




ΠΑΥΛΟΣ ΚΟΝΤΟΣ

Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ



HUSSERL

HEIDEGGER

MERLEAU-PONTY

LEVINAS



ΚΑΛΛΙΠΟΣ
αντικείμενα
εκδόσεις
ακαδημαϊκές



Εθνικό
Πρόγραμμα
Ανάπτυξης
2021 - 2025

ΠΑΥΛΟΣ ΚΟΝΤΟΣ

*Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ
ΤΗΣ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ*

Husserl

Heidegger

Merleau-Ponty

Levinas



Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Συγγραφή

Παύλος Κόντος

Γεράσιμος Κακολύρης

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική/Γραφιστική Επιμέλεια:

Λάμπρος Σπηλιόπουλος



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 4.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.el>

Αν τυχόν κάποιο τμήμα του έργου διατίθεται με διαφορετικό καθεστώς αδειοδότησης, αυτό αναφέρεται ρητά και ειδικώς στην οικεία θέση.

ΚΑΛΛΙΠΟΣ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN: 978-618-85820-3-3

Βιβλιογραφική Αναφορά: Κόντος, Π., & Κακολύρης, Γ. (2022). *Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας – Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <http://hdl.handle.net/11419/8222>

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα	4
Ευχαριστίες	8
Εισαγωγή	9
Βασικά έργα και οι συντομογραφίες τους	10
Έργα του Husserl που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο	10
Έργα του Heidegger που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο	10
Έργα του Maurice Merleau-Ponty που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο	12
Έργα του Emmanuel Levinas που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο	12
ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Edmund Husserl	13
Κεφάλαιο 1. Σημείο εκκίνησης: η φαινομενολογική αναγωγή	14
1.1 Σε τι συνίσταται η φυσική στάση;	14
1.1.1 Τα αισθητά	15
1.1.2 Ο κόσμος	15
1.1.3 Το υποκείμενο	16
1.1.4 Απλοϊκότητα και νομιμότητα	16
1.2 Πώς επιτελείται η φαινομενολογική αναγωγή;	17
1.3 Ποιο είναι το κίνητρο της αναγωγής;	21
1.3.1 Eugen Fink	24
1.3.2 Martin Heidegger	25
1.3.3 Maurice Merleau-Ponty	26
Περαιτέρω μελέτη	27
Κεφάλαιο 2. Το εγώ ή καθοδόν προς τη διυποκειμενικότητα	28
2.1 Το εγώ-θεωρός, το φυσικό εγώ, το υπερβατολογικό εγώ	28
2.2 Το καθαρό εγώ, η αυτοσυνειδησία, η χρονικότητα	31
2.3 Το προσωπικό εγώ	35
2.3.1 Υπόστρωμα έξεων	35
2.3.2 Το προσωπικό εγώ ως μονάδα	37
2.4 Τα πρώτα λόγια του 5ου Καρτεσιανού Στοχασμού	38
Περαιτέρω μελέτη	40
Κεφάλαιο 3. Ένα αποτυχημένο νοητικό πείραμα: εγώ χωρίς άλλους	41
3.1 Ένας παραμορφωτικός καθρέφτης	41
3.2 Η σφαίρα κυριότητας (Eigenheitssphäre): το αδιέξοδο	44
3.3 Δεν υπάρχει «καθαρή φύση»	47
3.3.1 Ο κόσμος της κατ' αίσθηση αντίληψης είναι ήδη πάντα διυποκειμενικός	47
3.3.2 Ο κόσμος είναι, από τη φύση του, ήδη πάντα, κόσμος-της-ζωής	48
3.4 Τα πρόσωπα και η προσωπολογική στάση	50
3.4.1 Η προσωπολογική στάση	50
3.4.2 Τα πρόσωπα	51
Περαιτέρω μελέτη	54

Κεφάλαιο 4. Το σώμα μου και οι άλλοι	55
4.1 Η διπλή φύση του σώματός μου: Körper και Leib	55
4.2 Γιατί ένα σολιψιστικό εγώ δεν ξέρει το σώμα του!	58
4.3 Το σώμα μου και το βλέμμα των άλλων	61
Παρέκβαση: Jean Paul Sartre	64
Περαιτέρω μελέτη	65
Κεφάλαιο 5. Το σώμα των άλλων, οι άλλοι, κι εγώ	66
5.1 Η εμπειρία του άλλου: το μεγάλο αίνιγμα	66
5.1.1 Συμπαρουσίαση	67
5.1.2 Εμμεσότητα	67
5.1.3 Νοηματική μεταφορά	68
5.1.4 Ομοιότητα	69
5.2 Διασφαλίζοντας την ετερότητα του άλλου	70
5.2.1 Η σωματική παρουσία του άλλου	70
5.2.2 Η νοηματική μεταφορά	71
5.2.3 Η ετερότητα του άλλου: ο άλλος ως αντικείμενο ερμηνείας	71
5.3 Αναπόφευκτες μετατοπίσεις ή διορθώσεις	73
5.3.1 Ο άλλος ως έκφραση	73
5.3.2 Ο άλλος κι εγώ σαν ζευγάρι	74
5.3.3 Πριν από την ενσυναίσθηση	75
5.4 Στην πρωταρχή του κόσμου	76
Περαιτέρω μελέτη	78
ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ Η φαινομενολογία της δυποκειμενικότητας του Martin Heidegger	79
Κεφάλαιο 6. Εισαγωγή στην Εισαγωγή του Είναι και χρόνος	80
6.1 Γιατί να διαβάσει κανείς Heidegger σήμερα;	80
6.2 Μερικά δάνεια από τη χουσερλιανή φαινομενολογία	81
6.2.1 Η αποβλεπτικότητα	81
6.2.2 Η κατηγοριακή εποπτεία	83
6.3 Πρώτη εξοικείωση με το Είναι και χρόνος	85
6.4. Από το μορφικό ερώτημα για το Είναι στο λιγότερο μορφικό ερώτημα για τον χρόνο	89
Περαιτέρω μελέτη	91
Κεφάλαιο 7. Προσμένοντας τους Άλλους: Εισαγωγή στην Αναλυτική της Ύπαρξης (Είναι και Χρόνος §§ 9-25)	92
7.1 Η φιλοσοφία ως ζωή	92
7.2 Η αρχιτεκτονική του Είναι και χρόνος	94
7.3 Εαυτός – Κόσμος – Άλλοι	95
7.3.1. Ο κόσμος	95
7.3.2 Ο περιβάλλον κόσμος	96
7.3.3 Τα Dasein, ο εαυτός και οι Άλλοι	99
7.3.4 Ο εαυτός	102
Περαιτέρω μελέτη	104
Κεφάλαιο 8. Οι Άλλοι ως πηγή αναυθεντικότητας	105
8.1 Ο αυθεντικός εαυτός	105

8.2 Ο αναυθεντικός εαυτός	106
8.2.1 Τα βασικά κείμενα	106
8.2.2 Η αιτία της αναυθεντικότητας	108
8.3 Οι αναυθεντικοί Άλλοι ως η πηγή της αναυθεντικότητας	109
8.3.1 Απόσταση (Abstand)	110
8.3.2 Υποτέλεια (Botmässigkeit) και μέσος όρος (Durchschnittlichkeit)	111
8.3.3 Η δημοσιότητα (Öffentlichkeit)	112
8.3.4 Ο εαυτός που ιδιάζει στο Dasein ως «κανείς και όλοι» (Man-selbst)	115
Περαιτέρω μελέτη	117
Κεφάλαιο 9. Οι Άλλοι και η αυθεντικότητα	118
9.1 Το Συνείναι (Mitsein)	118
9.2 Η απουσία των Άλλων και ο γρίφος της σωματικότητας	119
9.3 Αναζητώντας την αυθεντική εμφάνιση των Άλλων	123
9.3.1 Πρώτες διευκρινίσεις	123
9.3.2 Οι θετικοί τρόποι της εμφάνισης των Άλλων	124
9.4 Οι Άλλοι και οι γέφυρες	128
Περαιτέρω μελέτη	131
ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ Νέες όψεις της φαινομενολογίας της διυποκειμενικότητας	132
Κεφάλαιο 10. Η ανώνυμη ζωή και οι καθρέφτες: Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Merleau-Ponty	133
10.1 Μια ανώνυμη ζωή	133
10.2 Το διακύβευμα	136
10.3 Τα βλέμματα που σπάνε	139
10.4 Ένας βιωμένος σολιψισμός	141
10.5 Ανεμοστρόβιλοι και ζωγράφοι	142
10.5.1 Εντός της γλώσσας	142
10.5.2 Ζωγραφική	144
10.6 Διυποκειμενικότητα και καθρέφτες	145
Περαιτέρω μελέτη	146
Κεφάλαιο 11. Η απειρότητα του άλλου: Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Emmanuel Levinas	147
από τον Γεράσιμο Κακολύρη	147
11.1 Πέρα από τον Husserl και τον Heidegger	147
11.2 Ο εαυτός και η διαμονή στον κόσμο	148
11.3 Η απειρότητα του άλλου ή πέρα από την ολότητα	150
11.4 Το πρόσωπο και η γύμνια του	152
11.5 Η αμφισβήτηση του εγώ από τον άλλον και ο φόνος	154
11.6 Γλώσσα, ρητορική και αδικία	156
11.7 Η υποκειμενικότητα ως ευθύνη	157
11.8 Ετερονομία και αναρχία της ευθύνης	159
11.9 Τρωτότητα και αισθητικότητα	160
11.10 Εξατομίκευση μέσω της ευθύνης	161

11.11 Η μη αμοιβαιότητα και η απειρότητα της ευθύνης	162
11.12 Η υποκατάσταση	162
11.13 Ο τρίτος	164
Περαιτέρω μελέτη	166
Επιμύθιο: Οι άλλοι ήταν ήδη εδώ	167

Ευχαριστίες

Το παρόν διδακτικό σύγγραμμα είναι προϊόν δεκαετούς διδασκαλίας μαθημάτων με αντικείμενο τη φαινομενολογία (ειδικότερα: όψεις της φιλοσοφίας του Husserl και του Heidegger) στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Πολλές φορές έχω διδάξει δε ένα υποχρεωτικό μάθημα 8^{ου} εξαμήνου με τον ίδιο ακριβώς τίτλο με αυτόν του βιβλίου. Το ίδιο μάθημα δίδαξα, ως επισκέπτης καθηγητής, και στο University of North Carolina at Chapel Hill (2012-2013). Σε μεταπτυχιακό επίπεδο το έχω διδάξει μία μόνο φορά, με αποκλειστικό αντικείμενο τη χουσερλιανή φαινομενολογία της δυποκειμενικότητας, το μακρινό 2010-2011, σε μια μικρή αλλά αφοσιωμένη ομάδα φοιτητών και φοιτητριών, σε μαραθώνιες συναντήσεις στις οποίες κανείς δεν κοιτούσε το ρολόι του.

Οφείλω πολλά στους φοιτητές και τις φοιτήτριες, γιατί χωρίς τις δικές τους ερωτήσεις και παρατηρήσεις δεν θα μπορούσα ποτέ να μορφοποιήσω αυτό το υλικό σε σύγγραμμα. Χάρη στις παρεμβάσεις τους συνειδητοποίησα, προοδευτικά, ποια σημεία πρέπει να τονιστούν, ποια να αποσιωπηθούν, ποιες διευκρινίσεις είναι απαραίτητες, ποιοι συσχετισμοί αποδεικνύονται διαφωτιστικοί, ποια παραδείγματα λειτουργούν επεξηγηματικά, ποιες παρεκβάσεις καθιστούν το μάθημα ελκυστικότερο κτλ.

Ευχαριστίες οφείλω και στο κοινό του Ελεύθερου Πανεπιστημίου, όπου παρουσίασα μέρος από το παρόν υλικό σε πέντε διαλέξεις με γενικό τίτλο: «Οι άλλοι ήταν πάντα εδώ» (Φθινόπωρο 2018, 35^{ος} Κύκλος). Αναγκάστηκα να διερευνήσω τρόπους με τους οποίους το συγκεκριμένο θέμα θα μπορούσε, παρά τη φιλοσοφική του στριφνότητα, να παρουσιαστεί με τον απλούστερο δυνατό τρόπο.

Μια πρώτη ανάγνωση του υλικού εμπιστεύτηκα σε φοιτητές και φοιτήτριες του ακαδημαϊκού έτους 2020-2021 στο Τμήμα Φιλοσοφίας της Πάτρας, όλοι και όλες στο δεύτερο —τουλάχιστον— πτυχίο τους, που ανέλαβαν να διαβάσουν και να σχολιάσουν ο καθένας και η καθεμία ένα ή περισσότερα από τα εννέα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου. Τους αναφέρω ονομαστικά: Έφη Αθανασοπούλου (Κεφάλαιο 7), Παναγής Αϊδίνης (Κεφάλαιο 2), Βασίλης Βανταράκης (Κεφάλαιο 9), Στέλιος-Λάμπρος Καλλίκης (Κεφάλαιο 3), Παναγιώτα Λουκοπούλου (όλα τα Κεφάλαια), Χριστίνα Τυροσβούτη (Κεφάλαιο 4). Οι υποδείξεις τους αποδείχθηκαν πολύτιμες.

Καθοριστικά συνέβαλαν στην αρτιότητα του παρόντος βιβλίου η Κική Καψαμπέλη που πρότεινε εκατοντάδες γλωσσικές αλλαγές για το κυρίως κείμενο και για τις μεταφράσεις των χωρίων, καθώς και οι Φωτεινή Βασιλείου, Παναγιώτης Θανασάς και Πάνος Θεοδώρου που επισήμαναν πλήθος φιλοσοφικών αστοχιών στα κεφάλαια που αφορούν τη φαινομενολογία του Husserl (η πρώτη) και του Heidegger (οι δύο άλλοι). Τους είμαι βαθιά υπόχρεος.

Τέλος, ένα μεγάλο ευχαριστώ στον συνάδελφο Γεράσιμο Κακολύρη που δέχτηκε να γράψει το Κεφάλαιο 11, αυτό για τον Levinas, και που το έγραψε πολύ καλύτερα από ό,τι θα το έκανα εγώ.

Εισαγωγή

Το παρόν βιβλίο είναι διδακτικό σύγγραμμα και, άρα, δεν έχει τον χαρακτήρα μιας έρευνας ούτε αξιώσεις πρωτοτυπίας. Αποτυπώνει απλώς μια τριακονταετή εξοικείωση με τη φαινομενολογική παράδοση (το τι δηλώνει αυτός ο όρος θα το δούμε στη συνέχεια) και τις ερμηνευτικές μου επιλογές (πολλές φορές αδήλωτες) σχετικά με μια σειρά από κείμενα, όρους και φαινομενολογικές θέσεις.

Για λόγους παιδαγωγικούς, οι υποσημειώσεις είναι ελάχιστες και οι παραπομπές στην ξενόγλωσση βιβλιογραφία ανύπαρκτες. Αντίθετα, το βιβλίο είναι γεμάτο από εσωτερικές παραπομπές, από κεφάλαιο σε κεφάλαιο, από ενότητα σε ενότητα, από χωρίο σε χωρίο. Γι' αυτό τα πάντα είναι αριθμημένα, ώστε ο αναγνώστης να μετακινείται εύκολα εντός του βιβλίου. Το ύφος αγγίζει την προφορικότητα του αμφιθεάτρου, αν και οι διατυπώσεις είναι ακριβείς (έτσι, τουλάχιστον, θέλω να πιστεύω). Όλοι οι τεχνικοί όροι επεξηγούνται και, στο μέτρο του δυνατού, αποφεύγονται. Το βιβλίο είναι δομημένο στη βάση της ερμηνείας αντιπροσωπευτικών αποσπασμάτων από σπουδαία φαινομενολογικά κείμενα. Τα διαλείμματα ή οι χαλαρωτικές στιγμές του αμφιθεάτρου έχουν εδώ αντικατασταθεί από πίνακες ζωγραφικής και τον σχολιασμό τους, έναν πίνακα για κάθε μέρος του βιβλίου.

Ο τίτλος του βιβλίου είναι η «φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας» και ο υπότιτλος περιέχει τέσσερα ονόματα: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas. Τι σημαίνει «φαινομενολογία» και γιατί επιλέχτηκαν αυτοί οι τέσσερις εκπρόσωποί της θα το κατανοήσει ο αναγνώστης διαβάζοντας το βιβλίο. Εδώ θέλω απλώς να πω δυο λόγια για τη «διυποκειμενικότητα».

Ο όρος «διυποκειμενικότητα» ίσως φοβίζει, ίσως και να ξενίζει. Είναι ένας σύνθετος όρος: δια + υποκειμενικότητα. Στη φιλοσοφία, ωστόσο, και τα δύο συνθετικά αποτελούν αντικείμενο γιγαντομαχίας. Το «υποκειμενο» δηλώνει το εγώ, τη συνείδηση, την ανθρώπινη ύπαρξη. Για λόγους που θα κατανοήσετε προοδευτικά, η φαινομενολογία εισάγει ένα εξαιρετικά πλούσιο λεξιλόγιο για να αποδώσει ή να αντικαταστήσει τον όρο «υποκειμενο», γιατί ο τελευταίος φέρει μια μεγάλη ιστορία με διαφορετικές και ενίοτε παραπλανητικές συνδηλώσεις. Το «δια» είναι επίσης αντικείμενο μακράς συζήτησης: θα πρέπει να δούμε σε τι ακριβώς συνίσταται αυτό το «δια» όταν πρόκειται για τη συνύπαρξη και την αμοιβαία αναγνώριση των ανθρώπων. Τι διαδραματίζει εδώ τον καθοριστικό ρόλο; Ο νους μας; Η βούλησή μας; Οι αισθήσεις (και αν ναι, ποια είναι, ίσως, η προνομιούχος); Το σώμα μας; Μήπως η γλώσσα; Μήπως οι σχέσεις των γενεών μεταξύ τους ή η δική μας γέννηση και ο δικός μας θάνατος; Ή η γέννηση και ο θάνατος των άλλων; Είναι, άραγε, οι σχέσεις μας με τους άλλους μια σχέση λυτρωτική ή μια κόλαση; Είναι στη ρίζα τους σχέσεις ηθικής, πολιτικής ή γνωστικής τάξης; Εδράζονται στο δίπολο εγώ–εσύ ή θα πρέπει να προϋποθέσουμε ένα πρωταρχικό «εμείς»; Υπάρχει, άραγε, ένα εγώ χωρίς άλλους, κάποιου είδους ριζική μοναξιά;

Η φαινομενολογία διερευνά όλα τα παραπάνω ερωτήματα με τρόπο εντυπωσιακό, σε μια δίχως προηγούμενο ρηξικέλευθη συζήτηση ανάμεσα στους τέσσερις φιλοσόφους του υπότιτλου: ο Husserl, στα χειρόγρατά του, θα κρίνει αυστηρά τον Husserl κάποιων δημοσιευμένων κειμένων, ο Heidegger θα ασκήσει κριτική στον Husserl, ο Merleau-Ponty και ο Levinas θα πάρουν τη σκυτάλη για να φωτίσουν νέες όψεις της διυποκειμενικότητας, οικοδομώντας πάνω στην αντιπαράθεση, τη συμπληρωματικότητα ή και τις επικαλύψεις των δύο προηγούμενων.

Αυτή είναι η συζήτηση που προτίθεμαι να ανεβάσω στη σκηνή του παρόντος βιβλίου. Και η συζήτηση αυτή θα καταλήξει στο συγκλονιστικό συμπέρασμα ότι η μοναξιά είναι αδύνατη, μια αυταπάτη.

Βασικά έργα και οι συντομογραφίες τους

Έργα του Husserl που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο

Τα έργα του Husserl έχουν τύχει εξαιρετικά επιμελούς έκδοσης στη σειρά Husserliana, υπό την επίβλεψη των Αρχείων του Husserl στο Πανεπιστήμιο του Leuven. Εδώ περιλαμβάνονται και τα λίγα έργα που εξέδωσε ο Husserl ενόσω ζούσε και, προπάντων, οι χιλιάδες χειρόγραφες, στενογραφημένες σελίδες σημειώσεων. Στη συνέχεια, όλες οι παραπομπές αναφέρονται στην παραπάνω έκδοση. Οι μεταφράσεις είναι δικές μου.

ΚΣ	<i>Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge</i> , επιμ. Stephan Strasser. [<i>Καρτεσιανοί Στοχασμοί</i> , μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Ροές, 2002.]
Hua I	
Ιδέες I	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I</i> , επιμ. Karl Schuhmann.
Hua III	
Ιδέες II	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II</i> , επιμ. Marly Biemel.
Hua IV	
Ιδέες III	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III</i> , επιμ. Marly Biemel.
Hua V	
Κρίση	<i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie</i> , επιμ. Walter Biemel. [1) <i>Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία</i> . Εισαγωγή, μτφρ., σχολιασμός: Π. Θεοδώρου. Αθήνα: Νήσος, 2012, 2) <i>Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία</i> . Εισαγωγή, μτφρ.: Π. Κόντος. Αθήνα: Εκκρεμές, 2011, 3) <i>Η προέλευση της Γεωμετρίας</i> . Εισαγωγή, μτφρ.: Π. Κόντος. Αθήνα: Εκκρεμές, 2003.]
Hua VI	
Hua VII	<i>Erste Philosophie (1923-4) I</i> , επιμ. Rudolf Boehm.
Hua VIII	<i>Erste Philosophie (1923-4) II</i> , επιμ. Rudolf Boehm.
Hua IX	<i>Phänomenologische Psychologie</i> , επιμ. Walter Biemel.
Hua X	<i>Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> , επιμ. Rudolf Boehm. [<i>Για τη φαινομενολογία της συνείδησης του εσωτερικού χρόνου</i> . Εισαγωγή, μτφρ.: Ν. Σουελτζής. Αθήνα/Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020.]
Hua XI	<i>Analysen zur passiven Synthesis</i> , επιμ. Margot Fleischer.
ΦτΔ I	<i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1905-1920)</i> , επιμ. Iso Kern.
Hua XIII	
ΦτΔ II	<i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928)</i> , επιμ. Iso Kern.
Hua XIV	
ΦτΔ III	<i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1929-1935)</i> , επιμ. Iso Kern.
Hua XV	
Hua XIX/1	<i>Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I</i> , επιμ. Ursula Panzer.
Hua XIX/2	<i>Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II</i> , επιμ. Ursula Panzer.
Hua XXV	<i>Aufsätze und Vorträge 1911-1921</i> , επιμ. H.R. Sepp & T. Nenon. [<i>Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη</i> , μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Ροές, 1988.]
Hua XXVII	<i>Aufsätze und Vorträge 1922-1937</i> , επιμ. H.R. Sepp & T. Nenon.
Hua XXIX	<i>Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband</i> , επιμ. Reinhold Smid.
Hua	<i>Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein</i> , επιμ. Rudolf Bernet – Dieter Lohmar.
XXXIII	[<i>Για τη φαινομενολογία της συνείδησης του εσωτερικού χρόνου</i> . Εισαγωγή, μτφρ.: Ν. Σουελτζής, Αθήνα/Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020.]
Hua	<i>Zur phänomenologischen Reduktion</i> , επιμ. Sebastian Luft.
XXXIV	

Έργα του Heidegger που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο

Τα έργα του Heidegger, σύμφωνα με πολύ αυστηρές συστάσεις του ίδιου, έχουν εκδοθεί στη σειρά της Gesamtausgabe στον εκδοτικό οίκο V. Klostermann. Κάθε φορά αναφέρουμε τον αριθμό του τόμου, με

εξάιρεση το *Είναι και χρόνος*, που αναφέρεται ως «ΕκΧ». Όπου υπάρχουν αξιόπιστες ελληνικές μεταφράσεις, τις χρησιμοποιώ. Αλλά, σε κάθε περίπτωση, η εδώ μετάφραση των χωρίων είναι δική μου ευθύνη.

- ΕκΧ *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1986. [*Είναι και χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, 2 τόμοι, Αθήνα: Δωδώνη, 1985. Χρησιμοποιώ και την υπό εκπόνηση μετάφραση του Παναγιώτη Θανασά.]
- Ga3 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), επιμ. F.-W. von Herrmann, 1991.
- Ga4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), επιμ. F.-W. von Herrmann, 1981.
- Ga5 *Holzwege* (1935–1946), επιμ. F.-W. von Herrmann, 2003 [*Η προέλευση του έργου τέχνης*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1986.]
- Ga7 *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), επιμ. F.-W. von Herrmann, 2000 [*Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι*, μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, Αθήνα: Πλέθρον, 2008.]
- Ga9 *Wegmarken* (1919–1961), επιμ. F.-W. von Herrmann, 1976. [*Περί της ουσίωσης και της έννοιας της φύσης*, μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές, 2014.]
- Ga13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), επιμ. H. Heidegger, 2002.
- Ga16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, επιμ. H. Heidegger, 2000.
- Ga17 *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), επιμ. F.-W. von Herrmann, 1994.
- Ga18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), επιμ. M. Michalski, 2002.
- Ga19 *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), επιμ. I. Schüssler, 1992. [*Η ανάλυση της φρονήσεως*», μτφρ. Π. Κόντος, *Δευκαλίων* 17(2), 1999, 195-212.]
- Ga20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), επιμ. P. Jaeger, 1979. [*Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Γνώση, 1999, Ga20: 34-110.]
- Ga21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), επιμ. W. Biemel, 1976.
- Ga22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926) επιμ. F.-K. Blust, 1993.
- Ga24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), επιμ. F.-W. von Herrmann, 1975. [*Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Γνώση, 1999, Ga24: 35-107.]
- Ga25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), επιμ. I. Görland, 1977.
- Ga26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), επιμ. K. Held, 1978.
- Ga29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), επιμ. F.-W. von Herrmann, 2004.
- Ga34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), επιμ. H. Mörchen, 1988.
- Ga56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, επιμ. B. Heimbüchel, 1987.
- Ga58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), επιμ. Hans-Helmuth Gander, 1992.
- Ga60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, επιμ. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube, 1995. [*Η φαινομενολογία της θρησκευτικής ζωής*.]
- Ga61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), επιμ. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985.
- Ga62 *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), επιμ. G. Neumann, 2005. [*Φαινομενολογικές ερμηνείες στον Αριστοτέλη*, μτφρ. Γ. Ηλιόπουλος, επιμ. Γ. Μαγγίνη, Αθήνα: Πατάκης, 2008.]
- Ga63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Summer semester 1923), επιμ. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- Ga64 *Der Begriff der Zeit* (1924), επιμ. F.-W. von Herrmann, 2004. [*Η έννοια του χρόνου*, μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές, 2009.]
- Ga83 *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus* (1928-1952), επιμ. Mark Michalski, 2012.
- Ga89 *Zollikoner Seminare* (1959-1969), επιμ. von Peter Trawny, 2017. [*Σεμινάρια για ψυχιάτρους και ψυχοθεραπευτές*, 2 τόμοι, μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές, 2015-2016.]

Έργα του Maurice Merleau-Ponty που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο

- ΜκΠ *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
ΟκΑ *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
ΠτΚ *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
Σημεία *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. [1) *Σημεία*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Εστία, 2005, 2) *Εγκώμιο της φιλοσοφίας*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Εκκρεμές, 2005.]
ΦτΑ *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. [*Η φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Νήσος, 2016.]

Έργα του Emmanuel Levinas που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο

Όπου υπάρχουν ελληνικές μεταφράσεις, οι παραπομπές γίνονται σε αυτές, παρά τις όποιες επιμέρους τροποποιήσεις.

- ΑΕ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1978, ¹1973.
ΑΤ *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1995.
ΕΝ *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1995.
ΗΑ *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard / France Culture (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1982 [*Ηθική και άπειρο: Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007.]
ΗΣ *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1987.
ΟΑ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague, Martinus Nijhoff (σειρά: biblio essais / Le Livre de Poche), 1990, ¹1961. [*Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.]
ΤΑ *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 2019.
ΥΥ *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004. [*Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 1996.]

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Edmund Husserl

Κεφάλαιο 1. Σημείο εκκίνησης: η φαινομενολογική αναγωγή

Ξεκινάμε ένα μάθημα για τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας, δηλαδή (θέτοντας το ζήτημα με τους πιο απλούς όρους, οριακά κατάλληλους) για το πώς κατανοούμε τους άλλους και πώς σχετιζόμαστε μαζί τους. Είναι προφανές ότι, πριν από οτιδήποτε άλλο, θα πρέπει να πούμε δυο λόγια για την ίδια τη φαινομενολογία.

Υπό μία έννοια, η «φαινομενολογία» είναι κάποιοι φιλόσοφοι· και αν τους αναφέρουμε όλους (ξεκινώντας από τον Edmund Husserl, αυτόν που οι υπόλοιποι αναγνωρίζουν ως τον ιδρυτή της), τότε ο αναγνώστης θα διαμορφώσει μια πρώτη εικόνα για τη φαινομενολογία. Αλλά, μάλλον, θα πρόκειται για μια παραπλανητική εικόνα. Η «φαινομενολογία» είναι ένας τρόπος να θέτει και να επιλύει κανείς τα φιλοσοφικά ερωτήματα, συνιστά μια φιλοσοφική παράδοση. Και η καλύτερη εισαγωγή σε αυτήν είναι μια εισαγωγή στη μέθοδό της, στη «φαινομενολογική αναγωγή» (*phänomenologische Reduktion*), τη χαρακτηριστικότερη στιγμή της. Σε αυτήν είναι αφιερωμένο το παρόν κεφάλαιο. Η εναρκτήρια, λοιπόν, πρόταση μιας εισαγωγής στη φαινομενολογία θα πρέπει να είναι η παρακάτω φράση του Eugen Fink, του πιο πιστού μαθητή του Husserl: «Η φαινομενολογία συνιστά μια μέθοδο γνώσης που οδηγεί στην καταγωγή του κόσμου και καθιστά αυτήν την τελευταία το θεματικό αντικείμενο μιας δυνατής γνώσης. Αυτή η μέθοδος είναι η “φαινομενολογική αναγωγή”».¹ Το το ακριβώς εννοεί αυτή η φράση θα το κατανοήσουμε στη διάρκεια της ανάγνωσης του παρόντος κεφαλαίου.

Το ζητούμενο δεν είναι να παρακολουθήσουμε τη φαινομενολογική αναγωγή στην ιστορική της γέννηση, να εξακριβώσουμε σε ποια γραπτά του Husserl πρωτοεμφανίζεται και πώς ολοκληρώνεται η ανάλυσή της, αλλά το πώς η φαινομενολογία οδηγείται στο να διαμορφώσει ως μέθοδό της την αναγωγή και ποιες είναι οι φιλοσοφικές προκείμενες και τα φιλοσοφικά επακόλουθα αυτής της επιλογής. Έχουμε ήδη προτρέξει. Θα προσεγγίσουμε τον μεγάλο άγνωστο, τη φαινομενολογική αναγωγή, μέσα από τέσσερα ερωτήματα:

1. Σε τι συνίσταται η φυσική στάση;
2. Πώς επιτελείται η φαινομενολογική αναγωγή;
3. Ποιο είναι το κίνητρο της αναγωγής;
4. Ποιος θα επιτελέσει την αναγωγή;

Θα εξετάσουμε τις θέσεις του ίδιου του Husserl αλλά και άλλων φαινομενολόγων (όπως ο Eugen Fink, ο Martin Heidegger και ο Maurice Merleau-Ponty) στην αλληλοσυμπλήρωσή τους. Ο στόχος είναι να δοθεί μια εσωτερικά συνεκτική και φιλοσοφικά πειστική και ελκυστική περιγραφή της αναγωγής που θα αντανάκλα τη σύγχρονη φαινομενολογική έρευνα και θα μας προετοιμάσει να κατανοήσουμε τις φαινομενολογικές θέσεις για τη διυποκειμενικότητα.

1.1 Σε τι συνίσταται η φυσική στάση;

«Φυσική στάση» (*natürliche Einstellung*) καλείται ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε τον κόσμο, τα πράγματα και τον εαυτό μας, όταν κινούμαστε μέσα στην καθημερινότητα και τις σκοποθεσίες της, όταν ενδιαφερόμαστε για την επίτευξη αυτών των στόχων χωρίς να θέτουμε υπό ερώτηση τι είναι «κόσμος», «εαυτός», «πράγματα». Τουλάχιστον, όχι με τον τρόπο και τη ριζικότητα που θα έπρεπε. Το ποιος είναι ο πρέπων τρόπος θα το δούμε στη συνέχεια.

Ο ίδιος ο λόγος περί φυσικής στάσης είναι, βέβαια, προβληματικός: στην καθημερινή ζωή και δραστηριότητα δεν υιοθετούμε κάποια στάση, δεν αποφασίζουμε να συμπεριφερθούμε με κάποιο συγκεκριμένο τρόπο που είναι ο «φυσικός» τρόπος, αλλά εκλαμβάνουμε τον τρόπο που λειτουργούμε ως κάτι το αυτονόητο.

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του τρόπου με τον οποίο κινούμαστε στον κόσμο μαζί με τους άλλους ανθρώπους και ανάμεσα σε πράγματα, αξίες, έργα τέχνης, αριθμούς κτλ.; Ποιος είναι ο χώρος του καθημερινού ανθρώπου όπου καταφέρνει να περατώνει, με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία, τις δραστηριότητές του και να συνεννοείται με τους άλλους;

¹ Eugen Fink, “La philosophie de Husserl face à la critique contemporaine”, στο *De la phénoménologie*, Paris: Éd. de Minuit, 1974, 123 (η παραπομπή είναι στη γαλλική μετάφραση του γερμανικού κειμένου).

1.1.1 Τα αισθητά

Ο κόσμος, λέει ο Husserl, μας δίνεται πρωταρχικά μέσα από την κατ' αίσθηση αντίληψη (Wahrnehmung) — κάποιες φορές, για λόγους οικονομίας, θα γράφω απλώς «αντίληψη» ή «αίσθηση». Εκείνο που εμφανίζεται ενώπιόν μας είναι τα αντικείμενα. Αυτή, ωστόσο, η αντίληψη συνιστά ένα διπλό παιχνίδι παρουσίας και απουσίας: (1) Αντιλαμβάνομαι το αντικείμενο στη ζωντανή του παρουσία, ως κάτι που παρουσιάζεται αυτοπροσώπως μπροστά μου (leibhaftig). Και όμως, ποτέ δεν το βλέπω ολόκληρο (για παράδειγμα, δεν βλέπω όλες τις πλευρές ενός κουτιού)· στην πραγματικότητα, βλέπω κάθε φορά μία πλευρά του. Καλύτερα, βλέπω στο μέρος το όλον: είμαι βέβαιος ότι το αντικείμενο είναι εκεί στην πληρότητά του, παρά το αναμφισβήτητο γεγονός ότι η οπτική μου γωνία δεν μου επιτρέπει να δω, αυτήν τη στιγμή, ορισμένες πλευρές του.² Είμαι ταυτόχρονα βέβαιος (και πρόκειται για μια βεβαιότητα της ίδιας της αίσθησης και όχι για ένα λογικό συμπέρασμα) ότι έχω τη δυνατότητα να αλλάξω οπτική γωνία και να δω τις προς το παρόν αθέατες πλευρές του αντικειμένου. (2) Το αισθητηριακό πεδίο μέσα στο οποίο μου δίνεται το ατομικό αισθητό αντικείμενο είναι άπειρο, αφού μπορώ συνεχώς να το προεκτείνω στο άπειρο, μεταθέτοντας την προσοχή μου, στρέφοντας αλλού το βλέμμα μου και κινώντας το σώμα μου. Αυτό το άπειρο πεδίο, ο έμμεσος ορίζοντας της αντίληψης,³ δεν είναι τώρα παρόν στην αντίληψή μου, δεν δίνεται κατ' αίσθηση. Ωστόσο, είναι οιονεί παρόν: στην ίδια την αντίληψη εμπεριέχεται η πίστη στην ύπαρξη αυτού του μη-παρόντος κόσμου. Αυτήν την απουσία, χωρίς ποτέ να μου δίνεται αισθητηριακά, η αίσθησή μου την εκλαμβάνει ως εν δυνάμει παρουσία: η βεβαιότητα για την ύπαρξη ενός άπειρου πεδίου αντικειμένων συνοδεύει πρωτογενώς την ίδια την κατ' αίσθηση αντίληψη.

1.1.2 Ο κόσμος

Μια διπλή, λοιπόν, προέκταση του ορατού προς το δυνάμει ορατό, του παρόντος προς το δυνάμει παρόν, μια διπλή προέκταση της βεβαιότητας γι' αυτό που βλέπω προς μια βεβαιότητα για εκείνο που τώρα είναι απόν: τέτοια είναι η κατ' αίσθηση αντίληψη.

Στο ίδιο επίπεδο, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η πίστη στην ύπαρξη του κόσμου αποτελεί ένα αξίωμα της φυσικής στάσης. Ό,τι και να συμβεί, όποιες ψευδαισθήσεις ή και ανατροπές των επιμέρους βεβαιωτήτων μας και να προκύψουν, η πίστη στην ίδια την ύπαρξη του κόσμου παραμένει ακλόνητη. Ενώ πολύ συχνά το επιμέρους αισθητό αντικείμενο αποδεικνύεται διαφορετικό απ' ό,τι είχε πιστέψει αρχικά η αντίληψη (π.χ. φανερώνεται ως κόκκινο, ενώ στην αρχή φαινόταν καφέ ή ίσως έτυχε να νομίσω ότι αυτός που βαδίζει προς το μέρος μου είναι ένας γνωστός μου, ενώ αποδείχθηκε ότι δεν είναι κ.ο.κ.), ποτέ δεν θέτω υπό αμφισβήτηση την ίδια την ύπαρξη του κόσμου, καθώς η ύπαρξή του δεν επηρεάζεται από τις επιμέρους αρνήσεις ή και ανατροπές. Η ίδια η αντίληψη θέτει λοιπόν μια διάκριση ανάμεσα στο (αισθητό) ον και τον κόσμο, αναγνωρίζει τον κόσμο ως κάτι που δεν είναι ον, ως θεμέλιο για την εμφάνιση των όντων.

Ωστόσο, η «φυσική» στάση δεν μπορεί να προσδιορίσει σε τι συνίσταται αυτός ο υπάρχων κόσμος καθώς, ούτως ή άλλως, ένας τέτοιος προσδιορισμός τής είναι περιττός, αφού δεν εξυπηρετεί τη λειτουργία της. Ταυτίζει τον κόσμο με την «πραγματικότητα» και τον αντιλαμβάνεται ως ένα καθολικό περιέχον: εκεί συνωθούνται τα πράγματα και οι αξίες, οι άνθρωποι και οι θεσμοί, τα έργα τέχνης και οι αριθμοί. Αυτή η πίστη της φυσικής στάσης στην ύπαρξη του κόσμου καλείται «θέση» ή «γενική θέση» της φυσικής στάσης και αποτελεί τον κεντρικό της πυρήνα, μια «πρωταρχική δόξα» ή «πίστη» (Urdoxa) στην ύπαρξη του κόσμου:

K1.1 Βρίσκω συνεχώς ενώπιόν μου ως το απέναντί μου μια χρονική-χωρική πραγματικότητα, στην οποία ανήκω και εγώ ο ίδιος, όπως και όλοι οι άλλοι άνθρωποι που συναντώ μέσα σ' αυτήν την πραγματικότητα και οι οποίοι σχετίζονται ομοiotρόπως με αυτήν. Την «πραγματικότητα», αυτό το λέει και η λέξη, την ανακαλύπτω ως υπάρχουσα και τη λαμβάνω επίσης, όπως μου δίνεται, ως υπάρχουσα. Κάθε αμφιβολία και αίρεση των δεδομένων του φυσικού κόσμου δεν αλλάζει τίποτε ως προς τη γενική θέση της φυσικής στάσης. «Ο» κόσμος είναι πάντα εκεί ως πραγματικότητα και, μάλιστα, μπορεί να είναι εδώ ή εκεί με διαφορετικό

² Η αναφορά γίνεται σε αντικείμενα μεσαίου μεγέθους. Ο ίδιος ο Husserl θα τα διαφοροποιήσει από όντα που είναι μεν αισθητά, αλλά εμφανίζονται σ' εμάς με διαφορετικό τρόπο — για παράδειγμα, τα σύννεφα, η θάλασσα, η γη.

³ Άμεσος είναι ο ορίζοντας (Horizont) που εμπίπτει στο τωρινό μου αντιληπτικό πεδίο και μπορεί να καταστεί θέμα της αντίληψης χάρη σε μια απλή μετάθεση της προσοχής μου, ενώ έμμεσος είναι ο ορίζοντας που τον περιβάλλει, το άπειρο πεδίο των δυνατών αντιληψιών μου ή της αντίληψης των άλλων.

τρόπο από ό,τι υπέθετα, και ίσως να πρέπει να εξαιρέσω το ένα ή το άλλο κατηγοριοποιώντας τα ως κάτι «φαινομενικό» ή ψευδαισθητικό, να τα εξαιρέσω από τον κόσμο ο οποίος —σύμφωνα με το νόημα της γενικής θέσης— είναι πάντα ένας υπάρχων κόσμος. (Ιδέες I: 52-3)

Οι ίδιες οι θετικές επιστήμες, επιμένει ο Husserl, δεν υπερβαίνουν τη φυσική στάση, παρά το γεγονός ότι θέτουν ερωτήματα για τον κόσμο ή για τα επιμέρους είδη όντων. Εμπεριέχονται στη φυσική στάση για τον απλούστατο λόγο ότι θέτουν τα ερωτήματά τους μέσα από την οπτική της φυσικής στάσης, εφόσον εκλαμβάνουν τον κόσμο απλώς ως την «πραγματικότητα», ως μια μεγάλη δεξαμενή που εμπεριέχει τα πάντα, το σύμπαν. Ο ίδιος ο επιστήμονας είναι κάποιος που υφίσταται σε έναν ήδη διαμορφωμένο κόσμο και καλείται να τον γνωρίσει.

Σε αυτό το πλαίσιο, η φυσική αντίληψη των πραγμάτων διαμορφώνει και τον τρόπο κατανόησης της «φαινομενικότητας», όπως ρητά σημειώνει το **K1.1**: κάθε τι που δεν επιβεβαιώνεται από την κατ' αίσθηση αντίληψη ονομάζεται, εκ των υστέρων, φαινομενικό. Το φαινομενικό, αυτό που αποδείχθηκε απατηλό, καταχωρείται στο μη-είναι: ποτέ δεν υπήρξε, ήταν κάτι σαν φάντασμα, μια πλάνη που οφείλεται σε κάποιο λάθος του υποκειμένου: ο άνθρωπος που είδα στο δάσος, και που τελικά αποδείχθηκε δέντρο, δεν υπήρξε ποτέ. Άρα, η φυσική στάση κατηγοριοποιεί ως εξής τις εμφανίσεις των πραγμάτων στον κόσμο της αίσθησης: ένα φαινόμενο είτε το ταυτίζει με κάτι πραγματικό, όταν αυτό επιβεβαιώνεται εμπειρικά, είτε το ταυτίζει με κάτι μη-ον και φαινομενικό, όταν αυτό αποδεικνύεται απατηλό.

1.1.3 Το υποκείμενο

Η φυσική στάση χαρακτηρίζεται επίσης από μια συγκεκριμένη πεποίθηση για το ίδιο το υποκείμενο: το εγώ φαίνεται να αποτελεί μέρος του κόσμου και δεν νοείται παρά μόνο στο εσωτερικό ενός ήδη εγκαθιδρυμένου κόσμου. Όσο και αν η φυσική στάση διακρίνει ανάμεσα στον άνθρωπο και τα υπόλοιπα έμβια όντα (με βάση, για παράδειγμα, την όποια ιδιαίτερη βιολογική ουσία του), όσο και αν αντιλαμβάνεται ότι η ανθρώπινη συνείδηση έχει περισσότερες ικανότητες από την όποια συνείδηση των ζώων, δεν μπορεί να απαγκιστρωθεί από τη βεβαιότητα ότι το εγώ συνιστά απλώς μέρος του κόσμου, ένα ον ανάμεσα στα όντα. Γιατί;

Από τη μια, το ίδιο το γεγονός της γέννησης, το ότι ερχόμαστε στη ζωή και εντασσόμαστε σε έναν κόσμο στη δημιουργία του οποίου δεν έχουμε συμμετάσχει, κάνει τον άνθρωπο να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του απλώς ως μέρος του υπάρχοντος κόσμου. Από την άλλη, το γεγονός του θανάτου, με τον ίδιο τρόπο, κάνει το εγώ να κατανοεί τον εαυτό του ως κάτι φθαρτό και παροδικό, σε αντιστοιχία με τα υπόλοιπα έμβια όντα: όπως ένα ζώο πεθαίνει χωρίς αυτό το γεγονός να επηρεάζει την ύπαρξη του κόσμου, έτσι και το εγώ αποχωρεί από τον κόσμο χωρίς να αλλοιώνεται το ότι ο κόσμος υπάρχει. Ένα περαιτέρω στοιχείο που κάνει ιδιαίτερα έντονη αυτήν τη «φυσική» κατανόηση του εγώ για τον εαυτό του είναι η σωματικότητά του: το σώμα, ως υλικό ον, φέρνει το εγώ σε τέτοια γειννίαση με τα αισθητά όντα που το εγώ μοιάζει να αποτελεί κάτι σαν αντικείμενο, να υπόκειται στη μοίρα των υπόλοιπων όντων. Για παράδειγμα: ισχύει για εμάς η δύναμη της βαρύτητας, όπως ισχύει για κάθε υλικό πράγμα. Ας ονομάσουμε «φυσικό εγώ» το εγώ που ζει αποκλειστικά εντός της φυσικής στάσης.

1.1.4 Απλοϊκότητα και νομιμότητα

Όσο και αν σε αυτήν την περιγραφή διαβλέπει ήδη κανείς στοιχεία που θα μπορούσαν να αξιολογηθούν ως απλοϊκά, πρέπει να γίνει κατανοητό ότι η φαινομενολογία δεν θέλει να θέσει υπό αμφισβήτηση τη νομιμότητα της φυσικής στάσης. Άλλωστε, ο κόσμος όπως δίνεται στην εμπειρία μου εντός της φυσικής στάσης είναι «ο μοναδικός που υπάρχει και που θα μπορούσε να υπάρξει για μένα» (Hua XXXIV: 84). Όποια διασάφηση σε σχέση με τη φυσική στάση ή όποια διαφοροποίηση από αυτήν, δεν έχει ως σκοπό να διορθώσει τη φυσική στάση, να την μεμφθεί για απλοϊκότητα, να αμφισβητήσει την αυθεντικότητά της: η φυσική στάση είναι «αυθεντική, δεν είναι λανθασμένη» (Hua XXXIV: 23). Ούτε διατείνεται η φαινομενολογία ότι οι διευκρινίσεις της θα προσδώσουν στην καθημερινότητα μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα ή ό,τι άλλο. Η ίδια η γονιμότητα της φαινομενολογίας δεν μπορεί να προσμετρηθεί με βάση ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Άλλωστε, ξένη προς τη φαινομενολογία είναι, όπως θα δούμε, και η ίδια η καρτεσιανή αμφιβολία, η προσωρινή και μεθοδολογική αμφιβολία για την ύπαρξη του κόσμου.

Η φυσική στάση δεν αποτελεί ένα λάθος που πρέπει να υπερβούμε αλλά το ίδιο το θέμα της φαινομενολογίας, ένα πεδίο συγκεκριμένων αληθειών που πρέπει να φέρουμε στο φως. Με άλλα λόγια, η

φυσική στάση δεν συνιστά κάτι σαν το πλατωνικό σπήλαιο, έναν κόσμο ειδώλων, που θα πρέπει να εγκαταλείψουμε. Είναι ένας κόσμος αλήθειας, ο μοναδικός δυνατός για μας κόσμος.

1.2 Πώς επιτελείται η φαινομενολογική αναγωγή;

Ήρθε η ώρα να επιτελέσουμε τη φαινομενολογική αναγωγή (η πρώτη στιγμή της οποίας καλείται από τον Husserl «εποχή», με την έννοια του «επέχεω»), δηλαδή να θέσουμε εντός παρενθέσεων τον κόσμο και ό,τι εμπεριέχεται σε αυτόν, συμπεριλαμβανομένων των φυσικών επιστημών. Απομακρύνω το βλέμμα μου από όλα αυτά, λέει ο Husserl, αίρω τη φυσική στάση, αίρω τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνω τον κόσμο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, επάλληλα, συμπεριλαμβάνονται σε αυτήν την εποχή η κατ' αίσθηση αντίληψη, οι επιστήμες, οι ανθρώπινες γνώμες, η ίδια η ιστορία της φιλοσοφίας, το φυσικό εγώ και, τελικά, ο Θεός. Τι ακριβώς σημαίνει μια τέτοια άρση; Και, στο κάτω κάτω, εάν αρθούν τα πάντα, τι απομένει μετά από αυτήν τη συμπερίληψη εντός παρενθέσεων όλης της πραγματικότητας; Και για ποιον «υπάρχει», εάν το εγώ ως ψυχοσωματική ύπαρξη έχει και αυτό συμπεριληφθεί στην «αναγωγή»;

Ο Husserl εξηγεί: «Δεν έχουμε τίποτε απολέσει, αλλά έχουμε κερδίσει την ολότητα του απόλυτου-Είναι η οποία, εάν τη συλλάβουμε σωστά, ενέχει όλες τις υπερβατικότητες του κόσμου, τις συγκροτεί στο εσωτερικό της» (Ιδέες I: 94). Αυτή είναι η πιο επιτυχής απάντησή του. Πράγματι, θα πρέπει να κατανοήσουμε ότι η αναγωγή δεν αποτελεί κάποια μορφή κατάργησης όσων είχαν βιωθεί στη φυσική στάση ούτε ένα είδος επικάλυψής τους. Αντίθετα, μετά την εποχή τίποτα δεν χάνεται: αυτό που κατακτιέται είναι, για πρώτη φορά, το όλον, και είναι εκεί για το εγώ-θεωρό (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 1](#)). Μερικές επεξηγήσεις είναι απαραίτητες για τη διασάφηση αυτών των δυσνόητων όρων. Ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά. Η πιο απλή και περιεκτική διατύπωση της φαινομενολογικής αναγωγής έχει ως εξής:

K1.2 Πρόκειται για κάτι εντελώς ιδιάζον. Δεν αποχωριζόμαστε τη [φυσική] θέση που έχουμε επιτελέσει, δεν διαφοροποιούμε ως προς τίποτε την πεποίθησή μας η οποία παραμένει εν εαυτή τέτοια που είναι, στο μέτρο που δεν εισάγουμε νέα στοιχεία στην κρίση μας: πράγμα ακριβώς που δεν κάνουμε. Και, παρόλα αυτά, η θέση υφίσταται τροποποίηση: ενώ παραμένει εν εαυτή τέτοια που είναι, την θέτουμε τρόπον τινά «εκτός δράσης», την «απενεργοποιούμε», τη θέτουμε «εντός παρενθέσεων». Είναι ακόμα εκεί, όπως είναι εκεί αυτό που εγκλείουμε εντός παρενθέσεων [...] Η θέση αποτελεί, τρόπον τινά, ένα βίωμα. Αλλά δεν κάνουμε καμιά χρήση του. Όχι, βέβαια, υπό την έννοια ότι θα τη στερηθούμε. Πρόκειται, μάλλον, μέσω αυτής της έκφρασης (όπως μέσω όλων των παράλληλων εκφράσεων) για δηλωτικές περιγραφές ενός ορισμένου και ιδιαίτερου τρόπου της συνείδησης που συνάπτεται με την απλή πρωταρχική θέση και την κάνει να υποστεί μια όλως ιδιάζουσα αλλαγή αξίας (umwertet). Αυτή η αλλαγή αξίας εξαρτάται από την ολοκληρωτική μας ελευθερία και αντιτίθεται σε όλες τις θεσιληψίες (Stellungnahmen) που υιοθετεί η σκέψη και που είναι επιδεικτικές μιας συναρμογής με την προκειμένη «θέση» αλλά όχι και μιας σύνδεσης μέσα στην ενότητα τού «ταυτόχρονα». Γενικότερα, αντιτίθεται σε όλες τις θεσιληψίες με την κυριολεκτική έννοια του όρου [...] Σε σχέση με κάθε θέση μπορούμε, με πλήρη ελευθερία, να επιτελέσουμε αυτήν την ιδιάζουσα εποχή, δηλαδή μια ορισμένη αποχή από την κρίση εκείνη που συνδέεται με μια πεποίθηση για την αλήθεια (πεποίθηση που παραμένει ακλόνητη, και μάλιστα αδύνατον να κλονιστεί, εάν είναι εναργής). Η «θέση» τίθεται «εκτός δράσης», «εντός παρενθέσεων», μετατρέπεται στη διαφοροποιημένη μορφή: «θέση εντός παρενθέσεων», η καθαρή και απλή κρίση γίνεται: «κρίση εντός παρενθέσεων». (Ιδέες I: 54-55)

Για να αποκωδικοποιήσουμε και να συγκεκριμενοποιήσουμε όσα λέγονται στο **K1.2**, ας πάρουμε το παράδειγμα της κατ' αίσθηση αντίληψης, το αγαπημένο παράδειγμα του ίδιου του Husserl. Θυμίζω όσα είπαμε προηγουμένως: το ενέργημα της αντίληψης, όπως αυτό πραγματοποιείται στη φυσική στάση, εμπεριέχει μέσα του την πίστη στην ύπαρξη του αντικειμένου και, περαιτέρω, την πίστη στην ύπαρξη του κόσμου ως ορίζοντα μέσα στον οποίο εγγράφεται το μεμονωμένο αντικείμενο. Αυτή η κατ' αίσθηση αντίληψη ουδόλως χάνεται με την αναγωγή. Το ίδιο το βίωμα της αντίληψης ούτε εξαφανίζεται ούτε αλλοιώνεται. Ούτε φυσικά χάνεται κάποιο από τα στοιχεία του, όπως η πίστη στην ύπαρξη του αντικειμένου και του κόσμου. Άλλωστε, εάν

χανόταν κάτι από όλα αυτά, η φαινομενολογική αναγωγή δεν θα μπορούσε να εξηγήσει την κατ' αίσθηση αντίληψη, θα την είχε μάλλον αλλοιώσει, παραμορφώσει.

Τι σημαίνει τότε το να θέσω την αντίληψη εντός παρενθέσεων, να την αποκλείσω, να «επέχω» ως προς αυτήν; Εκείνο που καλούμαι να κάνω είναι να θέσω εντός παρενθέσεων την αντίληψη, δίχως να αφαιρέσω κανένα στοιχείο της. Και τη θέτω εντός παρενθέσεων όταν, αντί να αφομοιώνομαι στην ίδια την επιτέλεση του αντιληπτικού ενεργήματος, αντί να στρέφω την προσοχή μου στο αισθητό αντικείμενο, παύω να μετέχω στην ίδια την αντίληψη, παύω να συμμερίζομαι τα ενδιαφέροντά της και λαμβάνω τη θέση ενός «θεωρού» (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 1](#)): παρατηρώ τη λειτουργία της. Με λίγα λόγια, αντί να ζω μέσα στην αντίληψη, την παρατηρώ ή, αντί να κοιτάζω *μαζί της*, κοιτάζω μέσα στη συνείδησή μου για να διαπιστώσω πώς λειτουργεί το βίωμα της αντίληψης, κοιτάζω *την* αντίληψη.

Και ποια είναι πλέον η μορφή της θεσιληψίας⁴ για την ύπαρξη του αντικείμενου και του κόσμου, όπως την εμπεριέχει η εν δράσει αντίληψη; Αντί να υιοθετώ αυτήν τη θεσιληψία, αντί να υιοθετώ την «πρωταρχική δόξα», την παρατηρώ ως κομμάτι ή συνισταμένη της αντίληψης, του συνειδησιακού ενεργήματος, εξετάζω τη λειτουργία της. Μένει, βέβαια, να προσδιοριστεί τι ακριβώς σημαίνει εδώ «κομμάτι». Αυτό θα είναι το τελικό συμπέρασμα της αναγωγής. Δεν είμαστε ακόμα σε θέση να το κατανοήσουμε.

Το αμέσως επόμενο ερώτημα είναι το εξής: τι συμβαίνει με το ίδιο το αντιληπτό αντικείμενο και τον κόσμο ως ορίζοντα; Πώς αυτά εμπεριέχονται στην εποχή, εάν η εποχή δεν μου επιτρέπει να κοιτάζω παρά μόνο τα ενεργήματα και όχι τα ίδια τα αντικείμενα; Είπαμε: αντί να κοιτάζω πλέον το τραπέζι μπροστά μου, αντί να στρέφομαι στα αισθητά πράγματα μέσα στον κόσμο, κοιτάζω τη συνείδησή μου και περιγράφω το βίωμα «κατ' αίσθηση αντίληψη του τραπεζιού», την οποία μάλιστα μπορώ να παραλλάξω φαντασιακά σε «κατ' αίσθηση αντίληψη τραπεζιών», «κατ' αίσθηση αντίληψη υλικών αντικειμένων» κτλ. Παρατηρώντας το ενέργημα, ο θεωρός που επιτελεί την αναγωγή έχει ενώπιόν του και το αντικείμενο του ενεργήματος, με μια θεμελιώδη ωστόσο διαφορά: αυτός που επιτελεί την κατ' αίσθηση αντίληψη έχει μπροστά του το αντικείμενο με σάρκα και οστά, το ίδιο το πραγματικό ον, ενώ, μετά τη φαινομενολογική εποχή, αυτό το αντικείμενο δεν υφίσταται παρά μόνο ως αντικείμενο της αντίληψης. Δεν είναι πια το *πραγματικό* αντικείμενο εκεί έξω (αυτό έχει υποστεί την αναγωγή) στο οποίο μου δίνει πρόσβαση η κατ' αίσθηση αντίληψη, αλλά είναι αυτό που έχει συλληφθεί από την κατ' αίσθηση αντίληψη ως πραγματικό.

Δείτε τη διαφορά: στη φυσική στάση, το πραγματικό βρίσκεται εκεί έξω και η αντίληψη μας δίνει, εκ των υστέρων, πρόσβαση σε αυτήν την «πραγματικότητα». Στη φαινομενολογική στάση, το «πραγματικό» παρουσιάζεται για πρώτη φορά ως τέτοιο μόνο χάρη στο γεγονός ότι συνιστά αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης (όπως η τελευταία έχει ήδη καταγραφεί μέσα στη συνείδησή μου). Προσοχή: αυτή η αλλαγή οπτικής ή προσανατολισμού δεν αποτελεί θέση για το κατά πόσον η πραγματικότητα υπάρχει πριν από το υποκείμενο της αντίληψης ή ερήμην του. Αποτελεί μια μεθοδολογική στάση: δεδομένου ότι το αφητηριακό σημείο είναι ότι κοιτάζουμε στην ίδια τη συνείδηση, εκεί βρίσκουμε ήδη το ενέργημα της αντίληψης και, μαζί με αυτό, τα αντικείμενά του. Και τα οποία (π.χ. αυτό το βιβλίο πάνω στο τραπέζι) δεν εμφανίζονται ως πραγματικά παρά μόνο στη συναρμογή τους με το ενέργημα της αντίληψης, όχι ανεξάρτητα από εκείνο.

Άρα, η εποχή δεν οδηγεί σε μια συνείδηση που μπορεί να υφίσταται ανεξάρτητα από τον κόσμο. Η κατάσταση είναι η ακόλουθη: έχω καταγεγραμμένα μέσα μου, από την εμπειρία στη φυσική στάση, την αντίληψη και τον τρόπο που η αντίληψη σχετίζεται με τα αντιληπτά αντικείμενα και τον κόσμο. Θέτοντάς την εντός παρενθέσεων, δεν επιτελώ μια άρση του κόσμου, δεν καταργώ τον κόσμο αφήνοντας να ισχύει μόνο η συνείδηση ως κάτι που θα μπορούσε να υφίσταται ερήμην του κόσμου. Θέτοντας την κατ' αίσθηση αντίληψη εντός παρενθέσεων δεν απομονώνω ένα συνειδησιακό ενέργημα *λες και* θα μπορούσε να υφίσταται *αφ' εαυτού*. Κλείνοντας σε παρένθεση το ενέργημα, έχω ήδη ενσωματώσει σε εκείνο *και* το αντικείμενό του *και* τον τρόπο με τον οποίο αυτό νοείται. Εξετάζουμε το ίδιο το ενέργημα της αντίληψης και πώς αυτό δομείται:

(α) το ενέργημα της αντίληψης, όπως κάθε ενέργημα της συνείδησης, αποτελεί πραγματικό (reel) μέρος αυτής της συνείδησης και το ίδιο πραγματική είναι η ύλη του (ό,τι έχει εντυπωθεί στη συνείδηση),

(β) το ενέργημα της αντίληψης, ωστόσο, στην αντίθεσή του προς άλλα ενεργήματα (π.χ. την επανενθύμηση, τη φαντασία κτλ.), κατανοεί το αντικείμενό του ως πραγματικό (real), του αποδίδει πραγματικότητα (αδιάφορο εάν, στη συνέχεια, αυτό αποδειχθεί φαινομενικό). Βρισκόμαστε πολύ μακριά από την απλοϊκότητα της φυσικής στάσης, αλλά δεν έχουμε χάσει από μπροστά μας την πραγματικότητα, απλώς της αλλάξαμε πρόσημο: ναι, η αντίληψη μας παρέχει κάτι πραγματικό αλλά, προσοχή, αυτό δεν μπορεί να συλληφθεί ως πρότερο ή ανεξάρτητο από το ίδιο το ενέργημα της αντίληψης.

⁴ «Θεσιληψία» (Stellungnahme): το πώς το κάθε βίωμα συλλαμβάνει το αντικείμενό του, ποια θέση λαμβάνει απέναντί του, ποιου είδους πραγματικότητα του αναγνωρίζει.

Μια σειρά νέων επεξηγήσεων είναι απαραίτητες:

1. Καμιά αμφιβολία για την ύπαρξη του κόσμου

Αυτός που επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή και θέτει τον κόσμο εντός παρενθέσεων δεν έχει ούτε για μία στιγμή οποιονδήποτε ενδοιασμό σχετικά με την ύπαρξη του κόσμου. Σε αντίθεση με τον Καρτέσιο, που μπροστά στο τζάκι του αφήνεται να αμφιβάλει προσωρινά για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, η φαινομενολογική εποχή δεν επιτρέπει στον εαυτό της ένα τέτοιο παιχνιδίσμα. Και τούτο, διότι υποστηρίζει ότι η στρατηγική αυτή αντιτίθεται στην ίδια τη φύση των συνειδησιακών ενεργημάτων: στο μέτρο που δεν υφίσταται αντίληψη δίχως το αντικείμενό της, δεν είναι δυνατόν να αμφιβάλω για την ύπαρξη των αντικειμένων της αντίληψης και του κόσμου, όπως αυτός δίνεται στην αντίληψη. Βέβαια, το ότι κατά την επιτέλεση της εποχής δεν αμφιβάλω για την ύπαρξη του κόσμου, δεν συνεπάγεται ότι υιοθετώ τη στάση της φυσικής αντίληψης, την απλοϊκή πίστη της στην ύπαρξη του κόσμου. Το ότι ο κόσμος υπάρχει δεν αποτελεί για τον θεωρό που επιτελεί την αναγωγή μια πίστη που ο ίδιος *ασπάζεται*, αλλά μια πίστη που αυτός *καταγράφει* ως ουσιώδες μέρος του ίδιου του ενεργήματος της αντίληψης στη φυσική στάση. Επομένως, εκείνο που δεν αμφισβητεί ο θεωρός είναι ότι η αντίληψη εμπεριέχει αυτήν την πίστη, ότι πράγματι προσλαμβάνει το αντικείμενό της ως κάτι το πραγματικό, ότι αποτελεί την πηγή των πληροφοριών για την ύπαρξη των αντικειμένων και του κόσμου.

2. Εμμένες και υπερβατικό

Ο θεωρός, ωστόσο, μετά την *εποχή*, δεν βλέπει ο ίδιος τον κόσμο, δεν στρέφει το βλέμμα του προς τα αντικείμενα: βλέπει τον κόσμο *μόνο* ως κάτι που υπάρχει χάρη στην αντίληψη, εξετάζοντας την ίδια την κατ' αίσθηση αντίληψη ως ενέργημα. Ο πραγματικός κόσμος υφίσταται για τον φαινομενολογικό θεωρό στο εσωτερικό του ίδιου του ενεργήματος. Τίποτα δεν εμποδίζει τον θεωρό να δηλώσει ότι ο κόσμος είναι πραγματικός, τίποτα δεν τον εμποδίζει να πει ότι το δέντρο εκεί έξω είναι πραγματικό, μόνο που, λέγοντας κάτι τέτοιο, δεν επιτελεί μια κατ' αίσθηση αντίληψη αλλά μια παρατήρηση για αυτό που ενυπάρχει ήδη στην αντίληψη.

Αν εκείνο που βλέπουμε μέσα στη συνείδηση και τα ενεργήματά της το αποκαλέσουμε πεδίο της εμμένειας (Immanenz), τότε το ερώτημα έχει ως εξής: πώς είναι δυνατόν να ενυπάρχει στην *εμμένεια* της συνείδησης η πραγματικότητα του αντικειμένου της αντίληψης, δηλαδή η πραγματικότητα του *υπερβατικού* (transzendent) αντικειμένου; Η απάντηση πρέπει να διατυπωθεί με τρόπο εξαιρετικά προσεκτικό: η πραγματικότητα του αντικειμένου δεν είναι κάτι που του ανήκει όπως του ανήκει το χρώμα του ή το μέγεθός του. Το ίδιο αντικείμενο, άλλωστε, με το ίδιο χρώμα και το ίδιο μέγεθος, θα μπορούσε να έχει δοθεί σε ένα βίωμα/ενέργημα της φαντασίας ή της μνήμης. Η πραγματικότητα του αντικειμένου αποτελεί έναν τρόπο με τον οποίο αυτό δίνεται, παρουσιάζεται, έναν τρόπο να εμφανίζεται.

Πιο αναλυτικά, όπως είπαμε, όταν κοιτάζω μετά την αναγωγή την κατ' αίσθηση αντίληψη, βλέπω από τη μια πλευρά εκείνο που ανήκει πραγματικά (reel) στη συνείδηση, δηλαδή το ίδιο το ενέργημα της αντίληψης και την ύλη του. Ταυτόχρονα, βλέπω ότι στο ενέργημα ενυπάρχει το αντικείμενό του και, μάλιστα, ότι η αντίληψη αποδίδει σε αυτό το αντικείμενο το κατηγορήμα «πραγματικό»: αυτό το *πραγματικό* πράσινο βιβλίο που βλέπω *τόρα*, πάνω στο τραπέζι, *από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία, κάτω από το συγκεκριμένο φως, δεδομένου του προβλήματος μωπίας που έχω κτλ., από το οποίο θα μπορούσα, κατά βούληση, να αποστρέψω το βλέμμα μου κτλ.* Όσα έχω γράψει με πλάγια γράμματα δεν αποτελούν στοιχεία ανάμεσα στα αισθητηριακά δεδομένα, δεν περιλαμβάνονται στις πληροφορίες σχετικά με το χρώμα ή το μέγεθος του βιβλίου. Και όμως, είναι εκεί. Όλα αυτά εμπεριέχονται στο ίδιο το βίωμα της αντίληψης και στο πώς αυτό συλλαμβάνει το αντικείμενό του. Όλη η παραπάνω περιγραφή αντιστοιχεί σ' εκείνο που ο Husserl, χρησιμοποιώντας την ελληνική λέξη, αποκαλεί Noema. Και, αντίστοιχα, ονομάζει Noesis το πώς η αντίληψη (ή το κάθε βίωμα) κατανοεί το αντικείμενό της.

Η αναγωγή, λοιπόν, αποκαλύπτει ακριβώς ότι η «πραγματικότητα» του αντικειμένου περιγράφει όχι μια υλική ιδιότητά του αλλά τον τρόπο συσχετισμού τού αντικειμένου με την κατ' αίσθηση αντίληψη: το ότι ένας από τους τρόπους με τους οποίους τα όντα δίνονται στη συνείδηση είναι να δίνονται ως πραγματικά και ότι αυτός ο τρόπος είναι δυνατός μόνο χάρη στην αντιστοιχία με ένα συγκεκριμένο ενέργημα, αυτό της αντίληψης. Μετά την αναγωγή γίνεται για πρώτη φορά εναργές ότι η πραγματικότητα του υπερβατικού αντικειμένου (εκείνου που δεν είναι συνείδηση/βίωμα αλλά βρίσκεται, παρόλα αυτά, μέσα στη συνείδηση ως αντικείμενο ενός βιώματος) δεν είναι μια ιδιότητα που αυτό φέρει καθεαυτό αλλά ένας οντολογικός τρόπος της ίδιας της σχέσης ανάμεσα στον κόσμο και τη συνείδηση. Η ομορφιά της φαινομενολογίας έγκειται, μεταξύ άλλων, στο ότι βρήκε έναν τρόπο να δείξει πώς μέσα στην εμμένεια της συνείδησης εγγράφεται κάτι υπερβατικό.

Η σχέση μεταξύ του κάθε ενεργήματος (π.χ. της αντίληψης) και του αντικειμένου του ονομάζεται «συστοιχία» (Korrelation): είναι μια συστοιχία ανάμεσα στα όντα, όπως εμφανίζονται στην ανθρώπινη συνείδηση, και την ίδια τη συνείδηση. Όλη η αλήθεια της φαινομενολογικής αναγωγής συνοψίζεται λοιπόν στη συστοιχία ανάμεσα σε Noema και Noesis: κάθε τύπος βιώματος (π.χ. αντίληψη, φαντασία, φόβος, ελπίδα, ανάμνηση κτλ.) έχει τον δικό του τύπο «νοήματος» (Noema). Επομένως, αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια άπειρη σειρά περιγραφών για τους πολλούς τρόπους με τους οποίους η συνείδηση συλλαμβάνει τον κόσμο ή για τους πολλούς τρόπους με τους οποίους ο κόσμος παρουσιάζεται σ' εμάς. Με κάποιον τρόπο, η φαινομενολογία επιστρέφει στην αριστοτελική σκέψη: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* (Μετά τα φυσικά III 1 1003^a33). Και συμπληρώνει ότι αυτή η ποικιλία αντιστοιχεί σε μια ποικιλία μέσα στην ίδια τη συνείδηση: η συνείδηση είναι μια ποικιλία τρόπων να κατανοούμε τον κόσμο.

3. Αποβλεπτικότητα

Λέγοντας ότι η αναγωγή φέρνει στην επιφάνεια τη συστοιχία όντων και συνείδησης, η φαινομενολογία αίρει ταυτόχρονα δύο πάγιες φιλοσοφικές απορίες. Από τη μια, εναντιώνεται στον ιδεαλισμό, που θεωρούσε ότι η συνείδηση είναι ένα κλειστό κέντρο που μπορεί να νοηθεί χωρίς αναφορά στον εξωτερικό κόσμο: η αναγωγή μάς αποκάλυψε ότι η συνείδηση, ακόμα και όταν εξετάζεται στην εμμένειά της, δεν νοείται δίχως την αναφορά της σε κάτι που την υπερβαίνει, δεν νοείται δίχως τον συσχετισμό της με τον κόσμο και τα όντα. Ο τεχνικός όρος που περιγράφει αυτήν την οντολογική σύσταση της συνείδησης είναι «αποβλεπτικότητα» (Intentionalität) και σημαίνει ότι η συνείδηση δεν είναι παρά ένα σύνολο τρόπων με τους οποίους το εγώ έρχεται σε επαφή με τα όντα.⁵ Δεν υπάρχει κάτι σαν συνείδηση το οποίο εκ των υστέρων στρέφεται προς τα όντα, αλλά η συνείδηση δεν υφίσταται παρά ως αναφορά προς τα όντα, είναι «ήδη πάντα»⁶ εκ των προτέρων ανοιχτή προς τα (υπερβατικά) όντα. Από την άλλη, αίρεται ο *αφελής ρεαλισμός*, εκείνος που υποστηρίζει ότι τα όντα, από μόνα τους, φέρουν μέσα τους την πραγματικότητα. Όχι, λέει η φαινομενολογία· ότι «τα όντα είναι πραγματικά» σημαίνει, μετά την αναγωγή, έναν τρόπο συστοιχίας τους με τη συνείδηση, έναν τρόπο να χορηγούνται σε αυτήν.

Με βάση όσα ειπώθηκαν παραπάνω, μπορούμε πλέον, ελπίζω, να κατανοήσουμε σε κάποιο βαθμό το παρακάτω κείμενο:

K1.3 Αντί, λοιπόν, να ζούμε απλοϊκά μέσα στην εμπειρία και να θέτουμε την εμπειρική τάξη (την υπερβατική φύση) σε μια θεωρητική έρευνα, επιτελούμε τη «φαινομενολογική αναγωγή». Με άλλα λόγια, αντί να επιτελούμε με τρόπο απλοϊκό, μαζί με τις υπερβατικές θέσεις τους, τα ενεργήματα που ανήκουν στη συνείδηση που συγκροτεί την [υπερβατική] φύση και να αφεθούμε να οδηγηθούμε, μέσω των κινήτρων που εμπεριέχονται σε αυτές τις θέσεις, προς νέες υπερβατικές θέσεις, θέτουμε όλες αυτές τις θέσεις «εκτός δράσης». Δεν παίρνουμε πια μέρος σε αυτές, κατευθύνουμε το βλέμμα μας (με τρόπο που να μπορεί να συλλάβει και να μελετήσει κάτι θεωρητικά) στην καθαρή συνείδηση στο προσίδιόν της απόλυτο είναι. [...] Αντί να ζούμε μέσα σε αυτές τις θέσεις, αντί να τις επιτελούμε, επιτελούμε ενεργήματα αναστοχασμού (Reflexion) προσανατολισμένα προς αυτές τις θέσεις και τις συλλαμβάνουμε καθαντές ως το απόλυτο είναι που αντιπροσωπεύουν. Ζούμε πλέον ολοκληρωτικά σε τέτοια ενεργήματα δεύτερου βαθμού: εκείνο που δίνεται σε αυτά τα ενεργήματα είναι το άπειρο πεδίο των απόλυτων βιωμάτων — το θεμελιώδες πεδίο της φαινομενολογίας. (Ιδέες I, 94-95)

Παρά τις όποιες εκκρεμείς απορίες, έχει μάλλον γίνει κατανοητό ποιο είναι το αποτέλεσμα της αναγωγής: είναι η ανακάλυψη ενός πεδίου παρατήρησης και έρευνας που παραμένει ανέγγιχτο από την εποχή, το πεδίο της ίδιας

⁵ «Θα πρέπει μάλιστα να παρατηρηθεί ότι εδώ δεν τίθεται υπό συζήτηση μια σχέση ανάμεσα σε κάποιο ψυχολογικό γεγονός —που θα αποκαλούνταν βίωμα— και κάτι άλλο πραγματικά υπάρχον —που θα αποκαλούνταν αντικείμενο— ή ένας ψυχολογικός συσχετισμός ανάμεσά τους που θα λάμβανε χώρα μέσα στην αντικειμενική πραγματικότητα. [...] Στην ουσία των βιωμάτων έγκειται όχι μόνο ότι αυτά συνιστούν συνείδηση, αλλά και αυτό για το οποίο αποτελούν συνείδηση» (Husserl, Ιδέες I: 64). Δηλαδή, στο ερώτημα «τι είναι συνείδηση;», η απάντηση δεν μπορεί να αναφέρει μόνο τα βιώματα και τους όποιους εσωτερικούς μηχανισμούς της συνείδησης αλλά θα πρέπει, αναγκαστικά, να υπάρχει αναφορά και στα αντικείμενα αυτών των βιωμάτων. Χωρίς αυτήν την αναφορά, τα βιώματα δεν είναι τίποτα, δηλαδή, δεν μπορούν να περιγραφούν στην ιδιαιτερότητά τους.

⁶ Συναντάμε συχνά στη φαινομενολογία τον όρο «ήδη πάντα»: δηλώνει μια ουσιώδη αναγκαιότητα για την οποία θα ήταν ανόητο να ρωτήσουμε *πότε* πρωτοεμφανίζεται.

της συνείδησης με τα πολλαπλά ενεργήματά της, τα αντικείμενά τους και τους τρόπους με τους οποίους αυτά εμφανίζονται. Πολλά ερωτήματα παραμένουν ακόμα μετέωρα και, προπάντων, ποιο είναι το κίνητρο της αναγωγής και ποιος την επιτελεί, ποιος είναι ο θεωρός του πεδίου που διανοίγει η ίδια η αναγωγή; Πώς γεννιέται η φαινομενολογική στάση;

1.3 Ποιο είναι το κίνητρο της αναγωγής;

Η φαινομενολογική αναγωγή απαιτεί την «εποχή» ως προς τη φυσική στάση, την άρση της, το να τεθεί η τελευταία εντός παρενθέσεων. Υποβάλλει την ιδέα ότι θα πρέπει να τοποθετηθούμε σε ένα άλλο σημείο, να εξασφαλίσουμε μια νέα οπτική γωνία για να μπορέσουμε να *φωτίσουμε* την ίδια τη φυσική στάση. Προκύπτει αβίαστα το εξής γενετικό ερώτημα: ποιο είναι το κίνητρο μιας τέτοιας αλλαγής της οπτικής μας γωνίας, μιας τέτοιας μεταβολής της στάσης μας απέναντι στα πράγματα και τον κόσμο, δεδομένης της νομιμότητας και αποτελεσματικότητας της φυσικής στάσης;

Ένα είναι σίγουρο: αυτή η απαίτηση δεν επιβάλλεται έξωθεν, δεν αποτελεί κλήση από κάποια ανώτερη δύναμη. Τίποτε δεν μπορεί να επιβάλλει την εποχή ως προς τη φυσική στάση και, φυσικά, αυτή η ίδια ποτέ δεν παραπέμπει στην υπέρβασή της. Η εποχή είναι δημιουργήμα της ελευθερίας του υποκειμένου: το ίδιο το ατομικό εγώ και μόνο, δίχως κανέναν εξαναγκασμό της τάξης των φυσικών ή κοινωνικών αιτιών, αποφασίζει να θέσει εντός παρενθέσεων την πραγματικότητα. Βρήκαμε αυτήν τη σκέψη ήδη στο **K1.3**: «Αυτή η αλλαγή αξίας εξαρτάται από την ολοκληρωτική μας ελευθερία και αντιτίθεται σε όλες τις θεσιληψίες [της φυσικής στάσης]. [...] Σε σχέση με κάθε θέση μπορούμε, με πλήρη ελευθερία, να επιτελέσουμε αυτήν την ιδιάζουσα εποχή.» Δεν υφίσταται, για παράδειγμα, μια τελεολογία αριστοτελικού τύπου που θα οδηγούσε τον άνθρωπο από ατελέστερες μορφές δραστηριότητας σε τελειότερες, με οντολογικά ανώτερη και ηθικά υψηλότερη τη θεωρία. Παράλληλα, αυτή η αποφυγή όποιας τελεολογικής ερμηνείας διακρίνει τη φαινομενολογία από κάθε είδος κανονιστικής επιστήμης: η φαινομενολογία είναι *περιγραφική* επιστήμη και δεν αξιώνει κοινωνικό κύρος ή κοινωνική αποτελεσματικότητα.

Αυτή η ελευθερία έχει και μια άλλη παράμετρο, όπως επισημαίνει το **K1.3**: υποδεικνύει ότι η αναγωγή ως στάση του εγώ δεν έχει καμία σχέση με τις υπόλοιπες πιθανές θεσιληψίες της φυσικής στάσης ούτε και με εκείνην της θετικής επιστήμης. Ο δρόμος προς την αναγωγή δεν περνά από καμιά συγκεκριμένη θεσιληψία ούτε αντιφάσκει με καμιά από αυτές. Με άλλα λόγια, η συνείδηση που αποφασίζει να επιτελέσει την αναγωγή αυτοσυνειδητοποιείται ως εντελώς ανεξάρτητη από τον κόσμο: έχει επίγνωση του ότι η άρση του κόσμου και των πιθανών θεσιληψιών δεν την επηρεάζει. Η συνείδηση είναι το «απόλυτο είναι» μας λέει ο Husserl (σύμφωνα με μια ερμηνεία αυτής της δήλωσης): η συνείδηση είναι ελεύθερη, οι συμπεριφορές και πρακτικές εντός της φυσικής στάσης δεν συνιστούν περιορισμό γι' αυτήν.

Η ελευθερία, ωστόσο, του εγώ δεν στοιχειοθετεί απάντηση στο ερώτημα του κινήτρου, μάλλον το αντίθετο. Όπου ελευθερία, εκεί και η παντελής έλλειψη ενός προδιαγεγραμμένου κινήτρου. Στην πραγματικότητα, το κίνητρο της φαινομενολογίας στην πρωταρχική της διατύπωση ήταν το ίδιο το κίνητρο του ανθρώπου Husserl: αυτό ενός επιστήμονα ταγμένου στην αναζήτηση της έγκυρης γνώσης. Πράγματι, πριν ακόμα διατυπωθεί η έννοια της αναγωγής, ο Husserl κάνει σαφές ότι η κινήτρια δύναμη της φαινομενολογίας είναι ο προσδιορισμός της φιλοσοφίας ως «αυστηρής» επιστήμης. Τι σημαίνει αυτό; Απλούστατα, ότι τη φυσική στάση πρέπει να την υπερβούμε όχι επειδή είναι αξιολογικά κατώτερη, αλλά μόνο επειδή δεν επιτρέπει τη θεμελίωση μιας αυστηρής και απόλυτα εναργούς επιστήμης. Γιατί η «φυσική» στάση ενέχει αυτήν τη γνωστική κατωτερότητα; Διότι βασίζεται σε δύο αναπόδεικτες θέσεις: την ύπαρξη του κόσμου ως προεπιλημμένης πραγματικότητας και την ένταξη του εγώ στον κόσμο των πραγμάτων. (Δεν είναι ακόμα η ώρα να ερμηνεύσουμε αυτό το ζήτημα.)

Ας σημειώσουμε την καίρια έννοια: είναι η διάσταση της λήθης. Η φυσική στάση διακρίνεται για τη λήθη του εγώ: το εγώ μετατρέπεται σε αντικείμενο-πράγμα, κατανοεί τον εαυτό του ως μέρος ενός πραγματικού κόσμου. Με άλλα λόγια, δεν θέτει το ερώτημα για την καταγωγή της εγκυρότητας της αλήθειας. Άρα, η φιλοσοφία δεν αυτοπαρουσιάζεται ως μία επιστήμη μεταξύ των άλλων αλλά ως η μόνη αυστηρή επιστήμη. Όλες οι υπόλοιπες, παρά την πρόοδο των μεθόδων τους και την αποτελεσματικότητα των πειραμάτων τους, παρά το ότι είναι «αυστηρές» με την έννοια του «ακριβολογικές», παραμένουν εγκλωβισμένες στη φυσική στάση: δεν θέτουν υπό ερώτηση την εγκυρότητα της ίδιας της αλήθειας αλλά απλώς και μόνο την εγκυρότητα ορισμένων προτάσεων στο εσωτερικό μιας προαποφασισμένης έννοιας ή επικράτειας της αλήθειας. Τελικά, αδιαφορούν για τον ρόλο της συνείδησης στο παιχνίδι της αλήθειας ή για το είναι της ίδιας της συνείδησης.

Ήδη στη διάλεξη *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*⁷ συναντάμε αυτήν την παρατήρηση σχετικά με την κοινή μοίρα της συνείδησης (εδώ: στα χέρια της εμπειρικής ψυχολογίας ή του ψυχολογισμού) και της αντικειμενικότητας όπως τη συλλαμβάνουν οι φυσικές επιστήμες: «Η συμμόρφωση με το πρότυπο της φυσικής επιστήμης (τον τρόπο που αυτή καθορίζει την εμπειρία αντικειμενικά) σημαίνει σχεδόν αναπόφευκτα ότι η συνείδηση μεταβάλλεται σε πράγμα (verdinglichen) και αυτό μας οδηγεί από την αρχή σε κάτι άτοπο» (Hus. XXV: 26).

Μπορούμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι η ίδια η αναζήτηση της αυστηρής επιστήμης, έστω και χωρίς να συνοδεύεται από μια γνώση για το τελικό της ζητούμενο (αφού μια τέτοια γνώση δεν είναι δυνατή πριν από τη φαινομενολογική αναγωγή), είναι ικανή να οδηγήσει πέρα από τη σημερινή έγκυρη επιστήμη, αυτή των θετικών επιστημών, σε μια ριζική θεμελίωση κάθε έγκυρης γνώσης. Πράγματι, φαίνεται ότι αυτός είναι ο δρόμος του Husserl. Το κίνητρο δεν ήταν άλλο από την υπέρβαση του σκεπτικισμού: επειδή ακριβώς ο Husserl είχε επηρεαστεί βαθύτατα από τις ενστάσεις του σκεπτικισμού, αναζητούσε ένα θεμέλιο της επιστήμης που θα μπορούσε να αντιμετωπίσει τον σκεπτικιστικό έλεγχο. Αυτή, ωστόσο, η κινητοποίηση δεν έχει ως αφορμή της τη φυσική στάση αλλά, προκαταβολικά, μια Ιδέα για το τι είναι η φιλοσοφία. Η φαινομενολογική αναγωγή προκύπτει, συνεπώς, στη βάση ενός υπερβατολογικού πλέγματος κινήτρων (transzendente Motivation): ενός κινήτρου που δεν θα μπορούσε να εδράζεται στη φυσική στάση. Καθώς ο Husserl είχε ήδη συλλάβει ότι η κριτική της εγκυρότητας της γνώσης θα έπρεπε να αφορά την ίδια τη λειτουργία του γνωστικού υποκειμένου, το ζητούμενο ήταν να ανακαλυφθεί ένας τρόπος να καταστεί απόλυτα αναμφισβήτητο το έδαφος αυτής της έρευνας. Στον «Επίλογο στις *Ιδέες I*» καθιστά σαφές ότι η μόνη μορφή κινήτρου προς τη φαινομενολογική αναγωγή είναι η Ιδέα της φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης, όπου η «Ιδέα» έχει το καντιανό της ρυθμιστικό νόημα: «Στο εσωτερικό αυτής της αυτοκατανόησης ξεπηδά μια αναγκαστική αλυσίδα κινήτρων που εξαναγκάζει το εγώ που φιλοσοφεί να αναρωτηθεί για τη δική του υποκειμενικότητα [...], από εδώ πηγάζει η φαινομενολογική αλλαγή στάσης ως απόλυτη απαίτηση, ώστε η φιλοσοφία να θέσει εν γένει τον δικό της ιδιαίτερο τρόπο σχεδίασης του πεδίου της εμπειρίας της και να μπορέσει έτσι να τεθεί σε εκκίνηση» (Ιδέες III: 147).

Η αναγωγή μοιάζει να αποτελεί, λοιπόν, μια (ηθική;) επιταγή που εμπεριέχεται σε έναν συγκεκριμένο τρόπο κατανόησης της φιλοσοφίας ως Ιδέας που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Αυτή η κενή καταρχάς Ιδέα συνίσταται σε δύο μέρη: την επιδίωξη μιας αυστηρής επιστήμης και την αποφυγή του σκεπτικισμού. Αυτό είναι το κίνητρο της αναγωγής. Η ηθική/ιστορική διάσταση αυτής της επιταγής θα λάβει σάρκα και οστά την τελευταία περίοδο του έργου του Husserl, στο εσωτερικό της περιφημής *Krisis*: ο φιλόσοφος «ευρισκόμενος εντός του υπερβατολογικού κινήτρου, μαχόταν για μια νέα φιλοσοφία με την αποφασιστική σοβαρότητα που ταιριάζει σε μια εσωτερική και απόλυτη αποστολή, την οποία εννοούμε μέσα από τον όρο γνήσια φιλοσοφία» (Κρίση: 201).⁸

Αυτή η σχεδόν ιερή αποστολή του ανθρώπου Husserl, όσο και εάν επιβεβαιώνεται στη γνησιότητά της από τη βιογραφία αυτού του αυτοδίδακτου αποστόλου της φιλοσοφίας, μπορεί να ελεγχθεί από δύο οπτικές: πρώτον, κάθε φορά που η καθαρότητα της γνώσης μετατρέπεται σε αποστολή, η αποστολή αυτή ενδύεται ένα ηθικό περιεχόμενο και καταλήγει να σηματοδοτεί ένα είδος αυθεντικότητας που είναι επικίνδυνο τόσο για την αξιολογική ιεράρχηση των ανθρώπων όσο και για την ιεράρχηση των πολιτισμών· δεύτερον, φαίνεται ότι το υπερβατολογικό κίνητρο της φαινομενολογίας δεν μπορεί να είναι όντως πλήρως ανεξάρτητο από τη φυσική στάση και τον κόσμο της, εφόσον προϋποθέτει τουλάχιστον έναν βίκοκοσμο που, για παράδειγμα, αναγνωρίζει την αξία της γνώσης ή και της φιλοσοφικής γνώσης, κινείται πέρα από τις βιοτικές ανάγκες κτλ.

Στην ουσία, ο Husserl μοιάζει να προϋποθέτει πάντα ότι βρισκόμαστε ήδη έξω από τη φυσική στάση όταν κατανοούμε την ανεπάρκειά της. Η φαινομενολογία μοιάζει να βρίσκεται πάντα ήδη καθοδόν, χωρίς σαφές σημείο εκκίνησης. Αυτήν την κυκλικότητα φανερώνει και το συνηθέστερο επιχείρημα του Husserl για τη θέση της φυσικής στάσης εντός παρενθέσεων: πρόκειται για την επίκληση της έννοιας της ενάργειας (Evidenz). Το ζητούμενο είναι πάντα το ίδιο: η εξασφάλιση του δρόμου προς την αυστηρή επιστήμη. Μόνο που τώρα θα πρέπει να δείχθει ότι ο δρόμος αυτός υπαγορεύεται από την αποκάλυψη της μη αποδεικτικής ενάργειας του κόσμου στη φυσική στάση και την ταυτόχρονη αποκάλυψη μιας άλλης ενάργειας, αυτής του εγώ, που μπορεί να θεμελιώσει την ίδια την ασφαλή γνώση. Το επιχείρημα μοιάζει με εκείνο του Καρτέσιου: ο κόσμος, όπως

⁷ «Philosophie als strenge Wissenschaft»: Πρωτοδημοσιεύθηκε το 1911 στον πρώτο τόμο (τεύχος 3) του περιοδικού *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 289-341. Περιλαμβάνεται στον τόμο Hus. XXV: 3-62.

⁸ Η ηθική χροιά στον τρόπο με τον οποίο ο Husserl κατανοεί την αποστολή της φιλοσοφίας θα γίνει ακόμα εμφανέστερη σε μια σειρά άρθρων που είναι γνωστά ως *Kaizo-Artikel* και έχουν τον γενικό τίτλο: «Πέντε διαλέξεις για την ανανέωση (Erneuerung)» (Hua XXVII: 3-94).

δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη, εμπεριέχει πάντα έναν μη ορατό ορίζοντα που συγκαθορίζει την εμφάνιση των αντικειμένων. Αυτός ο αντιληπτικός ορίζοντας, εκ φύσεως, δεν μπορεί ποτέ να δοθεί εναργώς στην ολότητά του. Μια τέτοια αξίωση, άλλωστε, ουδόλως εμπεριέχεται στη φυσική στάση και την κατ' αίσθηση αντίληψη, οι οποίες ικανοποιούνται πλήρως από την αποδοχή της ύπαρξης του κόσμου ως ορίζοντα της εξέλιξης ή της μετατόπισης του αντιληπτικού βλέμματος: η φυσική αντίληψη ούτε έχει ούτε επιθυμεί να έχει εξαντλητικά εναργή εποπτεία του κόσμου ως υπάρχοντος. Η ίδια η επιμέρους αντίληψη δεν μπορεί να μας διαβεβαιώσει με ενάργεια ούτε για τη μη-δυνατότητα του μη-είναι των αισθητών αντικειμένων ούτε για τη μη-δυνατότητα του μη-είναι του κόσμου: προσκολλάται απερίσπαστη στο ατομικό αισθητό αντικείμενο και ικανοποιείται με το να βεβαιώνει την ύπαρξή του. Τίποτε, μάλιστα, δεν φαίνεται να μπορεί σε αυτό το επίπεδο να διαβεβαιώσει ότι η αίσθηση στην αλληλουχία της δεν συνιστά ένα όνειρο με εσωτερική συνοχή. Το συμπέρασμα είναι ότι η ύπαρξη του κόσμου δεν δίνεται με τρόπο εποπτικό ή εναργή στη συνείδηση και, συνεπώς, δεν έχει γνωσιολογική καθαρότητα και βεβαιότητα ή εγκυρότητα.

Το επιχείρημα αυτό (που είναι γνωστό ως ο καρτεσιανός δρόμος της φαινομενολογικής αναγωγής) είναι ιδιαίτερα προβληματικό και ο Husserl έχει συνείδηση της δυσκολίας. Πιο συγκεκριμένα: η φυσική στάση και η κατ' αίσθηση αντίληψη είναι νόμιμες στην ιδιαιτερότητά τους: «μια αντίληψη γνήσια [εποπτευόμενη] σε όλο της το πλάτος, χωρίς κάποιον ορίζοντα όσων σκοπεύονται ταυτόχρονα (*Mitmeinung*), είναι κάτι το αδιανόητο» (Hua VIII: 45). Εάν, λοιπόν, η εποπτεία των αισθητών πραγμάτων και η εποπτεία της ύπαρξης του κόσμου έχουν από τη φύση τους την ιδιαιτερότητα να μην είναι εναργείς σε όλο τους το εύρος, τι νόημα έχει η οποιαδήποτε κριτική τους; Με άλλα λόγια, πώς είναι δυνατόν να εισαγάγουμε στο εσωτερικό της φυσικής στάσης μια αμφιβολία για την ύπαρξη του κόσμου, εφόσον τίποτε στην ίδια τη φυσική στάση δεν επιτρέπει αυτήν την αμφιβολία, εφόσον η εκάστοτε αμφιβολία για την ύπαρξη των επιμέρους αισθητών ποτέ δεν διαταράσσει τη βεβαιότητα για το είναι του κόσμου; Τι νόημα θα είχε μια αμφιβολία, όταν δεν υφίσταται «κάτι που μιλάει εναντίον» της φυσικής στάσης; Για να αποφύγει αυτόν τον σκόπελο, ο Husserl διατυπώνει με προσοχή το πέραςμα από τη φυσική στάση στον δρόμο της αναγωγής: η ύπαρξη του κόσμου δεν τίθεται σε αμφισβήτηση, η ίδια η φυσική στάση δεν κρίνεται ως προς τη νομιμότητά της, η κατ' αίσθηση αντίληψη δεν θα κατηγορηθεί ως κατώτερη μορφή εμπειρίας ή ως μη έγκυρη γνώση. Το κίνητρο της αναγωγής δεν είναι ο προβληματικός χαρακτήρας της αίσθησης αλλά η ίδια η ανάγκη μιας εγκυρότητας *άλλου είδους*: αναζητείται μια αποδεικτική εγκυρότητα, την οποία δεν μπορεί να ικανοποιήσει η αίσθηση. Με άλλα λόγια, η αίσθηση διατηρεί τη νομιμότητά της, αλλά κρίνεται ακατάλληλη ως σημείο εκκίνησης της φαινομενολογίας, γιατί ακριβώς το αφετηριακό αυτό σημείο απαιτεί ένα *άλλο είδος* ενάργειας, μια εποπτεία στην οποία δίνεται το ον στην ολότητά του, δίχως κάποιον εξωτερικό ορίζοντα.

Προκύπτει, συνεπώς, ότι το κίνητρο που οδηγεί στην αναγωγή δεν εμπεριέχεται στη φυσική στάση, αλλά προϋποθέτει ό,τι είδαμε και προηγουμένως, την πίστη σε μια Ιδέα για το τι είναι φιλοσοφία: η αναζήτηση μιας απόλυτης εποπτικής εγκυρότητας. Προϋποθέτει, ωστόσο, και κάτι ακόμα, την πεποίθηση ότι ένα άλλο πεδίο εμπειρίας μπορεί να εξασφαλίσει την αποδεικτική ενάργεια που λείπει εδώ: εάν αυτό το πεδίο δεν βρεθεί, τότε η φαινομενολογία θα χάσει τη δυνατότητα της εναργούς (= εποπτικής) γνώσης. Το ζήτημα, βέβαια, είναι ότι η ανακάλυψη αυτού του πεδίου δεν μπορεί να προηγηθεί της ίδιας της αναγωγής, παρά μόνο σε μια ανεπεξέργαστη και προβληματική μορφή του, αφού η εμφάνισή του έπεται της αναγωγής. Ας αποκαλύψουμε το όνομά του: το πεδίο αυτό είναι η υπερβατολογική συνείδηση, το δε ον που δίνεται με απόλυτη βεβαιότητα και σε απόλυτη ενάργεια είναι το βίωμα (*Erlebnis*) αυτής της συνείδησης, τα ενεργήματα (*Akten*) της συνείδησης όπως χορηγούνται στην αναστόχηση (*Reflexion*): τα ενεργήματα που επιτελεί το εγώ παρέχονται στο ίδιο, μέσω της αναστόχησης, με τρόπο απόλυτα βέβαιο:

K1.4 Ο στόχος μας είναι να κατακτήσουμε μια νέα, μέχρι τώρα μη οριοθετημένη στην ιδιαιτερότητά της οντολογική περιοχή, [...] θα τη χαρακτηρίσουμε ως «καθαρό βίωμα», «καθαρή συνείδηση» μαζί με τα καθαρά της «συνειδησιακά σύστοιχα». (Ιδέες I: 54)

Ωστόσο, για πολλούς λόγους, ο καρτεσιανός δρόμος προς τη φαινομενολογική αναγωγή παραμένει μετέωρος. Πέρα από το πρόβλημα του πώς συλλαμβάνει το εγώ, θα πρέπει να λογοδοτήσει για μια σειρά ασαφειών ή και προβληματικών θέσεων:

(α) Τι σημαίνει, άραγε, «καθαρό βίωμα»; Δίνεται η συνείδηση στον εαυτό της με απόλυτη διαύγεια; Δίνεται, άραγε, σε κάποιο στιγμιαίο παρόν, όπου (ας υποθέσουμε) όλα είναι καθαρά και αναμφισβήτητα; Η ίδια η συνείδηση δεν συνιστά μια χρονική ροή και, ως εκ τούτου, δεν εμπεριέχει το παρελθόν και το μέλλον τα οποία, από τη φύση τους, φέρουν μέσα τους μια κάποια αχλή ή ασάφεια;

Θα πρέπει, αναγνωρίζει ο ίδιος ο Husserl, να αποφύγουμε το μοιραίο λάθος του Καρτέσιου που πίστευε ότι θα μπορούσε να χωρέσει τη βεβαιότητα της συνείδησης μέσα σε ένα σταματημένο παρόν. Διότι, απλούστατα, τέτοιο παρόν δεν υπάρχει (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2](#)).

(β) Επιπλέον, αυτή η στροφή στη δική μου συνείδηση δεν υπονοεί ότι η αναγωγή έχει εξαιρέσει όλες τις άλλες συνειδήσεις ως εάν ήμουν απόλυτα μόνος; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι το ζητούμενο του παρόντος βιβλίου για τη διυποκειμενικότητα. Ας πούμε εδώ: δεν υπάρχει κανένα ενικό υποκείμενο, δεν υπάρχει κάτι σαν απόλυτη μοναξιά, γιατί κουβαλάμε πάντα ήδη τους άλλους μέσα μας.

(γ) Και αν η επιστροφή στη συνείδηση φαίνεται να εξασφαλίζει την πρόσβαση σε έναν χώρο βεβαιότητας και απόλυτης διαύγειας, σημαίνει άραγε αυτό ότι η συνείδηση είναι κάτι σαν θεμέλιο της γνώσης, κάτι σαν «αποδεικτικό αξίωμα» που μπορεί τάχα να προσφέρει το θεμέλιο για μια αυστηρή επιστήμη (ΚΣ: 63); Όχι, είναι η απάντηση του Husserl. Αυτό ακριβώς ήταν το λάθος του Καρτέσιου, που δεν κατανόησε ότι το «εγώ» δεν συνιστά θεμέλιο αλλά απλώς και μόνο ένα πεδίο έρευνας.

Ακόμα κι αν υιοθετηθούν όλες οι παραπάνω επεξηγήσεις, ο καρτεσιανός δρόμος δεν είναι επαρκώς πειστικός. Το σημείο εκκίνησης της φαινομενολογίας, εκείνο το αρχιμήδειο σημείο που θα λειτουργήσει ως εφαλτήριο για το πέρασμα από τη φυσική στάση στη διαδικασία της εποχής και της αναγωγής, δεν έχει ακόμα διαλευκανθεί ως προς τη δυνατότητά του. Ο ίδιος ο Husserl δεν θα μπορούσε να αποσαφηνίσει αυτό το ζήτημα, ίσως και λόγω της δικής του απόλυτης αφοσίωσης στο σχέδιο μιας αυστηρής επιστήμης, της μετάβασης από τη μη-επαρκή-κατανοησιμότητα της φυσικής στάσης στην αποδεικτική ενάργεια της φαινομενολογίας (Hua XXXIV: 483).⁹ Οι επίγονοι του Husserl γρήγορα συνειδητοποίησαν τα παραπάνω αδιέξοδα.

1.3.1 Eugen Fink

Ο Eugen Fink έφερε στο φως την απορία της εκκίνησης της αναγωγής, επισημαίνοντας ότι όλα τα παραπάνω, τα οποία ο Husserl θεωρεί ως δρόμους που οδηγούν από τη φυσική στάση στην υπερβατολογική, στην ουσία ουδόλως μπορούν να τεθούν ως κίνητρο της αναγωγής: τίποτε στη φυσική στάση δεν οδηγεί πέρα από αυτήν ή, αλλιώς, «η αναγωγή συνιστά για τη φυσική στάση κάτι το απολύτως αδύνατο να συλληφθεί» (Fink, *6^{ος} Καρτεσιανός Στοχασμός*: 33-34).¹⁰ Η άρση της πίστης στην ύπαρξη του κόσμου (και ό,τι αυτή συνεπάγεται για το ίδιο το εγώ) είναι αδύνατη στη φυσική στάση, όποια κι αν είναι η οξύτητα του κριτικού της πνεύματος. Αυτό που πρέπει να επισημανθεί είναι το αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στη φυσική και την υπερβατολογική στάση, ότι δηλαδή δεν υφίσταται κανένα ομαλό πέρασμα από τη μια στην άλλη. Κάθε προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος που τις χωρίζει οδηγεί αναγκαστικά σε μια παρερμηνεία της ίδιας της φαινομενολογίας και της αναγωγής.

Και όμως, η αναγωγή είναι δυνατή ως αυτοπροϋπόθετη (Selbstbedingtheit): η αναγωγή δεν έχει ως σημείο εκκίνησης, ως κίνητρο, τη φυσική στάση αλλά τον εαυτό της, υπό την έννοια ότι θα πρέπει να προϋποθέσουμε πως το εγώ ενέχει ένα σώμα προφαινομενολογικών γνώσεων ή τη (σε λήθη) δυνατότητα της φαινομενολογικής κατανόησης του κόσμου. Εάν γίνει δεκτή αυτή η λύση του προβλήματος, τότε μένει απλώς να επισημανθεί ότι ορισμένες «ακραίες καταστάσεις της φυσικής στάσης» (Fink, *6^{ος} Καρτεσιανός Στοχασμός*: 38) επιτρέπουν τη συνειδητοποίηση αυτών των προφαινομενολογικών γνώσεων κάνοντας δυνατή την άρση της λήθης στην οποία βρισκόταν η ίδια η δυνατότητα της αναγωγής. Μόνο που ως τέτοιες ακραίες καταστάσεις κατανοεί ο Fink και πάλι την ίδια την πορεία της γνώσης, το να φθάσει κανείς στη διαμόρφωση μιας αυστηρής επιστήμης και εκεί να ανακαλύψει τη σε λήθη ευρισκόμενη δυνατότητα της αναγωγής. Ο ίδιος ο Fink, με το πέρασμα του χρόνου, θα φθάσει σε μια πολύ πιο πειστική διατύπωση του προβλήματος, όχι πλέον μόνο υπό την επίδραση του δασκάλου του αλλά κάτω από την παράλληλη επίδραση του Heidegger. Τώρα θα βρει η

⁹ Ο Husserl θα πειραματισθεί με δύο ακόμα οδούς προς τη φαινομενολογική αναγωγή, που είναι γνωστοί ως ο δρόμος της οντολογίας και ο δρόμος της (φαινομενολογικής) ψυχολογίας. Κανείς δεν είναι δίχως προβλήματα. Θα ασχοληθούμε με τον πρώτο στο [Κεφάλαιο 3, Ενότητα 3.2](#). Για τον δεύτερο, βλ. Edmund Husserl, *Φαινομενολογία. Το άρθρο για την Εγκυκλοπαίδεια Britannica*, μτφρ. Π. Θεοδώρου, Αθήνα: Κριτική, 2005 (ειδικότερα: 188-204).

¹⁰ Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, (επιμ. Hans Ebeling, Jann Holl & Guy van Kerckhoven), Husserliana Dokumente, 2/1, Dordrecht: Kluwer Academic, 1988. (Εφεξής, στα παραθέματα: Fink, *6ος Καρτεσιανός Στοχασμός*.)

φαινομενολογία τη βιωματική της θεμελίωση: πραγματικές ακραίες καταστάσεις της φυσικής στάσης χάρη στις οποίες αναδύεται η δυνατότητα της φαινομενολογικής αναγωγής. Η αναγωγή έχει ως εκκίνησή της ένα είδος «έκπληξης»: η έκπληξη με απομακρύνει από την απλοϊκότητα της φυσικής στάσης και με μεταθέτει στη δυνατότητα της εποχής, επιβάλλοντας ταυτόχρονα μια ολική αλλαγή της στάσης μου απέναντι στον κόσμο και το εγώ. Η έκπληξη συνιστά μετάθεση (Ent-setzung).

1.3.2 Martin Heidegger

Η παρέμβαση του Heidegger στη συζήτηση περί αναγωγής είναι καθοριστική. Η παρατήρησή του είναι στην ουσία της απλή. Η αναγωγή προϋποθέτει ότι είναι δυνατόν να συλλάβω το είναι της συνείδησης (= το πεδίο της συνείδησης στην καθαρότητά του),¹¹ εάν επιτελέσω την αναγωγή. Με άλλα λόγια, προϋποθέτει ότι η συνείδηση συνιστά ένα καθαρό πεδίο και ότι αναδεικνύεται ως τέτοιο όταν την απαγκιστρώσουμε από τη φυσική στάση, από το συγκεκριμένο κάθε φορά εγώ που ζει τη μία ή την άλλη ζωή μέσα στον κόσμο. Αυτό είναι λάθος, επισημαίνει ο Heidegger: υπάρχει ένα ον για το οποίο δεν μπορεί να ισχύει αυτή η βασική κατευθυντήρια αρχή της αναγωγής, υπάρχει ένα ον του οποίου ο οντολογικός τρόπος εμπεριέχει αναγκαστικά την αναφορά στην ατομικότητά του, στο ότι είναι *έτσι όπως* είναι κάθε φορά (βλ. [Δεύτερο Μέρος](#), τα κεφάλαια για τον Heidegger). Αυτό το ον είναι η ανθρώπινη συνείδηση ως ύπαρξη: για να γνωρίσω αυτό το ον δεν πρέπει να ρωτήσω «τι» είναι αλλά «ποιος» είναι. Η φαινομενολογική αναγωγή, έτσι όπως ορίστηκε, είναι προσανατολισμένη στην ερώτηση τι (was) είναι κάτι και, θέτοντας εντός παρενθέσεων το εξατομικευμένο γεγονός της κάθε συνείδησης, αδυνατεί να ανταποκριθεί στο ερώτημα «ποιος». Άρα, η αναγωγή είναι ακατάλληλη για να φέρει στο φως το είναι της ανθρώπινης συνείδησης, ενώ είχε οριστεί ως η μέθοδος εκείνη που μπορεί κατ' αποκλειστικότητα να ορίσει την περιοχή της συνείδησης.¹² Το παρακάτω χωρίο είναι αντιπροσωπευτικό και έχω πλήρη επίγνωση ότι θα το κατανοήσετε μόνο αφού μελετήσετε το [Δεύτερο Μέρος](#):

K1.5 Ας συλλογισθούμε το νόημα και την αποστολή της φαινομενολογικής αναγωγής ως μεθόδου: πρέπει να κατακτηθεί η καθαρή συνείδηση μέσα από τη γεγονική, πραγματική συνείδηση όπως δίνεται στη φυσική στάση. Αυτό επιτελείται μέσω της απομάκρυνσης από εκείνο που δίνεται ως πραγματικό, μέσω της απόσυρσης από κάθε πραγματική θέση καθαυτή. Στην αναγωγή παραβλέπεται η πραγματικότητα της συνείδησης [...] Το πραγματικό βίωμα τίθεται ως πραγματικό εντός παρενθέσεων, για να κατακτηθεί το καθαρό, απόλυτο βίωμα. Το νόημα της αναγωγής είναι, ακριβώς, το να μη γίνει καμιά χρήση της πραγματικότητας του αποβλεπτικού όντος (Intentionales), το οποίο δεν πρέπει να τεθεί και να δοθεί στην εμπειρία ως πραγματικό. [...] Εδώ όμως προκύπτει προφανώς το ερώτημα, εάν η αναγωγή ως τέτοια συμβάλλει στον καθορισμό του είναι του αποβλεπτικού όντος. [...] Προπάντων, αυτή η σύλληψη της ιδέας (Ideation) ως απομάκρυνσης από την πραγματική εξατομίκευση ίσταται μέσα στην πίστη πως το «ό,τι» κάθε όντος θα πρέπει να προσδιορισθεί μέσω της παράβλεψης της ύπαρξής του. Εάν όμως υπήρχε ένα ον, του οποίου το «ό,τι» συνίσταται ακριβώς στο να είναι και σε τίποτε άλλο από το να είναι, τότε ένας τέτοιος τρόπος παρατήρησης που στηρίζεται στην ιδέα θα αποτελούσε, στην περίπτωση ενός τέτοιου όντος, την πιο θεμελιώδη παρερμηνεία. (Ga20: 150-152)

Προκύπτει, άραγε, από τα παραπάνω ότι η αναγωγή είναι μια εσφαλμένη οδός πρόσβασης στο είναι των φαινομένων; Η απάντηση θα είναι αρνητική. Θα πρέπει, ωστόσο, να βρεθεί μια άλλη μορφή αναγωγής, η οποία θα εξασφαλίζει μια προσήκουσα πρόσβαση στη φύση της συνείδησης. Αυτή η αναγωγή δεν μπορεί να θεμελιώνεται σε μια θεωρητική στάση απέναντι στον κόσμο, αλλά θα πρέπει να ερείδεται σε ένα βίωμα που θέτει, χωρίς θεωρητικές επιδιώξεις ή προθέσεις, τον κόσμο εντός παρενθέσεων. Η μορφή αυτής της τελευταίας δεν μας απομακρύνει ιδιαίτερα από το πρότυπο του Husserl. Θυμίζω την ανάλυση της φυσικής στάσης: το ιδιαίζον στοιχείο της ήταν η πίστη στην ύπαρξη των αισθητών πραγμάτων και

¹¹ Χρησιμοποιώ εδώ τους χουσερλιανούς όρους, αν και ο Heidegger θα τους εγκαταλείψει εισάγοντας όρους αμόλυντους από την ιστορία της φιλοσοφίας.

¹² Αυτή είναι, σε γενικές γραμμές, η κριτική του Heidegger στη χουσερλιανή ιδέα της φαινομενολογικής αναγωγής. Διατυπώνεται με σαφήνεια ήδη το 1925 στα *Προλεγόμενα στην ιστορία της έννοιας του χρόνου*, Ga20: 140-182.

κυρίως η πίστη στην ύπαρξη του κόσμου, το ότι οποιαδήποτε αναίρεση ενός πράγματος δεν μπορεί να θέσει σε αμφιβολία την ύπαρξη του κόσμου.

Για να υπάρξει, λοιπόν, μια αναγωγή βασισμένη στον ίδιο τον τρόπο που βρισκόμαστε μέσα στον κόσμο, θα πρέπει να υφίσταται μια εμπειρία στο εσωτερικό της φυσικής στάσης, μια ακραία υπαρξιακή κατάσταση, στην οποία θα γίνεται φανερός ο κόσμος ως ολότητα: όχι ως άθροισμα των επιμέρους όντων αλλά ως το έδαφος που καθιστά δυνατή την εμφάνιση αυτών των όντων. Μια τέτοια εμπειρία είναι, σύμφωνα με τον Heidegger, η αγωνία (Angst): αυτή κάνει για πρώτη φορά φανερό τον κόσμο στην κοσμικότητά του, δηλαδή ως αυτό που προηγείται των όντων και δεν αποτελεί το άθροισμά τους. Αγωνιώ σημαίνει ότι συλλαμβάνω τη δυνατότητα να μην υπάρχει ο κόσμος, να μην ισχύει τίποτα από όσα έδιναν νόημα στον κόσμο και στις ανθρώπινες δραστηριότητες εντός του. Αυτό το βίωμα μας φέρνει ενώπιον του «μηδενός» του κόσμου και αποκαλύπτει τη δική μου συνείδηση ως πηγή του νοήματος του κόσμου.¹³

K1.6 Το αγωνιάν διανοίγει αρχέγονα και άμεσα στον κόσμο ως κόσμο. Δεν αρχίζουμε με το να στοχαζόμαστε κάνοντας αφαίρεση από τα ενδόκοσμα όντα και αναλογιζόμενοι απλώς και μόνο τον κόσμο, ενώπιον του οποίου προκύπτει τότε η αγωνία, αλλά η αγωνία ως τρόπος εύρεσης διανοίγει για πρώτη φορά τον κόσμο ως κόσμο. (ΕκΧ: 187)

1.3.3 Maurice Merleau-Ponty

Μια διαφορετική, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα εκδοχή της φαινομενολογικής αναγωγής παρουσιάζει ο Maurice Merleau-Ponty. Ότι την υιοθετεί είναι αναμφισβήτητο. Ότι υιοθετεί, καταρχάς, την οπτική του Eugen Fink περί έκπληξης, επίσης (ΦτΑ: viii). Η δική του συνεισφορά είναι διπλή:

(α) Εμφατικά σημειώνει ότι η φαινομενολογική αναγωγή παραμένει επ' άπειρον, από τη φύση της, μη περατωμένη. Και τούτο γιατί η φιλοσοφία δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να φτάσει σε μια απόλυτη ενάργεια. Ήδη το ότι εκφράζεται με λέξεις ή, ακόμα χειρότερα, με παγιωμένες φιλοσοφικές έννοιες, αποτελεί εμπόδιο στο να παρουσιάσει γυμνή την αλήθεια. Θα βρει κανείς στον ύστερο Merleau-Ponty συχνές διατυπώσεις σε αυτήν την κατεύθυνση: «Το ανολοκλήρωτο της αναγωγής δεν αποτελεί εμπόδιο για την αναγωγή, αλλά είναι η ίδια η αναγωγή, η επανακάλυψη του κάθετου είναι» (ΟκΑ: 229-230). [Είναι αλήθεια ότι η έκφραση «κάθετο είναι» μοιάζει σιβυλλική στην προσπάθειά της να αποτυπώσει εκείνο που ο Merleau-Ponty αποκαλεί έναν κόσμο μπαρόκ (έναν κόσμο χωρίς σαφή όρια, χωρίς άπλετο φως)· για επεξηγήσεις, βλ. [Κεφάλαιο 10](#).]

(β) Η φιλοσοφία δεν είναι κατ' ανάγκη ούτε ο μόνος ούτε ο καλύτερος υποψήφιος για την επιτέλεση της φαινομενολογικής αναγωγής. Ίσως εκείνοι που δρουν με τα ίδια τα υλικά της κατ' αίσθηση αντίληψης, αυτοί που εργάζονται στο επίπεδο της αισθητηριακής εμπειρίας με τα μέσα της αισθητηριακής εμπειρίας, να είναι σε πιο προνομιακή θέση για να μας κατευθύνουν προς την αλήθεια της σχέσης μας με τον κόσμο. Τέτοιοι, για τον Merleau-Ponty, είναι οι ζωγράφοι. Στο καταπληκτικό δοκίμιό του για τη ζωγραφική με τίτλο *Το μάτι και το πνεύμα* διαβάζουμε: «Θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε στους ίδιους τους πίνακες μια εικονογραφημένη φιλοσοφία της όρασης, κάτι σαν την εικονογραφία της» (ΜκΠ: 32). Ο ζωγράφος φιλοσοφεί με το να ζωγραφίζει. Και αυτή η τελευταία εξύψωση της ζωγραφικής σε ένα είδος φιλοσοφίας φέρνει μαζί της την ιδέα ότι η αναγωγή είναι ταυτόχρονα και προσαρμογή στην αλήθεια των πραγμάτων και δημιουργία:

K1.7 Η φιλοσοφία [...] ως έκφραση της βουβής εμπειρίας καθεαυτήν συνιστά δημιουργία. [...] Συνιστά δημιουργία υπό μια ριζική έννοια του όρου: δημιουργία που αποτελεί ταυτόχρονα συστοιχία, τον μόνο τρόπο να επιτευχθεί μια συστοιχία [με τα πράγματα]. (ΟκΑ: 247-248)

Το παραπάνω χωρίο είναι λιγότερο ελλειπτικό απ' όσο ίσως δείχνει. Διότι υπονοεί απλώς ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να παρουσιάσει την αλήθεια παρά μόνο μέσα από μια αυθορμησία, όπως όταν, για παράδειγμα, επιτελεί κανείς τη φαινομενολογική αναγωγή, δημιουργεί νέες έννοιες, επιχειρεί νέες περιγραφές της συνείδησης και των βιωμάτων της κτλ. Με λίγα λόγια, αυτή η δημιουργία πρέπει, προπάντων, να νοηθεί ως το αντίθετο μιας αποκάλυψης ή μιας παθητικής εντύπωσης. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για να εξηγήσουμε περαιτέρω

¹³ Το βίωμα της αγωνίας περιγράφεται στο *Είναι και χρόνος* §40 (βλ. [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.4](#)). Πάντως, ο Husserl θα παραμείνει σκεπτικός απέναντι στη (χαϊντεγκεριανή;) περιγραφή της αγωνίας, καθώς πιστεύει ότι το βίωμα της αγωνίας εντάσσεται στη φυσική στάση και δεν οδηγεί στην άρση της (Hua XXXIV: 262, από κείμενο του 1933).

αυτό το ζήτημα. Αρκεί να συγκρατήσει κανείς την ιδέα της ανοιχτότητας της αναγωγής, ανοιχτότητα που είναι διττή: ανοιχτή προς το μέλλον, καθώς η φαινομενολογική εργασία συνιστά ένα διαρκές έργο, και ανοιχτή προς την ανθρώπινη εμπειρία, είτε αυτή είναι του ζωγράφου, είτε του λογοτέχνη, είτε του χειρώνακτα κτλ.

Μένει ένα ακόμα επίμονο ερώτημα: ποιος επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή και, γενικά, πώς η χουσερλιανή φαινομενολογία αντιλαμβάνεται το εγώ, τη συνείδηση; Δεν φαντάζει δυνατόν να ξεκινήσουμε μια φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας χωρίς πρώτα, έστω προσωρινά, να έχουμε διευκρινίσει σε τι συνίσταται η υποκειμενικότητα. Λέω «έστω προσωρινά», επειδή θα αποδειχθεί ότι ισχύει και το αντίστροφο: δεν είναι δυνατή μια πλήρης κατανόηση του υποκειμένου χωρίς την κατανόηση της διυποκειμενικότητας. Στο πρώτο ζητούμενο, την ανάλυση του εγώ, θα στραφούμε στο [Κεφάλαιο 2](#), ενώ το δεύτερο ζητούμενο σχετικά με τη διυποκειμενικότητα θα μας απασχολήσει στα [Κεφάλαια 3-5](#).

Περαιτέρω μελέτη

- Π. Θεοδώρου, «Το Πρόβλημα των Αναγωγών στη Φαινομενολογία του E. Husserl», *Δευκαλίων* 19(1), 2001, 27-60.
- R. Sokolowski, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Κόντος, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 2003 (ειδικότερα: 1-10, 39-64).

Κεφάλαιο 2. Το εγώ ή καθοδόν προς τη διυποκειμενικότητα

Το πρώτο μας μέλημα είναι να εξετάσουμε ποιος είναι εκείνος που επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή. Με αυτό ως αφορμή θα δούμε επιτροχάδην κάποιες από τις όψεις του εγώ στη χουσερλιανή φαινομενολογία και θα φθάσουμε στην καρδιά των *Καρτεσιανών Στοχασμών* του Husserl, εκεί όπου θα τεθεί με τρόπο συστηματικό το ερώτημα για τη διυποκειμενικότητα. Διότι, όπως είπαμε, δεν είναι δυνατόν να εξετάσει κανείς τη διυποκειμενικότητα χωρίς να έχει μιλήσει για το υποκείμενο. Καθόλου τυχαία, το ερώτημα για το «εγώ» τίθεται ρητά, αν και περιληπτικά, στον 4^ο *Καρτεσιανό Στοχασμό* §§30-33, ενώ το ερώτημα για τη διυποκειμενικότητα καταλαμβάνει όλο τον 5^ο *Καρτεσιανό Στοχασμό*. Αυτές τις παραγράφους θα ακολουθήσουμε, εμπλουτίζοντάς τις με τις απαραίτητες διευκρινίσεις.

2.1 Το εγώ-θεωρός, το φυσικό εγώ, το υπερβατολογικό εγώ

Ποιο είναι το εγώ που επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή; Εάν η αναγωγή προϋποθέτει να τεθεί εντός παρενθέσεων ο κόσμος όλος, όπως αυτός δίνεται στη φυσική στάση, όπου συμπεριλαμβάνεται και το ίδιο το φυσικό εγώ (το δικό μου εγώ όσο και τα εγώ των άλλων), τότε ποιος μπορεί να επιτελέσει την αναγωγή;

Μια πρώτη απάντηση είναι η εξής: θέτοντας τον κόσμο εντός παρενθέσεων, οριοθετώ μια περιοχή που μένει ως «υπόλοιπο» (Residuum) της αναγωγής, έναν χώρο απρόσιτο στην αναγωγή, και αυτός ο χώρος είναι η ίδια η δική μου συνείδηση. Και πράγματι, έτσι εκφράστηκε καταρχάς ο Husserl. Στο κείμενο **K1.3** είχαμε παραλείψει την εξής φράση: «Είναι, λοιπόν, αυτή η συνείδηση που απομένει ως το ζητούμενο φαινομενολογικό υπόλοιπο, αν και έχουμε αποκλείσει όλο τον κόσμο με όλα τα πράγματα, τα ζωντανά όντα, τους ανθρώπους, συμπεριλαμβανομένων και ημών των ιδίων.»

Ωστόσο, μια προσεκτική ανάγνωση θα διακρίνει την αστοχία αυτής της διατύπωσης. Εάν η συνείδηση αποτελούσε απλώς ένα ον εντός του κόσμου, τότε θα ήταν ένα κομμάτι του, ένα μέρος του ίδιου του φυσικού κόσμου. Μα τότε το εγώ θα ήταν οντολογικά εξαρτημένο από τον κόσμο. Πράγμα που θα σήμαινε ότι η αναγωγή δεν έχει απορρίψει τη φυσική πίστη για το εγώ, την πίστη που θέλει το εγώ να αποτελεί απλό μέρος του κόσμου. Ταυτόχρονα, αυτό θα σήμαινε ότι η ίδια η αναγωγή δεν είναι απόλυτη, αφού θα άφηνε εκτός παρενθέσεων ένα μέρος του κόσμου. Συνεπώς, κάθε χρήση της έννοιας «υπόλοιπο» είναι ύποπτη και υπονομεύει την ίδια την αναγωγή και την άρση της φυσικής στάσης. Ο ίδιος ο Husserl γρήγορα συνειδητοποίησε την αστοχία. Ο Eugen Fink την ανέλυσε διεξοδικά. Ας δούμε δύο σχετικά κείμενα:

K2.1 Προφανώς, ότι η υπερβατολογική εμπειρία του εαυτού μαζί με τον υπερβατολογικό εαυτό είναι ό,τι απομένει, δεν σημαίνει με κανέναν τρόπο πως απομένει ως αποδεικτικό υπόλοιπο της αποδεικτικής κριτικής του κόσμου. (Hus VIII: 75)

Παρατήρηση σε σχέση με το «υπόλοιπο». Στις *Ιδέες I*, η υπερβατολογική υποκειμενικότητα, κινούμενη στο πλαίσιο σκέψης που ακολουθήθηκε, χαρακτηρίστηκε ως «πεδίο» και ως «περιοχή της καθαρής συνείδησης». [...] Οπωσδήποτε, ειδικά η ορολογία της «περιοχής» δυστυχώς διατηρείται. Αλλά το γεγονός ότι ο όρος «συνείδηση» έχει πλέον λάβει ένα τελείως διαφορετικό νόημα, ότι εξ αυτού οι όροι «περιοχή», «πεδίο» κτλ. έχουν γίνει άστοχες εκφράσεις που δεν θα έπρεπε με κανέναν τρόπο να εκλάβουμε με την εγκόσμια σημασία τους [εκείνη που έχουν στη φυσική στάση] — όλα τα παραπάνω έχουν μείνει για τους περισσότερους αναγνώστες των *Ιδεών* κρυμμένα, έτσι που δεν τους επιτράπηκε η πρόσβαση στο πραγματικά υπερβατολογικό νόημα. (Fink, 6^ο *Καρτεσιανός Στοχασμός*: 48)

Θα πρέπει, πάση θυσία, να γίνει σαφές ότι το εγώ που επιτελεί την αναγωγή δεν είναι το φυσικό εγώ της καθημερινότητας. Πριν ερμηνεύσουμε αυτήν τη διατύπωση, ας ονομάσουμε «εγώ-θεωρό» εκείνο το εγώ που δεν επιτελεί τα ενεργήματα της φυσικής στάσης, αλλά τα ατενίζει θεωρητικά, με στόχο να καταγράψει αυτό που ονομάσαμε «συστοιχία» ανάμεσα στα ενεργήματα και τα οντολογικά κατηγορήματα των όντων. Αυτό το εγώ δεν ορμάται από τα κίνητρα της φυσικής στάσης· είναι ένας «μη ενδιαφερόμενος θεωρός» (uninteressierter Zuschauer) που απλώς παρατηρεί και περιγράφει τη συνείδηση μετά την αναγωγή. Δεν είναι το φυσικό εγώ, επειδή δεν κινείται στον κόσμο, δεν στρέφεται στον κόσμο, αλλά στρέφεται αποκλειστικά στην ίδια τη

συνείδηση, στα ενεργήματά της και σε ό,τι εμπεριέχεται εκεί εντός παρενθέσεων (ως το αντικείμενο, όπως έχει δοθεί σε κάποιο ενέργημα που έχει υποβληθεί στην αναγωγή).

K2.2 Εγώ ως αναστοχαστικό εγώ δεν χρειάζεται με κανέναν τρόπο να μοιράζομαι την πίστη των απλών ενεργημάτων. Το ακόλουθο σημείο είναι ιδιαίτερης σημασίας για την κατανόηση της μεθόδου της φαινομενολογικής αναγωγής: μπορώ στην αναστόχαση να άρω αυτήν τη συμμετοχή στη φυσική πίστη, πράγμα που εναπόκειται στην ελευθερία μου. Μπορώ να πράξω έτσι ώστε να συμπεριφέρομαι, σε σχέση με το είναι και ούτως-είναι του αντιληπτού σπιτιού και σε σχέση με το είναι του κόσμου εν γένει, ως απόλυτα μη ενδιαφερόμενος θεωρός. (Hua XXXIV: 92)

Ο ίδιος ο μη ενδιαφερόμενος θεωρός επιτελεί και την εποχή και την περιγραφή που έπεται, ο ίδιος ανακαλύπτει τη συστοιχία ανάμεσα στο νόημα (Noema) και τη νόηση (Noesis) (βλ. [Κεφάλαιο 1](#), [Ενότητα 2](#)). Αλλά τότε, πώς παράγεται αυτός ο θεωρός; Πώς το φυσικό εγώ μετατρέπεται σε υπερβατολογικό θεωρό; (Προσοχή: όχι σε υπερβατολογικό εγώ. Γιατί είναι σημαντική αυτή η επισημάνση θα το δούμε σε λίγο.) Ποιες είναι οι προϋποθέσεις αυτής της μεταμόρφωσης;

Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο θεωρός ενυπάρχει ήδη ως δυνατότητα στο εγώ της φυσικής στάσης, ως δυνατότητα που έχει επικαλυφθεί. Υπό την ίδια έννοια που η αναγωγή δεν προέκυπτε από κάποιο κίνητρο της φυσικής στάσης, ο θεωρός προκύπτει ως μια κρυφή δυνατότητα που εμφανίζεται μέσα από την ίδια τη διαδικασία της εποχής. Όχι, φυσικά, υπό την έννοια ότι η εποχή δημιουργεί τον θεωρό, ότι τον παράγει, αλλά υπό την έννοια ότι η εποχή επιτρέπει να αναδυθεί αυτή η δυνατότητα. Κατανοεί κανείς ότι αυτός ο θεωρός χωρίζεται από κάθε μορφή φυσικού εγώ με τον ίδιο τρόπο που η φαινομενολογική στάση απέχει από κάθε επιμέρους θεσιληψία της φυσικής στάσης. Την πιο ακραία διατύπωση αυτής της διαφοράς την οφείλουμε στον Fink: μέσω της εποχής, το εγώ «απο-ανθρωποποιείται, αυτοκαταργείται ως (φυσικός) άνθρωπος».¹⁴ Ας μη σπεύσει κανείς να διαγνώσει σε αυτήν την έκφραση μια μεταφυσική διέξοδο: ο «απο-ανθρωποποιημένος» άνθρωπος δεν είναι μια ιδεαλιστική κατασκευή αλλά απλώς και μόνο η προέκταση της φιλοσοφικής απαίτησης να δειχθεί η ανάγκη διαχωρισμού ανάμεσα στον άνθρωπο όπως μετέχει στη φυσική στάση και τον άνθρωπο όπως μετέχει στη φαινομενολογική στάση, ανάμεσα σε δύο τρόπους που έχει ο καθένας μας να σχετίζεται με την πραγματικότητα.

K2.3 Θέλουμε απλώς να επισημάνουμε με σαφήνεια ότι το εγώ που κάνει την αναγωγή είναι ο φαινομενολογικός θεωρός. Τούτο σημαίνει ότι είναι καταρχάς αυτός που επιτελεί την εποχή, και ύστερα αυτός που επιτελεί την αναγωγή με το ακριβές νόημα του όρου. Κατά την καθολική εποχή, κατά τη θέση εντός παρενθέσεων όλων των θέσεων πίστης, παράγεται ο ίδιος ο φαινομενολογικός θεωρός. Η υπερβατολογική κλίση που αφυπνίζεται μέσα στον άνθρωπο, που τον κάνει να άρει με μια κίνηση κάθε ισχύ, καταργεί τον ίδιο τον άνθρωπο· ο άνθρωπος απο-ανθρωποποιείται κατά την επιτέλεση της εποχής, δηλαδή απελευθερώνει μέσα του τον υπερβατολογικό θεωρό, ενώ αυτός ο ίδιος καταστρέφεται. Αλλά ο θεωρός δεν παράγεται από την εποχή, αλλά μόνο απελευθερώνεται από την επικαλυπτική μεταμφίεση του ανθρώπινου είναι. Η υπερβατολογική κλίση που αφυπνίζεται στον άνθρωπο δεν είναι τίποτε άλλο από την εσώτερη φαινομενολογική δραστηριότητα του υπερβατολογικού θεωρού που είναι ήδη εν δράσει κατά την κινητοποίηση προς την εποχή. (Fink, *6^{ος} Καρτεσιανός Στοχασμός*: 43-44)

Οι παρακάτω βασικές σκέψεις, που διατρέχουν τις παρατηρήσεις του Husserl για τον θεωρό, ίσως ρίχνουν φως στο **K2.3**:

(1) Θα πρέπει να συλλάβουμε το εγώ στη φυσική στάση και το εγώ-θεωρό ως δύο τρόπους ύπαρξης (Daseinsformen) του ανθρώπου (όχι ως δύο διαφορετικούς ανθρώπους), ως δύο τρόπους που προκύπτουν από κάτι σαν σχάση-του-εγώ (Ichspaltung) (και όχι ως δύο τρόπους εκ των οποίων ο δεύτερος υπερβαίνει τον πρώτο).

¹⁴ Ο Husserl υιοθετεί αυτήν την ορολογία λέγοντας ότι στην εποχή «δεν είμαι πλέον εγώ, ο άνθρωπος» αλλά ένα «υπεράνθρωπο εγώ» (Hua XXXIV: 292, 451).

(2) Το εγώ στη φυσική στάση δεν συνιστά κάτι προσωρινό που πρέπει να υπερβούμε ή ένα κατώτερο εγώ, αλλά απλώς και μόνο μία όψη των δυνατοτήτων του εγώ. Εάν ληφθεί μόνο του, τότε θα αποτελεί «ένα επίπεδο που συνιστά προϊόν αφαίρεσης» ή έναν «περιορισμένο τρόπο» σε σχέση με το πλήρες και το «πλήρως συγκεκριμένο» εγώ που ενεργοποιεί όλες τις δυνατότητες του εγώ: και τις δραστηριότητές του μέσα στη φυσική στάση και τη δραστηριότητα του θεωρού.

(3) Το εγώ και η συνολική του εμπειρία στη φυσική στάση είναι απαραίτητη προϋπόθεση κάθε αναγωγής, αποτελεί το υπερβατολογικό θεμέλιό της (για τον όρο «υπερβατολογικός», βλ. παρακάτω): ένα «υπερβατολογικό παρελθόν» χωρίς το οποίο τόσο ο θεωρός όσο και η αναγωγή θα ήταν αδύνατα (Hua XXXIV: 157). Υπ' αυτήν την έννοια, η φαινομενολογική αναγωγή εμπεριέχει, αναπόδραστα, κάτι σαν «υπερβατολογική ανάμνηση» (Hua XXXIV: 490-491), την ανάμνηση της ζωής μας μέσα στη φυσική στάση.

(4) Μετά τη φαινομενολογική αναγωγή μετέχω και στις δύο στάσεις, δεν μπορώ (και δεν βούλομαι) ούτε να εγκαταλείψω τη στάση του θεωρού ούτε να εμποδίσω τη συνεχή επιστροφή στη φυσική στάση, εντός της οποίας ζω ως άνθρωπος και ως φαινομενολόγος. Απλώς, μετά τη φαινομενολογική αναγωγή, η φυσική στάση δεν θα έχει πια ποτέ για μένα την ίδια απλοϊκότητα. Ή, αλλιώς, δεν μπορώ ποτέ να εγκαταλείψω τη στάση που ενεργοποίησα επιτελώντας την αναγωγή (Hua XXXIV: 153, 198, 157, 259).¹⁵

Και όμως, δεν έχει δειχθεί ακόμα η πραγματική σύσταση αυτού του θεωρού. Όσο το θέμα επικεντρώνεται στη διαφορά του από τον φυσικό άνθρωπο, δεν μπορεί να κατανοηθεί ούτε η ριζική του αποστολή ούτε η πραγματική καταγωγή του. Θα δειχθεί η πραγματική φύση του θεωρού όταν κατανοηθεί το έργο του, αυτό για το οποίο προορίζεται. Αυτό το έργο είναι η ίδια η καταγραφή της συνείδησης μετά την αναγωγή. Ας περιγράψουμε το θέαμα που εποπτεύει ο θεωρός: πρόκειται για τη συστοιχία ανάμεσα στις μορφές των ενεργημάτων και τις περιοχές όντων.

Αυτό που φέρνει στην επιφάνεια ο θεωρός όταν επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή, είναι το υπερβατολογικό εγώ (transzendentes Ich). Εάν ο θεωρός και το φυσικό εγώ δηλώνουν τις δύο δυνατότητες του κάθε ανθρώπου ως προς τη στάση του απέναντι στον κόσμο, σε τι αντιστοιχεί το «υπερβατολογικό εγώ»; Όχι, πάντως, σε μια τρίτη δυνατότητα. Η πιο απλή απάντηση θα ήταν η εξής: το «υπερβατολογικό εγώ» δεν είναι τίποτε άλλο παρά το «φυσικό εγώ», όπως αυτό εμφανίζεται μετά τη φαινομενολογική αναγωγή (την οποία, ας μην ξεχνάμε, ο Husserl πολλές φορές ονομάζει, εναλλακτικά, «υπερβατολογική αναγωγή» και, ακολούθως, ονομάζει τον θεωρό «υπερβατολογικό θεωρό»).

Υπάρχει, ωστόσο, και μια δεύτερη πλευρά του ζητήματος. Πιο συγκεκριμένα: ο όρος «υπερβατολογικός», ήδη στο εσωτερικό της καντιανής φιλοσοφίας, δηλώνει εκείνο που αποτελεί προϋπόθεση δυνατότητας για κάτι. Για παράδειγμα, «υπερβατολογικές προϋποθέσεις» κάθε παράστασης είναι ο χώρος και ο χρόνος ως a priori εποπτείες της ανθρώπινης δεκτικότητας ή αισθητικότητας. Κι αυτό το φέρνει στην επιφάνεια η «Υπερβατολογική Αισθητική», το πρώτο μεγάλο τμήμα της *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Με τον ίδιο τρόπο: ο όρος «υπερβατολογικό εγώ» δηλώνει αυτήν τη λειτουργία του εγώ που δείχνει ως προς τι το εγώ αποτελεί προϋπόθεση για κάτι. Για ποιο πράγμα; Για τη συγκρότηση ενός κόσμου ή, αλλιώς, για τις αποβλεπτικότητες. Γι' αυτό και πολύ συχνά οι όροι «υπερβατολογικό εγώ» και «συγκροτησιακό εγώ» εμφανίζονται ως συνώνυμοι. Διαβάζουμε σχετικά στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*:

K2.4 Το υπερβατολογικό εγώ [...] είναι αυτό που είναι μόνο σε σχέση με τις αποβλεπτικές αντικειμενικότητες [...] δεδομένου ότι το εγώ αυτό σχετίζεται με τον κόσμο. (ΚΣ: 99)

Όσα, λοιπόν, είχαμε ήδη μάθει στο [Κεφάλαιο 1](#) σχετικά με την αποβλεπτικότητα ως ουσιώδη δομή της συνείδησης αποδίδονται εδώ με τον όρο «υπερβατολογικό εγώ», για να γίνει σαφέστερο ότι καμιά συγκρότηση αντικειμένων και καμιά συγκρότηση κόσμου δεν είναι νοητή χωρίς ένα εγώ που λειτουργεί ως συγκροτησιακό. Η ανθρώπινη συνείδηση είναι αυτό το εγώ διότι είναι αποβλεπτική. Όπως επεξηγεί, μάλιστα, το χωρίο **K2.4**, το υπερβατολογικό εγώ δεν κάνει τίποτε άλλο, δεν μπορεί να ορισθεί με κανέναν άλλο τρόπο. Ως τέτοιο, βέβαια,

¹⁵ Αυτή η αισιοδοξία του Husserl ως προς την αδυναμία της πλήρους λήθης του θεωρού και όσων αυτός έφερε στο φως, μοιάζει να αντανακλά μια υπερβολική εμπιστοσύνη στη δύναμη και την ομορφιά της αλήθειας. Μοιάζει, δηλαδή, να αντανακλά το διαφωτιστικό ιδεώδες. Όπως θα δούμε στο Δεύτερο Μέρος, ο Heidegger θα τονίσει τον διαρκή και αναπόφευκτο κίνδυνο της λήθης ή, με τους δικούς του όρους, της αναυθεντικότητας.

είναι «μορφικό (formales)», δηλώνει μια λειτουργία εν γένει, μια λειτουργία που επιτελεί κάθε ανθρώπινη συνείδηση ως τέτοια. Υπ' αυτήν την έννοια, το ίδιο το φυσικό εγώ ήταν υπερβατολογικό χωρίς να το γνωρίζει, ενώ η φαινομενολογική αναγωγή είναι η μέθοδος χάρη στην οποία αυτή του η σύσταση γίνεται ορατή και περιγράψιμη.

2.2 Το καθαρό εγώ, η αυτοσυνείδησία, η χρονικότητα

Μέχρι τώρα, ωστόσο, είτε μιλούσαμε για τη διάκριση ανάμεσα στο θεωρητικό εγώ και το φυσικό εγώ είτε μιλούσαμε για το υπερβατολογικό εγώ, η προσοχή μας ήταν στραμμένη στις αποβλεπτικότητες και τον συγκροτησιακό ρόλο της συνείδησης. Πρόκειται, δίχως άλλο, για αφαίρεση. Διότι το εγώ σχετίζεται με τον εαυτό του με πολλούς τρόπους: κάθε φορά είναι ο εγωικός πόλος των βιωμάτων, κάθε φορά είναι η χρονική ροή αυτών των βιωμάτων, κάθε φορά έχει συνείδηση του εαυτού του και ο εαυτός του δεν «ρέει» μαζί με τα βιώματά του, αλλά απολαμβάνει κάποια σταθερότητα. Στον 4^ο Καρτεσιανό Στοχασμό, όλα τα παραπάνω περιγράφονται με τρόπο εξαιρετικά ελλειπτικό και, τελικά, ασαφή, στην §31 με τίτλο «Το εγώ ως ο ταυτός πόλος των βιωμάτων». Ας ξεδιαλύνουμε αυτές τις σχέσεις, έστω εν συντομία.

Κάθε αποβλεπτικότητα, κάθε ανθρώπινο ενέργημα, συνοδεύεται από την επίγνωση ότι *εγώ* είμαι η συνείδηση που επιτελεί αυτό το ενέργημα. Στα χουσερλιανά κείμενα συναντάμε πολλές φράσεις όπως η ακόλουθη: «Κάθε cogito και κάθε ενέργημα χαρακτηρίζεται ως ενέργημα του εγώ, “προέρχεται από το εγώ”, σε αυτό το ενέργημα το εγώ ζει ενεργεία.» (Ιδέες I: 159-160) Πρόκειται για μια μετακαντιανή διατύπωση: όπως ο Kant επέμενε ότι το «εγώ» συνοδεύει όλες τις παραστάσεις,¹⁶ έτσι ο Husserl επιμένει ότι έχουμε μια προαναστοχαστική και μη θεματοποιημένη επίγνωση του ότι επιτελούμε το ένα ή το άλλο ενέργημα. Η συνείδηση, βέβαια, δεν κατανοεί τον εαυτό της ως αντικείμενο αλλά ως το υποκείμενο αυτών των ενεργημάτων. Πώς ακριβώς εμφανίζεται αυτό το υποκείμενο, θα το δούμε σε λίγο. Προς το παρόν, είναι πολύ σημαντικό να εξηγήσουμε ότι το εγώ «ως ο ταυτός πόλος των βιωμάτων» είναι ένα «καθαρό» εγώ:

K2.5 Το καθαρό εγώ (das reine Ich) της εκάστοτε cogitatio έχει ήδη απόλυτη ατομικότητα και η ίδια η cogitatio είναι, αυτή καθαυτή, κάτι απολύτως ατομικό. (Ιδέες II: 299-300)

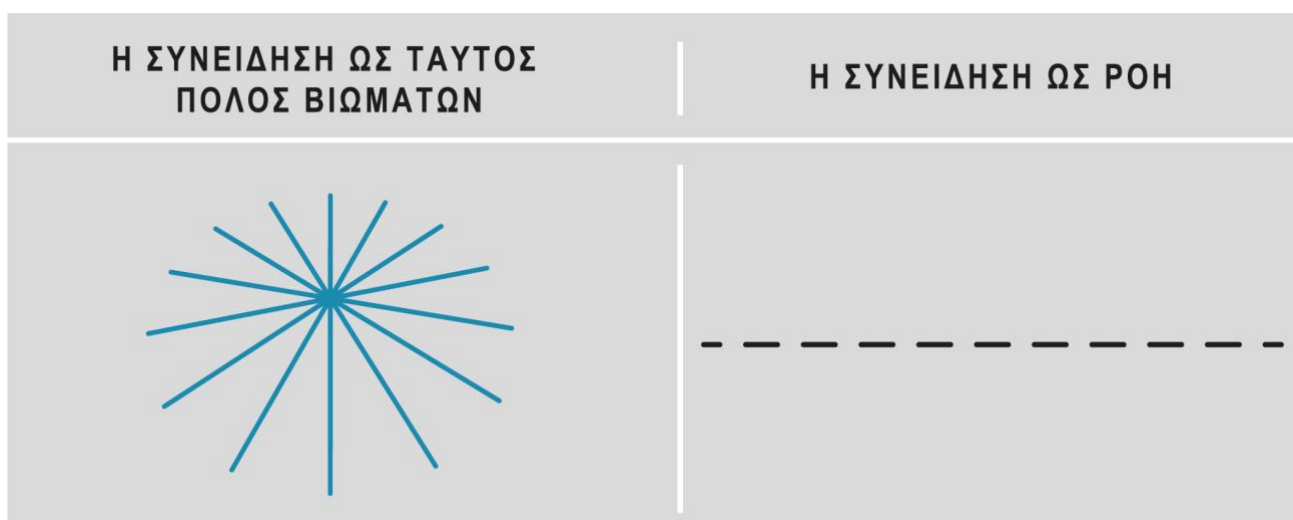
Είμαι και ήμουν ο ίδιος, ο οποίος, διαρκώντας, «εξουσιάζει» κάθε συνειδησιακό ενέργημα, αν και δεν αποτελεί πραγματικό συστατικό (reelles Moment) αυτών των ενεργημάτων. [...] Κάθε cogito [...] εμφανίζεται και χάνεται στη ροή των βιωμάτων. Αλλά το καθαρό υποκείμενο δεν εμφανίζεται και δεν χάνεται. (Ιδέες II: 103)

Θα επανέλθω στο ζήτημα της ροής σε λίγο. Τώρα, προέχει να δούμε ότι το «καθαρό» εγώ είναι αυτό που συνοδεύει όλα τα ενεργήματα. Επιπλέον: όπως το κάθε ενέργημα έχει τη χρονική ατομικότητά του (π.χ. το τωρινό ενέργημα της αντίληψης ενός τραπεζιού), έτσι και το «καθαρό εγώ» χαίρει κάποιας ατομικότητας, άλλου είδους βέβαια. Διότι το ενέργημα επιτελείται τώρα, δηλαδή εμφανίζεται ή εισέρχεται στο προσκήνιο ύστερα από κάποιο άλλο, και δίνει τη θέση του στο επόμενο. Η ατομικότητά του είναι η διάκρισή του από το προηγούμενο και το επόμενο, όπως περίπου η διάκριση των φθόγγων της γλώσσας ανάγεται στη διαφορά τους (η οποία, φυσικά, δεν είναι χρονικής τάξης). Το «καθαρό εγώ», αντίθετα, έχει μονιμότητα, καθώς συνοδεύει όλα τα ενεργήματα της δικής μου συνείδησης.

Πώς επιτυγχάνεται αυτό; Πώς είναι δυνατόν η συνείδηση να αποτελεί, ταυτόχρονα, και ροή βιωμάτων (αφού το ένα βίωμα διαδέχεται το άλλο) και κάτι το σταθερό; Το κείμενο **K2.5** μας είχε προειδοποιήσει για ένα πράγμα: μην αναζητήσετε αυτήν τη σταθερότητα σε κάποιο συστατικό των ίδιων των βιωμάτων που παραμένει τάχα σταθερά εκεί. Η ατομικότητα του «καθαρού εγώ» δεν οφείλεται στο ότι κάτι μέσα στα βιώματα παραμένει το ίδιο.

Εκείνο που καλούμαστε να βρούμε είναι, λέει ο Husserl, το δυσκολότερο και πιο σταθερό ερώτημα (Hua XXXIII: 44). Κοιτάζτε γιατί. Ξεκινάμε, μαζί με τον Husserl, έχοντας στο μυαλό μας δύο σχήματα:

¹⁶ «Το εγώ νοώ θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει όλες μου τις παραστάσεις» (Κριτική του καθαρού λόγου, B 131) και ως τέτοια είναι μία και η αυτή δυνατότητα σε κάθε συνείδηση. Και αυτό το εγώ νοώ δεν εμφανίζεται σ' εμένα παρά μόνο στο μέτρο που έχω παραστάσεις και τις συνθέτω μεταξύ τους, όχι στο κενό, όχι ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη λειτουργία του.



Σχήμα 2.1: Το εγώ ως ταυτός πόλος και ως ροή

Το πρώτο σχήμα δείχνει το εγώ ως κέντρο ενός κύκλου και τα ενεργήματα ως ακτίνες. Εύκολα κατανοούμε ότι το εγώ αυτό είναι ένα και το ίδιο για όλα τα ενεργήματα/ακτίνες, αλλά η εικόνα που σχηματίζεται για την ταυτότητά του είναι άκρως προβληματική. Πρώτον, είναι υπερβολικά «μορφική», αφού δεν είναι δυνατόν να ειπωθεί τίποτα παραπάνω για τη σύστασή του πέρα από το ότι «συνοδεύει» τα ενεργήματα. Πώς τα συνοδεύει και σε τι συνίσταται η ατομικότητά του, αυτά παραμένουν μυστήριο. Δεύτερον, αυτό το καθαρό εγώ είναι αταίριαστα στατικό ή, μάλλον, άχρονο. Το δεύτερο σχήμα παριστά τη συνείδηση ως ροή, καθώς κάθε κουκίδα παριστάνει ένα βίωμα στην ατομικότητά του. Οπότε διορθώνεται η στατικότητα του πρώτου σχήματος αλλά με τεράστιο κόστος. Γιατί δεν είναι σαφές πώς επιτυγχάνεται το άλλο ζητούμενο, που είναι η εξεικόνιση της ατομικότητας ή της σταθερότητας του καθαρού εγώ: εάν η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από βιώματα που διαδέχονται το ένα το άλλο, από μια ανοιχτή γραμμή που συνεχώς αλλάζει καθώς προστίθενται νέες κουκίδες/βιώματα, τότε πώς θα εννοήσουμε τη σταθερότητα του εγώ;

Στο ερώτημα δίνει απάντηση η φαινομενολογία της χρονικότητας της συνείδησης.¹⁷ Ως εκκίνηση σκεφτείτε το ενέργημα της κατ' αίσθηση αντίληψης της μελωδίας. Εύκολα καταλαβαίνουμε, σε συνέχεια όσων είπαμε παραπάνω, ότι μπορούμε να διακρίνουμε τρία επίπεδα: (α) τη μελωδία η οποία διαρκεί «στα αυτιά μου» δύο, τρία, τέσσερα λεπτά αντικειμενικού χρόνου, (β) τα βιώματα που μου παρουσιάζουν αυτήν τη μελωδία (π.χ. ακούω τη μελωδία τώρα και συνεχίζω και συνεχίζω, μετά στρέφω την προσοχή μου στο παπούτσι μου που με ενοχλεί, μετά επανέρχομαι στη μελωδία κτλ.) και που αντιστοιχούν στις κουκίδες που είδαμε παραπάνω, (γ) τη μία και ενιαία ροή της συνείδησης, που δεν εμφανίζεται ούτε χάνεται, δεν παρέρχεται, αλλά δημιουργεί κάτι σαν ενότητα ή ατομικότητα της συνειδησιακής ροής. Και αυτά τα τρία επίπεδα θα πρέπει, δίχως άλλο, να τα συλλάβουμε ως εγγεγραμμένα το ένα στο άλλο, ως επίπεδα που, αναπόφευκτα, το ένα προϋποθέτει το άλλο, που κανένα δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει αυτόνομα, μόνο του. Μάλιστα, το δεύτερο και το τρίτο επίπεδο μας επιβάλλουν να χρησιμοποιούμε τις έννοιες του χρόνου με μεγάλη προσοχή. Διότι, ναι μεν η αλληλουχία των βιωμάτων μπορεί να περιγραφεί με όρους «ροής του χρόνου», αλλά τόσο η ταυτότητά τους όσο και η ενότητα της ίδιας της ροής ούτε ρέουν ούτε βρίσκονται κάπου «μέσα» στον χρόνο. Πώς πρέπει να το σκεφτούμε;

Για να απαντήσει, ο Husserl εισάγει την περίφημη περιγραφή του οιονεί χρονικού μηχανισμού της συνείδησης, του τρόπου με τον οποίο η συνείδηση διαμορφώνει χρόνο, διαμορφώνει τον εαυτό της ως ροή. Επεξηγώ: το κάθε τώρα της συνείδησης, το κάθε βίωμα/κουκίδα που είδαμε προηγουμένως, δεν αποτελεί ένα σημείο, δεν συνιστά κουκίδα. Το σχήμα ήταν παραπλανητικό. Στην πραγματικότητα, η συνείδηση, κάθε φορά

¹⁷ Τα κύρια κείμενα του Husserl για τον χρόνο είναι δύο: Hua X και Hua XXXIII. Μετάφραση μεγάλου μέρους αυτών των κειμένων, επεξηγήσεις για την ιστορία της συγγραφής και της έκδοσής τους και εκτενή παρουσίαση των βασικών τους θέσεων, θα βρείτε στο: Edmund Husserl, *Για τη φαινομενολογία της συνείδησης του εσωτερικού χρόνου*, μτφρ. Ν. Σουελτζής, Αθήνα/Ηράκλειο: Παν/κές Εκδόσεις Κρήτης, 2020.

που επιτελεί ένα ενέργημα, ταυτόχρονα επιτελεί —μηχανικά, από τη φύση της, όχι ως αποτέλεσμα κάποιας απόφασης— τρεις λειτουργίες που αντιστοιχούν σε τρεις σχέσεις με αυτό που ονομάζουμε χρόνο:

Συνιστά μια «πρωταρχική εντύπωση» (Urimpression) ή «πρωταρχική παρουσίαση» (Urpräsentation) και αντιστοιχεί στο βίωμα που, «τώρα», καταλαμβάνει το προσκήνιο της συνείδησής μου.

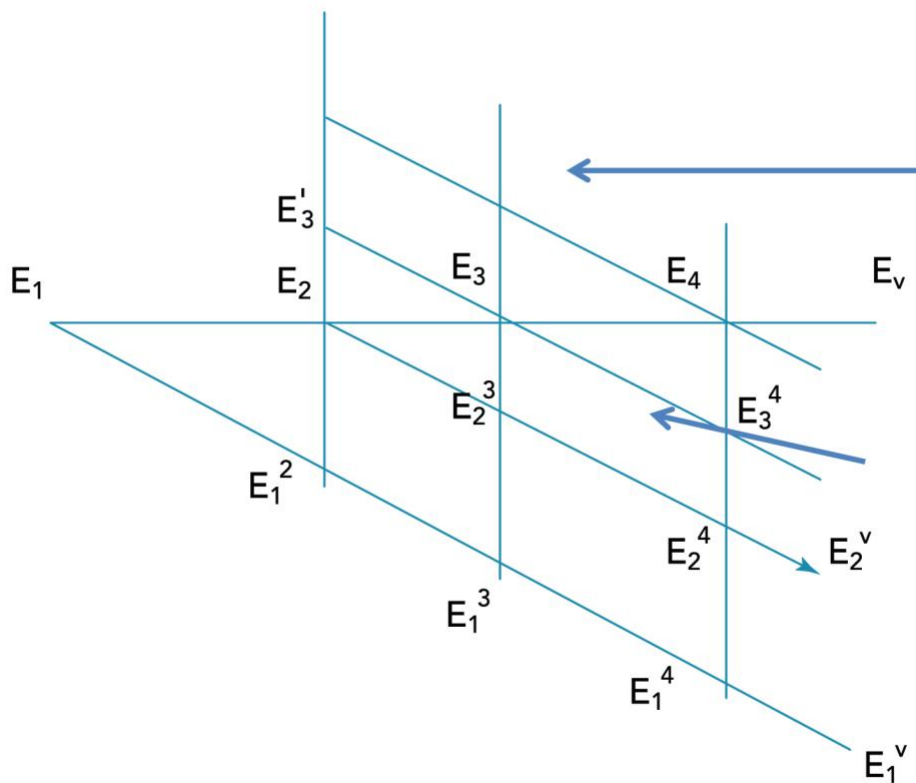
Συνιστά μια «ανακράτηση» (Retention), δηλαδή στρέφεται προς το προηγηθέν βίωμα και το «συγκρατεί», δημιουργώντας ταυτόχρονα μια διπλή κίνηση ή μια διπλή επίγνωση: αυτό που έχει ανακρατηθεί είναι διαφορετικό από την τωρινή πρωταρχική εντύπωση (το τώρα της συνείδησης) και είναι, ταυτόχρονα, διαφορετικό από τον εαυτό του ως εκείνο που πριν αποτελούσε το «τώρα», την προγενέστερη πρωταρχική εντύπωση. Έτσι διανοίγεται στη συνείδηση κάτι ως παρελθόν και διάρκεια.

Συνιστά μια σχέση με το μέλλον, προοικονομώντας εκείνο που πλησιάζει, εκείνο που θα καταλάβει το τώρα της συνείδησης αμέσως μετά: αυτή η σχέση ονομάζεται «προκράτηση» (Protention).

Το σημαντικό είναι το εξής: δεν υπάρχει ένα καθαρό τώρα, μια κουκίδα διακριτή και απομονωμένη από τις άλλες, ούτε μια ροή από τέτοιες κουκίδες. Ναι, τα βιώματα εμφανίζονται στο προσκήνιο της πρωταρχικής εντύπωσης και ύστερα αποχωρούν. Αλλά η συνειδησιακή ροή εμπεριέχει στον μηχανισμό της τις σχέσεις ανάμεσα στα βιώματα και αυτές οι σχέσεις δημιουργούν ένα σύμπλεγμα. Χάρη σε εκείνες αποκτά το βίωμα την ατομικότητά του, καθώς εμφανίζεται ως το ταυτό της πρωταρχικής εντύπωσης, της ανακράτησης και της προκράτησης. Είναι χάρη σε αυτές που η ίδια η συνείδηση συνθέτει την ατομικότητά της.

Ξέρω ότι αυτά είναι λίγο σκοτεινά. Θα γίνουν σε λίγο σαφέστερα με τη βοήθεια ενός σχήματος. Καταλαβαίνετε, ωστόσο, από που πηγάζει η δυσκολία κατανόησης. Νομίζουμε ότι υπάρχει κάτι σαν παρόν, παρελθόν και μέλλον και απλώς, εκ των υστέρων, λέμε ότι τώρα κάνουμε αυτό, χθες κάναμε το άλλο, αύριο θα κάνουμε το παράλλο. Όχι, λέει ο Husserl. Αυτό θα σήμαινε ότι προϋποθέτουμε έναν αντικειμενικό χρόνο, ως εάν ο χρόνος να αποτελούσε κάτι που δεν προϋποθέτει συγκρότηση. Ξέρουμε ήδη ότι τίποτα από όσα εμφανίζονται στη συνείδηση δεν μπορεί να υπάρχει ερήμην της, ερήμην του υπερβατολογικού εγώ. Το ίδιο ισχύει και για τον χρόνο: τον χρόνο τον δημιουργεί η συνείδηση με τις τρεις σχέσεις που μόλις ανέφερα. Και ο χρόνος αυτός αφορά την ίδια τη συνείδηση, τα βιώματά της και τη ροή της. Επειδή δε η συνείδηση διανοίγει τον χρόνο με έναν τέτοιο τρόπο, γι' αυτό είναι ικανή να συλλάβει κάτι και ως αντικειμενικό χρόνο. Ο τελευταίος είναι παράγωγος, όχι πρωταρχικός. Από την άλλη, το παιχνίδι των σχέσεων ανάμεσα στην πρωταρχική εντύπωση, την ανακράτηση και την προκράτηση δεν συμβαίνει κάπου «μέσα» στον χρόνο (ούτε εντός της ροής των βιωμάτων ούτε, πολύ περισσότερο, εντός του αντικειμενικού χρόνου). Δεν είναι δυνατόν να πεις ούτε ότι η μία από τις τρεις συμβαίνει μετά την άλλη ούτε ότι συμβαίνουν ταυτόχρονα. Γι' αυτό ο Husserl ονομάζει αυτές τις σχέσεις *οιονεί* χρονικές.

Ας δούμε τώρα το διάγραμμα που προτείνει — ένα από τα πολλά, ίσως το πιο ολοκληρωμένο. Προέρχεται από τα χειρόγραφα του Bernau και τοποθετείται στα 1917-1918:



Σχήμα 2.2: Η συνείδηση του εσωτερικού χρόνου (Hua XXXIII: 22, με λίγες αλλαγές)

Η γραμμή E_1-E_v αποτελεί τη γραμμή όπου εγγράφονται τα πρωταρχικά παρόντα, τα εκάστοτε βιώματα: E_1, E_2, E_3 κ.ο.κ. Κάθε πρωταρχικό παρόν, μηχανικά (= από τη λειτουργία της συνείδησης) δίνει τη θέση του στο επόμενο. Αλλά δεν σβήνει: βυθίζεται στο παρελθόν. Αυτό δηλώνει η πλάγια γραμμή $E_1-E_1^v$: συγκρατείται από την ανακράτηση που συνοδεύει την επόμενη πρωταρχική εντύπωση. Αυτές οι ανακρατήσεις δηλώνονται με τις κάθετες γραμμές κάτω από την κεντρική ευθεία. Για παράδειγμα, το E_1 ανακρατείται από το E_2 και αυτό δηλώνεται στο διάγραμμα ως E_1^2 . Αυτό το E_1^2 συνιστά την ανακρατητική τροποποίηση του E_1 , τον τρόπο με τον οποίο το τελευταίο συγκροτείται από τη συνείδηση ως παρελθόν. Το ότι είναι παρελθόν, βέβαια, δεν σημαίνει ότι έγινε χθες, σημαίνει ότι δίνεται στη συνείδηση ως τροποποίηση του E_1 με τον τρόπο που είπαμε: ως το E_1 που έχει εγκαταλείψει το προσκήνιο και ως το E_1 που δίνεται στην ανακράτηση που συνοδεύει το E_2 . Στη συνέχεια, βέβαια, το E_1 θα συνεχίσει να βυθίζεται (= να απομακρύνεται από το προσκήνιο) και θα αποτελέσει το περιεχόμενο της ανακράτησης που συνοδεύει την πρωταρχική εντύπωση E_3 , την E_4 κ.ο.κ. Οπότε θα έχουμε κάτι σαν E_1^3, E_1^4 κ.ο.κ. Άρα, θα τροποποιείται συνεχώς και, όπως μάθαμε, αυτή η τροποποίηση είναι που δημιουργεί κάτι σαν παρελθόν ή βάθος του παρελθόντος.

Οι κάθετες γραμμές πάνω από την ευθεία δηλώνουν, αντίστοιχα, τις προκρατήσεις, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση προοικονομεί την εμφάνιση των πρωταρχικών παρόντων που θα καταλάβουν το προσκήνιο της γραμμής E_1-E . Για παράδειγμα, το E_2 προοικονομεί το E_3 και αυτό δηλώνεται εδώ ως E_3^2 . Υπό μία έννοια, αυτό είναι ακόμα —στο επίπεδο ανάλυσης που βρισκόμαστε— απλώς ένα οποιοδήποτε βίωμα, οποιοδήποτε πρωταρχικό παρόν.

Αυτό που μπορούμε να δούμε, ωστόσο, είναι η εκπληκτική κινητικότητα της συνείδησης, όπως την εξεικονίζει το διάγραμά μας. Γιατί, μέχρι τώρα, θεωρήσαμε δεδομένο ότι οι όποιες τροποποιήσεις συμβαίνουν κάτω από την ευθεία E_1-E . Δεν είναι έτσι. Κοιτάζτε την πλάγια γραμμή $E_3^2-E_3$, την προκράτηση του E_3 από το E_2 . Όπως βλέπετε, αυτή στη συνέχεια βυθίζεται κάτω από τη γραμμή E_1-E . Τι δηλώνει αυτό; Το εξής: Η πλάγια γραμμή που δηλώνει τη βύθιση του E_3 στο E_3^4 αποτελεί προέκταση μιας προκράτησης. Αυτό σημαίνει πως το E_3 είχε προοικονομηθεί στο E_2 και πως, στη συνέχεια, αυτή η προκράτηση βυθίστηκε στο παρελθόν.

Και αυτό δηλώνει μια διπλή κίνηση: Από τη μία, η προκράτηση που σκόπευε το E_3 πληρώθηκε από το E_3 καθώς, με κάποιον τρόπο, το E_3 επιβεβαίωσε ή διέψευσε εκείνο που ανέμενε η συνείδηση (σε μια τεράστια γκάμα βαθμών επιβεβαίωσης και διάψευσης). Αυτή ακριβώς η τροποποίηση της αναμονής/προκράτησης σε κάποιου είδους πλήρωση δημιουργεί τη συνείδηση της διαφοράς που χωρίζει το E'_3 από το E_3 , και αυτή πάλι η συνείδηση καθιστά δυνατό για τη συνείδηση κάτι ως μέλλον.

Από την άλλη, το E'_3 , το ίδιο το γεγονός της προκράτησης/αναμονής του E_3 δεν διαγράφεται, δεν χάνεται, αλλά γίνεται κι αυτό περιεχόμενο της ανακράτησης του E_3 ⁴. Η ανακράτηση του E_3 από το E_4 (= η διάνοιξη του παρελθόντος) διατηρεί όχι μόνο την πρωταρχική εντύπωση E_3 αλλά και την προκράτηση (= τη συνείδηση ως αναμονή) του E_3 για το E_4 , δηλαδή το E'_4 . Και, βέβαια, η ανακράτηση ανακρατά και όλες τις ανακρατήσεις που το συνόδευαν. Για παράδειγμα, η ανακράτηση που συνοδεύει το E_4 ανακρατεί το E_1 ⁴ όπως αυτό εμπεριέχεται τροποποιημένο στην E_2 ⁴, όπως εκείνο εμπεριέχεται τροποποιημένο στην E_3 ⁴ κ.ο.κ. Το ίδιο ισχύει και στο μέρος του διαγράμματος πάνω από τη γραμμή. Με τον ίδιο τρόπο που η βύθιση δίνει πλάτος στο παρελθόν, οι αναμονές δίνουν πλάτος στο μέλλον.

Η συνείδηση δεν αποτελεί, συνεπώς, απλή ροή, μια παράταξη κουκίδων που η μία παίρνει τη θέση της άλλης, αλλά διαθέτει έναν πολύπλοκο μηχανισμό που συμπλέκει μεταξύ τους τα βιώματα με σχέσεις πρωταρχικής εντύπωσης, ανακράτησης και προκράτησης, αποκτώντας τρομακτική δυναμική και πλαστικότητα.

2.3 Το προσωπικό εγώ

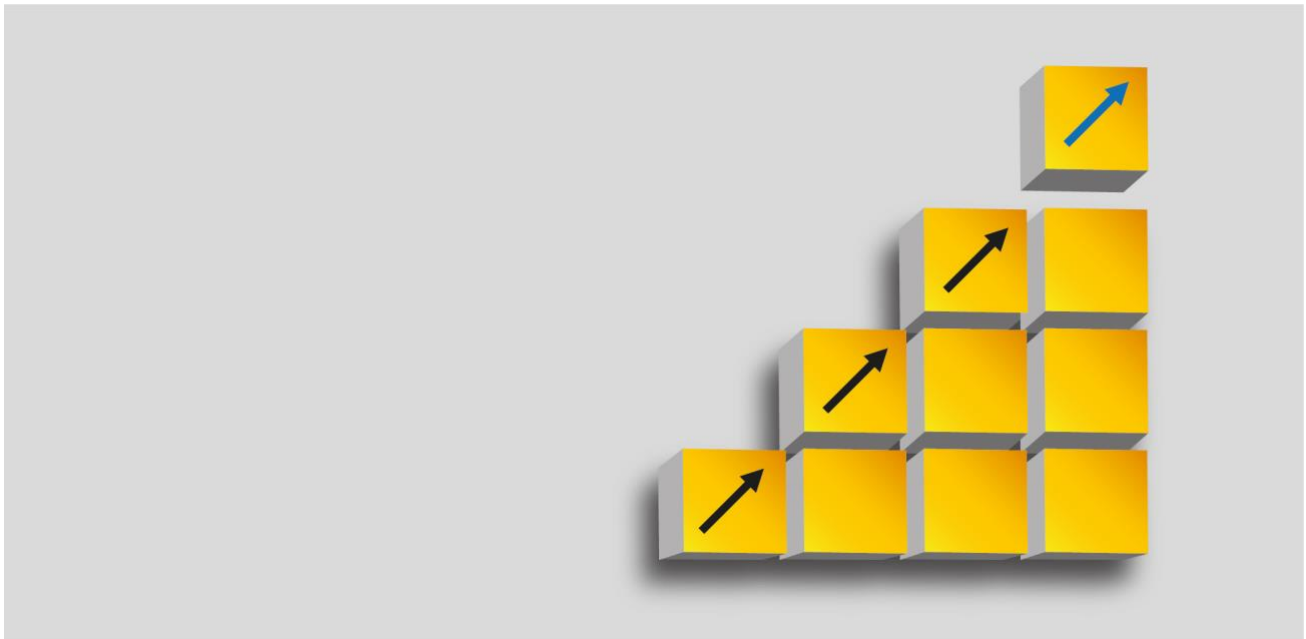
Είμαστε ακόμα στο επίπεδο ενός «καθαρού» εγώ, στο επίπεδο της βαθιάς δομής των εγώ εν γένει. Σε αυτό το επίπεδο προϋποθέτουμε μεν την αποβλεπτικότητα της συνείδησης, αλλά τα είδη των αποβλεπτικοτήτων δεν έχουν παίξει κανένα ρόλο. Στη χρονική ροή εμφανίζονται και αποσύρονται τα βιώματα· το ποια βιώματα είναι αυτά κάθε φορά παρέμενε αδιάφορο. Άρα, δεν έχουμε ακόμα περιγράψει τη «συγκεκριμενοποίηση» του εγώ ή την «προσωπική» του ταυτότητα ή, αλλιώς, τα περιεχόμενα της αποβλεπτικής του ζωής. Γι' αυτό χρειαζόμαστε ένα νέο επίπεδο ανάλυσης. Οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* γράφουν σχετικά:

K2.6 Το εγώ, με το να αυτοσυγκροτείται μέσα από τη δική του ενεργητική γένεση ως το ταυτό υπόστρωμα μόνιμων εγωλογικών στοιχείων που είναι δικά του, προσίδια, αυτοσυγκροτείται περαιτέρω επίσης ως σταθερό και μόνιμο προσωπικό εγώ (personales Ich). (ΚΣ: 101)

2.3.1 Υπόστρωμα έξεων

Δύο νέες έννοιες κάνουν εδώ την εμφάνισή τους. Η πρώτη είναι: «υπόστρωμα μόνιμων εγωλογικών στοιχείων». Αυτά τα εγωλογικά στοιχεία δεν είναι τίποτε άλλο απ' ό,τι ο Husserl ονομάζει *έξιν* (Habitualität), χρησιμοποιώντας κάποιες φορές τον ίδιο τον ελληνικό όρο: hexis. Περί τίνος πρόκειται;

Αποτελεί το αντικείμενο της λεγόμενης γενετικής φαινομενολογίας (ΚΣ: 103), η οποία εξετάζει τις έξεις του εκάστοτε εγώ από το πιο πρωτογενές επίπεδο μια παθητικής ζωής, προ-εγωικής, που οργανώνεται με βάση τα ένστικτα ή τον συνειρμό μέχρι τα υψηλότερα επίπεδα των γνωστικών ή αξιακών κατασκευών. Η γενετική φαινομενολογία αποτελεί, στην ουσία, «φαινομενολογία των έξεων». Γενικά, αυτές οι «έξεις» συνιστούν ικανότητες ή δεξιότητες του εκάστοτε εγώ· αποτελούν κάτι σαν μόνιμη και σταθερή κτήση και προσδιορίζουν το «προσωπικό στίλ» του καθενός ή, αλλιώς, το «μόνιμο στίλ του εγώ» (Hua XIII: 400). Η βασική ιδέα πίσω από αυτήν τη φαινομενολογική περιγραφή είναι ότι τα βιώματά μας δεν συγκρατούνται απλώς, μηχανικά, από την ανακράτηση ούτε βυθίζονται απλώς στη λήθη, αλλά αφήνουν πίσω το ίχνος τους σαν κάτι που, εφεξής, προσδιορίζει τη συνείδηση (Ιδέες II: 133). Έτσι, η συνείδηση, να μεν, συνεχώς αλλάζει, αλλά αυτή η αλλαγή συνιστά συνεχή επαύξηση, διόγκωση ή εμπλουτισμό σε ίχνη. Πριν δώσω παραδείγματα, επιτρέψτε μου να αποτυπώσω το εγώ ως υπόστρωμα έξεων:



Σχήμα 2.3: Το εγώ ως υπόστρωμα έξεων

Εδώ οι έξεις αντιστοιχούν στα τουβλάκια. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι το «προσωπικό εγώ» δεν συνιστά ούτε απλή ροή ούτε απλή μορφική σταθερότητα αλλά «ταυτότητα», όπως αυτή καθορίζεται από τις συγκεκριμένες έξεις που αποκτά.

Παραδείγματα έξεων:

(α) Σωματικές έξεις (όπως ο τρόπος που κινείται κανείς, περπατάει, ανεβαίνει σκαλιά, κουνάει τα χέρια του, σηκώνει τους ώμους του, κάνει γκριμάτσες) ή το πώς οι δεξιότητες του εγώ εγγράφονται στο σώμα του (όπως οι κινήσεις ενός έμπειρου ποδηλάτη ή ποδοσφαιριστή ή οποιουδήποτε τεχνίτη κτλ.), έξεις λοιπόν που διαφέρουν από τον έναν στον άλλον άνθρωπο ανάλογα με τις δεξιότητες που έτυχε να αποκτήσει ο καθένας.

(β) Έξεις που θα τις συνδέαμε με τα ανθρώπινα ένστικτα ή τις κλίσεις και σχετίζονται, για παράδειγμα, με το φαγητό, τις μυρωδιές, τους ήχους, τι μας προσελκύει και τι μας απωθεί σε αισθητηριακό επίπεδο κτλ., και δημιουργούν το αντίστοιχο «προσωπικό στίλ» του καθενός.

(γ) Έξεις ως προς τα έλλογα κίνητρα, για παράδειγμα, ως προς τις αξίες που καθοδηγούν τις πράξεις και διαμορφώνουν μόνιμες τάσεις να αντιστεκόμαστε ή όχι σε διάφορα ερεθίσματα (όπως το εάν κανείς ενδίδει στο κάπνισμα ή όχι) ή, σε υψηλότερο επίπεδο, αξίες ηθικής τάξης που διαμορφώνουν την ηθική μας συμπεριφορά (Ιδέες II: 255). Τέτοιες έξεις είναι και όσες αφορούν τις αποφάσεις μου για πράξη: το ενέργημα της απόφασης βυθίζεται στο παρελθόν, αλλά η απόφαση παραμένει ως έξις, ως κάτι που ανήκει στο εγώ και αυτό συνεχίζει ή όχι να την υιοθετεί.

(δ) Οι έξεις επίσης αφορούν τις πεποιθήσεις μας (στοιχείο στο οποίο επιμένει η §32 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*), υπό την έννοια ότι, άπαξ και διαμορφωθεί μια πεποίθησή μου, είμαι εγώ που συνεχίζω να την υιοθετώ ή που την αποποιούμαι, εγώ που τη διαφοροποιώ ή την υιοθετώ εκ νέου ενώ την είχα αποποιηθεί και, σε κάθε περίπτωση, εκείνος που κάποτε την είχε υιοθετήσει.

Προσθέστε στα παραπάνω ότι οι ανθρώπινες δράσεις δεν καταγράφονται απλώς στο εσωτερικό της βιωματικής ροής με βάση τον μηχανισμό της ανακράτησης και της προκράτησης, όπου δημιουργούνται σχέσεις ανάμεσα στο πρότερο και το επόμενο βίωμα. Ούτε, βέβαια, το ένα βίωμα έχει αιτιακές σχέσεις με το επόμενο του, ως εάν τα βιώματα να σχετίζονταν μεταξύ τους μέσω κανόνων αιτιότητας. Πολύ περισσότερο, στους κόλπους της βιωματικής μας ζωής λειτουργεί «ο θεμελιώδης νόμος» της σχέσης κινήτρων (Motivation), επιμένει ο Husserl στο σημαντικό του έργο *Ιδέες II* (στο οποίο αναφέρονται, όπως ίσως προσέξατε, οι περισσότερες παραπομπές μου σε αυτήν την ενότητα). Αυτό είναι πρόδηλο κάθε φορά που εξάγω συμπεράσματα με βάση τις πεποιθήσεις μου (δηλαδή, τις γνωστικές έξεις μου), όταν οδηγούμαι σε πράξεις από αξιακές έξεις κτλ. (Όπως, μάλιστα, θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, αυτό το στοιχείο θα παίζει σημαντικό ρόλο στη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας.)

Και, φυσικά, αυτές οι έξεις, αποκτημένες είτε παθητικά (όπως το πώς κουνάω τα πόδια μου ενώ περπατάω) είτε ενεργητικά (όπως η γνώση για το πυθαγόρειο θεώρημα), αποτελούν δυνάμει αντικείμενα της επανενθύμησης (*Wiedererinnerung*), της δυνατότητάς μου να ανασύρω από τη βιωματική μου ζωή κάτι που συνέβη στο παρελθόν, να το θεματοποιήσω, να το εξετάσω κτλ. Η επανενθύμηση δεν είναι σαν την ανακράτηση, δεν συμβαίνει μέσα μου μηχανικά, αλλά προϋποθέτει κάποιο ενδιαφέρον που με ωθεί, περισσότερο ή λιγότερο ενεργητικά (όπως, για παράδειγμα, όταν κάτι έρχεται στο νου μου ξαφνικά και «ξυπνά» τις αναμνήσεις μου), να επιστρέψω στο περασμένο βίωμα, έχοντας συνείδηση για το ότι επανέρχομαι σε κάτι που έχει καταγραφεί μέσα μου. Αλλά, και αυτό είναι πολύ σημαντικό, η επανενθύμηση δεν επαναφέρει στο προσκήνιο ένα σκέτο αντικείμενο (π.χ. την εικόνα έξω από το παράθυρό μου) αλλά το πώς αυτό παρουσιάστηκε σε μένα, την ίδια τη βιωματική μου ζωή. Επαναφέρω το πώς έλαβε χώρα η αντίληψή μου (π.χ. της θέας από το παράθυρο) μέσα στη βιωματική ροή, τι προηγήθηκε, τι ακολούθησε. Επίσης σημαντικό είναι το ότι η επανενθύμηση είναι έκφραση της ελευθερίας μου με πολλούς τρόπους: μπορώ να επιλέξω πόσο χρόνο θα της αφιερώσω, σε ποιο μέρος της θέας θα εστιάσω καθώς τη θυμάμαι, όπως μπορώ να επιλέξω πόσο «πίσω» θα πάω στο παρελθόν (χωρίς να υφίσταται κάποια αιτιακή σχέση ούτε η ανάγκη να διατρέξω όλη τη συνέχεια ανάμεσα στην παρελθοντική στιγμή που ενθυμούμαι και το ζωντανό παρόν της ίδιας της επανενθύμησης) κτλ.

Το ίδιο συμβαίνει και σε αναφορά προς το μέλλον. Οι έξεις δεν αποτελούν απλώς κάτι που κατακτήθηκε στο παρελθόν και έτσι συνδιαμορφώνει εκείνο που προσμένω στο μέλλον, με μεγαλύτερη ή μικρότερη ευκρίνεια και σαφήνεια, αλλά δημιουργεί στο εσωτερικό της συνειδησιακής ζωής πραγματικές δυνατότητες: το ότι κατέχω την *έξιν* να παίζω κιθάρα με κάνει αυτόν που μπορώ να παίζω κιθάρα όποτε το θελήσω, το ότι κατέχω την *έξιν* να κολυμπώ με κάνει αυτόν που ξέρει κολύμπι κ.ο.κ. Αυτές πια δεν είναι ψιλές δυνατότητες που απλώς εμπεριέχονται στην τεράστια δεξαμενή όσων είναι εν γένει δυνατά για τα ανθρώπινα όντα, αλλά δυνατότητες με σάρκα και οστά που δημιουργούν και αντίστοιχες τάσεις ή κίνητρα μέσα στη δική μου ζωή και προοικονομούν το μέλλον της με τρόπο κάθε άλλο παρά κενό.

Η ωραιότερη διατύπωση που συγκεντρώνει όλα τα παραπάνω είναι, κατά τη γνώμη μου, η εξής (από κείμενο των ετών 1925-1928):

K2.7 Δεν είμαι <μόνο> ένα ενεργεία εγώ αλλά είμαι και ένα εγώ έξεων, η δε κατοχή έξεων (*Habitualität*) δηλώνει μια ορισμένη δυνατότητα του εγώ, ένα «εγώ μπορώ» ή «θα μπορούσα» ή «συνήθιζα να μπορώ» [...] Με μία λέξη, εγώ είμαι (και χωρίς αυτό δεν θα ήμουν εγώ, δεν μπορώ να συλλάβω τον εαυτό μου διαφορετικά) ένα εγώ ικανοτήτων. (XIV: 378)

Συμπέρασμα: πέρα από το εγώ ως ταυτό πόλο των βιωμάτων, πέρα από τον οιονεί χρονικό μηχανισμό της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου, πέρα από κάθε περιγραφή του εγώ με όρους μορφικούς, το εγώ δεν αποκτά ταυτότητα ή χαρακτήρα, δεν αποκτά προσωπικό ύφος, παρά μόνο χάρη στις έξεις του, με το γενικότερο νόημα του όρου που καλύπτει το σύνολο της παθητικής και της ενεργητικής του ζωής. Και όμως, αυτό το προσωπικό εγώ δεν είναι ακόμα όσο συγκεκριμένο θα έπρεπε, θα προσθέσει ο Husserl, αρχίζοντας την §33 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*.

2.3.2 Το προσωπικό εγώ ως μονάδα

Η §33 των *Καρτεσιανών Στοχασμών* με τίτλο «Η πλήρης συγκεκριμενοποίηση του εγώ ως μονάδος και το πρόβλημα της αυτοσυγκρότησής του» ξεκινά με την εξής επισήμανση:

K2.8 Από το εγώ ως ταυτό πόλο και ως υπόστρωμα των έξεων διακρίνουμε το εγώ στην πλήρη του συγκεκριμενοποίηση (και θα θέλαμε να το ονομάσουμε με τον όρο του Leibniz: μονάδα). [...] Δηλαδή, το εγώ δεν μπορεί να είναι συγκεκριμένο παρά στη ρέουσα πολυμορφία της αποβλεπτικής του ζωής και των αντικειμένων που σκοπεύονται μέσα της [...] Αυτό πρέπει να κατανοηθεί ως εξής: ως εγώ, έχω έναν περιβάλλοντα κόσμο που υπάρχει για μένα συνεχώς [...]. (ΚΣ: 102)

Όπως θα συνειδητοποιήσουμε αμέσως μετά, αυτό το κείμενο μας μεταφέρει απευθείας στον 5^ο *Καρτεσιανό Στοχασμό* και το πρόβλημα της διποκειμενικότητας. Διότι ο περιβάλλον κόσμος ή κόσμος-της-ζωής είναι ήδη πάντα διποκειμενικά συγκροτημένος και, άρα, το προσωπικό εγώ δεν μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί πλήρως

παρά μόνο χάρη στις σχέσεις του με τους άλλους. Όλα αυτά θα τα δούμε όταν έρθει η ώρα ([Κεφάλαιο 3, Ενότητα 4](#)).

Προσώρας, ας δούμε τι ακριβώς προσθέτει το παραπάνω χωρίο ως προς τη συγκεκριμενοποίηση του προσωπικού εγώ. Προσθέτει το ότι δεν μπορείς να περιγράψεις την προσωπική ταυτότητα κάποιου παρά μόνο με αναφορά στη γλώσσα που μιλάει, στις αξίες που έχει υιοθετήσει, στις πρακτικές με τις οποίες είναι εξοικειωμένος, στην ένταξή του σε ανθρώπινες ομάδες και στη σύμπραξη μαζί τους κτλ. Και όλα αυτά ανήκουν στη σφαίρα της διυποκειμενικότητας.

Ο χουσερλιανός όρος που δηλώνει αυτόν τον ύψιστο βαθμό συγκεκριμενοποίησης του εγώ είναι δάνειος από τον Leibniz: μονάδα. Εδώ δεν μας ενδιαφέρει κατά πόσον ο Husserl χρησιμοποιεί πιστά, ή όχι, τον όρο (οι αναφορές στον Leibniz είναι συχνές αλλά συνήθως τηλεγραφικές), αλλά τι ακριβώς εννοεί με αυτόν εντός της φαινομενολογίας. Και φαίνεται να δηλώνει δύο πράγματα: είτε το κάθε ατομικό εγώ στην εσωτερικότητά του (βλ. για παράδειγμα, την §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*) είτε το εγώ στις σχέσεις του με τους άλλους, μαζί με τους οποίους συγκροτεί τον κοινό περιβάλλοντα κόσμο. Τότε γίνεται λόγος «για την κοινότητα των μονάδων [...] που συγκροτεί τον ένα και κοινό κόσμο» (ΚΣ: 137). Αυτήν ακριβώς την έννοια συναντάμε στο χωρίο **K2.8**.

Χωρίς να προκαταλάβουμε αυτά που θα πρέπει να ειπωθούν όταν ξεδιαλύνουμε το αίτιο της διυποκειμενικότητας, είναι σημαντικό να θυμόμαστε το εξής:

K2.9 Ως πρόσωπο είμαι αυτό που είμαι (και κάθε άλλο πρόσωπο είναι αυτό που είναι) ως υποκείμενο ενός περιβάλλοντος κόσμου. Οι έννοιες εγώ και περιβάλλον κόσμος σχετίζονται μεταξύ τους αδιαχώριστα. (Ιδέες II: 185)

Θέλω απλώς να αποσαφηνίσω ότι ενώ, στατικά και μορφικά, η φαινομενολογική έρευνα ξεκινά από το μορφικό ή το καθαρό εγώ, αποδεικνύεται ότι αυτό συνιστά αφαίρεση και ότι, γενετικά, το εγώ διαμορφώνεται όπως ακριβώς περιγράφει το χωρίο **K2.9**, πάντα ήδη μέσα σε έναν περιβάλλοντα κόσμο. Εκεί, τρόπον τινά, μετέχουμε διευρύνοντας τον εαυτό: συγκροτώντας τον κόσμο μαζί με τους άλλους, αποκτάμε έξεις σε επίπεδο διαπροσωπικό και, αντίστοιχα, νέες αλυσίδες κινήτρων συνδέουν εμάς και τους άλλους, τις πράξεις μας με τις δικές τους, τα λόγια μας με τα δικά τους κτλ. Ό,τι ίσχυε για το εγώ ως υπόστρωμα των έξεων ισχύει τώρα για το εγώ-μονάδα. Δεν άντεξα τον πειρασμό και μίλησα ήδη για τη διυποκειμενικότητα. Θα έρθω αμέσως σε αυτή διαβάζοντας τις πρώτες γραμμές από τον περίφημο 5^ο *Καρτεσιανό Στοχασμό*.

Ωστόσο, μια τελευταία παρατήρηση ως απάντηση σε μια προφανή ερώτηση: εγώ-θεωρός, φυσικό-εγώ, υπερβατολογικό-εγώ, εγώ-πόλος, εγώ-υπόστρωμα, εγώ-χρόνος, προσωπικό εγώ, εγώ-μονάδα κτλ. (στο [Κεφάλαιο 3](#) ο κατάλογος θα μεγαλώσει!). Ποιος είμαι, τελικά; Είμαι ένα εγώ, το προσωπικό εγώ, στην πλήρη του συγκεκριμενοποίηση, το εγώ-μονάδα. Μπορώ όμως να με περιγράψω σε διάφορα επίπεδα αφαίρεσης, ανάλογα με τη λειτουργία που θέλω να απομονώσω ή να εξετάσω: ως εγώ-μονάδα συγκροτώ κόσμο (= υπερβατολογικό εγώ), ζω με τρόπο απλοϊκό στον εκάστοτε κόσμο-της-ζωής (= φυσικό εγώ), διατηρώ πάντα τη δυνατότητα να αναρωτηθώ γι' αυτόν και την καταγωγή του με τρόπο ριζικό (= εγώ-θεωρός) και σχετίζομαι με τα βιώματά του με πολλούς τρόπους είτε επειδή είναι πάντα δικά μου (= εγώ-πόλος) είτε επειδή οργανώνονται με οιονεί χρονικές σχέσεις (= εγώ-χρόνος) είτε γιατί συνθέτουν τις σχέσεις κινήτρων ανάμεσα στις έξεις μου (= εγώ-υπόστρωμα). Είμαι ένα εγώ και είμαι διαρκώς εγώ.

2.4 Τα πρώτα λόγια του 5ου Καρτεσιανού Στοχασμού

Είμαστε πλέον σε θέση να διαβάσουμε τον περίφημο 5^ο *Καρτεσιανό Στοχασμό*, χωρίς να... εγκαταλείψουμε την προσπάθεια από τις πρώτες του κιάλας γραμμές! Γιατί θα υπήρχε αυτός ο κίνδυνος, θα το συνειδητοποιήσετε αμέσως:

K2.10 ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ V Αποκάλυψη της υπερβατολογικής οντολογικής σφαίρας ως μοναδολογικής διυποκειμενικότητας. §42. Έκθεση του προβλήματος της εμπειρίας του ξένου-εγώ σε αντιπαράθεση με την ένσταση για σολιψισμό.

Ας ανοίξουμε τον νέο στοχασμό μας με μια πολύ σημαντική, όπως ίσως μοιάζει, ένσταση. Αυτή δεν αφορά τίποτε λιγότερο από την αξίωση της υπερβατολογικής φαινομενολογίας να είναι ακριβώς υπερβατολογική φιλοσοφία: συνεπώς να μπορεί, υπό τη μορφή μιας συγκροτησιακής προβληματικής και Θεωρίας, κινούμενης στο έδαφος του εγώ που υπέστη την υπερβατολογική αναγωγή, να επιλύσει τα υπερβατολογικά προβλήματα του

αντικειμενικού κόσμου. Όταν εγώ, το στοχαζόμενο εγώ, ανάγω τον εαυτό μου μέσω της φαινομενολογικής εποχής στο απόλυτο υπερβατολογικό μου εγώ, δεν μετατρέπομαι, άραγε, σε solus ipse, και δεν παραμένω ένα τέτοιο εγώ για όσο χρόνο ασκώ μια εσωτερικά συνεκτική αυτοερμηνεία υπό τον γενικό τίτλο «φαινομενολογία»; Δεν θα έπρεπε λοιπόν μια φαινομενολογία, που θα ήθελε να επιλύσει τα προβλήματα του αντικειμενικού είναι και μάλιστα να εμφανίζεται ήδη ως φιλοσοφία, να στιγματισθεί ως υπερβατολογικός σολιψισμός; [...]

[Π]ροτού αφεθεί [κανείς] σε διαλεκτικές επιχειρηματολογίες και σε αυτοαποκαλούμενες «μεταφυσικές» υποθέσεις [...], θα ήταν ίσως καταλληλότερο να καταπιαστεί με το έργο της φαινομενολογικής ερμηνείας που υποδηλώθηκε, εδώ, μέσα από τη συζήτηση για το alter ego, και να διεξαγάγει αυτό το έργο, καταρχάς, με τρόπο συγκεκριμένο και συστηματικό. Πρέπει, συνεπώς, να αποκτήσουμε εναργή εποπτεία της ρητής και της ενδιάθετης αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία (και πάντα πάνω στο έδαφος του υπερβατολογικού μας εγώ) αναγγέλλεται και επαληθεύεται το άλλο εγώ. Εναργή εποπτεία για το πώς, σε ποιες αποβλεπτικότητες, σε ποιες συνθέσεις, με ποιες σχέσεις κινήτρων, διαμορφώνεται και μάλιστα επαληθεύεται μέσα μου το νόημα *άλλο εγώ*, υπό τον γενικό τίτλο της εσωτερικά συνεκτικής εμπειρίας του ξένου-εγώ: το *άλλο εγώ* ως υπάρχον και επιπλέον ως αυτό-το-ίδιο-εδώ σύμφωνα με τον δικό του τρόπο. (ΚΣ: 121-122)

Συνειδητοποιείτε τώρα γιατί, για να το πω κομψά, ο Husserl δεν είναι ο πιο προικισμένος συγγραφέας του κόσμου..., μαθηματικός ήταν άλλωστε. Οι παραπάνω διατυπώσεις μοιάζουν απροσπέλαστες. Ας τις αποκωδικοποιήσουμε σιγά-σιγά:

(1) «Αποκάλυψη της υπερβατολογικής οντολογικής σφαίρας ως μοναδολογικής διυποκειμενικότητας»: η «υπερβατολογική σφαίρα» δεν είναι παρά η συνείδηση έτσι όπως εμφανίζεται στα μάτια του θεωρού μετά τη φαινομενολογική αναγωγή. Προστίθεται το επίθετο «οντολογική», επειδή μετά τη φαινομενολογική αναγωγή δεν έχουμε χάσει τίποτε, όπως έλεγε ο Husserl· αντίθετα, τα πάντα βρίσκονται εκεί είτε από την πλευρά του βιώματος είτε από την πλευρά του αντικειμένου του (βλ. [Κεφάλαιο 1, Ενότητα 1.2](#)). Άρα, ό,τι υπάρχει είναι εγγεγραμμένο με κάποιον τρόπο στη συστοιχία νόησης και νοήματος. Και ό,τι υπάρχει με οποιονδήποτε τρόπο συμπεριλαμβάνεται κάτω από τον τίτλο «οντολογικό».

Το εντελώς νέο πράγμα που προοικονομεί ο τίτλος του 5^{ου} *Στοχασμού*, το εντελώς απρόσμενο, είναι ότι αυτή η υπερβατολογική σφαίρα, για την οποία ξέραμε μέχρι τώρα ότι είναι η δική μου συνείδηση, αποδεικνύεται ότι είναι κάτι άλλο! Είναι η «μοναδολογική διυποκειμενικότητα»! Δηλαδή, η κοινότητα των μονάδων ως εκείνη που συγκροτεί τον κόσμο-της-ζωής. Τι σημαίνει η τελευταία πρόταση θα το μάθουμε προοδευτικά. Αυτό που επείγει είναι να καταλάβουμε πόσο ρηζικέλευθη είναι η υπόθεση εργασίας: ο θεωρός, βλέποντας τη συνείδηση μετά τη φαινομενολογική αναγωγή και ενώ, πράγματι, εξετάζει τη δική του συνείδηση και τα δικά του βιώματα, ανακαλύπτει ότι πίσω από αυτή, μέσα της βαθιά, λειτουργεί ήδη πάντα μια κοινότητα μονάδων ή μια κοινότητα από εγώ. Με άλλα λόγια, ανακαλύπτει ότι στο βάθος της η κάθε συνείδηση «κουβαλάει» μέσα της τους άλλους ή ότι δεν θα μπορούσε να ενεργήσει μέσα στον κόσμο παρά μόνο χάρη στην παρουσία ή τη σύμπραξη των άλλων. Η «μοναδολογική διυποκειμενικότητα» δεν θα δηλώνει ότι εγώ είμαι οι άλλοι ή ότι βλέπω μέσα μου τους άλλους. Θα δηλώνει ότι κάθε φορά που εξετάζω τη συνείδησή μου ως αυτή που συγκροτεί τον κόσμο, αναγνωρίζω μέσα μου τη σύμπραξη των άλλων. Αλλιώς η συγκρότηση θα ήταν αδύνατη. Και κάθε φορά που εξετάζω τη συνείδησή μου ως εαυτό, ως προσωπικό εγώ, πάλι θα ανακαλύπτω τα ίχνη των άλλων, χωρίς τους οποίους θα ήμουν πάντα άγνωστος σ' εμένα ή, έστω, πλημμελώς ή μερικώς γνωστός. Οι άλλοι είναι, με τρόπο ριζικό, μέσα μας, ούτε γύρω μας ούτε απέναντί μας. Θα πρέπει δε να περιγράψουμε και να εξηγήσουμε με όρους φαινομενολογικούς πώς αυτό συμβαίνει και τι συνεπάγεται.

(2) «Εκθεση του προβλήματος της εμπειρίας του ξένου-εγώ (Fremderfahrung) σε αντιπαράθεση με την ένσταση για σολιψισμό.» Δύο πράγματα αξίζει να σχολιάσουμε στην παραπάνω διατύπωση. Το πρώτο είναι η έννοια του «σολιψισμού». Ο σολιψισμός (από το λατινικό solus ipse, ο εαυτός μόνος) θα ήταν η φιλοσοφική θέση (ο Husserl την αποδίδει στον Descartes) ότι ένα υποκείμενο, μόνο του, απομονωμένο από τα άλλα, είναι ικανό να συγκροτήσει κόσμο, εαυτό, πραγματικότητα. Το ακριβώς αντίθετο από εκείνο που υπόσχεται να αποδείξει ο Husserl. Γιατί η φαινομενολογία να δημιουργεί την αίσθηση ή να προκαλεί την ένσταση ότι διολισθαίνει στον

σολιμισμός; Λόγω της μεθόδου της, απαντά ο Husserl στη συνέχεια του **K2.10**: επειδή η φαινομενολογική αναγωγή με θέτει, εμένα, το εγώ-θεωρό, ως εκείνον που εξετάζει την ίδια τη συνείδησή του και τα βιώματά της, γι' αυτό προκύπτει το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να βρω μέσα σε εμένα οποιονδήποτε άλλον εκτός από εμένα τον ίδιο... Και η απορία εντείνεται εάν παρασυρθεί κανείς από την αμφισημία του όρου «υπερβατολογικό εγώ»: εάν το κατανοήσει ως ένα αυτοδύναμο συγκροτησιακό εγώ, τότε θα προέκυπτε ότι αυτό μόνο του, ως *solus ipse*, συγκροτεί τον κόσμο· εάν, βέβαια, το κατανοήσει ως εκείνο που εμφανίζεται στα μάτια του θεωρού, τότε ίσως αποφύγει την παγίδα. Αλλά, σε κάθε περίπτωση, πολλά θα πρέπει να ειπωθούν ακόμα για να αποσαφηνισθεί το ζήτημα.

Το δεύτερο σημείο που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι το ζήτημα της διυποκειμενικότητας ανάγεται στο ζήτημα της «εμπειρίας του ξένου-εγώ (*Fremderfahrung*)». Πρώτα πρώτα, να σημειωθεί ότι ο Husserl χρησιμοποιεί εδώ εναλλακτικά τους όρους «άλλος» (*Anderer*) και «ξένος» (*Fremd*), χωρίς να αποδίδει στην ξενικότητα κάποιο βαθμό απόστασης ή άγνοιας ή έλλειψης εξοικείωσης. (Δεν θα συμβαίνει το ίδιο σε όλα του τα κείμενα, καθώς μερικές φορές, όπως θα δούμε, θα θελήσει να φτιάξει βαθμίδες ξενικότητας, έστω και με κάποια αδεξιότητα.) Πάντως, αυτή η εναλλακτική χρήση των όρων είναι κάπως παραπλανητική, καθώς στην ουσία ο Husserl μιλά για τον άλλον, όχι για τον ξένο. Και αυτός ο άλλος, ο πάνω-κάτω όμοιος με εμένα, είναι ένα δεύτερο εγώ, μια «δεύτερη υπερβατολογική ζωή», «ένα δεύτερο υπερβατολογικό υποκείμενο» (*Hua VIII*: 188-189). Αυτό σχετίζεται άμεσα με το ίδιο το πρόγραμμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών*: εν πολλοίς, υιοθετεί το βλέμμα μιας στατικής φαινομενολογικής ανάλυσης, παραβλέπει την ιστορικότητα και αναζητά τον οποιονδήποτε άλλον μέσα στον κόσμο, για να δείξει ότι η συγκρότηση του κόσμου προϋποθέτει άλλους, πολλότητα.

Στο ίδιο καταλήγει αναπόφευκτα και το γεγονός ότι σημείο εκκίνησης αποτελεί η ανάλυση της «εμπειρίας του ξένου-εγώ» (γενική αντικειμενική). Το ζητούμενο δεν θα είναι ποτέ να αποδείξουμε την ύπαρξη των άλλων, να δείξουμε πόση σημασία έχουν για εμάς (ως όντα κοινωνικά, συναισθηματικά κ.ο.κ.), τι μας κάνει να στραφούμε προς αυτούς ή να ενδιαφερθούμε γι' αυτούς. Το μόνο ερώτημα είναι (αντιγράφω το τέλος του χωρίου **K2.10**): «Πρέπει, συνεπώς, να αποκτήσουμε εναργή εποπτεία της ρητής και της ενδιάθετης αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία (και πάντα στο έδαφος του υπερβατολογικού μας εγώ) αγγέλλεται και επαληθεύεται το άλλο εγώ. Εναργή εποπτεία για το πώς, σε ποιες αποβλεπτικότητες, σε ποιες συνθέσεις, με ποιες σχέσεις κινήτρων, διαμορφώνεται και μάλιστα επαληθεύεται μέσα μου το νόημα *άλλο εγώ*». Άρα, φαίνεται ότι η ανάλυση είναι εγκλωβισμένη σε μια πρωτοπρόσωπη οπτική, όπου εκείνο που εξετάζεται είναι η δική μου εμπειρία και το πώς εμφανίζεται και συγκροτείται σε αυτήν ο «άλλος». Ακριβέστερα, το «νόημα *άλλο εγώ*». Βρισκόμαστε εντός της συστοιχίας νόησης-νόηματος και το ερώτημα είναι ποιο νόημα αποδίδουμε στον άλλον, πώς λειτουργεί η αποβλεπτικότητα που επιτρέπει να εμφανίζεται κάτι ως άλλος. Φαίνεται σαν ο άλλος να συγκροτείται ως άλλος από τη δική μου συνείδηση και τότε αναρωτιέται κανείς μήπως η ετερότητα του άλλου καταργείται, αίρεται, εξαρτάται τελικά από την παντοδυναμία του δικού μου εγώ. Ο σπουδαίος γάλλος φαινομενολόγος Michel Henry σχολιάζει επικριτικά: «[ο άλλος τότε είναι] κάτι που δεν είναι ο άλλος αλλά κάτι που εγώ σκοπεύω ως τον άλλον: όχι ο πραγματικός άλλος αλλά [...] το νόημα “άλλος”, δηλαδή ο άλλος ως νόημα, ο άλλος που έχει αναχθεί σε νόημα, στο νόημα του να είναι ο άλλος, ο άλλος με τον τρόπο του “ως”, του *als*, ένας οιονεί άλλος».¹⁸

Πόσο δίκιο έχει ο Henry δεν είμαστε σε θέση να το αποφασίσουμε ακόμα. Ότι υπάρχει ο κίνδυνος να έχει δίκιο, ωστόσο, είναι γεγονός. Ότι ο ίδιος ο Husserl ορισμένες στιγμές έχει επίγνωση του κινδύνου, είναι γεγονός επίσης. Όλα αυτά θα αποτελέσουν αντικείμενο των [Κεφαλαίων 3-5](#).

Περαιτέρω μελέτη

R. Sokolowski, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Κόντος, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 2003 (ειδικότερα: 115-134).

¹⁸ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 1990, 139. Ο J.P. Sartre ασκεί την ίδια κριτική ήδη το 1943 στο *Είναι και το μηδέν* (ΕκΜ: 273). Βλ. [Κεφάλαιο 4, Παρέκβαση](#).

Κεφάλαιο 3. Ένα αποτυχημένο νοητικό πείραμα: εγώ χωρίς άλλους

Είχαμε αφήσει το νήμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών* επισημαίνοντας ότι ίσως ο άλλος να συγκροτείται ως άλλος από τη δική μου συνείδηση, σαν να υπόκειται στην παντοδυναμία του δικού μου εγώ. Και είχαμε προσθέσει ότι ο ίδιος ο Husserl φαίνεται να έχει επίγνωση του κινδύνου. Η §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών* είναι η σκηνή όπου παίζεται το δράμα της εξάρτησης του άλλου από το δικό μου εγώ με τον παραστατικότερο τρόπο.

3.1 Ένας παραμορφωτικός καθρέφτης

Ας ξεκινήσουμε από τα καλά νέα: ο Husserl έχει επίγνωση του προβλήματος και δεν θέλει σε καμιά περίπτωση να υποτάξει τον άλλον στο εγώ, σ' εμένα, να μετατρέψει την ετερότητα σε απλή εκδοχή, αναδιπλασιασμό, ή προϊόν του δικού μου εαυτού. Το κείμενο είναι σαφές:

K3.1 Σε αυτήν την εξαιρετική αποβλεπτικότητα συγκροτείται ένα νέο οντολογικό νόημα που υπερβαίνει το δικό μου εγώ ως μονάδα στην κυριότητα του εαυτού του: εδώ συγκροτείται ένα εγώ όχι ως εγώ-ο-ίδιος αλλά ως εγώ καθρεφτιζόμενο στο δικό μου εγώ, στη δική μου μονάδα. Αλλά το δεύτερο εγώ δεν είναι απλώς εδώ και αυθεντικά αυτο-χορηγούμενο, συγκροτείται αντιθέτως ως alter ego, όπου το ego το δηλούμενο σε αυτήν την έκφραση ως δεύτερο συνθετικό της είμαι εγώ ο ίδιος στην κυριότητά μου. Ο άλλος, σύμφωνα με το συγκροτούμενο νόημά του, παραπέμπει σε μένα τον ίδιο, ο άλλος είναι καθρέφτισμα εμού του ιδίου και, όμως, όχι αυθεντικό καθρέφτισμα, είναι ανάλογο εμού του ιδίου και πάλι, όμως, όχι ανάλογο με το συνηθισμένο νόημα. (ΚΣ: 125)

Αν συνέβαινε αυτό, αν τα στοιχεία της προσίδιας ουσίας του άλλου ήταν προσιτά σε μένα με τρόπο άμεσο, τότε ο άλλος θα ήταν απλό μέρος της δικής μου προσίδιας ουσίας και, τελικά, αυτός ο ίδιος και εγώ ο ίδιος θα ήμασταν ένα. (ΚΣ: 139)

Θα δούμε σε λίγο τι σημαίνει εδώ «κυριότητα». Το χωρίο είναι σημαντικό επειδή αντανακλά την προσπάθεια του Husserl να αποφύγει την παγίδα που επισημάναμε στην αρχή, την παγίδα να υπαγάγει τον άλλον στην κυριαρχία του εγώ. Αυτό ακριβώς δηλώνει η διπλή άρνηση που χρησιμοποιείται εδώ με μια σπάνια —για τον Husserl— λογοτεχνικότητα! Ο άλλος είναι δικό μου καθρέφτισμα και δεν είναι, είναι δικό μου ανάλογο και δεν είναι. Διότι εάν ήταν, τότε θα έμοιαζε σαν να κοιτάζει ο Νάρκισσος (το εγώ) τον εαυτό του στο νερό της λίμνης. Πόσο διαφορετικός από εμένα, ωστόσο, μπορεί να είναι ο άλλος χωρίς να πάψει να είναι ένα εγώ, όπως εγώ;

Η έκφραση «alter ego» κρύβει τη λύση του αινίγματος: ο δεύτερος όρος της, ego, θα δηλώνει μια σχέση (όχι ένα περιεχόμενο), τη σχέση ανάμεσα στο κάθε εγώ και τα βιώματά του. Ξέρουμε ήδη πώς να μιλάμε γι' αυτήν τη σχέση με βάση όσα μάθαμε στο [Κεφάλαιο 2](#): το καθαρό εγώ είναι εκείνο που βρίσκεται «πίσω» από όλα του τα βιώματα, εκείνο που συγκροτείται στο εσωτερικό της συνείδησης του εσωτερικού χρόνου, εκείνο που λειτουργεί ως υπόστρωμα των δικών του έξεων, το προσωπικό εγώ. Ο άλλος, ως alter ego, θα πρέπει ακριβώς να συνιστά ego με τους παραπάνω όρους. Καλύτερα: να έχει με τον εαυτό του την ίδια μορφική σχέση που έχω εγώ με τον δικό μου. Υπ' αυτήν την έννοια, ναι, ο άλλος είναι δικό μου καθρέφτισμα ή ανάλόγό μου.

Τι είδους καθρέφτισμα συνιστά ο άλλος, το εξηγεί ο πρώτος όρος: alter. Αυτό το δεύτερο εγώ, που έχει με τον εαυτό του τη σχέση που έχω εγώ με τον δικό μου, αποτελεί για μένα κάτι που δεν είναι ο δικός μου εαυτός, μια σφαίρα βιωμάτων στην οποία δεν έχω ποτέ πρόσβαση με τον τρόπο που έχω πρόσβαση στη δική μου σφαίρα βιωμάτων. Τα δικά του βιώματα δεν είναι δικά μου: όσο κι αν συμεριζόμαι τον πόνο του, δεν πονάω τον πόνο του, όσο κι αν συμεριζόμαστε την ίδια πεποίθηση για μια αξία, δεν είμαι εγώ ο κάτοχος ή το υπόστρωμα της δικής του έξεως κτλ. Επιπλέον: όσο κι αν μοιράζομαι την πεποίθησή του, αυτή δεν εμφανίζεται σ' εμένα όπως μου εμφανίζεται η δική μου πεποίθηση, για παράδειγμα, ως κάτι που βρίσκεται εκεί διαρκώς για εμένα, στην κατοχή μου, και προς την οποία μπορώ να ρίξω το βλέμμα μου, να την εξετάσω, να την αποποιηθώ κτλ., κατά βούληση.

Αυτήν την ιδέα θέλει να αποτυπώσει η πρόταση στο **K3.1** που λέει ότι «το δεύτερο εγώ δεν είναι απλώς εδώ και αυθεντικά αυτο-χορηγούμενο». Όσο αυθεντικά και γνήσια και αν μου εμφανίζεται ο άλλος ως άλλος, αυτή η εμφάνιση ποτέ δεν θα αποτελεί διπλότυπο της δικής μου εμφάνισης στον εαυτό μου, πάντα θα κουβαλάει

μέσα της το στίγμα μιας απόστασης, αυτής ακριβώς που δηλώνει το επίθετο *alter*. Αυτή η απόσταση, η αδυνατότητα να βιώσω τα βιώματα του άλλου, η αδυνατότητα να τα εγγράψω στη δική μου συνειδησιακή ροή ως κάτοχός τους και η αδυνατότητα να έχω σε αυτά την πρόσβαση που έχω στα δικά μου βιώματα, αυτή η απόσταση εξασφαλίζει, στα μάτια του Husserl, την ετερότητα του άλλου.

Σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή η απόσταση και πώς, παρόλη την απόσταση, ο άλλος όντως εμφανίζεται σ' εμάς, θα είναι το αντικείμενο των επόμενων αναλύσεών μας και το αποκλειστικό θέμα των παραγράφων §§44-54 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*.

Πριν πάμε εκεί, ωστόσο, δεν μπορούμε να αποφύγουμε τον πειρασμό να σχολιάσουμε το παράδειγμα του καθρέφτη. Τρία σχόλια και ένας πίνακας ζωγραφικής:

(α) Στη φαινομενολογική παράδοση, θα ξαναβρούμε το μοντέλο του καθρέφτη στον Maurice Merleau-Ponty σε πολύ πιο επεξεργασμένη μορφή, καθώς εκεί ο καθρέφτης δεν θα είναι πλέον καθοριστικός για τη συγκρότηση του άλλου αλλά για την ταυτόχρονη συγκρότηση και του εαυτού μου και του άλλου (βλ. [Κεφάλαιο 10](#)).


(β) Την ίδια περίπου περίοδο, εκτός φαινομενολογίας, το μοντέλο του καθρέφτη προσέλκυσε την προσοχή του περίφημου ψυχαναλυτή Jacques Lacan — ο οποίος συχνά αναφέρεται στον Merleau-Ponty. Εισηγάγε το «στάδιο του καθρέφτη» ως στάδιο της διαδικασίας κατά την οποία το βρέφος συγκροτεί την εικόνα του σώματός του.¹⁹ Με δυο λόγια, το παιδί δεν έχει συγκροτήσει εαυτό όσο βρίσκεται κάτω από την πλήρη εξάρτηση της μητέρας του και δεν μπορεί ούτε να έχει συνείδηση της σώματός του ως δικού του και ως ενιαίου, ούτε να αναγνωρίσει την εικόνα του στον καθρέφτη, ούτε, άρα, να διαφοροποιήσει τον εαυτό του από τους άλλους. Το στάδιο του καθρέφτη προσφέρει την ευκαιρία στο παιδί να υπερβεί την παραπάνω συνθήκη, καθώς αντιλαμβάνεται το είδωλό του στον καθρέφτη: κατανοεί και ότι είναι δικό του είδωλο και ότι είναι *είδωλο* και όχι το πραγματικό του σώμα. Και θα εσωτερικεύσει αυτήν του την εικόνα, θα τη συνδέσει με το όνομά του και θα δημιουργήσει ένα πρώτο ενικό πρόσωπο (*Je*), αλλά και πάλι κάτω από τη σκέπη της μητέρας.

(γ) Στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας, την πρώτη συγκλονιστική εμφάνιση του μοντέλου του καθρέφτη την οφείλουμε στον πλατωνικό διάλογο *Αλκιβιάδης Ι*, όπου το εγώ μαθαίνει τον εαυτό του βλέποντάς τον στα μάτια του άλλου, στο μέτρο που τα μάτια του άλλου είναι ο τέλειος καθρέφτης. Είναι «τέλειος», επειδή ακριβώς τα μάτια-καθρέφτης ανήκουν σε έναν άλλον άνθρωπο και δεν αποτελούν απλό πράγμα-καθρέφτη, αλλά λειτουργούν με τη σειρά τους ως βλέμμα, *ὄψις*. Άρα, συνιστούν ταυτόχρονα *ὄψιν* και *κάτοπτρον* (132d-133b).

Και τώρα ο πίνακας που υποσχέθηκα, ένας από τους δεκάδες κλασικούς πίνακες στην ιστορία της ζωγραφικής, δυτικής και ανατολικής, με πρωταγωνιστή τον καθρέφτη. Τον επέλεξα γιατί αποδίδει τη χουσερλιανή εικόνα για το *alter* ego:

¹⁹ Βλ. την ομιλία του Lacan στο 16ο Διεθνές Συνέδριο Ψυχανάλυσης (1949) με τίτλο «Το στάδιο του καθρέφτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του εγώ όπως μας αποκαλύπτεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία». Περιλαμβάνεται στο: Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du “je” telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», στο *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, 93-100.



Εικόνα 3.1: René Magritte, *La reproduction interdite* (1937), Λάδι: 81.3 × 65εκ., Museum Boijmans Van Beuningen, Ρότερνταμ  <https://www.boijmans.nl/en/collection/artworks/4232/la-reproduction-interdite>

Δεν μας ενδιαφέρει εδώ η πρόθεση του ίδιου του Magritte, μόνο η αντιστοιχία με τη χουσερλιανή σκέψη. Ο καθρέφτης δείχνει πώς εμφανίζονται τα πράγματα ανάλογα με τη φύση τους: το βιβλίο, το εξωτερικό αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης, είναι τέτοιο που το είδωλό του πάνω στον καθρέφτη αποτυπώνει πλήρως, σύμφωνα με τους κανόνες της προοπτικής, το ίδιο το βιβλίο. Το είδωλο, βέβαια, δεν συνιστά μια εμφάνιση του βιβλίου με σάρκα και οστά, δεν επιτρέπει να δούμε άλλη πλευρά του βιβλίου παρά μόνο εκείνη που δείχνει ο καθρέφτης· δεν μπορούμε να «σηκώσουμε» το είδωλο ή να μετακινηθούμε εμείς από πίσω του, όπως μπορούμε να κάνουμε με το «πραγματικό» βιβλίο. Στην περίπτωση των ανθρώπων/συνειδήσεων, ωστόσο, η συνθήκη είναι τελείως διαφορετική. Ο άλλος, το είδωλο, δεν είναι ποτέ ο δικός μου εαυτός, δεν μπορώ να «δω» τον κόσμο με τα δικά του μάτια, δεν μπορώ να καταλάβω το κέντρο της δικής του συνειδησιακής ζωής. Όσο κι αν αναγνωρίζω ότι αποτελεί ένα εγώ, όσο κι αν αναγνωρίζω ότι, ως εγώ, αυτός και εγώ έχουμε την ίδια σχέση με τον εαυτό μας και με τον κόσμο, είναι αδύνατον —«απαγορεύεται», σύμφωνα με τον τίτλο του πίνακα— να τον αντιμετωπίσω ως δικό μου αντίτυπο. Θα μου διαφεύγει για πάντα ως κέντρο της δικής του συνειδησιακής ροής, όσο κι αν είναι ένας αγαπημένος μου φίλος.

3.2 Η σφαίρα κυριότητας (Eigenheitssphäre): το αδιέξοδο

Ξεκινήσαμε την Ενότητα 1 αυτού του κεφαλαίου με τα καλά νέα. Ήρθε ή ώρα να προσεγγίσουμε τη σκοτεινή πλευρά της §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, αν και, ακόμα κι εκεί, δεν θα λείψουν οι έξοδοι διαφυγής. Ας δούμε το κείμενο:

K3.2α §44. Η αναγωγή της υπερβατολογικής εμπειρίας στη σφαίρα κυριότητάς μου.

Εάν τώρα τεθεί υπό ερώτηση η υπερβατολογική συγκρότηση και ταυτόχρονα το υπερβατολογικό νόημα των ξένων-υποκειμένων και περαιτέρω τεθεί συνεπώς υπό ερώτηση ένα καθολικό στρώμα νοήματος που εκπορεύεται από τους άλλους και που πρωτοκαθιστά δυνατό για εμένα τον αντικειμενικό κόσμο, τότε το υπό ερώτηση νόημα των ξένων-υποκειμένων δεν μπορεί να είναι ακόμα το νόημα των άλλων ως αντικειμενικών υποκειμένων που υπάρχουν μέσα στον κόσμο. Για να προχωρήσουμε σωστά εδώ, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη ένα πρώτο μεθοδικό απαιτούμενο: να διεξαγάγουμε καταρχάς, μέσα στην υπερβατολογική καθολική σφαίρα, ένα ιδιαίτερο είδος εποχής σχετικής με το θεματικό μας αντικείμενο. Εξαιρούμε στην αρχή από το θεματικό μας πεδίο καθετί που ήταν μέχρι τώρα υπό ερώτηση: απομακρύνουμε το βλέμμα μας από κάθε συγκροτησιακό επίτευγμα της αποβλεπτικότητας που σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με την υποκειμενικότητα του ξένου-εγώ και οριοθετούμε καταρχάς την όλη συνάφεια της ενεργείας ή δυνάμει αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία συγκροτείται το εγώ στην κυριότητά του [...]

K3.2.β Αυτό που είναι ειδικά δικό μου (εμού ως εγώ), το συγκεκριμένο είναι μου ως μονάδας, καθαρά μόνο μέσα σε μένα και μόνο για μένα σε αποκλειστική κυριότητα, τούτο συμπεριλαμβάνει κάθε αποβλεπτικότητα, όπως κι εκείνη που κατευθύνεται προς το ξένο-εγώ. Μόνο που στην αρχή και για μεθοδολογικούς λόγους, η συνθετική λειτουργία αυτής της αποβλεπτικότητας (που δίνει για μένα την πραγματικότητα του ξένου-εγώ) πρέπει να εξαιρεθεί από τη θεματική μας.

K3.2γ Διαπιστώνουμε εδώ κάτι σημαντικό. Μετά την αφαίρεση μας απομένει ένα ενιαίο και εσωτερικά συνεκτικό στρώμα του φαινομένου «κόσμος», του υπερβατολογικού συστήματος της εμπειρίας του κόσμου που εξελίσσεται συνεχώς με εσωτερική αλληλουχία. Μπορούμε, παρά την αφαίρεση, να συνεχίζουμε αδιάκοπα την εμπειρική μας εποπτεία, παραμένοντας αποκλειστικά σε αυτό το υπερβατολογικό στρώμα. Αυτό το ενιαίο στρώμα διακρίνεται περαιτέρω για το εξής, ότι είναι ουσιαδώς το στηρίζον στρώμα (fundierende), κάτι που σημαίνει ότι προφανώς δεν μπορώ να έχω το ξένο-εγώ ως εμπειρία, συνεπώς ούτε και το νόημα αντικειμενικός κόσμος ως εμπειρικό νόημα, χωρίς να έχω ήδη την πραγματική εμπειρία αυτού του πρώτου στηρίζοντος στρώματος (το αντίστροφο δεν ισχύει). (ΚΣ: 124-127)

Τα στριφνά αυτά χωρία ξεδιπλώνουν μια σχετικά απλή ιδέα, έστω και αν, στη συνέχεια, δίνουν λαβή σε ατέρμονες παρερμηνείες ή οδηγούν ακόμα και τον ίδιο τον Husserl σε κάποια σύγχυση. Η βασική ιδέα μπορεί να επιμερισθεί στα εξής βήματα:

(α) αναζητάμε να βρούμε τις εμπειρίες εκείνες στις οποίες εμφανίζεται ο άλλος ως τέτοιος, εντός των οποίων συγκροτείται ως άλλος για πρώτη φορά,

(β) αλλά, συνήθως, λαμβάνουμε τον άλλον ως τέτοιο που εμφανίζεται μέσα στον υπάρχοντα κόσμο, για παράδειγμα, δίπλα στο τραπέζι, ως συγγραφέα ενός βιβλίου, ως τον τωρινό συνομιλητή μας, ως εκείνον με τον οποίο μοιραζόμαστε τις ίδιες πολιτικές αξίες κτλ.,

(γ) όμως, αυτός ο κόσμος προϋποθέτει ήδη τους άλλους και αυτό οδηγεί σε λήψη του ζητουμένου, διότι τότε καμιά εμφάνιση του άλλου σ' εμένα δεν θα ήταν τέτοια που να τον συγκροτεί πρωταρχικά· αυτός ο κόσμος προϋποθέτει ήδη τους άλλους, (γ1) διότι αυτός ο κόσμος είναι, ήδη πάντα, κόσμος για-τον-καθένα, τέτοιος που μπορεί να δοθεί στην εμπειρία όλων των άλλων, (γ2) περιλαμβάνει αξίες (ηθικές, πολιτικές, αισθητικές, θρησκευτικές κτλ.), πολιτισμικά προϊόντα (βιβλία, καρέκλες κτλ.) που, από τη φύση τους, προϋποθέτουν μια πολλότητα υποκειμένων, (γ3) επιδέχεται περαιτέρω σύλληψή του ως αντικειμενικού κόσμου, ως επιτεύγματος μιας κοινότητας ανθρώπων/μονάδων (θα επανέλθω),

(δ) άρα, για να συλλάβω την εμφάνιση των άλλων εν τω γίνεσθαι, σε εκείνο το αρχικό σημείο όπου οι άλλοι δεν έχουν ήδη προϋποτεθεί, θα πρέπει να υποθέσω ότι αυτοί οι άλλοι δεν εμφανίζονται σε έναν ήδη διαμορφωμένο κόσμο, δεν είναι οι άλλοι εμπειρικοί άνθρωποι ως κάτι που εμφανίζεται μέσα στον κοινό μας κόσμο,

(ε) άρα, για να συλλάβω την εμφάνιση των άλλων εν τω γίνεσθαι, θα πρέπει να υποθέσω ότι είμαι μόνος, όχι μόνος με το συνηθισμένο νόημα της μοναξιάς αλλά μόνος ως εάν μην υπήρχαν άλλοι καθόλου,

(στ) και να εξετάσω πώς διαμορφώνεται το πεδίο της εμπειρίας μου σε αυτήν την απόλυτη μοναξιά μου, ένα πεδίο εμπειρίας που δεν επιτρέπεται να το αποκαλώ πλέον «κόσμο»,

(ζ) και, στη συνέχεια, να εξετάσω τι θα σήμαινε να εμφανίζεται σε αυτό το πεδίο ένας άλλος, μαζί με τον οποίο στη συνέχεια θα συγκροτήσουμε από κοινού τον κόσμο.

Αυτή είναι η απλή ιδέα της §44. Γι' αυτό απαιτεί κάτι σαν νοητικό πείραμα: ποιο είδος εμπειρίας και ποιο είδος πραγματικότητας θα είχε ένα εγώ στην απόλυτη μοναξιά του; Και αυτό το πείραμα απαιτεί περαιτέρω, όπως λέει το χωρίο **K3.2α**, να απομακρύνουμε το βλέμμα μας από τους άλλους και από οτιδήποτε τους προϋποθέτει [όσα αναφέρονται παραπάνω στο σημείο (γ)]. Θα μοιάζει κάπως σαν τέχνασμα: θα συσκοτίσουμε, θα αφήσουμε εκτός εξέτασης, οτιδήποτε τους αφορά ή τους προϋποθέτει. Τρόπον τινά, λέει το ίδιο κείμενο, θα επιτελέσουμε «ένα ιδιαίτερο είδος εποχής». Δεν πρόκειται, βέβαια, για μια νέα φαινομενολογική αναγωγή, καθώς σε εκείνη δεν χάνουμε τίποτα, ενώ εδώ, έτσι υπαγορεύει η υπόθεση εργασίας, θα πρέπει να «χάσουμε» από το βλέμμα μας τους άλλους για να τους ξαναβρούμε τη στιγμή της πρωταρχικής τους συγκρότησης. Αυτό εξηγεί το **K3.2β**: στο εγώ-μονάδα, μετά τη φαινομενολογική αναγωγή, ανήκουν αναγκαστικά και οι εμπειρίες που σχετίζονται, άμεσα ή έμμεσα, με τους άλλους· αυτές δεν μπορώ να τις διαγράψω —διότι τότε θα καταργούσα την ίδια τη φαινομενολογική αναγωγή—, μπορώ απλώς να τις αγνοήσω προσωρινά, για «μεθοδολογικούς λόγους». Εντός, λοιπόν, της φαινομενολογικής αναγωγής που φέρνει στο προσκήνιο όλα μας τα βιώματα μαζί με τα αποβλεπτικά τους αντικείμενα, θα εξαιρέσουμε ή θα αφήσουμε εκτός εξέτασης όλα όσα αφορούν, άμεσα ή έμμεσα, τους άλλους.

Πρώτος κίνδυνος: εάν χάσουμε τους άλλους από το βλέμμα μας, γιατί ελπίζουμε ότι θα τους ξαναβρούμε;

Τι θα έμενε τότε στη διάθεσή μας; Ο Husserl επιμένει ότι κάτι θα έμενε και αυτό το ονομάζει «σφαίρα κυριότητας» (Eigenheitssphäre, σφαίρα όσων αποτελούν κάτι προσίδιον σ' εμένα), σφαίρα όσων μου ανήκουν ως δικές μου κτήσεις, μετά την αφαίρεση όλων των εμπειριών που σχετίζονται, έμμεσα ή άμεσα, με τους άλλους. Η σφαίρα κυριότητας είναι ό,τι μου ανήκει στη μοναξιά μου, ό,τι δεν κινδυνεύει από τον (προσωρινό) αποκλεισμό των άλλων, από τον αποκλεισμό όλων όσων είναι ξένα.

Και τι περιλαμβάνει; Περιλαμβάνει, στον αντικειμενικό της πόλο, εκείνο που ο Husserl ονομάζει «φύση ανήκουσα στην κυριότητά μου» ή «ψιλή φύση» (blosse Natur). Δεν δίνει παράδειγμα· ας δώσουμε εμείς:

περπατάω στην ακρογιαλιά, βλέπω τη θάλασσα, την άμμο, τα αποτυπώματα που αφήνουν τα πόδια μου στην άμμο, τα δέντρα που προβάλλουν στο βάθος κτλ. Κλείνω τα μάτια μου, τα ξανανοιίγω, γυρίζω το βλέμμα εδώ και εκεί, θυμάμαι τι είδα πριν, ξαναβλέπω κάτι που είδα κτλ. Άρα, λέει ο Husserl, τίποτα δεν αποκλείει ότι έχω μια εμπειρία με εσωτερική συνοχή, ότι μπορώ να ταυτίσω το δέντρο που βλέπω τώρα με το ίδιο δέντρο που είδα πριν, μπορώ να έχω συνείδηση ότι πρόκειται για την ίδια ακρογιαλιά στην οποία ήρθα χθες κτλ. Η συνεκτική αυτή εμπειρία δεν απειλείται από την πλήρη απουσία των άλλων.

Μάλιστα, το χωρίο **K3.2γ** προσθέτει την κρίσιμη παρατήρηση ότι αυτή η ψιλή φύση της κυριότητάς μου λειτουργεί ως «στηρίζον στρώμα», πάνω στο οποίο θα πρέπει να οικοδομηθεί στη συνέχεια κάθε στρώμα κόσμου. Και υπογραμμίζει: το αντίθετο δεν ισχύει. Άρα, όχι μόνο αυτή η καθαρή φύση φαίνεται να μην είναι αντιφατική στην ουσία της (όσο κι αν είναι το προϊόν μιας αφαίρεσης ή ενός νοητικού πειράματος), αλλά διεκδικεί επιπλέον τον ρόλο ενός πρωταρχικού στρώματος, χωρίς το οποίο θα ήταν αδύνατον να συγκροτησώ «κόσμο» μαζί με τους άλλους.

Δεύτερος κίνδυνος: είχαμε δει στο Κεφάλαιο 1, ότι δεν πρέπει να μιλάμε εντός της φαινομενολογικής αναγωγής με όρους θεμελίων, ως εάν το εγώ να μπορούσε να αποτελέσει θεμέλιο κάθε συγκρότησης. Ωστόσο, έναν τέτοιο ρόλο διεκδικεί η καθαρή φύση. Μάλιστα, φαντάζει ύποπτο πώς μια απλή και αυθαίρετη αφαίρεση οδήγησε στην απομόνωση ενός τέτοιου στρώματος/θεμελίου.

Από την πλευρά των βιωμάτων, η σφαίρα κυριότητας καθορίζεται πρωτίστως από το γεγονός ότι πρόκειται για τα δικά μου βιώματα, ότι είμαι ο κάτοχός τους. Για να συνεχίσουμε το παράδειγμά μας: εγώ περπατάω στην άμμο, εγώ βλέπω το ένα και το άλλο, εγώ θυμάμαι το άλφα και το βήτα κ.ο.κ. Επιτελώντας αυτά τα ενεργήματα, συνειδητοποιώ τον εαυτό μου ως τον φορέα τους και τα συνθέτω στη συνείδηση του εσωτερικού χρόνου. Το γεγονός αυτό δεν μπορεί να το αλλοιώσει η απόλυτη μοναξιά μου.

Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, φαίνεται ότι ο ίδιος ο Husserl οδηγήθηκε σε κάποια σύγχυση, όπως εμμέσως πλην σαφώς ομολογεί ο ίδιος αργότερα (βλ. παρακάτω, χωρίο **K3.3**). Θα πρέπει να διατηρήσουμε διακριτά τις εξής όψεις της πρωταρχικότητας του εγώ:

(α) Μετά τη φαινομενολογική αναγωγή, το δικό μου εγώ είναι το αντικείμενο εξέτασης και ως τέτοιο είναι εκείνο το «πρωταρχικό» πεδίο όπου εμφανίζονται τα πράγματα και η πρωταρχικότητα αυτή δηλώνεται με τους γερμανικούς όρους Primordialität και, σαν με πλεονασμό, Uroriginalität (πρωτο-πρωταρχή ή πρωτο-καταγωγή) (ΦτΔ III: 559). Έχοντας επιτελέσει τη φαινομενολογική αναγωγή και στραφεί αποκλειστικά στα δικά μου βιώματα και τα αποβλεπτικά τους αντικείμενα, το μόνο πεδίο έρευνας είναι η δική μου συνείδηση (έστω και αν, μέσα σε αυτήν, καταγράφονται και οι εμπειρίες μου για τους άλλους), άρα, εύλογα ο Husserl μιλά για μια «μοναδική στο είδος της φιλοσοφική μοναχικότητα» (Κρίση: 187-188). Αφού τα πάντα εξετάζονται όπως εγγράφονται μέσα στη δική μου συνείδηση, εκεί βρίσκεται το όλον της πραγματικότητας, το «εγώ» δεν αντιπαράκειται προς ένα «εσύ» ή ένα «εμείς». Γι' αυτό το πρωταρχικό εγώ, ο ίδιος ο Husserl θα γράψει: «το εγώ που κατακτώ στην αναγωγή [...] συνιστά “εγώ” μόνο κατ' ομωνυμία» (Κρίση: 188), δηλαδή δεν αντιστοιχεί στην κοινή χρήση του όρου.

(β) Το γεγονός ότι η συνείδησή μου δίνεται σ' εμένα από μια πρωτοπρόσωπη οπτική, την οποία κατέχω κατ' αποκλειστικότητα, συνιστά, και αυτό, ένα είδος πρωταρχικότητας. Είναι η πρωταρχικότητα εκείνη που συναντήσαμε στο **Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2**, όταν αναλύαμε την οιονεί χρονική σύνθεση που επιτυγχάνεται στο επίπεδο της ανακράτησης, της πρωταρχικής εντύπωσης και της προκράτησης. Και ως προς αυτήν ο Husserl χρησιμοποιεί τον όρο «πρωταρχικό εγώ» ή, κάποιες φορές, Ur-Ich. Προφανώς, ούτε αυτή υπόκειται σε κάποιο κόστος εξαιτίας της απόλυτης μοναξιάς στην οποία θέσαμε το εγώ.

(γ) Δυστυχώς, ωστόσο, ο Husserl φαίνεται να αντιμετωπίζει την ίδια εκείνη σολιμιστική σφαίρα που αντιστοιχεί στη σφαίρα κυριότητας ως ένα πρωταρχικό στρώμα. Αυτό υπαινίσσεται το χωρίο **K3.2γ** και αυτή η ιδέα δρομολογεί την εξέλιξη της όλης συζήτησης στα επόμενα κεφάλαια των *Καρτεσιανών Στοχασμών*.

Τρίτος κίνδυνος: να πέσει κανείς στην παγίδα τού να μιλά για το (γ) ως εάν ταυτιζόταν με τα (α) και (β).

Ο ίδιος ο Husserl αντιλαμβάνεται τη σύγχυση και γράφει σχετικά:

K3.3 Μέσω της υπερβατολογικής μεθόδου ανακαλύπτω τη δική μου «υπερβατολογική υποκειμενικότητα». *Αλλά, καταρχάς, αυτό δεν σημαίνει: το πρωταρχικό προσίδιον είναι μου*

(mein primordiales Eigensein), πράγμα που συνιστά για τον αρχάριο μια σχεδόν αναπόφευκτη σύγχυση. (ΦτΔ III: 368, από κείμενο του 1931)

Προκύπτει μια ουσιώδης *αμφισημία του λόγου περί πρωταρχικότητας* (Primordialität) Στο αρχικό της μεθοδολογικό νόημα αυτή σημαίνει την αφαίρεση που επιτελώ εγώ, το φαινομενολογικό εγώ που υιοθετεί τη στάση της αναγωγής, με το να αποκλείει αφαιρετικά κάθε «ενσυναίσθηση». ²⁰ Όταν στη συνέχεια κάνω λόγο για το «πρωταρχικό εγώ» (primordiales ego), αυτό λαμβάνει πλέον τη σημασία μιας μονάδας στην πρωταρχική της τροπικότητα (urmodalen Monade), στην οποία συμπεριλαμβάνεται η ενσυναίσθηση στην πρωταρχική της τροπικότητα. (ΦτΔ III: 635, από κείμενο του 1934)

Το κείμενο είναι σαφέστατο: δεν πρέπει να συγχέουμε το εγώ της φαινομενολογικής αναγωγής, ακόμα και εκείνο που προκύπτει από το νοητικό πείραμα που παρήγαγε τη σφαίρα κυριότητας, με το πρωταρχικό εγώ. Το πρωταρχικό εγώ δεν αποτελεί θεμέλιο με καμιά σημασία του όρου. Αποτελεί είτε (α) πεδίο έρευνας είτε (β) μια αναπόδραστη σχέση με τον εαυτό. Όσο για το συγκροτησιακό εγώ, εκείνο το εγώ που συγκροτεί τον κόσμο, αυτό δεν αντιστοιχεί στο (γ), στο σολιμιστικό εγώ της σφαίρας κυριότητας αλλά, όπως θα αποδειχθεί, αυτό το πρωταρχικό εγώ δεν είμαι εγώ, είναι η κοινότητα των μονάδων που συναντήσαμε στο **K2.10!**

Αυτό που τώρα θα πρέπει να διερευνηθεί είναι κατά πόσον είναι νόμιμο να μιλά κανείς για κάτι σαν «καθαρή φύση» και για κάτι σαν το σολιμιστικό εγώ εν γένει, κατά πόσον αυτά τα προϊόντα του νοητικού πειράματος του Husserl αντιστοιχούν σε κάτι πραγματικό. Και η απάντηση του ίδιου του Husserl στα χειρόγραφα του, πολλά εκ των οποίων χρονολογούνται πριν από τους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς(!)*, είναι αρνητική, ρητά. Η σφαίρα κυριότητας θα αποδειχθεί όχι απλώς ένα σκέτο νοητικό πείραμα, αλλά ένα τίποτα.

3.3 Δεν υπάρχει «καθαρή φύση»

Ο Husserl θα διορθώσει τον εαυτό του επιμένοντας ότι η «καθαρή φύση» είναι αδύνατη ακόμα και ως προϊόν νοητικού πειράματος και τα επιχειρήματά του είναι καθοριστικά όχι μόνο για τη φαινομενολογική παράδοση αλλά και για όλη τη σύγχρονη φιλοσοφία. Θα εκθέσω τρία από αυτά.

3.3.1 Ο κόσμος της κατ' αίσθηση αντίληψης είναι ήδη πάντα διωποκειμενικός

Ας ξεκινήσω με ένα παράδειγμα: περπατάω στην ακρογιαλιά, βλέπω τη θάλασσα, την άμμο, τα αποτυπώματα που αφήνουν τα πόδια μου στην άμμο, τα δέντρα στο βάθος κτλ. Κλείνω τα μάτια μου, τα ξανανοίγω, γυρίζω το βλέμμα εδώ και εκεί, θυμάμαι τι είδα πριν, ξαναβλέπω κάτι που είδα κτλ. Δεν μπορώ, άραγε, να έχω συνείδηση εκείνου του δέντρου εκεί πέρα ως ενός και του ίδιου δέντρου; Δεν μπορεί ένα σολιμιστικό εγώ να συνθέσει τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης στην ατομικότητα και την ταυτότητά τους; Γιατί όχι; Η απάντηση του Husserl:

K3.4 Η άπειρη πολλότητα των δυνατών (όπως προκύπτουν από σχέσεις κινήτρων) πλευρών [ενός αντικειμένου] συνιστά, κατά μία έννοια, ένα κοινό αγαθό όλων των υποκειμένων. [...] Ένα υποκείμενο δεν μπορεί να έχει ταυτόχρονα [στην εμπειρία του] δύο πλευρές [ενός αντικειμένου], αλλά μια πολλότητα σκιάσεων μπορεί να είναι και θα πρέπει να είναι ταυτόχρονη εάν κατανέμεται σε διάφορα υποκείμενα, όταν αυτά βλέπουν ταυτόχρονα τα ίδια αντικείμενα (ΦτΔ I: 377-378).

Με οντολογικούς όρους, κάθε εμφάνιση που μου δίνεται αποτελεί εκ των προτέρων μέλος μιας ανοιχτής και άπειρης επικράτειας δυνατών εμφανίσεων του ίδιου αντικειμένου, η οποία ποτέ δεν πραγματώνεται ρητά, και η υποκειμενικότητα αυτών των εμφανίσεων είναι η ανοιχτή διωποκειμενικότητα (ΦτΔ II: 289).

[Αυτό που δίνεται στην εμπειρία ως κοσμικό] διαθέτει μια βαθμίδα συστατικών που ιδιάζουν στην ουσία του και παραπέμπουν σε αναπαρουσιάσεις, οι οποίες ως τέτοιες φέρουν μέσα

²⁰ Γι' αυτόν τον όρο, βλ. [Κεφάλαιο 5](#) και, ειδικότερα, την [Ενότητα 3.3](#).

τους κατά κάποιον τρόπο δυνατές αντιλήψεις, αλλά τέτοιες ενός εγώ που αντιλαμβάνεται και το οποίο δεν είμαι εγώ αλλά ένα άλλο εγώ [...], αναπαρουσιάζουν αντιλήψεις ως τέτοιες που συνυπάρχουν ταυτόχρονα με τις πραγματικές μου τωρινές αντιλήψεις, αλλά που είναι, ακριβώς, αντιλήψεις ενός άλλου (ΦτΔ III: 103).

Τα τρία αυτά χωρία, διάσπαρτα είναι η αλήθεια μέσα σε ένα τεράστιο υλικό 3.000 σελίδων, λένε κάτι πολύ ενδιαφέρον: τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης (βλ. [Κεφάλαιο 1, Ενότητα 1.1](#)) δίνονται κάθε φορά ως ένα παιχνίδι ανάμεσα σε αυτό που είναι παρόν (την μπροστινή πλευρά ενός αντικειμένου) και αυτό που συλλαμβάνω ταυτόχρονα ως απόν (την πίσω πλευρά ή τις άλλες πλευρές ή το πώς εμφανίζεται το αντικείμενο από μια άλλη οπτική γωνία) και έχω πάντα τη δυνατότητα να μετακινηθώ και να δω αυτές τις άλλες πλευρές. Και ενώ εξαρχής συλλαμβάνω αυτό το αντικείμενο, με βάση τον μηχανισμό των προκρατήσεων, ως ένα, δεν επιβεβαιώνω την ταυτότητά του παρά μόνο όταν, πράγματι, στρέψω το σώμα μου ή το αντικείμενο και δω αυτήν την πίσω πλευρά. Άρα, η επιβεβαίωση της ταυτότητας του αντικειμένου απαιτεί για το σολιμιστικό αντικείμενο χρόνο. Τίποτα όμως δεν εξασφαλίζει ότι, κατά τον χρόνο που χρειάζομαι για να δω όλες τις πλευρές του αντικειμένου, εκείνες που είχα ήδη δει παραμένουν οι ίδιες. Ωστόσο, ως σολιμιστικό εγώ, εκ φύσεως, μου είναι αδύνατον να τις δω όλες ταυτόχρονα. Άρα, στην πραγματικότητα, μου είναι αδύνατη η επιβεβαίωση της ταυτότητας του αντικειμένου.

Ποιο υποκείμενο θα μπορούσε να καταλάβει ταυτόχρονα όλες τις δυνατές οπτικές γωνίες από τις οποίες μπορούμε να δούμε το αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης; Τα χωρία **K3.3** λένε ρητά ότι το μοναδικό υποκείμενο που θα μπορούσε να επιτύχει κάτι τέτοιο είναι εγώ μαζί με τα άλλα υποκείμενα ή αυτό που όμορφα ονομάζεται «ανοιχτή διυποκειμενικότητα». Το επίθετο «ανοιχτή» σημαίνει ότι εδώ οι άλλοι είναι ανώνυμοι: μια άπειρη πολλαπλότητα. Σημασία απλώς έχει ότι η ανοιχτή διυποκειμενικότητα συνιστά την πολλαπλότητα εκείνη που μπορεί να καταλάβει τις «άπειρες» θέσεις απ' όπου μπορούμε να δούμε ταυτόχρονα όλες τις πλευρές ενός αντικειμένου και να βεβαιώσουμε την ταυτότητά του. Υπό μία έννοια, για ένα σολιμιστικό υποκείμενο, ακόμα και ο κόσμος της κατ' αίσθηση αντίληψης χάνει τη σταθερότητά του, γίνεται αβέβαιος, γλιστράει στην ασάφεια.²¹

3.3.2 Ο κόσμος είναι, από τη φύση του, ήδη πάντα, κόσμος-της-ζωής

Ακόμα πιο ριζικά, ο Husserl θα δείξει ότι είναι α-νόητη κάθε προσπάθεια να απομονώσει κανείς μια «καθαρή φύση» ως το δήθεν στήριγμα ή θεμέλιο της συγκρότησης του κόσμου. Κι αυτό γιατί ο κόσμος είναι πάντα ήδη, όσο αφαιρετικά κι αν τον συλλάβει κανείς, προϊόν της διυποκειμενικότητας: «Κάθε στοιχείο του κόσμου συγκροτείται διυποκειμενικά. [...] Άρα, δεν θα πρέπει να διαγράψουμε και να αφαιρέσουμε, σε καμία περίπτωση, τον “καθέναν” από αυτόν τον κόσμο [...] Το νόημα του κόσμου που υπάρχει για μένα [...] δεν είναι ποτέ ένα παγιωμένο νόημα αλλά ανοικτό και άπειρο.» (ΦτΔ III: 45) Θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε δύο πράγματα: Από τη μια, κάθε τι που συγκροτείται ως κόσμος είναι, από τη φύση του, ήδη εκεί διαθέσιμο-για-τον-καθένα και χωρίς αυτό το στοιχείο είναι ανόητο να κάνουμε λόγο για «κόσμο» (αλλιώς: σολιμιστικός «κόσμος» δεν υπάρχει). Από την άλλη, ο «αντικειμενικός» κόσμος είναι το προϊόν μιας πολύ υψηλότερης βαθμίδας συγκρότησης και προϋποθέτει, για παράδειγμα, την επιστήμη. Και, όπως θα δούμε, θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι αυτός ο δεύτερος, ο αντικειμενικός κόσμος, βρίσκεται στη βάση του πρώτου. Ολέθριο λάθος που είναι υπεύθυνο, μεταξύ άλλων, για την κρίση του δυτικού πολιτισμού, όπως ισχυρίζεται ο Husserl.

Διατυπωμένο αλλιώς, κάθε στρώμα «κόσμου», όσο αφαιρετικά και αν το εξετάσουμε, προϋποθέτει δύο πράγματα: πρώτον, το γεγονός ότι δίνεται-στον-καθένα (ότι βρίσκεται εκεί διαθέσιμο ως το κοινό έδαφος στο οποίο εμφανίζονται τα πράγματα) και, δεύτερον, ότι είναι άπειρο (καθώς, το τι βλέπω εγώ τώρα ή τι θα μπορούσα να δω μετακινούμενος, ποτέ δεν εξαντλεί τα όρια του κόσμου). Και τα δύο αυτά στοιχεία, ωστόσο, προϋποθέτουν τους άλλους ή εκείνο που ονομάσαμε «ανοιχτή διυποκειμενικότητα» (που ισοδυναμεί με τους όρους «μοναδολογική διυποκειμενικότητα», «υπερβατολογική διυποκειμενικότητα» κτλ.).

²¹ Με εξαιρετικό τρόπο περιγράφει αυτήν τη συνθήκη ο Michel Tournier στο μυθιστόρημα *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, Paris: Gallimard, 1967 (*Παρασκευάς ή στις μονές του Ειρηνικού*, μτφρ. Χ. Λάζος, Αθήνα: Εξάντας, 1986). Να σημειωθεί ότι ο Tournier ήταν ιδιαίτερα εξοικειωμένος με το έργο του Husserl. Πρόκειται για μια εκδοχή της ιστορίας του Ροβινσώνα Κρούσου. Αντιγράφω: «Όμως και οι ίδιες οι σχέσεις μου με τα πράγματα εκφυλίζονται από τη μοναξιά μου. [...] Τα πρόσωπα δίνουν την κλίμακα και, κάτι ακόμα πιο σημαντικό, συνιστούν τις δυνάμεις οπτικές γωνίες που προσθέτουν στην πραγματική οπτική γωνία του παρατηρητή τις απαραίτητες δυναμικές πραγματικότητες» [154-155 (ελ. μτφρ.: 53, ελαφρώς τροποποιημένη)].

Ακόμα κι αυτή η διατύπωση, ωστόσο, είναι περιοριστική. Διότι αφήνει ακόμα περιθώριο να ισχυριστεί κανείς ότι αυτός ο κόσμος-για-τον-καθένα θα μπορούσε να είναι ένας σκέτος κόσμος της κατ' αίσθηση αντίληψης, ένας κόσμος από τον οποίο θα έχουμε αφαιρέσει τις αξίες, τις πρακτικές, τα βιβλία κτλ., όλα όσα προϋποθέτουν τη συνεργασία πολλών υποκειμένων και εμπεριέχονται σε αυτό που συνήθως και απλοϊκά ονομάζουμε κόσμο του πνεύματος (ο Husserl αρέσκει να χρησιμοποιεί τον όρο). Μαζί με όλα αυτά θα είχαμε επίσης αφαιρέσει από τον κόσμο την ιστορικότητά του. Το νοητικό πείραμα της σφαίρας κυριότητας υπέθετε ότι μια τέτοια αφαίρεση είναι νόμιμη. Ο Husserl θα δείξει, ωστόσο, ότι είναι αδύνατη, εισάγοντας την έννοια «κόσμος-της-ζωής» (Lebenswelt). Το βασικό κείμενο αναφοράς είναι *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία* (τα πρώτα κείμενα της οποίας χρονολογούνται στα 1935-1936).

Εν συντομία: δεν υπάρχει κάτι ως «καθαρή φύση», όχι μόνο με τη σημασία που της απέδιδαν οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* αλλά ακόμα και με την τρέχουσα σημασία του όρου. Είναι λάθος να πιστεύουμε ότι πρώτα κατανοούμε κάτι σαν σκέτη φύση (π.χ. δέντρα, βουνά, ποτάμια) και εκ των υστέρων οικοδομούμε πάνω σ' αυτό το έδαφος τις ανθρώπινες πρακτικές, αξίες, τα προϊόντα του πνεύματος. Εξίσου λάθος είναι να πιστεύουμε ότι οι θετικές επιστήμες που εξετάζουν τη «σκέτη φύση» έχουν τον πρώτο λόγο στην εξήγηση της πραγματικότητας, αφού η εξέτασή τους γίνεται με όρους «αντικειμενικούς» ή φυσικομαθηματικούς. Όχι, απαντά ο Husserl: «Και η ίδια η φύση είναι νοητή μόνο εντός ενός ανθρώπινου περιβάλλοντος κόσμου και ως συγκροτημένη από την υπερβατολογική διποκειμενικότητα» (ΦτΔ III: 371). Η φαινομενολογική θέση που είναι το υπόβαθρο αυτής της ανατροπής είναι ότι το ανθρώπινο υποκείμενο βρίσκεται πάντα ήδη μέσα στον κόσμο-της-ζωής, ήδη πάντα περιτριγυρισμένο από αξίες, γλώσσα, πολιτισμό κ.ο.κ. Αυτά δεν είναι ένα πέπλο που μπορείς να το σηκώσεις ή να το πετάξεις σαν να ήταν διακοσμητικό, αλλά καθορίζουν το αναπόδραστο σημείο εκκίνησης κάθε ανθρώπινου ενδιαφέροντος και κάθε ανθρώπινης εμπειρίας.

Το παράδειγμα της γλώσσας είναι απτό: βρισκόμαστε πάντα ήδη εντός μιας γλωσσικής κοινότητας και ακούμε τη μητρική μας γλώσσα, βλέπουμε τα πράγματα σύμφωνα με τις γλωσσικές έξεις εκείνων που μας περιστοιχίζουν, μιλάμε κι εμείς τη μητρική μας γλώσσα και κατανοούμε τον κόσμο μέσα από εκείνην. Αλλά η γλώσσα αυτή, όπως και κάθε γλώσσα, δεν μπορεί ποτέ να είναι σολιμιστική. Πολλώ δε μάλλον είναι ο φορέας μιας ανοιχτής διποκειμενικότητας, όλων των δυνατών ομιλητών της, και, άρα, είναι άπειρη, όχι μόνο γιατί τώρα υπάρχουν πολλά άλλα υποκείμενα (εκτός από εμένα) που την ομιλούν, αλλά γιατί είναι από τη φύση της ιστορική: η ιστορικότητα είναι σύμφυτη με τη διποκειμενικότητα. Ο Husserl υπογραμμίζει: «ιστορικός είναι ο άνθρωπος, με το ευρύτερο και όχι σύμφωνα με ένα υποτιθέμενο μεταφορικό νόημα, ως μέλος μιας ιστορικής κοινότητας» (ΦτΔ III: 138-139). Και εάν αντικαταστήσει κανείς τον όρο «ιστορική κοινότητα» με τον όρο «γενετική διποκειμενικότητα», τότε μπορεί να καθολικεύσει την προηγούμενη πρόταση ως εξής: «η γενετική διποκειμενικότητα [...] συνανήκει στη διαμόρφωση του νοήματος του αντικειμενικού κόσμου ως “άπειρου”» (ΦτΔ III: 199).

Ο κόσμος-της-ζωής είναι ένας τέτοιος κόσμος, διποκειμενικός και ιστορικά συγκροτημένος, και θα αποτελέσει στην *Κρίση* το αντικείμενο μιας «οντολογίας του κόσμου-της-ζωής». Χωρίς να υπεισέλθουμε εδώ σε εγγύτερες αναλύσεις, ας υποδειχθεί ότι αυτός ο κόσμος περιγράφεται σε διάφορες εκφάνσεις του που αντιστοιχούν στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους θα πρέπει να υπερβούμε κάθε αντικειμενισμό/νατουραλισμό που θεωρεί πως η καθαρή φύση αποτελεί κάτι σαν θεμέλιο της πραγματικότητας. Οι βασικές εκφάνσεις του κόσμου-της-ζωής είναι οι εξής:

α) «ορίζοντας του κόσμου της ζωής» (Welthorizont des Lebens), που εμπεριέχει όχι μόνο πράγματα αλλά και τα ενδιαφέροντα των προσώπων και την ίδια την παρουσία της διποκειμενικότητας ως γλωσσικής κοινότητας (ενάντια στη διάκριση ανάμεσα σε αντικειμενισμό και υποκειμενισμό),

β) «περιβάλλον κόσμος» (Umwelt), που εμπεριέχει πρακτικές ανάγκες, τεχνικές, προϊόντα πολιτισμού εν γένει και ιδεατότητες (δηλαδή αλήθειες που ισχύουν ως «ταυτές» ανεξάρτητα από κάθε στοιχείο που τυχόν αποτελεί τον εκάστοτε «σωματικό» τους φορέα, όπως είναι το ίδιο το υλικό της εγγραφής τους, η συγκεκριμένη γλωσσική τους διατύπωση, το υποκείμενο που τις εκφωνεί, η κοινότητα εντός της οποίας διατυπώνονται κ.ο.κ.), που εμπεριέχει, συνεπώς, αξίες (ενάντια σε οποιονδήποτε χωρισμό ανάμεσα σε καθαρή φύση και αξιακές οντότητες),

γ) «κόσμος του πολιτισμού» (Kulturwelt), για να δοθεί έμφαση στην έννοια της παράδοσης, του γλωσσικού φορέα της και των γενεών ως υποκειμένων που σχετίζονται μεταξύ τους με όρους κινήτρων και όχι αιτιών (ενάντια στην ιδέα ότι η ιστορικότητα δεν αποτελεί συστατικό της άμεσης εμπειρίας της πραγματικότητας),

δ) «προεπιστημονικός κόσμος» για να υπογραμμισθεί το γεγονός ότι αυτός ο κόσμος είναι ο πιο άμεσος και προσιτός στον καθένα, ανεξάρτητα από την μύησή του ή όχι στην επιστήμη, και άρα κοινός, ανεξάρτητα

από το επίπεδο εξέλιξης του πολιτισμού (ενάντια στην ιδέα ότι η καθαρή μαθηματικοποιημένη φύση αποτελεί το δήθεν πρωταρχικό έδαφος κάθε πραγματικότητας).

Όλες οι παραπάνω ενδεικτικές προσεγγίσεις σκοπό έχουν να φανερώσουν ότι κάθε προϊόν της διυποκειμενικότητας έχει την καταγωγή του σε αυτόν τον κόσμο-της-ζωής, πράγμα που ισχύει και για την ίδια την επιστήμη, όσο και αν η τελευταία ζει σήμερα μέσα στην ψευδαίσθηση ότι αυτοθεμελιώνεται ή ότι κάτι σαν καθαρή φύση (natura), αυτήν που αναλύει η επιστήμη χάρη στην ακρίβεια της φυσικομαθηματικής της μεθόδου, είναι το πρωταρχικό επίπεδο ή στρώμα της πραγματικότητας.

Εάν ο κόσμος-της-ζωής είναι το έσχατο θεμέλιο κάθε πραγματικότητας (κάθε προσπάθειας εκ μέρους της συνείδησης να εξετάσει την πραγματικότητα ή να έρθει σε επαφή μαζί της) και εάν αυτός ο κόσμος είναι πάντα ήδη ιστορικός, τότε κατανοούμε τη φιλοσοφική σημασία της παρακάτω (φαινομενικά προκλητικής) πρότασης:

K3.5 Στην υπερβατολογική ερμηνεία, η ίδια η φύση μετατρέπεται σε ένα μόρφωμα της υπερβατολογικής ιστορίας, μιας «αιώνιας» υπερβατολογικής ιστορίας. Συγκροτείται, δηλαδή, η φύση, ήδη και πάντα, ταυτόχρονα με την υπερβατολογική διυποκειμενικότητα. (ΦτΔ ΙΙΙ: 391-392)

Με μία φράση: δεν υπάρχει κανένα στρώμα πραγματικότητας «πίσω» ή «πριν» από τον κόσμο-της-ζωής, από τον κόσμο εκείνον που είναι το προϊόν ή το σύστοιχο της διυποκειμενικότητας.

3.4 Τα πρόσωπα και η προσωπολογική στάση

Έχουμε πλέον κατανοήσει ότι ο κόσμος-της-ζωής προϋποθέτει την ανοιχτή και ιστορική διυποκειμενικότητα ή, με πιο τεχνικούς όρους, ότι αυτή η ανοιχτή διυποκειμενικότητα είναι το υποκείμενο που τον συγκροτεί. Κανένα σολιμιστικό εγώ δεν θα μπορούσε να παραγάγει αυτό το έργο. Βρισκόμαστε πολύ κοντά στην έννοια «προσωπικό εγώ» που είχαμε συναντήσει στο [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 3](#), εγώ ως υπόστρωμα έξεων, και στη σχέση του με τον περιβάλλοντα κόσμο και τους άλλους.

3.4.1 Η προσωπολογική στάση

Ας δούμε λίγο πιο προσεκτικά πώς διαμορφώνεται αυτή η έννοια και ποιες είναι οι συνεπαγωγές της για το ζήτημα της διυποκειμενικότητας. Και ας ξεκινήσουμε, μαζί με τον Husserl, από την αντίθεση που είδαμε παραπάνω ανάμεσα στον κόσμο-της-ζωής από τη μια και τη φυσικομαθηματική αντίληψη της καθαρής φύσης από την άλλη. Αυτό το δίπολο εξηγείται με σαφήνεια στον δεύτερο τόμο των *Ιδεών: Ιδέες για μια καθαρή φαινομενολογία και φαινομενολογική φιλοσοφία ΙΙ* (η πρώτη συγγραφή του οποίου τοποθετείται στα 1912, ενώ η τελευταία επιμελημένη έκδοσή του στα 1925).

Εδώ, οι φυσικές επιστήμες και εκείνες του πνεύματος θα αντιστοιχηθούν σε δύο στάσεις, τη νατουραλιστική (naturalistische) και την προσωπολογική (personalistische). Και το φλέγον ερώτημα είναι διττό, ποια είναι η μεταξύ τους σχέση και ποια είναι η σχέση των θεματικών τους πεδίων. Η απάντηση του Husserl είναι ότι θα πρέπει να αποφύγουμε έναν διπλό πειρασμό: δεν θα πρέπει ούτε να υποθέσουμε ότι η φύση (natura) αποτελεί ένα πρώτο στηρίζον στρώμα πραγματικότητας ούτε να οριοθετήσουμε την πνευματικότητα ως μια άλλη πραγματικότητα που θα μπορούσε να υφίσταται ερήμην της φυσικής πραγματικότητας· δεν θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε δύο ανεξάρτητες «περιοχές» της πραγματικότητας (Ιδέες ΙΙ: 210-211). Αντίθετα, θα πρέπει να εννοήσουμε τη φύση (natura) και το πνεύμα εντός του κόσμου ως την πραγματικότητα ιδωμένη από δύο διαφορετικές στάσεις, καθεμιά νόμιμη στην ιδιαιτερότητά της.

Η πρώτη βλέπει παντού καθαρή μαθηματικοποιημένη φύση: εκκινώντας από την προσπάθεια να υπερβεί τη σχετικότητα των υποκειμενικών απόψεων για την πραγματικότητα, επιχειρεί να βρει κάτι «πίσω» από αυτήν τη σχετικότητα ώστε να εξασφαλίσει την πραγματικότητα ως κάτι το αντικειμενικό και, για να το επιτύχει, επικαλείται την αντικειμενικότητα των μαθηματικών. Αυτό, λέει ο Husserl, είναι το σχέδιο του Γαλιλαίου: η μαθηματικοποίηση της φύσης. Η δεύτερη αναγνωρίζει πρόσωπα εντός μιας κοινότητας υποκειμένων που στρέφουν την προσοχή τους σε ό,τι τους εμφανίζεται ως αντικείμενο (αυτό που τεχνικά καλείται «αποβλεπτικό αντικείμενο»), διότι ακριβώς αναγνωρίζει πραγματικότητες που ανθίστανται στην κατανόησή τους με όρους φύσης (τέτοιες είναι οι πραγματικότητες οι επενδεδυμένες με αξίες, χρηστικότητα κτλ.).

Και οι δύο στάσεις είναι εξίσου «φυσικές», καθώς έχουν την πηγή τους σε διαφορετικές δυνατότητες κατανόησης που είναι ανοικτές για τον κάθε άνθρωπο στην προεπιστημονική του σχέση με την πραγματικότητα. Και, άρα, είναι αμφοτέρως νόμιμες. Πρόβλημα δημιουργείται όταν η πρώτη στάση —και αυτό συμβαίνει, σύμφωνα με τον Husserl, στους νεότερους χρόνους— αξιώνει ότι εξαντλεί τις δυνατότητες αντικειμενικής κατανόησης της πραγματικότητας. Τότε είναι που εμφανίζεται ο κίνδυνος του νατουραλισμού.

Πιο συγκεκριμένα, αποδεικνύεται ότι θα πρέπει να απαγγελθούν στον νατουραλισμό τέσσερις κατηγορίες:

(1) *επεκτατισμός*: «Το ότι αυτός έχει αποκτήσει την πάγια συνήθεια [...], άπαξ και υιοθετεί την επιστημονική στάση, να το πράττει αταλάντευτα με τη μορφή της νατουραλιστικής στάσης (ή, πράγμα που είναι το ίδιο, να στρέφεται προς την “αντικειμενική” πραγματικότητα).».

(2) *μια εσωτερική διάσπαση*: «Ως ερευνητής [ο φυσικός επιστήμονας] βλέπει μόνο “φύση”. Αλλά ως πρόσωπο ζει, όπως και κάθε άλλο, και “γνωρίζει” σταθερά τον εαυτό του ως υποκείμενο του περιβάλλοντος κόσμου του. Το να ζει ως πρόσωπο σημαίνει να θέτει τον εαυτό του ως πρόσωπο.».

(3) *ένα είδος λήθης του εαυτού*: «Αν εξετάσουμε το ζήτημα ακριβέστερα, θα προκύψει ότι δεν έχουμε μπροστά μας δύο ίσης εξουσιοδότησης και ίσης τάξης στάσεις, αλλά [...] ότι η νατουραλιστική στάση υποτάσσεται στην προσωπολογική και αποκτά μια ορισμένη αυτονομία χάρη σε μια αφαίρεση ή μάλλον χάρη σε ένα είδος αυτο-λήθης του προσωπικού εγώ.» (Ιδέες II: 183-184),

(4) *πλημμελής και περιοριστική κατανόηση της πραγματικότητας*: ο νατουραλιστής δεν μπορεί να κατανοήσει ότι η ίδια η φυσική πραγματικότητα, όπως αυτός την περιγράφει έχει μέσα της ένα «πλεόνασμα», το οποίο δεν επιδέχεται νατουραλιστική εξήγηση (Ιδέες II: 140-143).

Αν αυτά τα επιχειρήματα γίνουν δεκτά, ανοίγει ο δρόμος για την αποδοχή της νομιμότητας μιας άλλης στάσης, εκείνης που (πρέπει να) υιοθετείται από τις επιστήμες του πνεύματος και η οποία θα πρέπει να φέρει στην επιφάνεια τους νόμους που διέπουν την πνευματικότητα.

Στην ουσία, η φιλοσοφία (δηλαδή η φαινομενολογία και, ειδικότερα, η επιτέλεση της φαινομενολογικής αναγωγής) είναι αυτή που αποσαφηνίζει τη μετάβαση από τη μία στάση στην άλλη, τη μετάβαση από τη στάση που θεμελιώνει τις φυσικές επιστήμες σε αυτήν που θεμελιώνει τις επιστήμες του πνεύματος. Τρόπον τινά, η φιλοσοφία έχει μια διπλή αποστολή: αφενός εξασφαλίζει για πρώτη φορά τη νομιμότητα, την αναγκαιότητα και την αυτοτέλεια της προσωπολογικής στάσης και, συνεπώς, των επιστημών του πνεύματος· αφετέρου φωτίζει αμφοτέρως τις στάσεις στη δυνατότητά τους και, υπό μια έννοια, βρίσκεται η ίδια σε μια τρίτη στάση, αυτήν της φαινομενολογικής αναγωγής, στη στάση του θεωρού: «Αυτό που διδάσκει επίσης [πέρα από τη μονομέρεια της νατουραλιστικής στάσης] η φαινομενολογική αναγωγή συνίσταται στο εξής, ότι μας καθιστά εν γένει ευαίσθητους στο να κατανοούμε τις αλλαγές στάσης». Πράγματι, «[γ]λιστράμε διαρκώς και χωρίς κόπο από τη μία στάση στην άλλη, από τη φυσικαλιστική στην προσωπολογική και, στις αντίστοιχες επιστήμες, από τις φυσικές επιστήμες σε αυτές του πνεύματος. Οι δυσκολίες συνίστανται στην αναστόχαση και στη φαινομενολογική κατανόηση τόσο αυτών των αλλαγών ως προς την κατάληψη και την εμπειρία όσο και των σύστοιχων αντικειμένων που συγκροτεί η καθεμιά τους» (Ιδέες II: 180, 179 αντίστοιχα). Με άλλα λόγια, η φιλοσοφία χαίρει αυτού του προνομιακού ρόλου ως προς τη θεμελίωση των επιστημών του πνεύματος στο μέτρο που είναι σε θέση να υπερβαίνει, χάρη στη φαινομενολογική αναγωγή, και τη νατουραλιστική και την προσωπολογική στάση.

Βλέπουμε πως όσα μάθαμε μέχρι τώρα για τον κόσμο-της-ζωής, το προσωπικό εγώ και τη φαινομενολογική αναγωγή είναι οι τρεις πλευρές του ίδιου τριγώνου.

3.4.2 Τα πρόσωπα

Θυμίζω το νήμα της ανάλυσής μας. Στο τέλος της Ενότητας 2 είχαμε διατυπώσει το ερώτημα εάν το νοητικό πείραμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών* που οδήγησε στη σφαίρα κυριότητας είναι φιλοσοφικά νόμιμο ή όχι. Και η απάντηση ήταν αρνητική. Διαιρέσαμε την επιχειρηματολογία υπέρ της αρνητικής απάντησης, επιχειρηματολογία αντλημένη από τα χειρόγραφα του Husserl αλλά και από βιβλία του όπως η *Κρίση* και οι *Ιδέες II*, σε δύο μέρη: δείξαμε στην αρχή ότι είναι αδύνατον να συλλάβουμε οποιοδήποτε στρώμα «κόσμου» το οποίο θα ήταν, ήδη πάντα, προϊόν της λειτουργίας της ανοιχτής διωποκειμενικότητας και, μάλιστα, στην ιστορικότητά της· εξετάζουμε δε στη συνέχεια γιατί ένα «σολιμιστικό υποκείμενο» δεν είναι δυνατόν ούτε ως

αφαίρεση, και πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε την έννοια της διυποκειμενικότητας με όρους «προσώπων» που συγκροτούν τον κόσμο-της-ζωής. Εκεί ακριβώς βρισκόμαστε.

Στο ίδιο πρόβλημα καταλήγουμε εάν θέσουμε το ζήτημα με τον παρακάτω τρόπο: μετά τη φαινομενολογική αναγωγή, εξετάζω τη δική μου συνείδηση και επιχειρώ να δω πώς διαμορφώνεται μέσα της το νόημα «κόσμος» ή το νόημα των πολιτισμικών προϊόντων ή ακόμα και το νόημα της ταυτότητας των αντικειμένων της κατ' αίσθηση αντίληψης. Και, προφανώς, δεν υπάρχει εκεί ως πεδίο έρευνας παρά μόνο η δική μου συνείδηση (όσο κι αν μπορώ φαντασιακά να εξετάσω πώς κάτι θα φαινόταν σε κάποιον άλλον). Οπότε το ερώτημα είναι το εξής: εξετάζοντας τη δική μου συνείδηση, ποιο «εγώ» ανακαλύπτω ότι είναι υπεύθυνο για τη συγκρότηση του νοήματος του κόσμου-της-ζωής; Για λόγους που δείξαμε, ανακαλύπτω μέσα μου (μέσα στη συνείδησή μου ως πεδίο της φαινομενολογικής αναγωγής) τη λειτουργία της ανοιχτής διυποκειμενικότητας, όχι εμένα τον ίδιο στη μοναξιά μου. Αυτήν την καταπληκτική ανακάλυψη ο Husserl τη διατυπώνει με πολλούς τρόπους, δύο εκ των οποίων είναι, νομίζω, οι πλέον εύστοχοι:

K3.6a Κάθε εγώ, κάθε μονάδα λαμβανόμενη στη συγκεκριμενοποίησή της, αποτελεί υπόσταση, αποτελεί, όμως, κάτι συγκεκριμένο μόνο με σχετικό τρόπο, καθώς είναι ό,τι είναι μόνο ως socius μιας κοινωνίας, ως μέλος μιας κοινότητας εντός μιας καθολικής κοινότητας. (ΦτΔ III: 193)

Όλες οι τροπικότητες της συνύπαρξης αποτελούν τροπικότητες μιας πρωτοκοινοτικοποίησης (Urvergemeinschaftung) εντός της οποίας ζω μαζί με τους άλλους μέσα στην (πρωταρχική, πρωτο-αυθεντική) ζωή μου. (ΦτΔ III: 342)

K3.6β Από τη στιγμή που λέω «εγώ», όλες οι προσωπικές αντωνυμίες είναι ήδη εκεί ως σύστοιχες του εγώ. [...] Αναγνωρίζω τους άλλους ως την κοινότητα-των-υποκειμένων που λειτουργεί με τρόπο απόλυτο και χάρη στην αποβλεπτική και επικοινωνιακή δραστηριότητα της οποίας θα πρέπει να συγκροτηθεί ο κόσμος [...] Εγώ είμαι εκείνος που θέτει τον κόσμο ως ισχύοντα, [...] αλλά αυτός ο κόσμος ενέχει ήδη για μένα το νόημα του να είναι κόσμος-για-τον-καθένα, ο ταυτός κόσμος την εμπειρία του οποίου έχει ο καθένας [...] Γι' αυτό, η εγωλογική κοινότητα, στο μέτρο που συγκροτεί τον κόσμο, προηγείται πάντα του συγκροτημένου κόσμου. (Κρίση: 416)

Το δεύτερο κείμενο λέει: ναι μεν, μετά τη φαινομενολογική αναγωγή, ο κόσμος και τα πράγματα λαμβάνουν το νόημά τους αποκλειστικά από τη δική μου συνείδηση, αφού σε αυτό το πεδίο εμπεριέχονται μόνο δικά μου βιώματα και, άρα, ο μοναδικός πόλος από τον οποίο αυτά εξαρτώνται είμαι εγώ ο ίδιος. Άρα, η μοναδική πηγή του νοήματος που αποδίδεται στα αντικείμενα των δικών μου βιωμάτων είμαι πάλι εγώ ο ίδιος. Ωστόσο, όταν, δίκην αρχαιολόγου ή γενεαλόγου, «σκάβω» μέσα στο νόημα που αποδίδω στον κόσμο και στα πράγματα, συνειδητοποιώ ότι δεν θα ήταν δυνατό αυτό το νόημα να έχει εμένα ως μοναδική του πηγή. Η πηγή του είναι, ήδη πάντα, μια «εγωλογική κοινότητα», η ανοιχτή διυποκειμενικότητα. Αυτή πρωτοσυγκροτεί κάτι ως «κόσμος».

Πώς εμφανίζεται αυτή η ανοιχτή διυποκειμενικότητα μέσα μου μετά τη φαινομενολογική αναγωγή; Κάποιες απαντήσεις θα πρέπει να αποκλειστούν εξαρχής: δεν θα πρέπει να την αναζητήσουμε στην εμπειρία που έχω για τα άλλα συγκεκριμένα πρόσωπα γύρω μου, εφόσον αυτά είναι συγκεκριμένα και, άρα, υπολείπονται της ανοιχτής και άπειρης διυποκειμενικότητας. Άλλωστε, το ζήτημα δεν είναι να απομονώσουμε έναν τύπο εμπειρίας (π.χ. την εμπειρία των άλλων), αλλά να δείξουμε γιατί κάθε συγκρότηση της πραγματικότητας, είτε αφορά τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης είτε αφορά, για παράδειγμα, την κατανόηση των αξιών, πάντα ήδη εμπεριέχει αναγκαστικά το γεγονός ότι η συγκρότηση της πραγματικότητας προϋποθέτει τη διυποκειμενικότητα.

Αυτό που συμβαίνει, λοιπόν, δεν είναι, όπως ίσως θα έλεγε η κοινωνιολογία ή η ψυχολογία ή η ιστορία (ως θετικές επιστήμες), ότι βλέπω πάντα ήδη άλλους γύρω μου και με αυτόν τον τρόπο συνειδητοποιώ την πολλότητα των υποκειμένων και την εξάρτησή μου από εκείνα. Πολύ βαθύτερα, κάθε φορά που «βλέπω» πραγματικότητα γύρω μου, κατανοώ ότι αυτή κατ' ανάγκη συγκροτείται ως κόσμος-της-ζωής και, άρα, από την ανοιχτή διυποκειμενικότητα. Αυτό εννοεί το **K3.6β** όταν υποστηρίζει ότι: «από τη στιγμή που λέω “εγώ”, όλες οι προσωπικές αντωνυμίες είναι ήδη εκεί ως σύστοιχες του εγώ». Αυτό πάλι εννοεί το κείμενο **K3.6a** όταν κάνει λόγο για «πρωτο-κοινοτικοποίηση». Η τελευταία δεν δηλώνει τις πρώτες στιγμές (ας πούμε της βρεφικής ηλικίας) που έρχομαι σε επαφή με τους άλλους, δεν δηλώνει την ίδια την εμπειρία των άλλων, αλλά το πώς

βιώνω την παρουσία των άλλων κάθε φορά που έρχομαι σε επαφή με την πραγματικότητα γύρω μου. Πρέπει να εγκαταλείψουμε τη συνήθη απλοϊκή εικόνα που περιγράφει τα πράγματα ως εξής: πρώτα συνειδητοποιώ τον εαυτό μου, μετά κοιτάζω γύρω μου και βλέπω τους άλλους και μετά κατανοώ κάτι σαν κοινότητα υποκειμένων. Το συγκλονιστικό στοιχείο των χουσερλιανών αναλύσεων είναι η επιμονή στο ότι, ήδη πάντα, δεν κατανοώ τον εαυτό μου παρά μόνο ως μέλος μιας ανοιχτής διυποκειμενικότητας που συγκροτεί τον κόσμο-της-ζωής. Καμιά ατομικότητα και καμιά καθαρή φύση δεν προηγούνται του διόλου: ανοιχτή διυποκειμενικότητα — κόσμος-της-ζωής, κανένα πρότερο επίπεδο πραγματικότητας και κανένα πρότερο υποκείμενο δεν υπάρχουν. Οτιδήποτε άλλο είναι απλώς φιλοσοφική κατασκευή, όπως ήταν και η σφαίρα κυριότητας της §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*.

Ο ίδιος ο Husserl έχει απόλυτη συνείδηση του προβλήματος όταν γράφει: «Αυτό ακριβώς διδάσκει το νοητικό πείραμα του σολιψισμού [...] Στην πραγματικότητα, ο solus-ipse δεν αξίζει τα όνομά του. Η αφαίρεση την οποία επιτελέσαμε δεν μας παραδίδει ένα μεμονωμένο άνθρωπο [...] Το [σολιψιστικό] υποκείμενο που κατασκευάσαμε...» (Ιδέες II: 81)

Πού καταλήγουμε; Καταλήγουμε στη συγκλονιστική ιδέα ότι, κάθε φορά που κοιτάζω μέσα μου και εξερευνώ το πώς συλλαμβάνω την πραγματικότητα, βλέπω εκεί ήδη εγκατεστημένους τους άλλους! (Στο [Κεφάλαιο 4](#) θα δούμε ότι το ίδιο συμβαίνει και κάθε φορά που προσπαθώ να κατανοήσω τον εαυτό μου ως τέτοιο.)

Θέλω να πιστεύω ότι τα κείμενα που ακολουθούν δεν θα αποδειχθούν πια όσο δύσκολα θα φάνταζαν πριν από την έναρξη του παρόντος κεφαλαίου:

K3.7 Η εξήγηση/εκδίπλωση (Explikation) του προσίδιου, του δικού μου υπερβατολογικού ορίζοντα του παρόντος, όταν αυτό ληφθεί στην πληρότητά του, οδηγεί στους υπερβατολογικούς και ενεργεια συν-παρουσιαζόμενους άλλους και στους δικούς τους ορίζοντες. Εδώ διαγράφεται μια αποδεικτική καθολική δομή —εντός του δικού μου εγώ, εντός κάθε εγώ εν γένει—, μια υπερβατολογική διυποκειμενικότητα που διαγράφεται εκ των προτέρων μέσα σε κάθε εγώ και στην ιδιαίτερη δομή του. (ΦτΔ III: 192)

Στη συνέχεια όσων είπαμε, το παραπάνω χωρίο επεξηγεί ότι η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα εγγράφεται πάντα ήδη μέσα στο κάθε εγώ, είτε συλλάβουμε το τελευταίο ως προσωπικό εγώ είτε ακόμα και ως πρωταρχικό εγώ (με την έννοια του εγώ που εμφανίζεται ως το πεδίο έρευνας μετά τη φαινομενολογική αναγωγή). Αναγκαστικά, λοιπόν, το θέαμα που βλέπω μέσα μου, το θέαμα της συγκρότησης της πραγματικότητας, με οδηγεί, όταν επιχειρώ να το αναλύσω με τρόπο γενετικό, στους άλλους. Οι άλλοι αποτελούν αναγκαία «δομή» της συγκρότησης του κόσμου. (Προφανώς, όχι οι συγκεκριμένοι άλλοι.)

Στο ίδιο πνεύμα, το παρακάτω κείμενο προεκτείνει τις συνεπαγωγές αυτής της αποκάλυψης της παρουσίας των άλλων μέσα μου:

K3.8 Η φαινομενολογική αναγωγή συνοδεύεται από την «εγωλογική» αναγωγή, δηλαδή από την παραγωγή του υπερβατολογικού θεωρού και της αναγωγικής επιστροφής στην «έσχατη» ζωή [...] Αυτή η αναγωγή ολοκληρώνεται ως «υπερβατολογική» αναγωγή, δηλαδή ως ολική εκδίπλωση της συν-συγκροτησιακής διυποκειμενικότητας που ενυπάρχει στο υπερβατολογικό εγώ [...] Αναπτύσσουμε καταρχάς σε όλη του την εμβέλεια το είναι που μας δίνεται από την αναγωγή, δηλαδή διανοίγουμε τις καλυμμένες συνεπαγωγές του εγώ, δηλαδή την συνυπάρχουσα υπερβατολογική διυποκειμενικότητα [...]. Το ορθό είναι να σταματήσουμε καταρχάς στο πρώτο στάδιο της ανάστροφης (regressiv) φαινομενολογίας και να το διατρέξουμε σε όλη του την έκταση, δηλαδή να ολοκληρώνουμε την αρχική «εγωλογική» μορφή της φαινομενολογικής αναγωγής μέσω της τελικής μορφής της διυποκειμενικής αναγωγής (Fink, 6^{ος} *Καρτεσιανός Στοχασμός*: 4-6).

Η νέα εντυπωσιακή έννοια είναι αυτή της «διυποκειμενικής αναγωγής», την οποία συναντάμε και στον ίδιο τον Husserl (βλ. για παράδειγμα, ΦτΔ III: 64-69). Η ιδέα είναι απλή: ξεκινώντας από τη γνωστή μας αναγωγή και την υπόθεση εργασίας ότι το εγώ είναι η πηγή του νοήματος για όλες τις αποβλεπτικότητες, φθάνουμε στο τελικό συμπέρασμα αυτής της αναγωγής, που δεν είναι άλλο από το ότι πρωταρχική πηγή του νοήματος είναι η ανοιχτή διυποκειμενικότητα. Και τότε συνειδητοποιούμε ότι η φαινομενολογική αναγωγή, όσο κι αν το αποκλειστικό της πεδίο έρευνας είναι η δική μου συνείδηση (= «αρχική εγωλογική μορφή της φαινομενολογικής αναγωγής»), αυτό το αποκλειστικό πεδίο έρευνας δεν συνεπάγεται ότι η συγκρότηση κόσμου

είναι αποκλειστικά δικό μου επίτευγμα. Όσο κι αν η αναγωγή φέρνει στο προσκήνιο το δικό μου εγώ, δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στην ανακάλυψη ότι αυτό το εγώ δεν λειτουργεί παρά μόνο ως μέλος μιας πολλαπλότητας μονάδων και, άρα, ότι τελικά η αναγωγή κρύβει μέσα της μια «διυποκειμενική αναγωγή».

Για να ολοκληρώσω αυτήν την ενότητα με μια πιο ποιητική διατύπωση και διάθεση, θα παραθέσω ένα απόσπασμα του Maurice Merleau-Ponty περί της χουσερλιανής αντίληψης για τη διυποκειμενικότητα, χωρίς να το σχολιάσω (θα επανέλθω στο [Κεφάλαιο 10](#)):

K3.9 Το «στρώμα» που λέγεται σολιμιστικό, ή η «σφαίρα», είναι χωρίς εγώ και χωρίς ipse. Η μοναξιά απ' όπου προβάλλουμε στη διυποκειμενική ζωή δεν είναι η μοναξιά της μονάδας. Είναι απλώς η ομίχλη μιας ανώνυμης ζωής που μας χωρίζει από το είναι, και το φράγμα ανάμεσα σε εμάς και τον άλλον δεν είναι απτό. Αν υπάρχει τομή, αυτή δεν βρίσκεται ανάμεσα σε εμένα και τον άλλον, βρίσκεται ανάμεσα σε μια αρχέγονη γενικότητα όπου συγγεόμαστε μεταξύ μας και το συγκεκριμένο σύστημα εγώ-άλλοι. [...] Πραγματικά μόνοι είμαστε υπό τον όρο να μην ξέρουμε [τα παραπάνω], ακριβώς αυτή η άγνοια είναι η μοναξιά μας. (Σημεία: 219-220)

Είδαμε πώς ο ίδιος ο Husserl διορθώνει τις αστοχίες και τις παραπλανητικές εντυπώσεις που δημιουργεί η §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών* και η υπόθεση εργασίας αναφορικά με τη σφαίρα κυριότητας. Και επίσης, εκθέσαμε το πώς θα πρέπει να συλλάβουμε κάτι σαν ανοιχτή διυποκειμενικότητα στην πρωταρχικότητά της, υπονομεύοντας τον μύθο ενός σολιμιστικού υποκειμένου. Επιμείναμε ότι, υπό μία έννοια, κουβαλάμε, ήδη πάντα, μέσα μας τους άλλους. Δεν θα υπαναχωρήσουμε ούτε γραμμή από αυτές τις θέσεις, οι οποίες, υπό μία έννοια, θα γίνουν δεκτές από όλη τη φαινομενολογική παράδοση. Ωστόσο, έχουμε αφήσει τελείως εκτός διερεύνησης την άμεση εμπειρία των άλλων, το πώς εμφανίζονται ενώπιόν μας και πώς συγκροτούνται ως άλλοι. Αυτό θα είναι το αντικείμενο των [Κεφαλαίων 4 και 5](#).

Περαιτέρω μελέτη

R. Sokolowski, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Κόντος, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 2003 (ειδικότερα: 153-164).

Κεφάλαιο 4. Το σώμα μου και οι άλλοι

Ξαναπιάνουμε το νήμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών* και συγκεκριμένα της §44. Σε αυτό το πλαίσιο, δεχόμαστε ως υπόθεση εργασίας ότι είναι δυνατό κάτι σαν σφαίρα κυριότητας, σαν εσωτερικά συνεκτική εμπειρία του κόσμου, της «ψιλής φύσης», έτσι όπως αυτή εμφανίζεται σε ένα *solus ipse*. Προσοχή: κάνουμε ένα ζικ ζακ, καθώς παρακολουθούμε την ανάπτυξη του επιχειρήματος των *Καρτεσιανών Στοχασμών* και κάθε φορά κοιτάζουμε τις διορθώσεις που εισήγαγε ο ίδιος ο Husserl. Έτσι, είδαμε ότι στα χειρόγραφα εγκαταλείπει τελείως —και εμείς μαζί του— την υπόθεση εργασίας περί μιας σφαίρας κυριότητας. Ωστόσο, οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* δεν την εγκαταλείπουν, πολλώ δε μάλλον η §44. Γι' αυτό ξαναβρίσκουμε μπροστά μας τη σφαίρα κυριότητας και, μάλιστα, με τρόπο δραματικό. Δείτε γιατί.

4.1 Η διπλή φύση του σώματός μου: Körper και Leib

K4.1 Ανάμεσα στα σώματα (Körper) αυτής της φύσης που συλλαμβάνονται στη σφαίρα κυριότητάς μου, βρίσκω μοναδικά διακεκριμένο τον δικό μου έμψυχο οργανισμό (Leib), συγκεκριμένα ως το μοναδικό στοιχείο που δεν είναι απλό σώμα αλλά ακριβώς έμψυχος οργανισμός. Ως το μοναδικό αντικείμενο μέσα στο δικό μου αφαιρετικά διαμορφωμένο στρώμα-κόσμος στο οποίο αποδίδω, σύμφωνα με την εμπειρία, αισθητηριακά πεδία: αισθητηριακό πεδίο της αφής, πεδίο του ζεστού και του κρύου, κ.τ.λ., τα οποία έχουν εντούτοις διαφορετικούς τρόπους να ανήκουν στον οργανισμό μου. Είναι το μοναδικό αντικείμενο στο οποίο ασκώ εξουσία κατά βούληση και άμεσα, ασκώντας εξουσία ειδικότερα σε καθένα από τα όργανά του. Αντιλαμβάνομαι με τα χέρια, κιναισθητικά διά της αφής, με τα μάτια διά της όρασης κτλ., και μπορώ ανά πάσα στιγμή να επιτελώ ενεργήματα αντίληψης, καθόσον αυτές οι κιναισθήσεις των οργάνων λαμβάνουν χώρα μέσα στο εγώ πράττω και υπόκεινται στο δικό μου εγώ μπορώ. Περαιτέρω μπορώ, θέτοντας σε κίνηση αυτές τις κιναισθήσεις, να σπρώξω, να σύρω και μέσω αυτών, άμεσα και έπειτα έμμεσα, να πράξω διά του έμψυχου οργανισμού μου. Όντας ικανός για αντίληψη, έχω ή μπορώ να έχω την εμπειρία κάθε φύσης, συμπεριλαμβανομένης της ίδιας της έμψυχης οργανισμικότητάς μου, η οποία όμως μέσα στον ρου της εμπειρίας επανασχετίζεται με τον ίδιο τον εαυτό της. Το παραπάνω καθίσταται δυνατό επειδή μπορώ πάντοτε μέσω του ενός χεριού να αντιληφθώ το άλλο ή μέσω ενός χεριού να αντιληφθώ ένα μάτι μου, όπου το λειτουργούν όργανο μπορεί να γίνει αντικείμενο και το αντικείμενο λειτουργούν όργανο. Και το ίδιο ισχύει για κάθε δυνατό και πρωταρχικό χειρισμό του έμψυχου οργανισμού μου επί της φύσης και επί του ίδιου του έμψυχου οργανισμού, ο οποίος συνεπώς σχετίζεται πρακτικά με τον ίδιο του τον εαυτό. (ΚΣ: 128)

Το παραπάνω χωρίο είναι εξαιρετικά σημαντικό. Εισάγει νέες έννοιες και δρομολογεί την εμφάνιση του άλλου, έστω κι αν δεν υπάρχει ακόμα καμιά αναφορά σε αυτόν (αφού έχουμε αποφασίσει, για μεθοδολογικούς λόγους, να εξαιρέσουμε από τη σφαίρα κυριότητας τα άλλα εγώ).

Ας δούμε πρώτα τις νέες έννοιες. Ο Husserl μας προτείνει να μιλάμε για το ανθρώπινο σώμα, το σώμα μας, με δύο τρόπους που αντιστοιχούν περίπου σε όσα είδαμε προηγουμένως (Κεφάλαιο 3, Ενότητα 4.1) για τη νατουραλιστική και την προσωπολογική οπτική.

Από τη μια, θα μιλάμε για το Körper, το σώμα, ως εάν ήταν ένα απλό εκτατό πράγμα μέσα στον κόσμο. Υπ' αυτήν την έννοια, το σώμα, όπως κάθε άλλο υλικό πράγμα, καίγεται, μετριέται, έχει βάρος, όγκο, καταλαμβάνει χώρο (π.χ. είναι πάνω στην καρέκλα) και αυτός ο χώρος δεν μπορεί να καταληφθεί ταυτόχρονα από ένα άλλο πράγμα κτλ. Υπό μία έννοια, τη στιγμή της εγχείρησης και ενόσω βρίσκομαι σε πλήρη νάρκωση, ο γιατρός αντιμετωπίζει το σώμα μου ως Körper, ως φυσικό πράγμα που έχει ένα συγκεκριμένο τρόπο φυσικής λειτουργίας.

Από την άλλη, το σώμα μου είναι Leib,²² έμψυχος οργανισμός, φορέας των αισθήσεών μου ή, καλύτερα, των κιναισθήσεών μου. Ο όρος «κιναισθήσεις», δάνειο από την ψυχολογία του 19^{ου} αιώνα, δηλώνει το ότι οι

²² Στη χουσερλιανή φαινομενολογία θα συναντήσουμε και τον όρο Leibhaftigkeit που μεταφράζουμε συνήθως ως αυτοπροσωπία. Αυτός δεν σχετίζεται καθόλου με την ανθρώπινη σωματικότητα, αλλά δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο

αισθήσεις λειτουργούν στο μέτρο που τα αισθητήρια όργανα κινούνται με κάποιον τρόπο ή προϋποθέτουν κινήσεις κάποιων μυών ή στο μέτρο που τα δεδομένα που μας παρέχουν προσδιορίζονται από την εναλλαγή τους (π.χ. των ήχων, των τόνων κτλ.), από μια μορφή κίνησης. Το κείμενο **K4.1** επιμένει στις κιναισθήσεις για λόγους που θα αποκαλυφθούν αργότερα. Επί του παρόντος, ας αρκεστούμε σε κάποιες λίγες επεξηγήσεις για τον ρόλο τους:

(α) Η επιμονή στις κιναισθήσεις θέλει να υποβάλει την ιδέα μιας αμοιβαίας εξάρτησης ανάμεσα σε τέσσερα πράγματα:

α1) το γεγονός ότι ο τρόπος που εμφανίζονται τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης εξαρτάται κάθε φορά όχι μόνο από αυτά τα ίδια και τις συνθήκες που τα περιβάλλουν (π.χ. εάν υπάρχει επαρκές φως) αλλά και από τη λειτουργία των δικών μου κιναισθήσεων, είτε από την κατάσταση στην οποία βρίσκονται αυτές (π.χ. εάν έχω μυωπία ή όχι) είτε από τον προσανατολισμό τους (π.χ. το πού ρίχνω το βλέμμα μου),

α2) ότι έχω συνείδηση του γεγονότος πως οι αλλαγές στην εμφάνιση των πραγμάτων που εξαρτώνται από τις δικές μου κιναισθήσεις δεν συνιστούν «πραγματικές» αλλαγές των ίδιων των πραγμάτων ή των εξωτερικών συνθηκών αλλά είναι, υπό μία έννοια, μη πραγματικές αλλαγές ή, θα λέγαμε, υποκειμενικές αλλαγές (αλλαγές του τύπου «ως εάν»),

α3) ότι οι κιναισθήσεις αυτές, που εδρεύουν στο δικό μου σώμα, λειτουργούν ταυτόχρονα ως πληροφοριοδότες για το δικό μου Leib, αφού είναι οι φορείς εκείνου που σήμερα αποκαλούμε συνήθως «ιδιοδεκτικότητα» (propricioception) (θα επανέλθω),

α4) ότι δεν μπορούν να επιτελούν την προηγούμενη λειτουργία τους ανεξάρτητα από τον ρόλο τους ως προς τη σχέση μας με τα αισθητά εξωτερικά πράγματα, ότι συνυπάρχουν με αυτήν, διότι ακριβώς μεταφράζουν τις πληροφορίες της ιδιοδεκτικότητας σε πληροφορίες για το σώμα μας ως κάτι το εξωτερικό, ως κάτι που ανήκει στην εμπειρία μας για τον κόσμο (ΦτΔ III: 304).

(β) Οι κιναισθήσεις, ταυτόχρονα, λειτουργούν, όπως σημειώνει το κείμενο **K4.1**, ως φορέας της βούλησής μου, ενός «εγώ μπορώ»: μπορώ να κινήσω το χέρι μου, μπορώ να στρέψω το βλέμμα μου κτλ., και, έμμεσα, μπορώ να επιδράσω πάνω στα πράγματα· για παράδειγμα, να τα κινήσω είτε με τα χέρια μου είτε με τα πόδια μου ή με όλο μου το σώμα. Αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό, διότι δείχνει πώς η έμφαση στην ανθρώπινη σωματικότητα ακολουθείται συχνά στη φιλοσοφία από μια έμφαση στην ανθρώπινη βούληση (και όχι, για παράδειγμα, στη νόηση). Στο κείμενό μας, η βούληση αυτή σχετίζεται με ένα είδος «εξουσίας» που ασκώ «ανά πάσα στιγμή» πάνω στα αισθητήρια όργανά μου. Δεν πρέπει να δούμε εδώ τα ίχνη μιας απόλυτης αυθαιρεσίας ή αυτενέργειας του εγώ, του υποκειμένου. Από τη μια, πολλές φορές δεν έχω τέτοια απόλυτη ελευθερία, όπως όταν οι εξωτερικές συνθήκες αδρανοποιούν ή απενεργοποιούν τις αισθήσεις μου (όταν, για παράδειγμα, ένα εξαιρετικά δυνατό φως δεν μου επιτρέπει να δω, παρά το ότι «βούλομαι» να δω) ή όταν οι αισθητηριακές μου ικανότητες δεν λειτουργούν καλά (π.χ. εάν η ακοή μου είναι πολύ αδύναμη). Έχω, βέβαια, τις περισσότερες φορές ή κατά κανόνα, τη δυνατότητα να επιλέξω πού θα στρέψω την προσοχή μου, εάν θα κινητοποιήσω κάποιο όργανο των αισθήσεων, εάν θα γευτώ κάτι ή όχι, εάν θα κινήσω κάποιο πράγμα ή όχι κτλ. Σε αυτήν τη συνάφεια, θα πρέπει επίσης να επισημανθεί ο προνομιούχος ρόλος της αφής (με τη γενικότερη έννοια του όρου), αφού μόνο αυτή, ανάμεσα σε όλες τις αισθήσεις, επιτρέπει να δράσω πάνω στα πράγματα, να επιφέρω αιτιακά αλλαγές σε αυτά (ενώ, για παράδειγμα, η όραση δεν επιδρά πάνω σε ό,τι βλέπω).²³

χορηγείται το αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης, το ότι δίνεται πραγματικά εδώ μπροστά μας ή «με σάρκα και οστά». Συναντήσαμε τον όρο στο [Κεφάλαιο 1, Ενότητα 1.1](#).

²³ Η φαινομενολογική συζήτηση για το εάν προνομιούχος αίσθηση θα πρέπει να θεωρηθεί η αφή ή η όραση έχει μεγάλο ενδιαφέρον. Μια εξαιρετική, κλασική πλέον, παρουσίαση του διλήμματος και του διακυβεύματος θα βρει κανείς στο: Jonas, Hans. «The nobility of sight: A study in the phenomenology of the senses», *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(4), 1954, 507-519. Η συζήτηση, εντός της φαινομενολογίας, αφορά βεβαίως την εμφάνιση των πραγμάτων, το πώς αυτή μεταβάλλεται ανάλογα με τις αισθήσεις. Για παράδειγμα: (α) η όραση μας δίνει πρόσβαση, σε σχέση με την αφή, σε όλη σχεδόν την επικράτεια του αισθητού (π.χ. μπορώ να δω και μικρά και μεγάλα αντικείμενα, όπως ένα σπίτι), μπορώ, βέβαια, και να τα αγγίξω, αλλά είναι πρακτικά αδύνατον να αγγίξω όλο το σπίτι για να σχηματίσω, μόνο χάρη στην αφή, μια επαρκή αντίληψη για την ενότητα και την ταυτότητά του, (β) η όραση είναι σε θέση να βλέπει πολλά πράγματα μαζί και, μάλιστα, ταυτόχρονα, ενώ η αφή είναι κάθε φορά προσδεμένη στο συγκεκριμένο σημείο επαφής και χρειάζεται χρόνο για να ανακαλύψει την ολότητα του πράγματος, (γ) η όραση φαίνεται να έχει μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας (ή, αν θέλετε, αυτοπροστασίας), υπό την έννοια ότι μπορώ να κλείσω τα μάτια μου αλλά όχι τα αυτιά μου,

(γ) Επίσης, οι κιναισθήσεις «εγκαθιστώνται» μέσα μας ως ένα είδος έξεων ή δυνατοτήτων (βλ. **Κεφάλαιο 2, Ενότητα 3.1**), που μπορώ να ενεργοποιήσω (σχεδόν) όποτε το θελήσω. Κάτι που σημαίνει επίσης, ότι ανάμεσα στις εμφανίσεις των πραγμάτων και τη δική μου εξουσία πάνω στις κιναισθήσεις υπάρχει μια σχέση που δεν είναι αιτιακή, αλλά ορίζεται με όρους κινήτρων (Motivation): ξέρω ποιες κιναισθήσεις παρέχουν ή θα παράσχουν τι είδους εμφανίσεις των πραγμάτων. Πιο σημαντικό ακόμα είναι ότι αυτή η βούληση, για τον Husserl, εμπεριέχει ένα στοιχείο τελολογίας: οι αισθήσεις εξυπηρετούν τη βούληση να επαληθεύσω την πίσω πλευρά του πράγματος που τώρα δεν τη βλέπω, να ακούσω καλύτερα τον ήχο που τώρα είναι δυσδιάκριτος ή να αποκτήσω την καλύτερη δυνατή θέση ως προς το αντικείμενο. Υπάρχει κάτι σαν optimum της σχέσης ανάμεσα στις κιναισθήσεις και τις εμφανίσεις των πραγμάτων, μια «αισθησιολογική ορθότητα» (Ιδέες II: 66-67): για παράδειγμα, ανάλογα με το μέγεθος ενός πράγματος, πρέπει να σταθώ σε μια ορισμένη απόσταση για να το δω όσο εναργέστερα γίνεται (εμπειρία που όλοι έχουμε από την καθημερινότητα, πόσο μάλλον από την επίσκεψη σε μουσεία).

Γιατί αυτή η επιμονή στις κιναισθήσεις και στο δικό μου Leib, ενώ το θέμα μας είναι η διυποκειμενικότητα; Ποια είναι η συμβολή τους στην οικονομία του 5^{ου} Καρτεσιανού Στοχασμού; Η συμβολή τους οφείλεται στον ρόλο της ιδιοδεκτικότητας που είδαμε παραπάνω, στο ότι οι κιναισθήσεις δεν προσφέρουν μόνο πληροφορίες για τη συγκρότηση του αντικειμένου της αντίληψης αλλά και για το ίδιο μας το Leib. Αυτό συμβαίνει κατεξοχήν, διαβάζουμε στο **K4.1**, χάρη στην αίσθηση της αφής: όταν το ένα χέρι ακουμπάει το άλλο, τότε συμβαίνει ένα είδος αλληλόδρασης μεταξύ τους, γιατί το καθένα μου δίνει μια πληροφορία για το άλλο (π.χ. πόσο ζεστό ή πόσο ξερό είναι), ώστε και τα δύο να επέχουν, ταυτόχρονα, θέση και υποκειμένου και αντικειμένου της αντίληψης: το κάθε χέρι εμφανίζεται και ως Körper, ως «φυσικό πράγμα» (π.χ. με μια ορισμένη θερμοκρασία ή υγρότητα) και ως Leib, ως φορέας της αντιληπτικής ικανότητας της αφής. Άρα, όταν το ένα χέρι αγγίζει το άλλο, τότε αποκαλύπτεται με τον σαφέστερο τρόπο η «διττή» φύση του ανθρώπινου σώματος, το ότι συνιστά, ταυτόχρονα, και Körper και Leib (Ιδέες II: 145). Δεν είναι καθόλου τυχαίο, μάλιστα, ότι ο Husserl πρωτοδοτεί την αφή έναντι, για παράδειγμα, της όρασης ή της ακοής. Γιατί μόνο στην αφή το χέρι είναι αυτό που δίνει απτικές πληροφορίες για τα πράγματα και, ταυτόχρονα, το ίδιο εμφανίζεται στο άλλο χέρι απτικά, ενώ δεν βλέπω το μάτι μου και δεν ακούω το αυτί μου: «αυτό που ονομάζουμε ιδωμένο Leib δεν είναι ιδωμένη όραση» (Ιδέες II: 148). Ένα ανθρώπινο υποκείμενο χωρίς αφή δεν θα μπορούσε να έχει πλήρη συνείδηση για τη διπλή φύση του Leib, για το γεγονός ότι αυτό αποτελεί, ταυτόχρονα, και φυσικό πράγμα, Körper.

Πώς συμβάλλει η ιδιοδεκτικότητα στην οικονομία του 5^{ου} Καρτεσιανού Στοχασμού; Συμβάλλει με το να δείχνει ότι στη σφαίρα κυριότητας το εγώ μπορεί να συλλάβει τον εαυτό του ταυτόχρονα ως υποκείμενο (πρωταρχικό υποκείμενο) και ως αντικείμενο, ως πράγμα μέσα στην ψιλή φύση. Ο Husserl χρησιμοποιεί τους όρους «πράγμα», «εξωτερικότητα» (Äußerlichkeit), «υπερβατικό αντικείμενο». Το κρίσιμο σημείο είναι το εξής: θα πρέπει, μέσα στη σφαίρα κυριότητας και χωρίς καμιά συνεισφορά των άλλων (αφού έχουμε υποθέσει ότι όλες οι εμπειρίες μας οι σχετικές με τους άλλους έχουν τεθεί σε αναστολή ή έχουν υποστεί μια ιδιόμορφη εποχή), να μπορούμε να συλλάβουμε τον εαυτό μας όχι μόνο ως πρωταρχικό εγώ (= ταυτό πόλο των βιωμάτων μας, συνείδηση του εσωτερικού χρόνου, υπόστρωμα έξεων κτλ.) αλλά και ως εξωτερικότητα που ανήκει στην ψιλή φύση, ως πράγμα ανάμεσα στα πράγματα.

Δύο επεξηγήσεις είναι εδώ αναγκαίες:

(α) Το **K4.1** αρχίζει λέγοντας ότι «ανάμεσα στα σώματα (Körper) αυτής της φύσης που συλλαμβάνονται στη σφαίρα κυριότητάς μου, βρίσκω μοναδικά διακεκριμένο τον δικό μου έμψυχο οργανισμό» και υποβάλλει την ιδέα ότι, τρόπον τινά, η αναγνώριση του Leib είναι ύστερη, ως εάν πρώτα να αναγνώριζα γύρω μου πράγματα και, σ' έναν δεύτερο χρόνο, να διέκρινα ανάμεσά τους το δικό μου Leib. Όχι, δεν είναι αυτή η

ούτε μπορώ να «κλείσω» το δέρμα μου ως επιφάνεια της αφής, (δ) η όραση ενσωματώνει περισσότερο από κάθε άλλη αίσθηση τη συνθήκη της προοπτικής, το ότι έρχομαι σε επαφή με τα πράγματα κάθε φορά από μια ορισμένη θέση ή οπτική ή ότι τα πράγματα εμφανίζουν μπροστινές και πίσω όψεις κτλ. (ενώ δεν έχει νόημα να αναζητήσω την πίσω πλευρά ενός ήχου και, ακόμα και στην αφή, ενώ μπορώ να αγγίξω την πίσω πλευρά του πράγματος, αυτή δεν δίνεται προοπτικά όταν αγγίζω την μπροστινή του), (ε) η όραση φαίνεται να είναι αιτιακά ουδέτερη, καθώς ουδόλως επηρεάζει το αντικείμενο που βλέπω και ελάχιστα επηρεάζεται από αυτό (εκτός από εξαιρετικές περιπτώσεις), ενώ η αφή είναι η πιο διαδραστική αίσθηση, αφού υφίσταται αλλοιώσεις από αυτό που αγγίζει, αλλά και προκαλεί τέτοιες αλλοιώσεις στο αντικείμενό της, (στ) η όραση, σε αντίθεση με την αφή, δεν έχει αυτοπάθεια (δηλαδή, το μάτι δεν βλέπει τον εαυτό του ούτε το άλλο μάτι, ενώ το ένα χέρι μπορεί να αγγίζει το άλλο. Θα επανέλθω σε αυτήν την κρίσιμη ιδιαιτερότητα της αφής, την τόσο σημαντική για τον Husserl.

πραγματική φαινομενολογική ακολουθία: όπως ήδη έχω εξηγήσει, η συνείδηση για το δικό μου Leib είναι άμεση, αφού αυτό αποτελεί τον φορέα της βούλησής μου ή μια ενσωματωμένη βούληση, ενώ η αντίληψή μου για το δικό μου Leib ως Körper αναπτύσσεται, τρόπον τινά, σε έναν δεύτερο χρόνο χάρη στο παιχνίδι του αναδιπλασιασμού της αφής. Η κίνηση είναι από κάτι εσωτερικό (Leib) προς την εξαντικειμενικότητά του, την εξωτερικοποίησή του (Körper).

(β) Το **K4.1** επίσης υπογραμμίζει ότι στη σφαίρα κυριότητας υπάρχει μόνο ένα Leib, το δικό μου, αφού όλοι οι άλλοι έχουν παραμερισθεί, συσκοτισθεί, αγνοηθεί. Άρα, όχι μόνο στη σφαίρα κυριότητας είμαι η μόνη βούληση και το μόνο Leib, αλλά και εντός της ψιλής φύσης, δηλαδή εντός των εξωτερικοτήτων ή της πραγματικότητας που ιδιάζει στη σφαίρα κυριότητας, υπάρχει μία και μοναδική περίπτωση όπου κάτι είναι ταυτόχρονα Leib και Körper, ενώ όλα τα υπόλοιπα ανήκουν αποκλειστικά είτε στη δική μου εσωτερικότητα είτε στις εξωτερικότητες. Με άλλα λόγια, το δικό μου Leib-Körper είναι το μοναδικό παράδειγμα του είδους του, one of a kind, το πρότυπο με βάση το οποίο θα πρέπει να συγκροτηθεί οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια αναγνώρισης άλλων όντων με τέτοια διπλή φύση.

Σύμφωνα με την υπόθεση εργασίας των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, όπως είδαμε, μπορώ πράγματι να συλλάβω το δικό μου Leib ως σκέτο Körper, να το συλλάβω ως σκέτο φυσικό πράγμα. Αυτή η θέση θα αποτελέσει το σημείο αφετηρίας της ανάλυσης για το πώς εμφανίζεται σ' εμάς ένα άλλο εγώ. Διότι, εάν δεν μπορούσαμε να επιτύχουμε μια τέτοια εξαντικειμενικότητα του εγώ μέσα στη σφαίρα κυριότητας, εάν δεν μπορούσαμε να δούμε το δικό μας σώμα ως σκέτο πράγμα ή σκέτο Körper, τότε θα ήταν αδύνατον να κατανοήσουμε κάτι ως άλλο εγώ, αφού αυτό θα πρέπει, με κάποιον τρόπο, να συνιστά για εμάς *εξωτερικότητα*. Στο κάτω κάτω, όπως είπαμε, ποτέ δεν είναι δυνατό να δούμε τον άλλον εκ των έσω, να καταλάβουμε το δικό του κέντρο, τη δική του σχέση με τον εαυτό του, με τη βούλησή του, με τις έξεις και τις κιναισθήσεις του. Εάν δεν βλέπαμε το δικό μας εγώ ως εξωτερικότητα, καμιά εξωτερικότητα δεν θα μπορούσε να εμφανισθεί ως (άλλο) εγώ σε εμάς.

Έτσι σκέφτεται ο Husserl στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*. Ευτυχώς, δεν είναι αυτή η τελευταία του λέξη.

4.2 Γιατί ένα σολιψιστικό εγώ δεν ξέρει το σώμα του!

Επανερχόμαστε στην αυτοκριτική του Husserl, ακολουθώντας τη μέθοδο ζικ ζακ που εξήγησα στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου. Πράγματι, ο Husserl θα αμφισβητήσει πολλές φορές τη δική του αρχική ιδέα ότι το εγώ στη σφαίρα κυριότητας, το σολιψιστικό εγώ, έχει τη δυνατότητα να συλλάβει το δικό του Leib ως ένα καθαρό πράγμα, σκέτο Körper. Βρίσκουμε στα χειρόγραφα πολλά σχετικά σχόλια, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο συστηματοποιημένα. Το εκτενέστερο κείμενο, από όσο γνωρίζω, είναι το παρακάτω (η αρίθμηση δική μου):

K.4.2 [1] Η επάνω επιφάνεια των εξωτερικών αντικειμένων συγκροτείται τόσο οπτικά όσο και οπτικά. Την επάνω επιφάνεια του δικού μου Leib μπορώ μεν να την αγγίξω σε όλες τις πλευρές της, αλλά δεν μπορώ να τη δω πλήρως. [...] Πώς θα πρέπει να νοήσω τη «συμπλήρωση» των μη ορατών πλευρών ως μια «δυνατή αντίληψη» η οποία, ωστόσο, δεν μπορεί να είναι ποτέ δυνατή για μένα;

[2] Περαιτέρω, κατανοώ ότι το δικό μου Leib διαθέτει, στο στρώμα της επάνω επιφάνειάς του, ένα διττό τρόπο να δίνεται στην εμπειρία, τον οποίο δεν έχει κανένα άλλο αντικείμενο στο χώρο. [...] Η εξωτερική του επιφάνεια είναι συνεχώς «πλήρης αισθημάτων» και εντός της είναι το εγώ μου που λειτουργεί σύμφωνα με τις αντιληπτικές του αλλά και τις πρωταρχικές πρακτικές του ικανότητες. [...]

[3] Περαιτέρω, κάθε εξωτερικό αντικείμενο έχει το δικό του συνολικό σύστημα προσανατολισμένων παρουσιάσεων, δηλαδή οντικών του προοπτικών, όπως αυτό ενυπάρχει στο σύνολο των τρόπων χορήγησής του. Αντίθετα, μόνο επιμέρους όργανα του δικού μου Leib δίνονται, αν και ατελώς, υπό προοπτική. Όμως, το συνολικό μου Leib δεν μπορεί να δοθεί υπό προοπτική, δεν μπορεί να έχει κανέναν τρόπο χορήγησης υπό τους τρόπους του «εγγύτερα» και «πιο μακριά».

[4] Κάθε εξωτερικό αντικείμενο δίνεται στην εμπειρία ως έχον τη δυνατότητα να αλλάξει θέση με ένα άλλο. Μπορώ να δω και να αντιληφθώ με τον ίδιο τρόπο αυτήν την αλλαγή θέσης όταν γίνεται ανάμεσα σε ένα άλλο πράγμα και το δικό μου Leib, όταν δηλαδή «κινούμαι»; [...] Το να παραμένω ακίνητος, το να προβάλλω αντίσταση, οι δυνάμεις που ασκώ [...] αποτελούν εσωτερικότητες και όχι δεδομένα που δίνονται στην εμπειρία που έχει ο έμψυχος οργανισμός μου σε ό,τι αφορά την εμπειρία εξωτερικών αντικειμένων. (ΦτΔ III: 268-269, από κείμενο του 1932)

[5] Είναι αδύνατον ο δικός μου έμψυχος οργανισμός να βρεθεί για μένα έξω από το βεληνεκές των απτικών μου ικανοτήτων. Θα μπορούσα προφανώς να μην με ακουμπάω, αλλά βρίσκομαι παρόλα αυτά εντός του βεληνεκού του δυνάμει της απτικής μου αντίληψης και τούτο με διαφορετικό τρόπο από εκείνον που ισχύει για τα πράγματα, τα οποία συνεχίζουν να υπάρχουν, όπως τα πράγματα αυτού του γραφείου, ενώ εγώ δεν τα αγγίζω. Αλλά αυτά δεν είναι αναγκαίο να βρίσκονται εδώ συνεχώς, ώστε να μπορώ να τα βρω εκ νέου εντός του βεληνεκού της απτικής μου αντίληψης. Απεναντίας, ο έμψυχος οργανισμός μου είναι πάντα και αναγκαστικά εδώ. (ΦτΔ III: 303, από κείμενο του 1931)

Ας δούμε αυτά τα επιχειρήματα, από τα ασθενέστερα στα πιο στιβαρά. Το επιχειρήμα [1] είναι μάλλον ποσοτικό: παρατηρεί ότι δεν μπορώ να έχω, σε καμιά περίπτωση, πλήρη εποπτεία του δικού μου Leib ως φυσικού πράγματος, ως σκέτου Körper, στο μέτρο που υπάρχουν πλευρές που για πάντα θα είναι μη προσιτές σε εμένα. Για παράδειγμα, δεν μπορώ να δω όλα τα μέρη της εξωτερικής επιφάνειας του σώματός μου (προσοχή: το ότι μπορώ να δω την πλάτη μου στον καθρέφτη δεν σημαίνει ότι αυτή δίνεται ως άμεσο αντικείμενο της αντίληψης· δίνεται έμμεσα, μέσω μιας «αναπαρουσίασης» που διαμεσολαβείται από το είδωλο στον καθρέφτη). Το ίδιο ισχύει, ακόμα περισσότερο, για το εσωτερικό του δικού μου Leib ως Körper.

Θα αντιτείνει κάποιος ότι αυτό είναι απλουστευτικό, απλοϊκά ποσοτικό. Διότι υπάρχουν πολλά άλλα όντα που είναι, για μένα, σκέτα φυσικά πράγματα και δεν μπορώ να τα δω στην ολότητά τους ή δεν μπορώ να τα αγγίξω κτλ. Ναι, βέβαια. Δεν μπορώ να δω τα σύννεφα από την πίσω ή την πάνω πλευρά τους, δεν μπορώ να δω τη γη στο εσωτερικό της, δεν μπορώ να δω την «πίσω πλευρά» της θάλασσας κτλ. Ομοίως, δεν μπορώ να αγγίξω τα σύννεφα, δεν μπορώ να αγγίξω ολόκληρο το βουνό κτλ. Σωστά είναι αυτά τα αντιπαραδείγματα, αλλά ο Husserl έχει δύο διευκρινίσεις σχετικά: (α) Το παράδειγμα της κατ' αίσθηση αντίληψης, έτσι όπως το χρησιμοποιεί καθοδηγητικά για να περιγράψει την προοπτική, τις πίσω πλευρές κτλ., ισχύει για αντικείμενα μέσου μεγέθους, ενώ υπάρχουν φυσικά πράγματα και, άρα, προσιτά στην κατ' αίσθηση αντίληψη, που δεν αντιστοιχούν σε αυτήν την περιγραφή, όπως η γη, ο ουρανός κτλ. Αυτά τα ονομάζει «στοιχεία»: αντίθετα απ' ό,τι συμβαίνει με τα περατά αντικείμενα της κατ' αίσθησης αντίληψης, «η γη ως θεμέλιο-γη (Erdboden) δεν μπορεί να δοθεί στην εμπειρία ως ένα “πράγμα” (γαία) ούτε ο ουρανός, η άπειρη θάλασσα, ο αέρας ή η νύκτα.» (Hua XXIX: 141). (β) Είναι εξαιρετικά σημαντικό να εστιάσουμε στο εξής: ό,τι συμβαίνει με τα υπόλοιπα αντικείμενα ή με τα στοιχεία (τη γη, τη θάλασσα, το βουνό κτλ.) συμβαίνει εξίσου για όλους μας, καθώς έχουμε, υπό κανονικές συνθήκες, την ίδια δυνατότητα πρόσβασης σ' εκείνα ή τα ίδια εμπόδια ως προς την οπτική, απτική, ακουστική κτλ. προσέγγιση ή εμφάνισή τους. Αντίθετα, όπως υπογραμμίζει ο Husserl, το δικό μου Körper εμφανίζεται σ' εμένα με διαφορετικό τρόπο από ό,τι εμφανίζεται στους άλλους, επειδή είναι δικό μου με έναν τρόπο που έχουμε ήδη εξηγήσει (όχι, δηλαδή, όπως είναι δικό μου αυτό εδώ το βιβλίο). Και αυτή η διαφορά, την οποία θα εξηγήσω περαιτέρω στην επόμενη ενότητα, είναι η καθοριστική.

Τα επιχειρήματα [2] και [4] είναι της ίδιας τάξης και δεν χρειάζονται ιδιαίτερη ανάλυση, αφού, στην πραγματικότητα, λένε κάτι που ακόμα και οι Καρτεσιανοί Στοχασμοί θα το δέχονταν: το δικό μου Leib δεν δίνεται ποτέ μόνο ως σκέτο Körper αλλά πάντα ως κάτι που έχει διπλή φύση, που συνιστά ταυτόχρονα και Leib και Körper. Όλη η ανάλυση των Καρτεσιανών Στοχασμών βασίζεται στην υπόθεση εργασίας ότι το Leib δίνεται και ως σκέτο Körper εντός της σφαιρας κυριότητας, όχι μόνο ως τέτοιο. Ωστόσο, τα επιχειρήματα δεν είναι χωρίς κάποιο ενδιαφέρον. Γιατί μας υπενθυμίζουν το εξής: το σώμα μου είναι ο τόπος όπου συναντώνται, θα λέγαμε, δύο τάξεις, η τάξη της αιτιότητας (εάν σπρώξω ένα σώμα με το τάδε βάρος και όγκο με τόση δύναμη, τότε θα κινηθεί τόσο) και η τάξη του βιώματος (το πόση αντίσταση «νιώθω» να προβάλλει το σώμα μου όταν κάποιος άλλος προσπαθεί να το κινήσει). Η δεύτερη δεν μπορεί να μετρηθεί με όρους φυσικομαθηματικής αιτιότητας, καθώς ενσωματώνει κυριολεκτικά ένα στοιχείο βούλησης (πόση αντίσταση «θέλω» να προβάλλω), προσοχής (πόσο προετοιμασμένος ήμουν για την ώθηση που θα δεχθώ) κτλ.

Το επιχειρήμα [3] είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Ξεκινάμε με τη φαινομενολογική θέση ότι η κατ' αίσθηση αντίληψη βλέπει όλα τα αντικείμενα υπό προοπτική, από διάφορες οπτικές γωνίες, από πιο μακριά ή πιο κοντά,

είτε αλλάζοντας κατά βούληση τη θέση της απέναντι στο αντικείμενο είτε κινώντας κατά βούληση το ίδιο το αντικείμενο, γυρίζοντάς το κτλ. Αυτό συμβαίνει σε όλα τα εξωτερικά αντικείμενα μεσαίου μεγέθους. Δεν συμβαίνει, ωστόσο, στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνομαι το δικό μου Leib ως Körper. Γιατί, ακριβώς, δεν έχω καμιά δυνατότητα να το δω από πολλές οπτικές γωνίες ή να απομακρυνθώ από αυτό. Μπορώ, ίσως, να δω υπό προοπτική κάποια μέρη του σώματός μου (έστω κι αν, ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, η ποικιλία των προοπτικών γωνιών που μπορώ να καταλάβω είναι πολύ μικρότερη από ό,τι συμβαίνει κατά κανόνα με τα υπόλοιπα εξωτερικά αντικείμενα), αλλά σε καμιά περίπτωση δεν μπορώ να δω όλο μου το Körper από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Άρα, δεν μπορώ ποτέ να δω, συμπεραίνει ο Husserl, το δικό μου Körper ως ένα σκέτο φυσικό πράγμα, δεν μπορώ να το εντάξω στο σύστημα εκείνο της εμπειρίας του εξωτερικού κόσμου που είναι ένα σύστημα προοπτικής. Η κατ' αίσθηση αντίληψη του δικού μου Körper θα παρέμενε για πάντα μια εξαίρεση και το δικό μου Körper ποτέ δεν θα εξομοιωνόταν με τα υπόλοιπα φυσικά πράγματα.

Το επιχείρημα [5] προεκτείνει την παραπάνω παρατήρηση δίνοντάς της μεγαλύτερο φιλοσοφικό βάθος: όλα τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης είναι, για μένα, *συμβεβηκότα*, αφού τίποτα δεν απαιτεί να βρίσκονται εκεί όπου βρίσκομαι εγώ. Ακόμα κι όταν τύχει να βρίσκονται κάπου κοντά μου, τίποτα δεν απαιτεί ότι θα στρέψω σ' εκείνα το βλέμμα μου, ότι θα υποπέσουν στην κατ' αίσθηση αντίληψή μου. Αυτό δηλώνει μια οντολογική ανεξαρτησία και από τις δύο πλευρές: (α) ανεξαρτησία του δικού μου Leib από τα εκάστοτε εξωτερικά πράγματα αλλά και (β) ανεξαρτησία των αισθητών από κάποια προνομιούχο θέση του δικού μου Leib. Το (α) είναι μέγιστης οντολογικής σημασίας: δείχνει την ελευθερία που έχει το εγώ, η βούληση, να κινείται μέσα στον κόσμο και αντίστροφα, πόσο δραματική είναι η συνθήκη όπου μια τέτοια ελευθερία καταργείται (για παράδειγμα, για ασθενείς που πρέπει υποχρεωτικά να φέρουν μαζί τους ένα μηχάνημα παροχής οξυγόνου). Το (β) είναι επίσης κεφαλαιώδους σημασίας, στο μέτρο που υπογραμμίζει ότι ο κόσμος της αντίληψης είναι, ήδη πάντα, διυποκειμενικός, κάτι που προσφέρεται εκεί για τον καθέναν και ότι το optimum της ενάργεια δεν αντιστοιχεί στην εκάστοτε δική μου οπτική γωνία.

Όλα τα παραπάνω, βέβαια, δεν ισχύουν για το δικό μου Leib και Körper: δεν μπορώ να απομακρυνθώ από αυτό και βρίσκεται πάντα εκεί μαζί με τη βούλησή μου ως το *ουσιώδες* και αναπόδραστο όχημά της. Άρα, καταλήγουμε στο ίδιο συμπέρασμα: το δικό μου Körper δεν μπορεί ποτέ, εντός της σφαίρας κυριότητας, να εξισωθεί με τα υπόλοιπα φυσικά πράγματα. Θα πρέπει, λοιπόν, να πει κανείς είτε ότι δεν είναι για μένα φυσικό πράγμα είτε ότι είναι ένα φυσικό πράγμα τελείως διαφορετικό από τα άλλα. Για λόγους που θα εξηγήσουμε στην επόμενη ενότητα, ο Husserl προτιμά την πρώτη διατύπωση.

Τα παραπάνω επιχειρήματα εμφανίζονται συχνά, το καθένα ξεχωριστά, στα χουσερλιανά χειρόγραφα που συνθέτουν τους τρεις ογκώδεις τόμους της *Φαινομενολογίας της διυποκειμενικότητας* (Hua XIII-XIV-XV). Δεν έχει νόημα να παραθέσουμε τις πολλές εκδοχές τους, αφού δεν νομίζω ότι προσφέρουν κάτι διαφορετικό από τα παραπάνω. Αντίθετα, είναι πολύ ενδιαφέρον να δανειστεί κανείς ένα έκτο επιχείρημα από την αντίστοιχη προβληματική του Maurice Merleau-Ponty, έστω κι αν η πλήρης κατανόησή του προϋποθέτει την ανάγνωση του [Κεφαλαίου 10](#). Το παραθέτω.

K4.3 [6] Η απόκτηση της έξωως είναι μεν η σύλληψη μιας σημασίας, αλλά είναι η κινητική σύλληψη μας κινητικής σημασίας. Τι θέλουμε να πούμε με αυτό; Μια γυναίκα διατηρεί, χωρίς υπολογισμό, μια απόσταση ασφαλείας ανάμεσα στο φτερό του καπέλου της και τα αντικείμενα που θα μπορούσαν να το σπάσουν, αισθάνεται πού βρίσκεται το φτερό όπως αισθανόμαστε πού βρίσκεται το χέρι μας. [...] Το μπαστούνι του τυφλού έχει πάψει να αποτελεί για αυτόν ένα αντικείμενο, δεν γίνεται πλέον αντιληπτό ως αντικείμενο για εκείνο το ίδιο, το άκρο του έχει μετατραπεί σε αντιληπτική ζώνη (*zone sensible*), αυξάνει το βεληνεκές και την ακτίνα δράσης της αφής, έχει γίνει το ανάλογο ενός βλέμματος. Κατά τη διερεύνηση των αντικειμένων, το μήκος του μπαστουγιού δεν μεσολαβεί με τρόπο θεματοποιημένο και ως μέσος όρος ενός συλλογισμού: ο τυφλός γνωρίζει το μήκος του μπαστουγιού χάρη στη θέση των αντικειμένων παρά το αντίστροφο. Η θέση των αντικειμένων εμφανίζεται άμεσα χάρη στην ευρύτητα της χειρονομίας που συλλαμβάνει τα αντικείμενα και εντός της οποίας συνειδητοποιείται τόσο η ικανότητα έκτασης του χεριού όσο και η ακτίνα δράσης του μπαστουγιού. [...] Το να συνηθίσω ένα καπέλο, ένα αυτοκίνητο ή ένα μπαστούνι, σημαίνει να εγκατασταθώ μέσα τους ή, αντιστρόφως, να τα κάνω να συμμετάσχουν στον όγκο (*voluminosité*) του δικού μου Leib (*corps propre*). (ΦτΑ: 167-168)

Το επιχείρημα αυτό εντάσσεται στον προβληματισμό μας, στο γιατί ένα σολιμιστικό εγώ δεν μπορεί να κατανοήσει το δικό του Leib ως σκέτο Körper, υπό την εξής έννοια: δείχνει, γι' άλλη μια φορά, μια ιδιαιτερότητα του δικού μου Leib έτσι όπως εμφανίζεται μέσα στον κόσμο. Η παρατήρηση του Merleau-Ponty αφορά τον όγκο ή το βεληνεκές του δικού μου Leib και το γεγονός ότι αυτός ο όγκος δεν ταυτίζεται με τον όγκο του δικού μου Körper. Ενώ το Körper, στο μέτρο που το εξετάζουμε ή το βλέπουμε ως φυσικό πράγμα, έχει τον συγκεκριμένο όγκο που καθορίζουν οι φυσικομαθηματικές του ιδιότητες, το Leib δεν είναι τέτοιο, αλλά «εκτείνεται», τρόπον τινά, ανάλογα με τις δραστηριότητες που η βούληση θέλει να δρομολογήσει, όπως όταν τεντώνω το χέρι μου για να φθάσω κάτι ή «μαζεύω» το κορμί μου όταν κρυώνω ή όταν φοβάμαι κτλ.

Το πιο ενδιαφέρον σε αυτήν τη συνάφεια είναι, λέει το κείμενο **K4.3**, να παρατηρήσουμε ότι ο «όγκος/βεληνεκές» του Leib μπορεί να ενσωματώσει τον όγκο ή το βεληνεκές άλλων καθαρά φυσικών πραγμάτων. Φέρνει δύο παραδείγματα: Μια κυρία της δεκαετίας του 1940 στο Παρίσι, που φορά πάντα ένα πλατύγυρο καπέλο όταν βγαίνει έξω, έχει εξοικειωθεί με τον όγκο του καπέλου, όγκος που έχει ενσωματωθεί ως εξής του δικού της Leib και, έτσι, κινείται στον χώρο (για παράδειγμα, δεν ρίχνει τα εκθέματα σε ένα μουσείο ή σε μια βιτρίνα, ξέροντας τις αποστάσεις που πρέπει να κρατάει από τα πράγματα). Δεν χρειάζεται να κάνει υπολογισμούς ούτε να διακρίνει ανάμεσα στον όγκο του σώματός της και τον όγκο του καπέλου για να βρει το άθροισμά τους. Τα αντιλαμβάνεται ως ένα. Το ίδιο και ο τυφλός: το μπαστούνι του δεν αποτελεί «προσθήκη» στον όγκο του σώματος αλλά «προέκταση» ή «συνέχεια του χεριού του» (όπως έγραφε και ο Ρίτσος στη *Ρωμοσύνη* για το ντουφέκι)· του δίνει πληροφορίες για τον περιβάλλοντα κόσμο, ως εάν αποτελούσε όργανο του ίδιου του Leib, όχι ως εάν ήταν κάποιος μεσάζων ανάμεσα στο Leib και τα πράγματα.

Αυτή όμως η αναντιστοιχία ανάμεσα στον όγκο του δικού μου Leib και τον όγκο του δικού μου Körper, όσο και η εξαιρετική δυνατότητα του δικού μου Leib να ενσωματώνει στη λειτουργία του φυσικά πράγματα που δεν αποτελούν μέρη του Körper, αυτές οι δύο ιδιαιτερότητες καταδεικνύουν ότι η εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib σε Körper δεν είναι δυνατή για μένα ή, τουλάχιστον, δεν είναι ποτέ πλήρως δυνατή ή είναι πολύ πιο περίπλοκη απ' ό,τι είχαμε υποθέσει αρχικά. Στην ακραία της συνέπεια, δείχνει ότι το δικό μου Körper δεν είναι το μόνο φυσικό πράγμα που μπορεί να ενσωματωθεί στον όγκο του δικού μου Leib και, άρα, αντίστροφα, η εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib σε φυσικό πράγμα ίσως δεν αφορά αποκλειστικά την εμφάνισή του ως δικό μου Körper.²⁴

Ποιο είναι το συμπέρασμα των παραπάνω επιχειρημάτων; Ότι είναι αδύνατη, εντός της σφαίρας κυριότητας, η πλήρης εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib σε Körper, δηλαδή είναι αδύνατη μια γνήσια αυτοκατανόηση του σολιμιστικού εγώ ως «εξωτερικότητας» μέσα στην ψιλή φύση, μέσα στην πραγματικότητα. Άρα, η §44 των *Καρτεσιανών Στοχασμών* βασίζεται σε μια λανθασμένη υπόθεση εργασίας. Πολύ περισσότερο, ισχύει κάτι άλλο: η εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib σε Körper προϋποθέτει το βλέμμα των άλλων και, άρα, η πλήρης ένταξή μου στον κόσμο των φυσικών πραγμάτων ή των εξωτερικότητων του κόσμου προϋποθέτει τη διυποκειμενικότητα. Με βάση μια πιο δραματική διατύπωση του ίδιου του Husserl που θα εξηγήσουμε παρακάτω, «άνθρωπος» γίνομαι για πρώτη φορά χάρη στο βλέμμα των άλλων!²⁵

4.3 Το σώμα μου και το βλέμμα των άλλων

Δεν μπορώ, λοιπόν, να συλλάβω το δικό μου Leib ως σκέτο Körper, ως σκέτο φυσικό πράγμα, εντός της σφαίρας κυριότητας. Το μπορώ, συμπληρώνει τώρα ο Husserl, μόνο μέσω των άλλων και του βλέμματός τους. Αυτοί οι άλλοι αποτελούν προϋπόθεση για την πλήρη μου αυτοκατανόηση ως πρωταρχικού εγώ και, ταυτόχρονα, ως πράγματος μέσα στον κόσμο ή, αλλιώς, ως Leib που είναι επίσης φυσικό πράγμα. Τα παρακάτω χωρία αναπτύσσουν αυτήν τη σκέψη:

K.4.4a Η σολιμιστική αντίληψη δεν μας παρέχει την πραγματικότητα του Leib και, συνεπώς, δεν παρέχει τον πραγματικό κόσμο στην πλήρη του συγκρότηση [...] Είναι χάρη στη διυποκειμενικότητα που έχουμε για πρώτη φορά, όταν αυτό επιτυγχάνεται, μια πλήρη φύση

²⁴ Εδώ ανοίγει μια πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση για το πώς η φαινομενολογία, στη συνέχεια του Merleau-Ponty, μπορεί να περιγράψει τα πρόσθετα όργανα και την ενσωμάτωσή τους στο ανθρώπινο Leib.

²⁵ Πάνω σε αυτήν την ιδέα είναι δομημένο, στην αφετηρία του, το συναρπαστικό μυθιστόρημα του Λουίτζι Πιραντέλλο, *Ένας, κανένας και εκατό χιλιάδες* (μτφρ. Α Κυπριώτου, Αθήνα: Ίνδικτος, 2017): «Είμαι εκείνος ο ξένος που δεν μπορώ να τον δω να ζει [...] ένας ξένος που μπορούν να βλέπουν και να γνωρίζουν μονάχα οι άλλοι, κι εγώ όχι» (28).

ακόμα και για το ατομικό υποκείμενο, το οποίο τότε ίσταται εντός μιας διυποκειμενικής σχέσης προσώπων. (ΦτΔ II: 63)

Αντιστρόφως, ο άλλος έχει την εμπειρία μου, καταρχάς, σε σχέση με την οργανισμικότητά μου ως σώματος και μόνο μέσω της ενσυναίσθησης ως ενός εγώ που έχει κυριαρχία στο Leib του. Μόνο με αυτόν τον τρόπο το δικό μου Leib αποκτά και για μένα την πλήρη σημασία ενός σώματος. (ΦτΔ III: 655)

K4.4.β Είναι πράγματι έτσι, το ότι την εποπτεία της πλάτης μου, στο μέτρο που έχω θέσει εκτός παιγνιδιού τη διυποκειμενικότητα, θα πρέπει εο ἴψο να την αποκλείσω, να την εξαιρέσω, ως κάτι που προέρχεται από τους άλλους; Αλλά δεν ισχύει για την ενσυναίσθηση η δυσκολία του πώς θα κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατή η συμπαρουσίαση (Appräsentation), όταν η αντίστοιχη δυνατότητα της παρουσίας απουσιάζει; (ΦτΔ III: 246)

K4.4γ Το δικό μου Leib στη φυσική του αλήθεια συνιστά την ενότητα δυνατών εμπειριών που θα μπορούσε να έχει για το δικό μου Leib ο κάθε άλλος. Η δική μου αντίληψη για το δικό μου Leib (η εμφάνισή του στον εαυτό μου) αποτελεί μια αντιληπτική εξαίρεση, είναι απλώς υποκειμενική και μπορεί να γίνει αντικειμενική μόνο όταν την ερμηνεύω, τρόπον τινά, μέσω της επίκλησης στην ενσυναίσθηση των άλλων. (ΦτΔ II: 64)

Ο άλλος είναι ο πρώτος άνθρωπος, όχι εγώ. Όταν με συλλαμβάνω ως άνθρωπο, αυτό σημαίνει ότι με συλλαμβάνω ως εκείνον τον οποίον οι άλλοι, οι οποιοιδήποτε άλλοι, συλλαμβάνουν ως άνθρωπο μέσα από μια πρωταρχική ερμηνεία. [...] Σε κάθε περίπτωση είμαι άνθρωπος για εμένα μόνο μέσω ερμηνείας. (ΦτΔ II: 418)

Το τελευταίο χωρίο εμπεριέχει την (σπάνια, για τον Husserl) ποιητική διατύπωση που είχα ανακοινώσει πρωτύτερα: «Ο άλλος είναι ο πρώτος άνθρωπος, όχι εγώ»! Πώς φθάνουμε σε αυτό το συμπέρασμα; Τρία βήματα αποτυπώνονται στα παραπάνω χωρία:

(α) Όλα εκείνα τα εμπόδια που συναντήσαμε στην Ενότητα 2 και δείχνουν γιατί δεν μπορώ να επιτύχω ως σολιμιστικό εγώ την εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib σε Körper, δεν ισχύουν για το πώς βλέπουν οι άλλοι το δικό μου Körper: δεν αποτελεί, στα δικά τους μάτια, ούτε τόπο ή όχημα της δικής τους βούλησης, ούτε υπόστρωμα των δικών τους έξεων, ούτε κάτι που δεν μπορούν να δουν από πολλές οπτικές γωνίες, από πιο κοντά ή πιο μακριά, ούτε, φυσικά, κάτι που συνιστά για εκείνους αναγκαία συνθήκη. Αυτό ακριβώς λένε τα χωρία **K4.4α**. Το δικό μου Körper μπορεί να είναι για όλους τους άλλους σκέτο φυσικό πράγμα (προσοχή: όχι, κατ' ανάγκη, μόνο φυσικό πράγμα) με την πιο απαιτητική σημασία της λέξης: ένα συμβεβηκός ως προς τους άλλους, κάτι που προσφέρεται στην κατ' αίσθηση αντίληψή τους όπως προσφέρονται όλα τα φυσικά πράγματα. Άρα, η μόνη οδός ώστε να δω κι εγώ το δικό μου Leib ως σκέτο Körper είναι η οδός μέσω των άλλων. Χάρη σ' εκείνους καταφέρνω να συνθέσω, για πρώτη φορά, τη διπλή φύση του δικού μου Leib σε μια ενότητα. Άρα, καταρρέει πλήρως η υπόθεση εργασίας των *Καρτεσιανών Στοχασμών* που δεχόταν ότι, εντός της σφαίρας κυριότητας, το σολιμιστικό εγώ μπορεί να αποκτήσει πλήρη αυτοσυνειδησία, να συγκροτήσει τον εαυτό του και ως πρωταρχικό εγώ και ως εξωτερικότητα. Στη σφαίρα κυριότητας, έτσι μαθαίνουμε τώρα, το εγώ θα είναι πάντα ημιτελές, ελλιπές, ανίκανο να τοποθετήσει τον εαυτό του μέσα στον κόσμο.

(β) Το χωρίο **K4.4β** προεκτείνει την παραπάνω σκέψη, εντοπίζοντας ένα πρόβλημα. (Ας αφήσουμε, προς στιγμήν, ασχολίαστο τον όρο «αναπαρουσίαση», καθώς θα εξηγηθεί στο [Κεφάλαιο 5](#).) Το πρόβλημα έχει ως εξής: (α) εάν, για να συλλάβω τον εαυτό μου ως φυσικό πράγμα, είναι απαραίτητη η μεσολάβηση του άλλου ή η επίκληση του πώς με βλέπει εκείνος, και (β) εάν το πώς με βλέπει εκείνος δεν μπορεί, από τη φύση του, να είναι κάτι που παρουσιάζεται σε μένα, αλλά θα δίνεται σε μένα έμμεσα — ποτέ με την ενάργεια μιας παρουσίας, τότε (γ) ο τρόπος που βλέπω το δικό μου Leib ως φυσικό πράγμα θα είναι πάντα διαμεσολαβημένος, δεν θα έχει ποτέ την καθαρότητα και την πληρότητα που έχει, για παράδειγμα, η κατ' αίσθηση αντίληψη. Διότι, ναι μεν η κατ' αίσθηση αντίληψη περιλαμβάνει, για παράδειγμα, την έμμεση αναφορά στην πίσω πλευρά αυτού του κουτιού που βρίσκεται ενώπιόν μου, αλλά έχω πάντα τη δυνατότητα, είτε μετακινώντας το Leib μου είτε γυρίζοντας το κουτί, να δω εγώ ο ίδιος την πίσω πλευρά του. Ενώ στην περίπτωση του δικού μου Körper, αυτή η δυνατότητα είναι αποκλεισμένη. Ο μόνος που μπορεί να δει την πίσω πλευρά του δικού μου σώματος είναι ο άλλος και, άρα, εκείνος είναι ο μόνος που μπορεί να το καταστήσει φυσικό πράγμα. Άρα, για μένα τον ίδιο, η κατανόηση του δικού μου Leib ως φυσικού πράγματος θα είναι πάντα ελλιπής, ποτέ πλήρως εναργής. Ενώ,

λοιπόν, χάρη στη διαμεσολάβηση της διυποκειμενικότητας ξεπεράσαμε το ημιτελές και το ελλιπές στοιχείο που χαρακτήριζε τη σφαίρα κυριότητας, αντιμετωπίζουμε ένα νέο είδος έλλειψης: η πρόσβαση στο δικό μου Leib ως φυσικό πράγμα θα υπολείπεται πάντα μιας εναργούς εποπτείας.

(γ) Τα χωρία **K4.4γ** αναδιατυπώνουν το παραπάνω συμπέρασμα με τρόπο δραματικό: (γ1) «Ο άλλος είναι ο πρώτος άνθρωπος, όχι εγώ» σημαίνει ότι, για να συγκροτηθεί κάτι ως «άνθρωπος», ως εγώ μέσα στον κόσμο των φυσικών πραγμάτων, απαιτείται μια διπλή οπτική, όχι μόνο το πώς βιώνω το πρωταρχικό εγώ εκ των έσω αλλά και το πώς το δικό μου Leib εμφανίζεται ως φυσικό πράγμα στους άλλους (αφού μόνο σε αυτούς εμφανίζεται πλήρως ως τέτοιο). Άρα, η παραπάνω πρόταση δεν διαχωρίζει εμένα από τους άλλους· είναι φαινομενολογικής τάξης και λέει ότι «ο άνθρωπος» συγκροτείται για πρώτη φορά χάρη στη συνεισφορά των άλλων, όχι χάρη στην πρωτοπρόσωπη οπτική του πρωταρχικού εγώ για τον εαυτό του. Αυτό ισχύει, προφανώς, και για μένα και για τους άλλους: εγώ στα μάτια των άλλων και οι άλλοι στα μάτια των άλλων (ανάμεσα στους οποίους συμπεριλαμβάνομαι και εγώ). (γ2) Όπως θα αποφανθούμε στο **Κεφάλαιο 5**, η παραπάνω πρόταση δεν λέει ότι ο άλλος, μόνος του, μπορεί να με συγκροτήσει ως «άνθρωπο», γιατί ο άλλος ως τέτοιος δεν μπορεί να δει το δικό μου πρωταρχικό εγώ εκ των έσω. Λέει μόνο ότι το βλέμμα του άλλου είναι συν-συγκροτησιακό. Το ζήτημα δεν είναι, επομένως, να μετακυλήσουμε την εξουσία από το εγώ στον άλλον, αλλά να δούμε την οντολογική αναγκαιότητα μιας ριζικής σύμπραξης τους. Αλλά, προσθέτουν τα χωρία **K4.4γ**, αυτή η σύμπραξη δεν εξασφαλίζει σε καμιά περίπτωση μια πλήρως εναργή κατανόηση του εαυτού: ο εαυτός θα είναι για πάντα αντικείμενο «ερμηνείας»! Στη χουσερλιανή ιδιόλεκτο, αυτό σημαίνει ότι ο εαυτός δεν μπορεί να δοθεί ποτέ ως αντικείμενο εναργούς εποπτείας, πάντα θα μας διαφεύγει, θα μας ξεγλιστράει!

Το συμπέρασμα αυτό είναι φιλοσοφικά συγκλονιστικό και στις δύο του όψεις: (i) για να μάθω τον εαυτό μου στην πληρότητά του, δηλαδή και ως πρωταρχικό εγώ και ως φυσικό πράγμα, έχω ανάγκη από το βλέμμα των άλλων, από την ανοιχτή διυποκειμενικότητα, αλλά (ii) ακόμα και αυτή η συμβολή των άλλων, η συνδρομή του δικού τους βλέμματος, δεν θα οδηγήσει ποτέ στο να αποκτήσω μια πλήρως εναργή γνώση για τον εαυτό μου. Ο εαυτός θα είναι πάντα κάτι που θα μου διαφεύγει! Ο ίδιος μου ο εαυτός δεν θα μου ανήκει ποτέ ολοκληρωτικά.

Λίγοι θα περίμεναν από τον Husserl μια τέτοια ριζική υπέρβαση κάθε καρτεσιανού τύπου αισιοδοξίας για την πλήρη εμφάνιση του εγώ στον εαυτό του. Και όμως: αυτή η θέση δεν είναι κάτι νέο στη χουσερλιανή φαινομενολογία ούτε κάτι που εμφανίζεται στο προσκήνιο μόνο χάρη στην ανάλυση της διυποκειμενικότητας. Αντίθετα, όπως είδαμε στο **Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2**, η ίδια η χρονικότητα της συνείδησης καθιστά τον εαυτό, τον ίδιο τον πρωταρχικό εαυτό, κάτι που συνεχώς μας διαφεύγει. Θυμίζω εδώ ότι η ανακράτηση όχι μόνο συνιστά μια τροποποίηση του παρόντος που πέρασε, όχι μόνο το θολώνει, αλλά βυθίζει προοδευτικά τον εαυτό στη λήθη, στην απώλεια. Και η προκράτηση δεν κάνει τίποτα άλλο από το να γεμίζει τον εαυτό με την ασάφεια της προσμονής ενός μέλλοντος που θα είναι πάντα όχι μόνο θολό αλλά και αβέβαιο. Στο μέτρο δε που η ανακράτηση και η προκράτηση λειτουργούν από κοινού μαζί με την πρωταρχική εντύπωση, την ενάργεια του παρόντος, τότε ακόμα και αυτή η ενάργεια θα είναι, εκ φύσεως, ελλιπής, κάτι που γλιστράει μέσα από τα χέρια μας.

Κρατάμε το εξής φιλοσοφικά σημαντικό: ο εαυτός συγκροτείται για πρώτη φορά στη διπλή φύση του, δηλαδή ως πρωταρχικό εγώ και, ταυτόχρονα, ως φυσικό πράγμα —ή, με άλλες λέξεις, και ως Leib και ως Körper— χάρη στους άλλους, χάρη στην ανοιχτή διυποκειμενικότητα που με πρωτοκαθιστά *σκέτο* φυσικό πράγμα. Και το τίμημα είναι ότι ο εαυτός αποτελεί για εμάς τους ίδιους αντικείμενο μιας ερμηνείας, ποτέ μιας εναργούς εποπτείας.

Παρέκβαση: Jean Paul Sartre

Δεν θα πρέπει να συγχέουμε τη χουσερλιανή θέση (για την αναγκαιότητα του βλέμματος του άλλου ώστε να αποκτήσω εγώ την εμπειρία του δικού μου σώματος ως φυσικού πράγματος) με τη θέση του Jean Paul Sartre για αυτό που εκείνος ονομάζει «εξαντικειμενίκευση» (objectivation). Στο εξαιρετικά σημαντικό δοκίμιο φαινομενολογίας με τίτλο *Το Είναι και το μηδέν*,²⁶ ο Sartre σκέπτεται ως εξής:

(α) «Το να είμαι-αυτό-που-βλέπει (être-vu) ο άλλος είναι η αλήθεια του να “βλέπω-τον-άλλον”» (ΕκΜ: 296), δηλαδή, αναγνωρίζω τον άλλον ως υποκειμένο όταν τον αναγνωρίζω ως βλέμμα, ως το κέντρο ενός εγώ που βλέπει τον κόσμο και τον οργανώνει με βάση τον δικό του προσανατολισμό. Τον αναγνωρίζω στο είναι του ως υποκειμένο (être-sujet) και όχι απλώς ως αντικείμενο μέσα στον κόσμο, μόνο όταν τον αναγνωρίζω ως βλέμμα που όχι μόνο βλέπει τον κόσμο που βλέπω κι εγώ, αλλά βλέπει εμένα ως αντικείμενο. Αυτό το βλέμμα, βέβαια, δεν μπορώ να το οικειοποιηθώ, μου διαφεύγει, και κάνει και τον κόσμο να μου διαφεύγει, υπό την έννοια ότι συνιστά κάτι σαν «αιμορραγία» του κόσμου, όπως αυτός είχε οργανωθεί από το δικό μου σολιπιστικό εγώ. Αυτή η διπλή σχέση, ο άλλος ως βλέμμα (και όχι ως αντικείμενο) και εγώ ως αντικείμενο (και όχι ως υποκειμένο) συνιστά ένα «μη αναγώγιμο γεγονός» (ΕκΜ: 296). Είναι σημαντικό να σημειωθεί, μάλιστα, ότι, για να εξασφαλίσει τον άλλον ως βλέμμα/υποκειμένο και τη φαινομενολογική συνθήκη του πώς αυτός εμφανίζεται, ο Sartre υπογραμμίζει δύο πράγματα: (i) ότι ο άλλος ως πράγμα, ως σώμα ή ως μάτια (ο άλλος ως μέρος του κόσμου μου), έχει τεθεί, τρόπον τινά, εντός παρενθέσεων, έχει ουδετεροποιηθεί ή, πιο λογοτεχνικά, «το βλέμμα του άλλου κρύβει τα μάτια του, φαίνεται να πηγαινει *μπροστά από αυτά*» (ΕκΜ: 297), (ii) ότι η εμφάνιση του άλλου, έτσι όπως βιώνεται από εμένα, είναι κάτι που μπορώ να συλλάβω ως εγώ, ως cogito, κοιτώντας μέσα μου (ΕκΜ: 299).

(β) Αυτό σημαίνει ότι αναγνωρίζω την παρουσία του άλλου στο μέτρο που υφίσταμαι το βλέμμα του (όχι στο μέτρο που βλέπω τα μάτια του σαν πράγμα) και αυτό το βλέμμα (όχι από κάποια κακή του πρόθεση) το υφίσταμαι ή το βιώνω «ως παγιοποίηση και αλλοτρίωση των δυνατοτήτων μου» ή, διατύπωση ισοδύναμη και διάσημη, «η πρωταρχική μου πτώση (chute) είναι η ύπαρξη του άλλου.» (ΕκΜ: 302) Αφού είμαι απλώς αντικείμενο του βλέμματος του άλλου, αφού το βλέμμα του άλλου με κάνει να «συλλαμβάνω τον ίδιο τον εαυτό μου ως φύση» (ΕκΜ: 302), χάνω την προνομιακή μου θέση στον κόσμο, χάνω ακόμα και την εξουσία πάνω στον εαυτό μου (καθώς εξαρτάται πλέον από τον άλλον, ο εαυτός μου είναι για μένα κάτι απλώς *πιθανό*), καθίσταμαι, τρόπον τινά, έρμαιο στη βούληση του άλλου, ένα «ον χωρίς άμυνα» (ΕκΜ: 306). Αφού δεν είμαι το κέντρο του κόσμου ή το κέντρο της ελευθερίας, βρίσκομαι διαρκώς σε κίνδυνο. «Αυτός ο κίνδυνος δεν είναι ένα συμβεβηκός αλλά η μόνιμη δομή του δικού μου είναι-για-τον-άλλον.» (ΕκΜ: 307) Προσοχή: το ότι βιώνω τον εαυτό μου ως αντικείμενο του βλέμματος του άλλου δεν δηλώνει κάποιο είδος γνώσης ή συγκρότησης του εαυτού μου ως αντικειμένου αλλά τη συνείδηση των ορίων του να είμαι υποκειμένο, μια «δυσφορία» (malaise) που προκύπτει από το βλέμμα του άλλου (ΕκΜ: 314).

(γ) Η παραδειγματική εμπειρία αυτής της μετατροπής μου σε αντικείμενο είναι η εμπειρία της αιδούς (honte) — άλλες τέτοιες εμπειρίες είναι η υπερηφάνεια και ο φόβος. Ναι μεν η αιδώς εγγράφεται μέσα στη δική μου συνείδηση, αποτελεί ένα δικό μου βίωμα ανάμεσα στα άλλα και μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο αυτοστοχασμού, αλλά μέσα της φέρει την αναφορά σε κάποιον άλλον: η αιδώς είναι πάντα ενώπιον κάποιου και αυτός ο κάποιος και το βλέμμα του μεσολαβούν ανάμεσα σ' εμένα και το πώς βλέπω τον εαυτό μου. Γιατί η αιδώς περιλαμβάνει ένα είδος αναγνώρισης: ναι, *εγώ* είμαι όπως με βλέπει ο άλλος, αυτό που βλέπει ο άλλος (ΕκΜ: 260). Η αιδώς είναι ένα είδος «ομολογίας» (ΕκΜ: 301). Ο Sartre συμπεραίνει: «η αιδώς δεν είναι παρά το πρωταρχικό συναίσθημα του να έχω το είναι μου *έξω* [από εμένα], [...] του να είμαι *αντικείμενο*, δηλαδή το να με αναγνωρίζω σε αυτό το ευτελισμένο, εξαρτημένο και παγιωμένο ον που είμαι για τον άλλον. Η αιδώς είναι το συναίσθημα μιας *αρχικής πτώσης* (chute originelle)» (ΕκΜ: 328). Αυτός ο άλλος είναι ένα υποκειμένο που δεν μπορώ να φθάσω, να το εξουσιάσω ή να μοιραστώ μαζί του την οργάνωση του κόσμου και του εαυτού μου.

Δεν έχει εδώ σημασία να δούμε την όποια πρωτοτυπία της θέσης του Sartre, που σχετίζεται με το ότι μεταθέτει το κέντρο της ανάλυσης από το δικό μου βλέμμα προς τον άλλον στο βλέμμα του άλλου επάνω μου και, μάλιστα, όπως το βιώνω εγώ, όχι από την πλευρά του άλλου. Αυτό που κερδίζουμε, σίγουρα, είναι ότι μόνο έτσι μπορεί η φαινομενολογία να περιγράψει τη διυποκειμενικότητα με όρους «πάθους», όταν ο

παθών είμαι εγώ, το μόνο εγώ για το οποίο μπορώ να μιλήσω μετά την (όποια) φαινομενολογική αναγωγή. Το σημαντικό στην παρούσα συνάφεια είναι ότι το βλέμμα που με καθιστά πράγμα δεν αντιστοιχεί στη χουσερλιανή αντίληψη του βλέμματος του άλλου για πολλούς λόγους: (α) Στον Husserl (τουλάχιστον στις ωριμότερες εκδοχές της θεωρίας του για τη διυποκειμενικότητα), το βλέμμα πάνω στον κόσμο δεν ορίζει ποτέ μια προνομιούχο θέση προοπτικής, αλλά εντάσσεται στην πολλότητα των βλεμμάτων την οποία επιτρέπει το ίδιο το θέαμα του κόσμου, αποτελεί απλώς ένα βλέμμα ανάμεσα στα πολλά. (β) Στον Husserl, το να συλλάβω τον εαυτό μου ως «πράγμα» ή «αντικείμενο» δεν αποτελεί κατάρα, πτώση ή ανελευθερία αλλά ευτύχημα, διότι συμβάλλει στην επίτευξη της προσπάθειάς μου να ενταχθώ στον κόσμο μαζί με τους άλλους, να ζήσω στο διπλό παιχνίδι του κάθε εγώ που είναι ταυτόχρονα και πρωταρχικό εγώ και μέρος ή εξωτερικότητα μέσα στον κόσμο.

Προφανώς, η χουσερλιανή θέση έχει, από την πλευρά της, μια σειρά αστοχιών ή περιορισμών. Έχουμε δει ορισμένες, θα δούμε κι άλλες. Αυτό που δεν θα μπορέσει, βέβαια, ποτέ να περιγράψει ο Husserl, αντίθετα με τον Sartre, είναι ο άλλος ως «αιμορραγία», ως πληγή μέσα στον κόσμο μου ή πάνω μου. Και αυτό συνιστά αναπόσπαστο στοιχείο της συνθήκης της διυποκειμενικότητας. Ο Heidegger και ο Levinas θα προσφέρουν βαθιές φαινομενολογικές περιγραφές αυτής της συνθήκης, αν και με τελείως διαφορετικούς τρόπους.

Στη συνέχεια, θα επιστρέψουμε στη ροή του επιχειρήματος των *Καρτεσιανών Στοχασμών* και, ακολουθώντας την τακτική του ζικ ζακ, θα αφήσουμε πίσω μας τις κριτικές διορθώσεις του ίδιου του Husserl που είδαμε αναλυτικά προηγουμένως. Βρισκόμαστε, υπενθυμίζω, στην §44 και την υπόθεση εργασίας ότι μέσα στη σφαίρα κυριότητας μπορώ να εξαντικειμενεύσω το δικό μου Leib σε Körper. Η §45 θα εκλάβει αυτήν την υπόθεση εργασίας ως αποδεδειγμένη και θα εισαγάγει έναν νέο όρο: χάρη στην κατανόηση του δικού μου Leib ως Körper, ως φυσικού πράγματος, επιτυγχάνω μια «εκκοσμικεύουσα αυτοκατάληψη» (*verweltlichende Selbsterperzeption*), καθιστώ τον εαυτό μου μέρος του κόσμου των εξωτερικών πραγμάτων (ΚΣ: 130). Οι §§46-49 μοιάζουν σαν επανάληψη όσων ήδη γνωρίζουμε για το πρωταρχικό εγώ και τη συνείδηση του εσωτερικού χρόνου, για τα αποβλεπτικά αντικείμενα της συνείδησης και την ψιλή φύση (ως «εμμενή υπέρβαση», δηλαδή ως κάτι που εξαρτάται πλήρως από τη δική μου συνείδηση, αλλά δεν ταυτίζεται με το εγώ ως ροή βιωμάτων) κτλ. Και όλα καταλήγουν στο κεντρικό ζήτημα, το ερώτημα πώς εμφανίζεται το άλλο εγώ ή, με άλλα λόγια, πώς θα πρέπει να περιγράψω την εμπειρία του ξένου.

Είμαστε έτοιμοι να διαβάσουμε τη δεύτερη κεντρική παράγραφο του 5^{ου} *Καρτεσιανού Στοχασμού*, την §50. Ήδη ο τίτλος της είναι γρίφος. Θα τον λύσουμε στο [Κεφάλαιο 5](#).

Περαιτέρω μελέτη

Π. Κόντος, «Τα πολλαπλά πρόσωπα του Husserl», στο E. Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Ροές, 2002, 231-255.

²⁶ *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943 (*Το Είναι και το μηδέν. Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*). Στα παραθέματα συντομογραφείται: ΕκΜ.

Κεφάλαιο 5. Το σώμα των άλλων, οι άλλοι, κι εγώ

Ξαναπιάνουμε το νήμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών* και συγκεκριμένα της §50. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να υιοθετήσουμε την υπόθεση εργασίας ότι (α) είναι δυνατόν κάτι σαν σφαίρα κυριότητας και κάτι σαν «ψιλή φύση», έτσι όπως αυτή εμφανίζεται σε ένα *solus ipse*, (β) εντός της είναι δυνατή η εξαντικειμενίκευση του δικού μου Leib ως Körper. Θα πρέπει τώρα να εξετάσουμε πώς, επιτέλους, εμφανίζεται εντός της ψιλής φύσης ο άλλος. Καθώς φθάνουμε, ίσως, στην πιο κρίσιμη στιγμή του χουσερλιανού επιχειρήματος, είναι σκόπιμο να έχουμε μπροστά μας το κείμενο.

5.1 Η εμπειρία του άλλου: το μεγάλο αίτιγμα

K5.1 §50. Η έμμεση αποβλεπτικότητα της εμπειρίας του ξένου-εγώ ως «συμπαρουσίαση» (Appräsentation) (αναλογική κατάληψη)

[...] Η εμπειρία είναι αυθεντική συνείδηση και, πράγματι, στην περίπτωση της εμπειρίας ενός άλλου ανθρώπου γενικά, λέμε ότι ο άλλος είναι ο ίδιος αυτοπροσώπως (*leibhaftig*) μπροστά μου, εδώ. Από την άλλη, αυτή η αυτοπροσωπία σίγουρα δεν εμποδίζει να αποδεχθούμε ότι στην κυριολεξία ούτε το ίδιο το άλλο εγώ, ούτε τα βιώματά του, ούτε ό,τι εμφανίζεται σε αυτό, τίποτε από όσα του ανήκουν ως δική του προσίδια ουσία [Eigenwesen = «ίδιος» με τη σημασία αυτού που μου ανήκει, όχι με τη σημασία του όμοιου] δεν μου δίνονται αυθεντικά (*ursprünglicher Gegebenheit*). Αν συνέβαινε αυτό, αν τα στοιχεία της ίδιας-ουσίας του άλλου ήταν προσιτά σ' εμένα με τρόπο άμεσο, τότε ο άλλος θα ήταν απλό μέρος της δικής μου ίδιας-ουσίας και, τελικά, αυτός ο ίδιος και εγώ ο ίδιος θα ήμασταν ένα. Το ίδιο πράγμα θα συνέβαινε με τον έμψυχο οργανισμό του, αν αυτός δεν ήταν τίποτε άλλο παρά σώμα, το οποίο είναι καθαρά μια ενότητα αυτοσυγκροτούμενη μέσα στις δικές μου πραγματικές και δυνατές εμπειρίες, ενότητες που ανήκει στη δική μου πρωταρχική σφαίρα ως μόρφωμα αποκλειστικά της δικής μου αισθητικότητας. Εδώ θα πρέπει να υφίσταται μια ορισμένη *έμμεσότητα* της αποβλεπτικότητας που θα προκύπτει μάλιστα μέσα από το εκάστοτε υπόστρωμα του *πρωταρχικού κόσμου* (υπόστρωμα που υπόκειται σταθερά και ως θεμέλιο). Αυτή η αποβλεπτικότητα θα παριστά ένα *συν-υπάρχον-εδώ* (Mit-da), το οποίο όμως δεν είναι αυτό το ίδιο εδώ (*selbst da*) και δεν μπορεί να γίνει ένα αυτό-το-ίδιο-εδώ (*selbst-da*). Πρόκειται, λοιπόν, για ένα είδος αποβλεπτικότητας που *καθιστά κάτι συν-παρόν* (Mitgegenwärtig-Machens), ένα είδος «συμπαρουσίασης». (ΚΣ: 138-139)

K5.2 [1] Ας λάβουμε τώρα την εξής περίπτωση: ένας άλλος άνθρωπος εισέρχεται στο δικό μας αντιληπτικό πεδίο και περιπίπτει στην πρωταρχική αναγωγή. Τούτο σημαίνει ότι εμφανίζεται στο αντιληπτικό πεδίο της πρωταρχικής μου φύσης ένα σώμα το οποίο, ως πρωταρχικό, είναι φυσικά ένα απλό προσδιορίζον κομμάτι εμού του ιδίου (ως *εμμενής υπέρβαση*). Καθώς, μέσα σε αυτήν τη φύση και τον κόσμο, ο έμψυχος οργανισμός μου είναι το μοναδικό σώμα που συγκροτείται και μπορεί να συγκροτείται πρωταρχικά ως έμψυχος οργανισμός (ως λειτουργούν όργανο), το σώμα εκεί έξω, το οποίο συλλαμβάνεται παρόλα αυτά ως έμψυχος οργανισμός, θα πρέπει να δέχεται αυτό το νόημα χάρη σε μια *κατάληψη που συνιστά νοηματική μεταφορά από τον δικό μου έμψυχο οργανισμό* και, μάλιστα, με έναν τρόπο που να αποκλείει μια πραγματικά άμεση (και συνεπώς πρωταρχική) κατάδειξη των κατηγορημάτων που ανήκουν ειδικά στην έμψυχη οργανισμικότητα του άλλου, που να αποκλείει μια κατάδειξη μέσω αυθεντικής αντίληψης (*eigentliche Wahrnehmung*).

[2] Είναι εκ των προτέρων σαφές ότι μόνο μια ομοιότητα στο εσωτερικό της δικής μου πρωταρχικής σφαίρας, ομοιότητα που συνδέει εκείνο το σώμα εκεί έξω με το σώμα μου, μπορεί να παράσχει το Θεμέλιο μιας σχέσης κινήτρων για την *κατ' αναλογία* κατάληψη του πρώτου σώματος ως άλλου έμψυχου οργανισμού. (ΚΣ: 140)

Βρισκόμαστε στην καρδιά της χουσερλιανής απάντησης στο ερώτημα για το ποια είναι η αποβλεπτικότητα εκείνη που κάνει δυνατή την εμφάνιση ενός άλλου εγώ σε μένα. Και πέρα από την όποια δυσκολία της ανάλυσης, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια σειρά από όρους, που είναι άλλοι γνωστοί άλλοι άγνωστοι. Ας τα δούμε όλα με τη σειρά.

5.1.1 Συμπαρουσίαση

Ας ξεκινήσουμε από την αρχή, από τον τίτλο της §50: «Η έμμεση αποβλεπτικότητα της εμπειρίας του ξένου-εγώ ως “συμπαρουσίαση” (Appräsentation) (αναλογική κατάληψη)».

Σχολιασμός:

(α) Το μόνο που γνωρίζουμε είναι ο όρος «εμπειρία του ξένου-εγώ» και αυτή τη φορά, ίσως η επιλογή του όρου «ξένο-εγώ» αντί για τον όρο «άλλο εγώ» να είναι σκόπιμη ή, έστω, ενδεικτική. Γιατί τώρα αυτό που θα εξετασθεί δεν είναι ένα οποιοδήποτε εγώ, κάθε μέλος της ανοιχτής διωποκειμενικότητας, αλλά ένα συγκεκριμένο εγώ που εμφανίζεται εδώ μπροστά μου και που, μάλιστα, εμφανίζεται ως ολοκληρωτικά «ξένο», ως κάτι για το οποίο ακόμα εκκρεμεί το εάν είναι όντως ένα εγώ ή όχι.

(β) «Έμμεση αποβλεπτικότητα»: ο όρος δεν φαίνεται να προβάλλει κάποια δυσκολία αλλά, σε κάθε περίπτωση, θα είναι το αντικείμενο της ανάλυσης που ακολουθεί. Οπότε ας τον παρακάμψουμε προς το παρόν.

(γ) «Συμπαρουσίαση» (Appräsentation): πρόκειται για τεχνικό όρο του Husserl που χρησιμοποιείται, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, για να δηλώσει πολλά και διαφορετικά πράγματα. Πολλές φορές χρησιμοποιείται δε εναλλακτικά με τον όρο *Mitgegenwärtigung* (που είτε θα μεταφράζαμε πάλι ως συμπαρουσίαση είτε ως συν-παροντοποίηση) ή με τον όρο *Kompräsens* (συν-παρουσία). Ο Husserl, μερικές φορές, χρησιμοποιεί αυτούς τους όρους για να μιλήσει για τον εσωτερικό ορίζοντα της κατ' αίσθηση αντίληψης ενός φυσικού πράγματος: π.χ. η μπροστινή πλευρά του κουτιού «συν-παρουσιάζει» την πίσω πλευρά του. Άλλες φορές τους χρησιμοποιεί για να περιγράψει το πώς τα δεδομένα μιας αίσθησης (π.χ. της αφής) προεκτείνονται από, ή συντίθενται με, τα δεδομένα μιας άλλης αίσθησης (π.χ. της όρασης) για να συγκροτήσουν το φυσικό πράγμα (ΦτΔ III: 518-519). Άλλες φορές, πολύ πιο κρίσιμο για την παρούσα συνάφεια, τους χρησιμοποιεί για να περιγράψει την ιδιοδεκτικότητα. Για παράδειγμα: τα αισθητηριακά δεδομένα αναπαρουσιάζουν σε συν-παρουσίαση τον σωματολογικό οργανισμό, το δικό μου Leib (ΦτΔ I: 55, 262). Συν-παρουσιάζουν το δικό μου Leib ως τον φορέα της δικής μου βούλησης και της συναρμογής των αισθητηριακών ικανοτήτων, των αισθητηριακών μου οργάνων και των αισθητηριακών μου πεδίων. Χαρακτηριστική είναι η χρήση των όρων *Appräsentation* και *Kompräsens* στις *Ιδέες II*: 165-166 ως εναλλακτικών διατυπώσεων για να δηλωθούν όλα τα παραπάνω. Βέβαια, στην §50 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, ο όρος θα χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει κάτι διαφορετικό! Όχι πλέον το πώς συλλαμβάνω το δικό μου Leib αλλά το πώς δομείται η εμπειρία μου για τον άλλον. Θα επιστρέψουμε σε αυτό.

(δ) «Αναλογική κατάληψη»: ένας όρος σκάνδαλο, ακόμα και στα αυτιά του ίδιου του Husserl. Θα δούμε γιατί αποτελεί σκάνδαλο σε λίγο.

5.1.2 Εμμεσότητα

Μπορούμε, τώρα, να περάσουμε στην ανάγνωση και αποκωδικοποίηση του αποσπάσματος **K5.1**. Χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή. Ο Husserl ξεκινά με μια παραδοξότητα, όπως ίσως καταλάβατε. Από τη μια, θέλει να πει ότι μπορούμε να διακρίνουμε μια εμπειρία του άλλου που είναι η πιο εναργής, η πιο πρωταρχική, μια εμπειρία που δεν μπορεί να αντικατασταθεί από καμιά άλλη, πριν από την οποία καμιά άλλη δεν μπορεί να προηγηθεί και καμιά άλλη δεν μπορεί να προσφέρει μια εναργέστερη εμφάνιση του άλλου. Αυτό εννοεί όταν λέει: «ο άλλος είναι ο ίδιος αυτοπροσώπως (*leibhaftig*) μπροστά μου, εδώ».

Αρα, **πρώτη θέση**, η σωματική παρουσία του άλλου συνιστά για τον Husserl την παραδειγματική εμφάνιση του άλλου. Αυτή η θέση είναι, για να χρησιμοποιήσω σκακιστικούς όρους, μια κίνηση φορσέ, αναγκαστική. Διότι, υπενθυμίζω, βρισκόμαστε στη σφαίρα κυριότητας και έχουμε ενώπιόν μας την ψιλή φύση, μέσα στην οποία υπάρχω εγώ ως Leib και ως Körper, και τίποτε άλλο πέρα από φυσικά πράγματα. Οπότε η μόνη πιθανή δίοδος του άλλου στο αντιληπτικό μου πεδίο θα είναι να εμφανισθεί ανάμεσα σε αυτά τα απλά σώματα, δηλαδή ως Körper. Η παραδοξότητα συνίσταται στο εξής: ό,τι εμφανίζεται αυτοπροσώπως (*leibhaftig*) είναι σκέτο αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης και, άρα, σκέτο φυσικό πράγμα. Δεν είναι τίποτε άλλο, λέει το κείμενο, παρά προϊόν της δικής μου συγκρότησης, μια εμμενής υπέρβαση: μέρος της εξωτερικής πραγματικότητας που συγκροτώ μέσα μου, ως πρωταρχικό εγώ. Ο Husserl, επομένως, πρέπει να πει, και αυτό

λέει, ότι η εμπειρία που έχω για τον άλλον δεν μου παρουσιάζει τον άλλον «αυτοπροσώπως» (*leibhaftig*), ως σκέτο αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης. Για να είναι αυθεντική η εμπειρία του άλλου ως άλλου θα πρέπει να μην είναι μια αυθεντική αντίληψη αλλά κάτι διττό: μια αυθεντική αντίληψη ενός Körper που δεν είναι δικό μου και, μαζί με αυτήν, ένα πλεόνασμα, κάτι παραπάνω.

Η άλλη όψη του ίδιου φαινομενολογικού αιτήματος εξηγείται στο **K5.1** ως εξής: «αυτή η αυτοπροσωπία σίγουρα δεν εμποδίζει να αποδεχθούμε ότι στην κυριολεξία ούτε το ίδιο το άλλο εγώ, ούτε τα βιώματά του, ούτε ό,τι εμφανίζεται σε αυτό, τίποτε απ' όσα του ανήκουν ως δική του προσίδια ουσία δεν μου δίνονται αυθεντικά (*ursprünglicher Gegebenheit*).» Άρα, η αυθεντικότητα της εμπειρίας του άλλου δεν ισοδυναμεί με μια αυθεντικότητα του τύπου της κατ' αίσθηση αντίληψης. Γιατί; Διότι, απλούστατα, για να συγκροτείται πράγματι ως άλλος, το άλλο εγώ δεν μπορεί να αποτελεί σκέτο Körper, ένα από τα φυσικά πράγματα της δικής μου ψιλής φύσης.

Άρα, **δεύτερη θέση**, το αντίθετο της αμεσότητας/αυθεντικότητας της κατ' αίσθηση αντίληψης είναι μια κάποια «εμμεσότητα» και, εάν θέλουμε να διατηρήσουμε τον άλλον στην ετερότητά του, εάν θέλουμε να μην είναι απλώς φυσικό πράγμα, θα πρέπει να πούμε ότι δεν είναι προσίτος, αντιγράφω το **K5.1**, «με τρόπο άμεσο». Τι ακριβώς δεν είναι προσίτο με τρόπο άμεσο; Προφανώς, το δικό του εγώ ως πρωταρχικό εγώ, ως κάτι που είναι δυνατόν να συλληφθεί αυθεντικά/άμεσα μόνο εκ των έσω: μόνο εκείνος μπορεί να έχει πρόσβαση στον εαυτό του ως πόλο των δικών του βιωμάτων, ως φορέα των δικών του έξεων, ως σύνθεση της εσωτερικής του χρονικότητας κτλ. Εάν αυτή η σχέση του άλλου με τον εαυτό του είχε τον φαινομενολογικό χαρακτήρα που έχει για μένα η δική μου κατ' αίσθηση αντίληψη, τότε ο άλλος θα αναγόταν ολοκληρωτικά σε μένα. Ο μόνος τρόπος να διασφαλίσουμε την ετερότητα του άλλου θα είναι να δείξουμε ότι είναι απρόσιτος σε μένα, απρόσιτος εν μέρει μεν, αναπόδραστα δε. Δεν έχουμε, βέβαια, εξηγήσει ακόμα τι σημαίνει να εμφανίζεται κάτι ως «απρόσιτο», δηλαδή, με κάποιον τρόπο, ως απόν ή κρυμμένο. Ξέρουμε μόνο ότι αυτό το «απρόσιτο» δεν δηλώνει πλημμελή ή προσωρινό τρόπο εμφάνισης του άλλου: το «απρόσιτο» του άλλου (η δική μου αδυνατότητα να τον βιώσω όπως εκείνος βιώνει τον εαυτό του) δεν μπορεί, εκ φύσεως, να ξεπεραστεί ποτέ. Κανενός είδους γνωριμία, οικειότητα, ενσυναίσθηση κτλ., δεν είναι σε θέση να ακυρώσει τον «απρόσιτο» χαρακτήρα του άλλου εγώ ως άλλου.

Τρίτη θέση που διατυπώνεται στο **K5.1**: ούτε η κατ' αίσθηση αντίληψη ενός Körper από μόνη της ούτε η εμφάνιση ενός «απρόσιτου» άλλου από μόνη της μπορούν να συγκροτήσουν την εμπειρία του άλλου εγώ στην αυθεντική της ή εναργή της μορφή. Απαιτείται η συνέργειά τους. Για παράδειγμα, ίσως πιστεύει κάποιος ότι, έχοντας αφιερώσει τη ζωή του στη μελέτη της ποίησης του Ελύτη, που την καταλαβαίνει όσο κανείς και που «μιλάει» στην ψυχή του, γνωρίζει τον Ελύτη στον μέγιστο βαθμό, επικοινωνεί βαθιά μαζί του, και ότι αυτή η εμπειρία του άλλου είναι η πιο αυθεντική. Όχι, απαντά ο Husserl. Ο φορέας που επιτρέπει τη γνησιότερη πρόσβαση στο «απρόσιτο» του άλλου είναι το να είναι αυτός ενώπιόν μου, με σάρκα και οστά. (Άλλωστε, θυμίζω, στην ψιλή φύση δεν υπάρχουν ούτε βιβλία ούτε ποιήματα ούτε ποιητές...)

Καταλαβαίνουμε, πλέον, το αίτημα που διατυπώνεται στις τελευταίες γραμμές του **K5.1**: Αναζητούμε μια αποβλεπτικότητα που θα χαρακτηρίζεται από «εμμεσότητα» τέτοιας μορφής που θα οργανώνεται σαν ένα δίπολο: (α) ο πρώτος πόλος —αναγκαστικά πρώτος— θα είναι η εμφάνιση ενός φυσικού πράγματος μέσα στην δική μου σφαίρα κυριότητας (και αυτό θα είναι το Körper που δεν είναι το δικό μου) και, άρα, ενός πράγματος που δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη ως παρόν, (β) ο δεύτερος πόλος θα είναι μια αποβλεπτικότητα που θα παρουσιάζει, ταυτόχρονα, αυτό το φυσικό πράγμα ως έχον ένα πλεόνασμα που θα βρίσκεται κι αυτό στο παρόν ως *συν-υπάρχον-εδώ*, δηλαδή ο δεύτερος πόλος θα συνιστά ένα είδος *συμπαρουσίασης*.

Τι συμπαρουσιάζεται και πώς μας το λέει το χωρίο **K5.2**.

5.1.3 Νοηματική μεταφορά

Η συμπαρουσίαση συνιστά, διαβάζουμε στο χωρίο **K5.2**, μια «συμπαρουσιάζουσα νοηματική μεταφορά» που λειτουργεί ως εξής:

(α) Βρίσκομαι στη σφαίρα κυριότητας και έχω ήδη συγκροτήσει το δικό μου Leib ως Körper, έχω ήδη συνείδηση ενός τύπου «συμπαρουσίασης» που με αφορά. Ούτως ή άλλως, αυτή η σχέση μεταξύ του δικού Leib και του δικού μου Körper ήταν η μόνη εναργής αποτύπωση των δύο όψεων του εγώ μου (του ότι είμαι, ταυτόχρονα, και πρωταρχικό εγώ και μέρος των εξωτερικοτήτων της ψιλής φύσης).

(β) Εμφανίζεται ανάμεσα στα φυσικά πράγματα της ψιλής φύσης ένα φυσικό πράγμα που έχει μια ορισμένη «ομοιότητα» με το δικό μου Körper, αλλά δεν μπορεί να είναι το δικό μου Körper, καθώς αυτό το τελευταίο συνυπάρχει με το δικό μου Leib.

(γ) Με βάση αυτήν την ομοιότητα ανάμεσα στο δικό μου Körper και το Körper που δεν είναι δικό μου, συλλαμβάνω εκείνο το δεύτερο Körper ως φορέα μιας συν-παρουσίασης, ως συναρμοσμένο με ένα Leib που δεν είναι το δικό μου αλλά ένα άλλο Leib, ένας άλλος. Άρα, **τέταρτη θέση**, ο άλλος είναι προϊόν μιας συμπαρουσίασης που συμπαρουσιάζει την οιονεί παρουσία ενός ξένου Leib πάνω στο υπόστρωμα της αυθεντικής παρουσίας ενός άλλου Körper που είναι όμοιο με το δικό μου. Η νοηματική μεταφορά που συγκροτεί το αποβλεπτικό αντικείμενο «άλλος» μεταφέρει ή προβάλλει την κατανόηση της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στο δικό μου Leib και το δικό μου Körper σε κατανόηση της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στο Körper που δεν είναι δικό μου και το Leib που κινητοποιεί ή συν-υπάρχει με εκείνο το Körper, δηλαδή συγκροτεί το άλλο εγώ. Αυτή η νοηματική μεταφορά ονομάζεται επίσης «αναλογία», αλλά όχι με την έννοια ότι πρόκειται για ένα συμπέρασμα κατ' αναλογία. Ο όρος απλώς υπογραμμίζει την αντιστοίχιση των παραπάνω σχέσεων.

Μια σειρά από διευκρινίσεις είναι εδώ αναγκαίες. Άλλες τις παρέχει ο ίδιος ο Husserl στο κείμενο των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, άλλες όχι:

(α) Η σχέση ανάμεσα στο δικό μου Leib και το δικό μου Körper είναι μια σχέση ανάμεσα σε δύο αυθεντικές ή άμεσες μορφές εμφάνισης. (Προσοχή: αυτό πιστεύει ο Husserl στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*, έστω κι αν, όπως είδαμε, το αρνείται στα χειρόγραφα, και δικαίως.) Διότι εγώ έχω άμεση και αυθεντική πρόσβαση τόσο στο δικό μου πρωταρχικό εγώ και το δικό μου Leib ως φορέα της βούλησής μου όσο και στο δικό μου Körper ως φυσικό πράγμα μέσα στη δική μου ψιλή φύση. Αντίθετα, η σχέση ανάμεσα στο πώς εγώ αντιλαμβάνομαι το Körper του άλλου και το πώς αντιλαμβάνομαι το Leib του άλλου είναι μια σχέση ανάμεσα σε μια αυθεντική παρουσίαση και σε μια αναυθεντική παρουσίαση. Η νοηματική μεταφορά, λοιπόν, ολοκληρώνεται ως δυνατότητα να μπω, φαντασιακά (ποτέ πραγματικά) στη θέση του άλλου και να δω ότι εκείνος έχει με το δικό του Leib την ίδια σχέση που έχω εγώ με το δικό μου.

(β) Το ότι το Leib του άλλου δίνεται σε μένα πάντα συν-παρουσιαστικά, ποτέ άμεσα ή μέσω μιας αυθεντικής κατ' αίσθηση αντίληψης, εξασφαλίζει το «απρόσιτο» του άλλου. Ένας άλλος τρόπος για να δηλώσει ο Husserl το ίδιο πράγμα, και στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς* και αλλού, είναι να πει ότι ο άλλος είναι αντικείμενο μιας «αναπαρουσίασης» ή «αναυθεντικής παρουσίασης» (*Vergegenwärtigung*). Αυτός ο όρος είναι ένας γενικός τίτλος για όλες εκείνες τις αποβλεπτικότητες που μου εμφανίζουν κάτι που δεν είναι άμεσα παρόν: π.χ. η μπροστινή πλευρά ενός πράγματος «αναπαρουσιάζει» την πίσω πλευρά, μια επανενθύμηση «αναπαρουσιάζει» μια παρελθούσα πρωταρχική εντύπωση, μια φαντασία επίσης «αναπαρουσιάζει» το αντικείμενό της κτλ. Οπότε ένα ερώτημα που προκύπτει είναι σε τι διαφέρει η αναπαρουσίαση του άλλου εγώ από τις άλλες αποβλεπτικότητες που αποτελούν αναπαρουσίαση. Ο Husserl θεματοποιεί τα δύο πρώτα παραδείγματα που μόλις ανέφερα: (i) η αναπαρουσίαση του άλλου Leib διαφέρει ουσιαστικά από την αναπαρουσίαση της πίσω όψης του αντικειμένου της κατ' αίσθηση αντίληψης ως προς το ότι, στη δεύτερη περίπτωση, αυτό που τώρα αναπαρουσιάζεται μπορεί κάλλιστα να γίνει, αργότερα, αντικείμενο αυθεντικής αντίληψης ή παρουσίασης, να στρέψω το αντικείμενο και να δω πράγματι την πίσω πλευρά του, ενώ, στην πρώτη περίπτωση, αυτή η μετατροπή είναι αδύνατη, καθώς ποτέ δεν θα μπορέσω να έχω μια άμεση/αυθεντική πρόσβαση στο Leib του άλλου εκ των έσω (ΚΣ: 139), (ii) η αναπαρουσίαση του άλλου Leib διαφέρει ουσιαστικά από την αναπαρουσίαση που λαμβάνει χώρα στην επανενθύμηση, γιατί (μεταξύ πολλών άλλων κρίσιμων διαφορών), η δεύτερη είναι η τροποποίηση μιας πρότερης δικής μου πρωταρχικής εντύπωσης, ενώ η συμπαρουσίαση του άλλου δεν υπήρξε ποτέ μια δική μου αυθεντική παρουσίαση του άλλου (ΚΣ: 144-145).

5.1.4 Ομοιότητα

Τα παραπάνω καταδεικνύουν ότι η αναπαρουσίαση δεν είναι κάτι που συμβαίνει μόνο στο εσωτερικό της εμπειρίας του άλλου εγώ, κάτι μυστήριο ή εξωτικό, αλλά μια μορφή αποβλεπτικότητας που οργανώνει την εμπειρία μας απ' άκρη σ' άκρη. Αυτό που αλλάζει είναι το είδος της αναπαρουσίασης. Ας υποθέσουμε, μάλιστα, ότι η χουσσερλιανή περιγραφή της συμπαρουσιάζουσας νοηματικής μεταφοράς που συγκροτεί την εμπειρία του άλλου ακούγεται πειστική. Το μεγάλο ερώτημα είναι, δίχως άλλο, η χουσσερλιανή θέση πως θεμέλιο αυτής της συμπαρουσίασης είναι η ομοιότητα ανάμεσα στο δικό μου Körper και το Körper του άλλου. Πολλές προφανείς ενστάσεις μπορούν να εγερθούν και ο Husserl έχει επίγνωση του προβλήματος:

(α) Φαινομενολογικά μιλώντας, το δικό μου Körper και το Körper του άλλου δεν μπορεί να είναι ίδια γιατί δεν εμφανίζονται με τον ίδιο τρόπο, αφού το πρώτο —επέμενε ο Husserl— αποτελεί το προϊόν της

εξαντικειμενίκευσης του δικού μου Leib και, άρα, δίνεται πλέον πάντα σε συναρμογή με αυτό, ενώ για το δεύτερο δεν ισχύει κάτι τέτοιο, αφού εμφανίζεται καταρχάς ως σκέτο φυσικό πράγμα.

(β) Αλλά και η εμπειρική τους ομοιότητα είναι μετέωρη. Για παράδειγμα, η διαφορά φύλου καθιστά τελείως διαφορετικά τα ανθρώπινα σώματα, το σώμα ενός μικρού παιδιού δεν μοιάζει με το δικό μου σώμα κτλ. Υπάρχει επίσης το ζήτημα της κανονικότητας, του κατά πόσον μη αρτιμελή ανθρώπινα σώματα μοιάζουν πράγματι με το δικό μου κτλ. Δεν είναι δυνατόν να προϋποθέσουμε ότι το εγώ έχει ήδη μια γνώση για την κανονικότητα των σωμάτων εκείνων που θα επιτρέπεται να παρακινήσουν την αναπαρουσίαση ενός άλλου Leib.

(γ) Ένας τρόπος να αποφύγει κανείς τον παραπάνω σκόπελο είναι να εγκαταλείψει την ομοιότητα ανάμεσα στο δικό μου Körper και το Körper του άλλου και να μιλήσει με όρους ομοιότητας συμπεριφοράς: «Ο ξένος έμψυχος οργανισμός που δίνεται στην εμπειρία αγγέλλεται (bekundet sich) εξακολουθητικά και πραγματικά μόνο μέσα στην παραλλάζουσα, αλλά συνεχώς εσωτερικά σύμφωνη, συμπεριφορά του. Συμπεριφορά τέτοιου είδους, ώστε η φυσική της πλευρά να αποτελεί ένδειξη για (indiziert) την ψυχική της πλευρά και να την συμπαραουσιάζει» (ΚΣ: 144). Προφανώς, ο Husserl δεν είναι συμπεριφοριστής, δεν θέλει να αναγάγει περιοριστικά το πρωταρχικό εγώ στις συμπεριφορές του. Ωστόσο, προσπαθεί να βρει ένα καλύτερο όχημα της ομοιότητας ανάμεσα σ' εμένα και τον άλλον και η συμπεριφορά μας είναι όντως μια πολύ καλύτερη λύση απ' ό,τι το απλό Körper μας, γιατί η συμπεριφορά εμπεριέχει ήδη την εγγραφή μιας διπλής φύσης. Η συμπεριφορά δεν αποτελεί σκέτο φυσικό πράγμα αλλά, με κάποιον τρόπο, υποδηλώνει ήδη την ύπαρξη ενός Leib, μιας βούλησης. Με ποιό τρόπο; Το κείμενο λέει: «ως ένδειξη για». Πρόκειται για μια πολύ παλιά σκέψη του Husserl, ήδη από τις *Λογικές Έρευνες*, σύμφωνα με την οποία οι κινήσεις του σώματος και των χεριών αποτελούν ενδείξεις για κάτι που θέλω να πω. Και το βασικό στοιχείο σε όλες τις χουσερλιανές ενδείξεις είναι ότι συνδέουν *πιθανολογικά* τις πεποιθήσεις μας για δύο ανεξάρτητα μεταξύ τους πράγματα με τρόπο ώστε η πρώτη πεποίθηση να αποτελεί κίνητρο για να υιοθετήσουμε τη δεύτερη (XIX/1: 32). Αυτά που συνδέει μια ένδειξη είναι δύο πράγματα ή δύο καταστάσεις-πραγμάτων. Παραδείγματα: το πράσινο βελάκι «έξοδος» (ένα πράγμα) δείχνει προς την πόρτα της εξόδου (δεύτερο πράγμα), αλλά δεν υπάρχει ούτε οντολογική συνάφεια ανάμεσα στο βελάκι και την πόρτα ούτε καμιά ουσιώδης αναγκαιότητα ότι, πράγματι, υπάρχει πόρτα εκεί που δείχνει το βελάκι. Άλλο παράδειγμα: τα αναμμένα φώτα σε ένα σπίτι (ένα πράγμα) αποτελούν ένδειξη ότι κάποιος είναι μέσα (κατάσταση πραγμάτων), αλλά και πάλι πρόκειται απλώς για κάτι πιθανό. Τέτοιο παράδειγμα είναι επίσης, λέει ο Husserl στις *Λογικές Έρευνες*, οι κινήσεις των χεριών και του σώματος ή οι μορφασμοί για να δηλώσουμε κάτι (XIX/1: §5): οι σωματικές κινήσεις κάποιου ως αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης του συνομιλητή του (άρα, ως κάτι βεβαιωμένο ως πραγματικό) παραπέμπουν σε ενεργήματα της συνείδησης, δεν εκφράζουν ένα νόημα. Ασφαλώς, μια τέτοια υπόθεση ότι εκεί, απέναντί μου, υπάρχει ένα ον που έχει την πρόθεση να επικοινωνήσει μαζί μου, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο κάθε επικοινωνίας και, άρα, κάθε επικοινωνία ενέχει ένα στοιχείο «ένδειξης» (XIX-1: 39-40), αλλά αυτό δεν αναιρεί τον χαρακτήρα των ενδείξεων εν γένει και της απλώς πιθανολογικής σύζευξης δύο πραγμάτων ή καταστάσεων πραγμάτων.

Άρα, εδώ ο Husserl υιοθετεί μια αντίληψη για τη συμπεριφορά που υπονομεύει το ίδιο το σχέδιό του, δεδομένου ότι το σχέδιό του είναι να δείξει ως προς τι η ενότητα ανάμεσα στο Körper και το Leib του άλλου είναι οντολογικά αναγκαία, όχι μια τυχαία συνύπαρξη δύο συμβεβηκότων, όχι μια απλή ένδειξη.

5.2 Διασφαλίζοντας την ετερότητα του άλλου

Διαβάζοντας τα χωρία **K5.1** και **K5.2** φέραμε στην επιφάνεια τέσσερις θέσεις του Husserl για το πώς συγκροτείται η εμπειρία του άλλου. Από αυτές, τελικά, θα απορρίψουμε τις τρεις και θα υιοθετήσουμε μόνο τη μία!

5.2.1 Η σωματική παρουσία του άλλου

Πρώτη και τέταρτη θέση: η σωματική παρουσία του άλλου συνιστά για τον Husserl την παραδειγματική εμφάνιση του άλλου, η άμεση/αυθεντική παρουσίαση ενός Körper που δεν είναι δικό μου αποτελεί το θεμελιώδες όχημα της εμπειρίας μου για τον άλλον. Κι αυτό ήταν αναγκαίο στο μέτρο που δεν υπήρχε άλλη επιλογή: μέσα στη σφαίρα της δικής μου κυριότητας μόνο κάτι σαν Körper θα μπορούσε να εμφανισθεί. Περαιτέρω, με βάση το μοντέλο της ομοιότητας, αυτό το Körper εκεί έξω θα αποδειχθεί όμοιο με το δικό μου

και θα αποτελέσει το κίνητρο για τη συμπαρουσίαση του άλλου Leib. Αυτές οι δίδυμες θέσεις είναι προβληματικές για πολλούς λόγους:

(α) Έχουμε ήδη δείξει (στη ζικ ζακ προσέγγισή μας) ότι, τελικά, εντός της σφαίρας κυριότητας δεν μπορώ να κατανοήσω το δικό μου Leib ως σκέτο Körper, παρά μόνο χάρη στη συνδρομή του βλέμματος των άλλων. Αν όμως δεν έχει προηγηθεί μια τέτοια κατανόηση, τότε είναι ανόητο να κάνουμε λόγο για την ομοιότητα ανάμεσα στο δικό μου Körper και ένα άλλο Körper, αφού το δικό μου Körper δεν έχει ακόμα συγκροτηθεί ως φυσικό πράγμα!

(β) Είναι επίσης εξαιρετικά προβληματικό να χωρίσει ή να απομονώσει κανείς την κατανόηση ενός άλλου Körper από την κατανόηση του άλλου Leib, θαρρείς και η δεύτερη ακολουθεί την πρώτη. Για λόγους που εξηγήσαμε στο [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 2](#), το Leib και το Körper αποτελούν μια ενότητα. Λίγες σελίδες πιο κάτω από την §50 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, στην § 55, ο Husserl γράφει τα εξής: «Δεν είναι και δεν θα μπορούσε να είναι δυνατόν να μπορεί το σώμα της πρωταρχικής μου σφαίρας, που αποτελεί για μένα ένδειξη για το άλλο εγώ [...] να συμπαρουσιάζει το υπάρξειν του για μένα. [...] Τα πράγματα δεν είναι έτσι, ως εάν το σώμα-εκεί στην πρωταρχική μου σφαίρα να έμενε χωρισμένο από τον σωματικό έμψυχο-οργανισμό του άλλου, ως εάν ήταν το πρώτο ένα σήμα (Signal) για το ανάλογό του δεύτερο σώμα [...] και ως εάν έμεναν, συνεπώς, χωρισμένες [...] η πρωταρχική για μένα φύση και η συμπαρουσιαζόμενη φύση του άλλου» (ΚΣ: 151). Με κάποιον τρόπο, λοιπόν, θα πρέπει να υπερβούμε ή να διορθώσουμε αυτόν τον αδικαιολόγητο χωρισμό ανάμεσα στο Körper και το Leib του άλλου.

(γ) Η ροή του επιχειρήματος είναι τέτοια που αλλοιώνει εντελώς όσα κατακτήσαμε στο [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 3](#): εδώ φαίνεται ως εάν ένα εγώ, που με τις δικές του δυνάμεις εντός της σφαίρας κυριότητας γνωρίζει πλήρως το δικό του Leib και το δικό του Körper, να συγκροτούσε σιγά σιγά ένα άλλο εγώ. Αν έτσι είχαν τα πράγματα, τότε δύσκολα θα μπορούσε να αποφύγει η φαινομενολογία την ένσταση για φαινομενολογικό σολιγισμό, καθώς και την ένσταση ότι ο άλλος δεν είναι παρά μια δική μου κατασκευή, ένα απλό νόημα που αποδίδω σε κάτι εκεί έξω. Αντίθετα, όσα κατακτήσαμε στο [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 3](#), αφήνουν να εννοηθεί ότι εγώ έχω πάντα ήδη ανάγκη τον άλλον, γιατί μόνο χάρη σε εκείνον αποκτώ συνείδηση για τον σωματικό μου εαυτό μέσα στον κόσμο.

Με κάποιον τρόπο, λοιπόν, θα πρέπει να λύσουμε τον γρίφο του άλλου Körper.

5.2.2 Η νοηματική μεταφορά

Η **τρίτη θέση** είναι εξίσου προβληματική: το μοντέλο της νοηματικής μεταφοράς επεξηγεί πολύ λιγότερα απ' όσα θα έπρεπε. Δεν εξηγεί (α) πώς είναι δυνατόν να μεταφέρω μια άμεση/παρουσιαστική γνώση για τον εαυτό σε μια έμμεση/συμπαρουσιαστική γνώση για τον άλλον ως εαυτό, (β) πώς η παρουσίαση του άλλου Körper κινητοποιεί την συμπαρουσίαση του άλλου Leib, πόσο μάλλον όταν αυτή η κινητοποίηση περιγράφεται με όρους «ένδειξης», που μετατρέπουν τον άλλον σε φάντασμα! Αυτό ακριβώς είναι το τίμημα: εάν ο άλλος είναι απλώς το πιθανό πράγμα στο οποίο παραπέμπει ένα Körper που λειτουργεί ως ένδειξη ή σήμα, τότε θα ήταν εξίσου φάντασμα με εκείνους για τους οποίους υποθέτω ότι είναι μέσα στο σπίτι επειδή βλέπω τα φώτα του σπιτιού αναμμένα...

Με κάποιον τρόπο, λοιπόν, θα πρέπει να λύσουμε τον γρίφο του άλλου Leib.

5.2.3 Η ετερότητα του άλλου: ο άλλος ως αντικείμενο ερμηνείας

Η **δεύτερη θέση** είναι η μόνη ασφαλής, τουλάχιστον σε μία εκδοχή της: το άλλο εγώ δεν δίνεται ποτέ ως αντικείμενο μιας άμεσης αντίληψης, δίνεται πάντα έμμεσα, γιατί μόνο έτσι διασφαλίζεται το «απρόσιτο» του άλλου και, άρα, η ετερότητά του. Δεν μπορώ να καταλάβω το κέντρο της αποβλεπτικής του ζωής, να συμμετάσχω στη χρονικότητα των βιωμάτων του, να χρησιμοποιήσω τις δικές του εξεις, να γίνω εγώ το πρωταρχικό εγώ της δικής του αποβλεπτικής ζωής. Ο άλλος είναι η πρώτη υπέρβαση: είναι κάτι «έξω» από εμένα, ένα άλλο κέντρο νοήματος. Και είναι «έξω» από εμένα στο μέτρο που έχει την ίδια αποκλειστική σχέση με το πρωταρχικό του εγώ που έχω κι εγώ με το δικό μου.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η κατανόησή μου για τους άλλους είναι πάντα μίας και της ίδιας καθαρότητας ή πληρότητας. Μπορώ να έχω διάφορες σχέσεις με αυτούς πολύ πάνω από την απλή κατανόηση ότι αποτελούν άλλα εγώ: να στρέψω την προσοχή μου επάνω τους, να επικοινωνήσω μαζί τους, να ανταλλάξουμε θέσεις ή οπτικές, να ενταχθούμε αμφοτέρω σε μια κοινότητα, να αλληλοκατανοηθούμε ως συγκαίρινοί ή της ίδιας γενιάς κτλ. (Ιδέες II: 190-194). Επίσης, μπορούμε να κάνουμε διακρίσεις σε βαθμίδες ξενικότητας και να διακρίνουμε

ό,τι είναι πιο οικείος τόπος επικοινωνίας, μια πατρίδα (Heimat), απ' ό,τι είναι απόμακρο ή ξενικό (Fremdheit) (ΦτΔ III: 428-437). (Αλλά οι αντίστοιχες διαφοροποιήσεις του Husserl δεν δείχνουν ιδιαίτερη φαινομενολογική οξυδέρκεια.)

Το σημαντικό είναι, μάλλον, το εξής: δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν μπορώ καθόλου να συλλάβω τον άλλον στην ετερότητά του. Ξέρουμε, μάλιστα, ότι έχουμε μια εμπειρία ετερότητας ήδη εντός της σφαίρας του εαυτού μας. Πιο συγκεκριμένα, το παιχνίδι ανάμεσα στην ανακράτηση και την προκράτηση δημιουργεί, μέσα στην εσωτερική συνείδηση του χρόνου, συνεχείς τροποποιήσεις του εαυτού (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2](#)): κάθε παρόν συγκρατείται ως παρελθόν αφού πρώτα υποστεί την τροποποίησή του σε παρελθόν, και αυτό συμβαίνει ταυτόχρονα με τη βύθιση του παρελθόντος στη λήθη, ενώ, από την άλλη, κάθε παρόν φέρει ήδη μέσα του το επόμενο παρόν χάρη στην προκράτηση, όχι βέβαια ως παρόν αλλά ως μέλλον, δηλαδή ως πιθανό ή προσδοκώμενο. Δεν κατέχουμε πλήρως τον εαυτό μας ή, με άλλα λόγια, βιώνουμε τον εαυτό μας ως άλλον, ως ξένο. Φυσικά, στα μάτια του Husserl, η εμπειρία του εαυτού δεν έχει ποτέ, παρόλα αυτά, την εμμεσότητα της εμπειρίας του άλλου. Πάντως, αυτή η ανακάλυψη του εαυτού ως άλλου προετοιμάζει την εμπειρία του άλλου.

Μπορούμε να διατυπώσουμε την ίδια ιδέα με όρους σωματικότητας, που είναι οι όροι με τους οποίους εργάζεται ο Husserl στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*:

K5.3 Ο σωματικός έμψυχος-οργανισμός μου, ως επανασχετιζόμενος με τον εαυτό του στην πρωταρχική μου σφαίρα, έχει ως δικό του τρόπο αυτο-χορήγησης το κεντρικό εδώ. Κάθε άλλο σώμα και, ομοίως, το σώμα του άλλου, έχει την τροπικότητα του εκεί. Αυτός ο προσανατολισμός τού εκεί υπόκειται, δυνάμει των κιναισθήσεών μου, σε ελεύθερη μεταβολή [...]: μπορώ να αλλάξω με τέτοιο τρόπο τη θέση μου, μέσω ελεύθερης τροποποίησης των κιναισθήσεών μου και ειδικότερα αυτής του περιφέρεσθαι, ώστε θα μπορούσα να μεταβάλω κάθε «εκεί» σε ένα «εδώ» [...] Το σώμα εκείνου που θα γίνει κατόπιν ο άλλος, και που τώρα αποτελεί μέρος του πρωταρχικού μου περιβάλλοντος κόσμου, είναι για μένα σώμα υπό την τροπικότητα του εκεί. Ο τρόπος εμφάνισής του δεν συζεύγνυται [...] με τον τρόπο εμφάνισης που έχει πραγματικά εκείνη τη στιγμή ο έμψυχος οργανισμός μου (υπό την τροπικότητα του εδώ), αλλά γειρεί αναπαραγωγικά μια άλλη παρόμοια εμφάνιση που ανήκει στο συγκροτησιακό σύστημα του έμψυχου-οργανισμού μου ως σώματος στον χώρο. Φέρνει στον νου την όψη που θα είχε το σώμα μου εάν ήμουν εκεί. (ΚΣ: 145-147)

Ο καθένας έχει την εμπειρία όσων περιγράφει το κείμενο: όταν κάνω μάθημα στο αμφιθέατρο, μιλάω δυνατά και γράφω με μεγάλα γράμματα στον πίνακα. Γιατί; Γιατί καταλαβαίνω, με την εμπειρία αλλά και με τη φαντασία μου, πόσο δυνατά πρέπει να μιλήσω για να ακουστώ από τους φοιτητές και τις φοιτήτριες και πόσο μεγάλα πρέπει να είναι τα γράμματα για να τα διαβάσουν. Πώς καταφέρνω κάτι τέτοιο; Το καταφέρνω γιατί μπορώ, φαντασιακά, να μετακινηθώ στο «εκεί» (εκεί που τώρα βρίσκονται οι άλλοι) και να καταλάβω πώς εγώ θα έβλεπα τα γράμματα και πώς εγώ θα άκουγα τη φωνή (μου). Μπορώ, βέβαια, ακόμα και να μετακινηθώ όντως στο «εκεί» (όπως πράγματι κάνω πολλές φορές, όταν θέλω να βεβαιωθώ για το πώς φαίνονται από το «εκεί» όσα έχω γράψει στο «εδώ»). Αν πούμε, συνεπώς, ότι εγώ καταλαμβάνω κάθε φορά το «μηδενικό σημείο προσανατολισμού», το εδώ, τότε μπορώ πάντα να μετατρέψω κάθε εδώ σε εκεί και αντίστροφα. Το σημαντικό είναι ότι, σε κάθε μετάθεση ή μετακίνηση του Leib, εμφανίζομαι στον εαυτό μου με έναν διπλό τρόπο: ως μηδενικό σημείο, ως εδώ, και ως εμφάνιση του δικού μου Körper όπως θα φαινόταν, εάν καταλάμβανα ένα «εκεί» (ΦτΔ I: 330). Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, δεν μπορώ να καταλάβω ταυτόχρονα και τις δύο θέσεις, και το «εδώ» και το «εκεί», παρά μόνο φαντασιακά, υπό τον τρόπο του «ως εάν» (als ob). Όταν λέμε, επομένως, ότι το ξένο σώμα είναι ανάλογο του δικού μου Leib και Körper, εννοούμε ότι είναι ανάλογο του δικού μου Leib τέτοιου που θα καταλάμβανε ένα «εκεί» (ΦτΔ I: 329).

Επιτρέπεται, συνεπώς, να πούμε (αλλάζοντας λίγο τη στόχευση του χουσερλιανού επιχειρήματος στην §54), ότι αυτή η φαντασιακή κατανόηση του εαυτού μου ως ενός Leib που καταλαμβάνει το «εκεί» αποτελεί έναν τρόπο να συλλαμβάνω τον εαυτό μου ως άλλον ή μια μορφή «αυτοαποξένωσης» (Selbstentfremdung) (ΦτΔ III: 634). Και, άρα, ότι προσομοιάζει στην εμπειρία του άλλου. Ούτε την αναδιαπλασιάζει ούτε τη θεμελιώνει (γιατί τότε και ο άλλος θα κινδύνευε να είναι απλώς μια «ως εάν» παρουσία), απλώς της μοιάζει.

Πώς θα μιλήσουμε φαινομενολογικά γι' αυτήν την εμφάνιση του άλλου ως «απρόσιτου», ως αντικείμενου αποκλειστικά και μόνο μιας έμμεσης αποβλεπτικότητας; Γνωρίζουμε ήδη τη φαινομενολογική απάντηση από το [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 3](#) και, συγκεκριμένα, το χωρίο **K4.4.γ**: ο άλλος ως αντικείμενο της συμπαρουσίασης θα είναι πάντα το αντικείμενο μιας ερμηνείας:

K5.4 Μπορώ να πω ότι η δική μου συγκεκριμένη υποκειμενικότητα φέρει μέσα της ερμηνείες μιας δεύτερης και πολλών άλλων συγκεκριμένων υποκειμενικοτήτων ως τέτοιων οι οποίες, από την πλευρά τους, φέρουν μέσα τους παρόμοιες ερμηνείες κτλ. (ΦτΔ II: 484)

[Στην περίπτωση του άλλου] υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στις ερμηνείες και όλες μαζί οι ερμηνείες ενώνονται στην ενότητα μιας ερμηνευτικής «συνολικής αντίληψης». (ΦτΔ II: 503)

Η εξωτερική εμφάνιση [του σώματος του άλλου] επιφορτίζεται με μια απόβλεψη η οποία ερμηνεύει αυτό που εμφανίζεται ως Leib. (ΦτΔ I: 251)

Η διυποκειμενική εμπειρία προϋποθέτει την ερμηνεία, μέσω της οποίας δίνονται στην εμπειρία μου η ξένη έμπυχη-οργανισμικότητα και υποκειμενικότητα (αν και όχι αυθεντικά). (Hua IX: 393)

Έτσι, η περιγραφή της εμπειρίας του άλλου λαμβάνει νέες διαστάσεις, απρόσμενες ίσως για τον αναγνώστη των *Καρτεσιανών Στοχασμών*. Γιατί με την έννοια της «ερμηνείας» κερδίζουμε μια εξαιρετικά ελκυστική περιγραφή του άλλου:

- (α) ο άλλος παύει να αποτελεί πρωταρχικά ένα απλό φυσικό πράγμα μέσα στον κόσμο,
- (β) ο τρόπος εμφάνισής του παύει να μοιάζει με τον τρόπο εμφάνισης ενός φαντάσματος ή με τον τρόπο τού «ως εάν»,
- (γ) η συμπαρουσίαση παύει να αποτελεί απλώς μια έλλειψη αυθεντικότητας ή γνησιότητας, κάτι το ελλιπές.

Βέβαια, κάτι σαν «ερμηνεία» είναι δυνατό μόνο εφόσον απαλλαγούμε από την ψευδαίσθηση ότι υπάρχει μια σφαίρα κυριότητας όπου τα πάντα εμφανίζονται αυθεντικά σε ένα παντοδύναμο πρωταρχικό εγώ. Αυτό που μαθαίνουμε τώρα είναι ότι ο κόσμος γύρω μας και, πάνω απ' όλα ή πριν απ' όλα, ο ίδιος ο εαυτός μας και ο άλλος αποτελούν αντικείμενο ερμηνείας, όχι εποπτείας.

Ο άλλος ως αντικείμενο ερμηνείας είναι ένας άλλος «απρόσιτος», αναντικατάστατος ως πρωταρχικό εγώ της δικής του βιωματικής ζωής. Η ριζική αναγνώριση αυτής της ερμηνευτικής διάστασης της εμπειρίας του άλλου αποτελεί, νομίζω, την κορύφωση της χουσερλιανής θεωρίας της διυποκειμενικότητας.

5.3 Αναπόφευκτες μετατοπίσεις ή διορθώσεις

Η έμφαση στο ότι η αποβλεπτικότητα που συγκροτεί την εμπειρία του άλλου συνιστά ερμηνεία συνοδεύεται από μια σειρά διαφοροποιήσεων εκ μέρους του Husserl σε σχέση με όσα είχαμε ονομάσει προηγουμένως γρίφο του άλλου Kötter και του άλλου Leib.

5.3.1 Ο άλλος ως έκφραση

Η πρώτη διορθωτική κίνηση προς αυτήν την κατεύθυνση αφορά τη σχέση εκείνη που παραπάνω περιγράψαμε με όρους «ένδειξης», ως εάν το Kötter του άλλου να συνιστούσε για μένα «ένδειξη» για το Leib του άλλου. Ο Husserl εγκαταλείπει αυτήν την ιδέα καθώς συνειδητοποιεί ότι η εμπειρία του άλλου συλλαμβάνει τον άλλον ως έκφραση, όχι ως ένδειξη. Αυτή η αλλαγή πλεύσης θεματοποιείται διά μακρών στις *Ιδέες II* και επανέρχεται συνεχώς σε κείμενα που συμπεριλαμβάνονται στον τρίτο τόμο των χειρογράφων για τη διυποκειμενικότητα (Hua XV). Παραθέτω δύο ενδεικτικά αποσπάσματα:

K5.5 Αλλά ήδη η όψη του άλλου σώματος ως ενός σώματος που έχει ως μέλη του ένα «κεφάλι» με μάτια, «χέρια» κτλ. λειτουργεί συνεχώς ως έκφραση, βλέπουμε συνεχώς επάνω του ότι αυτό είναι άνθρωπος που βλέπει με τα μάτια, που κινεί τα χέρια κτλ. Αυτό που βλέπουμε αυθεντικά συλλαμβάνεται, συνεχώς και ταυτόχρονα, ως πλήρες σώμα. Στο σώμα ανήκει η έκφραση και το εκπεφρασμένο [...]. Η πρώτη και απλούστερη έκφραση είναι αυτή της όψης του έμπυχου οργανισμού ως ανθρώπινου έμπυχου οργανισμού. (ΦτΔ III: 664-665, από κείμενο του 1935)

Δεν συλλαμβάνουμε, κυριολεκτικά την πραγματικότητα του έμφυχου οργανισμού όταν συλλαμβάνουμε ένα πρόσωπο που εκφράζεται εντός αυτού του έμφυχου οργανισμού· συλλαμβάνουμε την πραγματικότητά του τόσο λίγο όσο λίγο η εμπειρία μας θέτει ως ενεργεία ον (in aktueller Erfahrungsthese), όταν διαβάζουμε, το τυπωμένο γράμμα πάνω στο χαρτί ή το καθιστά «θέμα» κάποιας θεωρητικής ή και πρακτικής θεσιληψίας. [...] Μέσω της έκφρασης παρουσιάζεται για πρώτη φορά εν γένει το πρόσωπο του άλλου στο υποκείμενο της εμπειρίας. (Ιδέες II: 244-245)

Η μετατόπιση σε σχέση με τους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς* είναι εμφανής: εδώ γίνεται δεκτό ότι η κατάληψη του Körper εκεί έξω ως άλλου Leib, η εμπειρία του άλλου ως τέτοιου, συνιστά κατανόηση μιας έκφρασης. Το παράδειγμα του βιβλίου είναι εύγλωττο: όταν διαβάζω, δεν αντιμετωπίζω τα τυπωμένα γράμματα ως κάτι ανεξάρτητο από τη λειτουργία τους ως φορέων ενός νόηματος. Μπορώ, βέβαια, να πάψω να διαβάζω (να πάψω να κινούμαι στο επίπεδο των γλωσσικών σημασιών) και να εξετάσω κατά πόσον τα γράμματα είναι καλοτυπωμένα, ποια γραμματοσειρά έχει χρησιμοποιηθεί κτλ. Αλλά τότε ακριβώς κάνω κάποια αφαίρεση, απογυμνώνω τα γράμματα από τη σύνθεση φύση τους. Το ίδιο συμβαίνει, λέει τώρα ο Husserl, και στην εμπειρία του άλλου: το άλλο Körper και το άλλο Leib δίνονται ως ενότητα, ως ολότητα, ως ενική πραγματικότητα. Δίνονται ως ενότητα του φορέα έκφρασης και εκείνου που εκφράζεται. Αυτός είναι ο αρχικός τρόπος εμφάνισης του άλλου στην εμπειρία μου, όχι η αρχική εμφάνιση ενός Körper πάνω στο οποίο και με βάση το οποίο θα επιχειρήσω μια νοηματική μεταφορά. Αλλιώς: μόνο αφαιρετικά αποτελεί η κατ' αίσθηση αντίληψη του άλλου Körper κάτι απομονωμένο (ΦτΔ III: 85).

Τι ακριβώς είναι το αντικείμενο της ερμηνευτικής κατανόησης του άλλου ως έκφρασης; Όχι, φυσικά, ένα συγκεκριμένο νόημα όπως θα το συγκροτούσε η δική μας συνείδηση. Ούτε κάτι συγκεκριμένο στο οποίο θα αναγόταν το πρωταρχικό εγώ του άλλου, ως εάν αυτό να μπορούσε να συρρικνωθεί σε μια πρόταση ή σε ένα σύνολο προτάσεων. Ο άλλος ως πρωταρχικό εγώ κατανοείται ως ενότητα έκφρασης και εκφρασμένου υπό την έννοια ότι κατανοείται ως *προσπάθεια* έκφρασης, ως μια βούληση ικανή για έκφραση.

5.3.2 Ο άλλος κι εγώ σαν ζευγάρι

Θα πρέπει επίσης να εγκαταλείψουμε την ιδέα ότι το δικό μου εγώ, ήδη συγκροτημένο ως Leib και ως Körper, στρέφεται στη συνέχεια προς τον άλλον και «μεταφέρει» στον άλλον κάποιο νόημα που είχε ήδη κατακτήσει σε σχέση με τον εαυτό του. Αντίθετα, θα πρέπει να νοήσουμε τη σχέση του εγώ με τον άλλον ως μια σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Αυτό προσπαθεί να διατυπώσει ο ίδιος ο Husserl με την έννοια της «σύζευξης» (Paarung), ήδη στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*. Πράγματι, η §51 θεματοποιεί τη σύζευξη λέγοντας ότι «το εγώ και το alter ego δίνονται πάντα σε πρωταρχική σύζευξη» και ότι αυτή η σύζευξη είναι ένας μηχανισμός της παθητικής γένεσης (δηλαδή κάτι που συμβαίνει μέσα στην ανθρώπινη εμπειρία χωρίς να αποτελεί αποτέλεσμα κάποιας πρωτοβουλίας εκ μέρους μας, όπως θα ήταν η απόφασή μας να συγκρίνουμε δύο ανόμοια πράγματα για να ανακαλύψουμε τις πιθανές ομοιότητές τους), ο οποίος συνδέει δύο πράγματα, αμφοτέρω παρόντα, που το ένα συμβάλλει στο να συγκροτηθεί το νόημα του άλλου: στη σύζευξη, η νοηματική μεταφορά είναι αμφίπλευρη, υπάρχει μια αμοιβαία ανταλλαγή, όπου το ένα στοιχείο φωτίζεται από το άλλο και το ένα μάς κατευθύνει στο άλλο (ΚΣ: 142).

Πάρτε ως παράδειγμα δύο τρίγωνα διαφορετικού χρώματος που δίνονται ταυτόχρονα στο αντιληπτικό μου πεδίο: η ομοιότητα του σχήματος δημιουργεί μια σύζευξη που «επικαλύπτει» τη διαφορά του χρώματος κτλ. (Hua XI, §28: «Συνθέσεις ομοιογένειας στην ενότητα του ρέοντος παρόντος»). Σε αυτήν την παθητική γένεση, η συνείδηση της ομοιομορφίας συμβαδίζει με τη συνείδηση ότι υφίστανται και διαφορές, τις οποίες μπορούμε ανά πάσα στιγμή να φέρουμε στο φως, όταν μετατοπίσουμε την εστίαση της προσοχής μας. Το κρίσιμο στοιχείο εδώ είναι η αμοιβαιότητα: κανένα από τα δύο πράγματα δεν καταλαμβάνει μια προνομιακή σχέση και κανένα δεν αποτελεί προνομιούχο σημείο αφετηρίας για να παραχθεί το «ζεύγος» ή η «σύζευξη». Η ομοιότητα αναδύεται καθώς το βλέμμα κινείται από το ένα στο άλλο. Όχι μόνο αυτό, αλλά η σύζευξη επιτρέπει τη διερεύνηση των δύο μερών της σύζευξης χάρη στο ότι το ένα με καθοδηγεί για να «ανακαλύψω» στοιχεία στο άλλο, είτε αυτά αφορούν ομοιότητες είτε ανομοιότητες. Για παράδειγμα, με δεδομένη την ομοιότητα των σχημάτων, αρχίζω να διερευνώ τη διαφορά του χρώματος και, ίσως, στη συνέχεια, «ανταμώνω το στοιχείο του μεγέθους και «ανακαλύψω» την ομοιομορφία του μεγέθους των δύο σχημάτων, που πάλι θα επικαλύψει τη διαφορά των χρωμάτων κ.ο.κ. Ή, ίσως, ανακαλύψω κάποια ομοιότητα ανάμεσα στα χρώματα που αίρει την απλή διαφορά τους, ή κάτι όμοιο στη φωτεινότητά τους κτλ.

Αυτό το μοντέλο της αμοιβαίας διερεύνησης είναι εξαιρετικά χρήσιμο για την περιγραφή της σχέσης ανάμεσα στο εγώ και στον άλλον και αντιστοιχεί πλήρως στη «διορθωμένη» εικόνα της χουσερλιανής θεωρίας: πράγματι, είδαμε ότι ο άλλος συμβάλλει καθοριστικά στον τρόπο που εγώ ερμηνεύω το δικό μου Leib ως Körper, ενώ, με τη σειρά της, αυτή η αυτοκατανόησή μου συμβάλλει στην ερμηνεία του άλλου ως εγώ. Υπάρχει εδώ μια αμοιβαία εξάρτηση που ωθείται από τη συνεχή επίγνωση της διαφοράς: αυτό ακριβώς που είναι το ζητούμενο μιας φαινομενολογικής περιγραφής της εμπειρίας του άλλου.

Στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*, με την εμμονή τους στη σφαίρα κυριότητας ως σημείο αφετηρίας κάθε συγκρότησης, η «σύζευξη» μένει, τελικά, αναξιοποίητη. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι υπάρχει το εξής χωρίο: «Κάθε συζευκτικός συνειρμός είναι αμφίπλευρος, κάθε τέτοια κατανόηση αποκαλύπτει τη δική μου προσίδια ψυχική ζωή στην ομοιότητα και τη διαφορά της με εκείνην του άλλου και, μέσω της αποκάλυψης αυτών των νέων διακεκριμένων στοιχείων της, την καθιστά γόνιμη σε νέους συνειρμούς» (ΚΣ: 149). Μόνο που αυτή η επεξήγηση έρχεται πολύ αργά, πολύ μετά τη συγκρότηση του εαυτού μέσα στη σφαίρα κυριότητας, πολύ μετά την ενσυναίσθηση.

5.3.3 Πριν από την ενσυναίσθηση

Στο σημείο που έχουμε φθάσει, συνειδητοποιούμε ότι το όλο πρόβλημα πηγάζει από την αρχική υπόθεση εργασίας, η οποία θέλει να εμφανίζεται μέσα στη δική μου σφαίρα κυριότητας ένα Körper που μοιάζει με το δικό μου, αυτό το Körper που θα κατανοηθεί, χάρη στην ενσυναίσθηση και τη νοηματική μεταφορά, ως Leib του άλλου. Δεν πρέπει να μας ξαφνιάζει, λοιπόν, ότι, τελικά, ο ίδιος ο Husserl θα υποτιμήσει τον ρόλο της ενσυναίσθησης: από συγκροτησιακός της εμπειρίας του άλλου, αυτός ο ρόλος θα γίνει απλώς επαληθευτικός. Δύο κείμενα του 1931 δείχνουν προς αυτή την κατεύθυνση:

K5.6 [Οι άλλοι] υπάρχουν για μένα ουσιωδώς, εντός μιας ενεργείας και δυνάμει κοινότητας, στην ενεργεία και δυνάμει σύνδεση μαζί μου. Η συναλλαγή (*Kommerzium*), η συναναστροφή στις ποικίλες μορφές της αποτελεί μόνο μία επιμέρους περίπτωση των παραπάνω. [...] Ο πρωταρχικός τρόπος [αυτής] της άμεσης συναναστροφής είναι η ενσυναίσθηση. [...] Ωστόσο, πριν από κάθε συναναστροφή με τον άλλον, έχω όχι μόνο εμπειρία της ζωής του, στο μέτρο που αυτός είναι πραγματικά εδώ για μένα, αλλά συ-ζω, συν-αντιλαμβάνομαι, συν-πιστεύω, συν-κρίνω μαζί του. [...] Όλες οι τροπικότητες αυτού του συν- αποτελούν τροπικότητες μιας πρωτο-κοινοτικοποίησης, εντός της οποίας [...] παράγεται η ενότητα εγώ-εσύ ανάμεσα στους εγωικούς πόλους διά του μέσου της ενσυναίσθησης. (ΦτΔ III: 342)

Όπως αντιλαμβανόμαστε θεματικά τη δική μας υποκειμενικότητα μόνο χάρη στην αναστόχηση, έτσι και η ξένη υποκειμενικότητα εμφανίζεται σ' εμάς μόνο μέσω μιας αναστόχησης εντός της ενσυναίσθησης. (ΦτΔ III: 427)

Την πρωτο-κοινοτικοποίηση την είχαμε συναντήσει στο [Κεφάλαιο 3, Ενότητα 4.2](#). Δηλώνει το ότι βρισκόμαστε ήδη πάντα εντός ενός κόσμου που συνιστά κόσμο πολιτισμού ή περιβάλλοντα κόσμο, όπου οι άλλοι είναι ήδη πάντα παρόντες. Σε εκείνην τη συνάφεια είχαμε τονίσει την έννοια κόσμος-της-ζωής και το γεγονός ότι μέσα σε αυτόν έχουμε ήδη πάντα σχέσεις με τους άλλους. Χάρη σε αυτές τις σχέσεις γινόμαστε, για πρώτη φορά, πλήρες εγώ: το εγώ και ο άλλος εμφανίζονται μόνο χάρη σε ένα «εμείς» ως ορίζοντα κατανόησης του όντος «άνθρωπος», έτσι όπως αυτή η κατανόηση επιτυγχάνεται από την ερμηνεία ή κατανόηση (*Komprehension*) που αρμόζει στην εμφάνιση όσων δεν είναι απλώς φυσικά πράγματα. Αυτή η αύρα ανθρωπότητας μέσα στον κόσμο-της-ζωής, λέει τώρα ο Husserl, προηγείται της «ενσυναίσθησης», η οποία συγκροτεί μόνο τη σχέση εγώ-εσύ, τη σχέση ανάμεσα σε συγκεκριμένα πρόσωπα και επικυρώνει, τρόπον τινά, αυτά που ξέραμε ήδη, ότι γύρω μας υπάρχουν άλλα εγώ. «Οι τροπικότητες του συν-», όπως τις ονομάζει το παραπάνω κείμενο, είναι τρόποι να ζούμε μέσα στον κόσμο-της-ζωής: ότι αυτός προσφέρει σε κοινή θέα και καθιστά προσίτα στον καθένα καθημερινές πρακτικές, αντικείμενα της κατ' αίσθηση αντίληψης, πεποιθήσεις, αξίες προς δικαιολόγηση και κρίση κτλ. Άρα, ζώντας στον κόσμο-της-ζωής συ-ζώ με άλλους. Γι' αυτό και είμαι σε θέση να συνάψω σχέσεις με συγκεκριμένους άλλους, με ένα «εσύ».

Το δεύτερο κείμενο εξηγεί περαιτέρω αυτή τη σχέση με μια αναλογία: όπως, μέσα στη βιωματική ροή, η συνείδηση του εσωτερικού χρόνου οργανώνει (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2](#)), ερήμην μου (μηχανικά ή χωρίς δική μου απόφαση), τις σχέσεις μεταξύ της ανακράτησης, της προκράτησης και της πρωταρχικής αντίληψης

και, μόνο επί αυτού του εδάφους, είμαι σε θέση να επιστρέψω με την επανενθύμηση στο παρελθόν μου ή να απομονώσω αναστοχαστικά κάποιο βίωμά μου, έτσι συμβαίνει και με την ενσυναίσθηση. Η ενσυναίσθηση δεν μοιάζει με την πρωταρχική συνείδηση του εσωτερικού χρόνου, μοιάζει με τον αναστοχασμό. Έρχεται δεύτερη και αυτό ως προς το οποίο έρχεται δεύτερη είναι η πρωτο-κοινοτικοποίηση, η ζωή μαζί με τους άλλους μέσα στον κόσμο-της-ζωής.

Βρισκόμαστε, όπως θα συνειδητοποιήσουμε στο [Κεφάλαιο 10](#), πολύ κοντά στη φαινομενολογία του Merleau-Ponty. Οι παραπάνω σκέψεις του Husserl ολοκληρώνουν την απομάκρυνσή του από την υπόθεση εργασίας στην οποία είχε στηριχθεί το επιχείρημα των *Καρτεσιανών Στοχασμών*.

5.4 Στην πρωταρχία του κόσμου

Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι η απεμπλοκή του Husserl από την υπόθεση της σφαίρας κυριότητας συνοδεύεται από την προοδευτική αναγνώριση εκ μέρους του ότι το έδαφος κάθε φαινομενολογικής προσέγγισης της διυποκειμενικότητας θα πρέπει να είναι ο κόσμος-της-ζωής και, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, όλες οι «διορθώσεις» που εισαγάγαμε παραπάνω εμπλέκουν αυτόν τον κόσμο-της-ζωής.

Δεν θα επανέλθω σε όσα ήδη είπαμε στο [Κεφάλαιο 3](#), [Ενότητα 4.2](#) για τον κόσμο-της-ζωής. Εκείνο που θέλω να υπογραμμίσω τώρα είναι η τελολογική του σύσταση, διότι αυτή δείχνει κάτι για τη χουσερλιανή αντίληψη της διυποκειμενικότητας που δεν έχουμε συναντήσει στις προηγούμενες αναλύσεις μας.

Οδηγός μας θα είναι το κείμενό του *Κρίση* (Hua VI) και, ειδικότερα, το μικρό κείμενο «Η φιλοσοφία εντός της κρίσης της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας», που προέρχεται από μια διάλεξη στη Βιέννη το 1935. Εδώ, μεταξύ άλλων, σκοπός του Husserl είναι να διαχωρίσει δύο μορφές ιστορικότητας του κόσμου-της-ζωής: την ιστορικότητα *πριν* και *μετά* τη φιλοσοφία. Πριν από όποια άλλη παρατήρηση, ας σημειωθεί ότι η προβληματική αυτή εισάγεται ρητά ήδη στα 1911, στο άρθρο *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μέσα από τη φαινομενικά κοινότοπη διατύπωση: «Δεν επιτρέπεται, για χάρη του χρόνου, να εγκαταλείψουμε την αιωνιότητα» (XXV: 57).²⁷ Η φιλοσοφία θα χαρίσει στον ιστορικό κόσμο-της-ζωής μια μορφή αιωνιότητας!

Ας δούμε τι εννοεί ο Husserl με τις διατυπώσεις αυτές. Εκκινεί από τη διάκριση μεταξύ μιας πρώτης και μιας δεύτερης ιστορικότητας: «Η πρώτη ιστορικότητα», δίκην παράδοσης, περιλαμβάνει τον αυτοστοχασμό των επιμέρους υποκειμένων, το τι θεωρείται τυπικό/ομαλό εντός του περιβάλλοντος κόσμου τους, τους σκοπούς μιας κοινότητας, το πεπρωμένο της (XXIX: 40). Η πρώτη ιστορικότητα περιγράφει, λοιπόν, μια κοινότητα, μια διυποκειμενικότητα, κλεισμένη στην περατότητά της. Τέτοια είναι, στα μάτια του Husserl, κάθε μορφή επαγγελματικής κοινότητας. Ουσιαστικότερα, πρόκειται για μια ιστορικότητα εγγενή σε κάθε μορφή ανθρώπινης κοινότητας, σε κάθε κόσμο-της-ζωής ως φορέα παράδοσης. Πρόκειται για ένα *a priori* και καθολικό στοιχείο κάθε κόσμου-της-ζωής, έτσι όπως αυτός διαμορφώνεται με όρους γενεών που δημιουργούν πρακτικές, υιοθετούν πεποιθήσεις, αντιμετωπίζουν ιδιαίτερες περιστάσεις, ιστορικές, περιβαλλοντικές κτλ. (Κρίση: 502-503). Αν θέλει κανείς να δηλώσει ότι αυτή η ιστορικότητα χαρακτηρίζει την ίδια τη φυσική στάση, ότι δεν προϋποθέτει τον φιλοσοφικό αναστοχασμό, τότε μπορεί να κάνει λόγο για μια «λανθάνουσα ιστορικότητα» (Κρίση: 3-5).

Είναι στο έδαφος της πρώτης ιστορικότητας, ως ανάπτυξη της παρά ως ακύρωσή της, που θα πρέπει να συλλάβουμε αυτό που ο Husserl ονομάζει δεύτερη ιστορικότητα: «Η δεύτερη ιστορικότητα: η αναμόρφωση της ανθρώπινης ύπαρξης που αντιστοιχούσε στην πρώτη ιστορικότητα, η αναμόρφωσή της μέσω της επιστήμης και της θεωρητικής στάσης» (XXIX: 40-41). Σε όλα τα παρεμφερή κείμενα, ο Husserl φαίνεται να βρίσκεται απόλυτα απορροφημένος στην ίδια ιδέα: η φιλοσοφία επιφέρει μια «καθολική ιστορικότητα», μια «νέα διαμόρφωση» της ιστορικότητας, μια «υψηλότερη ιστορικότητα, μια διάνοιξη κάτι νέου» (XXIX: 82-83), «ανυψώνει τον άνθρωπο σε μια νέα ιστορικότητα της ζωής της ανθρωπότητας» (Κρίση: 270-271), επιφέρει «μια νέα ιστορική κίνηση και μια μεταμόρφωση της πρώτης (φυσικής) ιστορίας» (XXIX: 76).

Ο Husserl στρέφεται λοιπόν στην ιστορικότητα του κόσμου-της-ζωής διότι πρωτίστως ενδιαφέρεται να *αποσπάσει* τη φιλοσοφία από αυτό που ονομάζει «πρώτη ιστορικότητα» και να την καταστήσει αυτόνομη από

²⁷ Μια σειρά σύντομων κειμένων φωτίζουν αυτό το ζήτημα χρησιμοποιώντας σχεδόν απαράλλακτους όρους: επίπεδα ιστορικότητας, πρώτη και δεύτερη ιστορικότητα, περατότητα-απειρότητα. Πιο συγκεκριμένα, αξίζει να ανατρέξει κανείς στα εξής: «Η φιλοσοφία ως αυτοστοχασμός της ανθρωπότητας, ως αυτοπραγμάτωση του λόγου» (Κρίση: 269-276) και στα συνοδευτικά κείμενα, όλα του 1934-1935, XXIV, XXV, XXVI («Επίπεδα ιστορικότητας. Η πρώτη ιστορικότητα» και XXVII (Κρίση: 491-507). Επίσης, στον συμπληρωματικό τόμο που περιλαμβάνει τα χειρόγραφα που συνδέονται με την ίδια θεματική (1934-1937), και συγκεκριμένα στα κείμενα: «Η ανθρώπινη ζωή στην ιστορικότητα» (XXIX: 3-17), «Διάφορες μορφές ιστορικότητας» (XXIX: 37-46).

κάθε πραγμάτωση του κόσμου-της-ζωής ως περατότητας. Το σύστοιχο αυτής της αιγιματικής δεύτερης ιστορικότητας δεν είναι άλλο από την απειρότητα της φιλοσοφίας, υπό την έννοια ότι η φιλοσοφία συλλαμβάνει αλήθειες (ιδεατά αντικείμενα) που διατηρούν την ισχύ τους ανεξάρτητα από τον κόσμο-της-ζωής μέσα στον οποίο έζησαν αυτοί που πρώτοι τις συνέλαβαν. Για παράδειγμα, η αλήθεια του πυθαγόρειου θεωρήματος υπερβαίνει τον ιδιαίτερο κόσμο-της-ζωής όπου πρωτοδιατυπώθηκε, όπως, άλλωστε, είναι ανεξάρτητη από τον συγκεκριμένο άνθρωπο που το διατύπωσε, τον ίδιο τον Ευκλείδη. Και η φιλοσοφία, αυτή πρώτη, παράγει αλήθειες που δεν περιορίζονται από καμιά σχετικότητα πρώτης ιστορικότητας, στο μέτρο που διανοίγει ταυτόχρονα τη δυνατότητα μιας «νέας» ανθρωπότητας. Νέας, υπό την έννοια ότι τα πρόσωπα που κατανοούνται ως μέλη και ως φορείς της φιλοσοφικής κοινότητας αναγνωρίζουν την ιστορικότητά τους όχι απλώς στο επίπεδο της πρώτης ιστορικότητας ενός «κλειστού» κόσμου-της-ζωής, αλλά στο γεγονός ότι αποτελούν, ταυτόχρονα, «υποκείμενα συγκρότησης των ιδεατών αντικειμένων» (Κρίση: 488). Με άλλα λόγια: η δεύτερη ιστορικότητα είναι το γνώρισμα εκείνης της διυποκειμενικότητας που, μόνο αυτή, μπορεί να παράγει καθολικές αλήθειες. Προσθέστε εδώ τη βαθιά πίστη του Husserl ότι αυτή η δεύτερη ιστορικότητα δεν αποτελεί μόνο το γνώρισμα της φιλοσοφικής/επιστημονικής κοινότητας, αλλά μπορεί προοδευτικά να γίνει κτήμα όλης της (ευρωπαϊκής) ανθρωπότητας, αδιάφορο πόσο εκτεταμένη είναι η διάχυση της φιλοσοφικής/επιστημονικής γνώσης. Γι' αυτό και αποδίδει στη φιλοσοφία έναν ρόλο αναγεννητικό αναφορικά με όλη την ανθρωπότητα.

Γίνεται, συνεπώς, κατανοητό γιατί η φιλοσοφία (εντός της οποίας θα πρέπει να ενταχθούν, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την αρχική τους σύλληψη στην αρχαία Ελλάδα, και οι επιστήμες) διεκδικεί τον προνομιακό εκείνο ρόλο που της επιτρέπει να υπερβαίνει κάθε σχετικισμό ή κάθε ιστορισμό. Γιατί η φιλοσοφία θα πρέπει να χρεωθεί μια τέτοια μεσσιανική αποστολή; Φαινομενολογικά, δεν στοιχειοθετείται κανενός είδους μεσσιανική αποστολή, άρα ούτε και εκείνη που αποδίδεται στη φιλοσοφία. Ότι όντως ο Husserl εκθέτει τον εαυτό του σε μια τέτοια ιεραποστολική αξίωση είναι, ωστόσο, γεγονός. Στα κείμενά του επανέρχεται σταθερά η επίκληση στον φιλόσοφο ως «λειτουργό» της ανθρωπότητας. Ακόμα πιο αμύηχανος θα αισθανθεί κανείς απέναντι σε εκείνες τις θέσεις του Husserl που υπερασπίζονται τον ρόλο της Ευρώπης ως «λειτουργού» της παγκόσμιας ανθρωπότητας. Και πράγματι, αυτές οι σκέψεις βασανίζουν τον Husserl τουλάχιστον από το 1922, οπότε και συνέγραψε τη σειρά των περίφημων άρθρων για το Ιαπωνικό περιοδικό *Kaizo*, υπό τον γενικό τίτλο: «Ανανέωση» (XXVII: 3 κ.ε.). Εκεί, το ζήτημα της «ανανέωσης» που θα πρέπει να επιφέρει η φιλοσοφία ως λυτρωτής του ευρωπαϊκού πολιτισμού από την κρίση λαμβάνει εμφανώς ηθικές προεκτάσεις: «η ανανέωση του ανθρώπου αποτελεί το ύψιστο ζητούμενο κάθε ηθικής» (XXVII: 20). Οι όροι «γνήσιος άνθρωπος» και «γνήσια ανθρωπότητα» αποτελούν το συχνότερο μοτίβο των άρθρων αυτών και, φυσικά, παραπέμπουν στον άνθρωπο εκείνο που επιτυγχάνει τον αυτοστοχασμό και που υπακούει σε κάτι που μοιάζει με μια κατηγορική προσταγή του Λόγου: «Γνήσια ανθρωπότητα είναι εκείνη όπου η φιλοσοφία ως σοφία του κόσμου έχει υιοθετήσει τη μορφή της φιλοσοφίας ως καθολικής και αυστηρής επιστήμης» (XXVII: 54-55).

Το ζητούμενο, λοιπόν, δεν είναι να εγκλωβίσουμε τη διυποκειμενικότητα στα όρια ενός στενού και συγκυριακού κόσμου-της-ζωής αλλά να κατακτήσουμε την απειρία ή την αιωνιότητα. Να παραγάγουμε αλήθειες που θα αποτελούν κτήμα όλης της ανθρωπότητας, τώρα και στο μέλλον. Αυτή η αισιοδοξία στην τελολογία της ανθρωπότητας είναι, βέβαια, προβληματική. Αν μη τι άλλο, φαίνεται να αναγνωρίζει ως παράδειγμα όλης της ανθρωπότητας τη *δυτική* ανθρωπότητα, στο μέτρο που η τελευταία όντως θεωρεί ότι το μεγαλύτερό της επίτευγμα είναι ότι δημιούργησε επιστήμη και φιλοσοφία ως «αιώνιο» κτήμα όλων των γενεών. Παρόλα αυτά, υπάρχει κάτι γοητευτικό στην ιδέα ότι είμαστε όλοι συνεργοί σε αυτά τα επιτεύγματα της ανοιχτής διυποκειμενικότητας που συνιστούν ένα είδος «υπέρβασης»: όχι μόνο υπέρβασης του εγώ προς τον άλλον αλλά και, βαθύτερα, υπέρβαση του εκάστοτε «εμείς» προς όλους.

Αυτοί οι προβληματισμοί οδηγούν τον Husserl σε διατυπώσεις που, σε πρώτη ανάγνωση, μοιάζουν ξένες τόσο στο ύφος όσο και στο περιεχόμενο των κειμένων του. Με μια τέτοια διατύπωση από κείμενο του 1931 θα ολοκληρώσουμε αυτή την ενότητα:

K5.7 Το να υπάρχει πραγματικά η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα μέσα σε μια συγκεκριμένη ατομικότητα είναι δυνατό μόνο με τη μορφή μιας τέτοιας βούλησης-για-είναι, μιας βουλητικής ικανότητας για είναι, μιας ικανότητας αυτοκατάφασης. (ΦτΔ III: 381).

Με άλλα λόγια: κατανοώ τον εαυτό μου (α) όχι ως *solus ipse* σε μια υποτιθέμενη σφαίρα κυριότητας αλλά μόνο χάρη σε μια πρωτο-κοινοτικοποίηση, (β) η οποία συνίσταται στο ότι υπάρχω πλήρως ως εγώ μόνο ως μέλος μιας ανοιχτής διυποκειμενικότητας (και όχι απλώς μιας ομάδας καθορισμένης από τα όρια ενός συγκεκριμένου κόσμου-της-ζωής), (γ) και είμαι μέλος μιας τέτοιας διυποκειμενικότητας μόνο στο βαθμό που με κατανοώ ως φορέα μιας βούλησης που θέλει να συμμετάσχει στο άπειρο έργο αυτής της διυποκειμενικότητας, (δ) ως τέτοια

βούληση αναγνωρίζω τον εαυτό μου, μια βούληση για την οποία η αυτοκατάφαση συνιστά σχέση με τους άλλους, όχι κάποιο εγωϊστικό παραλήρημα.

Περαιτέρω μελέτη

M. Heidegger, *Σεμινάρια για ψυχιάτρους και ψυχοθεραπευτές*, τόμος Α', μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές, 2015, 211-234.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η φαινομενολογία της διποκειμενικότητας του Martin Heidegger

Κεφάλαιο 6. Εισαγωγή στην Εισαγωγή του Είναι και χρόνος

6.1 Γιατί να διαβάσει κανείς Heidegger σήμερα;

Γιατί να διαβάσει κανείς Heidegger σήμερα; Το γιατί να *μην* διαβάσει φαίνεται σε κάποιους προφανές: (α) Πρόκειται για έναν άθλιο άνθρωπο που ήταν ικανός είτε να εκμεταλλευτεί με χυδαίο τρόπο ζητήματα θρησκευτικότητας (παριστάνοντας, σχεδόν την ίδια μέρα, σε άλλους τον πιστότερο καθολικό και σε άλλους τον πιο αφοσιωμένο προτεστάντη) είτε να φερθεί με αισχρό τρόπο στον ίδιο τον καθηγητή και μέντορά του, τον Husserl, που δρομολόγησε την ένταξή του στο γερμανικό πανεπιστήμιο. Δεν ήταν αυτός που, ως πρύτανης του πανεπιστημίου του Freiburg, απαγόρευσε στον εβραίο Husserl την είσοδο στο ίδρυμα; Αυτός που έδωσε ελάχιστη σημασία και φροντίδα στο έργο της επιμέλειας των περιφημων μαθημάτων του Husserl για τη συνείδηση του εσωτερικού χρόνου; Αυτός που δεν παραβρέθηκε ούτε καν στην κηδεία του Husserl και αρκέστηκε να στείλει λουλούδια στη χήρα Malvine (λουλούδια που αυτή, δικαίως, αρνήθηκε να παραλάβει); (β) Πρόκειται για έναν άνθρωπο με άθλιο πολιτικό πρόσωπο. Διετέλεσε πρύτανης του πανεπιστημίου επί ναζισμού, έστω και για σύντομο χρονικό διάστημα, φλέρταρε επικίνδυνα, όπως θα δούμε, με την ιδέα ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε με κάποιον τρόπο να συμπορευτεί με αυτό το καθεστώς και είναι ο συγγραφέας των περιφημων πια «Μαύρων Τετραδίων»,²⁸ μιας πολιτικά απαράδεκτης συλλογής κειμένων που έχει ως άξονά της την πικρία για την παρακμή της Δύσης και την πεποίθηση ότι, καθοδηγώντας το πλοίο του ναζισμού, μια νέα αυγή είναι δυνατή! (γ) Πρόκειται για έναν κακό φιλόσοφο, λένε ορισμένοι, που αρνείται την ίδια την αρχή του ορθού λόγου. Κάποιος, μάλιστα, σε μια πολυδιαβασμένη Ιστορία της Δυτικής φιλοσοφίας, ισχυρίζεται ότι το καλύτερο που έχουμε να κάνουμε είναι να μη διαβάσουμε ποτέ (ευτυχώς δεν λέει «να κάψουμε») το *Είναι και χρόνος* και ότι, για να πάρει κανείς μια τέτοια απόφαση, αρκεί να διαβάσει κανείς τις πρώτες επτά παραγράφους του έργου!

Για τα δύο πρώτα δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση. Αλλά δεν υπάρχει και κανένας λόγος να απολογείται κανείς όταν διαβάζει Heidegger για την προσωπικότητα του συγγραφέα Heidegger. Μας είναι εν πολλοίς αδιάφορη, τουλάχιστον σε όσους δεν κρίνουν ένα ποίημα ή έναν πίνακα ζωγραφικής με κριτήριο την προσωπική ζωή του ποιητή ή του ζωγράφου.

Για το τρίτο, πρέπει να απολογηθούν εκείνοι που γράφουν ότι, επειδή δεν κατανόησαν κάποιο βιβλίο διαβάζοντας τις πρώτες σελίδες του, θα πρέπει να μην το διαβάσει κανείς. Φαντάζομαι ότι δεν χρειάζονται επιχειρήματα για ναδειχθεί ότι μια τέτοια ετυμηγορία-καταδίκη είναι ολωσδιόλου αντιφιλοσοφική και μυωπική, ένα δείγμα φιλοσοφικής μισαλλοδοξίας. (Γι' αυτό και δεν ανέφερα το όνομα του συγγραφέα αυτής της Ιστορίας της Φιλοσοφίας.)

Γιατί να διαβάζουμε Heidegger; Πριν απαντήσει κανείς, ίσως χρειάζεται να διευκρινίσει ότι το ερώτημα αυτό σήμερα δεν έχει την αχλή που είχε όταν, επί δεκαετίες, η φιλοσοφία του Heidegger ήταν το μείζον φιλοσοφικό γεγονός, όταν στρατιές αμερικανών και γάλλων φιλοσόφων έτρεχαν να συναντήσουν τον maître του Μέλανα Δρυμού, έστω για λίγα λεπτά, έστω στη διάρκεια του πρωινού του. Το ερώτημα αφορά το εξής απλό: ποια η φιλοσοφική αξία των κειμένων του Heidegger σήμερα; Δύο απαντήσεις μοιάζουν στα μάτια μου ενδεδειγμένες:

(α) Ο Heidegger μας έμαθε, σ' εμάς τους νεότερους, ότι δεν μπορεί κανείς να κάνει φιλοσοφία χωρίς ταυτόχρονα να κάνει ιστορία της φιλοσοφίας. Αυτή η αρχή μοιάζει ίσως αυτονόητη, καθώς πλέον ελάχιστοι την αμφισβητούν. Την αμφισβητούσαν, ωστόσο, πολλοί κύκλοι, από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα μέχρι και πρόσφατα, που υπερασπίζονταν την ιδέα ότι η φιλοσοφία είναι ένα παιχνίδι επιχειρημάτων, η ακρίβεια και η ευστοχία των οποίων είναι η μόνη πηγή ή, έστω, το μόνο κριτήριο φιλοσοφικής αλήθειας. Ή ίσως δεν μοιάζει τόσο αυτονόητη όσο θα έπρεπε, καθώς υπάρχουν πολλοί σημερινοί επαγγελματίες της φιλοσοφίας που θεωρούν ότι ένα οποιοδήποτε φιλοσοφικό άρθρο, για παράδειγμα, για την αριστοτελική ηθική, σε ένα «έγκυρο» περιοδικό είναι πολύ πιο σημαντικό από όσα έχουν γραφεί γι' αυτήν από σπουδαίους φιλοσόφους του παρελθόντος, του ίδιου του Heidegger συμπεριλαμβανομένου. Μην ξεχνάμε ότι ο Heidegger μας έχει

²⁸ Τα «Μαύρα Τετράδια» έχουν δημοσιευθεί ως εξής: Ga94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938), ed. P. Trawny, 2014· Ga95: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), ed. P. Trawny, 2014· Ga96: Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941), ed. P. Trawny, 2014· Ga97: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948), ed. P. Trawny, 2015. Για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρουσίασή τους, βλ. Νικήτας Σινιόσογλου, *Μαύρες Διαθήκες. Δοκίμιο για τα όρια της ημερολογιακής γραφής*, Αθήνα: Κίχλη, 2019.

κληροδοτήσει μια σειρά βαθυστόχαστων βιβλίων ή δοκιμίων για τους Προσωκρατικούς, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, για όλη τη νεότερη φιλοσοφία από τον Kant μέχρι τον Nietzsche κτλ. Μήπως οι Προσωκρατικοί δεν είναι, υπό μία έννοια, μια επαναανακάλυψη του ίδιου του Heidegger; Ο κεντρικός ρόλος των *Ηθικών Νικομαχείων* στην ιστορία της δυτικής σκέψης (όχι απλώς στην ιστορία της ηθικής φιλοσοφίας) δεν είναι επίσης δική του ανακάλυψη;

(β) Η σημασία του Heidegger υπήρξε καταλυτική για την ίδια τη φαινομενολογία. Ο Husserl, μας παραδίδει ο Fink, έλεγε ότι η φαινομενολογία ήταν εκείνος και ο Heidegger. Υπερβολή. Αλλά χωρίς τον Heidegger, ούτε η φαινομενολογία του Husserl θα είχε ποτέ αποκτήσει την αίγλη που απέκτησε ούτε θα ήταν ανοιχτός ο δρόμος για τον Merleau-Ponty, τον Emmanuel Levinas, τον Paul Ricoeur και τόσους άλλους. Μην ξεχνάμε ότι ο Heidegger ήταν ένα μύθος προτού καν δημοσιεύσει το πρώτο του μεγάλο βιβλίο, το 1927, το *Είναι και χρόνος* (μέχρι τότε είχε δημοσιεύσει μόνο την επί υφηγεία διατριβή του: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916). Κυκλοφορούσε σε ακαδημαϊκούς κύκλους, χάρη στη διαμεσολάβηση του Husserl, ένα μικρό χειρόγραφο σχεδίασμα για την ερμηνεία και τη φιλοσοφική οικειοποίηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, το γνωστό ως Natorp-Bericht. Αλλά τα μαθήματα του Heidegger στο Freiburg και στο Marburg προσέλκυαν πλήθος φοιτητών και φοιτητριών από όλη τη Γερμανία και καθόρισαν τις φιλοσοφικές τους ζωές. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο μάθημα του 1925 για τον πλατωνικό *Σοφιστή*, μάθημα αφιερωμένο σε μεγάλο του μέρος στα αριστοτελικά *Ηθικά Νικομάχεια*, το ακροατήριο περιελάμβανε, μεταξύ άλλων, τους/τις εξής: Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Leo Strauss. Προσθέστε στο ακροατήριο του, πριν ή μετά, τον Karl Löwith, τον Herbert Marcuse, κ.ά.

Τι ήταν αυτό που συγκινούσε τόσο πολύ το φιλοσοφικό ακροατήριο του Heidegger στις αρχές του 20^{ου} αιώνα; Ήταν μια φιλοσοφία της ζωής ή μια ερμηνευτική φιλοσοφία εμπλουτισμένη με πολύ Αριστοτέλη, αρκετό χριστιανισμό, πολύ Kant, και πολύ Husserl. Εδώ θα ασχοληθούμε μόνο με δύο από τις παραπάνω πτυχές, που είναι αναγκαίες για να πραγματοποιηθεί το ζήτημα της διυποκειμενικότητας: τη φαινομενολογία της ζωής (βλ. [Κεφάλαιο 7](#)) και, βέβαια, τα χουσσσερλιανά δάνεια.

6.2 Μερικά δάνεια από τη χουσσσερλιανή φαινομενολογία

Ο Heidegger δεν παύει να επαναλαμβάνει ότι η φιλοσοφία είναι οντολογία και η οντολογία είναι φαινομενολογία. Ποια φαινομενολογία; Αυτή του Husserl, αλλά με τροποποιήσεις και με ιστορικό βάθος. Πολλά μαθήματα στο Freiburg και στο Marburg θα έχουν στον τίτλο τους τη λέξη «φαινομενολογία» αλλά, τελικά, δεν γίνεται λόγος γι' αυτήν αλλά μόνο για την ιστορία της φιλοσοφίας· άλλες φορές, στον τίτλο εμπεριέχεται μια αναφορά, για παράδειγμα, στον Αριστοτέλη αλλά, τελικά, γίνεται λόγος μόνο για τη φαινομενολογία ως εισαγωγή σε κάθε φιλοσοφική πραγματεία. Τι παραλαμβάνει ο Heidegger από τη φαινομενολογία του Husserl; Μια επιθετική απάντηση θα ήταν: τα πάντα. Από το ερώτημα για το είναι μέχρι την έμφαση στη χρονικότητα. Μια πιο προσεκτική απάντηση θα ήταν: ας δούμε ποια δάνεια ομολογεί ο ίδιος. Διαβάζουμε στις διαλέξεις του 1925 με τίτλο *Προλεγόμενα στην ιστορία της έννοιας του χρόνου* (Ga20), διαλέξεις που συνιστούν τον προάγγελο του *Είναι και χρόνος*: «Από τις αποφασιστικές ανακαλύψεις της φαινομενολογίας θα θέσουμε σε συζήτηση τρεις: πρώτον, την αποβλεπτικότητα, δεύτερον, την κατηγοριακή εποπτεία (kategoriale Anschauung) και, τρίτον, το γνήσιο νόημα του a priori» (Ga20: 34).

6.2.1 Η αποβλεπτικότητα

Ο πρώτος σταθμός της χαϊντεγκεριανής προσέγγισης των χουσσσερλιανών εννοιών είναι η έννοια της αποβλεπτικότητας, με την οποία είμαστε ήδη εξοικειωμένοι από το Πρώτο Μέρος του παρόντος βιβλίου. Καταρχάς, η αποβλεπτικότητα ορίζεται από τον Heidegger με όσο το δυνατόν πιο ουδέτερους όρους, ως «κατευθύνεσθαι-προς», ως η τάση του υποκειμένου να προσανατολίζεται προς ένα αντικείμενο. Δεν υπάρχει κάτι το υποκειμενικό παρά μόνο στην αναφορά ή σχέση του με κάτι που λειτουργεί ως «αντικείμενο». Για παράδειγμα, όπως είδαμε και στο [Κεφάλαιο 1](#), η αντίληψη είναι αποβλεπτική, εφόσον δεν νοείται χωρίς αναφορά σε ένα αντιληπτό ον. Ήδη όμως η παραπάνω διατύπωση δίνει ερείσματα για μια ριζική παρανόηση. Είναι, πράγματι, πιθανόν να νομίσει κανείς ότι η αποβλεπτικότητα περιγράφει την εκ των υστέρων σύνδεση δύο όντων ή δύο πραγμάτων, ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου. Επίσης, ένα εύλογο ερώτημα στην ίδια συνάφεια είναι το εξής: πού εδρεύει η αποβλεπτικότητα, εδρεύει τάχα σε ένα υποκείμενο κλεισμένο στον εαυτό του που εξέρχεται, στη συνέχεια, από την κλειστή του σφαίρα για να συναντήσει τα αντικείμενα; Ή συνιστά

μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και τις αισθητηριακές του εντυπώσεις και, τελικά, μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και τον εαυτό του;

Η φαινομενολογία, όπως ήδη γνωρίζουμε, επιμένει στην εξής απάντηση: το αντικείμενο το οποίο σκοπεύει η κατ' αίσθηση αντίληψη δεν είναι τίποτα το υποκειμενικό, είναι το ίδιο το αντικείμενο εκεί έξω, το ίδιο το πράγμα, όχι κάποιες αισθητηριακές εντυπώσεις. Ακόμα και η αναπαρουσίαση (όταν, για παράδειγμα, θυμάμαι κάτι που είδα χθες) στο ίδιο το πράγμα αναφέρεται, όχι σε κάποια νοητική εικόνα που έχει εγγραφεί στη συνείδησή μου. Ωστόσο, αυτό το αντικείμενο δεν πρέπει να νοηθεί ως κάτι που υπάρχει εκεί έξω, ως υλικό πράγμα, αλλά ως «αποβλεπτικό αντικείμενο», δηλαδή ως *intentum*, ως σύστοιχο της απόβλεψης. Αποβλεπτικό είναι το αντικείμενο, λέγαμε στο **Κεφάλαιο 1**, όταν λαμβάνεται υπό τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται στη συνείδηση, όταν λαμβάνεται ως «φαινόμενο».

Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Ας επιστρέψουμε στο παράδειγμα της αντιληπτικής εμπειρίας. Το ότι ένα ον εμφανίζεται στην αντιληπτική εμπειρία μας σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι εμφανίζεται αυτό το ίδιο, *leibhaftig*, με σάρκα και οστά, αυτοπροσώπως. Αυτός ο τρόπος εμφάνισής του, η αυτοπροσωπία του, δεν είναι μια ιδιότητα του πράγματος ως *res*. Δεν υφίσταται παρά μόνο σε σχέση με το βίωμα της αντίληψης. Θα τολμούσε κανείς να πει τότε το εξής: «το αντιληπτόν-είναι ανήκει στο αντιλαμβάνεσθαι ως τέτοιο, δηλαδή στην αποβλεπτικότητα» (Ga20: 53). Η παραπάνω πρόταση, ωστόσο, ηχεί παραπλανητικά, εάν διαβάζοντάς την ακούσουμε ότι, τελικά, επιστρέφουμε στην απόλυτη πρωτοκαθεδρία του υποκειμένου, ότι το αντιληπτόν-είναι του πράγματος αποτελεί ιδιότητα ή προϊόν ή κατασκευή της ίδιας της συνείδησης ή των ενεργημάτων της.

Ο Heidegger θέλει να απομακρύνει κάθε τέτοια παρανόηση πολύ πιο αποφασιστικά από ό,τι το είχε κάνει ο Husserl. Μια σειρά διευκρινίσεων εξυπηρετούν αυτόν τον σκοπό:

(α) Καλό είναι να μην μιλάμε για ενέργημα (*Akt*) της συνείδησης ως εάν η συνείδηση να έπρεπε να νοηθεί σαν ένα κέντρο που ενεργοποιεί, δίκην ακτίνων, μια σειρά από ενεργήματα/πράξεις. Καλύτερα να χρησιμοποιούμε τον όρο «συμπεριφορά/στάση» (*Verhalten*): «Τις συμπεριφορές τις αποκαλούμε επίσης ενεργήματα [...], η σημασία του ενεργήματος σημαίνει απλούστατα αποβλεπτική σχέση.» (Ga20: 47) Η έννοια «συμπεριφορά» δεν παραπέμπει στον συμπεριφορισμό, αλλά θέλει να υπονοήσει ότι η συνείδηση βρίσκεται ήδη πάντα σε μια σχέση προς τον κόσμο, είτε αυτή η σχέση δηλώνει την αναφορά της σε αντικείμενα είτε σε καταστάσεις πραγμάτων. Η μετακίνηση της ορολογίας από το *Akt* στο *Verhalten* σηματοδοτεί την προσπάθεια να απομακρυνθούμε από την εικόνα μιας παντοδύναμης συνείδησης που συνιστά πλήρη αυτενέργεια.

(β) Βέβαια, αυτό δεν είναι επαρκές. Χρειάζεται να δείχθει ότι η αποβλεπτικότητα συνίσταται σε ένα «αμφίπλευρο συνανήκειν της *intentio* και του *intentum*» (Ga20: 61). Θα μπορούσε αυτή να είναι μια χουσσερλιανή διατύπωση; Ναι, η χουσσερλιανή απόφαση ότι «*intentio* και *intentum* βρίσκονται σε ειδητική συστοιχία» (ότι υφίσταται συστοιχία ανάμεσα στους τρόπους της απόβλεψης και την τροπικότητα με την οποία κάθε φορά παρουσιάζεται ή εμφανίζεται το αντικείμενο) είναι «ακίνδυνη». Δείχνει, λοιπόν, τόσο γιατί πρέπει να εγκαταλείψουμε την πίστη σ' έναν κόσμο που υφίσταται εκεί έξω ερήμην μας και τον οποίο απλώς συναντάμε εκ των υστέρων, όσο και γιατί η συνείδηση δεν πρέπει να περιγραφεί με όρους ψυχολογισμού. Ωστόσο, αν και ακίνδυνη, δεν είναι επαρκής. Γιατί;

K6.1 Αυτή η προσωρινή έκθεση της θεμελιώδους συγκρότησης της αποβλεπτικότητας ως αμφίπλευρου συνανήκειν της *intentio* και του *intentum* δεν αποτελεί τον τελευταίο λόγο της ανάλυσής μας αλλά απλώς και μόνο την πρώτη ένδειξη και κατάδειξη ενός θεματικού πεδίου προς περαιτέρω παρατηρήσεις. [...] Η αποβλεπτικότητα δεν αποτελεί την έσχατη διαύγαση του ψυχικού αλλά την πρώτη εκκίνηση στην κατεύθυνση της υπέρβασης της μη κριτικής επιβολής παραδοσιακά καθορισμένων πραγματικοτήτων, όπως: ψυχικό, συνείδηση, βιωματική αλληλουχία, λόγος. (Ga20: 61-63)

Ποια είναι η ρίζα αυτής της προσωρινότητας ή απλοϊκότητας της χουσσερλιανής έννοιας της συστοιχίας; Η ίδια η αποβλεπτικότητα, λέει το παραπάνω χωρίο, δεν είναι η τελική απάντηση στο ερώτημα για το πώς πρέπει να περιγράψουμε το «συνανήκειν» ανάμεσα στην αποβλεπτικότητα της συνείδησης και το ον αυτό καθαυτό ως αποβλεπτικό αντικείμενο. Υπό μία έννοια, η αποβλεπτική σχέση είναι πρότερη της *intentio* και του *intentum* στην αμοιβαία τους συστοιχία. Πρότερη; Ο Heidegger αποσαφηνίζει αυτήν την προτεραιότητα εισάγοντας μια νέα έννοια, αυτήν της «υπέρβασης» (*Transzendenz*), παρούσα μεν, αναξιοποίητη δε στο εσωτερικό της χουσσερλιανής φαινομενολογίας:

K6.2 Η αποβλεπτικότητα είναι η *ratio cognoscendi* της υπέρβασης. Η υπέρβαση είναι η *ratio essendi* της αποβλεπτικότητας στους διάφορους τρόπους της. Από αυτούς τους δύο

προσδιορισμούς προκύπτει ότι η αποβλεπτικότητα δεν είναι ούτε κάτι το αντικειμενικό, κάτι το παρευρισκόμενο όπως ένα αντικείμενο, ούτε είναι υποκειμενική με την έννοια αυτού που λαμβάνει χώρα εντός του λεγόμενου υποκειμένου, το οντολογικό είδος του οποίου μένει τότε ολωσδιόλου απροσδιόριστο. Η αποβλεπτικότητα δεν είναι ούτε αντικειμενική ούτε υποκειμενική με το συνηθισμένο νόημα των όρων αλλά και τα δύο ταυτόχρονα με ένα πολύ πιο πρωταρχικό νόημα. [...] Δεν μπορούμε να αποφασίσουμε για την αποβλεπτικότητα ξεκινώντας από μια κάποια έννοια του υποκειμένου, εφόσον η αποβλεπτικότητα αποτελεί την ουσιώδη, αν όχι την πιο πρωταρχική, δομή του ίδιου του υποκειμένου. (Ga20: 91-2)

Η πρώτη αντίδραση στο παραπάνω χωρίο θα ήταν πως την τελευταία του πρόταση θα την προσυπέγραφε ο ίδιος ο Husserl· είναι μια πρόταση την οποία, σχεδόν αυτολεξεί, συναντάμε ξανά και ξανά στα χουσερλιανά κείμενα. Σε τι ακριβώς συνίσταται η διαφωνία ή η προσθήκη εκ μέρους του Heidegger; Ο Heidegger προσάπτει στον Husserl ότι, παρόλο που συνέλαβε μια τέτοια έννοια αποβλεπτικότητας, δεν κατάφερε να αποδεσμευθεί πλήρως ο ίδιος από μια παραδοσιακή έννοια του υποκειμένου ως ενός κυρίαρχου πόλου ενεργημάτων και αποφάσεων.

Ο Heidegger θέλει να τονίσει ότι το υποκείμενο²⁹ βρίσκεται ήδη πάντα έξω από τον εαυτό του, σε μια ενότητα με τα πράγματα, ήδη μέσα στον κόσμο. Ο κόσμος δεν αποτελεί ένα «έξω» που επισυνάπτεται στο υποκείμενο ή κάτι προς το οποίο το υποκείμενο στρέφεται ή προσανατολίζεται. Ο «κόσμος» (ας αφήσουμε αυτήν την έννοια, προς στιγμήν, ανεξέταστη) θα πρέπει να νοηθεί ως κάτι που αποτελεί συνθήκη δυνατότητας του ίδιου του υποκειμένου.

Τι μπορεί να σημαίνει η τελευταία πρόταση εντός της φαινομενολογίας; Με ποιον τρόπο μάς διευκολύνει να κάνουμε ένα βήμα πέρα από τη συστοιχία νόησης και νοήματος, απόβλεψης και αποβλεπτικού αντικείμενου; Και προπάντων, εάν δεν θέλουμε να θυσιάσουμε τη φαινομενολογική οπτική σε κάποιου είδους μεταφυσική περιπλάνηση, πώς εμφανίζεται ο κόσμος ως συνθήκη δυνατότητας του υποκειμένου; Ενώ το εξής: στο εσωτερικό της φαινομενολογίας, όπως ήδη έχουμε επισημάνει πολλάκις, γίνεται πάντα λόγος για τον τρόπο εμφάνισης των όντων στη συνείδηση. Τώρα εισαγάγαμε ένα νέο τύπο αντικείμενου, τον «κόσμο». Ο «κόσμος» δεν είναι πράγμα (δεν είναι αυτό το φλιτζάνι, εκείνο το δέντρο) ούτε το άθροισμα των πραγμάτων ή των όντων. Δεν είναι περιέχον αλλά συνθήκη δυνατότητας της εμφάνισης των όντων (όπως θα δούμε αργότερα). Εάν κάτι τέτοιο είναι ο «κόσμος» και εάν η υπέρβαση, με τη σειρά της, δεν δηλώνει ένα συγκεκριμένο ενέργημα της συνείδησης ούτε το άθροισμα των ενεργημάτων της, τότε πώς μπορούμε να μιλάμε με φαινομενολογικούς όρους, πώς μπορούμε να περιγράψουμε οτιδήποτε ως «κόσμο» ή ως «υπέρβαση» από την οπτική της φαινομενολογίας, από την οπτική της αντιστοιχίας ανάμεσα σε μια *intentio* και ένα *intentum*; Και εάν δεν μπορούμε, τότε δεν καταργούμε την ίδια τη φαινομενολογική μέθοδο;

6.2.2 Η κατηγοριακή εποπτεία

Πράγματι, φαίνεται να βρισκόμαστε σε αδιέξοδο. Η λύση στον γρίφο φαίνεται να δίνεται, έτσι πιστεύει ο Heidegger στα 1925, από τη δεύτερη θεμελιώδη ανακάλυψη της φαινομενολογίας, την έννοια της «κατηγοριακής εποπτείας», την οποία είχε εισαγάγει ο Husserl στην *6^η Λογική Έρευνα* (Hua XIX/2: §40 κ.ε.). Ας το επισημάνουμε εξαρχής: ο Heidegger τροποποιεί αυτή την έννοια εκ θεμελίων.

Ας δούμε συνοπτικά, εν είδει παρέκβασης, την έννοια της κατηγοριακής εποπτείας στην πιο ορθόδοξη και απλή μορφή της, λαμβάνοντας ως οδηγητικό μίτο την απόβλεψη της κατ' αίσθηση αντίληψης. Η απόφαση «η καρέκλα είναι κίτρινη» αποτελεί την έκφραση της αντίληψης μιας κίτρινης καρέκλας. Και η απόφαση αυτή είναι αληθής στο μέτρο που το ενέργημα της έκφρασης βρίσκει την πλήρωσή του, λέει ο Husserl, στο ενέργημα της αντίληψης: «πλήρωση» σημαίνει ότι, από τη μια, το αντικείμενο «κίτρινη καρέκλα» όπως σκοπεύεται στην έκφραση και, από την άλλη, το αντικείμενο της αντίληψης όπως δίνεται στην αυτοπρόσωπη παρουσία του, αυτά τα δύο επικαλύπτονται αμοιβαία. Ναι, πράγματι, βλέπω την καρέκλα και βλέπω το κίτρινο χρώμα, αλλά πώς πληρούται το στοιχείο «είναι» που αποτελεί μέρος της κρίσης «η καρέκλα είναι κίτρινη»; Ας ονομάσουμε την «καρέκλα» και το «κίτρινο» το υλικό στοιχείο (*Stoff*). Τότε το ερώτημα τίθεται ως εξής: εάν πράγματι η αντίληψη «πληροί» τα υλικά στοιχεία της κρίσης, δεν υπολείπεται πάντα ένα μη υλικό στοιχείο, ας το πούμε

²⁹ Ο ίδιος ο Heidegger, για λόγους που θα δούμε προοδευτικά, δεν χρησιμοποιεί την έννοια «υποκείμενο», για την οποία θεωρεί ότι εξυπηρετεί παγιωμένες προκαταλήψεις της φιλοσοφίας, προκαταλήψεις που διαπερνούν και το έργο του ίδιου του Husserl.

«μορφικό», που δεν πληρούται αισθητηριακά; Δεν υπάρχει πάντα στην κρίση, τουλάχιστον, το συνδυαστικό ρήμα «είναι» (το είναι ως *corula*) που αποτελεί κάτι σαν «πλεόνασμα» (*Überschuß*) της κρίσης έναντι της αντίληψης που την πληροί; Αυτό το «είναι» δεν αποτελεί ιδιότητα της καρέκλας με τον τρόπο που συμβαίνει με το χρώμα της και δεν δίνεται ως αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης; βλέπω «κίτρινο», δεν βλέπω το «είναι-κίτρινο» της καρέκλας.

Μέσα από την παραπάνω ερωτηματοθεσία, ο Husserl καταλήγει να φέρει στο φως μια ειδική εποπτεία, την κατηγοριακή εποπτεία, στην οποία εμφανίζονται αντικείμενα νέου είδους, όχι σαν αυτά που εμφανίζονται στην κατ' αίσθηση αντίληψη. Γιατί νέου είδους; Διότι η κατάσταση πραγμάτων ή σύνθεση «το είναι-κίτρινο της καρέκλας» δεν αποτελεί αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης αλλά μια νέα σύνθεση ή δόμηση των δεδομένων της αίσθησης, ένα αντικείμενο ανώτερης τάξης. Τρεις παρατηρήσεις είναι εδώ αναγκαίες: (α) αυτή η σύνθεση ή αυτό που εμφανίζεται ως κατάσταση-πραγμάτων δίνεται σε μια εποπτεία, όχι απλώς σε μια σκέψη ή μόνο εντός της κρίσης· και αυτή η εποπτεία πληροί την αντίστοιχη κρίση, (β) αυτή η σύνθεση είναι δεύτερου βαθμού, δηλαδή δεν μπορεί να νοηθεί ερήμην της ίδιας της κατ' αίσθηση αντίληψης, είναι «στηριζόμενη» (*fundiert*), όχι αυθύπαρκτη, (γ) αυτή η κατάσταση πραγμάτων, το «είναι-κίτρινο της καρέκλας» μπορεί, περαιτέρω, να διαμορφωθεί ρητά ως αντικείμενο και να μετατραπεί, τρόπον τινά, σε όνομα ή σε υποκείμενο μιας νέας κατηγορήσης, όπως «το ότι η καρέκλα είναι κίτρινη αποτελεί επιλογή του Γιάννη».

Πώς συσχετίζεται η χουσερλιανή κατηγοριακή εποπτεία με το εκκρεμές ερώτημα σχετικά με την «υπέρβαση»; Τι είναι εκείνο που προσελκύει την προσοχή του Heidegger; Ενώ παρουσιάζει με τρόπο πιστό στο γράμμα των *Λογικών Ερευνών* τα λεγόμενα του Husserl, ο Heidegger προβαίνει σε μια σημαντική διαφοροποίηση:

K6.3 [α] Η απλή αντίληψη, την οποία δηλώνουμε αβίαστα και ως κατ' αίσθηση αντίληψη, διακατέχεται εν εαυτή από κατηγοριακή εποπτεία· ναι μεν η αποβλεπτικότητα του αντιληπτικού συλλαμβάνειν είναι μονοδιάστατη και απλή, αλλά το μονοδιάστατο της αντίληψης δεν αποκλείει μια υψηλή πολυπλοκότητα αναφορικά με τη δομή του ενεργήματος ως τέτοια. [...] Απλότητα σημαίνει έλλειψη βαθμιδωτών ενεργημάτων που εγκαθιδρύουν την ενότητά τους μόνο εκ των υστέρων. [...] [β] Αυτή η τάξη αντικειμένων που δίνεται σε τέτοια ενεργήματα [= κατηγοριακά] αποτελεί αυτή η ίδια τον αντικειμενικό τρόπο με τον οποίο μπορεί να δοθεί αυθεντικότερα στην αντικειμενικότητά της η ίδια η πραγματικότητα. Με την κατάδειξη της κατηγοριακής δομής διευρύνθηκε η ιδέα της αντικειμενικότητας. (Ga20: 82, 98)

Ναι, η αντίληψη δεν προϋποθέτει ενεργήματα δεύτερου βαθμού, δεν είναι κάτι που ολοκληρώνεται εκ των υστέρων, όταν έχω ρητά διαμορφώσει κατηγοριακά αντικείμενα. Ναι, η αντίληψη είναι απλή, πρωτοβάθμια. Αλλά, όχι, η αντίληψη δεν είναι μόνο εκείνο που στηρίζει τα κατηγοριακά ενεργήματα και τα κατηγοριακά αντικείμενα δεν είναι μόνο κάτι που δημιουργείται εκ των υστέρων και δίνεται, εκ των υστέρων, στην κατηγοριακή εποπτεία. Αντίθετα, το «είναι κίτρινο της καρέκλας» είναι μια δομή που ενυπάρχει ήδη ως τέτοια στο αντικείμενο που δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη, μια δομή μη θεματοποιημένη. Το αντιληπτικό αντικείμενο είναι ήδη δομημένο πολύ πιο πλούσια απ' όσο αφήνουν να εννοηθεί τα σκέτα αντικείμενα της αίσθησης, όπως το κίτρινο. Αυτή η δόμησή τους περιλαμβάνει πρωτο-κατηγοριακές σχέσεις όπως το «είναι κίτρινο» ή η ταυτότητα μέσα στην πολλαπλότητα (αυτή η μία καρέκλα που συνεχίζει τις όψεις ή πλευρές της). Γι' αυτό και τα κατηγοριακά αντικείμενα δεν είναι κάτι που κατασκευάζει η συνείδηση εκ των υστέρων, δεν είναι κάτι που πρωτοκατασκευάζουν τα κατηγοριακά ενεργήματα, το αποτέλεσμα μιας νοητικής διεργασίας που απλώς παίρνει ως πρώτη ύλη της τα δεδομένα της κατ' αίσθηση αντίληψης. Αντίθετα, φέρνουν στην επιφάνεια μια βαθιά δομή της ίδιας της πραγματικότητας, όπως αυτή εμφανίζεται, αθεματοποίητα, στην ίδια την κατ' αίσθηση αντίληψη.

Πρώτο συμπέρασμα: η πραγματικότητα όπως δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη είναι πολύ πιο πλούσια και δομημένη από όσο δείχνει η κατεύθυνση της κατ' αίσθηση αντίληψης στα ατομικά επιμέρους πράγματα.

Περαιτέρω ερώτημα: πώς ακριβώς ενυπάρχει στην κατ' αίσθηση αντίληψη αυτή η «πλεονάζουσα» στιγμή, το γεγονός ότι η αντίληψη εμπεριέχει ήδη, αν και μη θεματοποιημένα, το κατηγοριακό στοιχείο; Ας μείνουμε στο παράδειγμα της αντίληψης και της θεμελιώδους χουσερλιανής, και εν γένει φαινομενολογικής, θέσης ότι η αντίληψη κατανοεί το αντικείμενό της ως πραγματικό. Το «είναι πραγματικό» του αντικειμένου δεν αποτελεί, βέβαια, δεδομένο της κατ' αίσθηση αντίληψης. Αυτό το γνώριζε καλά και ο ίδιος ο Husserl και γι' αυτό τόνιζε διαρκώς, όπως είδαμε στο [Κεφάλαιο 1](#), ότι το «πραγματικό» πρέπει να νοηθεί ως μέρος του νοήματος (*Noema*) του αποβλεπτικού αντικειμένου της αντίληψης, όχι ως μέρος του πράγματος. Ο Heidegger

συνεχίζει αυτήν τη φαινομενολογική περιγραφή στην εξής κατεύθυνση: πράγματι, η αισθητηριακή απόβλεψη συλλαμβάνει αυτήν εδώ την καρτέκλα ως «πραγματική» και αυτό είναι στοιχείο του νοήματος, αλλά τούτο συμβαίνει επειδή στην κατ' αίσθηση αντίληψη ενυπάρχει ήδη, πάντα, μια προκατανόηση του τι συνιστά την «πραγματικότητα» του αντικειμένου της ή, ακόμα καλύτερα, το «είναι» του αντικειμένου της. Αν ονομάσουμε αυτό το είναι «παρέυρεση» (Vorhandenheit) —όρο που θα εξηγήσουμε αργότερα και ο οποίος δεν έχει εδώ το τεχνικό νόημα που θα αποκτήσει στο *Είναι και χρόνος*—, τότε προκύπτει το εξής: το ότι η αντίληψη αποδίδει στο αντικείμενό της το κατηγορήμα «πραγματικό» (όπως, για παράδειγμα, στην κρίση «αυτή η κίτρινη καρτέκλα είναι πραγματική»), αυτό δεν είναι προϊόν ενός κατηγοριακού ενεργήματος ούτε προσθέτει στο αντικείμενο της αντίληψης κάτι που απουσίαζε από τον τρόπο με τον οποίο η αντίληψη το σκόπευε. Διότι, ήδη στο επίπεδο της κατ' αίσθηση αντίληψης, η απόδοση του κατηγορήματος «πραγματικό» ή «παρευρισκόμενο» προϋποθέτει μια προκατανόηση του είναι του αντικειμένου της αντίληψης: «Στην *intentio* της αντίληψης πρέπει να ενυπάρχει ήδη εκ των προτέρων κάτι σαν κατανόηση της παρέυρεσης» (Ga24: 99). Πρόκειται για την προκατανόηση του οντολογικού είδους του όντος το οποίο εμφανίζεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη.

Πού βρισκόμαστε; Βρισκόμαστε ακριβώς σε εκείνο το σημείο όπου είχε μείνει εκκρεμές το ερώτημα κατά πόσον η απόβλεψη ή η αποβλεπτική σχέση μεταξύ *intentio* και *intentum* είναι το θεμελιώδες σημείο αναφοράς της φαινομενολογικής περιγραφής, το έσχατο επίπεδο ανάλυσης. Και η απάντηση στο **K6.1** ήταν πως στο εσωτερικό ή στον πυθμένα αυτής της σχέσης ενυπάρχει κάτι που αποτελεί τη συνθήκη δυνατότητάς της και αυτό είχε ονομαστεί «υπέρβαση». Τώρα μαθαίνουμε ότι αυτή η «υπέρβαση» αποτυπώνει το γεγονός ότι η συνείδηση, στην επαφή της με τα αποβλεπτικά της αντικείμενα, έχει πάντα ήδη μια προκατανόηση του είναι αυτών των αντικειμένων. Άρα, υπό μία έννοια, αυτή η προκατανόηση δεν είναι της ίδιας τάξης με την αντίληψη, αλλά προηγείται κάθε αντίληψης και κάθε αντιληπτότητας, προηγείται της ίδιας της αποβλεπτικής σχέσης. Η ίδια η υπέρβαση είναι η προκατανόηση του είναι, κάτι που, στην περίπτωση που αναλύσαμε παραπάνω, μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: «Η αντιληπτότητα θεμελιώνεται στην κατανόηση της παρέυρεσης» (Ga24: 101).

Οι παραπάνω σκέψεις μάς οδηγούν κατευθείαν στο *Είναι και Χρόνος*. Πριν, ωστόσο, στρέψουμε εκεί την προσοχή μας, θα πρέπει να πούμε μια κουβέντα για την τρίτη σπουδαία ανακάλυψη της χουσερλιανής φαινομενολογίας, το *a priori*. Προηγουμένως χρησιμοποιήσαμε το ρήμα «προηγείται» για να περιγράψουμε τη σχέση ανάμεσα στην προκατανόηση του είναι και την αντιληπτική απόβλεψη. Βέβαια, «η πρότερη κατανόηση της παρέυρεσης δεν είναι πρότερη σύμφωνα με την τάξη του ωρολογιακού χρόνου που μετράμε» (Ga24: 100). Αυτή ακριβώς η προτεραιότητα δηλώνεται από τον Heidegger με τον όρο *a priori*. Φυσικά, αυτό το *a priori* δεν μπορεί πλέον να τοποθετηθεί μέσα σε ένα υποκειμένο και τους όρους της δεκτικότητάς του, ούτε να αντιπαρατεθεί προς την πραγματικότητα αυτή καθαυτήν, ως εάν το υποκειμενικό *a priori* να αποτελούσε την αιτία της αδυνατότητας να δούμε τα ίδια τα πράγματα, τα πράγματα καθαυτά. Διότι ήδη μάθαμε ότι η προκατανόηση συνιστά την ίδια τη στιγμή της υπέρβασης και ότι το αντικείμενό της είναι η ίδια η πραγματικότητα, τίποτα λιγότερο από αυτήν, τίποτα απλώς φαινομενικό ή επιφανειακό.

Ήρθε η στιγμή να ανοίξουμε το *Είναι και χρόνος*. Όποιος το διαβάσει πρώτη, δεύτερη, τρίτη φορά, μιλά γι' αυτό με τα λόγια του ίδιου του Heidegger και στροβιλίζεται γύρω από τους άξονες που έχει καθορίσει εκείνος. Αυτό ακριβώς θα προσπαθήσουμε να *αποφύγουμε* στα κεφάλαια που ακολουθούν, παρακάμπτοντας όσο γίνεται τη χαϊντεγκεριανή ιδιόλεκτο και οργανώνοντας το υλικό με τρόπο ελευθερωμένο από τα χαϊντεγκεριανά δεσμά.

6.3 Πρώτη εξοικείωση με το *Είναι και χρόνος*

Το *Είναι και χρόνος* είναι ένα βιβλίο δύσκολο στην ανάγνωση, πολλές φορές ενοχλητικά δύσκολο. Εισάγει ένα δαιδαλώδες φιλοσοφικό λεξιλόγιο, πολλές φορές ενοχλητικά δαιδαλώδες. Και έχει μια πολύ αυστηρή αρχιτεκτονική, πολλές φορές ενοχλητικά ή παραπλανητικά αυστηρή, χωρίς την κατανόηση της οποίας κάθε πρόσβαση στο κείμενο είναι αδύνατη. Ας αρχίσουμε με μια εμβληματική διατύπωση από την Εισαγωγή του έργου:

K6.4 Κάθε ερωτάν είναι μια ζήτηση. Κάθε ζήτηση λαμβάνει την προκαταρκτική καθοδήγησή της από το ζητούμενο. Το ερωτάν είναι μια γνωρίζουσα ζήτηση των όντων ως προς το Ότι και Πώς αυτά είναι [...] Ως ερωτάν για..., το ερωτάν έχει το δικό του *ερωτώμενο* (Gefragtes). Κάθε ερωτάν για [...] είναι με κάποιον τρόπο και ένα αποτεινέσθαι σε [...]. Εκτός από το ερωτώμενο, στο ερωτάν ανήκει και ένα *επερωτώμενο* (Befragtes). Στο ερευνητικό ερώτημα,

δηλαδή στο ειδικά θεωρητικό ερώτημα, το ερωτώμενο πρέπει να προσδιοριστεί και να συλληφθεί εννοιακά. Το ερωτώμενο εμπεριέχει, λοιπόν, ως πραγματική απόβλεψη, το *επιζητούμενο* (Erfragte), στο οποίο το ερωτάν φθάνει στον στόχο του. Ως στάση ενός όντος, του ερωτώντος, αυτό τούτο το ερωτάν έχει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα του είναι. (ΕκΧ: 5)

Έχω επίγνωση ότι ξεκινάμε με σιβυλλικές διατυπώσεις, σαν να παίζουμε με εξεζητημένες λέξεις, σαν να δυσκολεύουμε τη διατύπωση σκοπίμως. Θα πρέπει απλώς να συνηθίσουμε τον χαιντεγκεριανό τρόπο γραφής. Ας δούμε τι λέει το παραπάνω κείμενο: φαίνεται να κάνει λόγο για μια συγκεκριμένη ανθρώπινη δραστηριότητα που συνιστά κάτι σαν τη στάση του ερωτάν ή της αναζήτησης. Και ναι, και όχι.

Ναι, υπό την έννοια ότι εδώ βρισκόμαστε στις πρώτες παραγράφους ενός φιλοσοφικού βιβλίου που θέλει να μας πει κάτι για το τι σημαίνει να κάνουμε φιλοσοφία. Και διατυπώνει την πολύ γενική θέση ότι η φιλοσοφία θέτει το ερώτημα για το Είναι απλώς³⁰. Πρόκειται, άραγε, για ένα συγκεκριμένο και, πολύ περισσότερο, για ένα ήδη διατυπωμένο ερώτημα;

Όχι, η χαιντεγκεριανή θέση είναι ότι πρόκειται για ένα αναπόφευκτο ερώτημα, οποιαδήποτε κι εάν είναι η κατεύθυνση του εκάστοτε φιλοσοφικού στοχασμού. Είτε γίνεται λόγος για την πραγματικότητα (όντως είναι), είτε για τις αξίες (δέον είναι), είτε για τις έννοιες (καθόλου είναι) ή για τον Θεό (αιώνιο είναι) κτλ., ρητά ή άρητα, τίθεται πάντα μαζί το ερώτημα για το Είναι απλώς. Δύο πρώτα σχόλια: (α) αυτό το ερώτημα τίθεται, λοιπόν, ως αναγκαίος ορίζοντας —ρητός ή άρητος— όλων των ερωτημάτων και ως τέτοιος ορίζοντας χαίρει της μεγαλύτερης δυνατής γενικότητας, δείχνει μια κατεύθυνση, όχι κάτι συγκεκριμένο, (β) κι αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό, καθώς πολύ συχνά κατανοούμε το Είναι ως εάν ήταν ένα συγκεκριμένο ον. Αν, για παράδειγμα, ταυτίσει κανείς το Είναι με τον Θεό ως πηγή κάθε πραγματικότητας, τότε μετατρέπει το Είναι σε Ον, στο μέτρο που ο Θεός, παρότι παντοδύναμος, πανάγαθος, παντογνώστης και αιώνιος, δεν είναι παρά μόνο Ον. Το ίδιο σφάλμα διαπράττει όποιος ταυτίζει το Είναι ως ορίζοντα κατανόησης με το είναι ως *corula*, με το συνδυαστικό «είναι» στο εσωτερικό μιας κρίσης, π.χ. «η καρέκλα είναι κίτρινη». Προφανώς, δεν πρόκειται για λάθος χρήση της λέξης, αλλά για λανθασμένη συρρίκνωση ενός ορίζοντα κατανόησης που θέλει να μείνει ανοιχτός ή γενικός σε κάτι πολύ συγκεκριμένο, σε κάτι που προϋποθέτει ότι η κατεξοχήν πραγματικότητα είναι εκείνη εντός της κρίσης.

Κι αυτό θα γίνει ακόμα σαφέστερο εάν συνειδητοποιήσουμε ότι εδώ δεν γίνεται μόνο λόγος για το τι συμβαίνει εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας αλλά για το σύνολο της ανθρώπινης εμπειρίας. Κάθε τέτοια εμπειρία μοιάζει σαν ένα «ερωτάν» ή μια «ζήτηση», στο μέτρο που κάθε δοσοληψία μας με την πραγματικότητα ενέχει, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, τον ορίζοντα του ερωτήματος του Είναι. Θα επανέλθω σ' αυτό.

Πρώτα, ωστόσο, θα πρέπει να αποσοβήσουμε τον κίνδυνο να κατηγορηθούμε ότι αυτό το ερώτημα για το Είναι απλώς μοιάζει μετέωρο, σαν μια θεωρητική κατασκευή. Κι αυτό, ακριβώς, δηλώνει ο όρος «ορίζοντας κατανόησης». Το Είναι απλώς δεν αποτελεί κάτι μετέωρο αλλά τον γενικότερο ορίζοντα δύο άλλων, αναπόφευκτων σχέσεών μας με την πραγματικότητα στην οποιαδήποτε μορφή της: τη σχέση μας με τα πράγματα και τη σχέση μας με το «είναι» αυτών των πραγμάτων. Όπως ήδη μας έμαθε ο Husserl, η συνείδηση είναι αποβλεπτική, βρίσκεται κάθε φορά σε επαφή με όντα, είτε επιζητεί να τα γνωρίσει είτε να τα αποκτήσει, να τα θαυμάσει, αξιολογήσει κτλ. Δεν υπάρχει κανένας τρόπος να λάβει χώρα οποιαδήποτε συμπεριφορά ή σχέση της ανθρώπινης ύπαρξης (είτε με τον κόσμο είτε με τον εαυτό της ή με όντα όπως ο Θεός) που δεν αφορά όντα, συγκεκριμένα όντα. Αυτά ονομάζονται στο **K6.4** το επερωτώμενο. Μέχρι τώρα, το οδηγητικό παράδειγμα ήταν τα αισθητά όντα. Σε λίγο θα το εγκαταλείψουμε, αλλά προς στιγμήν δεν είναι παραπλανητικό: η κατ' αίσθηση αντίληψη σχετίζεται με όντα, τα αισθητά. Και, όπως είδαμε προηγουμένως, αυτή η αποβλεπτικότητα προϋποθέτει εγγενώς την προκατανόηση του είναι αυτών των συγκεκριμένων όντων. Αυτό ονομάζεται στο κείμενο: το ερωτώμενο. Το πρώτο είναι ον, κάτι συγκεκριμένο (μια καρέκλα που δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη, η τετραγωνική ρίζα του 9 που δίνεται στον μαθηματικό νου, η ανάμνησή μου για τα γενέθλιά μου όταν έκλεισα τα πενήντα κτλ.). Το δεύτερο δεν συνιστά ον, αλλά «είναι». Ας μάθουμε δύο τεχνικούς όρους: το πρώτο είναι *οντικό*, το δεύτερο είναι *οντολογικό*. Ένας διπλός ορίζοντας, λοιπόν, ενυπάρχει σε κάθε απόβλεψη της συνείδησης. Αυτό δεν σημαίνει ότι το ερωτώμενο, το είναι του όντος, έχει διατυπωθεί ρητά ή με τρόπο φιλοσοφικό ή ότι έχω πλήρη επίγνωσή του. Σημαίνει απλώς ότι η ανθρώπινη συνείδηση κινείται συνεχώς πέρα από το επίπεδο του όντος, πέρα από το επίπεδο των καθέκαστα.

³⁰ Ο όρος «Είναι απλώς» (Sein überhaupt) θα έπρεπε να μεταφραστεί κατά λέξη ως «Είναι εν γένει» ή «Είναι καθόλου». Για να αποφύγουμε, ωστόσο, την έννοια «γένος», χρησιμοποιούμε το «απλώς», δηλώνοντας τη διαφορά από το είναι αυτού ή του άλλου όντος. Θα γράφουμε αυτό το «Είναι» με κεφαλαίο Ε και, κάποιες φορές, λόγω σύνταξης, θα παραλείπουμε το «απλώς».

Άραγε, ο χώρος πέρα από τα καθέκαστα δεν σηματοδοτεί τον χώρο των καθόλου, των εννοιών, κτλ.; Όχι, όχι μόνο. Η προκατανόηση του είναι των όντων δεν εργάζεται με γενικές έννοιες, δεν κινείται από τα επιμέρους στα καθόλου. Αφορά τον τρόπο με τον οποίο τα όντα εμφανίζονται στην ανθρώπινη συνείδηση, αφορά την ίδια τη δομή της αποβλεπτικότητας. Άρα, το είναι των όντων δεν πρέπει να υπαχθεί σε κατηγορίες ή γένη της μορφής, για παράδειγμα, υλικά και άυλα όντα, ζωντανό οργανισμοί και άβια όντα κτλ. Το είναι των όντων αφορά τις πολλαπλές σχέσεις της συνείδησης μαζί τους: π.χ. αισθητά όντα, αντικείμενα της ανάμνησης, ο εαυτός, οι άλλοι εαυτοί, αξίες κτλ. Και είναι, άραγε, ο στόχος να καταγραφούν σε μια υπερ-περιοχή όλες αυτές οι φαινομενολογικές κατηγορίες, τις οποίες ο Husserl, και μαζί του ο Heidegger, αποκαλούν «οντολογικές περιοχές»; Όχι. Ήδη σε μια τέτοια διατύπωση φαίνεται να εμπεριέχεται ο κίνδυνος να παρερμηνευθεί το Είναι ως εάν συνιστούσε κάτι σαν γένος: σαν να μπορούσαμε, ξεκινώντας από τις επιμέρους περιοχές των όντων, να κατασκευάσουμε με όρους γένους την υπερπεριοχή. Δεν είναι αυτό το ζητούμενο. Για δύο λόγους: πρώτον, γιατί το σημαντικότερο στάδιο της φαινομενολογικής περιγραφής είναι η εργασία σε επίπεδο περιοχικής οντολογίας, δηλαδή η εργασία της διασάφησης και της περιγραφής κάθε αποβλεπτικότητας στην ιδιαιτερότητά της και στη διαφορά της από τις άλλες· δεύτερον, γιατί το είναι των όντων, ως δεύτερος αναβαθμός κάθε σχέσης μας με τα πράγματα, έχει ως ορίζοντά του το ερώτημα για το Είναι απλώς· και το Είναι απλώς, είπαμε, δεν συνιστά γένος ή ον.

Βέβαια, παραμένει ακόμα ασαφές τι επιπλέον προσφέρει ο ορίζοντας του Είναι απλώς, αυτό που το κείμενο ονομάζει: το επιζητούμενο. Εάν το επίπεδο ή ο ορίζοντας του «είναι των όντων» χαρακτηρίζεται ήδη ως οντολογικός, και άρα εξασφαλίζει ήδη ότι το οντικό επίπεδο δεν είναι το μόνο όπου κινείται η ανθρώπινη ύπαρξη, γιατί χρειαζόμαστε το Είναι απλώς; Υπό μία έννοια, φυσικά, η μόνη διάκριση είναι εκείνη ανάμεσα στα όντα και στο είναι των όντων. Ο ορίζοντας του Είναι απλώς συμβάλλει μόνο στο να αποσαφηνίσουμε το είναι των όντων, όχι για να φωτίσει κάποιο τρίτο επίπεδο. Θα αποτολμήσω να εξαγάγω από την Εισαγωγή του *Είναι και χρόνος* τρεις απαντήσεις για τη λειτουργία του ορίζοντα του Είναι απλώς:

(α) Όπως ο ορίζοντας του είναι των όντων συνιστά, σε σχέση με την κάθε απόβλεψη κάθε επιμέρους όντος, μια υπέρβαση, ένα πλεόνασμα, έτσι και ο ορίζοντας του Είναι απλώς συνιστά πλεόνασμα σε σχέση με το είναι των όντων που κάθε φορά δίνονται στις αποβλέψεις μας. Και αυτή η υπέρβαση ή πλεόνασμα αντιστοιχεί στη επίγνωσή μας ότι το Είναι δεν συρρικνώνεται σε κανένα συγκεκριμένο είναι των όντων. Ο ορίζοντας του Είναι εξασφαλίζει την επίγνωσή μας ότι οι σχέσεις μας με τα όντα είναι πάντα συνυφασμένες με την πολλότητα του είναι των όντων. Εάν υπάρχει μέσα σε αυτήν την πολλότητα κάποια ενότητα, αυτή δεν θα συνιστά ποτέ ούτε ενότητα γένους ούτε ενότητα στο εσωτερικό ενός όντος αλλά μόνο την ενότητα ενός ορίζοντα. Αυτή η συσχέτιση του ορίζοντα του Είναι απλώς, του «επιζητούμενου», με την πολλότητα συνηγορεί επίσης υπέρ της ερμηνείας ότι, όταν το κείμενο **K.6.4** κάνει λόγο για το «επιζητούμενο» ως «στόχο», δεν εννοεί κάποιο συγκεκριμένο στόχο ή κάποιο όριο ή κάποιο τέλος της ζήτησης. Ο ορίζοντας κατανόησης του Είναι είναι, από τη φύση του, ανοιχτός, δεν μπορεί να πληρωθεί από καμιά οριστική εποπτεία.

(β) Το Είναι ως ορίζοντας κατανόησης επιτρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η μέχρι τώρα περιγραφή των οριζόντων ήταν ημιτελής ή πλημμελής: ως *ορίζοντας* κατανόησης δείχνει ότι κάθε ζήτηση δεν είναι δυνατόν παρά να αντιστοιχεί στον ιδιαίτερο «χαρακτήρα» (έτσι λέει το κείμενο) του όντος που είναι ο φορέας της ζήτησης, ο φορέας της διερεύνησης. Άρα, κάθε ερώτημα για το Είναι εμπλέκει το είναι του όντος που θέτει το ερώτημα, το είναι της ανθρώπινης ύπαρξης. Εάν το ερώτημα για το Είναι συνιστά τον καθολικό ορίζοντα όλων των ανθρώπινων δράσεων (όπως είπαμε παραπάνω), τότε, υπό μία έννοια, το ανθρώπινο ον μπορεί να οριστεί απλώς ως το ον εκείνο που θέτει το ερώτημα για το Είναι απλώς.

Μα γιατί να καταφύγει κανείς σε μια τόσο εξεζητημένη διατύπωση και να μην πει, για παράδειγμα, ότι το ανθρώπινο ον είναι το μόνο έλλογο όν; Δεν είναι η λογικότητα το ειδοποιό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης; Απαντάει ο Heidegger: όχι, όχι ακριβώς. Φυσικά, δεν αρνείται ότι το ανθρώπινο ον είναι το μόνο έλλογο σωματικό ον, αλλά αρνείται ότι η λογικότητα είναι το θεμελιώδες στοιχείο του. Γιατί; Διότι, για παράδειγμα, θα μπορούσε κανείς να πιστεύει ότι η λογικότητα έχει να κάνει με τη λειτουργία του εγκεφάλου, ότι ο εγκέφαλος είναι μια φυσική μηχανή, άρα, ότι η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου είναι βιολογικής τάξης. Ή, άλλο παράδειγμα, θα μπορούσε να πιστεύει ότι η λογικότητα έχει πρωτευόντως να κάνει με τη διατύπωση κρίσεων, αποδείξεων κτλ., και, άρα, λαμβάνει χώρα μέσα στον νου ή μέσα στο υποκείμενο. Ή, άλλο πάλι παράδειγμα, θα μπορούσε να πιστεύει ότι η λογικότητα είναι μια λειτουργία διακριτή από τα συναισθήματα, τα πάθη, τις αγωνίες μας, ένας καθαρός νους ή θεωρός, και, άρα, να την αντιδιαστέλλει προς την ανθρώπινη βούληση ή προς την ανθρώπινη σωματικότητα κτλ. Όλες αυτές οι αντιδιαστολές είναι προβληματικές, καθώς συρρικνώνουν το πεδίο της σχέσης μας με τον κόσμο και αδυνατούν να συμπεριλάβουν όλο τον χώρο της «υπέρβασης», δηλαδή όλο τον χώρο της αποβλεπτικότητας.

Υπονομεύονται δε από ένα ακόμα πρόβλημα: εάν το ανθρώπινο ον περιγραφεί με όρους νόησης ή λογικότητας, τότε παραμένει μυστήριο γιατί προβαίνει σε οποιαδήποτε ζήτηση ή έρευνα. Διότι αυτό προϋποθέτει κάποιο κίνητρο ή ενδιαφέρον, όχι απλώς τη δυνατότητα του λόγου αλλά λόγους ενάσκησης αυτής της δυνατότητας. Αντίθετα, η γενική διατύπωση «η ανθρώπινη ύπαρξη είναι το ον που θέτει το ερώτημα για το Είναι» αφήνει περιθώριο να δειχθεί ότι η ανθρώπινη ύπαρξη νοιάζεται ή, με κάποιον τρόπο, ανησυχεί για το ερώτημα σχετικά με το Είναι. Και, περαιτέρω, ότι δεν θα μπορούσε να συνιστά ανθρώπινη ύπαρξη παρά μόνο στον συσχετισμό της με αυτό το ερώτημα. Εάν (i) καθετί που κάνει η ανθρώπινη συνείδηση εμπλέκει τη σχέση της με τα όντα, με το είναι των όντων και με το Είναι απλώς, και (ii) κάθε τέτοιος ορίζοντας εμπλέκει επίσης το ερώτημα για το ίδιο το ον που έχει τη θέση του ερωτώντος, τότε (iii) σε κάθε δοσοληψία της με τα όντα η συνείδηση θέτει υπό ερώτηση, ρητά ή άρητα, όχι μόνο το εκάστοτε είναι των όντων και το Είναι απλώς αλλά και το είναι του εαυτού της. Προσοχή: όχι επειδή τάχα στρέφεται συνέχεια στον εαυτό της, σαν Νάρκισσος, αλλά επειδή αυτός συμπεριλαμβάνεται αναγκαστικά στον ορίζοντα κάθε ζήτησης.

Ας ονομάσουμε την ανθρώπινη ύπαρξη «Dasein» για να δείξουμε αυτήν ακριβώς τη σχέση της με το Είναι απλώς: ενώ ο όρος, στα γερμανικά, μπορεί να αναφέρεται στην ύπαρξη οποιουδήποτε πράγματος, ο Heidegger τον χρησιμοποιεί αποκλειστικά για την ανθρώπινη ύπαρξη, την ανθρώπινη συνείδηση, ως τόπο ή φορέα (Da-) του ερωτήματος για το Είναι (-Sein). Μένει, βέβαια, να δούμε σε τι συνίσταται αυτό το Da: Πώς πρέπει να κατανοήσουμε την αναφορά του σε έναν τόπο; Και εάν πράγματι αφορά έναν τόπο, ποιος θα είναι αυτός; Δηλώνει, άραγε, το Da ένα γεγονός, κάτι άμεσο, όπως όταν λέμε «εδώ και τώρα»; Δηλώνει τη διαφοροποίηση της δικής μου ύπαρξης από τις άλλες, όπως όταν λέμε «εμείς εδώ» (απέναντι σε ένα «εσείς εκεί»); Ή, τάχα, σημαίνει την εμφάνιση κάποιου που έρχεται να βοηθήσει τον άλλον, όπως όταν λέμε «εδώ είμαι, μη φοβάσαι»; Το θέμα μας είναι η διυποκειμενικότητα και η τελευταία απάντηση μοιάζει ελκυστική. Δυστυχώς, πάντως, δεν αντιστοιχεί στις προθέσεις του Heidegger. Ας διατηρήσουμε τον όρο αμετάφραστο, όπως είναι η πάγια διεθνής τακτική: Dasein.

(γ) Τρίτη απάντηση στην απορία γιατί θα πρέπει να ανοίξουμε τον ορίζοντα του ερωτήματος για το είναι των όντων στο ερώτημα για το Είναι απλώς: επειδή μια ιδιαίτερη σχέση μας με το ερώτημα για το είναι των όντων αντιστοιχεί στη δυνατότητα της ανθρώπινης ύπαρξης να παράγει «οντολογία», μια συστηματική διερεύνηση μιας τεράστιας γκάμας ερωτημάτων σχετικά με τα όντα, όπως αυτή επικαθορίζεται κάθε φορά από το συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο, τη συγκεκριμένη γλώσσα, τη συγκεκριμένη στιγμή της δυτικής (ή όποιας άλλης) φιλοσοφίας. Είναι τέτοια η ποικιλία των ερωτημάτων και των απαντήσεων, τέτοια η διαφορά στη χρήση των λέξεων από γλώσσα σε γλώσσα, τόσο διαφορετικές οι ανθρώπινες εμπειρίες που κάθε φορά θεωρούνται προνομιούχες για την πρόσβαση στην αλήθεια, στο Είναι κτλ., που υποβάλλουν την ιδέα ότι η ενότητα αυτής της φιλοσοφίας εξασφαλίζεται όταν ο ορίζοντάς της νοηθεί με τη μεγαλύτερη δυνατή ανοιχτότητα. Η οντολογία δεν είναι ένας κλάδος της φιλοσοφίας, είναι η ίδια η φιλοσοφία σε όλη της την έκταση. Και στη γενικότητά της, αυτή η οντολογία είναι φαινομενολογία (φαινόμενα + λόγος).

K6.5 Η οντολογία είναι δυνατή μόνο ως φαινομενολογία. Η φαινομενολογική έννοια του φαινομένου σημαίνει ότι αυτό που δεικνύεται είναι το Είναι των όντων, το νόημά του, οι τροπές και τα παράγωγά του. (ΕκΧ: 35)

Εάν «φαινόμενο» είναι κάθε αποβλεπτικό αντικείμενο, και εάν «λόγος» είναι το γεγονός ότι η ανθρώπινη ύπαρξη σχετίζεται με τα όντα (δηλαδή τους επιτρέπει να εμφανίζονται και παρακολουθεί αυτή την εμφάνιση στη βάση των οριζόντων που αναλύσαμε), τότε ναι, δεν υπάρχει κανένα αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας που να μην συνιστά φαινομενολογία. Ακόμα κι όταν ψάχνει κανείς, λανθασμένα, κάποιο πράγμα καθεαυτό πίσω από τα φαινόμενα, ως εάν τα φαινόμενα να ήταν απλές ενδείξεις για κάτι άλλο, κάτι που δεν συνιστά φαινόμενο· ακόμα κι όταν πιστεύει, λανθασμένα, ότι ο λόγος αφορά την επικράτεια των κρίσεων, αποφάσεων ή προτάσεων και ότι η αλήθεια εδρεύει, προπάντων, μέσα στις κρίσεις· ακόμα κι όταν πιστεύει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι προπάντων κάτι το εσωτερικό, μια αυτοσχεςία· όλα τα παραπάνω πρέπει να κατανοηθούν στον ορίζοντα του ερωτήματος για το Είναι και στο εσωτερικό της οντολογίας ως φαινομενολογίας. Διότι και οι λανθασμένες απαντήσεις, όσο κι αν επικαλύπτουν την αλήθεια, δεν συνιστούν αποκήματα φαντασίας ή σκέτες κατασκευές αλλά τρόπους με τους οποίους οι εκάστοτε σχέσεις μας με τα πράγματα μας οδηγούν να απαντήσουμε στο ερώτημα για το είναι αυτών των πραγμάτων και το Είναι απλώς. Χρειάζεται, βέβαια, μια κατάλληλη μέθοδος για να ξεσκεπάσουμε αυτή τους τη συμβολή. Ο Heidegger ονομάζει αυτή τη μέθοδο «αποδόμηση» (Destruktion).

6.4. Από το μορφικό ερώτημα για το Είναι στο λιγότερο μορφικό ερώτημα για τον χρόνο

Η προκατανόηση του είναι των όντων, η προκατανόηση του Είναι απλώς ως έσχατου ορίζοντα κάθε απόβλεψης, η προκατανόηση για το πώς το είναι της ανθρώπινης ύπαρξης εμπλέκεται στα παραπάνω, η σχέση μας με τα όντα, η ίδια η φιλοσοφική παράδοση: όλα αυτά συμπλέκονται μεταξύ τους και κανένα δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο του άλλου, αφού το ένα φωτίζει το άλλο και κανένα δεν είναι ξεκάθαρο ή οριστικό. Είμαστε σε διαρκή κίνηση. Από πού να ξεκινήσουμε;

Θα έλεγε κανείς: από το πιο οικείο. Ίσως να υπέθετε, μάλιστα, ότι το πιο οικείο είναι ο εαυτός. Ίσως και να είναι, ίσως όχι. Σε κάθε περίπτωση, από το Dasein θα ξεκινήσουμε. Αλλά χρειάζεται προσοχή: δεν πρέπει να υποθέσει κανείς ότι το Dasein αποτελεί θεμέλιο. Αυτό το λάθος έκανε, υπό μία έννοια, ο Descartes, το ίδιο έκανε ο Kant, το ίδιο και ο πρώιμος Husserl. Εάν είναι να ξεκινήσουμε από ένα ον, θα πρέπει να έχουμε βάσιμες ελπίδες ότι αυτή η εκκίνηση εξυπηρετεί το ζητούμενο, ότι φωτίζει με κάποιον τρόπο την αλληλεξάρτηση όλων των οριζόντων που περιγράψαμε παραπάνω. Αυτό που ψάχνουμε είναι ένας τρόπος να κάνουμε λιγότερο αφηρημένο ή λιγότερο μορφικό τον αμοιβαίο αντικατοπτρισμό που συνδέει το ερώτημα για το είναι του Dasein με το ερώτημα για το είναι των όντων, το ερώτημα για το Είναι απλώς και την ίδια τη δυνατότητα της φιλοσοφίας ως οντολογίας. Προσθέστε στα παραπάνω: ψάχνουμε ένα σχήμα που επίσης θα δικαιώνει την υπόθεση εργασίας ότι το Dasein είναι ζωή και η ζωή είναι κίνηση (βλ. [Κεφάλαιο 7](#)). Υπάρχει ένα τέτοιο σχήμα; Ο Heidegger απαντά καταφατικά: αυτό το σχήμα είναι ο χρόνος.

K6.7 Ως νόημα του είναι εκείνου του όντος που ονομάζουμε Dasein θα καταδειχθεί η χρονικότητα (Zeitlichkeit). [...] Πάντως, με τούτη την ερμηνευση του Dasein ως χρονικότητας δεν έχει δοθεί και η απάντηση στο κατευθυντήριο ερώτημα για το νόημα του Είναι απλώς (überhaupt) [...] Ο χρόνος πρέπει να έρθει στο φως ως ορίζοντας κάθε κατανόησης και ερμηνευσης του Είναι και να εννοηθεί με γνήσιο τρόπο. Για να γίνει τούτο κατανοητό, χρειάζεται μια αρχέγονη εξήγηση του χρόνου ως ορίζοντα της κατανόησης του Είναι μέσα από τη χρονικότητα ως είναι του Dasein το οποίο κατανοεί το Είναι. (ΕκΧ: 17)

Η θεμελιώδης οντολογική αποστολή της ερμηνείας του Είναι ως τέτοιου συμπεριλαμβάνει [...] την επεξεργασία της Temporalität του Είναι. (ΕκΧ: 18-19)

Δίχως άλλο, το παραπάνω κείμενο αποτυπώνει τον βασικό αρμό του *Είναι και χρόνος*. Το βιβλίο επρόκειτο να περιλαμβάνει δύο μέρη, το πρώτο θα ήταν αφιερωμένο στη χρονικότητα του Dasein, ενώ το δεύτερο στην Temporalität του Είναι. Το δεύτερο δεν γράφτηκε ποτέ. Κάποιες σχετικές αναφορές, ένα κάποιο σχέδιο σ' αυτήν την κατεύθυνση, δίνονται στο μάθημα του 1927 στο Marburg με τίτλο: *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας* (Ga24).

Ας πάρουμε, ωστόσο, τα πράγματα με τη σειρά. Γιατί τέτοια προνομιακή θέση στο χρόνο; Τίποτα το παράδοξο, θα έλεγε κανείς. Όπως είδαμε στο [Κεφάλαιο 2](#), ο ίδιος ο Husserl είχε συλλάβει τον χρόνο ως τη δομή της ανθρώπινης συνείδησης και είχε επεξεργαστεί ένα λεπτεπίλεπτο και επιβλητικό μοντέλο περιγραφής του. Ήδη στην Υπερβατολογική Αισθητική της *Κριτικής του καθαρού λόγου*, ο Kant είχε κατανοήσει τον χρόνο ως το βασικότερο μοτίβο που ρυθμίζει και την εσωτερική και την εξωτερική εποπτεία και, πολύ περισσότερο, είχε χρησιμοποιήσει τον χρόνο, στην Υπερβατολογική Αναλυτική, για να εξηγήσει τα περίφημα σχήματα της φαντασίας.³¹ Η καντιανή *Κριτική του Καθαρού Λόγου* είχε αποτελέσει αντικείμενο εκτενών και εμβριθών αναλύσεων εκ μέρους του Heidegger και είχε δώσει το υλικό για πολλές παραδόσεις στο Marburg. Αλλά και ο Αριστοτέλης και η δική του ανάλυση για τον χρόνο είχε προσελκύσει το ενδιαφέρον του Heidegger από την αρχή, όπως στο *Natorp Bericht*. Όλα αυτά, βέβαια, επεξηγούν απλώς γιατί ο Heidegger ήταν εξοικειωμένος με το μοτίβο του χρόνου και, το πολύ πολύ, γιατί αναγνώριζε στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας μια κάποια επιμονή στον χρόνο και το πώς αυτός φαίνεται να αποτυπώνει τόσο τον τρόπο που κατανοούμε τον εαυτό μας όσο και τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τη «φύση».

³¹ *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (*Kritik der Reinen Vernunft*, AA III-IV): Η καθολικότητα του χρόνου ως προς την εσωτερική και την εξωτερική εμπειρία (αντίθετα από τον χώρο που αφορά μόνο τη δεύτερη), δηλώνεται ρητά στην Υπερβατολογική Αισθητική: A34/B50. Για τα σχήματα της φαντασίας, βλ. A137/B176 κ.ε. Για τη χαϊντεγκεριανή ανάλυση, βλ. μεταξύ άλλων, το βιβλίο του 1929, *Ο Kant και το πρόβλημα της μεταφυσικής* (Ga3), που συχνά αναφέρεται στη βιβλιογραφία ως Kantbuch.

Αλλά εδώ που βρισκόμαστε τώρα, στην Εισαγωγή του *Είναι και χρόνος*, το χωρίο **K6.7** δεν μπορεί να αποτελεί τίποτε άλλο από υπόθεση εργασίας. Η υπόθεση είναι, πράγματι, δικαιολογημένη (όπως θα δούμε αμέσως), αλλά δεν έχει αποδειχθεί η ορθότητά της. Υπό μία έννοια, δεν θα αποδειχθεί ποτέ, δεδομένου ότι το δεύτερο μέρος του *Είναι και χρόνος* δεν γράφτηκε ποτέ. Αυτό δεν σημαίνει, πάντως, ότι η υπόθεση εργασίας ήταν λανθασμένη. Ήταν;

Δικαιολογημένη, ναι, ήταν. Διότι ο χρόνος φαίνεται να ταιριάζει απόλυτα στο εγχείρημα του Heidegger, όπως το αναλύσαμε παραπάνω: (α) Πράγματι, είναι εύλογο να περιγράψει κανείς φαινομενολογικά με όρους χρόνου το πώς δομείται η συνείδηση. Αυτό που θα απαιτηθεί είναι, στην ουσία, μια εμβάθυνση και διαπλάτυνση των χουσερλιανών περιγραφών. Εκείνες ήταν ακόμα υπερβολικά φορμαλιστικές, περιέγραφαν έναν μηχανισμό της συνείδησης, όχι τη ζωή της συνείδησης. Το *Είναι και χρόνος* μπορεί να διαβαστεί ως η συνέχεια των χουσερλιανών ερευνών *Για τη φαινομενολογία της συνείδησης του εσωτερικού χρόνου* (βλ. [Κεφάλαιο 2](#)) και να του αναγνωριστεί η εκπληκτική του οξυδέρκεια στην περιγραφή της χρονικότητας της συνείδησης, που εδώ ονομάζεται «χρονικότητα» (Zeitlichkeit) του Dasein. (β) Πράγματι, είναι σημαντικό να εξηγήσει κανείς πώς αυτή η χρονικότητα του Dasein σχετίζεται με την ιστορικότητά του και πώς η τελευταία σχετίζεται με την ιστορία και την παραγωγή ιστορίας και, τέλος, με την ιστορικότητα της ίδιας της φιλοσοφίας. Άρα, ο χρόνος αποδεικνύεται καθοριστικός όχι μόνο ως δομικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης εν γένει αλλά, ειδικότερα, ως δομικό στοιχείο της ιστορίας της φιλοσοφίας, δηλαδή της οντολογίας ή, αλλιώς, του ίδιου του ερωτήματος για το Είναι. Ούτε ο Kant ούτε ο Husserl είχαν σκεφτεί σε βάθος αυτήν την πλευρά των πραγμάτων. Εδώ πηγές έμπνευσης ήταν άλλοι, όπως ο Hegel και ο Dilthey.

Τι σημαίνουν τα (α) και (β); Σημαίνουν ότι κάθε φορά που το Dasein κατανοεί τα όντα και τον εαυτό του, κάθε συμπεριφορά και δραστηριότητά του μπορεί να αποτυπωθεί στην ιδιαιτερότητά της με όρους χρονικότητας, με το πώς η συνείδηση βιώνει τον εαυτό της ως παρελθόν, παρόν και μέλλον. Δεν πρέπει, συνεπώς, να νομίσει κανείς ότι τρεις είναι οι τρόποι αυτοκατανόησης της συνείδησης (ως παρελθόν, ως παρόν, ως μέλλον), και να αντιστοιχήσει σε αυτούς τρεις μεγάλες ομάδες ανθρώπινων δράσεων και σχέσεων με τον εαυτό: π.χ. μνήμη του παρελθόντος, αίσθηση του παρόντος, προσμονή του μέλλοντος. Αντίθετα, ο Heidegger θα δείξει ότι αυτές οι τρεις διαστάσεις του χρόνου, του ενός χρόνου, συμπλέκονται μεταξύ τους με πολλούς και διάφορους τρόπους. Άλλωστε, όπως ήδη είδαμε στη χουσερλιανή φαινομενολογία του χρόνου, δεν υπάρχει κάτι ως αμιγές παρόν, αμιγές παρελθόν, αμιγές μέλλον. Τώρα, στο *Είναι και χρόνος*, θα δρομολογηθεί μια εξαιρετικά πλούσια ανάλυση σχετικά με το πώς αυτές οι τρεις διαστάσεις του χρόνου συμπλέκονται μεταξύ τους.

Ας υποθέσουμε ότι αυτή η πλούσια ανάλυση αποδεικνύεται πιστή στη φαινομενολογική περιγραφή των τρόπων με τους οποίους η συνείδηση κατανοεί τον εαυτό της κάθε φορά που έρχεται σε επαφή με τα όντα. (Λέω «ας υποθέσουμε», γιατί είναι φανερό ότι πολλές φορές η φαινομενολογική περιγραφή του Heidegger αστοχεί, θυσιάζει τα «φαινόμενα» στις ανάγκες του αρχιτεκτονικού σχεδίου.) Στο παραπάνω κείμενο, ωστόσο, ο Heidegger προαναγγέλει ένα δεύτερο επίπεδο ανάλυσης που αφορά την Temporalität του Είναι. Αυτή η έννοια (την οποία θα μεταφράζαμε στα νέα ελληνικά, πάλι, «χρονικότητα», εκτός εάν κατασκευάζαμε κάποιο νεολογισμό) δηλώνει ότι ο ορίζοντας της κατανόησης του Είναι απλώς συμπίπτει με τον ορίζοντα κατανόησης της Temporalität ή, αλλιώς, ότι η κατανόηση του είναι των όντων συμβαίνει πάντα, αναγκαστικά, εντός του ορίζοντα της Temporalität, δηλαδή έχει ως άξονά της τον χρόνο. Όχι πια τον χρόνο της συνείδησης, την Zeitlichkeit, αλλά τον χρόνο ως άξονα με βάση τον οποίο εμφανίζονται τα όντα στη διαφορετικότητά τους.

Όσο βρισκόμαστε εντός της φαινομενολογίας, οι παραπάνω προτάσεις μπορούν να ερμηνευθούν ως μια ριζική αναδιατύπωση της συστοιχίας intentio-intentum: οι τρόποι της συνείδησης και οι τρόποι εμφάνισης των όντων συστοιχούν ή, με χαϊντεγκεριανούς όρους, οι τρόποι της Zeitlichkeit και οι ορίζοντες της Temporalität συστοιχούν μεταξύ τους. Ο Heidegger γράφει: «αντιστοιχούν (entsprechen)» (Ga24: 429). Αλλιώς: κάθε φορά που εμφανίζονται τα όντα, αυτή η εμφάνισή τους έχει ως ορίζοντα κατανόησης τον χρόνο. Ακόμα καλύτερα: εάν ο «κόσμος» (βλ. [Κεφάλαιο 7](#)) είναι ο ορίζοντας που καθιστά δυνατή την εμφάνιση των όντων, τότε ο κόσμος ως τέτοιος ορίζοντας εμφανίζεται κάθε φορά στη βάση ενός σχήματος του χρόνου. Αυτό το σχέδιο δεν θα ολοκληρωθεί. Ίσως δεν μπορεί να ολοκληρωθεί. Και η αιτία ίσως είναι, θα έλεγα, ότι ο χρόνος, από μόνος του, δεν επαρκεί για να αποτυπώσει τη διαφορά των οριζόντων κατανόησης του είναι των όντων.

Μόλις ολοκληρώσαμε, έστω συνοπτικά, μια πρώτη ανάγνωση της Εισαγωγής του *Είναι και χρόνος*. Είμαστε καθοδόν προς τη φαινομενολογία της δυποκειμενικότητας αλλά, πριν φτάσουμε εκεί, θα χρειαστεί να σταθούμε σε κάποιες βασικές τομές που επιχειρεί ο Heidegger.

Περαιτέρω μελέτη

Françoise Dastur, *Ο Χάϊντεγκερ και το ερώτημα του χρόνου*, μτφρ. Μ. Πάγκαλος, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη: 1999, 92-174.

Κεφάλαιο 7. Προσμένοντας τους Άλλους: Εισαγωγή στην Αναλυτική της Ύπαρξης (Είναι και Χρόνος §§ 9-25)

Η διυποκειμενικότητα, οι Άλλοι, είναι το αντικείμενο των §§26-27 του *Είναι και χρόνος*. Προσμένοντάς τους, θα πρέπει να έχουμε αποκτήσει μια πρώτη εξοικείωση με αυτό που ο Heidegger ονομάζει «Υπαρκτική Αναλυτική», με τη φαινομενολογική περιγραφή του Dasein ως του όντος εκείνου που θέτει το ερώτημα για το είναι των όντων (συμπεριλαμβανομένου του εαυτού του) στον ορίζοντα του ερωτήματος για το Είναι απλώς.

7.1 Η φιλοσοφία ως ζωή

Ξεκινάμε από τα 1919-1920, στο Freiburg, με μια «φιλοσοφία της ζωής». Ως τέτοια πρέπει να διαβάσουμε το παρακάτω, φαινομενικά απλοϊκό, κείμενο:

K7.1 Τη ζωή —τη δική μου ζωή, τη δική σου, τη δική του, τη δική μας— θέλουμε να τη γνωρίσουμε στην καθολική της τυπική μορφή και, μάλιστα, με τέτοιο τρόπο ώστε να παραμείνουμε μέσα της [...] έχοντας ταυτόχρονα την επιδίωξη να καταστήσουμε αυτήν τη ζωή όλο και πιο ευκρινή. (Ga58: 30)

Εσύ, αυτός, αυτή, ζούμε πάντα μέσα σε κάποιον προσανατολισμό (*Richtung*). (Ga58: 32)

Αυτό σημαίνει, σύμφωνα με τον Heidegger, τα εξής:

(1) Το αποκλειστικό αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι η ανθρώπινη ζωή στην κινητικότητα της (*Bewegtheit*). Ο Heidegger γράφει: το αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας πρέπει να κατανοηθεί ως η «ρητή σύλληψη της θεμελιώδους κινητικότητας της γεγονικής ζωής» (Ga62: 348-349). «Γεγονική» (*Faktisch*) δεν σημαίνει ότι το Dasein υφίσταται απλώς ως γεγονός, ως δεδομένο, αλλά σημαίνει τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο εγγράφεται σε έναν ήδη-πάντα-υπάρχοντα κόσμο, στο έδαφος μιας πραγματικότητας ήδη διαμορφωμένης. Ας πούμε (κάπως πρόχειρα), μιας πολιτισμικής-κοινωνικής πραγματικότητας. Και αυτή η τελευταία δεν είναι απλώς ένα αδιαφοροποίητο σύνολο εννοιών, θεσμών, γλώσσας, πολιτισμού κτλ., αλλά έχει κάθε φορά μια συγκεκριμένη κατεύθυνση (προσανατολισμό), την οποία δεν αποφασίζω εγώ (βλ. παρακάτω). Τι είδους κινητικότητα είναι αυτή; Ο Heidegger θα στραφεί στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη· μάταια θα αναζητήσει εκεί μια σαφή αναφορά στην κινητικότητα της ζωής. Στην πραγματικότητα, το αγαπημένο του βιβλίο είναι τα αριστοτελικά *Φυσικά* (Ga18: 283-329· Ga62: 371, 374). Και στα *Φυσικά* θα στρέφεται και μετά το *Είναι και Χρόνος*.³² Βέβαια, τα *Ηθικά Νικομάχεια* κάνουν λόγο για την ανθρώπινη ζωή, όχι τα *Φυσικά*. Η λύση θα είναι να διαβάσουμε τα πρώτα παραβλέποντας την ηθική προβληματική (Ga62: 377). Σε κάθε περίπτωση, το είδος της κινητικότητας θα καθορισθεί αφού πρώτα εξετάσουμε το είναι του Dasein. Σε τελική ανάλυση, αυτά τα δύο θα ταυτίζονται. Και ο λόγος δεν είναι άλλος από το ότι το Dasein, όπως θα αποδειχθεί, είναι χρονικότητα, ένα συγκεκριμένο είδος κίνησης. (Θα επανέλθω.)

(2) Η ανθρώπινη ζωή εμπεριέχει ένα στοιχείο αναστοχαστικότητας, μια προθεωρητική και προεπιστημονική ικανότητα αυτοκατανόησης. Όχι υπό την έννοια ότι η ζωή θεματοποιεί ρητά τον εαυτό της, στρέφεται σε αυτόν και τον καθιστά αντικείμενο εξέτασης. Η αναστοχαστικότητα δεν αποτελεί μια ιδιαίτερη δραστηριότητα δίπλα στις άλλες, τουλάχιστον όχι αναγκαστικά. Επιτελείται κάθε φορά που ενδιαφερόμαστε για τον περιβάλλοντα κόσμο ή ασχολούμαστε με αυτόν, δηλαδή συνέχεια. Έχουμε πάντα ένα είδος επίγνωσης του εαυτού μας —του ότι εμείς είμαστε αυτοί που επιτελούμε τη μία ή την άλλη εργασία— όσο και της ιδιαίτερης κάθε φορά δραστηριότητας την οποία επιτελούμε (Ga62: 349). Αυτό ισχύει για κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, συμπεριλαμβανομένης της επιστήμης ή κάθε άλλης θεωρητικής ενασχόλησης. Οι όροι που δηλώνουν αυτήν την επίγνωση της ζωής για τον εαυτό της, αυτήν την αναπόφευκτη αυτοερμήνευση, είναι *Fraglichkeit* (το ότι είμαστε υπό ερώτηση) και *Lebenssympathie* (συμπάθεια για / εξοικείωση με τη ζωή) (Βλ. Ga63: 15 και Ga56/7: 110, αντίστοιχα).

³² Τα αριστοτελικά *Φυσικά* θα είναι το αντικείμενο πολλών σεμιναρίων του Heidegger από το 1928 μέχρι το 1951-52, που έχουν δημοσιευθεί στον τόμο Ga83: *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*.

(3) Στο *Natorp-Bericht*, ο Heidegger μιλά για μια «ροπή (*Hang*) προς την έκπτωση, την κατάπτωση, τη διάλυση (*Abfallen, Verfallen, Zerfall*)» (Ga62: 356).³³ Δεν είναι ακόμα σαφές σε τι συνίσταται αυτή η «πτώση». Σίγουρα, δεν πρόκειται για μια θεολογικού τύπου «πτώση» από έναν αρχικό παράδεισο. Δεν υπάρχει, όπως είδαμε, τέτοιος παράδεισος αλλά μόνο η εκάστοτε συνθήκη εντός της οποίας, αναπόδραστα, εισέρχεται κάθε φορά το *Dasein*. («Εισέρχεται»: όχι με την έννοια του «γεννιέται» και της βιολογικής γέννησης, αλλά με την έννοια ότι μέσα σε μια τέτοια συνθήκη πρωτοσυναντά τον κόσμο και τον εαυτό του.) Η «πτώση», λοιπόν, είναι κάτι το αναπόδραστο, όχι κάτι κακό που συμβαίνει σε ορισμένους και δεν συμβαίνει σε Άλλους. Αναπόδραστη επίσης είναι μια τάση του *Dasein* να κατανοεί τον εαυτό του με βάση τα όντα τα οποία συναντά στον κόσμο. Θα επανέλθουμε και σε αυτό.

(4) Ωστόσο, η ζωή, στην κινητικότητά της, έχει επίσης την εμπειρία στιγμών καθαρότητας και διαηγούς αυτοκατανόησης. Το κείμενο είναι να υπογραμμίσουμε ότι αυτές οι στιγμές ή εμπειρίες είναι «σάρκα από τη σάρκα της ζωής» (Ga63: 15). Άρα, θα πρόκειται για εμπειρίες που, τρόπον τινά, δεν θα καταργούν την κινητικότητα της ζωής αλλά θα τη φωτίζουν. Για παράδειγμα, αποκλείεται μια τέτοια εμπειρία να έχει τη μορφή ενός χουσερλιανού θεωρού ο οποίος, οινεί αχρονός, παρακολουθεί τη χρονικότητα της συνείδησης έξωθεν, αποστασιοποιημένος ή, όπως αρεσκόταν να λέει ο Husserl, ως μη ενδιαφερόμενος θεωρός. Δεν υπάρχει, τονίζει ο Heidegger, ούτε μία στιγμή της ανθρώπινης ζωής που να μην ενέχει ένα ενδιαφέρον γι' αυτήν την ίδια τη ζωή. Άλλωστε, πώς θα μπορούσε κάτι ακίνητο και μη ενδιαφερόμενο να μιλήσει ή να κατανοήσει κάτι έγχρονο και συνεχώς υποκινούμενο από κάποιο ενδιαφέρον; Υπάρχει κάποιο παράδειγμα τέτοιας διαηγούς αυτοκατανόησης; Στο *Natorp-Bericht*, παράδειγμα τέτοιας διαύγειας του εαυτού είναι η εμπειρία του θανάτου (Ga62: 359). Στις διαλέξεις του 1925 για τον *Σοφιστή* του Πλάτωνα θα χρησιμοποιηθεί ο όρος *Durchsichtigkeit* (διαφάνεια) (Ga19: 50, 143, 150). Θα τα ξαναβρούμε όλα αυτά στο *Είναι και χρόνος*.

(5) Το ερμηνευτικό πρόγραμμα του Heidegger κορυφώνεται με τον ορισμό της φιλοσοφίας ως μιας εξέχουσας εκδοχής της αυτοερμηνείας: η φιλοσοφία αναδύεται ως «η ρητή και σαφής ενεργοποίηση της τάσης προς ερμηνεία» ή, πράγμα τελικά ταυτόσημο, ως μια «κίνηση που εναντιώνεται (*Gegenbewegung*) στην τάση προς την πτώση» (Ga62: 363, 360-361· βλ. επίσης, Ga62: 153, 178, 349). Η φιλοσοφία, λοιπόν, συνιστά κίνηση και, άρα, είναι εκδήλωση της ίδιας της ζωής. Μοιάζει σαν απόφαση (*Entscheidung*), στο μέτρο που έχει «αποφασίζει με τρόπο ριζικό και σαφή» και «επιλέξει με αποφασιστικότητα» να παλέψει εναντίον της τάσης της ίδιας της ζωής προς τη λήθη και, τελικά, προς τον διασκορπισμό της (Ga62: 363). Η φιλοσοφία θα πρέπει να βρίσκεται συνεχώς σε εγρήγορση, σε μια «συνεχή πάλη» ενάντια στην τάση προς απώλεια του εαυτού. Ο Heidegger επιτίθεται σε μια πανεπιστημιακή φιλοσοφία χωρίς πάθος (*Leidenschaft*), που ασκείται ως κάτι εξωτερικό προς τη ζωή και την ύπαρξη, σαν ένα παιχνίδι της σκέψης (Ga61: 24). Υπερασπίζεται μια φιλοσοφία που έχει σημασία για μένα, για τη δική μου ύπαρξη: και επειδή αυτή η σημασία, όπως και η ίδια η ζωή, είναι πάντα ρέουσα ή σε κίνηση, γι' αυτό είμαστε στη φιλοσοφία πάντα «αρχάριου» (Ga61: 13). Το ίδιο ισχύει, τότε, και για την ιστορία της φιλοσοφίας: είναι κάτι εντός του οποίου κατανοώ τη δική μου ζωή και κινητικότητα, όχι ένα νεκρό παρελθόν που το θέτω απέναντί μου ως αντικείμενο μιας θετικής επιστήμης και εξέτασης. Ταυτόχρονα, ωστόσο, εναντιώνεται σε μια φιλοσοφία που θα αποτελούσε απλό βίωμα, η οποία δηλαδή βιώνεται χωρίς να μπορεί να περιγράψει τη ζωή εννοιολογικά, στην τυπική της δομή.

(6) Προκύπτουν ήδη κάποια ερωτήματα που βασανίζουν τον ίδιο τον Heidegger και θα τον βασανίζουν και στο *Είναι και χρόνος*, αν όχι για πάντα:

(6α) Εάν η ζωή δεν είναι αυτενέργεια και εάν η φιλοσοφία είναι ζωή, τι μπορεί να σημαίνει ότι η φιλοσοφία συνιστά «απόφαση»; Δεν μοιάζει η ταύτιση της φιλοσοφίας με απόφαση να μας επαναφέρει στη χουσερλιανή εκδοχή μιας φαινομενολογικής αναγωγής που αποτελούσε το προϊόν μιας επιστημολογικής, τρόπον τινά, απόφασης για ανεύρεση της αλήθειας, προκειμένου να αναλάβουμε το έργο να υπηρετήσουμε την ανθρωπότητα ως φορέα ενός καθαρού λόγου; Τι είναι εκείνο που καθιστά τη φιλοσοφία «απόφαση»; Και πώς κάτι τέτοιο συνυφαίνεται με τη θέση ότι η εμπειρία του θανάτου αποτελεί προνομιούχο στιγμή της φανέρωσης του εαυτού; Θα επιστρέψουμε, άραγε, σε μια πλατωνικού τύπου «μελέτη θανάτου»;

(6β) Όπως δηλώνει ρητά το κείμενο **K7.1**, η φιλοσοφία, αν και μετέχει στην κινητικότητα της ίδιας της ζωής και θεματοποιεί τη ζωή στην κινητικότητά της, παρόλα αυτά, έχει ως αντικείμενο έρευνας την «καθολική τυπική μορφή» αυτής της ζωής. Πόσο «κινητική», άραγε, μπορεί ποτέ να είναι μια «μορφή» ή, όρος συνώνυμος, μια δομή που ισχύει ως «τύπος», καθολικά; Πώς θα συνταιριάξουμε την

³³ Εναλλακτικοί γερμανικοί όροι που δηλώνουν την πτώση, την κατάπτωση, την καταστροφή. Η πιο αναπτυγμένη εκδοχή αυτού του μοτίβου συναντάται στις αναλύσεις του Heidegger στο Ga61: 131 κ.ε.

κινητικότητα της ζωής, ίσως της δικής μου ζωής, με την «τυπικότητα» που, τρόπον τινά, υπερβαίνει τις εκάστοτε ζωές στην εκάστοτε γεγονικότητά τους για να συλλάβει ένα κοινό σταθερό δομικό στοιχείο τους; Ακανθώδες πρόβλημα. Ο Heidegger έχει πλήρη επίγνωση και γι' αυτό εισάγει τον όρο formale Anzeige (τυπική ένδειξη): οι φιλοσοφικές έννοιες δεν πρέπει να νοηθούν ως παγιωμένοι ορισμοί κατ' απομίμηση του ορισμού, για παράδειγμα, του ορθογώνιου τριγώνου ή της μάζας. Θα πρέπει, αντίθετα, να κατανοούνται ως μια αρχική ένδειξη ή κατεύθυνση, μια κατεύθυνση ως προς την προσέγγιση (Ansatzrichtung) του ζητούμενου: ως σημεία εκκίνησης, αρχές (Prinzipien), που μέλλει να αποκτήσουν περιεχόμενο μέσα από την κίνηση της ίδιας της φιλοσοφικής ύπαρξης, του ίδιου του εκάστοτε υποκειμένου που θα φτάσει, βιωματικά, σε μια κατάσταση ενάργειας (Evidenzsituation), την οποία κανείς δεν μπορεί να προδιαγράψει ή να επιβάλει ή να εξασφαλίσει. Αυτά έλεγε στους φοιτητές και τις φοιτήτριές του στο Freiburg ο Heidegger στα 1921-22, συνεπαίρνοντάς τους/τες, όταν μιλούσε για τη φιλοσοφία και το γερμανικό πανεπιστήμιο, σε ένα μάθημα που ο ίδιος αποκαλούσε «Εισαγωγή στον Αριστοτέλη» (Ga61: 33-35).

Αυτόν τον ίδιο όρο συναντάμε στο *Είναι και χρόνος*: «η μορφική ένδειξη», ο βασικός προσανατολισμός της οντολογίας του Dasein, δεν είναι άλλος από το ότι το Dasein είναι το ον που κατανοεί το Είναι (ΕκΧ: 231).

7.2 Η αρχιτεκτονική του *Είναι και χρόνος*

Βρισκόμαστε καθοδόν προς τους Άλλους, καθοδόν προς τις §§26-27 του *Είναι και χρόνος*. Οι παράγραφοι §§9-27, αυτές που εκτείνονται από την εισαγωγή που μας απασχόλησε στο [Κεφάλαιο 6](#) μέχρι και εκείνες που θεματοποιούν τους Άλλους, συνιστούν μια ενότητα, μια πρώτη προσπάθεια να περιγραφεί το Dasein στα δομικά του χαρακτηριστικά. Ας μην ξεχνάμε το εξής: το Dasein είναι το ον που κατανοεί το Είναι. Στο ερώτημα για τα δομικά στοιχεία του Dasein θα επιχειρήσουν να δώσουν μια πρώτη απάντηση οι παράγραφοι §§9-27. Και η απάντηση, με λίγες λέξεις, συνίσταται σε κάτι που ήδη είχαμε υπαινιχθεί στο τέλος του [Κεφαλαίου 6](#): η φράση «το Dasein είναι το ον που κατανοεί το Είναι» θα πρέπει αρχικά να κατανοηθεί ως εξής: «το Dasein συνιστά εν-τω-κόσμο-είναι» (In-der-Welt-Sein) ή, ενίοτε συνώνυμος όρος, «ενείναι» (In-Sein). Μένει, φυσικά, να προσδιορίσουμε τι σημαίνουν οι παραπάνω όροι.

Αυτό το εγχείρημα είναι απλώς προπαρασκευαστικό γιατί, όπως θα δούμε, τίποτα δεν δείχνει ότι οι συγκεκριμένες παράγραφοι μπορούν να εξασφαλίσουν ότι έχει όντως περιγραφεί το σύνολο των δομικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης ύπαρξης ή η ενότητά τους (ΕκΧ: 130). Αυτό θα είναι το ζητούμενο των §§28-38. Εδώ θα δειχθεί ότι το Dasein, ως το ον που κατανοεί το Είναι των όντων στον ορίζοντα του Είναι, επιτυγχάνει αυτήν την κατανόηση στη βάση δύο ισαρχέγωνων δομών (ο γερμανικός όρος είναι gleichursprünglich και δηλώνει δύο δομές που η μία δεν έχει προτεραιότητα έναντι της άλλης και δεν θα μπορούσε να υφίσταται δίχως την άλλη): την εύρεση (Befindlichkeit) και την κατανόηση (Verstehen), για τις οποίες θα πούμε κάποια πράγματα αργότερα. Σε αυτήν τη συνάφεια, θα ξανασυναντήσουμε την έννοια της πτώσης ή κατάπτωσης που συναντήσαμε και στα πρώιμα χαϊντεγκεριανά κείμενα.

Αλλά και αυτές οι παράγραφοι, με τη σειρά τους, προπαρασκευαστικές θα αποδειχθούν, δεδομένου ότι το ερώτημα της ενότητας και της ενιαίας δομής θα πρέπει να τεθεί ριζικότερα και να δειχθεί ποιο είναι εκείνο το φαινόμενο (απόβλεψη, βίωμα) που καθιστά δυνατό για το Dasein να διανοιχθεί με εξαιρετικό ή διαυγή τρόπο στον εαυτό του (ΕκΧ: 182): αυτό θα είναι το μέλημα των §§39-44. Το βίωμα αυτό είναι το βίωμα της αγωνίας (Angst) και εκείνο που αποκαλύπτεται είναι ότι η παραπάνω διμερής δομή (εύρεση και κατανόηση) είναι, στην πραγματικότητα, τριμερής: εύρεση-κατανόηση-παρείναι (Bei-sein).³⁴ Το βίωμα της αγωνίας θα παίζει καθοριστικό ρόλο στην οικονομία του *Είναι και χρόνος*, καθώς αποτελεί το κλειδί της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας. Θα επανέλθουμε.

Αλλά και αυτές οι παράγραφοι, με τη σειρά τους, προπαρασκευαστικές θα αποδειχθούν διότι, ναι μεν, μέσα στο βίωμα της αγωνίας το Dasein έρχεται αντιμέτωπο με την ενότητα του εαυτού του, αλλά δεν μπορεί να βεβαιώσει ότι ο εαυτός του τού παρουσιάζεται στην ολότητά του. Για να μιλήσουμε με όρους ολότητας θα πρέπει να δούμε πώς το Dasein βιώνει τον εαυτό του με όρους «τέλους». Εμπειρικά, αυτό σημαίνει μέχρι τον θάνατό του, και το ζητούμενο είναι να εξακριβώσουμε με ποιον τρόπο και υπό ποιες προϋποθέσεις η σχέση μας με το θάνατό μας φέρνει στην επιφάνεια κάτι για τη σχέση με τον εαυτό μας. Αυτό θα συζητήσει ο Heidegger στις §§45-60.

³⁴ Βλ. παρακάτω, [Ενότητα 3.2](#).

Αλλά και αυτές οι παράγραφοι, με τη σειρά τους, προπαρασκευαστικές θα αποδειχθούν, διότι δεν έχει ακόμα φανερωθεί ποιες είναι οι υπερβατολογικές προϋποθέσεις όλων των παραπάνω. Και η απάντηση θα είναι ότι αυτές ριζώνουν στη χρονικότητα του Dasein. Από την §61 και εξής, το *Είναι και χρόνος* ασχολείται αποκλειστικά με τον χρόνο ως ορίζοντα κατανόησης του Dasein και του κόσμου. Το ζήτημα του χρόνου δεν θα μας απασχολήσει, ωστόσο, καθώς ελάχιστα συνδέεται με το ζήτημα της διυποκειμενικότητας.

Το *Είναι και χρόνος* έχει δομή σπειροειδή. Βρισκόμαστε συνεχώς στο ίδιο σημείο, όπου το Dasein είναι το ον εκείνο που κατανοεί το Είναι, και κατεβαίνουμε μια κυκλική σκάλα που μας οδηγεί όλο και βαθύτερα στο εσωτερικό της δομής του Dasein. Με τη χρονικότητα φθάνουμε στο πέρας της ανάλυσης. Τους Άλλους τους έχουμε αφήσει πίσω μας στις §§26-27. Ελάχιστο ρόλο θα διαδραματίσουν στη συνέχεια.

7.3 Εαυτός – Κόσμος – Άλλοι

7.3.1. Ο κόσμος

Ας επιστρέψουμε στις §§9-27. Εδώ, στην αρχή της αναλυτικής του Dasein, θα πρέπει με κάποιον τρόπο να προσφέρουμε μια πρώτη διευκρίνιση για το πώς θα πρέπει να εννοήσουμε τον προσδιορισμό του Dasein ως του όντος εκείνου που έρχεται σε επαφή με τα όντα, προκατανοώντας το είναι των όντων στον ορίζοντα του Είναι απλώς. Χρειαζόμαστε μια βαθύτερη διατύπωση της αποβλεπτικότητας της συνείδησης, του γεγονότος ότι η συνείδηση ενεργεί ήδη πάντα με αναφορά προς κάποιον ον. Η χαϊντεγκεριανή απάντηση έχει ως εξής: το Dasein συνιστά εν-τω-κόσμω-είναι ή εν-είναι. Αυτή η διατύπωση πρέπει να νοηθεί ως δομικό χαρακτηριστικό του Dasein, ως εγγενές στοιχείο του όντος εκείνου που κατανοεί το Είναι. Άρα, όχι σαν μια επιμέρους ιδιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, μια ιδιότητα που κάποιοι έχουν και κάποιοι όχι ή που κάποιοι αποκτούν και Άλλοι όχι κ.ο.κ.

K7.2 Το εν-είναι είναι [...] η τυπική υπαρκτική έκφραση του είναι του Dasein, το οποίο έχει την ουσιώδη σύσταση του εν-τω-κόσμω-είναι. (ΕκΧ: 54)

Η παραπάνω πρόταση, αντιπροσωπευτική της γραφής του Heidegger, είναι λιγότερο κρυπτική απ' όσο φαίνεται. Ας αφήσουμε τους όρους «εν-είναι» και «εν-τω-κόσμω-είναι» ασχολίαστους προς το παρόν. Η πρόταση είναι έτσι φτιαγμένη, σαν ταυτολογία, ώστε να μην πει τίποτα που θα μπορούσε να παρερμηνευθεί με τους όρους της παραδοσιακής οντολογίας.

«Μορφική έκφραση (formale Ausdruck)» σημαίνει εδώ ό,τι και η «τυπική ένδειξη» (formale Anzeige), κάτι που δεν απαντά οριστικά στο ερώτημα για το είναι του Dasein ούτε προσφέρει κάτι σαν ένα έτοιμο ορισμό, αλλά κάτι που δείχνει την κατεύθυνση προς την οποία πρέπει να κινηθούμε.

«Υπαρκτική (existenziale)» σημαίνει αυτό που περιγράφει τη δομή του Dasein εν γένει, όχι τη δομή αποκλειστικά και μόνο της δικής μου ύπαρξης. Θα θυμάστε τη διάκριση μεταξύ όντων (οντικό επίπεδο) και είναι των όντων (οντολογικό επίπεδο). Την ίδια διάκριση συναντάμε και εδώ: «υπαρξιακό» (existenzial) θα είναι εκείνο που αφορά τη δική μου μοναδική σχέση με τον εαυτό μου (το τι μπορεί να δηλώνει αυτό θα το δούμε σε λίγο), δηλαδή το οντικό επίπεδο της δικής μου ζωής, ενώ «υπαρκτικό» θα είναι ό,τι αντιστοιχεί στο οντολογικό επίπεδο, στο είναι του Dasein. Το πώς συνδέονται αυτά τα δύο επίπεδα είναι το πρόβλημα που συναντήσαμε στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου (βλ. παραπάνω, 6α). Και το πρόβλημα συνίσταται στο ότι η πρόσβαση στη δική μου ζωή ως δική μου θα είναι πάντα διαφορετικής τάξης από την πρόσβαση στο υπαρκτικό επίπεδο, εκείνο που φέρνει στην επιφάνεια, στην καθαρότητά του, η ίδια η οντολογία. Από την άλλη, ωστόσο, όπως είπαμε, καμιά οντολογία δεν θα μπορούσε να περιγράψει τη ζωή παρά μόνο μέσα από την ίδια τη ζωή που ζω, από την ίδια την υπαρξιακή σχέση μου με τον εαυτό. Είναι αναμενόμενο, λοιπόν, να συναντάμε στο *Είναι και χρόνος* προτάσεις του τύπου: «Η υπαρκτική αναλυτική ριζώνει τελικά με τρόπο υπαρξιακό, δηλαδή οντικό.» (ΕκΧ: 13) Είναι ένας γρίφος που θα μας ακολουθεί μέχρι τέλους. Μια κάποια λύση του θα δοθεί στο [Κεφάλαιο 8, Ενότητα 1](#).

Τι άλλο υπογραμμίζει το **K7.2**; Θέλει να μας απομακρύνει από την παραδοσιακή σκέψη σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη ύπαρξη και ο κόσμος είναι δύο πράγματα, το ένα έξω ή απέναντι από το άλλο. Ο «κόσμος», ό,τι και να σημαίνει ο όρος, είναι συνδεδεμένος με την ανθρώπινη ύπαρξη. Όχι υπό την έννοια ότι η ανθρώπινη ύπαρξη παράγει τον κόσμο ή προηγείται του κόσμου ή νοεί τον κόσμο ή με τη βούλησή της τον γεννά ή τον δημιουργεί. Αλλά με την έννοια ότι είναι αδύνατον να συλλάβω την ανθρώπινη ύπαρξη χωρίς να συμπεριλάβω στη σύστασή της το ότι είναι-μέσα-στον-κόσμο και, αντίστροφα, είναι αδύνατον να συλλάβω τον κόσμο ανεξάρτητα από ένα ον του οποίου η σύσταση είναι αυτή του Dasein. Μοιάζουν δαιδαλώδεις ή μεταφυσικές

αυτές οι σκέψεις; Όχι, είναι καθαρά φαινομενολογικές. Εκείνο που επισημαίνουν είναι το πρόβλημα της εκκίνησης της φαινομενολογικής ή οντολογικής έρευνας, το σημείο μηδέν, πριν από το οποίο κάθε διαχωρισμός είναι ολισθηρός, οδηγεί σε λανθασμένες οντολογικές παραδοχές. Βέβαια, για να ισχύουν τα παραπάνω, τόσο το Dasein όσο και το εν- και ο «κόσμος» θα πρέπει να νοηθούν με συγκεκριμένο τρόπο.

Για το Dasein γνωρίζουμε ήδη κάτι: είναι το ον που, ήδη πάντα, έρχεται σε επαφή με τα όντα, στον ορίζοντα κατανόησης του είναι αυτών των όντων και του Είναι απλώς. Η διατύπωση «εν-τω-κόσμο-είναι», είπαμε ήδη, αποτελεί επαναδιατύπωση του παραπάνω: πάντα ήδη συναντά όντα έχοντας μια προκατανόηση του είναι τους. Αντικαταστήστε τη λέξη «προκατανόηση» με τη λέξη «εξοικείωση» και τότε:

K7.3 Το είναι ως απαρέμφατο του «είμαι», νοούμενο δηλαδή ως υπαρκτικό στοιχείο, σημαίνει κατοικώ παρά [...], είμαι εξοικειωμένος με. (ΕκΧ: 54)

Αυτό με το οποίο είμαι εξοικειωμένος είναι ο κόσμος. Ο όρος «κόσμος», λοιπόν, έχει επιλεγεί στον βαθμό που μπορεί να συνδηλώσει ταυτόχρονα δύο πράγματα ή δύο διαφορετικά επίπεδα:

(α) Ότι κάθε φορά το Dasein συναντά όντα, όπου «όντα» σημαίνει οτιδήποτε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο των αποβλέψεων της συνείδησης, από το δέντρο μπροστά από το παράθυρό μου μέχρι τον κένταυρο που φαντάστηκα και την προσμονή να ολοκληρώσω τη συγγραφή του παρόντος κεφαλαίου.

(β) Ότι κάθε φορά η συνάντηση ενός όντος (γενική αντικειμενική) προϋποθέτει έναν ορίζοντα κατανόησης που δεν είναι άλλος από τον «κόσμο» ο οποίος «επιτρέπει» σε αυτό το ον να εμφανίζεται ή, αλλιώς, ο οποίος «απελευθερώνει» την εμφάνιση του όντος. Προφανώς, αυτός ο κόσμος δεν μπορεί να αποτελεί, με τη σειρά του, ούτε ένα ον ούτε το σύνολο των όντων: κάτι «οντικό». Δεν είναι κάτι που κατασκευάζω εκ των υστέρων, επαγωγικά, ούτε κάτι που λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο ανεξάρτητα από το είναι του εκάστοτε όντος που εμφανίζεται στη συνείδηση. Ο «κόσμος» των μαθηματικών αντικειμένων και ο «κόσμος» ενός πίνακα ζωγραφικής έχουν τον δικό τους τρόπο να λειτουργούν ως ορίζοντες εμφάνισης των αντίστοιχων όντων. Σε κάθε περίπτωση, όλοι αυτοί οι επιμέρους κόσμοι θα είναι τέτοιοι, διότι θα μορφοποιούν με κάποιο ιδιαίτερο τρόπο την «κοσμικότητα» του κόσμου, την κοινή δομή που κάνει μια ολότητα να συνιστά «κόσμο».

7.3.2 Ο περιβάλλον κόσμος

Παραδειγματική έννοια «κόσμου», αυτή που φαίνεται να έχει αποτελέσει το αντικείμενο ατέρμονων συζητήσεων και διαφωνιών στην ιστορία της φιλοσοφίας, είναι εκείνη που αντιστοιχεί στην παραδοσιακή έννοια της εξωτερικής πραγματικότητας. Ξέρουμε ότι η φαινομενολογία αρνείται ότι μια τέτοια σύλληψη του κόσμου είναι φιλοσοφικά γόνιμη. Αντίθετα, ήδη ο Husserl επέμενε, όπως είδαμε στο [Κεφάλαιο 3, Ενότητα 3.2](#), ότι δεν υφίσταται κάποια πραγματικότητα πίσω από τον κόσμο-της-ζωής (Lebenswelt) ή, όρος συνώνυμος, τον περιβάλλοντα κόσμο (Umwelt). Ο Heidegger συμφωνεί πλήρως. Αφού πρώτα υπογραμμίσει ότι και η έννοια «περιβάλλον κόσμος» κατανοείται πολλές φορές με όρους οντικούς (για παράδειγμα, σαν τη φύση γύρω μας ή τις κλιματολογικές συνθήκες κτλ.), θα αποδεχθεί ότι η έννοια του περιβάλλοντος κόσμου έχει «προ-οντολογική και υπαρξιακή σημασία» (ΕκΧ: 65). Είναι ο κόσμος με τον οποίο είμαστε ήδη πάντα εξοικειωμένοι.

Δύο όροι και μία διευκρίνιση: Θα ονομάζουμε «ενδόκοσμα» (innerweltlich) τα όντα που συναντάμε μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο και θα ονομάζουμε «παρείναι» (Bei-sein) το υπαρκτικό δομικό στοιχείο του Dasein που δηλώνει ότι το τελευταίο έχει ήδη πάντα έρθει σε επαφή με τέτοια ενδόκοσμα όντα. Για να φτιάξουμε μια φράση που αποδίδει τη σχέση των χαϊντεγκεριανών όρων που έχουμε μάθει μέχρι τώρα: το παρείναι θεμελιώνεται στο εν-τω-κόσμο-είναι. Τώρα, η διευκρίνιση: δεν έχουμε ακόμα εξηγήσει ούτε σε τι συνίσταται η κοσμικότητα του κόσμου ούτε ποια είναι τα ενδόκοσμα όντα.

Θα χρησιμοποιήσουμε ως οδηγητικό παράδειγμα τον περιβάλλοντα κόσμο. Τι είναι αυτό που το Dasein συναντά πρωταρχικά μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο, τι είναι αυτό ου συναντά ως ενδόκοσμο ον; Ας πάρουμε ως παράδειγμα ένα αμφιθέατρο. Εκεί κάνουμε μάθημα, κάποιος διδάσκει, κάποιος διδάσκονται. Έχει μία έδρα, μαυροπίνακα, κιμωλίες, έδρανα για τους φοιτητές και τις φοιτήτριες, παράθυρα, πόρτα. Λάθος εκκίνηση. Το ερώτημα δεν είναι τι περιλαμβάνει ένα αμφιθέατρο ή τι υφίσταται στο σύμπαν, το ερώτημα απαιτεί να συλλάβουμε το Dasein πάνω στη δράση και να συλλάβουμε πώς αυτή η δράση τού επιτρέπει να συναντά τα όντα γύρω του. Είμαι ο καθηγητής, θέλω να παραδώσω, θέλω να γράψω κάτι να το διαβάσουν οι φοιτητές και οι φοιτήτριες. Γι' αυτόν τον λόγο μού «εμφανίζεται» ο μαυροπίνακας, δηλαδή έχω ενδιαφέρον να ανακαλύψω αυτό το ον μέσα στον κόσμο, επειδή είναι ένα όργανο ή σκευός (Zeug) που χρησιμοποιώ για την πραγμάτωση ενός έργου. Και γι' αυτόν επίσης τον λόγο ψάχνω να βρω μια κιμωλία για να γράψω στον μαυροπίνακα (ενώ, για

παράδειγμα, ο ηλεκτρολόγος που θα έρθει να φτιάξει τα φώτα του αμφιθεάτρου ίσως να μην «δει» ποτέ την κιμωλία πάνω στην έδρα). Και κλείνω το παράθυρο γιατί κάποιος φωνάζουν απέξω και ενοχλούν το μάθημα κ.ο.κ.

Αυτή η φαινομενικά απλοϊκή περιγραφή έχει καθοριστικές συνεπαγωγές ως προς την οντολογία. Πριν τις φέρουμε στην επιφάνεια, ας ρίξουμε λίγο ακόμα φως στα όσα μόλις ειπώθηκαν:

(α) Τα ενδόκοσμα όντα εμφανίζονται σε ένα Dasein, πρωταρχικά, μόνο χάρη σε ένα έργο που συγκεντρώνει την προσοχή ή το ενδιαφέρον του (όχι χάρη σε ένα θεωρητικό βλέμμα που κοιτάζει τον κόσμο σαν να ήταν η βιτρίνα των κατασκευών ενός θεού). Εμφανίζονται ως όργανα ή σκευή που εξυπηρετούν αυτό το έργο και αποκτούν το νόημά τους σε σχέση με αυτό το έργο ως τελικό σκοπό τους και, άρα, σε αναφορά προς το ίδιο το Dasein ως το ον εκείνο που, συγκροτημένο δομικά ως εν-είναι, συλλαμβάνει τέτοια έργα εν γένει· με άλλα λόγια, τα όργανα/σκευή είναι «ένεκα του Dasein».

(β) Τα ενδόκοσμα όντα εμφανίζονται σε ένα Dasein, πρωταρχικά, ως όργανα, μόνο στο μέτρο που παραπέμπουν σ' άλλα όργανα με τρόπους που τους προσιδιάζουν, π.χ. η κιμωλία παραπέμπει στον μαυροπίνακα και αντιστρόφως, με σχέσεις που δείχνουν ότι το ένα είναι για το άλλο (um zu), το ένα εμφανίζεται ως κάτι που εξυπηρετεί το άλλο· άρα, είναι αδύνατον να εμφανιστεί ένα τέτοιο εργαλείο ή όργανο, ένα μόνο του, αφού, από τη φύση τους, τα όργανα παραπέμπουν σε άλλα όργανα και όλα μαζί συνεχονται στο εσωτερικό ενός έργου· αυστηρά μιλώντας, ένα όργανο/εργαλείο δεν υπάρχει ως τέτοιο (ΕκΧ: 68), δεν θα μπορούσε να είναι εξυπηρετικό, δηλαδή να εμφανισθεί εντός ενός έργου στον περιβάλλοντα κόσμο.

(γ) Οι σχέσεις «για να» και «ου ένεκα» λειτουργούν ως ένα είδος αρμού ή αρμογής (Bewandtnis) και αυτή η αρμογή δείχνει ακριβώς μια εκδοχή του τρόπου με τον οποίο η «κοσμικότητα» του «κόσμου» τον κάνει να λειτουργεί ως ολότητα που επιτρέπει την εμφάνιση των επιμέρους όντων.

(δ) Τα όντα που εμφανίζονται με αυτόν τον τρόπο, όργανα ή εργαλεία, δεν είναι παρά όντα που δίνονται προς χρήση στη συνάφεια ενός έργου και ως τέτοια θα τα ονομάσουμε «πρόχειρα» (zuhanden), ενώ το είναι τους «προχειρότητα» (Zuhandenheit).

(ε) Την απόβλεψη εκείνη που καθοδηγεί τη χρήση των οργάνων, που εξοικειωμένη μαζί τους τα χειρίζεται χωρίς να καρφώνει ή να ακινητοποιεί το βλέμμα επάνω τους (όταν γράφω στον πίνακα δεν κοιτάζω/χαζεύω την κιμωλία), γνωρίζοντας τις συναρμογές τους με τα άλλα όργανα, θα την ονομάσουμε «περίβλεψη» (Umsicht).

Γιατί οι παραπάνω παρατηρήσεις είναι φαινομενολογικά σημαντικές; Υπό ποια έννοια εισάγουν μια νέα οντολογία; Ας ακολουθήσουμε το νήμα των παραπάνω αποσαφηνίσεων ξεκινώντας από το τέλος:

Στη φαινομενολογία του Husserl, το οδηγητικό μας παράδειγμα ήταν εκείνο της κατ' αίσθηση αντίληψης, στην οποία τα πράγματα δίνονται σύμφωνα με τις όψεις και τις σκιάσεις τους (βλ. [Κεφάλαιο 1](#)). Ο Husserl υποθέτει ότι η συνείδηση κινείται από ένα διαρκές ενδιαφέρον να εποπτικοποιήσει όσα δεν δίνονται ακόμα εποπτικά: να δει την πίσω πλευρά αυτού του κουτιού, ενώ τώρα βλέπει την μπροστινή του. Ο Heidegger απαντάει: όχι, η κατ' αίσθηση αντίληψη δεν είναι η απόβλεψη εκείνη που θα μας οδηγήσει στο να ανακαλύψουμε τον πρωταρχικό τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται τα όντα (τα πράγματα) μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο. Η χουσερλιανή περιγραφή της κατ' αίσθηση αντίληψης είναι υπερβολικά θεωρητική. Όταν χρησιμοποιώ το σφυρί για να καρφώσω ένα καρφί στον τοίχο, για να κρεμάσω ένα κάδρο, τότε δεν κοιτάζω την πίσω όψη του σφυριού. Το μόνο που με ενδιαφέρει είναι η χρηστικότητά του, το να κάνει καλά τη δουλειά του. Το βλέμμα μου κατευθύνεται όχι με οδηγό την ανάγκη να πληρώσω με εποπτικό περιεχόμενο ό,τι τώρα είναι απλώς αντικείμενο μιας αναπαρουσίασης, αλλά με οδηγό την αρμογή ή τη σύμπλεξη ανάμεσα στο σφυρί, το καρφί, τον τοίχο και το χέρι μου. Για παράδειγμα, κοιτάζω τα εργαλεία μόνο στο μέτρο που προσπαθώ να «πετύχω» το καρφί και να μην χτυπήσω τα δάχτυλά μου.

Το παράδειγμα της κατ' αίσθηση αντίληψης, άλλωστε, μας οδηγούσε σε μια προβληματική έννοια του κόσμου, την έννοια του εξωτερικού ορίζοντα. Αυτός ο ορίζοντας μοιάζει υπερβολικά επίπεδος, ομοιόμορφος, υπερβολικά «θεωρητικός», καθώς οτιδήποτε μπορεί να τον «γεμίσει» εξίσου είτε είναι τραπέζι είτε ένα γήπεδο ή ένα βουνό κτλ. Ο «κόσμος» της περίβλεψης, όπως θα δούμε, είναι εντελώς διαφορετικός. Το σφυρί δεν βρίσκεται απλώς «δίπλα» στο καρφί, όπως θα μπορούσε να βρίσκεται δίπλα του ένα παλτό ή μια μακαρονάδα. Το σφυρί είναι «για το καρφί» και αντίστροφα: το ένα παραπέμπει στο άλλο. Η ενότητά τους δεν είναι η τυχαία ενότητα δύο τυχαίων αισθητών όντων αλλά μια πολύ συγκεκριμένη σχέση αμοιβαίας εξάρτησης ή παραπομπής.

Αυτό γίνεται ακόμα πιο φανερό, όταν θελήσουμε να μιλήσουμε για το μη ον. Στον κόσμο της χουσερλιανής κατ' αίσθηση αντίληψης, είναι ανόητο να πεις ότι «λείπει» το καρφί όταν «βλέπεις» το σφυρί, καθώς τίποτα στην παρουσία του δεύτερου ως αισθητού δεν παραπέμπει στην παρουσία του πρώτου. Αντίθετα, ο «κόσμος» της περιβλεψης είναι διαμοιρασμένος στα όργανα/εργαλεία ανάλογα με τη χρησιμότητα και τις σχέσεις τους. Στο πανεπιστημιακό αμφιθέατρο, οι κιμωλίες μπορούν να απουσιάζουν ή να λείπουν, διότι ακριβώς η αρμογή του αμφιθεάτρου ως περιβάλλοντος κόσμου απαιτούσε την παρουσία τους.

Πολύ πιο ριζικά, ο ίδιος ο χώρος αλλάζει οντολογικό καθεστώς. Στο χουσερλιανό παράδειγμα της κατ' αίσθηση αντίληψης, ο «χώρος» μοιάζει σαν την καντιανή a priori εποπτεία ή, στην καλύτερη περίπτωση, χαράσσει εκείνο εντός του οποίου κινείται το Leib (βλ. [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 1](#)) ως φορέας της βούλησης. Αλλά, παρόλο το βουλευτικό στοιχείο, δεν είχαν ακόμα εξαχθεί τα ανάλογα συμπεράσματα για τη σχέση ανάμεσα στον χώρο και τα αντικείμενα, διότι η κατ' αίσθηση αντίληψη βλέπει παντού, απλώς, αισθητά, τίποτα λιγότερο και τίποτα περισσότερο. Η περιβλεψη, ωστόσο, διανοίγει τον χώρο, υπό την έννοια ότι τα όργανα/εργαλεία έχουν τη «θέση τους» και αυτή επιβάλλεται από την αρμογή του εκάστοτε περιβάλλοντος κόσμου (ΕκΧ: 102-103). Η κιμωλία βρίσκεται σε μια θήκη κάπου δίπλα στον πίνακα και όχι δίπλα στην πόρτα εισόδου του αμφιθεάτρου και, αν κανείς την τοποθετούσε εκεί, θα λέγαμε ότι την έβγαλε από τη «θέση της». Αυτή η θέση δεν είναι, λοιπόν, τυχαία, ούτε ζήτημα της αυθαιρεσίας του εκάστοτε Dasein. Και, άρα, ο χώρος δεν είναι μια ομοιόμορφη, οιονεί γεωμετρική περιοχή, αλλά ανήκει στο έργο και στα όργανα που το εξυπηρετούν. Καταλαβαίνουμε τώρα μία από τις προκλητικές διατυπώσεις του Heidegger:

K7.4 *Ούτε είναι ο χώρος μέσα στο υποκείμενο, ούτε είναι ο κόσμος μέσα στον χώρο. Πολλώ μάλλον, ο χώρος είναι «μέσα» στον κόσμο, στο μέτρο που το εν-τω-κόσμω-είναι, το οποίο συγκροτεί το Dasein, έχει διανοίξει χώρο. (ΕκΧ: 111)*

Αυτή η προσέγγιση έχει σημαντικές συνεπαγωγές και για το είναι των όντων που καταλαμβάνουν αυτές τις θέσεις μέσα στην ολότητα του εκάστοτε περιβάλλοντος κόσμου. Χρησιμοποιήσαμε τον όρο «προχειρότητα» για να περιγράψουμε το είναι των οργάνων. Γιατί;

Ο σκοπός είναι να απομακρυνθούμε από κάποιες λανθασμένες οντολογικές παραδοχές, που πηγάζουν από τη ρητή ή άρρητη προκείμενη ότι ο πρωταρχικός τρόπος εξοικειώσής μας με τα πράγματα είναι ένα είδος θεωρητικής γνώσης: ότι τάχα γνωρίζουμε το σφυρί όταν «καρφώνουμε» το βλέμμα μας επάνω του και το εξετάζουμε ως προς τις βασικές του ιδιότητες, μετρώντας το βάρος και τον όγκο του ή εξετάζοντας τις χημικές ιδιότητες του υλικού του. Ας ονομάσουμε το είναι που αποδίδουμε στα όντα όταν τα εξετάζουμε από αυτήν τη θεωρητική οπτική «παρεύρεση» (Vorhandenheit). Το σφυρί ως πρόχειρο είναι τόσο βαρύ όσο χρειάζεται για το συγκεκριμένο έργο, έχει τόσο όγκο όσο χρειάζεται για να είναι εύρηστο, τέτοιο υλικό ώστε... Η βασική του ιδιότητα είναι η χρησιμότητα. Ο τεχνίτης δεν χρειάζεται να ξέρει το ακριβές βάρος ή τον ακριβή όγκο του σφυριού, το «ζυγίζει» με το χέρι. Για να θεματοποιήσει με μαθηματικό τρόπο αυτές τις ιδιότητες, θα πρέπει να βγάλει το σφυρί από τον περιβάλλοντα κόσμο του (Entweltlichung) και να του αφαιρέσει τη χρησιμότητά του. Αυτή η θεωρητική προσέγγιση είναι, προφανώς, νόμιμη και είναι κάτι που τα ίδια τα πράγματα επιτρέπουν και το Dasein είναι σε θέση να πραγματοποιήσει. Πρόβλημα δημιουργείται όταν η φιλοσοφία θεωρεί αυτόν τον παράγωγο τρόπο προσέγγισης ή εμφάνισης του όντος ως πρωταρχικό.

Μα, θα αντιτείνει κανείς: ο πίνακας και η κιμωλία υπάρχουν στο αμφιθέατρο πριν μπω εγώ σε αυτό, υπάρχουν εκεί ως παρευρισκόμενα και, εκ των υστέρων, εγώ τα χρησιμοποιώ για να γράψω· δεν τα εμφανίζει στον κόσμο η δική μου πρόθεση να γράψω στον πίνακα. Και, αντίστοιχα, η ύλη τους και οι φυσικές τους ιδιότητες είναι εκεί πριν από τη χρήση τους. Λάθος, απαντά ο Heidegger. Αυτό συνιστά μια τελείως λανθασμένη φαινομενολογική περιγραφή και προϋποθέτει το μάτι ενός Θεού που βλέπει τον κόσμο και ό,τι ενυπάρχει σε αυτόν. Το φαινομενολογικό ερώτημα είναι πώς το Dasein ανακαλύπτει τον κόσμο γύρω του, τι δηλώνει η εξοικειώσή του με εκείνον και με τα ενδόκοσμα όντα. Το έργο που αναλαμβάνει το Dasein και η χρησιμότητα των οργάνων, στη συστοιχία τους, είναι το πρωταρχικό πεδίο εμφάνισης των ενδόκοσμων όντων. Η παρεύρεση και η προχειρότητα δεν είναι κατηγορίες που αφορούν μια πραγματικότητα όπως δίνεται στο βλέμμα του Θεού, ούτε κατηγορίες που εξηγούν τη δημιουργία του κόσμου, ούτε νοητικές κατηγορίες που υπόκεινται στην αυθαιρεσία του Dasein. Είναι, σχολιάζει ο ίδιος ο Heidegger, «μόνο ο χαρακτήρας συνάντησης» (Begegnischarakter) των όντων (ΕκΧ: 441, από τα σχόλια του ίδιου του Heidegger στο περιθώριο του βιβλίου.)

Καταλαβαίνουμε τώρα γιατί ο περιβάλλον κόσμος απαντά στο ερώτημα για την «κοσμικότητα» του κόσμου. Η «κοσμικότητα» του κόσμου είναι μια δομή (ΕκΧ: 86), στον ορίζοντα της οποίας το Dasein ανακαλύπτει ή συναντά ενδόκοσμα όντα: το ότι το Dasein έχει ένα έργο, και το ότι αυτό το έργο επιβάλλει τη

χρήση κάποιων οργάνων/εργαλείων/σκευών, και το ότι αυτά συνεχονται μεταξύ τους με συγκεκριμένους τρόπους και κατανέμονται σε θέσεις ανάλογα με τη λειτουργία τους, αυτή η δομή είναι ο ορίζοντας χάρη στον οποίο καθίσταται δυνατό να εμφανίζονται τα επιμέρους πρόχειρα όντα. Αυτή η δομή είναι η κοσμικότητα του περιβάλλοντος κόσμου και, υπό μία έννοια, η διάνοιξη αυτού του ορίζοντα της κοσμικότητας (η κατανόηση μιας ολότητας σχέσεων «για να» και «ου ένεκα») δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξοικείωση του Dasein με το είναι των πρόχειρων όντων, μια προκατανόηση της προχειρότητάς τους.

Αυτή η εξοικείωση ή προκατανόηση σημαίνει, συνάμα, ότι κινούμαστε εντός του περιβάλλοντος κόσμου των πρόχειρων όντων χωρίς να έχουμε μια ρητή επίγνωση ούτε της κοσμικότητας ούτε της προχειρότητας. Πώς μετακινούμαστε από αυτήν την προκατανόηση στη ρητή κατανόηση της προχειρότητας; Φυσικά, δεν μπορεί αυτό να προϋποθέτει την απο-κοσμικοποίηση του κόσμου, τη μετατροπή της προχειρότητας σε παρεύρεση, γιατί τότε θα είχαμε χάσει από το πεδίο μας εκείνο που θέλουμε να εξηγήσουμε. Αντίθετα, θα πρέπει να συμβαίνει μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο, να συμβαίνει τη στιγμή της εμπλοκής μας στο έργο. Οι σχετικές αναλύσεις του Heidegger είναι ιδιαίτερης φαινομενολογικής ακρίβειας: Τα όργανα δεν είναι πάντα διαθέσιμα ή λειτουργικά με τον τρόπο που απαιτεί η χρήση τους. Για παράδειγμα (ΕκΧ: 73-74): (α) κάποιες φορές, τα όργανα έχουν φθαρεί και η χρησιμότητά τους είναι μειωμένη, οπότε τραβούν την προσοχή μας, τα απομονώνουμε ή ρίχνουμε πάνω τους ένα βλέμμα που τα ξεχωρίζει από τις σχέσεις τους με τα υπόλοιπα (Auffallen). (β) άλλες φορές, τα όργανα που χρειαζόμαστε απουσιάζουν εντελώς (π.χ. η κιμωλία στο αμφιθέατρο), οπότε τα άλλα όργανα (π.χ. ο πίνακας) παραμένουν με τη σειρά τους άχρηστα, ως εάν είχαν χάσει τη χρησιμότητά τους, σαν η παρουσία τους να συστοιχεί, με τρόπο πιεστικό (Aufdringlichkeit), προς τη δική μας αμηχανία για το γεγονός ότι δεν μπορούμε να τα χρησιμοποιήσουμε. (γ) άλλες φορές, πάλι, τα όργανα βρίσκονται εκεί, αλλά δεν προλαβαίνουμε να τα χρησιμοποιήσουμε επειδή κάποιο άλλο έργο έχει προτεραιότητα και πεισματάρικα (Aufsässigkeit) την επιβάλλει. Μπορούμε να σκεφτούμε πολλά άλλα παραδείγματα. Το σημαντικό είναι το εξής: σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις, όπως αναφέρονται εντός του περιβάλλοντος κόσμου, οι ρωγμές ή οι παύσεις ως προς την προχειρότητα δεν μετατρέπουν τα πρόχειρα όντα σε παρευρισκόμενα:

K7.6 Οι [παραπάνω ελλειπτικοί τρόποι της προχειρότητας] λειτουργούν φέρνοντας στο προσκήνιο τον χαρακτήρα της παρεύρεσης πάνω στα πρόχειρα όντα, χωρίς ακόμα να θεωρούμε, ωστόσο, τα πρόχειρα ως απλώς παρευρισκόμενα και να τα χαζεύουμε. (ΕκΧ: 74)

Άρα, η ρητή κατανόηση του είναι των πρόχειρων όντων επιτυγχάνεται μέσω του μη-όντος, κάποιας αρνητικότητας ή ρήγματος εντός του περιβάλλοντος κόσμου, και αυτό σημαίνει, ταυτόχρονα, ότι επιτυγχάνεται έτσι η κατανόηση της «κοσμικότητας» που ιδιάζει στον περιβάλλοντα κόσμο των πρόχειρων όντων. Θεωρώ ιδιαίτερα εύστοχη την ιδέα ότι αυτό το πέρασμα από την εξοικείωση-με στην ανάδειξη του είναι των πρόχειρων όντων συνιστά μια πρώτη εκδοχή της φαινομενολογικής αναγωγής στο *Είναι και χρόνος*. Μιας αναγωγής που δεν είναι θεωρητικογενής, καθώς συμβαίνει μέσα στον κόσμο της χρήσης των πραγμάτων.

7.3.3 Τα Dasein, ο εαυτός και οι Άλλοι

Έχει ήδη γίνει σαφές ότι το εν-τω-κόσμο-είναι δηλώνει τη θεμελιώδη σύσταση του Dasein. Μέχρι τώρα, ωστόσο, μιλούσαμε μόνο για την κοσμικότητα του κόσμου. Βέβαια, συναντήσαμε και όντα που είναι Dasein: εμένα που χρησιμοποιώ τον πίνακα στο αμφιθέατρο και τους φοιτητές και τις φοιτήτριες που παρακολουθούν το μάθημα, τον τσαγκάρι που φτιάχνει ένα παπούτσι που κάποιος θα το φορέσει κτλ. Οι ανθρώπινες αυτές υπάρξεις έχουν διπλό οντολογικό καθεστώς, πράγμα που είχε δείξει ήδη ο Husserl:

(α) συνιστούν εν-τω-κόσμο-είναι, προϋπόθεση δυνατότητας για να εμφανίζεται κάτι ως ορίζοντας του κόσμου που επιτρέπει την εμφάνιση όντων· μην ξεχνάμε ότι ο «κόσμος» προσδιορίστηκε ως δομικό στοιχείο του ίδιου του Dasein, όχι ως κάτι αυθύπαρκτο που ισχύει ερήμην της ύπαρξης των Dasein εν γένει,

(β) συνιστούν ενδόκοσμα όντα που συναντάμε μέσα σε αυτόν τον κόσμο, όπως εγώ συναντώ τους φοιτητές και τις φοιτήτριες μέσα στο αμφιθέατρο και αντιστρόφως.

Το (α) είναι δομικό, οντολογικό στοιχείο. Το (β) είναι οντικό στοιχείο. Για παράδειγμα, θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ολότητα «αμφιθέατρο» επιτρέπει την εμφάνιση όχι μόνο εργαλείων (όπως η κιμωλία και ο πίνακας) αλλά και όντων που έχουν τη σύσταση του Dasein, όπως ο διδάσκων και οι διδασκόμενοι.

Πώς πρέπει να κατανοήσουμε τις παραπάνω σχέσεις; Ποια η θέση τους στην οικονομία του *Είναι και χρόνος*; Ποια η φαινομενολογική τους θεμελίωση; Πριν προσεγγίσουμε τα παραπάνω, θα ήταν χρήσιμο να δούμε πώς μιλούσε ο ίδιος ο Heidegger γι' αυτές τις έννοιες στα 1919-20:

K7.7 Ο κοσμικός χαρακτήρας της ζωής [είναι] κάτι πολύμορφο [...]: ο περιβάλλον κόσμος (Umwelt) μας (τοπία, τοποθεσίες, πόλεις, έρημοι)· ο κόσμος-μαζί [με-Άλλους] (Mitwelt) (γονείς, αδέρφια, γνωστοί, δάσκαλοι, μαθητές, υπάλληλοι, ξένοι, ο άνδρας εκεί με τη μαγκούρα, η κυρία πιο πέρα με ένα κομψό καπέλο, η μικρή δεσποινίς εκεί με την κούκλα)· ο κόσμος-του-εαυτού (Selbstwelt), στο μέτρο που αυτό ή το άλλο τα συναντώ με αυτόν ή τον άλλον τρόπο και προσδίδουν στη ζωή μου αυτόν τον δικό μου προσωπικό ρυθμό. (Ga58: 33)

Ο περιβάλλον κόσμος και ο κόσμος-μαζί [με-Άλλους] ζουν εντός μιας εξαιρετικής αλληλουχίας αλληλοεισχώρησης με τον δικό μου κόσμο-του-εαυτού. (Ga58: 56)

Ποιο είναι το φιλοσοφικό/φαινομενολογικό ενδιαφέρον των παραπάνω φαινομενικά απλοϊκών προτάσεων;

Πρώτον, ο Heidegger δεν λέει εδώ ότι μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο συναντώ πράγματα, φυσικά ή τεχνητά, και, επιπλέον, τον εαυτό και τους Άλλους. Ο εαυτός και οι Άλλοι δεν φαίνεται, καταρχάς, να αντιστοιχούν σε ενδόκοσμα όντα, αλλά αντιστοιχούν σε κόσμους, συνιστούν δύο εκδοχές —τρεις, μαζί με τον περιβάλλοντα κόσμο— του γεγονότος ότι η ανθρώπινη ζωή συνιστά εν-τω-κόσμω είναι, αυτό που εδώ λέγεται «κοσμικός χαρακτήρας» της ζωής. Ζούμε, άραγε, σε τρεις κόσμους ταυτόχρονα; Δεν εννοεί αυτό. Εννοεί ότι η ανθρώπινη ζωή αναγνωρίζει κάτι ως κόσμο μόνο στο μέτρο που η ίδια η ζωή, a priori, συνιστά (α) σχέση με τα πράγματα γύρω μας, (β) σχέση με τον εαυτό, και (γ) σχέση με τους Άλλους. Με καντιανούς όρους: υπερβατολογικές προϋποθέσεις για να συλλάβει η ζωή κάτι ως κόσμο είναι (α) η δυνατότητα της δοσοληψίας με πράγματα, (β) η ύπαρξη του εαυτού, (γ) η ύπαρξη άλλων Dasein. Ένας είναι ο κόσμος μας, όχι τρεις· αλλά αποτελεί μια οντολογική αλληλεξάρτηση τριών δομικών στοιχείων ή τριών οντολογικών συστατικών, όπως υπονοεί το δεύτερο από τα δύο παραπάνω αποσπάσματα.

Δεύτερον, παρά την ισοτιμία ή το ισαρχέγονο αυτών των τριών δομών, ο Heidegger αναγνωρίζει στον κόσμο-του-εαυτού μια κάποια προτεραιότητα: συνιστά ένα σημείο κορύφωσης (Zugespitztheit), στο μέτρο που καθιστά ορατή ή φέρνει στην επιφάνεια την αλληλεξάρτηση των τριών αυτών δομικών στοιχείων (Ga58: 59-60). Διότι, εκτός των άλλων, ο ρυθμός του κόσμου-του-εαυτού βρίσκεται πάντα σε συνάρτηση με το τι κάνουμε μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο και ο κόσμος-μαζί-με [τους-Άλλους] δεν είναι, ίσως, παρά μια οργανωμένη αλληλουχία μεταξύ κόσμων-του-εαυτού (Ga58: 86).

Ας δεχθούμε, λοιπόν, μαζί με τον Husserl και τον Heidegger ότι υφίσταται μια a priori τριαδική δομή: περιβάλλον κόσμος / εαυτός / Άλλοι. Η ίδια τριαδική δομή διατρέχει το Πρώτο Μέρος του *Είναι και χρόνος*, την ενότητα §§9-27: οι §§9-11 και η §25 αφορούν τον εαυτό, οι §§12-24 τον περιβάλλοντα κόσμο, οι §§26-27 τους Άλλους. Μάλιστα, τα λιγότερα πράγματα τα μαθαίνουμε για τον εαυτό ή ό,τι μαθαίνουμε γι' αυτόν παραμένει εξαιρετικά ασαφές ή γενικόλογο. Αποκτά σαφήνεια μόνο στη συνέχεια του *Είναι και χρόνος*.

Το φαινομενολογικό ερώτημα που μένει εκκρεμές είναι το εξής: εάν ο εαυτός συνιστά Dasein και εάν οι Άλλοι άνθρωποι ή οι Άλλοι εαυτοί όπως εμφανίζονται σε μένα επίσης συνιστούν Dasein, τότε γιατί η δομή είναι τριαδική και όχι δυαδική: περιβάλλον κόσμος / Dasein; Γιατί θα πρέπει να διακρίνουμε, σε υπερβατολογικό επίπεδο, το Dasein ως εαυτό (ή εαυτούς;) από το Dasein ως Άλλον (ή Άλλους); Τι επιβάλλει αυτόν τον διασκορπισμό ή τη διαίρεση του Dasein σε δύο διακριτές δομές; Με άλλα λόγια: ποια είναι η φαινομενολογική θεμελίωση αυτής της διάκρισης; Και πώς αυτή η διάκριση τέμνει την άλλη διάκριση που είδαμε στην αρχή του κεφαλαίου, ανάμεσα στο «υπαρκτικό» και το «υπαρξιακό» επίπεδο ανάλυσης του Dasein; Η απάντηση σε όλα αυτά τα ερωτήματα, στο μέτρο που βρισκόμαστε στο εσωτερικό της φαινομενολογικής ανάλυσης, δεν μπορεί παρά να είναι η εξής: το Dasein ως εαυτός (εαυτοί;) και το Dasein ως Άλλος (Άλλοι;) εμφανίζονται με διαφορετικό τρόπο.

Το *Είναι και χρόνος*, στην §9, ανοίγει την παραπάνω συζήτηση με τρόπο υπερβολικά βιαστικό και, τελικά, εξαιρετικά ασαφές, δίνοντας λαβή για πολλές παρερμηνείες. Ξεκινά με τις εξής (περίφημες όσο και αινιγματικές) διατυπώσεις:

K7.8 Το ον του οποίου η ανάλυση είναι η τωρινή εργασία μας είμαστε εκάστοτε εμείς οι ίδιοι. Το είναι αυτού του όντος είναι εκάστοτε *δικό μου* (je meines). (EkX: 41-2)

Η «ουσία» του Dasein έγκειται στην ύπαρξή του. (ΕκΧ: 42)

Η προσαγόρευση του Dasein πρέπει, σύμφωνα με τον χαρακτήρα του εκάστοτε-δικό μου (Jemeinigkeit) αυτού του όντος, να λέει ταυτόχρονα, διαρκώς, την προσωπική αντωνυμία: «εγώ είμαι», «εσύ είσαι». (ΕκΧ: 42)

Δύσκολο να ερμηνεύσει κανείς τα παραπάνω αποσπάσματα χωρίς να διολισθήσει σε ένα είδος υπαρξιστικής φιλοσοφίας, χωρίς να σπεύσει να δώσει έμφαση στην ενικότητα ή την ατομικότητα του εκάστοτε Dasein, στον προσωπικό του ρυθμό (Κ7.7). Το κάθε Dasein φαίνεται να αποτελεί μια διαφορετική ύπαρξη, σε σημείο που να είναι ανόητο ή αδύνατο να το περιγράψεις χωρίς να ακολουθήσεις μια πρωτοπρόσωπη οπτική ή αν δεν συνοδεύεται κάθε φορά η περιγραφή του Dasein από μια προσωπική αντωνυμία: εγώ, εσύ, αυτός/αυτή, εμείς, εσείς, αυτοί/ές. Γιατί το Dasein ανάγεται στην ύπαρξή του; Διότι φαίνεται, λέει το κείμενο, να νοιάζεται για το δικό του είναι, για τη δική του ύπαρξη, για τον τρόπο που επιλέγει ή αποφασίζει να υπάρχει, για τη δυνατότητά του να υπάρχει. Η ύπαρξη του καθενός θα ήταν ένα άπαξ, μοναδική. Ας μεταθέσουμε για αργότερα τη συζήτηση για το τι ακριβώς σημαίνει αυτή η επιλογή, απόφαση ή δυνατότητα. Ας το μεταθέσουμε μέχρι να αντιμετωπίσουμε μια άλλη πρώτη δυσκολία: εάν το εκάστοτε Dasein πραγματώνει τον εαυτό του με τον δικό του τρόπο, και εάν αυτοί οι τρόποι δεν καθορίζονται από κάποια σταθερά χαρακτηριστικά των Dasein εν γένει, πόσο μάλλον αν κάθε φορά το Dasein πρέπει να συνοδεύεται από μια από τις προσωπικές αντωνυμίες, τότε τι είδους οντολογία του Dasein καλούμαστε να οικοδομήσουμε; Μοιάζει σαν μια άπειρη σειρά περιγραφών. Μοιάζει σαν θρίαμβος της ατομικότητας: ο καθένας θα ήταν μια ατομική, ενική περίπτωση, ένας ατομικός ή ενικός τρόπος να υπάρχει ως Dasein. Αυτή η οντολογία θα έμοιαζε με ένα άπειρο παζλ, με μια υποταγή της καθολικότητας στο επιμέρους, το ενικό.

Όλα τα παραπάνω είναι απλές παρανοήσεις. Τίποτα τέτοιο δεν ισχυρίζεται ο Heidegger, κανένα ενδιαφέρον δεν έχει για τη μοναδικότητα ή τη διαφορετικότητα της ύπαρξης, το να είσαι διαφορετικός/ή από τους Άλλους/ες δεν αποτελεί ούτε θεμέλιο της ύπαρξης ούτε κάποια αξία. Δείτε γιατί:

(α) Στην πραγματικότητα, οι προσωπικές αντωνυμίες είναι δύο και μόνο δύο: «εγώ» είμαι, «οι Άλλοι» είναι, όπου η πρώτη δηλώνει τη σχέση του Dasein με τον εαυτό του και η δεύτερη δηλώνει το πώς ο εαυτός βλέπει, αντιλαμβάνεται ή έρχεται σε επαφή με όλα τα άλλα Dasein. Εκεί, η διάκριση ανάμεσα στα «εσύ», «αυτός/ή», «εμείς», «εσείς», «αυτοί/ές» είναι φαινομενολογικά αδιάφορη ή δευτερεύουσα, τουλάχιστον για τον Heidegger. Αυτό ήδη μειώνει τον αρχικό φόβο ότι το παζλ των Dasein οδηγεί σε μια ανεξέλεγκτη πολλαπλότητα και μας επαναφέρει σε μια στέρη φαινομενολογική βάση: το Dasein έχει δύο κύριους τρόπους εμφάνισης, ως εαυτός και ως Άλλοι.

(β) Στην πραγματικότητα επίσης οι τρόποι με τους οποίους το εκάστοτε Dasein μπορεί να υπάρχει δεν είναι πολλοί, δεν ανάγονται σε μια ατελεύτητη παραγωγή των ατομικών βουλήσεων ή ρυθμών, σε μια ατελεύτητη ποικιλία ή πολλαπλότητα των αποφάσεών μας. Παρά τις όποιες αντίθετες υποδείξεις του κειμένου, αυτοί οι τρόποι είναι δύο, αποκλειστικά και μόνο δύο!

Κ7.9 Και οι δύο τρόποι του είναι, η αυθεντικότητα και η αναυθεντικότητα (αυτές οι εκφράσεις έχουν επιλεγεί ως όροι με το αυστηρό λεξικό τους νόημα) θεμελιώνονται στο ότι το Dasein προσδιορίζεται εν γένει από το ότι το Dasein είναι εκάστοτε-δικό μου. (ΕκΧ: 42-43)

Δεν ξέρουμε ακόμα τι δηλώνουν οι όροι αυθεντικότητα (Eigentlichkeit) και αναυθεντικότητα (Uneigentlichkeit). Αυτό που ξέρουμε με βεβαιότητα είναι ότι το Dasein μπορεί να εμφανίζεται με τους εξής τέσσερις τρόπους:

ως αυθεντικός εαυτός	ως αναυθεντικός εαυτός
ως αυθεντικοί Άλλοι	ως αναυθεντικοί Άλλοι

Να γιατί ό,τι εμφανιζόταν ως ύμνος στην πολλαπλότητα δεν είναι, εντέλει, παρά μια πολύ συγκεκριμένη οντολογική δομή. Το ερώτημα, βέβαια, παραμένει γιατί το Dasein ως τέτοιο μπορεί να εμφανίζεται με τέσσερις τρόπους, ενώ κάτι αντίστοιχο δεν συμβαίνει με τα υπόλοιπα όντα (ή αποβλεπτικά αντικείμενα). Γράφω «ως

τέτοιο» για να εξαιρέσω τους πολλούς, ίσως άπειρους, άλλους τρόπους με τους οποίους μπορεί να εμφανίζεται η ανθρώπινη ύπαρξη: ως βιολογική ύπαρξη, ως σκέτη ύλη, ως άθροισμα ψυχής και σώματος, ως δίποδο έλλογο ον κτλ. Τίποτε από αυτά δεν ενδιαφέρει την αναλυτική του Heidegger. Όπως έχουμε επαναλάβει —και δεν είναι καθόλου περιττό να το υπενθυμίζουμε—, το Dasein είναι το ον που κατανοεί το Είναι απλώς, δηλαδή συναντά όντα στον ορίζοντα του κόσμου και τον εαυτό του ως το υποκείμενο αυτής της συνάντησης. Νοιάζεται, σύμφωνα με το **K7.8**, για τον εαυτό του ως το ον που κατανοεί το Είναι.

7.3.4 Ο εαυτός

Ας επιχειρήσουμε να ξεδιαλύνουμε τι δηλώνει ο όρος «εαυτός». Το οδηγητικό νήμα είναι το εξής:

Η αγωνία και το solus ipse

K7.10 Υπάρχει στο Dasein κάποια κατανοητική εύρεση (Befindlichkeit), εντός της οποίας το Dasein διανοίγεται με εξέχοντα τρόπο στον εαυτό του; (ΕκΧ: 182)

Το αρχικό ερώτημα είναι, λοιπόν, εάν η υπαρκτική δομή του Dasein αναδύεται με εμφαντικό ή ρητό τρόπο σε κάποιο ανθρώπινο βίωμα. Εδώ γίνεται λόγος, βέβαια, για «εύρεση», όχι για βίωμα. Αλλά η απόσταση δεν είναι τόσο μεγάλη. Ο νέος αυτός όρος δηλώνει το γεγονός ότι το Dasein δεν εμπλέκεται στον κόσμο ως ένας αποστασιοποιημένος θεωρός, ως κάποιος που απλώς θέλει να γνωρίσει τα πράγματα. Βρίσκεται, αντίθετα, πάντα ήδη, αναγκαστικά, σε μια διάθεση (Stimmung): είμαστε χαρούμενοι ή λυπημένοι, κουρασμένοι ή ξεκούραστοι, φοβισμένοι ή ψύχραιμοι κτλ. Αυτές οι διαθέσεις δεν είναι απλώς συναισθηματικές καταστάσεις· ενσωματώνουν κάθε στοιχείο που, αναπόφευκτα, δείχνει την εξάρτηση του Dasein από κάτι που ξεφεύγει από τη δική του κυριότητα. Δεν ελέγχω ή δεν επιλέγω τις διαθέσεις μου (είναι ανόητο να πω ότι «αποφάσισα να είμαι λυπημένος» ή «αποφάσισα να φοβάμαι»), αλλά αυτές σηματοδοτούν το γεγονός ότι οι συναντήσεις μου με τα πράγματα αποτελούν για μένα ένα είδος αντίστασης της πραγματικότητας στην αυτονομία ή στην αυτενέργειά μου. Η «εύρεση» δηλώνει αυτήν την «εξάρτηση από τον κόσμο» (ΕκΧ: 137), μια εξάρτηση αναπόφευκτη, οντολογικά αναπόδραστη. Αυτή η εξάρτηση δεν έχει να κάνει με την ελευθερία μου, με το κατά πόσον κάποιος μπορεί ίσως να ξεφύγει από την όποια εύρεση και να βρεθεί σε μιαν άλλη, αλλά με το γεγονός ότι σε καμιά περίπτωση το Dasein δεν μπορεί να βρίσκεται εκτός κάποιας εύρεσης. Γενικότερα, η «εύρεση» εμπεριέχει κάθε είδους βίωση της εξάρτησης από μια πραγματικότητα την οποία το Dasein δεν θα μπορούσε ποτέ να αποφασίσει ή επιλέξει: το ότι γεννήθηκα από τους τάδε γονείς, εκεί, τότε, ότι η μητρική μου γλώσσα είναι η νέα ελληνική, ότι στην παιδική μου ηλικία είχα την α ή β εμπειρία κτλ. Όλες αυτές οι εξαρτήσεις επικαθορίζουν το πώς βλέπω τον κόσμο και τις κουβαλάω μέσα μου, είτε το θέλω είτε όχι.

Εδώ, στο **K7.10**, το ερώτημα αφορά, επομένως, το κατά πόσον υπάρχει μια εμπειρία, ένα βίωμα που συμβαίνει στο Dasein, όχι κάτι που προκαλεί το ίδιο, ένα βίωμα που, από τη φύση του, είναι ικανό να προσφέρει στον άνθρωπο που το βιώνει την ευκαιρία για μια συνειδητοποίηση της ίδιας της σύστασης του Dasein. Η απάντηση του Heidegger είναι ένα μεγάλο «ναι». Το βίωμα αυτό είναι η «αγωνία» (Angst) και το είχαμε συναντήσει στο [Κεφάλαιο 1, Ενότητα 3](#), εντός της συζήτησης για το κίνητρο της φαινομενολογικής αναγωγής. Η αγωνία είναι το βίωμα κατά το οποίο ο άνθρωπος δεν βρίσκει πλέον κανένα νόημα στις δοσοληψίες του με τα πράγματα γύρω του, κανένα νόημα στις αξίες του ή στις επιλογές του και, τέλος, κανένα νόημα στις σχέσεις του με τους Άλλους, όσο κι αν είχε επενδύσει συναισθηματικά ή με άλλο τρόπο σ' εκείνους. Όλα γύρω του φαίνονται μετέωρα, άσκοπα, μηδενίζονται. Η αγωνία, κάτι που συμβαίνει στο Dasein, όχι κάτι που το ίδιο προκαλεί, βιώνεται ως εξής:

K7.11 Η αγωνία εξατομικεύει και έτσι διανοίγει το Dasein ως «solus ipse». [...] Στην αγωνία, είμαι ανέστιος (unheimlich). [...] Το Dasein εξατομικεύεται· εξατομικεύεται ωστόσο ως εν-τω-κόσμω-είναι. Το εν-είναι λαμβάνει τον υπαρκτικό τρόπο της ανεστιότητας (Un-zuhause). (ΕκΧ: 188-189)

K7.12 Αυτή την εξέχουσα, μέσα σε αυτό τούτο το Dasein [...] μαρτυρούμενη αυθεντική διανοικτότητα (eigentliche Erschlossenheit) —τη σιωπηλή, έτοιμη για αγωνία αυτοπροβολή πάνω στο πιο δικό του ενέχεσθαι— θα την ονομάσουμε αποφασιστικότητα (Entschlossenheit). (ΕκΧ: 296-297)

Αντί να λύνουμε τα ερμηνευτικά προβλήματα, φαίνεται σαν να μηχανευόμαστε ολοένα νέους τεχνικούς όρους, σαν να απαντάμε στα αινίγματα με νέα αινίγματα. Ωστόσο, αυτή τη φορά, τα πράγματα είναι απλούστερα απ' όσο φαίνονται.

Η αγωνία μηδενίζει τα πάντα γύρω μας, κάθε ον, είτε αυτό είναι πρόχειρο είτε άλλο Dasein, χάνει για μας τη σημασία του, το νόημά του. Βέβαια, όπως ξέρουμε, αυτό δεν θέτει σε εκκρεμότητα τον ίδιο τον κόσμο ή την κοσμικότητα του κόσμου, καθώς ο κόσμος δεν συνιστά ον, αλλά τον ορίζοντα κατανόησης των όντων. Το βίωμα του μηδενός των όντων, λοιπόν, όχι του κόσμου, φέρνει το Dasein σε μια κατάσταση ανεσιτότητας: χάνει την εξοικειώσή του με όσα είχαν νόημα για εκείνο, χάνει το νήμα που συνδέει τον κόσμο του σε ολότητα, χάνει τη θέση του μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο του. Ανεσιτότητα σημαίνει επίσης «σιωπή», καθώς τίποτα απ' όσα ακούγονται τριγύρω, καμιά από τις παραδεδομένες έννοιες, απόψεις, πεποιθήσεις, δεν έχουν πλέον σημασία, υπαρξιακή σημασία για μας. Και τότε το Dasein συνειδητοποιεί ότι εκείνο πρέπει να αποφασίσει το νόημα που θα αποδώσει στον κόσμο. Πρέπει να αναλάβει τη δυνατότητά του να λειτουργεί ως φορέας του νοήματος, τη δυνατότητά του να κατανοεί τα όντα, τον εαυτό του, τον κόσμο, το Είναι.

Αυτή η «δυνατότητα» χρήζει περαιτέρω διευκρινίσεων:

(α) Πραγματική δυνατότητα είναι κάτι που διαφέρει ριζικά από το πραγματικό, το δεδομένο ή τετελεσμένο. Άρα, δεν πρέπει να υποθέσουμε, μαζί με τον Αριστοτέλη, ότι το «ένεργεια» έχει οντολογική προτεραιότητα έναντι του «δυνάμει», ότι η δυνατότητα πραγματώνει τον εαυτό της πλήρως, για πρώτη φορά, όταν φθάνει στο σημείο της πλήρωσής της, όταν εκδιπλώνει όλο της το δυναμικό για να πραγματώσει ή να ενεργοποιήσει την πλήρη της μορφή. Όχι, λέει ο Heidegger, όταν κάνουμε λόγο για το Dasein, θα πρέπει να επιτρέψουμε στη δυνατότητα να λειτουργεί ως τέτοια, δηλαδή ως εκκρεμής. Αυτό σημαίνει το εξής: το ζήτημα δεν είναι να επιλέγω κάποια δυνατότητά μου, να την καλλιεργώ ή να νοιάζομαι γι' αυτήν με σκοπό να την οδηγήσω σε μια μελλοντική πληρότητα. Γιατί, τότε, η δυνατότητα μετατρέπεται σε κάτι παραμόνιμο, σε ένα υπο-κείμενο που απλώς εξελίσσεται. Οι ανθρώπινες αποφάσεις και επιλογές ως δυνατότητες πρέπει να είναι τέτοιες που να ιδιάζουν στην οντολογική σύσταση του Dasein, το οποίο είναι κίνηση, κινητικότητα. Το Dasein είναι «αποφασιστικό» σημαίνει ότι έχει επίγνωση του γεγονότος ότι, ανά πάσα στιγμή, έγκειται σ' εκείνο το ίδιο να αποφασίσει το νόημα που θα αποδώσει στον κόσμο: αυτή η συνεχώς εκκρεμής απόφαση διατηρείται ως δυνατότητα, ως εκκρεμότητα, μόνο όταν οι αποφάσεις του Dasein δεν θεωρούνται δεδομένες, δεν υπαγορεύουν (ή δεν εξασφαλίζουν) στον εαυτό του τι θα πράξει στο μέλλον, ποιος θα είναι στο μέλλον. Πόσο μάλλον, όταν δεν υπαγορεύονται από εξωτερικούς παράγοντες· πώς θα το μπορούσαν, άλλωστε, στο εσωτερικό της αγωνίας, αφού εκεί επικρατεί το μηδέν, η πλήρης σιωπή σε ό,τι αφορά τις σχέσεις του Dasein με τα πράγματα και με τους Άλλους;

(β) Αυτή η συνεχής εκκρεμότητα, η αποφασιστικότητα του Dasein να επιλέγει κάθε φορά εκ νέου το νόημα που θα αποδώσει στη ζωή και τη δράση του, δεν είναι ένα παιχνίδι, διότι κάθε φορά που το Dasein επιλέγει τη μία ή την άλλη δυνατότητα, τότε μηδενίζει, αποποιείται ή εγκαταλείπει κάποια άλλη. Το Dasein, μέσα στην αγωνία, δεν έχει απλώς επίγνωση του γεγονότος ότι λειτουργεί ως πηγή του νοήματος αλλά και επίγνωση της περατότητάς του. Κάθε φορά που παραιτείται από μια δυνατότητά του είναι σαν να την καταδικάζει και αυτό σημαίνει, υπό μία έννοια, ότι το Dasein είναι πάντα ήδη «ένοχο» (Schuld) απέναντι στον εαυτό του. Καμιά θεολογική νότα δεν πρέπει να ακούσουμε σε αυτήν τη διατύπωση. Αντίθετα, ο Heidegger πολύ συχνά κατηγορεί τη θεολογία ότι δεν έχει κατανοήσει την υπαρκτική διάσταση της ενοχής. Υπαρκτικά, η «ενοχή» δεν είναι κάτι που αφορά ορισμένα Dasein, ενώ δεν αφορά κάποια άλλα. Είναι οντολογικό στοιχείο τού κάθε Dasein στο μέτρο που αυτό είναι ένα ον που αποφασίζει ποιες εκάστοτε δυνατότητές του θα επιλέξει και ποιες θα εγκαταλείψει.

Ας κλείσουμε εδώ την παρέκβαση για την αγωνία. Γιατί χρειαζόταν αυτή η μακρά παρουσίαση της αγωνίας για να βρούμε απάντηση στο φαινομενολογικό ερώτημα για το Dasein ως εαυτό; Η πραγμάτευση της αγωνίας μάς επέτρεψε να δούμε γιατί είναι αναγκαία η πρωτοπρόσωπη οπτική: διότι η αγωνία (α) απομονώνει το Dasein από τα πράγματα και τους Άλλους και, άρα, μας θέτει αναγκαστικά σε μια πρωτοπρόσωπη οπτική, (β) φωτίζει με έναν ιδιαίτερο τρόπο την ίδια τη σύσταση του Dasein ως εαυτού. Ο Heidegger τονίζει ότι το solus ipse που εμφανίζεται στην αγωνία είναι προϊόν μιας «αμείλικτης»(!) εξατομίκευσης (ΕκΧ: 307), συνιστά έναν «υπαρκτικό σολιψισμό» (ΕκΧ: 188), μια «μεταφυσική απομόνωση του ανθρώπου [...], όχι εγωιστική ατομικότητα» (Ga26: 172). Με φαινομενολογικούς όρους: συνιστά μια διακεκριμένη εμφάνιση του εαυτού, διακεκριμένη με την έννοια ότι φωτίζει τι σημαίνει για το Dasein να εμφανίζεται τέτοιο που πράγματι είναι. Θα επανέλθω στο solus ipse.

Το μόνο που έχει μείνει ασαφές, προς στιγμήν, είναι το πώς ακριβώς συνδέονται η αγωνία, η αποφασιστικότητα και το δίπολο αυθεντικότητα-αναυθεντικότητα. Θα επανέλθουμε αφού πρώτα μιλήσουμε για τον θάνατο, για τον δικό μας θάνατο.

Το είναι-προς-θάνατο (das Sein zum Tode)

Μια δεύτερη εμπειρία, όμοιας φαινομενολογικά τάξεως με την αγωνία, είναι εκείνη που ο Heidegger ονομάζει το «είναι-προς-θάνατο». Δεν πρόκειται για τον εμπειρικό θάνατο, τη στιγμή που κάποιος αφήνει τη ζωή, που μετακινείται από τον κόσμο των ζωντανών στον κόσμο των νεκρών. Αυτή η βιολογικής τάξης μετάβαση είναι ένα γεγονός που, στην πραγματικότητα, προσφέρεται ως θέαμα στους Άλλους. Ούτε πρόκειται για τον θάνατο των Άλλων ως κάτι που διαπιστώνω εγώ. Αντίθετα, το ερώτημα είναι, και πάλι, φαινομενολογικής τάξης: πώς εμφανίζεται στο Dasein κάτι ως εαυτός; Εάν συνιστά μια διαρκή εκκρεμότητα, μια δυνατότητα να αποφασίζει πάντα εκ νέου τις δυνατότητές του και να προβάλλει τον εαυτό του επί αυτών, θα πρέπει επίσης, για να κατανοεί τον εαυτό του, να τον κατανοεί ως όλον. Διότι ο εαυτός είναι ένα τέτοιο όλον, όχι αποσπασμένες ή μεμονωμένες στιγμές στον ανθρώπινο βίο. Ή, αλλιώς, κάθε φορά το Dasein συλλαμβάνει τον εαυτό του στον ορίζοντα μιας ολότητας· ως πούμε, της ολότητας μιας αυτοβιογραφίας. Τι θα σήμαινε, ωστόσο, «ολότητα» για ένα ον που βρίσκεται, από τη φύση του, σε διαρκή εκκρεμότητα; Δεν σημαίνει αυτό ότι είναι, πάντα και αναγκαστικά, μη-αποπερατωμένο; Το Dasein δεν έχει τέλος, καθώς θα ήταν αντιφατικό προς την κινητικότητα του να σχετίζει τον εαυτό του με μια συγκεκριμένη πραγματικότητα στο μέλλον, δηλαδή με μια κατάσταση ή ένα επίτευγμα. Ωστόσο, το Dasein συλλαμβάνει ήδη πάντα το τέλος του, το θάνατό του. Όχι ως πραγματικότητα αλλά ως δυνατότητα.

Υπό ποια έννοια; Υπό την έννοια ότι αυτή η σχέση με τον θάνατό του δεν συνιστά σχέση με ένα γεγονός, με μια πραγματικότητα. Αν το αντίθετο της πραγματικότητας ή του *ένεργεία* είναι η δυνατότητα, τότε η σχέση του εκάστοτε Dasein με τον θάνατό του είναι η σχέση με μια δυνατότητα: μια σχέση με τη δυνατότητά του να συλλάβει το «τέλος» του ως δυνατότητα. Καλύτερα: η σχέση με τον θάνατο ως τέλος του Dasein θα πρέπει να είναι τέτοια που να ιδιάζει στο Dasein ως διαρκή εκκρεμότητα, άρα, να καθορίζει τον τρόπο που το Dasein κατανοεί τον εαυτό του ως τέτοια δυνατότητα: η εμπειρία του είναι-προς-θάνατο καθιστά διαυγές στο Dasein το γεγονός της περατότητάς του, το γεγονός ότι οι αποφάσεις και επιλογές του ούτε άπειρες είναι ούτε μπορούν συνεχώς να αναβάλλονται, ούτε να αποφασίζονται με ελαφρότητα, ως εάν νέες επιλογές στο μέλλον να μπορούσαν να ελαφρύνουν τη σημασία των τωρινών επιλογών. Εάν η σχέση με τον θάνατο είναι η σχέση με κάτι που συνεχώς εκκρεμεί στην εμπειρική του αοριστία (καθώς δεν ξέρουμε ούτε μας ενδιαφέρει το ακριβές πότε του εμπειρικού θανάτου, αν και βιώνουμε τη βεβαιότητα του «τέλους», τη βεβαιότητα της περατότητάς μας), τότε επιτρέπει στο Dasein να συλλαμβάνει κάθε φορά τον εαυτό του ως όλον, ως εάν η τωρινή του απόφαση ή επιλογή να ήταν οριστική ή τελευταία, αυτή με την οποία θα «πάει μέχρι τέλους». Ας κλείσουμε εδώ αυτή τη σύντομη αναφορά στο είναι-προς-θάνατον, παραθέτοντας ένα χαρακτηριστικό χωρίο:

K7.13 Ο θάνατος ως τέλος του Dasein είναι η πιο προσίδια (eigenste), ασχέτιστη, βέβαιη και, ως τέτοια, αόριστη, ανυπέβλητη δυνατότητα του Dasein. (ΕκΧ: 258-259)

Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι το επίθετο «ασχέτιστη». Αντιστοιχεί στην ανεσιτότητα που συναντήσαμε στο βίωμα της αγωνίας. Το μοτίβο είναι κοινό: η εναργής εμφάνιση του εαυτού προϋποθέτει την απόσπαση από οποιονδήποτε σχετισμό από τον περιβάλλοντα κόσμο, είτε αυτός αφορά τα πρόχειρα όντα είτε τα άλλα Dasein. Στην περίπτωση του είναι-προς-θάνατο, αυτό προκύπτει ήδη εκ του ότι αφορά την ολότητα του Dasein ως εαυτού, εκείνο που στα χαϊντεγκεριανά κείμενα του 1919-20 ονομαζόταν ρυθμός του κόσμου-του-εαυτού (βλ. παραπάνω, το χωρίο **K.7.7** και τον σχολιασμό του). Οπότε, η σημασία της μακράς συζήτησης για το είναι-προς-θάνατο που αναπτύσσει το *Είναι και χρόνος* είναι η εξής: το Dasein γίνεται, κατεξοχήν, διαυγές ως προς το είναι του, ως προς το ότι συνιστά μια διαρκώς εκκρεμή δυνατότητα στον ορίζοντα μιας ολότητας ή, αλλιώς, της περατότητάς του, χάρη στο είναι-προς-θάνατο. Η εμφάνιση του εαυτού ως τέτοιας ολότητας αντανακλά την εμφάνιση της σύστασης του ίδιου του Dasein (και αντιστρόφως).

Έχουμε πλέον όλα τα εφόδια για να εξηγήσουμε τους τρόπους με τους οποίους εμφανίζεται το Dasein: αυθεντικός εαυτός, αναυθεντικός εαυτός, αυθεντικοί Άλλοι, αναυθεντικοί Άλλοι. Όπως θα φανεί στα επόμενα κεφάλαια, αυτοί οι τέσσερις τρόποι είναι, τελικά, τρεις, αν όχι δύο!

Περαιτέρω μελέτη

Π. Θανασάς, «Ο Χάιντεγκερ και η ερμηνευτική», *Ίνδικτος* 5, 2001, 137-76.

Κεφάλαιο 8. Οι Άλλοι ως πηγή αυθεντικότητας

Ας εξετάσουμε, λοιπόν, τους τρόπους με τους οποίους εμφανίζεται το Dasein: αυθεντικός εαυτός, αναυθεντικός εαυτός, αυθεντικοί Άλλοι, αναυθεντικοί Άλλοι. Και ας κρατήσουμε στο μυαλό μας τον γρίφο ότι αυτοί οι τέσσερις τρόποι είναι, τελικά, τρεις, αν όχι δύο!

8.1 Ο αυθεντικός εαυτός

Συναντήσαμε την αυθεντικότητα στο **K7.12**. Επανέρχεται συνεχώς με τον ίδιο τρόπο όταν θεματοποιείται το είναι-προς-θάνατο. Διατρέχει όλο το Δεύτερο Μέρος του *Είναι και χρόνος* για τη χρονικότητα (την οποία έχουμε αφήσει εκτός κάδρου για λόγους οικονομίας χρόνου). Είχε ήδη ανακοινωθεί προγραμματικά στην §9, στην έναρξη της αναλυτικής του Dasein:

Επειδή το Dasein είναι ουσιωδώς εκάστοτε η δυνατότητά του, μπορεί τούτο το ον μέσα στο είναι του να «επιλέξει» εαυτό και να κερδίσει εαυτό, μπορεί να χάσει τον εαυτό του, και μπορεί να μην τον κερδίσει ποτέ. [...] Μπορεί δε να χάσει τον εαυτό του, ή να μην τον έχει ακόμη κερδίσει, μόνο επειδή, σύμφωνα με την ουσία του, δύναται να είναι αυθεντικό, δηλαδή να ανήκει στον εαυτό του (sich zueigen). (ΕκΧ: 42)

Σε τι συνίσταται η αυθεντικότητα; Αν δεν θέλουμε να διολισθήσουμε σε υπαρξιακού τύπου απαντήσεις και εάν, αντιθέτως, η αυθεντικότητα σχετίζεται με την εμφάνιση του εαυτού και με τη φανέρωση της σύστασης του Dasein, τότε, στην ουσία, η αυθεντικότητα ανάγεται σ' εκείνο που το **K7.12** ορίζει ως «αποφασιστικότητα» (*Entschlossenheit*) ή «αυθεντική διανοικτότητα» (*eigentliche Erschlossenheit*): από όλους τους τρόπους εμφάνισης, διάνοιξης ή διανοικτότητας του Dasein, ένας είναι φαινομενολογικά πρωτεύων, πιο σημαντικός για την εμφάνιση του εαυτού, η αποφασιστικότητα. Και αυτό σημαίνει ότι «με την αποφασιστικότητα πετύχαμε την πιο αρχέγονη, καθότι αυθεντική, αλήθεια του Dasein» (ΕκΧ: 297). Στην ίδια λογική κινείται και η χρήση της έννοιας «διαφάνεια» (*Durchsichtigkeit*): «Τη θέαση που σχετίζεται πρωταρχικά και ολοκληρωτικά με την ύπαρξη θα την ονομάσουμε *διαφάνεια*» (ΕκΧ: 146· βλ. επίσης, ΕκΧ:127, 144). Δηλαδή;

Όλα τα παραπάνω οδηγούν στην ίδια κατεύθυνση: αυθεντικότητα συνιστά το γεγονός ότι εμφανίζεται η αλήθεια του Dasein, η οντολογική του σύσταση. Αυτή η εμφάνιση της αλήθειας του Dasein, όπως είδαμε, είναι δυνατή ως εμφάνιση του εαυτού. Το «αποφασιστικό Dasein» είναι εκείνο που αναγνωρίζει τη σύσταση του Dasein και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του στον ορίζοντα εκείνου που πράγματι συνιστά το είναι του Dasein. Η αυθεντικότητα είναι ζήτημα αλήθειας, όχι μιας υπαρξιακής αυτο-κατάφασης, όχι μιας οποιασδήποτε στάσης απέναντι στον εαυτό. Η αυθεντικότητα, επομένως, δεν είναι ζήτημα ηθικό ούτε ζήτημα προσωπικής αυτο-δημιουργικότητας με όρους πρωτοτυπίας ή μοναδικότητας: είναι ζήτημα αλήθειας ως προς το είναι του Dasein, μιας αλήθειας σε επίπεδο υπαρκτικό πριν γίνει αλήθεια σε επίπεδο υπαρξιακό. Τα δύο επίπεδα, βέβαια, συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους:

(α) *προϋπόθεση* για να αναδειχθεί η υπαρκτική αλήθεια είναι να βρεθεί το εκάστοτε Dasein στην κατάλληλη εύρεση (για παράδειγμα, στην εύρεση της αγωνίας), όχι σε μια θεωρητική στάση·

(β) η *αναγνώριση* της υπαρκτικής αλήθειας συνίσταται στην ανάληψη της αποφασιστικότητας εκ μέρους του Dasein, δηλαδή σε μια υπαρξιακή ανταπόκριση στην αλήθεια που εμφανίζεται, αφού αυτή η εμφάνιση αποτελεί μια πρόσκληση ή κάλεσμα, όχι ένα θέαμα, και η αναγνώριση της αλήθειας μια ανταπόκριση, όχι μια θεωρητική επιβεβαίωση·

(γ) το κριτήριο *επαλήθευσης* αυτής της αναγνώρισης δεν είναι άλλο από το εάν το Dasein έχει όντως φέρει στην επιφάνεια την υπαρκτική αλήθεια, την αληθινή σύσταση του Dasein.

Αρα, η αυθεντικότητα είναι μια μορφή αλήθευσης, ένας τρόπος για το εκάστοτε Dasein (υπαρξιακά) να πραγματώνει αυτό που συνιστά αληθώς το είναι του Dasein (υπαρκτικά).

Όπως θα δούμε, η αυθεντικότητα δεν είναι μια παγιωμένη κατάσταση ή ένας παγιωμένος εαυτός. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, θα ήταν αντίθετο προς την κινητικότητα και την αναπόδραστη εκκρεμότητα του Dasein. Οι στιγμές αυτές σχετίζονται με μια εμφάνιση του εαυτού. Αρα, έχουμε μέχρι τώρα εξηγήσει έναν από τους τέσσερις τρόπους εμφάνισης του Dasein: το Dasein ως αυθεντικός εαυτός. Θα πρέπει, στη συνέχεια, να περιγράψουμε τον «αναυθεντικό εαυτό», τον «αναυθεντικό Άλλον» και τον «αυθεντικό Άλλον».

8.2 Ο αναυθεντικός εαυτός

Αυθεντικό είναι εκείνο το Dasein που έχει εαυτό (έτσι μάθαμε διαβάζοντας το χωρίο με το οποίο ξεκίνησε το παρόν κεφάλαιο). Και το ότι ένα Dasein έχει εαυτό σημαίνει ότι αντιλαμβάνεται αληθώς τη σύσταση του Dasein εν γένει· ότι, τρόπον τινά, η υπαρξιακή του ζωή αντανακλά την υπαρκτική σύσταση του Dasein, ότι υπάρχει ως αποφασιστικότητα, ως πάντα εκκρεμής ανάληψη των δυνατοτήτων του στον ορίζοντα της περατότητάς του.

Αν όλα τα παραπάνω θεωρηθούν δεδομένα, τότε ο όρος «αναυθεντικότητα» θα δηλώνει το ακριβώς αντίθετο: την απώλεια του εαυτού και, ταυτόχρονα, την αναντιστοιχία ανάμεσα στην υπαρξιακή ζωή του συγκεκριμένου Dasein και την υπαρκτική του σύσταση. Θα έχουμε τότε ένα Dasein που δεν έχει εαυτό στο μέτρο που παραγνωρίζει την ίδια την αληθή υπαρκτική του δομή. Η απώλεια του εαυτού θα συνιστά ένα είδος λήθης ή άγνοιας. Τι σημαίνει, άραγε, ότι το Dasein, ως ύπαρξη, παραγνωρίζει την ίδια τη σύσταση του Dasein; Πώς είναι δυνατό κάτι τέτοιο;

8.2.1 Τα βασικά κείμενα

Ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά. Όπως είδαμε στο [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 1.3](#), η χαϊντεγκεριανή σκέψη, ήδη από τα χρόνια του Freiburg στα τέλη της δεκαετίας 1910, κυριαρχείται από την ιδέα ότι η ανθρώπινη ύπαρξη ενέχει μια τάση προς την αυτο-λήθη, προς τη λησμονιά του εαυτού. Παρά τις μετατοπίσεις, η ίδια ιδέα αναπτύσσεται και στο *Είναι και χρόνος* και, μάλιστα, αποτελεί έναν από τους βασικούς άξονές του. Τη συναντήσαμε ήδη στην §9 (βλ. **K7.10**). Για λόγους που θα γίνουν σαφείς στη συνέχεια, επανέρχεται για πρώτη φορά, με τρόπο δραματικό, στην §27 που αφορά τη σχέση μας με τους Άλλους και έκτοτε τη συναντάμε σε κάθε βήμα, μέχρι το τέλος του έργου.

Επιτρέψτε μου, λόγω της κρισιμότητας του ζητήματος για την κατανόηση της διυποκειμενικότητας, να παραθέσω μια σειρά από σχετικά χωρία (ανάμεσα στα δεκάδες που μπορεί να ανασύρει κανείς) στα κείμενα από το 1922 μέχρι τις τελευταίες σελίδες του *Είναι και χρόνος*:

K8.1 [Στην κινητικότητα του Dasein] είναι ζωντανή μια τάση [...] προς τον κόσμο ως μια τάση να αφιερωνόμαστε σ' αυτόν [Aufgehen in, απορροφώμαστε από], να παρασυρόμαστε από αυτόν. Αυτή η ροπή [...] είναι η έκφραση μιας γεγονικής θεμελιώδους τάσης του βίου προς την *πτώση*, που τον οδηγεί έξω από τον εαυτό του (Abfallen) και, ως εκ τούτου, συνιστά *κατάπτωση* στον κόσμο (Verfallen) και, εντός του, *διάλυση* του ίδιου του βίου (Zerfall). (Ga62: 356 — στο *Natorp-Bericht*, στα 1922)

K8.2 Αυτή η αποσύνθεση (Zerfall) χρονίζεται [πραγματώνεται] ως πτώση του Dasein έξω από τον εαυτό του (Abfall), έξω από την αυθεντικότητά του, στην *κατάπτωση*. [...] Μια τέτοια οντολογική τάση της πτώσης είναι a priori δυνατή μόνο στη βάση μιας *ροπής προς αυτήν* (Hang). Αυτή τη ροπή [...] την ονομάζουμε «μοίρα» (Verhängnis). [...] Η μοίρα δεν είναι τίποτε άλλο από τη φυγή του Dasein από εκείνο το ίδιο, φυγή από εκείνο το ίδιο και είσοδος στον κόσμο τον οποίο έχει ανακαλύψει το Dasein αυτό. Μια ροπή [...] παραπέμπει πίσω σε μια δυνατή παρόρμηση (Drang). (Ga 20: 390, στα 1925)

K8.3 (σε συνέχεια του **K7.14**) Η αναυθεντικότητα του Dasein δεν σημαίνει κάτι σαν «λιγότερο» είναι ή «κατώτερο» βαθμό του είναι. Η αναυθεντικότητα μπορεί, αντίθετα, να χαρακτηρίζει το Dasein στην πιο πλήρη του συγκεκριμενοποίηση, δηλαδή, μέσα στη δραστηριότητά του, τη ζωηρότητά του, τα ενδιαφέροντα και τις απολαύσεις του. [...] [Στην αναυθεντικότητα], το Dasein νοιάζεται για το είναι του [...] έστω και μόνο με τον τρόπο της φυγής *προ* του είναι του, της λήθης του είναι του. (EkX: 43-44)

K8.4 Χάρη στην ερμηνεία της *κατάπτωσης*, αυτό που ονομάσαμε αναυθεντικότητα του Dasein μπορεί τώρα να προσδιοριστεί ακριβέστερα. [...] Το ότι δεν-είναι-αυτό-το-ίδιο λειτουργεί ως θετική δυνατότητα του όντος εκείνου που, εκ της ουσίας του, [...] αφιερώνεται στον/απορροφάται από τον κόσμο. (EkX: 175-176)

K8.5 Στο πλαίσιο της κινητικότητάς της, η [κατάπτωση] οδηγεί στο να βρίσκεται το Dasein, μέσα του, σε σύγχυση (Verfängt, Verfängnis). (EkX: 178)

K8.6 Η αυθεντική ύπαρξη δεν είναι κάτι που αιωρείται πάνω από την καθημερινότητα της κατάπτωσης αλλά, υπαρκτικά, αποτελεί μόνο ένα τροποποιημένο άδραγμά της. (ΕκΧ: 179)

K8.7 Η αναυθεντική κατανόηση προβάλλεται πάνω στα αντικείμενα της βιομέριμνας, σε ό,τι είναι κατορθωτό, επείγον, αναπόφευκτο στις υποθέσεις της καθημερινής ενασχόλησης. (ΕκΧ: 337) [...] Το υπαρκτικό νόημα της κατάπτωσης είναι η παροντοποίηση (Gegenwärtigen). (ΕκΧ: 338) [...] Η αναυθεντική [κατανόηση του εαυτού] είναι δυνατή μόνο επειδή το Dasein έχει λησμονήσει τον εαυτό του (Vergessen). (ΕκΧ: 340)

K8.8 Ο κοινότοπος χαρακτηρισμός του χρόνου ως μιας χωρίς τέλος, μη αντιστρέψιμης διαδοχής-από-τώρα που παρέρχονται πηγάζει από τη χρονικότητα του Dasein εντός της κατάπτωσης. (ΕκΧ: 426)

Πρώτες διευκρινίσεις:

(α) Ο Heidegger συνδέει την αναυθεντικότητα με εκείνο που ονομάζει κατάπτωση (**K8.4**). Η γκάμα των σχετικών εκφράσεων είναι ενδεικτική: θα συναντήσει κανείς στα κείμενα από το 1919 μέχρι το 1927 όλες τις εκδοχές των γερμανικών λέξεων που το δεύτερο συνθετικό τους σημαίνει πτώση (-Fall, -Sturz), των ουσιαστικών που δηλώνουν κάποιου είδους καταστροφή, αποσύνθεση, διαμελισμό, εξαφάνιση (Zer-, Ruin), ή όρων σχετικών με την αποξένωση ή αλλοτρίωση του εαυτού, ως εάν ο εαυτός να ήταν κάτι ξένο ή ξένος (Entfremdung).

(β) Η αναυθεντικότητα, όπως διαβάζουμε στο **K8.3**, δεν δηλώνει ότι το Dasein γίνεται, με κάποιον τρόπο, λιγότερο Dasein ή λιγότερο πραγματικό. Ο Heidegger συνεχώς υπογραμμίζει ότι η αναυθεντικότητα δεν αλλάζει το είναι του Dasein, εάν με αυτό υπονοούμε ότι το τελευταίο θα μπορούσε να μετατραπεί σε κάτι παρευρισκόμενο, σε απλό πράγμα, ή να αποκτήσει κάποια τέτοια σχέση με τα πράγματα. Εξίσου αδιανόητο θα ήταν να υποστηρίξει κανείς ότι η αναυθεντικότητα καταργεί το εν-τω-κόσμω-είναι ή κάποια άλλη δομή της υπαρκτικής σύστασης του Dasein. Αντίθετα, πρέπει να εννοήσουμε την κατάπτωση ως υπαρκτικό τρόπο του Dasein, ως κάτι συνυφασμένο με τη δομή του και, μάλιστα, σαν κάτι αναπόφευκτο. Σε άλλα κείμενά του, ο Heidegger τονίζει ότι η αναυθεντικότητα συνιστά τροπικότητα της κινητικότητας που ιδιάζει στην ανθρώπινη ύπαρξη. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, ότι δηλαδή η αναυθεντικότητα συνιστά υπαρκτικό τρόπο της ύπαρξης, θα πρέπει να μην τη συγχέουμε με οιαδήποτε οντική «ιδιότητα» του εκάστοτε Dasein, ως εάν η διάζευξη μεταξύ αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας να αφορούσε ηθικές ποιότητες (αγαθός, κακός), θεολογικές ποιότητες (παράδεισος, έκπτωση από τον παράδεισο ή αμαρτία), αισθητικές ποιότητες (γνήσιος ή πρωτότυπος, ψεύτικος ή κοινότοπος), ποιότητες σχετιζόμενες με τη φυσιολογία (υγιής ή δυνατός, άρρωστος ή ασθενικός) κτλ.³⁵

(γ) Η αναυθεντικότητα, ως έναν βαθμό, δεν αποτελεί μια επιλογή του Dasein αλλά, λέει το χωρίο **K8.2**, «μοίρα». Διότι, ναι μεν, το εκάστοτε Dasein πρέπει να αποφασίσει ή να επιλέξει ανάμεσα στην αυθεντικότητα και την αναυθεντικότητα, αλλά η δεύτερη είναι, αναπόδραστα, ο τρόπος με τον οποίο βιώνουμε όλοι την ύπαρξή μας πριν συνειδητοποιήσουμε ή βρεθούμε αντιμέτωποι με την παραπάνω επιλογή (για παράδειγμα, πριν ανακύψει το βίωμα της αγωνίας). Το χωρίο **K8.6** λέει ρητά ότι η αυθεντικότητα συνιστά τροποποίηση της αναυθεντικότητας και όχι το αντίστροφο. Το γιατί συμβαίνει αυτό θα το δούμε σε λίγο.

(δ) Η αναυθεντικότητα περιγράφει μια διπλή κίνηση: (1) φυγή ή απομάκρυνση από τον εαυτό, μια αποσύνθεση του εαυτού (**K8.1**, **K8.2**, **K8.3**), (2) κατάπτωση στον κόσμο και απορρόφηση από εκείνον (**K8.1**, **K8.2**, **K8.4**). Αλλά η διπλή αυτή κίνηση περιγράφει, στην πραγματικότητα, μια αρχική ροπή ή τάση και το αποτέλεσμά της. Η αρχική ροπή, όπως ρητά επεξηγεί το **K8.2**, αφορά την παρόρμηση του Dasein να ριχτεί μέσα στον κόσμο, να απορροφηθεί στις δοσοληψίες του με εκείνον, να εμπλακεί σε δραστηριότητες και κάθε είδους επιτυχία. Δεν υπάρχει κάποια ροπή για απομάκρυνση από τον εαυτό (αν και, σε πολλά χωρία, ο Heidegger κάνει λόγο για κάτι σαν αποφυγή του εαυτού, κάτι σαν υπαρκτική δειλία απέναντι στο αίτημα για αποφασιστικότητα). Απλώς, το (2) προξενεί το (1): αυτό που προξενεί, για την ακρίβεια, είναι λήθη του εαυτού (**K8.3**), σύγχυση ως προς τον εαυτό (**K8.5**).

³⁵ Αυτό δεν σημαίνει ότι η χαϊντεγκεριανή επεξεργασία του διπόλου αυθεντικότητας-αναυθεντικότητας δεν οικειοποιείται αντίστοιχα διπολα που είχαν στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας τέτοιες συνδηλώσεις, άμεσες ή έμμεσες. Αντίθετα, εύκολα διακρίνει κανείς εδώ επιρροές από τον Αριστοτέλη, τον Kant, τον Αυγουστίνo και τον Kierkegaard, τον Nietzsche κ.ά.

8.2.2 Η αιτία της αναυθεντικότητας

Γιατί να συμβαίνει κάτι τέτοιο, γιατί η στροφή προς τον κόσμο να σηματοδοτεί απομάκρυνση από τον εαυτό; Ούτως ή άλλως, το Dasein συνιστά εν-τω-κόσμο-είναι, πάντα ήδη έρχεται σε επαφή με τα πρόχειρα όντα γύρω του, και είναι αδύνατον να μην καθορίζεται από το στοιχείο που ονομάσαμε «εκάστοτε δικό μου», αφού αυτό αποτελεί συγκροτησιακό συστατικό της ύπαρξής του. Άλλωστε, η απομάκρυνση από τον εαυτό δεν έχει καμιά σχέση με το εάν το Dasein στρέφεται προς «τα μέσα», κοιτάζει μέσα του και όχι προς τα έξω, εάν επιτελεί κάποιου είδους αναστοχασμό ή εσωτερική διερεύνηση. Με άλλα λόγια: τι θα έπρεπε, άραγε, να κάνει το Dasein για να αποφύγει την αναυθεντικότητα, θα έπρεπε να γυρίσει την πλάτη του στην πραγματικότητα; Μα, και να το ήθελε, δεν θα μπορούσε, αφού συνιστά εν-τω-κόσμο-είναι. Ουσιαστικότερα, τίποτα δεν θα μπορούσε να κάνει το Dasein ώστε να αποφύγει, καταρχάς, την αναυθεντικότητα, τη «μοίρα» του.

Ως προς τι η αναυθεντικότητα συνιστά «μοίρα»; Διότι, αναπόφευκτα, η στροφή του Dasein προς τα πράγματα, προς τις ασχολίες και τους στόχους του μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο, η αφοσίωσή του σε εκείνα, όλα αυτά μαζί συνεργούν, ώστε να οδηγείται σε μια οντολογική τύφλωση (δικός μου ο όρος): συνάγει το συμπέρασμα ότι το είναι όλων των όντων, του ίδιου του Dasein συμπεριλαμβανόμενου, αποτελεί εκδοχή του είναι των πραγμάτων με τα οποία ασχολείται.

Το ερώτημα των φοιτητών και φοιτητριών έρχεται αβίαστα: μας λέτε ότι το Dasein έχει την τάση να κατανοεί τον εαυτό του σαν σπίτι, δέντρο, κουτάλι; Είναι ποτέ δυνατόν;

Και όμως, αυτό συμβαίνει! Αλλά σε ένα επίπεδο στο οποίο αυτή η ταύτιση δεν φαίνεται πλέον αδιανόητη ή εξωφρενική, σε ένα επίπεδο όπου δεν την βλέπουμε καν. Αυτό επεξηγούν τα αποσπάσματα **K8.7** και **K8.8**. Για να τα αποκωδικοποιήσουμε πλήρως, θα χρειαζόταν να ξέρουμε πολύ περισσότερα πράγματα για τη χρονικότητα του Dasein και δεν υπάρχει εδώ χώρος για κάτι τέτοιο.³⁶ Ας κάνουμε, παρόλα αυτά, μια προσπάθεια.³⁷ Ας πάρουμε το παράδειγμα που ξέρουμε, το είναι-προς-θάνατο. Όταν το Dasein, βλέποντας τον θάνατο των Άλλων, μαθαίνει να συλλαμβάνει τον θάνατο ως γεγονός, όταν αυτό που το ενδιαφέρει είναι απλώς να μετατοπίσει τον ημερολογιακό χρόνο του θανάτου του μακρύτερα πάνω στο ημερολόγιο, όταν έχει την πεποίθηση ότι ο πλούτος ή η ιατρική φροντίδα μπορούν να αναβάλουν συνεχώς τον θάνατό του ή και να αναπληρώνουν κάθε έγνοια για τον θάνατο, όταν ο θάνατος μετριέται με αριθμούς (π.χ. πόσοι ήταν οι νεκροί λόγω Covid αυτήν την ημέρα ή εβδομάδα) κτλ., τότε αυτό που συμβαίνει δεν είναι μια απλή λανθασμένη ή μη-αυθεντική κατανόηση του θανάτου ως αόριστης και έσχατης δυνατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης (βλ. **K7.13**): είναι μια βαθιά σύγχυση για τη χρονικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και μια βαθιά *εξομοίωση* της με τον χρόνο των ημερολογίων και των ρολογιών, τον γραμμικό χρόνο ή τον αντικειμενικό χρόνο. Αυτό ακριβώς είναι η αναυθεντικότητα: «η ισοπέδωση (Einebnung)» (ΕκΧ:127) των τρόπων του είναι των όντων, ως εάν να μην αντιστοιχούσε στο Dasein ένα ιδιαίτερος τρόπος να είναι.

Το ίδιο συμβαίνει κάθε φορά που η ανθρώπινη ζωή κατανοείται με όρους στόχων προς επίτευξη (π.χ. φέτος θα επιτύχω αυτό, μέσα σε δύο χρόνια θέλω να έχω επιτύχει το άλλο κτλ.), με όρους προσήλωσης στο παρόν (π.χ. το μόνο που έχει σημασία είναι η τωρινή επιτυχία, απόλαυση κτλ.), με όρους αδιαφορίας για το παρελθόν (π.χ. το παρελθόν είναι πίσω μας, σημασία έχει τι κάνουμε σήμερα κτλ.), με όρους αδιαφορίας για τον δικό μου θάνατο και την κατανόηση του εαυτού μου ως ολότητας κ.ο.κ. Θα μπορούσε να πολλαπλασιάσει κανείς τα παραδείγματα. Ας αρκεστώ στον χώρο της εκπαίδευσης: θεωρούμε αυτονόητο κάτι σαν απόκτηση

³⁶ Ας σημειώσουμε, πάντως, ότι οι τρεις διαστάσεις του χρόνου αντιστοιχίζονται, σε επίπεδο χρονικότητας του Dasein, ως εξής: το παρόν προς το παρ-είναι (το γεγονός ότι το Dasein συναντά ενδόκοσμα όντα), το παρελθόν προς την εύρεση, το μέλλον προς την κατανόηση. Ήδη οι παραπάνω διατυπώσεις είναι, βέβαια, λανθασμένες, γιατί δεν υπάρχει αντιστοιχισμός, αντίθετα, για παράδειγμα, η ίδια η εύρεση συγκροτεί το παρελθόν ή τη δυνατότητα να συλλάβω κάτι ως παρελθόν κτλ. Το σημαντικό για εμάς τώρα είναι ότι ο Heidegger θεωρεί πως τόσο η ιστορία της φιλοσοφίας όσο και ο καθημερινός άνθρωπος πριμοδοτούν τη χρονική διάσταση του παρόντος, τα κατανοούν όλα ως «τώρα», γιατί μόνο το «τώρα» —έτσι πιστεύουν— είναι πραγματικό. Γι' αυτό, στην ουσία, μετατρέπουν και το παρόν και το μέλλον σε διαφορετικά «τώρα» που έχουν περάσει ή που θα έρθουν. Υπό μία έννοια, πηγή κάθε αναυθεντικότητας είναι αυτή η λανθασμένη κατανόηση του χρόνου, αυτού που ο Heidegger αποκαλεί χρόνο των ρολογιών. Δεν είναι τυχαίο ότι σε αυτό ακριβώς το ζήτημα είναι αφιερωμένη μία από τις τελευταίες παραγράφους του *Είναι και χρόνος*, η §81. Το γιατί συμβαίνει αυτό και ποιες είναι οι φιλοσοφικές συνεπαγωγές του, καθώς και τα επακόλουθα του για την οικονομία και τα αδιέξοδα της αρχιτεκτονικής του *Είναι και χρόνος*, δεν μπορεί να συζητηθεί εδώ. Για να προσθέσω μια αυτοβιογραφική νότα, αυτό ήταν, μεταξύ άλλων, το θέμα της διδακτορικής μου διατριβής, στα αρχεία του Husserl, τη μακρινή δεκαετία του 1990: Pavlos Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger* (Phaenomenologica 137), London/Boston/Dordrecht: Kluwer, 1996.

³⁷ Μια πρώτη εκδοχή αυτών των αναλύσεων, σύντομη μεν, αρκετά κοντά δε στο πνεύμα του *Είναι και χρόνος*, θα βρει κανείς στη διάλεξη του 1924 με τίτλο: «Η έννοια του χρόνου» (Ga64).

δεξιοτήτων και τις σκεπτόμαστε σαν «ιδιότητες» ή «κατηγορίες» ως εάν το Dasein να ήταν πράγμα· θεωρούμε αυτονόητο ότι το μάθημα της ιστορίας αφορά ένα «παρελθόν» που δεν είναι πια «τώρα», κάτι έξω από εμάς που εξετάζουμε επιστημονικά, αποστασιοποιημένα, αντικειμενικά· θεωρούμε αυτονόητο κάτι σαν «γνωστικά αποτελέσματα» και τοποθετούμε την κατάκτησή τους κάπου στη γραμμή του ημερολογιακού χρόνου που δεν έχει έρθει ακόμα· θεωρούμε αυτονόητο κάτι σαν «επαγγελματική απασχόληση» και το εννοούμε ως αυτό που θα «πρέπει» να συμβεί σε ένα «μετά», εκείνο της «ενηλικίωσης»· θεωρούμε αυτονόητο κάτι σαν χρόνο ή διάστημα της ίδιας της εκπαίδευσης που τον ορίζουμε και πάλι με όρους ημερολογιακού χρόνου, με εξάμηνα ή έτη κτλ. Όλες αυτές οι ερμηνείες του Dasein, και πάμπολλες άλλες, το ευθυγραμμίζουν με την ερμηνεία μας για τα πράγματα και, μάλιστα, με την έννοια της παρεύρεσης: χωρίζουμε τον χρόνο σε πολλά «τώρα», τα βάζουμε σε μια «γραμμή» και τα αντιστοιχίζουμε με ιδιότητες, επιτεύγματα, δράσεις, που δεν είναι ακόμα «τώρα» αλλά θα γίνουν «τώρα» αργότερα. Πρόκειται για κατηγοριακό λάθος: συγχέουμε το Dasein (ως ύπαρξη ή ως δυνατότητα να κατακτήσει εαυτό χάρη στην αποφασιστικότητά του) με τα πράγματα. Προφανώς, δεν καθιστούμε το Dasein πράγμα.³⁸ Αλλά το ερμηνεύουμε, ζούμε, ως εάν ήταν πράγμα. Το ερμηνεύουμε λάθος, βρισκόμαστε σε μια σύγχυση ως προς τη σύσταση του Dasein και τη δυνατότά του να κερδίσει εαυτό, κάτι ακριβώς που συνιστά «φυγή» από τον εαυτό. Μια φυγή που είναι, βέβαια, βολική, καθησυχαστική, καταπραϊντική. Άλλωστε, η στιγμή της αυθεντικότητας έρχεται μαζί με την ανεστία, το μηδέν, την εκκρεμότητα, την αγωνία.

Έχει γίνει σαφές, ελπίζω, ότι η διάκριση ανάμεσα σε αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση κάτι σαν είτε/είτε ανάμεσα στο Dasein και τον κόσμο: η αυθεντικότητα δεν σημαίνει απομόνωση του Dasein, αδιαφορία του για τον κόσμο, παράκαμψη ή αδρανοποίηση του εν-τω-κόσμου-είναι και η αναυθεντικότητα δεν σημαίνει άρση της υπαρκτικής δομής της εαυτότητας ούτε μετατροπή του Dasein σε παρευρισκόμενο ον. Αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα αποτελούν τους δύο τρόπους του Dasein να κατανοεί, αληθώς ή ψευδώς, την οντολογική του σύσταση και, άρα, να κερδίζει ή όχι έναν εαυτό. Είδαμε, μάλιστα, ότι η αυθεντικότητα δεν είναι *μόνιμο* επίτευγμα (γιατί τότε δεν θα πιστοποιούσε έναν εαυτό που βρίσκεται σε συνεχή κίνηση και εκκρεμότητα) και, άρα, για να ακριβολογούμε, η εμφάνιση του εαυτού δεν διακρίνεται, από τη μια, σε μια σταθερή αυθεντικότητα και, από την άλλη, σε μια σταθερή αναυθεντικότητα. Πολλώ μάλλον, η διάκριση είναι ανάμεσα *είτε* στην εμφάνιση του Dasein ως τέτοιου το οποίο βιώνει *μόνο* την αναυθεντικότητα *είτε* στην εμφάνιση του Dasein ως τέτοιου το οποίο βιώνει *και* την αυθεντικότητα.

Το επόμενο βήμα είναι πιο δραματικό. Διότι θα δούμε ότι η αναυθεντικότητα της εμφάνισης του Dasein ως φυγή από τον εαυτό προκαλείται, ή προκαλείται κατεξοχήν, από την παρουσία των Άλλων.

8.3 Οι αναυθεντικοί Άλλοι ως η πηγή της αναυθεντικότητας

Ήδη από τα μαθήματα του Freiburg, ήδη στο *Natorp-Bericht* (Ga 62: 358), μέχρι και το *Είναι και χρόνος*, από το 1919 μέχρι το 1927, ο Heidegger συνδέει στενά την αναυθεντικότητα με την παρουσία των Άλλων: «Η αναυθεντικότητα, αυτή η απορρόφηση του Dasein από τον κόσμο χαρακτηρίζεται, ως επί το πλείστον, από το ότι το Dasein έχει χαθεί μέσα στη δημοσιότητα (Öffentlichkeit) του “ κανείς και όλοι” (das Man)» (ΕκΧ: 175). Γιατί αυτή η στενή, αναπόδραστη σύνδεση ανάμεσα στην αναυθεντικότητα και την παρουσία των Άλλων και τι σημαίνει αυτό το «κανείς και όλοι», που φέρνει μαζί του μια κάπως κοινωνιολογίστικη αύρα; Ή, ίσως, όχι;

Βρισκόμαστε στην §27 του *Είναι και χρόνος*. Η αλήθεια είναι ότι έχουμε παρακάμψει την §26 που είναι η πιο ουσιώδης αναφορικά με τη φαινομενολογική ερμηνεία της διυποκειμενικότητας και στην οποία είναι αφιερωμένο το [Κεφάλαιο 9](#). Η παράκαμψη έγινε για λόγους που αφορούν την εσωτερική λογική της εδώ παρουσίας του θέματος, αν και θα ήταν εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η §27 αντανάκλα πολύ πιο πιστά από την §26 το βαθύτερο κίνητρο για το οποίο η διυποκειμενικότητα απασχόλησε τον Heidegger ήδη από τη δεκαετία του 1910.

³⁸ Όχι μόνο δεν εννοεί αυτό ο Heidegger, αλλά δεν εξετάζει καθόλου ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Το εξετάζει, ωστόσο, η μαθήτριά του, η Hannah Arendt, στο περίφημο βιβλίο της για το ναζιστικό καθεστώς και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης: *The origins of totalitarianism* (San Diego/New York/London: Harcourt, 1976). Εκεί ισχυρίζεται ότι στα στρατόπεδα συγκέντρωσης: «Διακυβεύεται η ίδια η ανθρώπινη φύση» (459). «[Όπου ο ολοκληρωτισμός έχει ισχύσει] έχει ξεκινήσει να καταστρέφει την ουσία του ανθρώπου [...] στα τελικά στάδια του ολοκληρωτισμού εμφανίζεται ένα απόλυτο κακό [...] χωρίς το οποίο ίσως να μην είχαμε γνωρίσει ποτέ την πραγματικά ριζική φύση του κακού» (viii).

8.3.1 Απόσταση (Abstand)

K8.9 Μέσα στην επιμέλεια όσων κάποιος έχει αναλάβει μαζί με άλλους, ή για τους άλλους, ή και εναντίον τους, κρύβεται διαρκώς η μέριμνα για μια διαφορά από τους άλλους — είτε προκειμένου απλώς αυτή η διαφορά να εξισορροπηθεί, είτε επειδή το προσίδιο Dasein, υστερώντας έναντι των άλλων, θέλει να ανακάμψει σε σχέση με αυτούς, είτε επειδή το Dasein, έχοντας ένα προβάδισμα έναντι των άλλων, επιδιώκει να τους ανακόψει. Η μέριμνα για τούτη την απόσταση προκαλεί στη συναλληλία μια ανησυχία, που [ωστόσο] παραμένει κρυφή γι' αυτήν. Με υπαρκτικούς όρους, η συναλληλία έχει τον χαρακτήρα του είναι-σε-απόσταση (Abständigkeit). (ΕκΧ: 126)

Αυτές οι έννοιες φαίνονται αυθαίρετες. Τι είδους φαινομενολογική ανάλυση μας παρέχει την περιγραφή αυτών των σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους; Γιατί η διαφορά μας με τους Άλλους να είναι για μας βασικός μοχλός κινητοποίησης; Γιατί να μας ενδιαφέρει το εάν υπερέχουμε ή υστερούμε έναντι τους; Και γιατί, άραγε, τα παραπάνω να πρέπει να νοηθούν ως «απόσταση» και όχι, για παράδειγμα, ως ανταγωνισμός με τους Άλλους; Όπως διατυπώνεται το ζήτημα εδώ (και το *Είναι και χρόνος* δεν αποσαφηνίζει περαιτέρω την κατάσταση πραγμάτων στην οποία αναφέρεται ο όρος), μοιάζει σαν δάνειο από τον J.J. Rousseau και την πραγματεία του για την ανισότητα: η ανθρώπινη συμβίωση γεννά τον ανταγωνισμό, τη σύγκριση, την προσποίηση, την εξάρτηση από το πώς φαινόμαστε στα μάτια των Άλλων και, τελικά, την απώλεια του εαυτού.³⁹ Επειδή δεν υπάρχει κάποιο έρεισμα για σύνδεση της χαϊντεγκεριανής σκέψης με τη ρουσσική (παρά το γεγονός ότι αμφότερες εγγράφονται στην ιστορία της διάκρισης μεταξύ αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας), ίσως θα ήθελε να συσχετίσει τη χαϊντεγκεριανή ιδέα με εκείνη του Kant, στη *Θρησκεία* και αλλού, περί «ακοινωνητής κοινωνικότητας»: οι άνθρωποι, με το που ξεκινούν να ζουν στο ίδιο περιβάλλον, αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέσεις ανταγωνιστικές, ανεξάρτητα από την αγαθότητά τους. Από κάποια αναγκαιότητα, η συνύπαρξή μας με τους Άλλους φέρνει στην επιφάνεια τον ανταγωνισμό και, τελικά, το κακό.⁴⁰

Όχι, δεν νομίζω ότι η χαϊντεγκεριανή «απόσταση» έχει τέτοια καταγωγή. Καταρχάς, ο όρος είχε χρησιμοποιηθεί ήδη στην §23, στο περιθώριο της εξέτασης του πώς το Dasein αντιλαμβάνεται τον χώρο μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο της χρήσης των οργάνων/εργαλείων. Εκεί, η «απόσταση» (Abstand) είχε νοηθεί ως το αποτέλεσμα της θεωρητικής/γνωστικής μετατροπής των πρόχειρων όντων σε παρευρισκόμενα: η σχέση με το πόσο μακριά (Ferne) από εμάς μπορεί να εμφανίζεται ένα όργανο/εργαλείο μέσα στον κόσμο της χρησιμότητας είχε αντιπαρατεθεί προς την «απόσταση» ως αυτό που υπολογίζεται με όρους μαθηματικής έκτασης. Ούτε αυτή, ωστόσο, η χρήση του όρου φαίνεται να σχετίζεται άμεσα με την απόσταση που μας χωρίζει από τους Άλλους.

Η μόνη λύση στο αίνιγμα έρχεται από το μάθημα του 1921-22 με τίτλο *Φαινομενολογικές ερμηνείες για τον Αριστοτέλη. Εισαγωγή στη φαινομενολογική έρευνα* (Ga61). Εκεί, η «απόσταση» αναλύεται πολύ εκτενέστερα και η κεντρική ιδέα είναι η εξής (Ga61: 103-105): Βρισκόμαστε στο εσωτερικό της ανάλυσης εκείνου που το *Είναι και χρόνος* ονομάζει, όπως είδαμε, κατάπτωση. Αυτή συνίσταται, όπως είδαμε, στην απορρόφησή μας από τα πράγματα. Αυτή η απορρόφηση σημαίνει ότι, ενώ τα πράγματα στα οποία στρέφουμε την προσοχή μας ή το ενδιαφέρον μας βρίσκονται εκεί «ενώπιόν» μας (vor), σε απόσταση από εμάς (Abstand), έχουμε την τάση να αγνοούμε αυτό το «ενώπιον» ή την «απόσταση», να τα καταργούμε. Τείνουμε να μην διατηρούμε την απόσταση και, άρα, να κάνουμε το λάθος που συναντήσαμε και παραπάνω: δεν αντιλαμβανόμαστε την ίδια τη ζωή, το Dasein, με τον τρόπο που θα έπρεπε, δηλαδή ως κάτι ουσιαστικά διαφορετικό από τα πράγματα που βρίσκονται ενώπιόν του. Χάνουμε το «μέτρο» που ταιριάζει στην ίδια μας την ύπαρξη.

Ωστόσο, αυτή η απόσταση δεν ξεριζώνεται, δεν εξαφανίζεται. Αντίθετα, μετασχηματίζεται, κρύβεται πίσω από άλλες στάσεις της ζωής απέναντι στον κόσμο και στον εαυτό της: αντί να αποκτά επίγνωση της απόστασης ανάμεσα στον εαυτό της και τα πράγματα, η ζωή τείνει να δημιουργεί αποστάσεις «στο εσωτερικό» του κόσμου. Έτσι προκύπτει το ενδιαφέρον για τον βαθμό ή τη θέση στην κοινωνική ιεραρχία, την επιτυχία, την υπεροχή, την επίδειξη κτλ. Υπό μία έννοια, αυτό συνιστά ένα είδος «διασκορπισμού» (Zerstreuung) του

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (1755) (*Œuvres Complètes* 3, Paris: Gallimard (Πραγματεία για την καταγωγή και τα θεμέλια της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους).

⁴⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*. (1793) *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, 93-95 (*Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Πόλις, 2007).

Dasein, μιας «υπερβολής» ως προς το ενδιαφέρον του για την ποικιλία των πραγμάτων ή σχέσεων εντός του κόσμου που θα μπορούσαν να αποτυπώσουν μια τέτοιου είδους απόσταση ή διαφοροποίηση ως προς τους Άλλους. Η αποστασιοποίηση που προσιδιάζει σε μια απλώς γνωστική ή επιστημονική σχέση με τα παρευρισκόμενα πράγματα (όπως τη συναντήσαμε λίγο πριν στην §23 του *Είναι και χρόνος*) αποτελεί εκδοχή αυτής της καταπλωτικής μας σχέσης με την πραγματική απόσταση ανάμεσα στη ζωή και τα εξωτερικά πράγματα και την κατάργηση αυτής της απόστασης (Ga 61: 121-122).

Φανερόνεται, λοιπόν, ότι η χαϊντεγκεριανή έννοια της «απόστασης» δεν έχει κανένα κοινωνιολογικό ή ανθρωπολογικό υπόβαθρο, δεν περιγράφει μια τάση των ανθρώπων προς τον ανταγωνισμό ή την αμοιβαία εχθρότητα ή προς τον παροξυσμό του εγωισμού.⁴¹ Αφορά τη σχέση του Dasein με τον περιβάλλοντα κόσμο. Απορροφημένη η ανθρώπινη ύπαρξη στις δοσοληψίες της με τα πράγματα, παραγνωρίζει την ουσιώδη απόστασή της από αυτά και την αναπληρώνει εισάγοντας ψευδείς, τρόπον τινά, εκδοχές απόστασης. Επειδή, ωστόσο, κατανοεί την απόσταση με όρους οντικών (και όχι ως οντολογική απόσταση ανάμεσα στο Dasein και στα ενδόκοσμα όντα), αναγκαστικά οδηγείται στο να τη συλλάβει ως απόσταση ανάμεσα σε όμοια, ανάμεσα στους ανθρώπους. Έτσι, καταλήγει να κατασκευάζει διαφορές ή πεδία σύγκρισης ανάμεσα στους ανθρώπους, να πολλαπλασιάζει αυτά τα πεδία και να παροξύνει το ενδιαφέρον της για εκείνα. Αλλά αυτές οι διαφορές ή αποστάσεις είναι οντολογικά αδιάφορες. Μια τέτοια διαφοροποίησή μας από τους Άλλους δεν εξασφαλίζει την αυθεντικότητά μας, αλλά μας βυθίζει στην αναυθεντικότητα.

8.3.2 Υποτέλεια (Botmässigkeit) και μέσος όρος (Durchschnittlichkeit)

Από την παραπάνω υπερβολική έμφαση στις κατασκευασμένες διαφορές μας με τους Άλλους και την απώλεια ή παραγνώριση του πραγματικού μέτρου για την κατανόηση του εαυτού, περνάμε αβίαστα στην υιοθέτηση ενός νέου μέτρου: εκείνου των καθιερωμένων «αποστάσεων» που έχουν γίνει αποδεκτές μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο, των αποστάσεων που όλοι αποδέχονται ως ισχύουσες. Στο μέτρο που προσμετρά τον εαυτό του με βάση αυτές τις αποστάσεις, το Dasein είναι στην ουσία υποτελές σε αυτές: «βρίσκεται στην υποτέλεια των Άλλων» (EkX: 126). Αυτοί οι Άλλοι, με τη σειρά τους, είναι υποτελείς σε ό,τι ισχύει, ανώνυμα και κατά μέσον όρο, δεν συνιστούν αυθεντικά Dasein. Στην πραγματικότητα, ήδη ο όρος «Άλλου» είναι ψευδεπίγραφος, όπως ψευδείς είναι, άλλωστε, και οι αποστάσεις για τις οποίες γίνεται λόγος. Διότι, στην ουσία, σε αυτό το επίπεδο αναυθεντικότητας, κάθε διαχωρισμός ανάμεσα στον εαυτό και τους Άλλους (ο μόνος διαχωρισμός που έχει έρεισμα στην υπαρκτική σύσταση του Dasein) έχει καταργηθεί: «Το ποιος δεν είναι αυτός, δεν είναι εκείνος, ούτε εσύ ο ίδιος, ούτε κάποιος, ούτε το άθροισμα όλων. Το “ποιος” είναι το ουδέτερο “κανείς και όλοι” (Man)» (EkX: 126). Άρα, η υποτέλεια δεν διαχωρίζει τα Dasein μεταξύ τους, δεν εισάγει αποστάσεις, δεν δημιουργεί σχέση δούλου-αφέντη, παρά μόνο φαινομενικά. Το Dasein δεν είναι υποτελές σε κάποιους συγκεκριμένους Άλλους για τον απλούστατο λόγο ότι αυτή η διάκριση έχει αρθεί: το Dasein δεν έχει κερδίσει εαυτό και τούτο ισχύει για όλη την επικράτεια του «κανείς και όλοι». Σε αυτό το επίπεδο, λοιπόν, αναυθεντικός εαυτός και αναυθεντικοί Άλλοι δηλώνουν τον ίδιο τρόπο εμφάνισης του Dasein (πράγμα που δεν αποκλείει ότι, ίσως, κάποιος συγκεκριμένος Άλλος είναι αυθεντικός).

Η περιγραφή του «κανείς και όλοι» μοιάζει κοινωνιολογική: διασκεδάζουμε, λέει ο Heidegger, όπως όλοι, κρίνουμε, φοβόμαστε, βρίσκουμε συνταρακτικό, σημαντικό, αδιάφορο, ό,τι και ο καθένας και όλοι. Δημιουργείται κάτι σαν «μέσος όρος». Και πάλι, ωστόσο, πίσω από τις κοινωνιολογιστικές αυτές διατυπώσεις κρύβεται κάτι ουσιαστικότερο: αντί για το «μέτρο» εκείνο που ιδιάζει στην κατάκτηση του εαυτού, το Dasein, κανείς και όλοι, μαθαίνει να προσμετρά τον εαυτό του με αλλότρια μέτρα (δηλαδή ακατάλληλα για το Dasein) τα οποία, αντί να δημιουργούν την ουσιώδη απόσταση, καταργούν κάθε απόσταση. Όπως είδαμε προηγουμένως, αυτό οδηγεί σε μια «ισοπέδωση» των ουσιαστικών δυνατοτήτων για εαυτό: έχοντας εγκαθιδρύσει το ψευδές «μέτρο» απόστασης, κάθε εναλλακτικό μέτρο και κάθε εναλλακτικός τρόπος να προσμετρηθεί η απόσταση έχουν καταργηθεί. Ο «μέσος όρος» δεν είναι αναυθεντικός επειδή μας επιβάλλει να μην διαφοροποιούμαστε από τους Άλλους (άλλωστε, κάτι τέτοιο θα ήταν ασύμβατο με την προηγούμενη περιγραφή της «απόστασης» ως τάσης να διαφοροποιούμαστε από τους Άλλους): είναι αναυθεντικός, επειδή επιβάλλει το «μέτρο» ως προς το ποια «απόσταση» είναι εκείνη που θα πρέπει να ενδιαφέρει τη ζωή μας, ως προς το είδος και το πεδίο εφαρμογής της. Με άλλα λόγια: το αντίθετο του «μέσου όρου» δεν είναι η διάκριση και η αποθέωση της ατομικότητας (ως προς τις επιμέρους αποφάσεις της, το πόσο θα διακριθεί κοινωνικά, την

⁴¹ Μια σύντομη αναφορά στην καντιανή έννοια του «εγωισμού» θα συναντήσουμε μόνο στα κείμενα του Heidegger που αναφέρονται στην *Κριτική του πρακτικού λόγου*. Για παράδειγμα, βλ. Ga3: 156-160.

κοινωνική της θέση κτλ.)· το αντίθετο είναι η επίγνωση ότι αυτές οι διαφορές και οι διακρίσεις είναι, με τη σειρά τους, ισοπεδωτικές.

8.3.3 Η δημοσιότητα (Öffentlichkeit)

K8.10 Το είναι-σε-απόσταση, ο μέσος όρος, η ισοπέδωση συγκροτούν ως τρόποι του είναι του «κανείς και όλοι» εκείνο που γνωρίζουμε ως «δημοσιότητα» (Öffentlichkeit). (ΕκΧ: 127)

Αυτή είναι μια πολύ κρίσιμη μετατόπιση: εδώ ο Heidegger εισάγει την ιδέα ότι, από τη φύση της, η δημοσιότητα είναι συνυφασμένη με την κατάπτωση ή με τον «μέσο όρο». Υπάρχει, βέβαια, η επιφανειακή κοινωνιολογική πλευρά του ζητήματος: τα μέσα μαζικής ενημέρωσης συνιστούν μια μορφή δημοσιότητας και, ταυτόχρονα, μια μορφή δημιουργίας ενός «μέσου όρου» ή ένα είδος δικτατορίας της κοινής γνώμης. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται ένας χώρος οικειότητας, όπου όλα είναι προσιτά και αυτονόητα. Η άλλη όψη της οικειότητας είναι ένα είδος «ελάφρυνσης» (Entlastung) μέσα στην καθημερινότητα: το εκάστοτε Dasein μεταθέτει την ευθύνη των αποφάσεών του σε μια δημόσια σφαίρα όπου η ευθύνη επιμερίζεται και, τελικά, δεν την αναλαμβάνει παρά ο «κανείς και όλοι», ο «κανένας» (Niemand) (ΕκΧ: 128).

Τι είναι εκείνο που σε οντολογικό ή υπαρκτικό επίπεδο καθιστά αναγκαίο το ότι η δημοσιότητα συνιστά αναυθεντικότητα; Και, μάλιστα, αναπόφευκτα; Είναι η γλώσσα (Sprache): διότι η κατανόηση του κόσμου, του εαυτού και των Άλλων εμπλέκει αναπόφευκτα τη γλώσσα. Η γλώσσα εμπεριέχει αναπόφευκτα τη διυποκειμενικότητα ή, καλύτερα, είναι αδιανόητη χωρίς τον αποδέκτη ή ακροατή της ομιλίας. Αλλά η γλώσσα, εξίσου αναπόφευκτα, εγκαθιδρύει μια ορισμένη κάθε φορά ερμηνεία του κόσμου.

K8.11 Δεν κατανοούνται τόσο τα όντα, για τα οποία γίνεται λόγος, παρά δίνεται προσοχή ήδη μόνο στα λεγόμενα (Geredete) σαν τέτοια. Τα λεγόμενα είναι αυτό που κατανοείται, ενώ εκείνο για το οποίο γίνεται λόγος κατανοείται μόνο κατά προσέγγιση και επιφανειακά. Οι συνομιλητές νοούν τα ίδια, επειδή κατανοούν τα λεγόμενα μέσα στον *ίδιο* μέσο όρο [...] έτσι συγκροτείται η φλυαρία (Gerede). (ΕκΧ: 168)

Άρα, η αιτία για το ότι η δημοσιότητα διαπερνάται απ' άκρη σ' άκρη από αναυθεντικότητα είναι το γεγονός ότι η συνύπαρξή μας με τους Άλλους εδράζεται, αναπόφευκτα, στη γλώσσα και, μάλιστα, στη γλώσσα ως απόθεμα ήδη διαμορφωμένων εννοιών και ερμηνεύσεων του κόσμου. Η απόσταση που μας χωρίζει από τα πράγματα, όσο και η ανάγκη να στραφούμε στα ίδια τα πράγματα, δεν γίνονται εμφανείς, επειδή έχουν επικαλυφθεί από μια σειρά εννοιών και λέξεων που λειτουργούν ως ψευδείς γεφυρώσεις αυτής της απόστασης. Η φλυαρία είναι ακριβώς η τάση να εκλαμβάνουμε τις λέξεις/έννοιες ως το αποκλειστικό έδαφος ή πεδίο της αλήθειας. Η φλυαρία δεν είναι τίποτε άλλο από την αρχαία ελληνική επικράτεια της *δόξας*, όπου ο όρος σηματοδοτεί το αντίθετο της γνώσης ή *ἐπιστήμης*. Η, με πλατωνικούς όρους, τους τόσο προσφιλείς στον Heidegger, είναι η επικράτεια της σοφιστικής. Αυτό σημειώνει ήδη στα 1925, στο μάθημά του με τίτλο *Προλεγόμενα στην ιστορία της έννοιας του χρόνου*, στην ενότητα με θέμα την φλυαρία (Ga20: §29α). Το ίδιο μοτίβο συναντάμε και στη διάλεξη του 1924 «Η έννοια του χρόνου». Τον ίδιο φόβο για την αναυθεντικότητα που αναπόφευκτα πηγάζει από τη δημοσιότητα βρίσκουμε και στο *Natorp-Bericht* (Ga 62: 358).⁴²

Το ότι η δημοσιότητα διατρέχει τον κίνδυνο της αναυθεντικότητας και το ότι ο δημόσιος λόγος ή οι παραδομένες σημασίες των εννοιών και των λέξεων ενέχουν τον κίνδυνο της φλυαρίας είναι προφανές. Τονίζοντας αυτόν τον κίνδυνο, θα έλεγε κανείς ότι ο Heidegger θέλει απλώς να υπογραμμίσει πόσο αναγκαία είναι η συνομιλία ως τρόπος να ζούμε την ανθρώπινη ζωή μέσα στον κόσμο, πόσο διαβρωτική μπορεί να είναι η αναυθεντικότητα της φλυαρίας και ότι η έσχατη συνέπειά της είναι η απώλεια του εαυτού ή, καλύτερα, η άρση της δυνατότητας του Dasein να κερδίσει εαυτό ή η συνεχής αναβολή της συνειδητοποίησης αυτού του γεγονότος.

Εάν μείνει κανείς στις παραπάνω διατυπώσεις, τα πράγματα μοιάζουν ακίνδυνα ή και κάπως απλοϊκά. Το ουσιαστικό ερώτημα, ωστόσο, είναι το επόμενο: Αποτελεί η δημοσιότητα *πάντα και μόνο* χώρο

⁴² Το μοτίβο της γλώσσας ως πηγής αναυθεντικότητας το συναντάμε και στις αναλύσεις του Heidegger πάνω στις *Εξομολογήσεις* του Ιερού Αυγουστίνου και, συγκεκριμένα, με αφορμή τον προσδιορισμό της ανθρώπινης γλώσσας ως *horum tentationum*, ώρας του πειρασμού (*Η φαινομενολογία της θρησκευτικής ζωής*, Ga60: 228-229). Σε όλο αυτό το χαιντεγκεριανό κείμενο, η ακοή συσχετίζεται, τόσο στον Αυγουστίνo όσο και στον Απόστολο Παύλο, με τη δυνατότητα της αυθεντικής ύπαρξης να ακούσει σωστά και να πιστέψει.

αναυθεντικότητα; Αλλιώς: Είναι κάθε συνομιλία αναπόφευκτα αναυθεντική, σκέτη φλυαρία, μια συνομιλία στον χώρο του «κανείς και όλοι»;

Εάν ναι, τότε ο Heidegger επαναλαμβάνει όσα ισχυριζόταν ο πρώιμος Husserl στις *Λογικές Έρευνες*: κάθε έκφραση, κάθε διαμεσολάβηση της γλώσσας συνιστά, ήδη πάντα, απώλεια νοήματος.⁴³ Αυτό φαίνεται να υποδηλώνει και η πάγια τακτική του Heidegger να θεωρεί ως μόνη δυνατή αυθεντική ομιλία τη σιωπή (*Verschwiegenheit*, *Schweigen*).

K8.12 Ο τρόπος της ομιλίας (που αρθρώνει λόγο) ο οποίος ανήκει στη βούληση-να-έχω-συνείδηση (*Gewissen*) είναι η σιωπηλότητα. Η σιωπή χαρακτηρίστηκε ως ουσιώδης δυνατότητα της ομιλίας. [...] Η σιωπηλότητα αφαιρεί τον λόγο από τη φλυαρία του «κανείς και όλοι». (ΕκΧ: 296)

Ας υποθέσουμε ότι ο όρος *Gewissen* (που, στη γερμανική φιλοσοφία, δηλώνει συνήθως την «ηθική συνείδηση») δεν σημαίνει εδώ τίποτε άλλο από τη δυνατότητα του *Dasein* να αποκτήσει εαυτό ή να γνωρίσει αληθώς την υπαρκτική του σύσταση. Στα γαλλικά, εύστοχα, μεταφράζεται ως *savoir intime*, εσωτερική γνώση ή γνώση για τον εαυτό. Το παραπάνω απόσπασμα περιγράφει πώς κάτι τέτοιο είναι δυνατόν μέσα στην αγωνία. Ναι, η αγωνία απαιτεί κι εκείνη έναν τρόπο ομιλίας, έναν τρόπο με τον οποίο το *Dasein* θα πρέπει να ακούσει το κάλεσμα προς την αυθεντικότητα (βλ. [Κεφάλαιο 7](#) και, συγκεκριμένα, το χωρίο **K7.12**). Αλλά, επιμένει συνεχώς ο Heidegger, αυτή η ομιλία προϋποθέτει ότι ο περιβάλλον κόσμος έχει χάσει για εμάς κάθε νόημα, έχει πάψει να αποτελεί πηγή νοήματος. Άρα, δεν υπάρχει τίποτα ως φλυαρία που να διεκδικεί μερίδιο στην αλήθεια. Εκεί, σε αυτή την κλήση προς την αυθεντικότητα, μόνο η σιωπή αναδεικνύεται ως το αντίθετο της φλυαρίας. Το *Είναι και χρόνος* προοικονομεί αυτή τη σύνδεση στην §27 για τους αναυθεντικούς Άλλους, ενώ εισάγει ρητά τη σιωπή ως τη μόνη αυθεντική συνομιλία στην §34 με τίτλο «*Dasein* και ομιλία (*Rede*). Η γλώσσα».⁴⁴ Ο Heidegger δεν θα εγκαταλείψει καθόλου αυτή τη σύνδεση μέχρι τις τελευταίες γραμμές του *Είναι και χρόνος*.⁴⁵ Όπως θα δούμε μάλιστα, μόνο η σιωπή μπορεί επίσης να εξασφαλίσει την εμφάνιση ενός αυθεντικού Άλλου: ο πραγματικός φίλος στη σιωπή του φαίνεται!

Η σιωπή θα αποτελέσει σημαντικό μοτίβο και στον ύστερο Heidegger: ⁴⁶ όσο περισσότερο απομακρύνεται από τη φαινομενολογία, όσο περισσότερο νιώθει ότι η γλώσσα δυσκολεύεται να μιλήσει για το Είναι απλώς, όσο περισσότερο εμπιστεύεται την ποιητική γλώσσα, τόσο περισσότερο θα επικαλείται την αξία της αυθεντικής σιωπής.⁴⁷ Αλλά, στην παρούσα συνάφεια, μας ενδιαφέρει η φαινομενολογική περιγραφή της σιωπής ως το αντίθετο της αναυθεντικής ομιλίας και, κυρίως, εάν κάθε μη-σιωπή είναι αναπόφευκτα αναυθεντική ομιλία.

Το ζήτημα, τελικά, για τον Heidegger, ανάγεται στο ερώτημα κατά πόσον η δόξα εντός της καθημερινής μας ζωής μαζί με τους Άλλους μπορεί να νοηθεί σαν κάτι άλλο από την πλατωνική δόξα ως το αντίθετο της γνώσης. Πόσο μάλλον που ο Heidegger ποτέ δεν φαίνεται να αναγνωρίζει, όπως για παράδειγμα θα κάνει ο

⁴³ Αυτό του είχε προσάψει ο J. Derrida στο περίφημο νεανικό έργο του *Η φωνή και το φαινόμενο*. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967. Στην ελληνική γλώσσα Ζακ Ντεριντά, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, (Μικρή Αρκτος 7), Αθήνα: Ολκός, 1997.

⁴⁴ «Η σιωπηλότητα, ως τρόπος του ομιλείν, αρθρώνει τόσο αρχέγονα όσα είναι καταληπτά στο *Dasein*, ώστε από αυτήν πηγάζει η ικανότητα του γνήσιου ακούειν και η διαφανής (*durchsichtige*) συναλληλία» (ΕκΧ: 165). Η πρόταση είναι εξαιρετικά σημαντική διότι η διαφάνεια (*Durchsichtigkeit*) είναι, ως τεχνικός όρος, ο τρόπος με τον οποίο το *Dasein* κατανοεί τον αυθεντικό του εαυτό.

⁴⁵ Στην §64 για την εαυτότητα διαβάζουμε: «Το *Dasein* είναι αυθεντικά εαυτός κατά την αρχέγονη εξατομίκευση της σιωπηλής [...] αποφασιστικότητας. Ως σιωπηλή, η αυθεντική εαυτότητα το μόνο που δεν λέει αδιάκοπα είναι το “εγώ-εγώ”, αλλά “είναι” μέσα στη σιωπηλότητα» (ΕκΧ: 322-323). Τελικά, και η ίδια η ιστορία, εάν θέλει να προσεγγίσει κατάλληλα την ανθρώπινη ζωή, θα πρέπει να απομακρύνεται απ’ ό,τι κάνει φασαρία και να ακούει τον «ήσυχο μονόλογο» πίσω από τη φασαρία· ο Heidegger προσυπογράφει όσα γράφει ο κόμης Yorck (ΕκΧ: §77, 401).

⁴⁶ Στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό* διαβάζουμε: «Όλα ανάγονται σε αυτό, να έρθει η αλήθεια του Είναι στη γλώσσα και να φθάσει η σκέψη σε αυτήν τη γλώσσα. Ίσως, τότε, η γλώσσα να μην απαιτεί τόσο την εσπευσμένη έκφραση όσο, μάλλον, την ορθή σιωπή» (Ga9: 344).

⁴⁷ Για παράδειγμα, αποτελεί σύνθετο μοτίβο στη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του ποιητή Hölderlin. Στα σχετικά κείμενα συναντάμε άλλοτε τις ίδιες ακριβώς λέξεις που χρησιμοποιούσε το *Είναι και χρόνος* (π.χ. Ga4: 216), άλλοτε ένα ποιητικό λεξιλόγιο με τη χρήση του όρου *Stille* που μπορεί να σημαίνει είτε ακινησία/γαλήνη είτε σιωπή: Ο «μοναχικός ποιητής» είναι εκείνος που μιλά «στην ηρεμία/ακινησία της σιωπής του (*in der Stille seines Schweigens*)». Εκ τούτου, «ένα ποίημα γνήσιων λέξεων μπορεί να πηγάζει μόνο μέσα από τη γαλήνη/σιωπή» (Ga4: 67).

H.G. Gadamer, ο μαθητής του, το διαλεκτικό έρεισμα της ανακάλυψης της αλήθειας στον Πλάτωνα ή στον πλατωνικό Σωκράτη. Διότι έχει ως σημείο εκκίνησης του την παραδοχή ότι η όραση έχει γνωστική προτεραιότητα έναντι της ακοής. «Και οι δύο αισθήσεις, η όραση και η ακοή, έχουν κάποια προτεραιότητα αλλά από μια διαφορετική γωνία: η ακοή καθιστά δυνατή την επικοινωνία, το γεγονός του να γίνεσαι κατανοητός από τους Άλλους· η όραση έχει το προνόμιο της πρωταρχικής διάνοιξης του κόσμου.» (Ga 19: 70) Αυτό ακριβώς πίστευε ο Husserl των *Λογικών Ερευνών*: η αλήθεια είναι ζήτημα εποπτείας και ενάργειας, η επικοινωνία έρχεται μετά και, ως επί το πλείστον, υπονομεύει την εποπτικότητα, είναι ένα αναγκαίο κακό. Αυτό φαίνεται να πιστεύει και ο Heidegger. Ναι, η σιωπή είναι ο δρόμος μέσω του οποίου το Dasein «ακούει» το κάλεσμα προς την αυθεντικότητα, αλλά η ίδια η αυθεντικότητά του συνιστά διαφάνεια, μια καθαρή εποπτεία.

Η πιο ψύχραιμη, εάν μου επιτρέπεται ο όρος, αντιμετώπιση της δόξας ως ομιλίας εντός της καθημερινής συναλληλίας δίνεται από τον Heidegger στα 1924, όταν έρχεται αντιμετώπος με την αριστοτελική *Ρητορική*, στο μάθημα με τίτλο *Βασικές έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας* (Ga18). Εδώ συναντάμε και πάλι την έννοια της καθημερινότητας, την έννοια του μέσου όρου κτλ., που θα αποκτήσουν τόσο βαρύ αρνητικό φορτίο στη συνέχεια. Ωστόσο, δεν μπορεί να μην προσέξει κανείς κάποια αμφιταλάντευση σε όσα λέει ο Heidegger, κάποια σαφώς μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στην αξιοπιστία των λεγομένων και της ομιλίας. Το έδαφος της χαϊντεγκεριανής ανάλυσης είναι η παραδοχή ότι η ρητορική αποτελεί μέρος της πολιτικής (Ga18: 134) καθώς αφορά, κατεξοχήν, τις σχέσεις μας με τους Άλλους, όπως αναπτύσσονται πρωταρχικά στην καθημερινότητα. Υπό αυτή την έννοια, «η ρητορική δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ερμηνεία του συγκεκριμένου Dasein, η ερμηνευτική του ίδιου του Dasein» (Ga18: 110). Τι είναι η ομιλία εντός της ρητορικής; Η ομιλία είναι «η θεμελιώδης δυνατότητα» της συναλληλίας (Ga18: 110). Το ερώτημα πλέον είναι εάν αποτελεί απλώς και μόνο μια αναυθεντική δυνατότητα. Προς μια αρνητική απάντηση οδηγούν οι εξής παρατηρήσεις:

(α) Ναι, η δόξα δεν είναι ένας ασφαλής χώρος αυθεντικής κατανόησης αλλά ούτε είναι ο χώρος της σκέτης φλυαρίας που έχει αποκοπεί από τα πράγματα και την αλήθεια καθώς: (α1) ο ίδιος ο ρήτορας είναι κάποιος που έχει την ικανότητα να δρα ως *θεωρός*, δηλαδή να μπορεί πράγματι «να δει αυτό που λέει ο λόγος για τα πράγματα» (Ga18: 115), να είναι πραγματικός *κριτής* (Ga18: 124), να «φέρνει τα πράγματα προ ομμάτων» (Ga18: 131) χωρίς να αδιαφορεί για την πραγματικότητά τους και, εάν δεν πειθεί γι' αυτόν του τον προσανατολισμό, για τη γνώση του για τα ίδια τα πράγματα, τότε είναι κακός ή αναξιόπιστος (Ga18: 166). (α2) διότι «ο προσανατολισμός προς την *αλήθεια* είναι συγκροτησιακός για τη δόξα» (Ga18: 137) και, άρα, αυτή μπορεί να είναι είτε αληθής είτε ψευδής.

(β) Ναι, η δόξα αντανακλά τη γνώση που έχει το Dasein για τον εαυτό του στην καθημερινή ζωή, με την απλοϊκότητα και την οργάνωσή της γύρω από τον «μέσο όρο» και, ναι, δεν αποτελεί *έπιστημη*. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η δόξα είναι κατώτερη ή αναυθεντική, σημαίνει ότι είναι ο μόνος κατάλληλος τρόπος για να γνωρίσει η ζωή τον εαυτό της, διότι η ζωή είναι σε διαρκή κίνηση, ανήκει στα *ένδεχόμενα άλλως έχουν*, όχι στα ακίνητα αντικείμενα μιας μαθηματικής γνώσης [πράγμα που δεν είδε ο Πλάτωνας, λέει τώρα ο Heidegger (Ga18: 137)]. Η δόξα είναι όντως ο *ορθός* «τρόπος με τον οποίο η ζωή έχει γνώση για τον εαυτό της» (Ga18: 138).

(γ) Ναι, η δόξα είναι κάτι που έχει καταγραφεί ως η γνώμη των πολλών ή της κοινότητας αλλά, από τη φύση της, «επιδέχεται αναθεώρηση» (Ga18: 138) και «σύμφωνα με το νόημά της, αφήνει τη συζήτηση ανοιχτή» (Ga18: 151). Αυτή η ανοιχτότητά της την καθιστά όχι μόνο το πρωταρχικό «έδαφος» (Boden) για την αυτοκατανόηση της ζωής αλλά και ώθηση (Antrieb) για τη συνέχιση της ομιλίας στο εσωτερικό της συναλληλίας, για τη «διερεύνηση των ίδιων των πραγμάτων» (Ga18: 151-152).

Θα ήταν αφελές να υποστηρίξει κανείς ότι όλα τα παραπάνω διαγράφηκαν από τον ορίζοντα της χαϊντεγκεριανής σκέψης. Πόσο μάλλον όταν, στο *Είναι και χρόνος*, συναντάμε το ίδιο εγκώμιο της αριστοτελικής *Ρητορικής* (EkX: 138). Ωστόσο, θα ήταν εξίσου αφελές να υποστηριχθεί ότι η χαϊντεγκεριανή συζήτηση περί ομιλίας και αναυθεντικότητας δεν είναι τίποτε άλλο παρά επαναδιατύπωση όσων έλεγε ο Heidegger στα 1924. Η μετατόπιση είναι εμφανής. Παρόλο που συχνά τονίζεται ακόμα, στα 1927, ότι η πρωταρχική και καθημερινή ομιλία είναι, πράγματι, κάτι που αντιστοιχεί στον τρόπο ύπαρξης του Dasein ή ότι η ομιλία είναι το αναγκαίο πρωταρχικό έδαφος κάθε εμφάνισης του νοήματος κτλ., δεν παύει να ισχύει ότι, τώρα, η παράμετρος της αναυθεντικότητας είναι πολύ πιο έντονη. Έτσι, ενώ η ομιλία φαίνεται να αποτελεί ένα υπαρκτικό στοιχείο του Dasein (EkX: 161) που θα επιδέχεται, όπως όλα τα άλλα, δύο τροπικότητες, την

αυθεντικότητα και την αναυθεντικότητα, τελικά, μόνο η σιωπή είναι αυθεντική. Αντίθετα, στο μέτρο που η ομιλία αποτελεί «κοινοποίηση» (Mitteilung), φέρει ήδη τη σφραγίδα της αναυθεντικότητας.

Ποιες είναι οι συνέπειες αυτής της θέσης;

8.3.4 Ο εαυτός που ιδιάζει στο Dasein ως «κανείς και όλοι» (Man-selbst)

Όλα γυρίζουν γύρω από το ερώτημα για τη δυνατότητα του Dasein να αποκτήσει εαυτό, να ευθυγραμμίσει την υπαρξιακή του δυνατότητα με την υπαρκτική του αλήθεια, με αυτό που αρμόζει στο Dasein ως εαυτός, ως κατάκτηση εαυτού. Οι Άλλοι ως «κανείς και όλοι» δεν είναι, στην πραγματικότητα, οι Άλλοι στην αντιπαράθεσή τους προς εμένα· είμαι ένας εαυτός ως Άλλοι, ένας αναυθεντικός εαυτός που ανήκει στους Άλλους, αφού αποτελεί μέρος ή έκφραση του «κανείς και όλοι». Αυτό είναι το νήμα που διατρέχει όλη την §27, αυτό είναι και το συμπέρασμά της. Οι παρακάτω φράσεις είναι χαρακτηριστικές:

K8.13 Ο εαυτός του καθημερινού Dasein είναι ο εαυτός που προσιδιάζει στο «κανείς και όλοι» (Man-selbst), τον οποίο διακρίνουμε από τον αυθεντικό εαυτό. (ΕκΧ: 129)

Καταρχάς, «εγώ» δεν «είμαι» με το νόημα του δικού μου εαυτού, αλλά «είμαι» οι Άλλοι υπό τον τρόπο του «κανείς και όλοι». (ΕκΧ: 129)

Το καθημερινό Dasein αντλεί την προ-οντολογική ερμηνευση του είναι του από το πλησιέστερο οντολογικό είδος, αυτό του «κανείς και όλοι». Η οντολογική ερμηνεία ακολουθεί, καταρχάς, αυτήν την τάση της ερμηνευσης: κατανοεί το Dasein με βάση τον κόσμο και το συναντά ως ενδόκοσμο ον. (ΕκΧ: 130)

Το αυθεντικό είναι-ως-εαυτός δεν βασίζεται σε κάποια εξαιρετική κατάσταση του υποκειμένου, η οποία προκύπτει από την απελευθέρωση από το «κανείς και όλοι», αλλά αποτελεί υπαρξιακή τροποποίηση του «κανείς και όλοι» ως ουσιώδους υπαρκτικού στοιχείου. (ΕκΧ: 130)

Τα παραπάνω αποσπάσματα, παρά τη χαϊντεγκεριανή ιδιόλεκτο, είναι σχετικά σαφή: αντιδιαστέλλουν τον αυθεντικό εαυτό προς τον αναυθεντικό εαυτό. Ο δεύτερος δεν είναι άλλος από το «κανείς και όλοι». Ενώ λοιπόν ο «κανείς και όλοι» ξεκινά ως μια υπαρκτική εκδοχή της ετερότητας, αποδεικνύεται ως υπαρκτική εκδοχή του Dasein εν γένει, εκεί όπου εαυτότητα και ετερότητα δεν διακρίνονται πια μεταξύ τους, έτσι βουτηγμένες που είναι στην αναυθεντικότητα. Η έμφαση που, παρόλα αυτά, δίνεται στο «κανείς και όλοι» ως τρόπο της ετερότητας ή της εμφάνισης των Άλλων οφείλεται στην πρόθεση του Heidegger να υπονοήσει μια κάποια γενεαλογία: το Dasein απορροφάται από τον κόσμο, κατεξοχήν δε όχημα αυτής της απορρόφησης είναι οι Άλλοι ως «κανείς και όλοι», γεγονός που προκαλεί την παρεμπόδιση του να κατακτήσει ή να κερδίσει το Dasein τον εαυτό του.

Όταν ο Heidegger γράφει ότι το καθημερινό Dasein είναι οι Άλλοι, ότι είμαι οι Άλλοι, έχει στο νου του μόνο την αναυθεντικότητα ή, καλύτερα, την παρεμπόδιση, ανάσχεση ή καθυστέρηση της αυθεντικότητας. Η αναυθεντικότητα αποκρύπτει από το Dasein την ίδια τη δυνατότητα της αυθεντικότητας. Απλώς εδώ, στις τελευταίες λέξεις της §27, μαθαίνουμε να διατυπώνουμε το πρόβλημα και με έναν επιπλέον τρόπο: βλέποντας τους Άλλους μέσα στον κόσμο, ακούγοντας ή διαβάζοντας όσα λένε, μαθαίνοντας έννοιες και λέξεις, βλέποντας Άλλους να πεθαίνουν κτλ., τείνουμε να κατανοούμε το Dasein αποκλειστικά ως ενδόκοσμο ον, ως κάτι που συναντάμε μέσα στον κόσμο όπως και τα πρόχειρα ή ακόμα και τα παρευρισκόμενα όντα. Η παρουσία των Άλλων ως ενδόκοσμων όντων, η πληθυντικότητα τους και ο διασκορπισμός τους, μας κάνουν να χάνουμε από τον ορίζοντά μας το γεγονός ότι το Dasein είναι, πρωταρχικά, εν-τω-κόσμω-είναι, δηλαδή προϋπόθεση δυνατότητας για να υπάρχει κάτι ως κόσμος και όχι ένα απλό ον εγκατεστημένο μέσα στον κόσμο. Η δημοσιότητα ενείχε, στην ουσία, το ίδιο χαρακτηριστικό: οι έννοιες, οι γνώμες (*δόξαι*), οι πολλοί Άλλοι γεμίζουν τον κόσμο με όντα και, μάλιστα, με τρόπο εξομοιωτικό ή ισοπεδωτικό. Εάν, όπως είπαμε προηγουμένως, η κατάπτωση συνίσταται στο ότι συγχέουμε την υπαρκτική σύσταση του Dasein με τις κατηγορίες που ισχύουν για τα άλλα όντα, τότε καταλαβαίνουμε γιατί η πολλότητα ως «κανείς και όλοι» πολλαπλασιάζει τον παραπάνω κίνδυνο, τον υποθάλλει. Διότι τότε ο «κανείς και όλοι» τείνει να καταργεί τη

βασική οντολογική διάκριση ανάμεσα στο *ποιος* (ανθρώπινη ύπαρξη και τα υπαρκτικά της στοιχεία) και το *τι* (κατηγορίες των όντων) (ΕκΧ: 45).

Τρεις ακόμα παρατηρήσεις με βάση τα παραπάνω αποσπάσματα:

(α) Στο τελευταίο απ' αυτά συναντάμε, γι' άλλη μια φορά, τα αρχιτεκτονικά στρατηγήματα του Heidegger: η αναυθεντική εαυτότητα δεν είναι κάτι από το οποίο μπορούμε να απαλλαγούμε. Όπως έχουμε ήδη εξηγήσει, το ζητούμενο δεν είναι να εγκατασταθεί κανείς, μια για πάντα, στον χώρο της αυθεντικής εαυτότητας. Κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατον. Η αυθεντικότητα είναι μία «στιγμή», ένα κατόρθωμα της ύπαρξης το οποίο, αν και επιδέχεται επανάληψη, δεν αποτελεί μόνιμη κατάκτηση και σε καμιά περίπτωση δεν αποκαθαίρει το Dasein για πάντα από την αναυθεντικότητα. Το Dasein, αναπόφευκτα, πάντα και πάλι επιστρέφει στην αναυθεντικότητα, επειδή, αναπόφευκτα, ζει μέσα στη δημοσιότητα και αυτή είναι, εκ φύσεως, γεμάτη αναυθεντικότητα. Βέβαια, η παραπάνω πρόταση, το ότι ο αυθεντικός εαυτός συνιστά «υπαρξιακή τροποποίηση» του «κανείς και όλοι» και όχι απελευθέρωση από το «κανείς και όλοι», μοιάζει υπερβολική στη διατύπωσή της. (Πάντως, δεν θα μπορούσε να συνιστά «υπαρκτική τροποποίηση», καθώς αυτό θα σήμαινε ότι η αναυθεντικότητα του «κανείς και όλοι» προηγείται οντολογικά ή θεμελιώνει την αυθεντικότητα, πράγμα που δεν ισχύει.) Διότι, σε πολλά άλλα σημεία, ο Heidegger μιλά με όρους απελευθέρωσης από την κυριαρχία της δημοσιότητας, από τη δικτατορία του «κανείς και όλοι» κτλ. Άλλωστε, όπως θα δούμε σε λίγο (Κεφάλαιο 9), ο «κανείς και όλοι» συνιστά, με τη σειρά του, εκδοχή ή τροπικότητα ενός βαθύτερου υπαρκτικού στοιχείου που επιδέχεται τους εναλλακτικούς τρόπους της αυθεντικότητας και της αναυθεντικότητας, εκείνου του στοιχείου που ονομάζεται «συνείναι» (Mitsein).

(β) Ο αναυθεντικός εαυτός, για να είναι «εαυτός» υπό οιαδήποτε έννοια του όρου, απαιτεί κάποιου είδους σταθερότητα ή μονιμότητα. Η μονιμότητα του «αυθεντικού εαυτού», όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 7, αφορά την εκκρεμή (και συνεχώς επαναβεβαιούμενη ως τέτοια) αποφασιστικότητα του Dasein να επιλέξει τις δυνατότητές του, τη βεβαιότητά του ότι βούλεται και μπορεί να παραμείνει (Sich-halten) στην αλήθεια που του έχει γίνει φανερή χάρη σε αυτήν ακριβώς την αποφασιστικότητά του (ΕκΧ: 307). Ο εαυτός αντικατοπτρίζει αυτήν τη μαρτυρία (Bezeugung): ναι, παραμένω μέσα στην αυθεντικότητα της αποφασιστικότητας. Ποιο είδος μονιμότητας ή βεβαιότητας ταιριάζει στον αναυθεντικό εαυτό του «κανείς και όλοι»; Δεν πρόκειται για τη μονιμότητα/σταθερότητα που ταιριάζει στα παρευρισκόμενα όντα. Αποτελεί κάτι σαν «μονιμότητα του μη εαυτού» (Unselbst-ständigkeit) (ΕκΧ: 322). Κι αυτό, σε τελική ανάλυση, σημαίνει το να βρίσκεται κανείς μονίμως χωρίς-εαυτό, δηλαδή εντός της αναυθεντικότητας ή, καλύτερα, διαρκώς να αδυνατεί να αποκτήσει εαυτό. Αυτή η ψευδής μονιμότητα μοιάζει να ορίζεται εκ του αντιθέτου, εκ της μονιμότητας του αυθεντικού εαυτού. Με όρους αναυθεντικότητας, η ψευδής μονιμότητα είναι εκείνη που εγκαθιδρύεται χάρη στις ψευδείς εξομολογήσεις ή διακρίσεις που περιγράψαμε με τον όρο «απόσταση».

(γ) Είμαστε πλέον σε θέση να εξακριβώσουμε ότι η αρχική τετραμερής διάκριση μεταξύ αυθεντικού εαυτού, αναυθεντικού εαυτού, αυθεντικού Άλλου και αναυθεντικού Άλλου πρέπει να εγκαταλειφθεί. Στην ουσία, αναυθεντικός εαυτός και αναυθεντικοί Άλλοι ταυτίζονται ή περιγράφουν την ίδια υπαρκτική δομή. Να γιατί λέγαμε προηγουμένως ότι, στην πραγματικότητα, οι τρόποι εμφάνισης του Dasein δεν είναι τέσσερις. Μόλις δείξαμε ότι είναι, μάλλον, τρεις.

Τώρα απομένει να δούμε τι θα σήμαινε η εμφάνιση ενός «αυθεντικού Άλλου» ή ποιοι είναι εκείνοι οι τρόποι συναλληλίας που δεν θέτουν σε κίνδυνο την αυθεντικότητα του εαυτού. Αυτοί οι τρόποι θα λειτουργούν σε δύο κατευθύνσεις: θα πρέπει να δείξουμε πώς οι Άλλοι μπορούν να εμφανίζονται στο Dasein χωρίς να το παρασύρουν ή να το βυθίζουν στην αναυθεντικότητα ή, ακόμα καλύτερα, προσκαλώντας το στην αυθεντικότητα, αλλά και πώς ένας αυθεντικός εαυτός μπορεί να αναλαμβάνει πρωτοβουλίες για να συναντηθεί με τους Άλλους. Αν ένα από τα παραπάνω δεν ισχύει, εάν κάθε εμφάνιση των άλλων είναι κατ' ανάγκη πηγή αναυθεντικότητας ή κάθε ρητή στροφή του αυθεντικού εαυτού προς τους Άλλους αποτελεί διολίσθηση προς την αναυθεντικότητα, τότε θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι η δομή «κανείς και όλοι» αποτελεί την πρώτη και τελευταία εκδοχή της συναλληλίας. Αυτό θα ερχόταν, ωστόσο, σε κάθετη αντίθεση, όπως θα δούμε, με την αρχιτεκτονική ή την εσωτερική οικονομία του *Είναι και χρόνος*. Το ζήτημα είναι, βέβαια, όχι μόνο να διασώσουμε την οικονομία του *Είναι και χρόνος*, αλλά και να εξετάσουμε εάν αυτή η διάσωση έχει φαινομενολογικό έρεισμα και ποιο κόστος πρέπει τυχόν να πληρώσουμε.

Τις απαντήσεις σε όλα αυτά τα ερωτήματα τις προσφέρει η §26, στην οποία είναι αφιερωμένο το επόμενο Κεφάλαιο.

Περαιτέρω μελέτη

Γ. Ξηροπαΐδης, «Υπαρκτικός σολιψισμός. Το πρόβλημα του άλλου στο *Είναι και χρόνος*», *Υπόμνημα* 5, 2006, 177-206.

Κεφάλαιο 9. Οι Άλλοι και η αυθεντικότητα

Έχουμε αναλύσει τη σχέση ανάμεσα στους Άλλους και την αυθεντικότητα με βάση όσα γράφει ο Heidegger για το «κανείς και όλοι» και τις φιλοσοφικές του συνεπαγωγές. Αλλά έχουμε αποφύγει μέχρι τώρα τόσο την τεχνική φαινομενολογική ορολογία του *Είναι και χρόνος* σχετικά με τη διυποκειμενικότητα όσο και την εξέταση της στάσης του απέναντι στη φαινομενολογία του Husserl. Υπολείπεται επίσης η συζήτηση για την πιθανή σχέση ανάμεσα στους Άλλους και την αυθεντικότητα. Όλα αυτά μας τα προσφέρει η §26 του *Είναι και χρόνος*, την οποία θα πρέπει να διαβάσουμε αναλυτικά. Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, με ένα εκτενές χωρίο από την §26.

9.1 Το Συνείναι (Mitsein)

K9.1 Στη μέχρι τώρα ανάλυση, η περιφέρεια των ενδόκοσμα συναντώμενων όντων περιορίστηκε στα πρόχειρα όργανα ή στην παρευρισκόμενη φύση, συνεπώς σε όντα με χαρακτήρα διαφορετικό από την τροπικότητα του Dasein. Αυτός ο περιορισμός ήταν αναγκαίος όχι μόνο για να απλοποιηθεί η εξήγηση, αλλά προπαντός επειδή το είδος τού είναι του Dasein των Άλλων, όπως το συναντάμε ενδόκοσμα, διαφέρει από την προχειρότητα και την παρεύρεση. Συνεπώς, ο κόσμος του Dasein απελευθερώνει και όντα που όχι μόνο διαφέρουν τελείως από τα όργανα και τα πράγματα, αλλά πού —σε συμφωνία προς το είδος του είναι τους ως Dasein— είναι κατά τον τρόπο τού εν-τω-κόσμου-είναι «μέσα» στον κόσμο, μέσα στον οποίο και συναντώνται ταυτόχρονα ως ενδόκοσμα. Αυτά τα όντα δεν είναι ούτε παρευρισκόμενα ούτε πρόχειρα, παρά είναι *έτσι όπως* είναι το ίδιο το Dasein που τα απελευθερώνει —είναι εδώ (Da) με τον τρόπο του «επίσης» (auch) και του «συν» (mit). Αν λοιπόν θα ήθελε να ταυτίσει κανείς τον κόσμο γενικά με τα ενδόκοσμα όντα, θα έπρεπε να πει: ο «κόσμος» είναι και Dasein.

Ωστε, για να χαρακτηρίσουμε τη συνάντηση των Άλλων, θα προσανατολιστούμε ξανά προς το εκάστοτε δικό μας Dasein; Θα ξεκινήσουμε κι εμείς διακρίνοντας και απομονώνοντας το «εγώ», έτσι ώστε να πρέπει μετά να αναζητηθεί μια μετάβαση από αυτό το απομονωμένο υποκείμενο προς τους Άλλους; Για να αποφευχθεί αυτή η παρεξήγηση, θα πρέπει να προσέξουμε με ποιο νόημα γίνεται εδώ λόγος για «τους Άλλους». «Οι Άλλοι» δεν σημαίνει κάτι σαν: συλλήβδην όλοι οι υπόλοιποι εκτός από μένα, από τους οποίους διακρίνεται το εγώ. Οι Άλλοι είναι μάλλον εκείνοι από τους οποίους, ως επί το πλείστον, δεν διαχωρίζουμε τον εαυτό μας, εκείνοι ανάμεσα στους οποίους είμαστε κι εμείς. Αυτό το επίσης-Da-sein συν-αυτοίς δεν έχει τον οντολογικό χαρακτήρα μιας ενδόκοσμης «συν»-παρεύρεσης. Αυτό το «συν» έχει τον χαρακτήρα του Dasein, το «επίσης» δηλώνει την ομοιότητα του είναι ως περιεσκεμμένου και βιομερμινώδους εν-τω-κόσμου-Είναι. Το «συν» και το «επίσης» πρέπει να νοηθούν *υπαρκτικά*, όχι ως κατηγορίες. Στη βάση του ότι το εν-τω-κόσμου-Είναι φέρει αυτό το *χαρακτηριστικό του «συν»*, ο κόσμος είναι εκάστοτε πάντα ήδη ένας κόσμος τον οποίο έχω από κοινού με τους Άλλους. Ο κόσμος του Dasein είναι *συν-κόσμος (Mitwelt)*. Το Εν-είναι είναι συν-είναι (Mitsein) συν-Άλλοις (mit Anderen). Το ενδόκοσμο καθαυτό είναι αυτών των Άλλων είναι συν-Dasein (Mitdasein). (ΕκΧ: 118)

Γιατί χρειάζεται μια τόσο στρυφνή παράγραφος και τόσοι νέοι τεχνικοί όροι; Χρειάζεται για να αποφευχθούν μια σειρά από παρανοήσεις, από τις οποίες τρεις είναι οι συχνότερες και ριζικότερες:

(α) Η πρώτη αφορά την ιδέα ότι είναι δυνατόν να νοήσουμε κάτι ως ένα μοναδικό Dasein, απομονωμένο και αυθύπαρκτο υποκείμενο που έχει ήδη κατακτήσει έναν εαυτό και διανοίξει έναν κόσμο, ώστε εκ των υστέρων να αναζητήσει τους Άλλους. Δηλαδή η ιδέα εκείνη που είχε εισαγάγει, έστω προσωρινά και για λόγους μεθοδολογικούς, ο Husserl στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς* και την οποία είχε ρητά εγκαταλείψει (βλ. [Κεφάλαιο 2](#)). Αυτή η ιδέα δεν αντιστοιχεί σε τίποτα, είναι κενή. Ναι μεν, πράγματι, κάναμε λόγο για την εαυτότητα του Dasein, για κάτι σαν solus ipse ή «μεταφυσική απομόνωση» του Dasein. Αλλά αυτό δεν αφορούσε παρά μόνο το γεγονός ότι το Dasein μπορεί να κατακτήσει εαυτό και, ως εαυτός, να συγκροτήσει κόσμο (ή, με χαιντεγκεριανούς όρους, να «απελευθερώσει» έναν κόσμο). Αυτά τα δύο υπαρκτικά

χαρακτηριστικά του Dasein, ο εαυτός και το εν-τω-κόσμω-είναι, ωστόσο, συνυπάρχουν με ένα τρίτο, εκείνο που εδώ ονομάζεται συνείναι (Mitsein). Γιατί;

Στο *Είναι και χρόνος*, η φαινομενολογική περιγραφή κατευθύνεται στο συνείναι από το εν-τω-κόσμω-Είναι: επειδή το Dasein συνιστά εν-τω-κόσμω-είναι, δηλαδή συγκροτεί κόσμο, και επειδή αυτή η συγκρότηση προϋποθέτει, από τη φύση της, την παρουσία μιας ποικιλίας όντων που έχουν τη σύσταση του Dasein, γι' αυτό το Dasein έχει ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του το συν-είναι. Και στον Heidegger, συνεπώς, όπως και στον Husserl, η διυποκειμενικότητα έχει να κάνει προπαντός με τη συγκρότηση ενός κόσμου. Αυτό ακριβώς το μοτίβο είχαμε συναντήσει στο χωρίο **K7.7**, σε ένα από τα πρώιμα χαϊντεγκεριανά κείμενα. Προσοχή: το παραπάνω μοτίβο δεν εξηγεί ακόμα με ποιον τρόπο τα Dasein συναντούν το ένα το άλλο. Αντίθετα, θέλει να μετατοπίσει τη συζήτηση μακριά από κάθε αναζήτηση για ένστικτα ή για τάσεις του Dasein να στραφεί προς τους Άλλους, όπως είναι η αγάπη, το σεξουαλικό ένστικτο, ο ανταγωνισμός, η κοινωνικότητα κτλ. Τα Dasein είναι πολλά επειδή είναι συγκροτησιακά ενός κόσμου.

(β) Η δεύτερη ιδέα αποτελεί συνέχεια της πρώτης. Αφορά το ότι η πρωταρχική σχέση ανάμεσα στα Dasein είναι εκείνη που συνήθως χαρακτηρίζουμε με το δίπολο εαυτός-Άλλοι ή εγώ-εσύ. Όχι, ισχυρίζεται ο Heidegger. Η συγκρότηση του κόσμου προϋποθέτει απλώς την ποικιλία των Dasein, όντα ικανά για μια τέτοια συγκρότηση. Αυτό το μοτίβο θα λάβει την οξύτερη εκδοχή του λίγους μήνες αργότερα, στο μάθημα του χειμερινού εξαμήνου του 1928 με τίτλο *Μεταφυσικές αρχές της λογικής* (Ga26): στο Dasein ενυπάρχει ένα είδος «διασποράς» (Streuung) που διαμορφώνει την ποικιλία που του προσιδιάζει. Αυτή είναι πρότερη κάθε σχέσης εγώ-εσύ, σχέσης που έχει γίνει πολύ της μόδας, διαμαρτύρεται ο Heidegger, επειδή σχετίζεται με ερωτήματα ηθικά, πολιτικά, κοινωνιολογικά, βιολογικά κτλ., επικαλύπτοντας την οντολογική τάξη (Ga26: 241). Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει κανένα «εσύ», εάν πρώτα δεν προϋποθέσουμε την ύπαρξη πολλών Dasein που μπορούν να συγκροτήσουν κόσμο.

Γι' αυτό, ήδη στο **K9.1**, ο Heidegger τονίζει ότι η διυποκειμενικότητα εδραιώνεται, από φαινομενολογική-οντολογική άποψη, σε δύο υπαρκτικά στοιχεία, το «επίσης» και το «συν»: το «επίσης» δηλώνει την ποικιλία όντων που έχουν τη σύσταση του Dasein, ενώ το «συν» ότι αυτή η ποικιλία δρα ως τέτοια ή αναδεικνύεται ως τέτοια τη στιγμή της συγκρότησης ενός κόσμου. Αυτός ο κόσμος, με τη σειρά του, είναι «κοινός» κόσμος ή συν-κόσμος (Mitwelt) όχι επειδή τον μοιραζόμαστε κατοικώντας μέσα του ή αντλώντας απ' αυτόν τα μέσα για την επιβίωσή μας αλλά, προπάντων, επειδή τον κατασκευάσαμε από κοινού.

(γ) Η τρίτη ιδέα αφορά το «συν». Αυτή η πρόθεση ή το πρόθεμα θα πρέπει να νοηθεί σε δύο επίπεδα: πρώτον, σε οντολογικό επίπεδο, εμφανίζεται στις έννοιες συν-είναι (Mitsein) και συν-κόσμος (Mitwelt) και δηλώνει το υπαρκτικό στοιχείο του Dasein ως εν-τω-κόσμω-είναι, που εξηγήσαμε παραπάνω· δεύτερον, σε οντικό επίπεδο, εμφανίζεται στην έννοια συν-Dasein (Mitdasein) και δηλώνει τους συγκεκριμένους Άλλους που συναντάμε κάθε φορά στον περιβάλλοντα κόσμο ή τους Άλλους ως ενδόκοσμα όντα. Και στα δύο επίπεδα, βεβαίως, θα πρέπει να διευκρινίσουμε πώς διαφοροποιείται αυτό το «συν» από τις σχέσεις μας με τα άλλα όντα που συναντάμε μέσα στον κόσμο, είτε πρόκειται για τα πρόχειρα είτε πρόκειται για τα παρευρισκόμενα όντα. Για παράδειγμα, πώς αυτό το «συν» καθορίζει τις σχέσεις χωρικότητας με τα άλλα Dasein; Ή, πώς αυτό το «συν» καθορίζει τον τρόπο που τα Άλλα Dasein εμφανίζονται σε μένα; Κι εδώ θα πρέπει να αποφύγουμε κάποιες παγιωμένες παρανοήσεις.

9.2 Η απουσία των Άλλων και ο γρίφος της σωματικότητας

K9.2 Με την «περιγραφή» του άμεσου περιβάλλοντος κόσμου, π.χ. του εργασιακού κόσμου του χειρώνακτα, προέκυψε ότι μαζί με το όργανο που είναι στη διάθεσή μας κατά την εργασία συναντώνται ταυτόχρονα και οι Άλλοι, αυτοί για τους οποίους προορίζεται το «έργο». Στο είδος τού είναι αυτών των πρόχειρων όντων, [...], ενυπάρχει μια ουσιαστική παραπομπή σε πιθανούς φορείς, «στα μέτρα» των οποίων και κόβονται αυτά τα όντα. Παρομοίως, σε ένα επεξεργασμένο υλικό συναντάμε τον κατασκευαστή ή προμηθευτή του, ως αυτόν που το «υπηρέτησε» καλά ή κακά. Όταν, για παράδειγμα, περπατάω στην άκρη ενός χωραφιού, το χωράφι εμφανίζεται ως κάτι που ανήκει στον τάδε και που καλλιεργείται από αυτόν σωστά ή όχι, το βιβλίο που διαβάζω αγοράστηκε στον τάδε, δωρίθηκε από τον τάδε και ούτω καθεξής. Το καίκι που είναι αγκυροβολημένο στον γιάλο παραπέμπει με το καθαυτό-είναι του στον τάδε γνωστό μου που κάνει ταξίδια μ' εκείνο· αλλά κι αν τυχαίνει να είναι ένα άγνωστο καίκι, δεν παύει να παραπέμπει σε Άλλους. Οι Άλλοι που «συναντώνται» με αυτόν τον τρόπο στην πρόχειρη συνάφεια οργάνων εντός του περιβάλλοντος κόσμου δεν νοούνται ως κάτι που

προστίθεται σε ήδη αρχικά απλώς παρευρισκόμενα πράγματα, αλλά αυτά τα «πράγματα» συναντώνται με αφετηρία εκείνο τον κόσμο εντός του οποίου είναι πρόχειρα για τους Άλλους, κόσμος που εκ των προτέρων είναι πάντα ήδη και ο δικός μου κόσμος. (ΕκΧ: 117-118)

Γνωρίζουμε, ήδη από το [Κεφάλαιο 7](#), τη σημασία του όρου «περιβάλλον κόσμος» και πώς θα πρέπει να εννοήσουμε την προχειρότητα των όντων ως οργάνων ή εργαλείων/σκευών. Τώρα, η έμφαση δίνεται στο ότι αυτός ο κόσμος που καθορίζεται από το εκάστοτε έργο του Dasein απελευθερώνει όχι μόνο πρόχειρα όντα αλλά και μια πολλότητα Dasein, ανώνυμων και απόντων. Διότι, καθώς αναγνωρίζω παντού γύρω μου πρόχειρα όντα που ή χρησιμοποιούνται ως εργαλεία για κάτι ή διεκπεραιώνουν το ανθρώπινο έργο, αυτά τα όντα, με τη σειρά τους, παραπέμπουν σε Dasein που δεν είμαι εγώ ο ίδιος. Κάθε καρέκλα που χρησιμοποιώ παραπέμπει στον κατασκευαστή της και κάθε καρέκλα που κατασκευάζω ως κατασκευαστής παραπέμπει στον χρήστη της κ.ο.κ. Ακόμα και αυτό που οι περισσότεροι θα ονόμαζαν «φύση», το πρωτοσυναντώ στη διαπλοκή του με την ανθρώπινη δράση: όταν περπατώ στον κάμπο, βλέπω ελιές καλά κλαδεμένες ή αφρόντιστες, χωράφια καλά οργωμένα ή παρατημένα κ.ο.κ., και, άρα, αυτοί που τα κλάδεψαν ή τα όργωσαν εμφανίζονται εν τη απουσία τους. Προηγουμένως κάναμε λόγο για την πολλότητα των Dasein ως εκείνων που συγκροτούν κόσμο. Τώρα, λέμε το ίδιο πράγμα με όρους περιβάλλοντος κόσμου και προχειρότητας: τα Dasein εμφανίζονται στον πληθυντικό επειδή τέτοια είναι η δομή του περιβάλλοντος κόσμου.

Δύο παρατηρήσεις είναι σχεδόν αναπόφευκτες σε αυτήν τη συνάφεια. Πρώτον, ίσως ακούγεται παράδοξο ή εντελώς περιοριστικό να πει κανείς ότι, όταν περπατάω στη φύση, το μόνο που βλέπω είναι χωράφια καλλιεργημένα ή όχι κτλ., και όχι «σκέτη» γη ή το όμορφο ηλιοβασίλεμα ή την αγριάδα του βουνού. Ο Heidegger βρίσκει πάντα τρόπους να υπεκφεύγει: το ηλιοβασίλεμα παραπέμπει σε εκείνον ή εκείνη με τους οποίους θα ήθελα να το δω μαζί, η αγριάδα του βουνού παραπέμπει στο ότι είναι δύσκολο να κατοικηθεί ή αντιστέκεται στο ανθρώπινο έργο, η θάλασσα παραπέμπει στην ανθρώπινη περατότητα που δεν μπορεί (και δεν θα πρέπει να ελπίζει ότι θα το κάνει) να κατανικήσει όλα τα στοιχεία κτλ. Αυτή, μάλιστα, η τάση γίνεται ακόμα ισχυρότερη όσο απομακρυνόμαστε από το *Είναι και χρόνος* και την πιο ανθρωποκεντρική του οπτική (παρά το ότι ο ίδιος ο Heidegger ποτέ δεν θα δεχόταν ότι τέτοια ήταν η οπτική του). Σε κάθε περίπτωση, η σύνδεση κάθε εμφάνισης μέσα στον κόσμο με κάποιο ανθρώπινο έργο είναι, σίγουρα, υπερβολική και προβληματική, ιδιαίτερα όταν επιβάλλεται σε όλο το φάσμα της ανθρώπινης εμπειρίας. Ο Emmanuel Levinas θα ασκήσει δριμεία κριτική σε αυτήν τη χαϊντεγκεριανή στάση (βλ. [Κεφάλαιο 11](#)).

Δεύτερον, ο ισχυρισμός ότι οι Άλλοι εμφανίζονται, καταρχάς, ως κατασκευαστές ή χρήστες των πρόχειρων όντων, ως ανώνυμοι και απόντες Άλλοι, χρήζει περαιτέρω διασάφησης. Σίγουρα, το ότι αυτή η εμφάνιση είναι η αρχική δεν σημαίνει ότι είναι η πιο ουσιαστική ή η πιο ενδεικτική για τους τρόπους με τους οποίους πραγματώνεται το «συν» του συνείναι ή, ακόμα περισσότερο, του συν-Dasein. Επίσης, η εμπιστοσύνη στο ανθρώπινο έργο ως φορέα της ανθρώπινης πράξης δεν είναι καθόλου ασήμαντη. Έλκει την πηγή της από μια αρχαία ελληνική, αριστοτελική, παράδοση που θεωρεί τις πράξεις δηλωτικές των ανθρώπινων χαρακτήρων. Ωστόσο, όπως το ξέρει καλά και ο ίδιος ο Heidegger, οι ανθρώπινες αυτές πράξεις διακρίνονταν από τις ανθρώπινες κατασκευές ή *ποιήσεις*, οι οποίες δεν πιστοποιούσαν τίποτε άλλο από τις τεχνικές γνώσεις κάποιου. Ενώ ο Heidegger είχε επιμείνει στη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ *πράξεως* και *ποιήσεως* στα *Ηθικά Νικομάχεια* (βλ. για παράδειγμα, Ga19: 40-57), στην §26 η έμφαση δίνεται στο έργο ως κατασκευή. Και, συνεπώς, όχι στο αν και κατά πόσον το έργο είναι δηλωτικό της προσωπικής ταυτότητας κάποιου, αλλά απλώς και μόνο στο ότι κάθε έργο προϋποθέτει κάποιο ή κάποια Dasein που το παρήγαγαν.⁴⁸

Γιατί, άραγε, να επιμένει ο Heidegger, ενάντια στον Husserl (τουλάχιστον των *Καρτεσιανών Στοχασμών*), ότι η πρωταρχική εμφάνιση των Άλλων δεν προϋποθέτει τη σωματική ή την πραγματική παρουσία τους; Ξέρουμε ήδη δύο πιθανά κίνητρα αυτής της στάσης. Από τη μια, έτσι γίνεται σαφέστερη η διάκριση ανάμεσα

⁴⁸ Τα επόμενα χρόνια, ο Heidegger δείχνει ακόμα μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στο ότι τα εργαλεία ή τα σκεύη της καθημερινότητας μπορούν να δηλώσουν, εν τη απουσία των Dasein, τον εκάστοτε κόσμο τους, τον μόχθο τους, την ύπαρξή τους. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση —και τόσο έντονα αποδοκιμασμένη από πολλούς— χαϊντεγκεριανή ανάλυση του πίνακα του Vincent van Gogh «Τα παπούτσια» (1886, Λάδι σε καμβά, 38.1 cm x 45.3 cm, Van Gogh Museum, Άμστερνταμ): <https://www.vangoghmuseum.nl/en/collection/s0011V1962> Στον πίνακα βλέπουμε τα παπούτσια (ένα σκεύος ή εργαλείο), όχι κάποιο Dasein, αλλά, ισχυρίζεται ο Heidegger, αυτό που βλέπουμε είναι ο κόσμος της χωριάτισσας που τα φοράει ή τη χωριάτισσα στον κόσμο της (*Η προέλευση του έργου τέχνης*, Ga5: 22-26). Δεν έχει μεγάλη σημασία για την παρούσα συζήτηση, αλλά αποτελεί μεγάλη ειρωνεία το γεγονός ότι, τελικά, τα παπούτσια αυτά ήταν μάλλον του ίδιου του ζωγράφου και όχι κάποιας χωριάτισσας!

στο υπαρκτικό στοιχείο του συνείναι ως οντολογικό χαρακτηριστικό του Dasein και την οντική εμφάνιση των συν-Dasein μέσα στον κόσμο, καθώς η απουσία των Άλλων ουδόλως αίρει το συνείναι (ΕκΧ: 121). Τέτοιες σκέψεις δίνουν λαβή για προτάσεις σαν την ακόλουθη: «Το συνείναι καθορίζει υπαρκτικά το Dasein, ακόμα και όταν γεγονικά κανένας άλλος δεν είναι παρευρισκόμενος ή αντιληπτός (*wahrgenommen*). Ακόμα και όταν είναι μόνο του, το Dasein είναι συν-είναι στον κόσμο. Να *λείπει* ο Άλλος μπορεί, μόνο *εντός* και *για* ένα συν-είναι. Το να είναι μόνο του αποτελεί για το Dasein ελλειπτικό τρόπο του συν-είναι, και η δυνατότητα του πρώτου αποτελεί απόδειξη για το δεύτερο» (ΕκΧ: 120). Από την άλλη, δεν είναι δύσκολο να συνδυάσει κανείς την εδώ έμφαση στην ανωνυμία των Άλλων με όσα ειπώθηκαν στο [Κεφάλαιο 8](#) σχετικά με την αναυθεντική εμφάνιση που προσιδιάζει στο «κανείς και όλοι». Και εκεί, η ανωνυμία ήταν το βασικό όχημα της χαϊντεγκεριανής ανάλυσης.

Ίσως, ωστόσο, ένα τρίτο κίνητρο να είναι το καθοριστικότερο, και αυτό δεν είναι άλλο από τη βούληση του Heidegger να ακυρώσει εντελώς το μοτίβο της ενσυναίσθησης (*Einfühlung*). Διαβάζουμε σχετικά:

K9.3 [...] όπως το να ανοίγεται ή να κλείνεται κανείς θεμελιώνεται στο εκάστοτε είδος του είναι της συν-αλληλίας, και δεν είναι παρά τούτο το είδος του είναι, όμοια και η ρητή διάνοιξη του Άλλου ως «μέριμνα τινός ένεκα» προκύπτει μόνο μέσα από το πρωταρχικό συν-είναι μαζί του. Για μια θεωρητική προβληματική της κατανόησης της «ψυχικής ζωής τού ξένου-εγώ», η παραπάνω, *θεματοποιημένη* μεν, αλλά όχι θεωρητική και ψυχολογική, διάνοιξη του Άλλου μετατρέπεται εύκολα στο φαινόμενο που πρώτο πέφτει στο βλέμμα. Κι ένα τέτοιο φαινόμενο, που «προπάντων» αντιπροσωπεύει έναν τρόπο της συναλληλίας ως κατανόησης, λαμβάνεται ως αυτό που «καταρχάς» κι αρχέγονα καθιστά εν γένει δυνατό και συγκροτεί το είναι-προς-Άλλους. Αυτό το φαινόμενο, το όχι και τόσο επιτυχώς χαρακτηρισμένο ως «*ενσυναίσθηση*», έχει δήθεν το οντολογικό καθήκον να οικοδομήσει μια πρώτη γέφυρα ανάμεσα στο δικό μου προσίδιο υποκείμενο (που δίνεται αρχικά μόνο του) και το αρχικά κλειστό υποκείμενο του Άλλου. (ΕκΧ: 124)

Η εναντίωση του Heidegger στο μοντέλο της ενσυναίσθησης είναι σταθερή. Τη συναντάμε, σχεδόν με τις ίδιες λέξεις, στα 1925, στο μάθημα με τίτλο *Προλεγόμενα στην ιστορία της έννοιας του χρόνου* (Ga20: 326-333). Και την ξαναβρίσκουμε με λίγο διαφορετικούς όρους στο μάθημα του χειμερινού εξαμήνου του 1929-1930 με τίτλο *Οι θεμελιώδεις έννοιες της μεταφυσικής* (Ga29/30: 295-306). Εύκολα αναγνωρίζει κανείς εδώ την κριτική στον Husserl, εκείνον που γνώριζε ο Heidegger, όχι εκείνον των χειρογράφων για τη διυποκειμενικότητα. Αναγνωρίζει επίσης μια κριτική στον Max Scheler.⁴⁹ Η έγνοια του Heidegger είναι η ίδια που αποτυπώνεται και στην ανάλυση της προχειρότητας: θα πρέπει να αποφύγουμε, σε κάθε περίπτωση, να προϋποθέσουμε κάτι σαν θεωρητική ενατένιση των πραγμάτων (είτε αυτά είναι όργανα είτε Dasein), ως εάν έπρεπε να παγώσουμε τον χρόνο και να κατασκευάσουμε ένα θεωρητικό υποκείμενο που προσπαθεί να γνωρίσει την πραγματικότητα. Το σφάλμα που κάνουν όσοι θεωρούν ότι η παρεύρεση (*Vorhandenheit*) είναι ο πρωταρχικός τρόπος εμφάνισης των πραγμάτων στον κόσμο και, τελικά, όσοι θέτουν το ερώτημα για την πραγματική ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, αυτό το ίδιο σφάλμα διαπράττουν και όσοι θεωρούν την ενσυναίσθηση πρωταρχική πηγή της εμπειρίας των Άλλων (Ga20: 335). Όχι διότι η ενσυναίσθηση δεν είναι δυνατή. Αλλά διότι δεν είναι πρωταρχική· όταν εκλαμβάνεται ως τέτοια, ανοίγει την πόρτα σε μια σειρά από παρανοήσεις:

(α) Ότι δήθεν η ενσυναίσθηση είναι εκείνη που μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη των άλλων, ως εάν η ενσυναίσθηση να έπρεπε να θεμελιώσει το συν-είναι.

(β) Ότι η σχέση μας με τους Άλλους έχει ως βασικό της πρόθεμα το εν- (*ein-*), ενώ στην πραγματικότητα έχει ως βασική της δομή το συν- (*mit-*).

(γ) Ότι δήθεν θα πρέπει να υποθέσουμε κάτι σαν «μετατόπιση μέσα στον Άλλον» (Ga29/30: 298), πράγμα που, με τη σειρά του, φαίνεται να προϋποθέτει ένα αρχικό χάσμα ή τοίχο ανάμεσα σ' εμάς και τους Άλλους.

(δ) Ότι η κατανόηση του εαυτού και η κατανόηση του Άλλου είναι το ίδιο ενέργημα με διαφορετική κατεύθυνση: το ένα στρέφεται προς τα μέσα και παρουσιάζει τον εαυτό, το άλλο στρέφεται προς τα έξω και διανοίγει τον Άλλον. Αλλά καμιά τέτοια εσωτερική εποπτεία δεν καθιστά δυνατό κάτι σαν εαυτό ή την

⁴⁹ Η σχέση του Heidegger με τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Max Scheler είναι αμφίσημη. Το *Είναι και χρόνος* άλλοτε τον συνδέει με τον Husserl και του αποδίδει ίδιες αστοχίες (ΕκΧ: 47-48, 139), άλλοτε με τον Dilthey (ΕκΧ: 210), ενώ του αναγνωρίζει μια ουσιαστική κατανόηση του συνείναι (ΕκΧ: 116, μια σελίδα πριν αρχίσει η §26).

εμφάνιση του εαυτού, όπως είδαμε στο [Κεφάλαιο 8](#), και το ίδιο ισχύει και για την εμφάνιση του Άλλου. Είναι αλήθεια ότι, καταρχάς, και ο εαυτός και ο Άλλος εμφανίζονται με βάση το έργο: κατανοώ, καταρχάς, τον εαυτό μου μέσα από τις δράσεις μου και όχι στη βάση κάποιας εσωτερικής ενατένισης και, με τον ίδιο τρόπο, κατανοώ τους ανώνυμους Άλλους μέσα από κάποιο έργο και τις παραπομπές των πρόχειρων όντων (EKX: 119). Αλλά αυτή η αρχική ομοιότητα δεν σημαίνει ότι η εμφάνιση του εαυτού και η εμφάνιση του Άλλου αντικατοπτρίζουν η μία την άλλη ή ότι μοιράζονται την ίδια δομή. Άλλωστε, όπως γνωρίζουμε ήδη, η εμφάνιση του εαυτού ανάγεται στο κατά πόσον το αυθεντικό Dasein θα κερδίσει εαυτό ή όχι, ενώ μια τέτοια σχέση είναι αδύνατη όσον αφορά την εμφάνιση του Άλλου σ' εμάς. Αυτό που δεν ξέρουμε ακόμα είναι το κατά πόσον υπάρχει κάποια αυθεντική σχέση με τον Άλλον που θα τον ανασύρει από το επίπεδο της ανωνυμίας.

(ε) Ότι δήθεν η σωματικότητα ως Körper ή και Leiblichkeit αποτελεί πρωταρχικό στοιχείο της εμφάνισης του εαυτού και των Άλλων. Διότι, όπως θυμόμαστε, σε μια τέτοια αντίληψη είχε βασιστεί η θεωρία της διυποκειμενικότητας του Husserl. Το θέμα είναι τεράστιο και μόνιμη πηγή κριτικών ενστάσεων εναντίον του *Είναι και χρόνος*: η σωματικότητα είναι ο μεγάλος απών, «αυτό που δεν θα μας απασχολήσει εδώ» (EKX: 108). Το γιατί δεν είναι του παρόντος. Πάντως, είναι ασέιο να θέλει κανείς να υπεραμυνθεί του Heidegger σημειώνοντας ότι οι έννοιες *Zuhandenheit* (προχειρότητα) και *Vorhandenheit* (παρεύρεση) έχουν μέσα τους μια αναφορά στο χέρι (Hand) και, άρα, στο σώμα...

Η αλήθεια είναι ότι ο Heidegger φοβάται τη σωματικότητα, γιατί βλέπει σ' αυτήν τον κίνδυνο να οδηγηθούμε σε ένα μεταφυσικό δυισμό που θεωρεί την ανθρώπινη ύπαρξη ένα άθροισμα πνεύματος και σώματος. Οπότε επιχειρεί να θεμελιώσει τη χωρικότητα του Dasein στο εν-τω-κόσμο-είναι και να μιλήσει για το σώμα ως μέσο μάλλον, παρά ως θεμέλιο: έχω σώμα επειδή συγκροτώ κόσμο και διανοίγω χώρο, έχω χέρια επειδή θέλω να κατασκευάσω κάτι ή να χειριστώ ένα εργαλείο· με το ίδιο σκεπτικό, η όραση και η ακοή μου δίνουν πρόσβαση στο μακριά γιατί ήδη το Dasein που θέλει να κάνει κάτι ή να πάει κάπου έχει διανοίξει την απόσταση ανάμεσα σε ένα εδώ και ένα εκεί, ενώ οι πατούσες που ακουμπούν το δρόμο δεν είναι αυτές που με φέρνουν σε στενή επαφή με κάτι, είναι για μένα πολύ πιο μακρινές ή πολύ πιο αδιάφορες από εκείνο προς το οποίο έχω λόγο να πάω (EKX: 107).⁵⁰

Όλα τα παραπάνω λέγονται μόλις λίγες σελίδες πριν την §26, στην §23 που έχει θέμα τη χωρικότητα του Dasein. Και αφήνουν το αποτύπωμά τους στην ανάλυση της διυποκειμενικότητας, γιατί και εδώ ο φόβος είναι μήπως επενδύσουμε το Dasein με ένα «σώμα ως πράγμα» (Körper) που καταλαμβάνει κάποιο «εδώ». Αυτό θα σήμαινε ότι πέφτουμε στην παγίδα να δημιουργήσουμε ένα μηδενικό σημείο προσανατολισμού του χώρου, το δικό μας σώμα, ενώ ο χώρος είναι πάντα ήδη διπολικός, αφού καθορίζεται από το έργο, το «εκεί», προς το οποίο το Dasein έχει ήδη πάντα στραφεί (EKX: 119-120).

Καμιά αναφορά στη σωματικότητα των Άλλων δεν θα συναντήσει κανείς στο *Είναι και χρόνος*. Καθόλου τυχαίο δεν είναι, άλλωστε, ότι το Dasein δεν έχει φύλο: η διάκριση των ανθρώπων σύμφωνα με το φύλο τους είναι απλώς προϊόν ή εκδοχή του διασκορπισμού του Dasein (Ga26: 174-175)!

Εδώ δεν μας ενδιαφέρει κατά πόσον ο Heidegger απέτυχε να αποδώσει στη σωματικότητα τον χώρο που της πρέπει σε μια φαινομενολογία του Dasein ή απλώς θεώρησε ότι κάτι τέτοιο δεν χρειαζόταν. Σε κάθε περίπτωση, το ότι στη σωματικότητα αφιερώνονται κάποιες έξι αράδες σε ένα βιβλίο τετρακοσίων σελίδων δεν μπορεί να είναι τυχαίο. Πόσο μάλλον που τρία χρόνια πριν, στο μάθημα του 1924 για την αριστοτελική *Ρητορική*, ο ίδιος Heidegger είχε υπογραμμίσει τη σχέση ανάμεσα στα πάθη και τη σωματικότητα και έγραφε ότι «η πρωταρχική λειτουργία της σωματικότητας (Leiblichkeit) ως προς το Dasein εξασφαλίζει το έδαφος για το σύνολο του είναι του ανθρώπου» (Ga18: 199).

Για το ζήτημα που μας ενδιαφέρει, τη σχέση ανάμεσα στη διυποκειμενικότητα και τη σωματικότητα, ο Heidegger θα πει εξαιρετικά ενδιαφέροντα πράγματα, αλλά τριάντα χρόνια αργότερα, στα περίφημα *Σεμινάρια του Zollikon* (1959-1969), σεμινάρια για ψυχιάτρους και ψυχαναλυτές. Θα έλεγα: πολύ αργά. Εννοώ ότι οι φαινομενολογικές παρατηρήσεις του δεν ήταν πρωτότυπες, αφού είχαν ήδη δημοσιευθεί κείμενα-σταθμοί της φαινομενολογικής έρευνας όπου είχαν ήδη αναλυθεί εκτενώς όσα λέει ο Heidegger εδώ — για παράδειγμα, ο δεύτερος τόμος των χουσερλιανών *Ιδεών (Ideen II)* ή η *Φαινομενολογία της αντίληψης* του Maurice Merleau-Ponty (βλ. [Κεφάλαιο 10](#)). Ας σταχυολογήσω, πάντως, κάποια σημεία:

⁵⁰ Η χαρακτηριστικότερη διατύπωση βρίσκεται στη χαϊντεγκεριανή ανάλυση της καντιανής Υπερβατολογικής Αισθητικής: «Η ανθρώπινη εποπτεία δεν είναι “αισθητηριακή” για τούτο, επειδή η παθητικότητα (Affektion) παράγεται μέσω αισθητηριακών οργάνων. Αντίστροφα: επειδή το Dasein είναι περατό [...] γι' αυτό θα πρέπει αναγκαστικά να προσφέρει στο ον τη δυνατότητα να αναγγείλει τον εαυτό του (sich zu melden). Τα αισθητήρια όργανα είναι αναγκαία ώστε να μπορέσει να μεταδοθεί αυτή η αναγγελία.» (Ga3: 26)

(α) Δεν βρισκόμαστε μακριά από το πνεύμα του *Είναι και χρόνος* και η εντύπωση που αποκομίζει ο αναγνώστης είναι ότι ο Heidegger προσπαθεί να δείξει ότι, κάλλιστα, όσα λέει εδώ θα μπορούσαν να είχαν λεχθεί εκεί. Ξεκινάει, για παράδειγμα, με μια φράση που μοιάζει βγαλμένη μέσα από την §23 του *Είναι και χρόνος*, στην οποία, άλλωστε, ο Heidegger αναφέρεται ρητά: «Το Dasein δεν είναι χωρικό επειδή είναι ενσώματο» αλλά επειδή διανοίγει χώρο (Ga89: 105). Αλλά προσθέτει σαν απλώς να συμπληρώνει αυτό που θα μπορούσε να έχει γραφτεί —αλλά δεν γράφτηκε— στο *Είναι και χρόνος*: «Αυτό που τώρα θέλουμε να επιχειρήσουμε είναι να προσεγγίσουμε κάπως το φαινόμενο του ανθρώπινου Leib». Εισάγει διάφορες διακρίσεις, λίγο πολύ συνήθειες στη φαινομενολογική παράδοση, και, μάλιστα, συνδέει φαινόμενα όπως το να κοκκινίζει κάποιος από ντροπή ή από πυρετό με την εμπειρία των Άλλων, για να πει ότι εύκολα και άμεσα διακρίνουμε ή «βλέπουμε» «κατά το καθημερινό είναι-ο-ένας-μαζί-με-τον-άλλον» για ποιο κοκκίνισμα πρόκειται κάθε φορά (Ga89: 106). Προφανώς, αυτή η περιγραφή εγγράφεται στη φαινομενολογική παράδοση που θέλει να ξεφύγει από κάθε έννοια «ένδειξης», που δεν θέλει να εισαγάγει μια διάκριση μεταξύ σωματικής ένδειξης [ο Heidegger απορρίπτει εδώ και την έννοια «έκφραση» (Ausdruck) (Ga89: 118)] και ψυχικού γεγονότος σε κάποιον κλειστό και δυσπρόσιτο εσωτερικό κόσμο του Άλλου. Πρόκειται και πάλι για την εναντίωση του Heidegger σε κάθε θεωρία ενσυναίσθησης (Ga89: 144-145).

(β) Προφανώς επίσης, δεν θα μπορούσε να απουσιάζει από τις χαιντεγκεριανές αναλύσεις η γνωστή μας διάκριση μεταξύ Kōrper και Leib (Ga89: 106): το πρώτο έχει απλώς έκταση, το δεύτερο έχει μια εμβέλεια (Reichweite) σε σχέση με το εκάστοτε έργο που θέλει να φέρει σε πέρας το Dasein (Ga89: 111). Φτάνει στο σημείο ο Heidegger να αποδώσει στο Leib το ιδιαίτερο στοιχείο του Dasein: το ότι το Dasein είναι εκάστοτε δικό μου (Jemeinigkeit) που συναντήσαμε στο [Κεφάλαιο 7](#). Γράφει: «Το Leib είναι εκάστοτε το δικό μου Leib» (Ga89: 113). Βέβαια, στην ίδια ακριβώς σελίδα φανερώνεται και πάλι η δυστοκία του Heidegger να μιλήσει για τη σωματικότητα. (Σημείωση: η δυστοκία των φιλοσόφων φανερώνεται συνήθως στα παραδείγματα που χρησιμοποιούν!) Γράφει: «Όταν ο φιλόσοφος Θαλής περπατούσε συλλογισμένος και έπεσε σε ένα χαντάκι, [...] το Leib του δεν ήταν χαμένο στα άστρα, ήταν μάλλον εντελώς απόν. [...] Η απουσία όμως τούτη του Leib δεν είναι ένα τίποτα, αλλά ένα από τα πιο αινιγματικά φαινόμενα στέρησης» (Ga89: 111). Δεν πέρασε από το μυαλό του Heidegger να τονίσει ότι, πέφτοντας στο χαντάκι, ο Θαλής πόνεσε, σταμάτησε να σκέφτεται και το Leib του ήταν συντριπτικά παρόν, όχι απόν. Ας σταματήσω εδώ. Θα ξαναβρούμε τα *Σεμινάρια του Zollikon* σε λίγο.

9.3 Αναζητώντας την αυθεντική εμφάνιση των Άλλων

Φθάνουμε στο κρίσιμο σημείο. Θα πρέπει, τώρα, να διευκρινίσουμε εάν υφίσταται κάτι σαν αυθεντική ετερότητα στο *Είναι και χρόνος*, μια εμφάνιση του Άλλου που ούτε μας καταδικάζει να γίνουμε «κανείς και όλοι», ούτε εμποδίζει, ούτε αναιρεί την αυθεντικότητά μας: ίσως, μάλιστα, μας οδηγεί στην αυθεντικότητα.

9.3.1 Πρώτες διευκρινίσεις

Ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά:

(α) Όπως ξέρουμε ήδη από το [Κεφάλαιο 6](#), ο Heidegger επιμένει ότι θα πρέπει να αποφεύγουμε την ορολογία του Husserl για μια συνείδηση που επιτελεί ενεργήματα δικήν ακτίνων που εκπορεύονται από κάποιο συνειδησιακό κέντρο. Το Dasein πράττει μέσα στον κόσμο γιατί κινείται πάντα από κάποιο ενδιαφέρον, προκατανοώντας με κάποιον τρόπο τα όντα με τα οποία έρχεται σε επαφή και ευρισκόμενο πάντα σε κάποια διάθεση. Ένας βασικός χαιντεγκεριανός όρος για να δηλωθούν όλα αυτά μονολεκτικά, ένας όρος που έχουμε μέχρι τώρα αποφύγει, είναι η λέξη «μέριμνα» (Sorge): το Dasein μεριμνά για το είναι του, για τα πράγματα γύρω του, για τους Άλλους. Ό,τι κάνει συνιστά εκδοχή αυτής της ενιαίας δομής της μέριμνας. Δεν θα υπεισέλθω σε λεπτομέρειες. Το αναφέρω απλώς γιατί ο Heidegger χρησιμοποιεί, κατ' αναλογία, τον όρο «φροντίδα» (Fürsorge: ετυμολογικά, «μέριμνα-για»), δηλαδή φροντίδα για τα άλλα όντα που έχουν, όπως κι εγώ, τη σύσταση του Dasein. Αυτόν τον όρο τον χρησιμοποιεί ήδη στο *Natorp-Bericht* για να αποδώσει στα γερμανικά την αριστοτελική *φρόνησιν* (Ga62: 376-377). Επανέρχεται δε σε μαθήματά του στο Μαρβούργο (για παράδειγμα, Ga21: 223). Δεν έχει νόημα να επιμένει κανείς σε αυτήν τη λέξη που θα σήμαινε, εάν δεν ήταν εδώ τεχνικός όρος, κάτι σαν στοργή (fürsorglich) ή βοήθεια/πρόνοια (όπως λέμε: κοινωνική πρόνοια). Η επιλογή του όρου θέλει να δηλώσει ότι το συνείναι αποτυπώνεται σε μια σειρά από δραστηριότητες ή συμπεριφορές που ενσωματώνουν την κατανόησή μας ότι οι Άλλοι συνιστούν Dasein και όχι πρόχειρα ή παρευρισκόμενα πράγματα.

(β) Εντός αυτής της μέριμνας για τους Άλλους, μπορούμε τώρα να διακρίνουμε μια σειρά από «τρόπους» (EκX: 121) ή «μορφές» (Ga21: 223). Και μπορούμε, λέει ο Heidegger, να τα κατηγοριοποιήσουμε σε ελλειπτικούς (defizient) και θετικούς (positiv) τρόπους. Ελλειπτικοί θα είναι οι τρόποι που χαρακτηρίζουν την αδιαφορία (Indifferenz) για τους Άλλους που συναντάμε στην καθημερινότητα, το ότι οι Άλλοι παραμένουν ανώνυμα Dasein που δεν προσελκύουν την προσοχή μας (EκX: 121). Ό,τι είδαμε στο [Κεφάλαιο 8](#) για το «κάνεις και όλοι» επεξηγεί αυτήν την ελλειπτικότητα που, παρόλα αυτά, συνιστά έναν τρόπο μέριμνας-για, έναν τρόπο με τον οποίο οι Άλλοι υπάρχουν για εμάς ή εμφανίζονται σε εμάς. Τους θετικούς τρόπους θα τους εξηγήσουμε αναλυτικά λίγο μετά.

(γ) Μια άλλη πτυχή του ζητήματος αφορά το γεγονός ότι ο Heidegger, όπως είδαμε, συνδέει σταθερά τη σχέση μας με τα όντα με όρους που εμπεριέχουν αναφορά στην όραση, στο βλέμμα. Θυμίζω ότι το βλέμμα που καθοδηγεί τον χειρισμό των οργάνων είχε αποκληθεί «περίβλεψη» (Umsicht), το βλέμμα που φανερώνει τον εαυτό στην αυθεντικότητά του «διαφάνεια» (Durchsichtigkeit) και, κατ' αναλογία ή για χάρη της αρχιτεκτονικής ισορροπίας, χρειαζόμαστε εδώ όρους που θα περιγράψουν το βλέμμα που κατευθύνεται προς τους Άλλους. Ο Heidegger γράφει σε αυτή τη συνάφεια: «Η μέριμνα-για καθοδηγείται από τη Rücksicht και τη Nachsicht. Αυτές διατρέχουν, μαζί με τη μέριμνα-για, τους αντίστοιχους ελλειπτικούς και αδιαφοροποίητους τρόπους ως τη Rücksichtslosigkeit και το Nachsehen που το φέρνει η αδιαφορία» (EκX: 123). Έχω αφήσει αμετάφραστους τους γερμανικούς όρους, επειδή ο Heidegger τους επέλεξε μόνο και μόνο διότι έχουν ως δεύτερο συνθετικό τους το «βλέμμα». Rücksicht σημαίνει κάτι σαν ενδιαφέρον (όπως όταν λέμε ότι λαμβάνω κάτι υπόψη) αλλά το αντίθετό του μπορεί να σημαίνει αδιακρισία και η Nachsicht δηλώνει κάτι σαν ανεκτικότητα ή υπομονή. Οι όροι αυτοί δεν θα διαδραματίσουν κανένα ρόλο στο *Είναι και χρόνος* ή σε οποιοδήποτε άλλο χαϊντεγκεριανό κείμενο (απ' όσο γνωρίζω, τουλάχιστον).

9.3.2 Οι θετικοί τρόποι της εμφάνισης των Άλλων

Ήρθε η στιγμή να δούμε ποιοι είναι οι θετικοί τρόποι εμφάνισης των Άλλων. Επιτρέψτε μου να παραθέσω το σχετικό χωρίο, παρά το μάκρος του:

K9.4 Ως προς τους θετικούς τρόπους της, η μέριμνα-για έχει δύο ακραίες δυνατότητες. Μπορεί να αφαιρέσει, τρόπον τινά, τη «μέριμνα» από τον Άλλον και [...] να καταλάβει τη θέση του, να τον αντικαταστήσει (einspringen).⁵¹ [...] Έτσι ο Άλλος διώχνεται από τη θέση του, παραμερίζει. [...] Με μια τέτοια μέριμνα-για, ο Άλλος μπορεί να αρχίσει να γίνεται εξαρτημένος και εξουσιαζόμενος, έστω κι αν αυτή η εξουσία είναι ακόμα σιωπηλή και παραμένει κρυφή στον εξουσιαζόμενο. [...]

Σε αντίθεση προς αυτήν, υπάρχει η δυνατότητα μιας μέριμνας-για που δεν αντικαθιστά τον Άλλον όσο προτρέχει (vorausspringt) μέσα στις υπαρξιακές του δυνατότητες, όχι για να του αφαιρέσει τη «μέριμνα», παρά για να του την επιστρέψει αυθεντικά ως τέτοια [...] βοηθά τον Άλλον να γίνει διαφανής (durchsichtig) μέσα στη μέριμνά του και να γίνει ελεύθερος για τη μέριμνα. [...]

Η συναλληλία όσων έχουν μισθωθεί για την ίδια υπόθεση τρέφεται συχνά μόνο από δυσπιστία. Αντίστροφα, η από κοινού δέσμευση σε μια υπόθεση καθορίζεται με βάση το Dasein που έχει εκάστοτε αδράξει τον εαυτό αυθεντικά (eigens). Μόνο αυτή η αυθεντική αλληλεγγύη/δέσμευση (Verbundenheit) απελευθερώνει τον Άλλον μέσα στην ελευθερία για τον ίδιο του τον εαυτό. (EκX: 122)

Το παραπάνω χωρίο είναι καθοριστικό για τον τρόπο με τον οποίο θα κατανοήσουμε την αυθεντική εμφάνιση του Άλλου και τους όρους της. Για να το αποκωδικοποιήσουμε, θα πρέπει πρώτα να σημειώσουμε ότι ο όρος «θετικοί τρόποι» της μέριμνας για τους Άλλους σημαίνει απλώς τους τρόπους που δεν δείχνουν αδιαφορία, όχι εκείνους τους τρόπους που επικροτεί ο Heidegger. Αντίθετα, οι «θετικοί» τρόποι διακρίνονται σε δύο ομάδες (Ga21: 224), τους αυθεντικούς (αυτούς που το παραπάνω χωρίο ονομάζει «προτρέχουν» και αυθεντική

⁵¹ Κατά λέξη, θα μεταφράζαμε ως «εισπήδηση». Και, πράγματι, στα νέα ελληνικά, αυτός ο όρος χρησιμοποιείται σε εκκλησιαστικά συμφραζόμενα στην περίπτωση που, για παράδειγμα, κάποιος μητροπολίτης αναμειγνύεται σε υποθέσεις άλλης μητρόπολης.

αλληλεγγύη) και τους αναυθεντικούς (υποκατάσταση και δυσπιστία). Οι δύο τρόποι της μιας ομάδας είναι το αντίθετο των δύο τρόπων της άλλης. Ας περάσουμε στις λεπτομέρειες, καθώς και τα δύο αντίθετα ζεύγη παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον.

Υποκατάσταση και αφορμή

Ως προς το πρώτο ζεύγος, εύκολα κατανοούμε ότι η αναυθεντική εκδοχή του, το να υποκαθιστώ τον Άλλον ως προς το ότι εκείνος θα πρέπει να επιλέξει τις δυνατότητές του και να αναλάβει ο ίδιος τη μέριμνα για τον εαυτό, τον κόσμο και τους Άλλους η οποία του αντιστοιχεί, η υποκατάσταση αυτή ισοδυναμεί μ' εκείνο που θα ονομάζαμε πατερναλιστική στάση απέναντι στον Άλλον ή, με καντιανούς όρους, έλλειψη σεβασμού προς τον Άλλον ως προσωπικότητα. Αυτή η στάση καταδικάζει τον Άλλον σε μια μόνιμη αναυθεντικότητα, σε μια μόνιμη αδυναμία να κατακτήσει εαυτό. Δεν έχει σημασία, λέει το κείμενο, κατά πόσον αυτή η αδυναμία —που συνιστά εξάρτηση και υποτελεία— είναι ή όχι συνειδητή από τον Άλλον. Δεν έχει σημασία, θα συμπληρώναμε, ούτε το ψυχολογικό κίνητρο εκείνου που αντικαθιστά τον Άλλον (θα μπορούσε να είναι, για παράδειγμα, μια μητρική αγάπη που γίνεται καταπιεστική). Και, προφανώς, η αναυθεντικότητα αγγίζει αμφοτέρους, και τον εξουσιαστή και τον εξουσιαζόμενο. Διότι ένα αυθεντικό Dasein δεν θα μπορούσε να διακρίνεται από έναν αναυθεντικό τρόπο σχετισμού του με τους Άλλους, δεν θα μπορούσε η πράξη και η στάση του να ενέχουν ένα τέτοιο κατηγοριακό λάθος για το ότι στα Dasein εν γένει δεν ταιριάζει ένας τέτοιος τρόπος αντικατάστασής τους. Δεν θα μπορούσε να αντιμετωπίζει τους Άλλους ως εάν μην ήταν Dasein (als ein Nichts von Dasein) (Ga21: 224).

Η αυθεντική εκδοχή είναι τελείως διαφορετική: δεν αντικαθιστούμε τον Άλλον αλλά προετοιμάζουμε το έδαφος ώστε αυτός να μπορεί να αποκτήσει εαυτό, να γίνει διαφανής στις δυνατότητές του και να επιλέξει εκείνες που νοηματοδοτούν τη ζωή του. Ο τεχνικός όρος είναι «προτρέχειν» (vorausspringen).⁵² Στο μάθημα του 1925-1926 με τίτλο *Λογική. Το ερώτημα για την αλήθεια*, μάθημα που παρουσιάζει το ζήτημα με τις ίδιες λέξεις που βρίσκουμε στο *Είναι και χρόνος*, συναντάμε επιπλέον την εξής πρόταση: «Σε αυτή τη μέριμνα-για, το Άλλο Dasein δεν κατανοείται με κανέναν τρόπο, πρωταρχικά, εκ του κόσμου για τον οποίο εκείνο μεριμνά (besorgt) αλλά μόνο από εκείνο το ίδιο» (Ga21: 223). Η διατύπωση είναι κάπως προβληματική, καθώς αφήνει να εννοηθεί ότι θα ήταν δυνατόν να αποκόψουμε την κατανόηση του Άλλου από τον κόσμο του, από τα πράγματα στα οποία επενδύει τον χρόνο και τον κόπο του. Ας είναι. Ευτυχώς, τα *Σεμινάρια του Zollikon* προσφέρουν ένα πολύ πιο επιτυχές παράδειγμα: «Όταν ο γιατρός έχει επίγνωση ότι δεν είναι παρά απλή αφορμή (bloßes Anlaß), τότε το είναι-μαζί μπορεί κάλλιστα να εξακολουθεί να υφίσταται· όταν, αντίθετα, ο γιατρός εκλαμβάνει τον εαυτό του ως εκείνον που προξενεί αιτιακά την ίαση επί ενός αντικειμένου, τότε το ανθρώπινο είναι και το είναι-μαζί έχουν εκλείψει» (Ga89: 265).⁵³ Η ιδέα είναι σαφής: οι σχέσεις μας με τους Άλλους δεν θα πρέπει να νοούνται με όρους αιτιακής αλυσίδας, ως εάν οι Άλλοι και εμείς να ήμασταν απλώς φυσικά πράγματα ή γεγονότα. Ο ψυχοθεραπευτής συνιστά «αφορμή»: δεν μπορεί να αντικαταστήσει τον ασθενή, παρά μόνο να αποτελέσει ένα έρεισμα, ώστε εκείνος να αναζητήσει μόνος του το νήμα για την αυτοερμηνεία του.

Υπάρχει, άραγε, κάτι αντίστοιχο στο *Είναι και χρόνος*; Είναι αδύνατον να αποφύγει κανείς ένα σχόλιο —πικρό ή ευνοϊκό— για μια μικρή πρόταση στην §34 (παράγραφο που αφορά τη γλώσσα και την ομιλία): «Το ακούειν συγκροτεί μάλιστα την πρωταρχική και αυθεντική ανοιχτότητα του Dasein για τη δυνατότητα του πιο δικού του είναι, ως άκουσμα τη φωνής του φίλου, τον οποίο κάθε Dasein φέρει μαζί του (bei sich).» (ΕκΧ: 163) Και, δύο σελίδες μετά, διαβάζουμε για τη σιωπή: «Η αυθεντική σιωπή είναι δυνατή μόνο μέσα στη γνήσια ομιλία. [...] από αυτήν πηγάζει το να μπορείς να ακούς γνήσια και να έχεις διάφανη (durchsichtige) συναλληλία» (ΕκΧ: 165).⁵⁴

⁵² Η έννοια «προτρέχειν» (vorausspringen) δεν θα παίξει κάποιο ρόλο στη συνέχεια. Ωστόσο, είναι σημαντική για δύο λόγους: (α) η χρονικότητα του Dasein έχει ως προνομιούχο στιγμή της το μέλλον (στοιχείο που δεν έχουμε αναλύσει παρά μόνο υπαινιχθεί στα συμφραζόμενα για τη δυνατότητα του Dasein και το είναι-προς-θάνατο) και ο Heidegger δηλώνει συχνά το μέλλον με το πρόθεμα vor (προ-), (β) ένας αντίστοιχος όρος, vorlaufen (κατά λέξη, «προτρέχειν», αλλά δηλώνει περισσότερο την προκατανόηση ή το να προκαταλαμβάνω τις αυθεντικές δυνατότητες του Dasein), θα δηλώσει στην §53 (από την οποία αντλήσαμε στοιχεία για την αυθεντικότητα του εαυτού) την κατανόηση της αυθεντικής ύπαρξης ως εαυτού (ΕκΧ: 263). Εκεί, η χρονικότητα θα διαδραματίσει, πράγματι, εξέχοντα ρόλο, ενώ εδώ, στην §26, μένει εντελώς στο περιθώριο. Ο μόνος συσχετισμός της ετερότητας με τον χρόνο θα εμφανιστεί στην περίπτωση της γενεάς (βλ. παρακάτω).

⁵³ Βλ. επίσης, Ga89: 202. Θα ήταν ενδιαφέρον να συσχετιστεί κανείς όσα λέγονται εδώ με τη χαϊντεγκεριανή ανάλυση του αριστοτελικού παραδείγματος (*Φυσικά I 2 192^b24-27*) για τον αυτοθεραπευόμενο γιατρό και τι συνιστά, σε αυτή την περίπτωση, τέχνη και τι φύση («Για την ουσία και την έννοια της φύσης», Ga9: 255-258).

⁵⁴ Επαναλαμβάνονται εδώ, σχεδόν κατά λέξη, όσα βρίσκουμε στο Ga20: 368-369.

Το μοτίβο της σιωπής ως της μόνης γνήσιας ή αυθεντικής ομιλίας το είχαμε συναντήσει στο [Κεφάλαιο 8](#), όταν συζητούσαμε το βίωμα της αγωνίας ως μια εξέχουσα οδό προς την αυθεντικότητα. Η ίδια σιωπή επανέρχεται εδώ. Αυτό που ξαφνιάζει είναι η παρουσία του φίλου. Είναι η πρώτη φορά που ο «φίλος» παρουσιάζεται με μια τέτοια θετική απόχρωση ως μια ιδιαίτερη μορφή της αυθεντικής σχέσης μας με τους Άλλους. Η αλήθεια είναι ότι αυτή η αναφορά έχει προκαλέσει τα ειρωνικά σχόλια, κυρίως, των γάλλων φαινομενολόγων,⁵⁵ που ισχυρίζονται ότι, τελικά, ο «φίλος» δεν θα αναλάβει κανέναν ουσιώδη ρόλο στο *Είναι και χρόνος*. Συντάσσομαι με αυτή την ερμηνεία/κριτική, ενάντια σε όσους επιχειρούν να διασώσουν τη σημασία του «φίλου» στους κόλπους της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας της διωποκειμενικότητας. Οι λόγοι είναι πολλοί:

(α) Στο *Είναι και χρόνος*, αυτός ο «φίλος» δεν θα εμφανιστεί ξανά.

(β) Το ίδιο το χωρίο που μόλις παρέθεσα λέει για την ακρίβεια: «ως άκουσμα τη φωνής του φίλου, τον οποίο κάθε Dasein φέρει μαζί του (bei sich)». Αν κάθε Dasein φέρει μαζί του (μέσα του;) έναν τέτοιο φίλο, τότε ο όρος χρησιμοποιείται καταχρηστικά. Ίσως δεν παραπέμπει σε κανέναν Άλλο παρά μόνο σε μια δυνατότητα του κάθε Dasein.

(γ) Στα υπόλοιπα κείμενά του, ο Heidegger δείχνει εξίσου αδιάφορος για τον «φίλο». Κάποιες φορές, είναι προφανές ότι η «φιλία» συνιστά γι' αυτόν μια απλή δευτερεύουσα οντική σχέση χωρίς φιλοσοφικό ενδιαφέρον (Ga26: 240). Ωστόσο, το καθοριστικότερο —τουλάχιστον στα δικά μου μάτια— είναι ότι ο Heidegger, δεινός και αφοσιωμένος σχολιαστής των αριστοτελικών κειμένων, ουδέποτε άδραξε την ευκαιρία να συνδέσει το συνείναι με την αριστοτελική φιλία. Η μόνη αναφορά που γνωρίζω είναι στο μάθημα του 1924 με τίτλο *Θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας*. Ο Heidegger σχολιάζει το χωρίο των *Ηθικών Νικομαχείων* που κάνει λόγο για τον άνθρωπο ως πολιτικό ον —ένα χωρίο προβληματικό στη σύνταξή του και αμφίσημο—⁵⁶ και αναφέρεται στον απομονωμένο βίο σε αντιπαράθεση προς τον βίο που ζει κανείς «μαζί με γονείς, παιδιά, γυναίκα και, εν γένει, τους φίλους και τους συμπολίτες» (I 7 1097^b9-10). Το σχόλιο του Heidegger είναι ότι «μια αυθεντική συναλληλία» δεν μπορεί να υφίσταται παρά μόνο στο μέτρο που αυτή έχει «συγκεκριμένα όρια», δεν εμπεριέχει τους πάντες επ' άπειρον (Ga18: 96-97). Δεν λέω ότι αυτό το σχόλιο είναι φιλοσοφικά άστοχο, λέω μόνο ότι βρισκόμαστε πολύ μακριά από τους όρους που ισχύουν στο *Είναι και χρόνος* για τους αυθεντικούς τρόπους της εμφάνισης των Άλλων.

(δ) Θα ήταν δύσκολο να υποστηρίξει κανείς ότι η σιωπή του φίλου —εφόσον μόνο η σιωπή συνιστά αυθεντική ομιλία— είναι επαρκής ώστε αυτός να λειτουργήσει ως «αφορμή» για να κατακτήσουμε τη δική μας αυθεντικότητα. Διότι η σιωπή προϋποθέτει την προϋπαρξη μιας ήδη αυθεντικής εμπιστοσύνης που καθιστά την ίδια τη σιωπή δυνατή και αναγνωρίσιμη ως άρση της αναυθεντικής φλυαρίας.⁵⁷ Άλλο είναι να ισχυρίζεται κανείς ότι η γνήσια σιωπή είναι δυνατή μόνο για ένα αυθεντικό Dasein και άλλο να δείξει πώς αυτή η σιωπή αναγνωρίζεται ως τέτοια, έτσι που να λειτουργήσει ως «αφορμή» για αυθεντικότητα.

Δυσπιστία και αυθεντική αλληλεγγύη

Το δεύτερο ζεύγος αντιθέτων είναι η αυθεντική αλληλεγγύη και δέσμευση σε ένα κοινό έργο ή μια κοινή υπόθεση έναντι της δυσπιστίας και της επιφύλαξης που χαρακτηρίζουν την αναυθεντικότητα. Η δυσπιστία κυριαρχεί στη σφαίρα της καθημερινότητας και καταλαμβάνει όλο το φάσμα των σχέσεων όπου η αδιαφορία απέναντι στους Άλλους δεν είναι πλέον δυνατή, όχι εξαιτίας κάποιας δικής μας επιλογής αλλά επειδή οι ίδιες οι καταστάσεις το επιβάλλουν, για παράδειγμα, ο εργασιακός χώρος. Αυτό που θα ήταν σκέτη αδιαφορία μετατρέπεται τότε σε επιφύλαξη ή δυσπιστία που, στην ουσία, ενέχει αδιαφορία, δηλαδή ικανοποιείται με σχέσεις τυπικές και εξωτερικές που δεν επιτρέπουν μια πραγματική ή γνήσια κατανόηση του Άλλου.

Το κρίσιμο ερώτημα αφορά την αυθεντική πλευρά αυτού του ζεύγους, την αυθεντική αλληλεγγύη. Θυμίζω την κατάληξη του χωρίου **K9.4**: «Αντίστροφα, η από κοινού δέσμευση για μια υπόθεση καθορίζεται με βάση το Dasein που έχει εκάστοτε αδράξει τον εαυτό αυθεντικά (eigens). Μόνο αυτή η αυθεντική

⁵⁵ Χαρακτηριστικό και γεμάτο από διάχυτη ειρωνεία είναι το κείμενο του Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.

⁵⁶ Βλ. Π. Κόντος, *Τα δύο ευ της ευτυχίας. Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη*, Αθήνα/Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2018 (ειδικότερα 52-56).

⁵⁷ Υπό μία έννοια, αυτή τη δυσκολία θέλει να αντιμετωπίσει ο μαθητής του Heidegger, ο H. G. Gadamer, όταν συνδέει την αριστοτελική φιλία με την αλληλεγγύη και τη δυνατότητα αμοιβαίας κατανόησης. Βλ. μεταξύ άλλων στο *Αλήθεια και μέθοδος*: Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (1960) *Gesammelte Werke*, Band 1: Hermeneutik I, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 328-329.

αλληλεγγύη/δέσμευση/δέσιμο (Verbundenheit) απελευθερώνει τον Άλλον μέσα στην ελευθερία για τον ίδιο του τον εαυτό» (ΕκΧ: 122). Εδώ, θα πρέπει να προϋποθέσουμε τα εξής: (α) δύο Dasein που είναι ήδη αυθεντικά, αφού το καθένα έχει ήδη κατακτήσει εαυτό, (β) δύο Dasein που έχουν δεσμευθεί στην ίδια υπόθεση ή στο ίδιο έργο.

Το (α) μοιάζει με λήψη του ζητουμένου, καθώς δεν αφήνει περιθώριο για μια αυθεντική εμφάνιση του Άλλου παρά μόνο όταν και εγώ και ο Άλλος έχουμε ήδη κερδίσει έναν αυθεντικό εαυτό, όχι όταν ο Άλλος προσφέρει για μένα μια ευκαιρία αυθεντικότητας. Εξασφαλίζει, βέβαια, τη δυνατότητα να υπερβούμε εκείνον τον αρχικό φόβο ότι κάθε επικοινωνία ή συναλληλία μάς καταδικάζει στην αναυθεντικότητα.

Αλλά το (α) είναι ακόμα ασαφές όσο δεν γίνεται σαφές το (β), το ποια είναι εκείνη η υπόθεση ή το πράγμα που λειτουργεί ως όχημα μιας τέτοιας αυθεντικής επαφής των αυθεντικών Dasein. Το κείμενο δεν προσδιορίζει ποια είναι αυτή η υπόθεση. Αλλά δύο απαντήσεις προκύπτουν από την ανάγνωση του *Είναι και χρόνος*.

Η πρώτη είναι η υπόθεση του ερωτήματος για το Είναι: δύο Dasein, που γίνονται αυθεντικοί εαυτοί στο μέτρο που κατανοούν το Είναι του Dasein ως του όντος εκείνου που θέτει το ερώτημα για το Είναι (το Είναι απλώς), δεσμεύονται στην ίδια υπόθεση. Στην πιο συγκεκριμένη εκδοχή του, αυτό το έργο είναι το έργο της φιλοσοφίας ως οντολογίας. Μια κοινότητα ανθρώπων που έχουν δεσμευθεί στην υπόθεση του Είναι, που έχουν με γνήσιο τρόπο αντιστοιχίσει την ύπαρξή τους σε ό,τι υπαγορεύει η υπαρκτική τους σύσταση, είναι μια κοινότητα αυθεντικής αλληλεγγύης. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Heidegger μαγεύεται από αυτήν την ιδέα. Δεν είναι ο πρώτος, άλλωστε. Τη μοιράζεται, μεταξύ άλλων, με τον Αριστοτέλη, τον Πλάτωνα, τον Hegel.

Η δεύτερη υπόθεση είναι πιο προβληματική. Διότι βασίζεται στην ιδέα ότι αυτή η αλληλεγγύη στη βάση ενός κοινού έργου θα πρέπει να πάρει τη μορφή μιας «μοίρας» (Schicksal) και ενός «πεπρωμένου» (Geschick). Η «μοίρα» αποτελεί υπαρκτικό στοιχείο του Dasein, στο μέτρο που αυτό θα πρέπει κάθε φορά να επιλέγει και να αναλαμβάνει τις δυνατότητές του, έτσι όπως καθορίζονται από το παρελθόν του ή, με ιστορικούς όρους, από την κληρονομιά του (ΕκΧ: 384). Αυτή η διαμάχη μεταξύ αποφασιστικότητας και επιλογής, από τη μία, και περιορισμού ή περιορισμένων δυνατοτήτων, από την άλλη, εξηγεί γιατί κάθε Dasein, ανεξάρτητα από τις περιστάσεις, κουβαλάει τη μοίρα του. Στη διυποκειμενική της διάσταση, αυτή η μοίρα πραγματώνεται ως πεπρωμένο:

K9.5 Εάν το Dasein το επιφορτισμένο με μοίρα (schicksalhafte) ως εν-τω-κόσμω-είναι υπάρχει ουσιαστικά μέσα στο συνείναι συν-Άλλοις, το γίνεσθαι του συνιστά συν-γίνεσθαι και ορίζεται ως πεπρωμένο. Έτσι χαρακτηρίζουμε το γίνεσθαι της κοινότητας, του λαού. [...] Το πεπρωμένο του Dasein, το φορτισμένο με μοίρα, εντός της γενιάς του και με τη «γενιά» του, συγκροτεί το πλήρες, το αυθεντικό γίνεσθαι του Dasein. (ΕκΧ: 384)

Η έννοια της γενιάς είναι δάνεια από τον Dilthey, όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Heidegger βάζοντας τη σχετική παραπομπή στο κείμενο του πρώτου: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875) [*Για τη μελέτη της ιστορίας των επιστημών του ανθρώπου, της κοινωνίας και του κράτους*]. Ως τέτοια, δεν είναι προβληματική. Δηλώνει το ότι συνανήκουμε σε μια γενιά, το ότι είμαστε, κατά κάποιον τρόπο, και ο εαυτός μας και η γενιά μας. Εδώ η γενιά συνδέεται μόνο με το κοινό παρελθόν που κουβαλάει μια γενιά που ανήκει στον ίδιο λαό ή την ίδια κοινότητα.⁵⁸

Πότε, ωστόσο, μια γενιά οδηγείται στην αυθεντικότητα; Τι σημαίνει για έναν λαό ή μια κοινότητα το να είναι αυθεντικοί; Πολλά θα μπορούσε να απαντήσει κανείς και πολλά κείμενα του Heidegger προσφέρουν πλούσιο υλικό. Αρκεί, ωστόσο, να θυμηθούμε τον περίφημο Πρυτανικό λόγο του, με τίτλο «Η αυτοκατάφαση του Γερμανικού Πανεπιστημίου» (27.05.1933), από τον οποίο σταχυολογώ τα παρακάτω:

⁵⁸ Η έννοια της γενιάς έχει, πράγματι, τεράστιο φαινομενολογικό ενδιαφέρον, ειδικά όταν δεν σχετίζεται αποκλειστικά με το κοινό παρελθόν. Στον Dilthey, μάλιστα, φαίνεται ότι η έννοια της «γενιάς» είναι πολύ πιο πλούσια από εκείνη που τελικά υιοθετεί ο Heidegger. Γιατί πέρα από τη χαϊντεγκεριανή αναφορά σε ένα κοινό παρελθόν ή κληρονομιά, ο Dilthey τονίζει, επίσης, το γεγονός ότι εντός της γενιάς υφίσταται «μια σχέση συγχρονίας [Gleichzeitigkeit] των ατόμων» (GS V: 37), υπό την έννοια ότι αναλαμβάνουν ενεργό ρόλο στην πνευματική παράδοση της εποχής τους στην ίδια γι' αυτούς ηλικιακή στιγμή τους. Επίσης, τονίζεται η διαδοχή των γενεών, δηλαδή, η αναμονή της έλευσης της επόμενης γενιάς (GS V: 38). Αναφορά στο τελευταίο στοιχείο κάνει ο Heidegger στις Διαλέξεις που έδωσε στο Κάσσελ: Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel* (1925). Avec la correspondance Husserl-Dilthey, δίγλωσση έκδοση, μτφρ. J.L. Gens, Paris: Vrin, 2003, 202-205.

K9.6 Βλέπουμε το Γερμανικό Πανεπιστήμιο ως [...] αυτό που εκπαιδεύει και πειθαρχεί τον οδηγητή (*Führer*) και φύλακα της μοίρας του Γερμανικού λαού. [...]

Η βούληση για την ουσία του Γερμανικού Πανεπιστημίου [...] είναι η βούληση για την ιστορική πνευματική αποστολή του Γερμανικού λαού. [...] Ο Προμηθέας υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος. [...] Η πολυπαινεμένη «πανεπιστημιακή ελευθερία» θα εξορισθεί από το Γερμανικό Πανεπιστήμιο. [...]

Η πρώτη δέσμευση (*Bindung*) [των φοιτητών] είναι στην εθνική κοινότητα (*Volksgemeinschaft*). [...] Η δεύτερη δέσμευση μας δεσμεύει στην τιμή και τη μοίρα του έθνους (*Nation*) ανάμεσα σε όλους τους άλλους λαούς. [...] Η τρίτη δεσμεύει τους φοιτητές στην πνευματική αποστολή του Γερμανικού λαού. (Ga16: 112-113)

Δεν χρειάζεται να επικαλεστεί κανείς την ιστορική συγκυρία (βρισκόμαστε στη Γερμανία του 1933) ή την πολιτική τυφλότητα του Heidegger (που πίστευε ότι θα γίνει ο ποιμένας του γερμανικού λαού υπό τη συνθήκη του ναζισμού), για να κατανοήσει πόσο επικίνδυνος είναι ο παραπάνω συσχετισμός ανάμεσα στη δέσμευση, το έθνος, την πνευματική αποστολή, τη βούληση και τον καθοδηγητή! Η πόσο επικίνδυνη είναι η επίκληση στον Προμηθέα ως τον πρώτο φιλόσοφο. Όλα εδώ φαίνεται να αποτελούν καρικατούρα της αυθεντικότητας του Dasein, αν και διατυπώνονται με τους ίδιους όρους που της επιφύλασσε το *Είναι και χρόνος*: η νέα γενιά των φοιτητών θα πρέπει να κρατήσει σταθερά τη θέση της απέναντι στην αβεβαιότητα και την αναυθεντικότητα του κόσμου (όλης της ανθρωπότητας!) και να ακροβατεί ανάμεσα στο μεγαλείο και την παρακμή ή την κατάπτωση, λαμβάνοντας τις πρέπουσες αποφάσεις, ενσαρκώνοντας τις τρεις τάξεις της πλατωνικής *Πολιτείας*. Και γι' αυτό χρειάζεται ένας καθοδηγητής που περπατά μεν μόνος, τον ακολουθούν δε όλοι. Όπως εύστοχα έχει ειπωθεί, αυτή η περιγραφή της αυθεντικής διυποκειμενικότητας με πολιτικούς όρους συνιστά «έναν πλατωνισμό σε παροξυσμό». Και, πράγματι, θυμίζουν τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της πλατωνικής *Πολιτείας*: «Οι φύλακες της συναλληλίας των ανθρώπων εντός της ενότητας της πόλης θα πρέπει να είναι οι άνθρωποι που φιλοσοφούν. Όχι υπό την έννοια ότι οι καθηγητές φιλοσοφίας θα πρέπει να γίνουν σύμβουλοι του Reich, αλλά υπό την έννοια ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να γίνουν *φύλακες*. [...] Ως άνθρωποι που φιλοσοφούν θα πρέπει να είναι σε θέση να γνωρίζουν, με καθαρότητα και ακρίβεια, τι είναι ο άνθρωπος και σε τι συνίσταται το είναι του και η δυνατότητά του να είναι» (Ga34: 100). Αυτός ο φιλόσοφος, έχοντας «μια ασφαλή θέση στο θεμέλιο του ανθρώπινου-ιστορικού Dasein» νομιμοποιείται να κατέχει «τη δύναμη για τη βία με την οποία θα πρέπει να δράσει κατά την ελευθέρωση [των δεσμοτών]» (Ga34: 81). Όταν βρίσκει κανείς στη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της *Πολιτείας* του 1931-1932 το πνεύμα του Πρυτανικού λόγου του 1933, τότε κάθε περαιτέρω σχόλιο είναι περιττό.

Είναι δυνατή η αυθεντικότητα στο επίπεδο των σχέσεών μου με τους Άλλους; Είναι δυνατή μια αυθεντική εμφάνιση των Άλλων; Είδαμε την αμφισημία που ενέχει η χαϊντεγκεριανή απάντηση. Γι' αυτό έλεγα προηγουμένως ότι, ίσως, οι δυνατές εμφανίσεις του Dasein να είναι δύο, όχι τέσσερις: είχα προοικονομήσει ως πιθανή απάντηση ότι δεν υπάρχει δυνατότητα αυθεντικής ετερότητας στον Heidegger. Ή, εάν υπάρχει, προϋποθέτει την ασφάλεια της επικοινωνίας ανάμεσα σε δύο Dasein που είναι ήδη, το καθένα μόνο του, αυθεντικά.

9.4 Οι Άλλοι και οι γέφυρες

Ας ολοκληρώσουμε την αναφορά μας στον Heidegger με το μοτίβο της γέφυρας που είναι τόσο συνηθισμένο στην καθημερινή κατανόηση της διυποκειμενικότητας. Οι γέφυρες συνδέονται στο συλλογικό ασυνείδητο με τόπους (ή ετεροτοπίες, μη-τόπους, για να θυμηθούμε τον Michel Foucault) που λειτουργούν ως μέσο διέλευσης ή μετακίνησης και όχι παραμονής· ως σημεία που διαλέγουν οι άνθρωποι για να αυτοκτονήσουν· ως σημεία που διαλέγουν τα (παράνομα) ζευγάρια για να συναντηθούν και να ανταλλάξουν φιλιά και πράξεις ερωτικές· στις γέφυρες στεκόμαστε για να ψαρέψουμε, εκεί στεκόμαστε και για να χαζέψουμε το ποτάμι· οι γέφυρες συνιστούν και έργα που οι άνθρωποι αναλαμβάνουν από κοινού, που αποτυπώνουν την τεχνολογία της κάθε εποχής ή που απαιτούν μεγάλες θυσίες· οι γέφυρες είναι αυτές που χωρίζουν ή ενώνουν τόπους, κοινωνίες, πληθυσμούς· οι γέφυρες είναι τα πρώτα θύματα των πολεμικών συρράξεων και τα πρώτα σύμβολα της ειρήνης (η γέφυρα του Mostar στη Βοσνία και Ερζεγοβίνη είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: https://en.wikipedia.org/wiki/Stari_Most).

Το μοτίβο της γέφυρας το συναντάμε και στον ύστερο Heidegger, σε ένα κείμενο με τον τίτλο *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι* (κείμενο διάλεξης του 1951) αλλά, όπως θα δούμε αμέσως, τίποτα δεν θυμίζει κάποια από τις παραπάνω εκδοχές της διυποκειμενικότητας:

K9.7 Η γέφυρα φέρνει ποταμό, όχθη και έδαφος σε σχέσεις αμοιβαίας γειτνίασης. Η γέφυρα περισυλλέγει τη γη ως τοπία γύρω από τον ποταμό. [...]

Η γέφυρα είναι έτοιμη για τους καιρούς του ουρανού [...]

Η γέφυρα χορηγεί στους θνητούς τη δική τους οδό ώστε να πορεύονται και να ταξιδεύουν από τόπο σε τόπο [...] οδηγεί και συνοδεύει προς τα εδώ και προς τα εκεί τα διστακτικά και ανυπόμονα βήματα των ανθρώπων, ώστε να μεταβαίνουν σε άλλες όχθες και να φτάνουν εν τέλει, ως θνητοί, στην άλλη πλευρά. [...]

Η γέφυρα ως η αιωρούμενη διέλευση συλλέγει ενώπιον των θεοτήτων [...]

Η γέφυρα περισυλλέγει γύρω από τον εαυτό της [...] γη και ουρανό, τις θεότητες και τους θνητούς. (Ga7: 154-155)

Δεν νομίζω ότι αυθαιρετεί κανείς σχολιάζοντας πως η παραπάνω περιγραφή της γέφυρας (επιτρέψτε μου να μην υπεισέλθω σε ανάλυση του λεγόμενου «τετραμερούς», δηλαδή των παραπάνω τεσσάρων στοιχείων στην ενότητά τους: γη, ουρανός, θεότητες, θνητοί)⁵⁹ ξεχνά εντελώς τους Άλλους ή, ορθότερα, επιμένει στην έννοια της πολλότητας, όπως τη συναντήσαμε στο **Κεφάλαιο 8**: οι θνητοί είναι μεν πολλοί και, υπ' αυτή την έννοια, έχουμε αποφύγει κάθε εμμονή στο ένα και προνομιούχο εγώ, αλλά η διάκρισή τους σ' εμένα και τους Άλλους είναι εντελώς δευτερεύουσα, οντικής τάξης, όχι οντολογικής.

Ούτε, φαντάζομαι, αυθαιρετεί κανείς εάν προτείνει ως εξεικόνιση της χαϊντεγκεριανής αντίληψης για τη γέφυρα τον κλασικό πίνακα (μία από τις υπάρχουσες εκδοχές) του Paul Cézanne, *Mont Saint-Victoire*. Γιατί πίνακα του Cézanne; Επειδή είναι ο αγαπημένος ζωγράφος του ύστερου Heidegger. Μάλιστα, ο Heidegger αναφέρεται στον συγκεκριμένο πίνακα στα Σεμινάρια του Zollikon (Ga89: 103, 344).

⁵⁹ Δεν υπάρχει λόγος να εξηγήσουμε εδώ την έννοια του «τετραμερούς» (Geviert). Ας ειπωθεί απλώς ότι η έννοια «γη» εισάγεται για να εμβαθύνουμε στην ιδέα της «προχειρότητας» των οργάνων (δηλαδή του είναι των οργάνων), όπως αυτή είχε αναλυθεί στο *Είναι και χρόνος*. Εκεί, θυμίζω, τα πράγματα εμφανίζονται ως πρόχειρα μέσα στον περιβάλλοντα κόσμο και δεν υπάρχει κανένα επίπεδο περιγραφής πίσω ή κάτω από αυτόν τον κόσμο που καθορίζεται κάθε φορά από το έργο του Dasein. Ο ύστερος Heidegger θέλει να άρει αυτή την ολοκληρωτική εξάρτηση της εμφάνισης των πραγμάτων από τον κόσμο του Dasein και να φέρει στην επιφάνεια κάτι σαν εκείνο που στα αρχαία ελληνικά θα αποκαλούσαμε «φύσις» (με την έννοια του φύεσθαι, του αναφύεσθαι), έναν «φορέα» των πραγμάτων που λειτουργεί, ταυτόχρονα, προστατευτικά ή ως σωτηρία και ασφάλεια, ένα φορέας αντίστασης στις προθέσεις του Dasein. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να συλλάβουμε κάτι σαν «διαμάχη» (Streit) ανάμεσα στον κόσμο και τη γη (*Προέλευση του έργου τέχνης*, Ga5: 36).



Εικόνα 9.1: Paul Cézanne, *Mont Saint-Victoire* (1882–85), Λάδι: 65.4 x 81.6εκ., MoMA, Νέα Υόρκη, ©
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/43587>

Οι θνητοί δεν εμφανίζονται παρά στην απουσία τους. Είναι αυτοί που κατασκεύασαν τη γέφυρα ή τη χρησιμοποιούν για να μεταβούν από τον έναν τόπο στον άλλον, αδιάφορο πού, αδιάφορο εάν εκεί θα συναντήσουν κάποιους άλλους, αγαπημένους ή όχι κτλ. Η γέφυρα ανοίγει τον χώρο στον πίνακα, είναι ο άξονας ή ο τόπος που διαμορφώνει τον χώρο. Αντίστοιχα, το βάθος ορίζεται από την απόσταση ανάμεσα στο σπίτι (μπροστά) και το βουνό. Δεν υφίσταται κάποιο προνομιούχο σημείο πάνω στον πίνακα, κανένα βλέμμα ή κανένα Leib των θνητών δεν καταλαμβάνει μια διακεκριμένη θέση. Άλλωστε, στον πίνακα δεν υπάρχει προοπτική. Υπάρχουν πολλές γραμμές, αλλά δεν συγκλίνουν σε ένα και μοναδικό σημείο στο βάθος. Ούτε και το βουνό στο βάθος αριστερά δεν συνιστά ένα τέτοιο σημείο. Μάλιστα, η παρουσία αυτού του ψηλού δέντρου στο μπροστινό μέρος του πίνακα υπονομεύει εξαρχής κάθε προοπτική. Επιβάλλεται, λειτουργώντας ως περιορισμός στη βούληση των θνητών, να έχουν απρόσκοπτη εποπτεία του όλου ή προνομιούχο θέση στον κόσμο. Ο κόσμος των θνητών δεν διακρίνεται, δεν έχει δικό του ρυθμό: το δρομάκι μοιάζει να έχει τον ίδιο κυματισμό που παρατηρούμε στους όγκους του βουνού, ενώ και η γέφυρα μοιάζει κομμάτι της γης.

Ο Heidegger γράφει για τον Cézanne στα 1971 (σαν σε στίχους): «Στο ύστερο έργο του ζωγράφου, ο διαχωρισμός [το διμερές, *Zwiefalt*] / ανάμεσα σε ό,τι είναι παρόν και την παροντικότητα γίνεται ομοιομορφία [μονομερές, *einfältig*] / ταυτόχρονα «πραγματώνεται» και υπερβαίνεται / μεταμορφωμένο σε μια μυστηριακή ενότητα» (Ga13: 223).

Πολύ φοβάμαι ότι αυτό το παιχνίδι της παρουσίας και της απουσίας, της μυστηριακής ενότητας που εντάσσει τα πάντα εντός της, είναι ένα παιχνίδι χωρίς πραγματικούς Άλλους. Πολλότητα ή πληθυντικότητα, ναι, αλλά χωρίς ετερότητα.

Το συμπέρασμα δεν είναι να διαγράψουμε τη χαϊντεγκεριανή κατανόηση της διυποκειμενικότητας ούτε να εγκαταλείψουμε συλλήβδην τη διάκριση ανάμεσα σε αυθεντικές και αναυθεντικές μορφές της εμφάνισης των Άλλων. Η επιμονή του Heidegger στην ιδέα ότι το συνείναι αποτελεί υπαρκτικό στοιχείο του Dasein είναι εξαιρετικά σημαντική και ριζικότερη από τις αντίστοιχες διατυπώσεις του Husserl ή, τουλάχιστον, πιο ριζικά διατυπωμένη ή με μεγαλύτερη ρητορική δεινότητα. Επίσης σημαντική είναι η εισαγωγή της ιδέας ότι η εμφάνιση του Άλλου, όσο και η εμφάνιση του εαυτού, δεν αποτελούν θεωρητικές κατασκευές ούτε πρέπει να εξετάζονται από την οπτική ενός θεωρητικού ερωτήματος, αλλά θα πρέπει να βρεθεί εκείνο το βίωμα (ή τα βιώματα) που καθιστά δυνατή την πληρέστερη κατανόηση της εμφάνισής τους. Αυτή θα πρέπει, δίχως άλλο, να είναι και η βάση της όποιας διάκρισης ανάμεσά τους. Αυτή θα πρέπει επίσης να είναι η βάση για την όποια διάκριση ανάμεσα σε αυθεντικούς και αναυθεντικούς τρόπους του Dasein: αυτοί οι τρόποι θα πρέπει να αντιστοιχούν σε λιγότερο ή περισσότερο σαφείς εμφανίσεις του εαυτού και των Άλλων, όχι σε μια αξιολογική κλίμακα ανθρώπων, συμπεριφορών ή πράξεων.

Ωστόσο, η χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας παρουσιάζει δύο μεγάλα κενά: το ένα, η αδιαφορία για τη σωματικότητα, θα καλυφθεί με τρόπο εντυπωσιακό από τον Maurice Merleau-Ponty (Κεφάλαιο 10), ενώ το άλλο, η ψευδαίσθηση ότι η οντολογία δεν κρύβει μέσα της ηθικά και πολιτικά διακυβεύματα, θα καλυφθεί με τρόπο εξίσου εντυπωσιακό από τον Emmanuel Levinas (Κεφάλαιο 11).

Περαιτέρω μελέτη

Ρ. Γιουν, *Τα παιδιά του Χαϊντεγκερ*, μτφρ. Μ. Βασιλάκης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2019, 283-324.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
Νέες όψεις της φαινομενολογίας της διποκειμενικότητας

Κεφάλαιο 10. Η ανώνυμη ζωή και οι καθρέφτες: Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Merleau-Ponty

Είμαστε έτοιμοι πλέον να δούμε πώς η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας εκτυλίσσεται πέρα από τον Husserl και τον Heidegger, αν και ποτέ χωρίς αυτούς. Όσες έννοιες έχουμε ήδη κατακτήσει, όσα ερωτήματα έχουν απαντηθεί, θα αποτελέσουν το έδαφος των νέων ερωτημάτων, που θα μας βοηθήσουν να καλύψουμε κενά, να διορθώσουμε κάποιες στρεβλώσεις, να ξεδιπλώσουμε νέες πτυχές της εμπειρίας των άλλων. Πρώτος μας σταθμός θα είναι η φαινομενολογία του Maurice Merleau-Ponty. Η συμβολή του στη φαινομενολογική παράδοση υπήρξε καταλυτική. Εξίσου καταλυτική αποδείχθηκε η παρουσία του για τον σύγχρονο διάλογο ανάμεσα στην ηπειρωτική και την αναλυτική φιλοσοφία.

Το πώς τοποθετείται ο Merleau-Ponty εντός της φαινομενολογικής παράδοσης μπορεί να το κατανοήσει κάθε αναγνώστης που θα διαβάσει τον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας της Αντίληψης* (*Phénoménologie de la perception*). Εκεί θα συναντήσει έναν βαθύ σεβασμό για τον δάσκαλο Husserl, μια σαφή αναγνώριση της προσφοράς του Heidegger, αλλά και νύξεις για νέους πρωταγωνιστές που θα ανεβάσει ο ίδιος ο Merleau-Ponty στη σκηνή της φαινομενολογίας. Εδώ δεν είναι ο χώρος να εξηγήσουμε αναλυτικά τα παραπάνω. Θα περιοριστούμε στο να κάνουμε, στην πορεία του κεφαλαίου, αναφορές σε όσα στοιχεία είναι απαραίτητα για να κατανοήσουμε το πρόβλημα της διυποκειμενικότητας.

Μια τελευταία εισαγωγική παρατήρηση. Αν μία από τις δυσκολίες της κατανόησης των κειμένων του Husserl και του Heidegger ήταν η βαριά σκιά ενός ιδιόμορφου λεξιλογίου, η δυσκολία στον Merleau-Ponty είναι άλλης φύσης: η γραφή του είναι σχεδόν λογοτεχνική και, πολλές φορές, μεταφορική, με αποτέλεσμα ο μη ειδικός αναγνώστης να παραβλέπει ή να παρανοεί το πραγματικό φιλοσοφικό επιχείρημα που κρύβεται κάτω από τη λογοτεχνικότητα της έκφρασης.

Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, με τη *Φαινομενολογία της αντίληψης* και, συγκεκριμένα, με το κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στη διυποκειμενικότητα και έχει τίτλο: «Ο άλλος και ο ανθρώπινος κόσμος» (ΦτΑ: 398-424). Ο τίτλος αρκεί για να καταλάβουμε ότι, και πάλι, το ζήτημα της ετερότητας θα εξετασθεί μέσα από το τρίγωνο εαυτός-άλλος-κόσμος. Αυτό το τρίγωνο θα μας συντροφεύσει μέχρι και τις τελευταίες γραμμές του Merleau-Ponty στο ημιτελές, λόγω του θανάτου του, βιβλίο: *Το ορατό και το αόρατο*. Οι τελευταίες αυτές γραμμές γράφτηκαν τον Μάρτιο του 1961· πέθανε δύο μήνες μετά.

10.1 Μια ανώνυμη ζωή

Ας δώσουμε τον λόγο στον Merleau-Ponty:

K10.1 Είμαι ριγμένος μέσα σε μια φύση και η φύση δεν εμφανίζεται μόνο έξω από μένα, στα αντικείμενα χωρίς ιστορία, αλλά είναι ορατή και στο κέντρο της υποκειμενικότητας [...] και έτσι το βιωμένο δεν είναι ποτέ εντελώς κατανοητό, αυτό που κατανοώ δεν συμπίπτει ποτέ επακριβώς με τη ζωή μου και τελικά ποτέ δεν γίνομαι ένα με εμένα τον ίδιο. (ΦτΑ: 398-399)

Ας αντικαταστήσουμε τον όρο «φύση» με την έννοια «κάτι που δεν είναι πλήρως κατανοητό», «κάτι που δεν βρίσκεται υπό την πλήρη εξουσία ή εποπτεία της συνείδησης», κάτι «υπερβατικό» (με τη χουσερλιανή έννοια της εμμενούς υπέρβασης). Η «φύση» θα αντιστοιχεί σε μια εξωτερικότητα. Φαίνεται να ξεκινάμε, λοιπόν, με ένα δίπολο: εαυτός-φύση. Όχι, αντιτείνει ο Merleau-Ponty: η αντίθεση αυτή είναι λανθασμένη. Το γιατί είναι λανθασμένη μπορούμε να το δούμε κινούμενοι με αφετηρία αμφοτέρους τους πόλους της αντίθεσης.

Από τη μία, ο εαυτός μου δεν είναι πλήρως προσιτός σ' εμένα, καθώς έχει μέσα του πλευρές ή γωνίες που αντιστέκονται σε κάθε πλήρη γνώση ή εποπτεία. Ποιες είναι αυτές; Κάποιες τις γνωρίζουμε ήδη από τον Husserl, κάποιες τις είχε φωτίσει ο Heidegger, κάποιες αναδεικνύονται χάρη στη φαινομενολογική οξύνοια του ίδιου του Merleau-Ponty:

(α) Η χρονικότητα της συνείδησης, όπως γνωρίζουμε ήδη από το [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 2](#), δημιουργεί στον πιο εσωτερικό πυρήνα της συνείδησης ένα παρελθόν που μου διαφεύγει. Όσο κι αν η μνήμη ή η επανενθύμηση με συνδέουν με το παρελθόν της συνείδησής μου, δεν θα μπορέσω ποτέ να το ξαναβιώσω με την καθαρότητα και την αμεσότητα που το βίωσα κάποτε. Ούτε κάποια μορφή αυθεντικότητας ή αυθεντικής ιστορικότητας (ενάντια σε όσα ισχυριζόταν ο Heidegger) είναι σε θέση να φωτίσει το ίδιο το παρελθόν με το φως που ρίχνει πάνω του μια κάποια αποφασιστικότητα για τις μελλοντικές μου δυνατότητες ([Κεφάλαιο 7](#),

Ενότητα 3.4). Κάθε επανενθύμηση συνιστά ερμηνεία, διαμεσολάβηση. Το παρελθόν, από τη φύση του, ανθίσταται στην τωρινή μου ερμηνεία, όσο αυθεντική κι αν είναι, «διαμαρτύρεται» ή, με άλλα λόγια, δεν είναι ποτέ δυνατή μια οριστική ή απόλυτη σύμπτωση ανάμεσα σε ό,τι βίωσα και το εκάστοτε νέο τώρα της συνείδησής μου.

(β) Πολύ πιο ριζικά, ο εαυτός μου δεν καθορίζεται μόνο από τη χρονικότητα της συνείδησης. Λειτουργεί μέσα μου ένας «φυσικός χρόνος», ένας χρόνος πίσω ή ανεξάρτητος από τη συνείδηση και, άρα, ένας χρόνος που καθιστά ακόμα πιο απόμακρο τον εαυτό μου για μένα: η γέννησή μου. Γιατί η γέννησή μου και η ίδια η ζωή μου, ήδη στο ενδομήτριο περιβάλλον, συνιστούν για μένα μια «άγνωστη χώρα» (*terre inconnue*), μια «άνωνμη ζωή» (*vie anonyme*), μια «άμορφη ύπαρξη» (*existence informée*). Ενώ καταλαμβάνουν χώρο στη ζωή μου και καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό την πορεία και την εξέλιξή της, δεν υπαγορεύονται από κανέναν μηχανισμό της συνείδησης (ούτε από την οιονεί χρονικότητα της ανακράτησης και της προκράτησης) και δεν είναι φορείς συνειδησιακών ενεργημάτων. Είναι «προγενέστερα της προσωπικής μου ζωής και παραμένουν ξένα» σε αυτήν (ΦτΑ: 399). Ας τα ονομάσουμε το προ-προσωπικό επίπεδο. Αρκεί να μην ξεχνάμε ότι αυτό το επίπεδο επικαθορίζει την προσωπική μου ζωή. Δύο παρατηρήσεις στο σημείο αυτό: (i) η έμφαση δίνεται στη γέννηση και όχι στον θάνατο (αν και υπάρχουν κάποιες αναφορές και σ' εκείνον), εξαιτίας του ότι η γέννηση είναι πολύ πιο ανυπότακτη στις ερμηνείες της συνείδησης, πράγμα που δεν θα μπορούσε να διαφύγει της προσοχής κάποιου που γνώριζε καλά τη χαϊντεγκεριανή έννοια του είναι-προς-θάνατο και την τάση του αυθεντικού *Dasein* να «προλαβαίνει τον θάνατό του», δηλαδή να του αφαιρεί τη φυσικότητά του, την υπερβατικότητά του (βλ. **Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.4**), (ii) όσο κι αν ο χρόνος της γέννησης ονομάζεται από τον Merleau-Ponty «φυσικός χρόνος», στην πραγματικότητα αποτελεί έναν υβριδικό χρόνο, υπό την έννοια ότι, αν και φυσικός/βιολογικός, εγγράφεται στη δική μου κάθε φορά ιστορικότητα ή βιογραφία.

(γ) Ακόμα και η αισθητηριακή μας ζωή δεν είναι προϊόν αναστοχασμού, σκέψης ή δικής μας πρωτοβουλίας. Τα αισθητηριακά πεδία της όρασης, της αφής, της ακοής, ενώ είναι δικά μου (ή οχήματα της βούλησής μου, για να θυμηθούμε τον Husserl), μέρος της προσωπικής μου ζωής, αποτελούν ταυτόχρονα κάτι «υπερβατικό» ως προς εμένα. Αυτό συμβαίνει στο μέτρο που μου υπαγορεύουν ένα πεδίο λειτουργιών που δεν ισχύει μόνο για μένα: η αντιστοίχιση της όρασης με τα χρώματα, της ακοής με τις ηχητικές ποιότητες κτλ., είναι γεγονότα που συμβαίνουν ερήμην της δικής μου προσωπικής ζωής. Το γεγονός ότι ένα ισχυρό φως, όταν πέφτει στα μάτια μου, με «υποχρεώνει» να τα κλείσω, συνιστά επίσης, ένα παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο η αισθητηριακή ζωή, αν και *δική μου* ζωή, δεν ακολουθεί αυστηρά δικούς μου κανόνες. Όλα αυτά παραπέμπουν σε μια συστοιχία ανάμεσα στην εμφάνιση των φυσικών αντικειμένων και μια «γενικευμένη ύπαρξη» (*existence généralisée*). (Θα επανέλθω σε αυτήν την κεντρική ιδέα της φαινομενολογίας του Merleau-Ponty.)

Τα παραπάνω δείχνουν γιατί ο εαυτός μου διαφεύγει από την πλήρη εξουσία της συνείδησης, γιατί αποτελεί «φύση» μέσα μου. Μπορούμε τώρα να γεφυρώσουμε την ψευδή ή παραπλανητική αντίθεση ανάμεσα στον εαυτό και τη φύση δείχνοντας γιατί η «φύση» δεν είναι ποτέ *σκέτη* φύση:

K10.2 Μέσα στο πολιτισμικό αντικείμενο νιώθω την εγγύς παρουσία του άλλου κάτω από ένα πέπλο ανωνυμίας. Κάποιος, «τις», χρησιμοποιεί την πίπα για να καπνίσει, το κουτάλι για να φάει, το κουδούνι για να καλέσει [...] (ΦτΑ: 400)

Ξανασυναντάμε σε αυτό το απόσπασμα ιδέες που είχαμε συναντήσει και στον Husserl και στον Heidegger: ο κόσμος γύρω μας δεν είναι ένας σκέτος φυσικός κόσμος αλλά είναι, ήδη πάντα, ένας κόσμος-της-ζωής επενδυμένος με προϊόντα της ανθρώπινης δράσης ή του ανθρώπινου πολιτισμού, με έργα και χρηστικές αξίες. Και το υποκείμενο αυτής της δράσης είναι η «ανοιχτή διυποκειμενικότητα», μας έλεγε ο Husserl· είναι το ανώνυμο «κανείς και όλοι», μας έλεγε ο Heidegger. Αυτός ο κόσμος-της-ζωής, με την όμορφη διατύπωση του Merleau-Ponty, «εκπέμπει μια ατμόσφαιρα ανθρωπινότητας» (ΦτΑ: 400). Κι ενώ όλα μοιάζουν απλές αναδιατυπώσεις όσων είχαν ήδη πει οι δύο πρωτεργάτες της φαινομενολογίας, δεν πρέπει να αγνοήσουμε την ιδιαιτερότητα των εδώ αναλύσεων. Η οποία είναι διπλή: (i) Ο Merleau-Ponty θα τονίσει, και πάλι, τον υβριδικό χαρακτήρα των εργαλείων, όπως είναι το κουτάλι, η πίπα κτλ. Από τη μια, λοιπόν, επιμένει να μας υπενθυμίζει την υλική ή φυσική τους πλευρά· από την άλλη, περιγράφει την ένταξή τους στον κόσμο-της-ζωής με όρους «ιζήματος»⁶⁰, υποδηλώνοντας ότι οι χρηστικές ή άλλες αξίες δεν είναι πλήρως διαυγείς σ' εμάς αλλά

⁶⁰ Ο Merleau-Ponty χρησιμοποιεί τον χουσερλιανό όρο *Sedimentierung* (ιζηματοποίηση), τον οποίο συναντάμε συχνά στη χουσερλιανή *Κρίση* (Hua VI) και τα κείμενα της ίδιας εποχής, ιδιαίτερα δε στην «Προέλευση της γεωμετρίας» (του

κατακάθονται πάνω ή μέσα στα πράγματα. (ii) Η ανωνυμία δεν αποτελεί, όπως στον Heidegger, το σημάδι της αναυθεντικότητας ούτε, όπως στον Husserl, ένα υπερβατολογικό «εμείς», αλλά φέρει ήδη την ανθρώπινη ύπαρξη κοντά ή μέσα στα πράγματα: αυτός ο ανώνυμος «τις» είναι ο φορέας ενός Leib που πιάνει την πίπα ή το κουτάλι, που χτυπάει το κουδούνι κτλ., με ένα συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς. Ο κόσμος-της-ζωής εγγράφεται πάνω στα πράγματα αλλά εγγράφεται και πάνω στο ανθρώπινο Leib, γιατί πριν απ' όλα αφορά τον τρόπο που το σώμα μας αγγίζει αυτά τα πράγματα.

Το κόκκινο φόρεμα

Αυτή την έμφαση στη συμβίωση των πραγμάτων και της ανθρώπινης ζωής μέσα στον κόσμο την αποτυπώνει η κλασική ανάλυση του Merleau-Ponty για το κόκκινο χρώμα στο τελευταίο του βιβλίο, *Το ορατό και το αόρατο* (ΟκΑ: 172-173): το κόκκινο χρώμα δεν αποτελεί, όπως θα ήθελε η φυσικομαθηματική ή νατουραλιστική προσέγγιση, ένα ποιόν (quale) που θα μπορούσε κανείς να προσδιορίσει με απόλυτο τρόπο, οιονεί μαθηματικό. Τίποτα τέτοιο δεν εμφανίζεται στην ανθρώπινη συνείδηση ή αισθητικότητα. Εκείνο που εμφανίζεται είναι αντίθετα κάτι σαν «σάρκα» (chair) των πραγμάτων και αυτό σημαίνει ότι:

(α) συναντώ πάντα ένα πρώτο γενικό κόκκινο ή κάτι σαν κόκκινο ή μια απόχρωση από εκείνες που θα κατατάσσαμε στις κόκκινες και μόνο εκ των υστέρων προσεγγίζω, λιγότερο ή περισσότερο, την ατομικότητα αυτού του κόκκινου εδώ,

(β) η οποία, ωστόσο, δίνεται πάντα στις σχέσεις της με τα άλλα χρώματα του περιβάλλοντος, όχι ως απλώς ένα ουδέτερο βάθος πεδίου ή σαν απλή συμπαρέυρεση αλλά με όρους έλξης της προσοχής μας, έτσι που το βλέμμα μας κινείται από το ένα στο άλλο και τα αντιλαμβάνεται στη συγχρονία τους,

(γ) και, μάλιστα, το κόκκινο δεν προβάλλει μόνο στη σχέση του με ποιότητες οπτικές (όπως ήταν τα άλλα χρώματα ή αποχρώσεις) αλλά και στη σχέση του με ποιότητες απτικές (ή ακουστικές, γευστικές κτλ.), όπως είναι, για παράδειγμα, το συγκεκριμένο ύφασμα που αποτελεί τον φορέα του χρώματος (άλλο είναι το κόκκινο στο μετάξι, άλλο το κόκκινο στο βαμβακερό ύφασμα κ.ο.κ.), έτσι ώστε το χρώμα εντάσσεται σε μια γενικότερη «ατμόσφαιρα» αισθητηριακών πεδίων,

(δ) και, περαιτέρω, το κόκκινο φέρει μέσα του, όπως είπαμε στην προηγούμενη ενότητα, μια αύρα ανθρωπινότητας ή ανθρώπινου έργου και, άρα, αποτελεί το κόκκινο ενός συγκεκριμένου πράγματος, για παράδειγμα, ενός γυναικείου φορέματος ή μιας επαναστατικής σημαίας,

(ε) γεγονός που το συνδέει αναπόσπαστα με την ανθρωπινότητα της θηλυκότητας ή της επανάστασης και, άρα, με την κίνηση του γυναικείου σώματος ή τα χέρια που κρατούν τη σημαία ή με ένα χώρο άπειρων συσχετισμών και με τον ίδιο τον κόσμο της φαντασίας και των φαντασιακών σημασιών ενός συγκεκριμένου κάθε φορά πολιτισμού.

Όλα τα παραπάνω δεν πρέπει να τα σκεφτούμε σαν επάλληλα στρώματα αλλά σαν «αστερισμό». Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι τα πράγματα δεν αποτελούν «άτομα» μέσα σε έναν σκέτο φυσικό κόσμο αλλά μια «εφήμερη τροπικότητα» (ΟκΑ: 173) του σχετισμού αυτών των επιπέδων, όχι κάτι στατικό και παγιωμένο, αλλά μια διαρκή κίνηση όπου αποκρυσταλλώνεται κάθε φορά η σχέση ανάμεσα στη φύση και την ατμόσφαιρα ανθρωπινότητας, μια σχέση αλληλοεισχώρησης. Όχι απλώς κάτι που εμφανίζεται σε έναν απροσδιόριστο εξωτερικό ορίζοντα της αντίληψης, αλλά κάτι που εμφανίζεται στην αντιπαράθεσή του με συγκεκριμένα άλλα πράγματα, σώματα, φαντασιακές σημασίες. Ο κόσμος μας είναι ένας ενιαίος κόσμος.

Δεν θα βρούμε στη *Φαινομενολογία της αντίληψης* μια τόσο συμπυκνωμένη περιγραφή ενός κόσμου «μπαρόκ», ενός κόσμου όπου δεν υπάρχουν σαφή όρια που να διαχωρίζουν τα διάφορα επίπεδα σημασιών. Θα βρούμε, ωστόσο, μια εμβριθή ανάλυση του Leib, που εδώ ονομάζεται *corps propre*, του δικού μου σώματος ή, όπως έχει αποδοθεί στα νέα ελληνικά, του «ιδιοσώματος». Σε αυτό είναι αφιερωμένο ένα μεγάλο μέρος του βιβλίου. Και, υπό μία έννοια, εδώ βρίσκεται ήδη η λύση στο πρόβλημα της διυποκειμενικότητας, μια λύση που συνίσταται στο ότι δεν υπάρχει τέτοιο πρόβλημα...

Ας δούμε τις βασικές θέσεις που είναι απαραίτητο εφόδιο για να κατανοήσουμε όσα ακολουθούν με άξονα τη μερλωποντιανή έννοια του «σωματικού σχήματος» (*schéma corporel*). Αυτή η έννοια δηλώνει τα εξής:

1936). Περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο δημιουργούνται, στην ιστορικότητά τους, οι επιστήμες όπως η γεωμετρία: «Τούτες οι επιστήμες δεν αποτελούν έτοιμη κληρονομιά υπό τη μορφή τεκμηριωμένων προτάσεων, αλλά ενυπάρχουν σε μια ζωντανή και παραγωγικά προϊούσα διαμόρφωση νοήματος: αυτή διαθέτει διαρκώς [...] ένα ίζημα πρότερης παραγωγής» (Κρίση: 375).

(α) Μια «σύννοψη της σωματικής εμπειρίας μας» (ΦτΑ: 114), με το νόημα της ιδιοδεκτικότητας που είχαμε συναντήσει στον Husserl, δηλαδή του πώς η αισθητικότητα συνθέτει τα αισθητηριακά πεδία και, ταυτόχρονα, τις πληροφορίες για το δικό μας σώμα.

(β) Μια «σφαιρική συνειδητοποίηση της στάσης μου μέσα στον δια-αισθητηριακό κόσμο» (ΦτΑ: 116), υπό την έννοια ότι το ιδίωσυμα εντάσσεται μέσα στη δομή του εξωτερικού ορίζοντα της αντίληψης, συγκαθορίζει κάθε φορά τι θα εμφανισθεί στο προσκήνιο και τι θα αποτελέσει φόντο, και το συγκαθορίζει με βάση το έργο που κάθε φορά επιτελεί ή το πώς στρέφει την προσοχή του, δηλαδή με βάση την πράξη ή την κίνησή του.

(γ) Χάρη στο ότι το ιδίωσυμα ζει μέσα στον κόσμο των αισθητών, εξοικειωμένο μ' εκείνον και αποτελώντας ένα στοιχείο της δομής του, τα πράγματα φέρουν ήδη μέσα τους, στο επίπεδο της αντιληπτικής εμπειρίας, «μια ζωή σημασιών» (ΦτΑ: 153), υπό την έννοια ότι καθοδηγούν το βλέμμα μας, δηλώνουν κάτι για τις αποστάσεις, για τη διαφάνεια ή την αδιαφάνεια του οπτικού πεδίου κτλ.

(δ) Αυτές οι σημασίες δεν υφίστανται εκεί για ένα σώμα που είναι απλώς δεκτικό σε αισθητηριακές εντυπώσεις, αλλά για ένα σώμα που κατέχεται από μια «κινητικότητα ως πρωτογενή αποβλεπτικότητα» (ΦτΑ: 160). Πρόκειται για την «κινητική σύλληψη μιας κινητικής σημασίας» (ΦτΑ: 167). Ο Merleau-Ponty δανείζεται τον όρο «πρωτογενή αποβλεπτικότητα» από τα χειρόγραφα του Husserl και τον χρησιμοποιεί για να δηλώσει, θα λέγαμε, τον υποκειμενικό πόλο των αισθητηριακών σημασιών, τη συστοιχία ανάμεσα στο πώς εμφανίζονται τα πράγματα και το πώς τα αντιλαμβάνεται η σωματική μας συνείδηση, το πώς ενσωματώνουμε ως έξεις τις κινητικές ανταποκρίσεις μας μέσα στον κόσμο των πραγμάτων. (Θυμηθείτε εδώ το παράδειγμα με το καπέλο της κυρίας και το μαστούνι του τυφλού, βλ. [Κεφάλαιο 4, Ενότητα 2, χωρίο K4.3.](#)) Αυτή η ζωή στο επίπεδο των κινητικών σημασιών δείχνει γιατί το «σωματικό σχήμα» αποτελεί ένα «σύστημα ισοδυναμιών» (ΦτΑ: 164), γιατί μπορεί, χάρη σε ένα είδος αισθητηριακής φαντασίας, να κάνει συνεχώς μετατοπίσεις και μεταφράσεις ανάμεσα στο δεξιό και το αριστερό χέρι, ανάμεσα στα χέρια και τα μάτια, ανάμεσα στο δικό μου αριστερό χέρι και το αριστερό χέρι τού απέναντί μου τον οποίο προσπαθώ να μιμηθώ κτλ.

(ε) Αυτές οι κινητικές έξεις ως ο πρωταρχικός μας τρόπος να κατανοούμε τις κινητικές-αισθητηριακές σημασίες των πραγμάτων καθιστά το σώμα μας έναν «σημασιακό πυρήνα» (ΦτΑ: 172), όχι με τη φορμαλιστική έννοια του όρου, αλλά ως το αντίστοιχο της χουσερλιανής έννοιας του προσωπικού εγώ (βλ. [Κεφάλαιο 2, Ενότητα 3](#)). Στο επίπεδο των κινητικών σημασιών και ανάλογα με τις έξεις που έχει αποκτήσει ο καθένας μας, έχουμε το προσωπικό μας «ύφος» (style), αυτό της κινητικότητας του δικού μας σώματος, των δικών μας χειρονομιών κτλ.

(στ) Το ιδίωσυμα είναι, ταυτόχρονα, ένα «έμφυλο ον», τέτοιο για το οποίο η σεξουαλικότητα αποτελεί κάτι σαν «ατμόσφαιρα», όχι ένα άθροισμα ενστίκτων που προσθέτουν στον κόσμο κάποιες ποιότητες (όπως, την ποιότητα «σεξουαλικά επιθυμητό») αλλά μια περιοχή σημασιών που κινητοποιούν ήδη εκ των προτέρων το ανθρώπινο ον, καθοδηγούν την κίνησή του, οργανώνουν τον κόσμο του.

(η) Τέλος, το ιδίωσυμα είναι ο πρωταρχικός φορέας της γλώσσας, στο μέτρο που είναι ο πρωταρχικός φορέας της χειρονομίας. Η χειρονομία δεν είναι μια ένδειξη που παραπέμπει σε μια ψυχική κατάσταση (π.χ. στον θυμό), «η χειρονομία δεν με κάνει να σκεφτώ τον θυμό, είναι ο θυμός ο ίδιος» (ΦτΑ: 215). Κι αυτό ισχύει τόσο για τη δική μου χειρονομία όσο και για τη χειρονομία του άλλου, καθώς η δεύτερη μοιάζει να κατοικεί μέσα στο δικό μου ιδίωσυμα, καθώς εκείνο που ονομάσαμε παραπάνω αισθητηριακή φαντασία μου επιτρέπει να παραλλάσσω τις σημασίες και να διαμορφώνω ισοδυναμίες, πριν από κάθε καθαρά νοητική επεξεργασία τους.

10.2 Το διακύβευμα

Όπως καταλαβαίνετε, ουδόλως έχουμε απομακρυνθεί από τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας. Όσα είπαμε μέχρι τώρα αποτελούν απλώς προπαιδεία. Με βάση τις παραπάνω εισαγωγικές περιγραφές, το ζήτημα των Άλλων διατυπώνεται από τον Merleau-Ponty ως εξής:

K10.3 Αλλά σ' αυτό ακριβώς έγκειται το πρόβλημα: πώς μπορεί να μπει στον πληθυντικό η λέξη «εγώ», πώς μπορούμε να σχηματίσουμε μια γενική ιδέα του εγώ, πώς μπορώ να μιλήσω για ένα άλλο εγώ πέρα από το δικό μου, πώς μπορώ να ξέρω ότι υπάρχουν και άλλα εγώ, πώς μπορεί η συνείδηση, που εξ ορισμού και ως αυτογνωσία είναι στον τρόπο του εγώ, να συλληφθεί υπό τον τρόπο του εσύ και από εκεί υπό τον τρόπο του «τινός»; (ΦτΑ: 400-401)

Βρισκόμαστε σε ένα χουσερλιανό περιβάλλον σαν εκείνο των *Καρτεσιανών Στοχασμών* που καθιστά πρόβλημα την εμφάνιση του άλλου εγώ, μιας άλλης συνείδησης μέσα στον κόσμο. (Προσοχή: Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Merleau-Ponty γνωρίζει τον Husserl των χειρογράφων και έχει πλήρη συνείδηση των ανατροπών που εμπεριέχουν ως προς τη θεωρία της διυποκειμενικότητας.) Και την καθιστά πρόβλημα όσο κι αν υπερβαίνει την κλασική «αντικειμενική σκέψη» που οδηγεί στον αναγωγισμό: που ανάγει το ανθρώπινο σώμα, το ιδιόσωμα, σε αντικείμενο της φυσιολογίας ή της βιολογίας, σε ζήτημα ανατομίας. Διότι αυτό το σώμα συνιστά σκέτο Körper και, άρα, όπως όμορφα το διατυπώνει ο Merleau-Ponty, «δεν κατοικείται» (ΦτΑ: 401). Παρόλη τη διαφοροποίησή του από την αντικειμενική σκέψη, ωστόσο, ο Husserl παραμένει συχνά εγκλωβισμένος σε μια φαινομενολογία η οποία εκκινεί από ένα σολιψιστικό εγώ που είναι πλήρως υπεύθυνο, αυτό μόνο, για τη συγκρότηση του κόσμου. Οπότε, με τρόπο παρόμοιο με εκείνον που θα υιοθετήσει αργότερα ο Michel Henry (βλ. τις τελευταίες παρατηρήσεις στο [Κεφάλαιο 2](#)), ο Merleau-Ponty συμπεραίνει ότι «ακόμα και εάν κατόρθωνα να σκεφτώ [την άλλη συνείδηση] ως συνείδηση που συγκροτεί τον κόσμο, πάλι εγώ θα την συγκροτούσα ως τέτοια» (ΦτΑ: 402). Φαίνεται, λοιπόν, ότι ακόμα και ο Husserl (τουλάχιστον στις *Ιδέες I*) σκέφτεται στη βάση μιας αντίθεσης ανάμεσα στον εξωτερικό κόσμο και τη συνείδηση, ανάμεσα σε δύο είδη όντων.

Αντίθετα, σύμφωνα με όσα είδαμε παραπάνω για τον κόσμο της αντίληψης και για το σωματικό σχήμα, ο Merleau-Ponty ορίζει το ιδιόσωμα ως «ένα τρίτο είδος τού είναι ανάμεσα στο καθαρό υποκείμενο και το αντικείμενο» (ΦτΑ: 402). Δίχως άλλο, περιγράφει με αυτό τον τρόπο εκείνο που ο Husserl κατανοούσε ως Leib. Η εμπάθυνση, ωστόσο, είναι εμφανής: το ιδιόσωμα και ο κόσμος συγκροτούνται ταυτόχρονα και, μάλιστα, ως ένα διαρκώς ημιτελές σύμπλεγμα, όπου το ιδιόσωμα αποτελεί δύναμη του κόσμου της αίσθησης, όχι κάτι απέναντι από τον κόσμο ή κάτι που αντιπροσωπεύει την εξουσία κάποιας συνείδησης. Σε αυτά τα συμπραζόμενα συναντάμε μία από τις εμβληματικότερες φράσεις της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, φράση που είμαστε πλέον σε θέση να την κατανοήσουμε πλήρως:

K10.4 Όταν στρέφομαι προς την αντίληψή μου και περνά από την άμεση αντίληψη στη σκέψη αυτής της αντίληψης, επανα-πραγματοποιώ την αντίληψη, ξαναβρίσκω μια σκέψη παλαιότερη από μένα να δρα μέσα στα αντιληπτικά μου όργανα, τα οποία είναι απλώς το ίχνος της (trace). Κατά τον ίδιο τρόπο κατανοώ και την ύπαρξη του άλλου [...]

Η προφάνεια (évidence) του άλλου είναι δυνατή επειδή δεν είμαι διάφανος (transparent) για μένα και επειδή η υποκειμενικότητά μου σέρνει πίσω της το σώμα της [...] μετέχουμε όλοι [στον κόσμο] ως ανώνυμα υποκείμενα της αντίληψης. (ΦτΑ: 405)

Η πρώτη εντύπωση είναι ότι μιλάμε πάλι για το δικό μου σώμα και για τη δική μου συνείδηση. Λάθος. Όσο δίνουμε την προτεραιότητα στο προ-προσωπικό επίπεδο, σε μια «σκέψη παλαιότερη από εμένα», τόσο ανοίγουμε το πεδίο της διυποκειμενικότητας. Γιατί σε αυτό το επίπεδο, το δικό μου σώμα δεν έχει καμιά προτεραιότητα ούτε κάποια εξαιρετική διαύγεια ή προφάνεια. «Μια σκέψη παλαιότερη από εμένα» σημαίνει μια σκέψη που αντιστέκεται στην πλήρη εξουσία μου ή εποπτεία μου. Αντιστοιχεί στο επίπεδο εκείνο που περιγράψαμε προηγουμένως ως πεδίο των «αισθητηριακών σημασιών». Σε αυτό το επίπεδο, οι σημασίες είναι κινητικές και αφορούν τις σχέσεις ανάμεσα στο ανθρώπινο σώμα και τον κόσμο των αισθητών, αζεδιάλυτα ενωμένες, όπως είδαμε, με ό,τι περιλαμβάνει ο κόσμος-της-ζωής. Εκεί, η (χουσερλιανή) ομοιότητα των σωμάτων μάς είναι αδιάφορη. Δεν έχω το ίδιο πρόσωπο με έναν ηλικιωμένο ούτε με ένα μωρό, δεν έχω τα ίδια δόντια με εκείνους· και όμως το «δάγκωμα», η προσπάθεια του ιδιοσώματος να αδράξει ένα αντικείμενο με τα δόντια, έχει μια «διυποκειμενική σημασία». Είτε πρόκειται για το δικό μου ιδιόσωμα είτε για εκείνο του άλλου, το «δάγκωμα» το κατανοώ άμεσα. Και αν θέλω να το εξετάσω αναλυτικά εκ των υστέρων, τότε και στην περίπτωση του δικού ιδιοσώματος και στην περίπτωση της κατανόησης της συμπεριφοράς του ιδιοσώματος του άλλου, αυτό που συμβαίνει είναι μια επεξεργασία δεύτερης τάξης που παραπέμπει σε μια «σκέψη παλαιότερη» και από εμένα και από τον άλλον. Είμαστε και οι δύο «ανώνυμα υποκείμενα της αντίληψης», πριν αποκτήσουμε το καθεστώς ενός εγώ και ενός εσύ ή ενός προσωπικού εγώ στην ιδιαιτερότητά του. Και ο αντιληπτικός μας κόσμος είναι ένας κόσμος κοινός, παραμένει «αδιαίρετος», χωρίς έναν και μοναδικό άξονα.

Το κλειδί είναι να καταλάβουμε γιατί η εμπειρία του άλλου δεν αποτελεί πρόβλημα! Και αυτό το κλειδί σχετίζεται με την επίγνωση του γεγονότος ότι κακώς συνηθίζουμε να αντιπαράθετουμε την απόλυτη διαύγεια του εγώ απέναντι στην αδιαφάνεια του άλλου και τη δική του δήθεν «κλειστή» συνείδηση. Όποιος εκκινεί από μια τέτοια ψευδή αντιπαράθεση διαπράττει τρία σφάλματα: (α) παραγνωρίζει ότι και η δική μας συνείδηση είναι αδιαφανής στο μέτρο που, όπως είδαμε, φιλοξενεί μέσα της μια «φύση» και ένα προ-προσωπικό επίπεδο

πάνω στα οποία δεν έχουμε ποτέ πλήρη εξουσία, (β) παραγνωρίζει ότι και το δικό μας ιδίοςωμα, όπως και εκείνο του άλλου, δεν αποτελούν ποτέ μια σκέτη εσωτερικότητα, αλλά είναι ήδη πάντα εκπεφρασμένα και εγκατεστημένα σε συμπεριφορές και χειρονομίες, (γ) παραγνωρίζει ότι το ιδίοςωμα του άλλου δεν αποτελεί μια έκπληξη μέσα στον κόσμο-της-ζωής, κάτι μοναδικό ή ιδιότυπο, αλλά απλώς «το πρώτο από τα πολιτισμικά αντικείμενα [...] ως φορέας μιας συμπεριφοράς» (ΦτΑ: 401), ως υβρίδιο υλικότητας και έκφρασης. Σε αυτό συνίσταται η υπέρβαση της συνείδησης, στο ότι τα ιδιόσωματα, ήδη πάντα, εκφράζονται ή είναι η έκφρασή τους, δηλαδή είναι «όντα που ξεπερνιούνται από τον κόσμο» (ΦτΑ: 405). Επειδή αυτό ισχύει εξίσου αρχέγονα και για μένα και για τον άλλον, γι' αυτό η κατανόηση του άλλου δεν συνιστά πρόβλημα. Είμαστε το ίδιο, είμαστε ανώνυμα υποκείμενα της αντίληψης.

Τρεις παρατηρήσεις σε αυτήν τη συνάφεια, μία εκτός και δύο εντός της μερλωποντιανής φαινομενολογίας:

(α) Η νευροεπιστήμη έχει προσφέρει μια ενδιαφέρουσα επιβεβαίωση της παραπάνω μερλωποντιανής θέσης χάρη στην ανακάλυψη των λεγόμενων «κατοπτρικών νευρώνων».⁶¹ Το σύστημα των κατοπτρικών νευρώνων αποτελείται από πληθυσμούς νευρώνων που λειτουργούν με τον εξής τρόπο: ενεργοποιούνται και κατά την επιτέλεση μιας δικής μου πράξης και κατά την παρατήρηση της ίδιας πράξης από κάποιον άλλον. Αυτό επιτυγχάνεται στο βαθμό που συνεργάζονται δύο συστήματα του εγκεφάλου, το κινητικό (ως φορέας της πρόθεσής μου για πράξη) και το οπτικό (όταν παρατηρώ την εκτέλεση των πράξεων). Σε αυτό το επίπεδο, η πρόθεση για πράξη και η εκτέλεση της πράξης φαίνεται να αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας: είτε πρόκειται για τη δική μου σωματική κίνηση είτε για τη σωματική κίνηση του άλλου, αυτό που αναγνωρίζω, για να επανέλθουμε στον Merleau-Ponty, είναι κινητικές σημασίες.

(β) Προοδευτικά, ο ίδιος ο Merleau-Ponty θα προχωρήσει σε ριζικότερες διατυπώσεις. Τις συναντάμε, στις πιο συστηματικές τους εκδοχές, στο εκπληκτικής ομορφιάς δοκίμιο «Ο φιλόσοφος και η σκιά του» (όπου ο φιλόσοφος είναι ο Husserl) και στο *Ορατό και το αόρατο*.

Στο πρώτο, ξεκινάμε από εκεί όπου μας άφησε η *Φαινομενολογία της αντίληψης*: εκκινούμε από το προ-προσωπικό επίπεδο, εκεί που δεν «αισθανόμαστε τον σφυγμό της συγκροτούσας συνείδησης» (Σημεία: 209), από την ανώνυμη ζωή στον αισθητηριακό κόσμο. Και αυτή η ανώνυμη ζωή είναι κατεξοχήν διυποκειμενική, αφού μετέχουμε σ' αυτήν ως ανώνυμα υποκείμενα της αντίληψης. Δεν φθάνει να πει κανείς, μαζί με τον Husserl, ότι το ένα χέρι αγγίζει το άλλο και γίνεται ταυτόχρονα, χιαστί, υποκείμενο και αντικείμενο της αντίληψης. Πρέπει να προσθέσει ότι το ίδιο ακριβώς συμβαίνει όταν αγγίζω ή σφίγγω το χέρι του άλλου· και εδώ, αυτό που εμφανίζεται μπροστά μου είναι μια κινητική σημασία ή μια εκπεφρασμένη κίνηση. Αν θέλεις κανείς να διακινδυνεύσει μια πιο παράτολμη διατύπωση, τότε θα πει:

K10.5 Τα δυο μου χέρια είναι «συμπαρόντα» ή «συνυπάρχουν», επειδή είναι χέρια ενός μόνο σώματος: ο άλλος εμφανίζεται με την επέκταση αυτής της συμπαρουσίας, εκείνος κι εγώ είμαστε σαν τα όργανα μίας μόνο διασωματικότητας (intercorporeité). (Σημεία: 212-213)

Μία μόνο διασωματικότητα! Βλέπουμε πώς ο γνωστός μας χουσερλιανός όρος της συμπαρουσίας (εδώ: *Kompräsenz*) γεφυρώνει την εμπειρία του δικού μου ιδιόσωματος με την εμπειρία του άλλου. Όχι, δεν εισάγει ο Merleau-Ponty κάποια μεταφυσική αρχή υλοζωισμού [«Δεν υπάρχει ένα μεγάλο ζώο για το οποίο τα δικά μας σώματα είναι τα δικά του όργανα» (ΟκΑ: 185)]. Απλώς θέλει να δηλώσει ότι, σε αυτό το προ-προσωπικό επίπεδο, οι κινητικές σημασίες υπερβαίνουν την εκάστοτε συνείδηση που τις κινητοποιεί, εγγράφονται με τον ίδιο τρόπο μέσα στον κόσμο είτε αφορούν εμένα είτε τους άλλους. Αυτό συμβαίνει, επειδή ο κόσμος της αντίληψης δεν συνιστά μονοπώλιο κανενός εγώ, αλλά προϋποθέτει, από τη φύση του, «πολλούς μάρτυρες εκτός από εμένα» (Σημεία: 215). Το σημαντικό είναι ότι αυτοί οι μάρτυρες είναι και οι ίδιοι φτιαγμένοι από το υφάδι του αισθητού: η όραση του άλλου είναι ορατή (έτσι καθώς βλέπω τα μάτια του να βλέπουν τον κόσμο) και η αφή του άλλου δίνεται απτικά (έτσι όπως σφίγγω το χέρι του που σφίγγει το δικό μου). Άρα, πριν από κάθε ενσυναίσθηση, πριν από κάθε συγκρότηση ανώτερων πνευματικών προϊόντων, πριν και από κάθε κοινοτικοποίηση ανώτερης βαθμίδας, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τη ριζική σχέση που ανάγεται στη «σαρκική διυποκειμενικότητα» (*intersubjectivité charnelle*), στη «διασωματικότητα», σ' έναν «αρχέγονο Τινά»! (on *primordial*) — αυτό μας προτείνει ο Merleau-Ponty (Σημεία: 218-221). Πρόκειται για νέες αποδόσεις της ανώνυμης ζωής, φιλοσοφικά πιο αιχμηρές και ρητορικά πιο αποτελεσματικές. Σε αυτό το επίπεδο, δεν υπάρχει καμιά υπερβατολογική μοναξιά, έλεγε ήδη το χωρίο **K3.9**, που μόλις τώρα κατανοούμε σε βάθος.

⁶¹ Βλ. μεταξύ άλλων: G. Rizzolatti, G & L. Craighero, «The Mirror neuron system», *Annual Review of Neuroscience*, 27(1), 2004, 169–192. Έκτοτε έχουν υπάρξει πολλά φαινομενολογικά κείμενα που αξιοποιούν την ανακάλυψη αυτήν.

γ) Στο *Ορατό και το αόρατο* επανέρχονται οι ίδιες σκέψεις. Αυτός ο πρωταρχικός «τις» θα γίνει οὕτως, το ανώνυμο εγώ της αντίληψης (αλλά και της σκέψης και της γλώσσας, όπως θα δούμε παρακάτω), το *εγώ* είναι οὕτως, λέει ο Merleau-Ponty χρησιμοποιώντας τους αρχαίους ελληνικούς όρους και παραπέμποντας στον ομηρικό Οδυσσέα (ΟκΑ: 294, από κείμενο του Απριλίου 1960). Η έμφαση όμως εδώ δίνεται στην πλήρη εξάλειψη κάθε προνομίου της υποκειμενικότητας ή του ανθρωποκεντρισμού. Αν θέλουμε πράγματι να δείξουμε ότι το ιδίόσωμα, η ανθρώπινη σάρκα ή Leib, είναι φτιαγμένο από το υφάδι του κόσμου, ότι μετέχει στο ίδιο παιχνίδι της διαφάνειας και της αδιαφάνειας που χαρακτηρίζει όλο το πεδίο του αισθητού (είτε υπό την έννοια του εσωτερικού και εξωτερικού ορίζοντα, είτε υπό την έννοια της σύμπραξης των αισθητηριακών πεδίων, είτε και με όρους διυποκειμενικότητας κτλ.), τότε θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ένα παιχνίδι ορατότητας και μη ορατότητας (όπου η ορατότητα δηλώνει τη διαφάνεια ή την εποπτικότητα κάθε αίσθησης, όχι μόνο της όρασης) που διαπερνά όλη την επικράτεια του αισθητού και να πούμε το εξής: «πρόκειται για ένα παράδοξο του είναι, όχι για ένα παράδοξο του ανθρώπου» ή ότι, αναλυτικότερα, «σαρκικό είναι, ως είναι του βάθους, με τις πολλές πτυχές ή τις πολλές όψεις, ως λανθάνον είναι, ως παρουσίαση μιας κάποιας απουσίας, αποτελεί ένα πρότυπο του είναι, της οποίας το δικό μας σώμα (corps), αυτό που αισθάνεται και είναι ταυτόχρονα αισθητό, αποτελεί μια αξιοσημείωτη εκδοχή» (ΟκΑ: 177). Οι συνώνυμοι αυτοί όροι, σε απλή παράταξη, χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν απλώς το παιχνίδι απουσίας και παρουσίας που αποτελεί την αρμογή του κόσμου της αντίληψης. Στον ίδιο κανόνα υπακούει η εμφάνιση των αισθητών πραγμάτων, στον ίδιο το δικό μου ιδίόσωμα, στον ίδιο και το ιδίόσωμα του άλλου. Ευτυχώς! Διότι, ακριβώς χάρη σ' αυτό, συμμετέχουμε στον κόσμο της αίσθησης και, μάλιστα, από κοινού.

Θα επανέλθουμε σε αυτήν τη ριζική κατανόηση της συνέργειας μεταξύ του κόσμου, του εγώ και των άλλων με ένα παράδειγμα, το παράδειγμα του καθρέφτη, στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.


10.3 Τα βλέμματα που σπάνε

Ο Merleau-Ponty δανείζεται από τον μεγάλο γάλλο ψυχολόγο Jean Piaget την παρατήρηση ότι τα παιδιά εκλαμβάνουν τα βλέμματα ως οιονεί υλικά πράγματα και, έτσι, αναρωτιούνται «πώς και δεν σπάνε τα βλέμματα όταν διασταυρώνονται» (ΦτΑ: 408). Διαφωνεί με τον Piaget μόνο ως προς το ότι ο τελευταίος θεωρούσε την παιδικότητα μια εμπειρία που πρέπει να υπερβούμε ως ενήλικες, ενώ ο Merleau-Ponty θέλει την παιδικότητα να αποτελεί ένα κεκτημένο που υποβαστάζει τη συνέργειά μας με τους άλλους μέσα στον κόσμο της αντίληψης. Με αφορμή το παραπάνω σχόλιο, ας κάνουμε μια μικρή παρέκβαση για να δούμε έναν πίνακα που, κατά τη γνώμη μου, αποτυπώνει πιστά όσα έχουμε πει μέχρι τώρα.

Αυτή τη φορά, μάλιστα, η χρήση ενός ζωγραφικού πίνακα είναι περισσότερο ενδεδειγμένη από ποτέ, καθώς ο Merleau-Ponty είναι ο συγγραφέας ενός μικρού αλλά αριστουργηματικού κειμένου για τη ζωγραφική: *Το μάτι και το πνεύμα*. Εκεί, βέβαια, ο πρωταγωνιστής είναι ο Paul Cézanne, ενώ εδώ θα χρησιμοποιήσω έναν πίνακα του περίφημου ισπανού ζωγράφου Velázquez. Δεν πρόκειται για παράταιρη επιλογή πάντως, καθώς ο κόσμος του Merleau-Ponty είναι ένας κόσμος «μπαρόκ»: αυτή είναι η αγαπημένη διατύπωσή του για να περιγράψει τον κόσμο της αντίληψης (βλ. για παράδειγμα, Σημεία: 228) και, άρα, δεν είναι άστοχο να χρησιμοποιήσουμε έναν πίνακα της εποχής του μπαρόκ.

Ο πίνακας είναι: *Ο Νερούλας της Σεβίλλης*. Ο νερούλας πουλάει νερό στο δρόμο, για να δροσίζονται οι περαστικοί. Κρατά στο δεξί του χέρι ένα πιατάκι με ένα σύκο, ώστε να νερό να διατηρείται πιο δροσερό ή φρέσκο.



Εικόνα 10.1: Diego Velázquez, *Ο νερούλας της Σεβίλλης* (1618-1622), Λάδι: 105 × 80εκ., Apsley House, Λονδίνο 

Επιτρέψτε μου τις εξής παρατηρήσεις:

(α) Εδώ γίνεται φανερή η θέση του Merleau-Ponty ότι η ανθρώπινη σωματικότητα είναι «από το ίδιο υφάδι» με τα πράγματα. Τα μάγουλα του νερούλα, χαραγμένα από την ηλικία αλλά και την έκθεση στον ήλιο, έχουν τις ίδιες αυλακιές που έχει και η μικρή στάμνα απέναντί του, αυτή που βρίσκεται αριστερά, ενώ το πρόσωπο του παιδιού αριστερά έχει την ίδια λεία και στιλπνή επιφάνεια που έχει και η μεγάλη στάμνα απέναντί του, αυτή που καταλαμβάνει το μπροστινό μέρος του πίνακα. Ο φυσικός χρόνος και ο φυσικός χώρος έχει κανόνες στους οποίους υπακούουν και τα πράγματα και το ανθρώπινο ιδίωσµα.

(β) Ο πίνακας απεικονίζει τη σχέση ανάμεσα σε δύο αισθήσεις, την αφή και την όραση. Πρωταγωνιστεί η αφή, σε πρώτο πλάνο, έτσι που ο νερούλας πιάνει με το δεξί του χέρι τη χειρολαβή της μεγάλης στάμνας και με το αριστερό χέρι το πιάτο με το σύκο, εκεί όπου σχεδόν ακουμπά το χέρι του παιδιού που κρατάει το ποτήρι. Ταυτόχρονα, η μπροστινή στάμνα, με το φως να πέφτει πάνω της, ανοίγει το πεδίο του ορατού (άνοιγμα στο οποίο συμπεριλαμβάνεται και η απόκρυψη ενός μέρους της πραγματικότητας του πίνακα), το οποίο σιγά-σιγά «σβήνει» ή χάνεται ή συγγενεύει με το αόρατο, έτσι που το μεγαλύτερο παιδί στο βάθος μόλις που διακρίνεται. Αυτή η τεράστια στάμνα είναι για μας κάτι που διανοίγει ταυτόχρονα το πεδίο της αφής και της όρασης και που ορίζει το νοητό σημείο όπου σταματά ο δικός μας χώρος (ή ο χώρος του μουσείου) και αρχίζει ο χώρος του πίνακα.

(γ) Η αντιστοίχιση ανάμεσα στην ανθρώπινη παρουσία και το «υφάδι» των πραγμάτων επιτείνεται από τα δύο τριαδικά σχήματα: τρία ανθρώπινα σώματα, διαφορετικού όγκου, διαφορετικής ηλικίας και διαφορετικής φωτεινότητας, από τη μια, τρία πράγματα (οι δύο στάμνες και το ποτήρι) διαφορετικού όγκου και διαφορετικής φωτεινότητας ή και διαφάνειας, από την άλλη. Και σε αυτά αντιστοιχούν τρεις διαφορετικές δράσεις ή σχέσεις με τα πράγματα. Ο νερούλας προσφέρει, το μικρότερο παιδί λαμβάνει ή προετοιμάζεται να λάβει, το μεγαλύτερο παιδί ήδη χρησιμοποιεί ή καταναλώνει.

(δ) Ο πίνακας εξεικονίζει το γεγονός ότι ο κόσμος της αφής και της όρασης αντιστοιχεί σε μια πρώτη γνώση για τον κόσμο, σε μια βαθιά εξοικείωση μαζί του: ο νερούλας και το μικρότερο παιδί αγγίζουν τα πράγματα, τα πιάνουν, τα χρησιμοποιούν, χωρίς να χρειάζεται να στρέψουν το βλέμμα τους σε αυτά, χωρίς να χρειάζεται κάποια ενεργητική προσπάθεια. Κινούνται, ως σώματα μέσα στον κόσμο και τις αισθητηριακές του σημασίες, στη βάση της ίδιας της εμπειρίας της σωματικότητας που έχει ήδη πάντα κατακτήσει αυτές τις σημασίες. Παρόλη την τεράστια διαφορά ανάμεσα στα δύο κεντρικά σώματα, του νερούλα και του παιδιού, παρά την απουσία μιας πραγματικής «ομοιότητας», όπως θα την ήθελε ο Husserl, κατανοούν/αγγίζουν τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο και έχουν επίγνωση ο ένας του άλλου χάρη σε αυτή τη γνώση.

(ε) Ο πίνακας φαίνεται να αποτυπώνει επίσης την πολύ όμορφη φράση του Merleau-Ponty με την οποία ξεκινήσαμε την παρέκβασή μας, ότι τα παιδιά, όταν είναι μικρά, φοβούνται ότι, εάν συναντηθούν τα ανθρώπινα βλέμματα, θα σπάσουν (!)· και το φοβούνται επειδή δεν κάνουν ακόμα καμιά διάκριση ανάμεσα στην υλικότητα των πραγμάτων και το ανθρώπινο βλέμμα. Φαίνεται, αντίστοιχα, να υπάρχει στον πίνακα μια ένταση, μια δυναμική, που προκύπτει από το ότι ο θεατής έχει την εντύπωση πως κάτι κακό θα συμβεί εάν τα βλέμματα των τριών αυτών προσώπων διασταυρωθούν. Κανένας δεν κοιτά κανέναν και κανένας, παρόλα αυτά, δεν αγνοεί την παρουσία των άλλων.

(στ) Και ο θεατής του πίνακα, με τη σειρά του, μετέχει στο παιχνίδι του ορατού, βλέπει τον πίνακα καθοδηγούμενος από το παιχνίδι του φωτός και της σκιάς (δεν βλέπει το φως αλλά βλέπει μαζί με το φως). Μόνο η πρόσβαση στην αφή του έχει απαγορευθεί —στο μουσείο— και η μπροστινή στάμνα φαίνεται να αντιπροσωπεύει κάτι σαν την κόκκινη ταινία που τοποθετούμε για να διακρίνουμε μια απαγορευμένη περιοχή. Αναδιπλασιάζεται έτσι το παιχνίδι του ορατού και του αόρατου, του απτού και εκείνου που δεν επιτρέπεται να αγγίζουμε κτλ. Είναι ένας πίνακας, θα έλεγα συγκεφαλαιώνοντας, που απεικονίζει την ανώνυμη ζωή.

10.4 Ένας βιωμένος σολιψισμός

Σε ποιο σημείο βρισκόμαστε; Εξηγήσαμε μέχρι τώρα ότι δεν υφίσταται κάποιο άλτο φιλοσοφικό ή φαινομενολογικό πρόβλημα ως προς την εμπειρία ή την κατανόηση των άλλων: η ίδια αδιαφάνεια που καθορίζει την αντίσταση της γνώσης του εαυτού καθορίζει και την αντίσταση ως προς τη γνώση του άλλου και αυτή η αδιαφάνεια, και στη μία περίπτωση και στην άλλη, αποτυπώνει το γεγονός ότι και εγώ για μένα και ο άλλος για μένα συναντώνται, πρωταρχικά, ως ανώνυμη ζωή. Δεν θα πρέπει, με κάποιον τρόπο, ωστόσο, να υπερβούμε αυτό το επίπεδο της ανωνυμίας;

K10.6 Όμως, είναι πράγματι ο άλλος που κατορθώνουμε να βρούμε με αυτόν τον τρόπο; Εξισώνουμε με δυο λόγια το εγώ και το εσύ μέσα σε μια εμπειρία που τη μοιράζονται πολλοί, εισάγουμε το απρόσωπο στο κέντρο της υποκειμενικότητας, [...] αλλά μέσα σ' αυτήν τη γενική σύγχυση δεν έχουμε οδηγήσει στην εξαφάνιση και το alter ego, μαζί με το ego; (ΦτΑ: 408)

Με άλλα λόγια, αυτή η επιμονή στην ανώνυμη ζωή, όσο κι αν αποτελεί μια εξαιρετική λύση στο ερώτημα του Husserl σχετικά με την πρόσβαση στον εαυτό και τον άλλον, έχει ένα βαρύ τίμημα. Χάσαμε εντελώς από τον ορίζοντα τα ονόματά μας: και το δικό μας και του άλλου. Ναι, πράγματι, λέει ο Merleau-Ponty, θέλουμε πίσω τα ονόματά μας ή, εάν τα ονόματά μας αντιστοιχούν, υπό μία έννοια, στη σολιψιστική στάση, τότε ο σολιψισμός ζητά πίσω τα δικαιώματά του. Όχι επειδή τάχα η σφαίρα της ανωνυμίας είναι μια σφαίρα αναυθεντικότητας που θέλουμε να την υπερβούμε ή μια παιδική ηλικία που πρέπει να την ξεπεράσουμε περνώντας στην ενηλικίωση. Αντίθετα, ποτέ δεν θα την εγκαταλείψουμε, δεν θα το μπορούσαμε, άλλωστε. Μάλιστα, το να κερδίσουμε τα ονόματά μας δεν θα σημαίνει ότι αυτά θα κάνουν αισθητή την παρουσία τους σε όλες μας τις δράσεις, καθώς ένα τεράστιο φάσμα επαφής μας με την πραγματικότητα μένει πάντα, από τη φύση του, στο επίπεδο της ανώνυμης αισθητηριακής ζωής. Απλώς δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι υπάρχουν ανθρώπινες δράσεις ή ανθρώπινες σχέσεις όπου το όνομά μας διαδραματίζει πρωταγωνιστικό ρόλο ή έχει μια απαράκαμπτη παρουσία. Τέτοια σχέση, για παράδειγμα, είναι η φιλία, η θυσία, ακόμα και ο έρωτας. Εδώ, τα ονόματά μας, ο τρόπος με τον οποίο επενδύουμε στην παρουσία του άλλου, με τον οποίο αφιερώνουμε τη δική μας ζωή σε μια σχέση με τον άλλον, δεν χάνονται ούτε στην πλήρη ανωνυμία ούτε και στην από κοινού ανάληψη κάποιας απόφασης ή κάποιου σχεδίου. Ακόμα και στον πιο δυνατό έρωτα ή στην πιο δραματική αυτοθυσία, εγώ είμαι αυτός που διαχειρίζομαι τη δική μου ζωή και την προσφέρω απλόχερα ή και απροϋπόθετα. Ο Merleau-Ponty συμπεραίνει: «υπάρχει εν προκειμένω ένας βιωμένος σολιψισμός που δεν μπορεί να ξεπεραστεί» (ΦτΑ: 411).

Επομένως, ο Merleau-Ponty δεν θέλει να αρνηθεί τη διάκριση εγώ-άλλοι, να μας εγκαταστήσει μια για πάντα στην επικράτεια μιας αδιαφοροποίητης, ανώνυμης διυποκειμενικότητας. Ακόμα και στο *Ορατό και το αόρατο*, εκεί όπου θα προσπαθήσει να υπερβεί κάθε διυποκειμενικότητα, όπως και τον διυποκειμενικότητα εγώ-άλλοι, πάλι θα υπογραμμίσει ότι δεν θέλει να μας οδηγήσει στην πλήρη αφομοίωση ή εξίσωσή τους. Γι' αυτόν, ωστόσο, ο βιωμένος σολιψισμός δεν συνιστά πρόβλημα, επειδή δεν προϋποθέτει δύο κλειστές συνειδήσεις, εμένα και τον άλλον, που θα συναντηθούν εκ των υστέρων. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, ο εαυτός και οι άλλοι είναι ήδη εκτεφρασμένοι: «η υπερβατολογική υποκειμενικότητα είναι μια υποκειμενικότητα αποκαλυμμένη, στον εαυτό της και στον άλλον» (ΦτΑ: 415). Κι αυτό συμβαίνει τόσο στο επίπεδο της αντιληπτικής εμπειρίας, όπου μια χειρονομία είναι ήδη η εκδήλωση μιας κινητικής σημασίας, όσο και στο επίπεδο κάθε γλωσσικής επικοινωνίας, όπου η λέξη είναι ήδη η εκδήλωση και η ομολογία του ότι ανήκω σε μια κοινότητα ομιλητών.

Επιστρέφουμε, λοιπόν, στην αρχή, εκεί όπου δείξαμε πως το υποκείμενο φέρει μέσα του την υπέρβασή του, είτε αυτή είναι η μετοχή του στον κόσμο της αντίληψης, είτε η μετοχή του στον κόσμο-της-ζωής, είτε η εσωτερική συνείδηση του χρόνου, είτε τα γεγονότα της γέννησης και του θανάτου. Όσο κι αν οι μορφές έκφρασης της συνείδησης γίνονται υψηλότερες, όσο κι αν προϋποθέτουν το όνομά μου, εκείνο που με καθιστά υποκείμενο ή και υπερβατολογικό υποκείμενο, το «αληθινό υπερβατολογικό» στοιχείο θα είναι ο φυσικός και ο κοινωνικός κόσμος. Δηλαδή εκείνο που ήδη είχαμε ονομάσει, μαζί με τον Husserl, ανοιχτή διυποκειμενικότητα. Μόνο που, χάρη στον Merleau-Ponty, αναδείξαμε το πραγματικό της εύρος και βάθος με άξονα τη ριζική και ρινοκίνδυνη ιδέα μιας «σαρκικής διασωματικότητας» ως τέτοιας που υποβασιμάζει τη συμμετοχή μας στον κόσμο των κινητικών σημασιών, την πρόσβαση στο δικό μας ιδίωσυμα όσο και στο ιδίωσυμα του άλλου.

10.5 Ανεμοστρόβιλοι και ζωγράφοι

Θα συναντήσουμε στον Merleau-Ponty μια σειρά από πολύ συγκεκριμένες εκφάνσεις της διυποκειμενικότητας που θα φωτίσουν με νέο τρόπο όσα ειπώθηκαν μέχρι τώρα, ίσως κάπως αφηρημένα. Ξεκινάμε από το πεδίο της γλώσσας.

10.5.1 Εντός της γλώσσας

Στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές (έλεγε ο γνωστός γάλλος γλωσσολόγος Ferdinand de Saussure)⁶²: οι φθόγγοι δεν σημαίνουν τίποτε από μόνοι τους, καθώς η ταυτότητά τους ανάγεται απλώς και μόνο στη διαφορά τους από τους άλλους φθόγγους και, ομοίως, οι λέξεις δεν σημαίνουν τίποτα παρά μόνο χάρη στην ένταξή τους σε μία πρόταση ή στο σύνολο της ομιλίας ή χάρη στις άλλες εναλλακτικές λέξεις που θα μπορούσε να έχει χρησιμοποιήσει ο ομιλητής ή χρήστης της γλώσσας. Η δομή της γλώσσας είναι η διακριτότητα. Ο Merleau-Ponty διατυπώνει αυτή την ίδια σκέψη ως εξής:

K10.6 Υπάρχει μια αδιαφάνεια της λαλιάς (*langage*): πουθενά δεν σταματά για ν' αφήσει τόπο σε ένα καθαρό νόημα, αυτό που την οριοθετεί είναι πάντοτε και πάλι λαλιά, ενώ το νόημα εμφανίζεται μέσα της μόνο χυμένο μέσα στις λέξεις. (Σημεία: 53)

Το νόημα δεν είναι σαν το βούτυρο πάνω σε μια φέτα ψωμί, σαν μια δεύτερη στρώση, στρώση «μιας ψυχικής πραγματικότητας», που απλώνεται πάνω στον ήχο: είναι το όλον αυτού που έχει ειπωθεί [...] προσφέρεται μαζί με τις λέξεις σε όποιους έχουν αυτιά για να ακούσουν. (ΟκΑ: 201)

Με το που χρησιμοποιούμε μια λέξη, εντασσόμαστε στην ιστορία της χρήσης της, δηλαδή εντός της «ανοιχτής διυποκειμενικότητας» που είναι ο φορέας αυτής της ιστορίας και εντός ενός άπειρου χώρου «ιζημάτων»: σημασιών, συνδέσεων, συμπαραδηλώσεων κ.ο.κ., που έχουν καταγραφεί εντός της γλώσσας. Ακόμα και μια διατυπωμένη από εμάς πρόταση δεν είναι «δική μας», καθώς υφίσταται πλέον ως αντικείμενο ερμηνείας εκ μέρους των άλλων ή και χρήσης εκ μέρους τους σε άλλα συμφραζόμενα, με άλλες συμπαραδηλώσεις. Στην ομιλία/λαλιά, με άλλα λόγια, η «κύηση» του νοήματος ή της επιλογής των λέξεων πάντα προηγείται του συγκεκριμένου ομιλητή και το καταγεγραμμένο νόημα παραμένει πάντα ανοικτό, προσβάσιμο στους άλλους. Και αυτή η «κύηση» ή η παραγωγή νοήματος, επιμένει ο Merleau-Ponty, δεν μοιάζει με ελεύθερη εξάσκηση του πνεύματος ούτε υπάρχει κάτι σαν ένα ήδη δεδομένο νόημα πριν από την έκφραση. Το νόημα έχει μια απαρακάμπτη υλικότητα, έτσι όπως είναι πάντα «χυμένο μέσα στις λέξεις». Γι' αυτό, παρατηρεί ο Merleau-Ponty, πολλές φορές τα λόγια μας μάς ξαφνιάζουν. Ούτε θα πρέπει να θεωρεί κανείς αυτή την υλικότητα ένα πρώτο στρώμα πάνω στο οποίο, εκ των υστέρων, επικάθεται μια «σημασία» ή η εκδήλωση μιας «ψυχικής πραγματικότητας». Το ένα είναι αδιάσπαστο από το άλλο: η γλώσσα είναι ένα υβριδικό ον, ταυτόχρονα ύλη και πνεύμα, όπως ήταν και το σώμα μας ως Leib, corps propre ή σάρκα (chair).

Περαιτέρω, η ομιλία συνιστά πάντα επικοινωνία, όχι απλώς με τους άπειρους ομιλητές μιας γλώσσας, αλλά και με τον άμεσο συνομιλητή μας. Είναι ανόητο να συνδέουμε την επικοινωνία με κάποια απώλεια νοήματος (όπως έκανε ο Husserl των *Λογικών Ερευνών*) ή με την αναυθεντικότητα (όπως έκανε ο Heidegger) –βλ. [Κεφάλαιο 5, Ενότητα 1.4](#) και [Κεφάλαιο 8, Ενότητα 3.3](#)– αφού δεν υπάρχει νόημα που να μην είναι «χυμένο στις λέξεις», ήδη εκπεφρασμένο. Αντίστροφα, η συνομιλία είναι προνομιακός χώρος της διυποκειμενικής συνάντησης: στο εσωτερικό μιας τέτοιας συνομιλίας, «η ομιλία [...] μας αγγίζει πλαγίως, μας γοητεύει, μας παρασύρει, μας μετασχηματίζει στον άλλον και εκείνον σε μας, γιατί καταργεί τα όρια ανάμεσα σε ό,τι είναι δικό μου και μη δικό μου» (ΠτΚ: 202). Εδώ, οι έννοιες αποτελούν ίχνη, καθώς ανοίγουν κάθε φορά, είτε είμαι εγώ ο ομιλητής είτε ο άλλος, έναν ορίζοντα νοήματος, που είναι πάντα ανοιχτός και προς τα πίσω (προς την καταγωγή του και την ιζηματογένεση που την ακολουθεί) και προς τα εμπρός (τους τρόπους με τους οποίους μπορεί να κατανοηθεί). Στη συνομιλία, λοιπόν, συναντάμε μια βιωμένη διυποκειμενικότητα, καθώς δεν έχω πλήρη επίγνωση για το τι (έννοιες, ιδέες, λέξεις κτλ.) προέρχεται από εμένα και τι από τον άλλον (ΠτΚ: 29). Η συνομιλία μοιάζει με την ομολογία μιας «συνενοχής», τέτοιας που ισχύει, για παράδειγμα, ανάμεσα σε δύο αθλητές που έχουν υιοθετήσει τους κανόνες ενός παιχνιδιού. Άρα, δεν προϋποθέτει δύο υποκείμενα, το ένα απέναντι στο άλλο, αλλά κάτι σαν δύο «σφαίρες σχεδόν ομόκεντρες» (ΠτΚ: 186). Με λίγα λόγια, η συνομιλία εντός της λαλιάς, της ομιλούμενης γλώσσας, αποτελεί μια άλλη εκδοχή της διυποκειμενικότητας εκείνης που περιγράψαμε με όρους ανώνυμης ζωής. Ο πιο εύγλωττος τρόπος να πει κανείς το ίδιο πράγμα είναι να πει ότι ο άλλος αποτελεί έναν «ανεμοστρόβιλο» που με παρασέρνει έξω από μένα (ΠτΚ: 29, από σημείωση στο περιθώριο), ένα δυναμικό κέντρο που δεν είμαι εγώ ή ένα βιωμένο (όχι απλώς δυνατό ή υπερβατολογικά αναγκαίο, όπως θα ήθελε ο Husserl) πολλαπλασιασμό των εγώ.

⁶² Ferdinand de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ.Δ. Αποστολόπουλος Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση: 1979.

10.5.2 Ζωγραφική

Μπορούμε να δούμε την ίδια όψη της διυποκειμενικότητας με βάση το παράδειγμα της ζωγραφικής και του μουσείου. Ένας ζωγραφικός πίνακας είναι κάτι που ανήκει στον κόσμο της ζωγραφικής και συνομιλεί με την ίδια την ιστορία της ζωγραφικής, εντάσσεται μέσα της και παραπέμπει σ' αυτήν. Δεν υπάρχει κάποια πραγματικότητα έξω από τη ζωγραφική: «η ζωγραφική δεν έχει εξωτερικό πρότυπο, δεν προϋπάρχει της ζωγραφικής» (Σημεία: 67), υπό την έννοια ότι θα πρέπει να τη συλλάβουμε ως όλον, ως μία εκδοχή του τρόπου με τον οποίο το ανθρώπινο υποκείμενο συμμετέχει στο παιχνίδι του ορατού και του αόρατου. Στην πραγματικότητα, η ζωγραφική αντλεί το θέμα της όχι από κάποιο τοπίο, αντικείμενο, πράγμα, πρόσωπο κ.ο.κ., αλλά από εκείνο που ονομάσαμε προηγουμένως «κόσμο μαρρόκ», ένα σύστημα κινητικών σημασιών. Το «πρόβλημα» ή το «θέμα» της ζωγραφικής δεν είναι παρά «το αίνιγμα του σώματος» (ΜκΠ: 21), το «αίνιγμα της ορατότητας.» (ΜκΠ: 26) Η ζωγραφική σκέψη είναι η σκέψη της ανώνυμης ζωής, η συμβίωση του ιδιοσώματος με την επικράτεια του αισθητού: λιγότερο λογοτεχνικά, ο ζωγράφος αποτυπώνει στον πίνακα την ίδια τη λειτουργία της αντίληψης σε προ-προσωπικό επίπεδο (γι' αυτό μοιάζει σαν να ήταν φαινομενολόγος — βλ. **Κεφάλαιο 1, Ενότητα 3, χωρίο Κ1.7**). Το προνόμιο του ζωγράφου έναντι του φιλοσόφου είναι ότι ο πρώτος λειτουργεί στο επίπεδο της αντίληψης, καθώς παράγει κάτι ορατό: «ένα ορατό στη δευτέρα, σαρκική ουσία ή εικόνα του πρώτου» (ΜκΠ: 22).

Θα μπορούσε εύκολα να παρασυρθεί κανείς από τις πανέμορφες αναλύσεις του Merleau-Ponty πάνω στη ζωγραφική. Ας επανέλθουμε στο θέμα μας, στη διυποκειμενικότητα. Στο *Μάτι και το πνεύμα*, αυτή αφορά το μοντέλο του καθρέφτη που θα μας απασχολήσει στην τελευταία ενότητα. Αλλού όμως η διυποκειμενικότητα εντός της ζωγραφικής είναι η διυποκειμενικότητα της κοινότητας των ζωγράφων:

Κ10.7 [...] χωρίς ο ίδιος ο ζωγράφος να μπορεί ποτέ να πει τι είναι δικό του και τι των πραγμάτων, τι προσθέτει η νέα δουλειά του στις [δικές του] παλαιότερες, τι πήρε από τους άλλους και τι είναι δικό του [...]. Η τριπλή αυτή ιδιοποίηση [...] δεν είναι μόνο μια παραμυθένια μεταμόρφωση —θαύμα, μαγεία [...]—, είναι και ανταπόκριση στο αίτημα του κόσμου, του παρελθόντος, των έτοιμων έργων, είναι ολοκλήρωση, αδελφοσύνη. (Σημεία: 73)

Η αντιστρεψιμότητα που συναντήσαμε προηγουμένως (του ενός χεριού με το άλλο, του δικού μου χεριού με το χέρι του άλλου κτλ.) επανέρχεται εδώ θριαμβευτικά και εκτυλίσσεται σε τρία επίπεδα:

(α) Είναι αδύνατον να διακρίνει κανείς καθαρά, με ενάργεια, μέσα στο παιχνίδι της ανώνυμης αισθητηριακής ζωής, τι αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα εμφανίζονται σε όλους και τι αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο καθόρισε την εμφάνισή τους η δική μου οπτική γωνία, το δικό μου βλέμμα, οι δικές μου σωματικές έξεις ή ικανότητες. Το σημαντικό, βέβαια, είναι ότι αυτή η ανώνυμη ζωή δεν αποτελεί κάτι έξω από τη ζωγραφική, μια πρώτη στρώση πριν μπουν στο παιχνίδι οι ζωγραφικές ποιότητες. Διότι αυτές οι ποιότητες δεν είναι τίποτε άλλο από αναδιπλασιασμός του ίδιου του τρόπου με τον οποίο βλέπουμε τα πράγματα, είναι η ορατή αναδημιουργία του προ-προσωπικού μηχανισμού της όρασης (ΜκΠ: 30).

(β) Είναι αδύνατον, εντός πάλι της ζωγραφικής, να διακρίνω με ενάργεια τι κληρονόμησα από τους άλλους ζωγράφους και την ιστορία της ζωγραφικής και τι είναι δικό μου, καθώς το βλέμμα μου διαμορφώνεται μέσα από την ίδια την εμπειρία της ζωγραφικής, μέσα από τη συμμετοχή μου στη «ζωντανή ιστορία» της ζωγραφικής και δεν έχει κάποια υποτιθέμενη «πρωτοτυπία» ή «ταυτότητα» έξω από αυτήν. Η εμπειρία του μουσείου είναι η μύηση στον κόσμο ως κόσμο «διαθέσιμο για να ζωγραφιστεί». Υπό μία έννοια, «[τ]α πρώτα σχέδια στα τοιχώματα των σπηλαίων έθεταν τον κόσμο ως “διαθέσιμο για να ζωγραφιστεί” (à peindre) ή “για να σχεδιαστεί”, καλούσαν ένα απεριόριστο μέλλον της ζωγραφικής.» (Σημεία: 75) Μόνο όποιος μπορεί να δει τη ζωγραφική ως μια τέτοια παράδοση, μόνο αυτός μετέχει στο μουσείο ως ζωντανή ιστορικότητα — και δυνάμει όλα τα ενσώματα υποκείμενα είναι ζωγράφοι. Για τους άλλους, το μουσείο είναι μια «πεθαμένη ιστορικότητα», δεν είναι η επικράτεια της ζωγραφικής (τέτοιας που εξεικονίζει την αλήθεια της ορατότητας) αλλά η επικράτεια της σκέψης αναπαράστασης (ως ψέματος ή ψευδαισθήσης).

(γ) Είναι αδύνατον να διακρίνω με ενάργεια την ίδια την εξέλιξη ή διαφοροποίηση της δικής μου ζωγραφικής, καθώς τα πρότερα έργα μου δεν είναι απλώς «πρότερα» αλλά κυοφορούν τα επόμενα, έχουν ήδη μέσα τους καταγεγραμμένα τα ερωτήματα για τα οποία τα επόμενα έργα αποτελούν τις (πάντα προσωρινές) απαντήσεις και αποτυπώνουν ήδη το υπό διαμόρφωση «ύφος» μου. «Υφος δημιουργεί (*stylise*) ήδη η κατ' αίσθηση αντίληψη» (Σημεία: 67-68), πόσο μάλλον η ζωγραφική, η αντίληψη στη δευτέρα.

Το ότι ο κόσμος είναι διαθέσιμος για να ζωγραφιστεί, το ότι υφίσταται η ζωγραφική και υφίσταμαι εγώ ως ζωγράφος είναι τρεις όψεις του ίδιου πράγματος, όπως τρεις είναι οι όψεις του «μπαρόκ κόσμου»: οι κινητικές σημασίες, εγώ, οι άλλοι.

10.6 Διυποκειμενικότητα και καθρέφτες

Στο *Ορατό και το αόρατο*, όπως είπαμε, ο Merleau-Ponty προσπαθεί να υπερβεί κάθε διισμό. Γι' αυτόν, ο κόσμος της αντίληψης είναι ένας κόσμος αντιστρεψιμότητας (*réversibilité*) ή, με άλλα λόγια, έχει τη δομή ενός χιάσματος (*chiasm*) ή μιας αλληλοδιείσδυσης/αλληλοεπικάλυψης/αλληλοκαταπάτησης (*empiétement*). Δεν πρόκειται για κάτι μυστηριακό αλλά γι' αυτό που ήδη ξέρουμε με φαινομενολογικούς όρους: το ορατό και το δυνάμει ορατό (η πίσω πλευρά του αντικειμένου της αντίληψης ή το πράγμα εκείνο που τώρα η θέα του καλύπτεται από κάποιο άλλο κτλ.), το ορατό και το απτικό ή το ακουστικό (καθώς το ένα συμπληρώνει το άλλο), το ορατό και το ιδιόσωμα το δικό μου και του άλλου ως αντικείμενα της όρασης και της αφής, το τι ανήκει στα πράγματα και τι σε μένα, η διασωματικότητα, ο χώρος της αντίληψης στην αλληλοεπικάλυψή του με τις γλωσσικές σημασίες, τον κόσμο-της-ζωής, τη φαντασία κτλ. Χωρίς να αφομοιώνονται ή να συγχωνεύονται το ένα στο άλλο (ΟκΑ: 162), δεν μπορούν να νοηθούν το ένα ερήμην του άλλου ή, αλλιώς, μας δίνουν πρόσβαση στην ίδια πραγματικότητα. Έτσι, ο τελευταίος λόγος του Merleau-Ponty θα είναι ο εξής: «Η αντιστρεψιμότητα είναι η έσχατη αλήθεια.» (ΟκΑ: 201) Η αντιστρεψιμότητα είναι η έσχατη αλήθεια!: η «αντιστρεψιμότητα» δεν δηλώνει ένα πράγμα, μια ουσία, αλλά τον μηχανισμό του μπαρόκ κόσμου, τον μηχανισμό που καθορίζει το παιχνίδι των αντανακλάσεων ανάμεσα στα πράγματα και τη διασωματικότητα· το επίθετο «έσχατη» δεν δηλώνει ένα θεμελιώδες στρώμα πραγματικότητας ή ένα θεμελιώδες κριτήριο επιβεβαίωσης της πραγματικότητας ή επαληθευσιμότητας αλλά ένα πρωταρχικό και ανεξάντλητο πεδίο έρευνας· όσο για την «αλήθεια», ο όρος δεν δηλώνει κάτι παγιωμένο ή αποπερατωμένο, αλλά μια «βιωμένη» αλήθεια, τη συνεχή αποκάλυψη όψεων ή αντανακλάσεων της σχέσης μας με τα πράγματα μέσα από την εξερεύνηση της ανώνυμης ζωής μας ή και του ονόματός μας.

Στη σφαίρα της διυποκειμενικότητας, αυτή η αντιστρεψιμότητα λαμβάνει την πιο απτή εκδοχή της στο παράδειγμα του καθρέφτη. Διαβάζουμε:

K10.8 Ο άνθρωπος είναι καθρέφτης για τον άνθρωπο. Και όσον αφορά τον καθρέφτη, είναι το όργανο μιας καθολικής μαγείας που αλλάζει τα πράγματα σε θεάματα, τα θεάματα σε πράγματα, και τον άλλον σε μένα. (ΜκΠ: 34)

[...] πάνω σε δύο καθρέφτες τοποθετημένους τον έναν απέναντι στον άλλον γεννιούνται δύο αόριστες σειρές εικόνων που δεν ανήκουν πραγματικά σε καμιά από τις δύο επιφάνειες, καθώς η καθεμιά τους δεν είναι παρά το αντίγραφο της άλλης, δύο επιφάνειες που αποτελούν ζεύγος, ζεύγος πιο πραγματικό από την καθεμιά τους. (ΟκΑ: 181)

Το μοντέλο του καθρέφτη το είχαμε συναντήσει στο [Κεφάλαιο 3, Ενότητα 1](#) αλλά, εκεί, κάτω από τους περιορισμούς της χουσερλιανής φαινομενολογίας, η χρήση του ήταν κάπως αμήχανη. Εδώ, στον Merleau-Ponty, χρησιμοποιείται για να περιγράψει τα πάντα, να περιγράψει το παιχνίδι της αντιστρεψιμότητας σε όλες του τις εκφάνσεις. Δύο πράγματα πρέπει να προσέξουμε εξαρχής: (i) Πρόκειται παντού για το ίδιο παιχνίδι, όχι κάτι που προσιδιάζει σε μία από τις σφαίρες της ανθρώπινης εμπειρίας, (ii) το παράδειγμα στο **K10.9** κάνει λόγο για δύο καθρέφτες, τον ένα απέναντι στον άλλον, όχι για ένα πρότυπο και ένα απείκασμα. Αυτά τα δύο στοιχεία μάς πηγαίνουν ήδη μακριά από τον Husserl, επειδή υπονομεύουν ριζικά την ιδέα ότι η δική μου συνείδηση είναι το πρωταρχικό εγώ και η συνείδηση του άλλου κάτι σαν καθρέφτης, έστω και παραμορφωτικός. Με αυτά τα εργαλεία, ο Merleau-Ponty μπορεί να προχωρήσει στις εξής παρατηρήσεις:

(α) «Υπάρχει ένας θεμελιώδης ναρκισσισμός κάθε όρασης» (ΟκΑ: 181). Αυτή η πανέμορφη φράση αποτυπώνει το γεγονός ότι θα πρέπει να συλλάβουμε το πεδίο της αντίληψης ως μια συνέργεια ανάμεσα στα ορατά πράγματα και τη δική μας ανώνυμη ζωή, όπου αυτό το δίπολο φέρνει κοντά δύο πόλους που δεν χαίρουν κάποιας προτεραιότητας ο ένας έναντι του άλλου. Ναι, πολλές φορές, η συνείδηση έχει κάποιο κίνητρο να στρέψει την προσοχή της εδώ ή εκεί, να διερευνήσει τα πράγματα, να δει τις πίσω όψεις τους, δηλαδή να αναλάβει πρωτοβουλίες απέναντι στα αισθητά πράγματα. Αλλά αυτή η σχέση δεν είναι μονόδρομη. Ο Merleau-Ponty επικαλείται τα λόγια των ζωγράφων που λένε ότι «νιώθω να με κοιτούν τα πράγματα, η ενέργειά μου είναι, αυτή η ίδια, παθητικότητα» (ΟκΑ: 181). Και πάλι, το «με κοιτούν τα πράγματα» δεν αποπνέει ένα

μεταφυσικό ντελίριο... Όντως, ο μεγάλος ζωγράφος δεν αποφασίζει, για παράδειγμα, ποιο δέντρο να ζωγραφίσει, αυτό τον καλεί, με το σχήμα του, τον όγκο του, το παιχνίδι της παρουσίας και απουσίας σε σχέση με τα άλλα δέντρα, το φόντο, το φως κτλ. Αυτό απαιτεί να ζωγραφιστεί. Και το ίδιο συμβαίνει, πολλές φορές, στην καθημερινή αντιληπτική εμπειρία με τους ήχους που επιβάλλουν την παρουσία τους, με μία δυνατή λάμψη που μας υποχρεώνει να κλείσουμε τα μάτια, μ' ένα απρόσμενα θερμό πράγμα που μας αναγκάζει να αποτραβήξουμε το χέρι μας κτλ. Η επικράτεια του αισθητού είναι ένας διπλός καθρέφτης.

(β) Και το δικό μου σώμα, το ιδίόσωμα, είναι «φαινόμενο κατοπτρικό (phénomène de miroir)» (ΟκΑ: 303, από κείμενο του 1960). Τίποτα το απρόσμενο σε αυτήν τη διατύπωση. Το σώμα μου είναι, ταυτόχρονα, φορέας της όρασης και ορατό, φορέας της αφής και απτό κτλ. Μετέχει στο παιχνίδι της ορατότητας όχι ως κάτι τετελεσμένο, παγιωμένο, αλλά φέρνοντας μαζί του την ιδιοδεκτικότητά του, την αλληλοεισχώρηση των αισθητηριακών του πεδίων, αλλά και την επίγνωση πως ό,τι προσφέρεται στο δικό μου βλέμμα προσφέρεται και στο βλέμμα των άλλων. Ο ναρκισσισμός, λοιπόν, αφορά αυτή τη μετοχή στο πεδίο του ορατού στο επίπεδο της διασωματικότητας. Αλλά, περαιτέρω, αφορά και το γεγονός ότι το βλέμμα των άλλων καθιστά, για πρώτη φορά, το δικό μου σώμα μου πλήρως ορατό, όχι απλώς κάτι σαν φάντασμα. Το βλέμμα των άλλων συμπληρώνει τα «κενά» που έχουμε ως προς την αντίληψη του δικού μας ιδιοσώματος (ΟκΑ: 186).

(γ) Καθόλου τυχαία, ο καθρέφτης είναι το έμβλημα της ζωγραφικής, επειδή ακριβώς η ζωγραφική είναι η αποτύπωση του ναρκισσισμού της όρασης, ο χώρος όπου ο μηχανισμός της όρασης γίνεται ο ίδιος ένα ορατό ίχνος, πίνακας (ΜκΠ: 32). Όπως ο πίνακας δεν βρίσκεται πουθενά μέσα στον χώρο (καθώς δεν αποτελεί συνέχεια του χώρου αλλά κάτι σαν ρωγμή), έτσι και ο καθρέφτης μοιάζει με φάντασμα, απείκασμα. Και τέτοιο είναι το είδωλό μου πάνω σε αυτόν. Ο καθρέφτης σε ένα ζωγραφικό πίνακα αναδιπλασιάζει αυτό το παιχνίδι της όρασης. Το ζήτημα δεν είναι να προσποιηθώ ότι αυτό που βλέπω στον καθρέφτη είναι αληθινό και όχι είδωλο, αλλά να συνειδητοποιήσω ότι δεν υπάρχει μία κάθετη διάκριση ανάμεσα στο ορατό και το αόρατο, καθώς ακόμα και το ιδίόσωμά μου, όπως μόλις είδαμε, γίνεται κατεξοχήν ορατό χάρη στο βλέμμα των άλλων και, με τη σειρά του, συμπληρώνει το πώς βλέπω τα σώματα των άλλων. Οι καθρέφτες στη ζωγραφική δεν λένε ψέματα, δεν απεικονίζουν κάτι που δεν υπάρχει ούτε αντικαθιστούν κάτι: κάνουν ορατό το παιχνίδι της ορατότητας, τον ναρκισσισμό της.

(δ) Όπως είδαμε στο **Κ10.9**, «ο άνθρωπος είναι καθρέφτης για τον άνθρωπο.» Ο καθρέφτης αποτελεί, λοιπόν, και το σύμβολο της διυποκειμενικότητας. Το ξέρουμε ήδη: κατανοώ και το δικό μου ιδίόσωμα και εκείνο του άλλου ως ανώνυμα υποκειμένα της αντίληψης που μετέχουν στο ίδιο πεδίο. Ακολουθώ το βλέμμα του άλλου, όπως ακολουθώ το δικό μου, κατανοώ τις κινητικές του σημασίες όπως κατανοώ τις δικές μου κτλ. Ό,τι ισχύει για την κατοπτρική σύσταση του δικού ιδιοσώματος ισχύει και για την εμπειρία του άλλου. Συνήθως βλέπουμε μαζί τα πράγματα ή καθοδηγεί ο ένας το βλέμμα του άλλου. Άλλοτε, τα βλέμματα συναντώνται: «Τα βλέμματα που διασταυρώνονται» συνιστούν, θα πει ο Merleau-Ponty, ένα «είδος αντανάκλασης» (ΟκΑ: 243, από κείμενο του 1959). Δύο βλέμματα που το ένα κοιτά το άλλο μοιάζουν σαν άπειρη αντανάκλαση, όχι ένα αρχικό πρότυπο και ένα ύστερο είδωλο: βλέπω ότι με βλέπεις ότι σε βλέπω κ.ο.κ. Εδώ, στο πεδίο της ορατότητας, συνειδητοποιούμε ότι δεν υπάρχει κανένα προνομιακό σημείο, ότι «ο αγώνας κάποτε δεν έχει νικητή κι η σκέψη εφεξής δεν έχει ιδιοκτήτη» (Σημεία: 24).

Η διυποκειμενικότητα εδρεύει, κατεξοχήν, εκεί όπου ούτε το εγώ ούτε ο κόσμος ούτε οι άλλοι αποτελούν ιδιοκτησία μας. Ο καθρέφτης είναι το κατεξοχήν σύμβολο αυτού του «μπαρόκ» κόσμου.

Περαιτέρω μελέτη

Μ. Μερλώ-Ποντύ, «Ο φιλόσοφος και η σκιά του», στο *Εγκώμιο της φιλοσοφίας*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Εκκρεμές, 2005, 255-300.

Κεφάλαιο 11. Η απειρότητα του άλλου: Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Emmanuel Levinas από τον Γεράσιμο Κακολύρη

11.1 Πέρα από τον Husserl και τον Heidegger

Παρότι το έργο του θα έρθει σε ρήξη με βασικές πτυχές του στοχασμού τους, τόσο ο Husserl όσο και ο Heidegger αποτελούν για τον γεννημένο στο Κόβνο της Λιθουανίας το 1906 και πολιτογραφημένο Γάλλο το 1939, Emmanuel Levinas, σημείο αφετηρίας⁶³ και διαρκούς αναφοράς, πέρα από εστία ριζικής αντιπαράθεσης. Αυτή η αντιπαράθεση έχει ως βασικό της άξονα το ζήτημα της ετερότητας του άλλου.

Επιτομή της κριτικής του Levinas αποτελεί η θέση ότι, παρά τη ριζοσπαστική στροφή που προσέδωσαν ο Husserl και ο Heidegger στον φιλοσοφικό στοχασμό, η φαινομενολογία τους απέτυχε να διατυπώσει μια συνάντηση με τον άλλον που δεν θα ακύρωνε τη ριζική του ετερότητα, τη συστατική του ξενότητα. Όπως υπογραμμίζει στο *Από την ύπαρξη στο υπάρχον (De l'existence à l'existant)*:

K11.1 Ως φαινομενολογία, [η φαινομενολογική περιγραφή] παραμένει μέσα στον κόσμο του φωτός, κόσμο μόνο του εγώ, το οποίο δεν έχει τον άλλον άνθρωπο ως άλλον, για το οποίο ο άλλος είναι ένα άλλο εγώ, ένα alter ego που το γνωρίζει μέσω της συμπάθειας [sympathie],⁶⁴ δηλαδή μέσω της επιστροφής στον εαυτό του. (ΥΥ: 102)

Ο κόσμος, στον οποίο συμπεριλαμβάνεται και ο άλλος, όπως τον συλλαμβάνει η φαινομενολογία του Husserl και του Heidegger, φωτίζεται, κατανοείται, γίνεται γνωστός και κατέχεται από εμάς, με αποτέλεσμα εντέλει να μας ανήκει. Έτσι, αυτό που προέρχεται απέξω βιώνεται πάντα ως «διοκτησία» του υποκειμένου. Συναντάμε εδώ την κριτική του Levinas στη χουσερλιανή ενσυναίσθηση, όπου ο άλλος *αφομοιώνεται* στο δικό μου εγώ, καθώς γίνεται αντιληπτός ως αντανάκλαση του εαυτού μου. Έτσι, σύμφωνα με τον Levinas, η προσπάθεια του Husserl να αποδείξει την ύπαρξη υπερβατολογικών εγώ πέρα από το δικό μου δεν αφήνει θέση για τον ριζικά ετερογενή, τον μη αναγώγιμο άλλον.

Υπό μία έννοια, βέβαια, την ίδια κριτική είχε ασκήσει και ο Heidegger στη χουσερλιανή ενσυναίσθηση (βλ. [Κεφάλαιο 9, Ενότητα 2](#)). Ωστόσο, ο Levinas προσάπτει στον Heidegger ότι υποτάσσει τη σχέση με τον άλλο άνθρωπο στη σχέση με το Είναι εν γένει, στην κατανόηση και την οντολογία. Το Είναι αποτελεί τον ορίζοντα εντός του οποίου φανερώνεται και κατανοείται κάθε ον, συμπεριλαμβανομένου του άλλου ανθρώπου (ΟΑ: 74).

Σχολιάζοντας τη θέση του Heidegger ότι το Dasein είναι συνείναι (Mitsein), ο Levinas υποστηρίζει ότι στο πλαίσιο αυτό η διυποκειμενική σχέση συλλαμβάνεται ως «συνύπαρξη», ένα «εμείς» πρότερο από το εγώ και τον άλλον, εντός του οποίου εκμηδενίζονται τόσο ο ριζικός χωρισμός τους όσο και η υπερβατικότητα του άλλου ανθρώπου. Το Είναι-μαζί του εν λόγω «εμείς» είναι αυτό μιας συλλογικότητας που συγκροτείται γύρω από κάτι κοινό, π.χ. δόγμα, έργο προς επιτέλεση, επάγγελμα, συμφέρον, κατοικία ή γεύμα (ΥΥ: 114). Οπότε το εγώ και ο άλλος συγχωνεύονται. Μια τέτοια συλλογικότητα αποτελεί απλώς μια ολότητα, από την οποία έχει εξοβελιστεί η ριζική ετερότητα, όπως άλλωστε και η ηθική. Η λεβινασιανή υποκειμενικότητα (εγώ) και η ριζική ετερότητα (άλλος) καθορίζονται ακριβώς από το γεγονός ότι δεν ανήκουν σε μια μεγαλύτερη ενότητα. Κατά συνέπεια, όπως θα αποφανθεί ο Levinas στο *Ο χρόνος και το άλλο (Le temps et l'autre)*, «η πρόθεση mit [συν] δεν είναι σε θέση και δεν μπορεί να εκφράσει την αρχική σχέση με τον άλλον» (ΤΑ: 19).

Δεν είναι αυτή η μόνη ρήξη με το χαϊντεγκεριανό συνείναι. Για τον Levinas, η χαϊντεγκεριανή οντολογία είναι εγγενώς επιζήμια για την ηθική. Χαρακτηριστικά, στον πρόλογο του 1990 για την αγγλική έκδοση του

⁶³ Μαθήματά τους είχε παρακολουθήσει στο Φράιμπουργκ κατά το ακαδημαϊκό έτος 1928-1929. Η διδακτορική του διατριβή *Θεωρία της εποπτείας στη φαινομενολογία του Husserl (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl)*, την οποία εκπόνησε στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου και η οποία εκδόθηκε το 1930, αποτέλεσε το πρώτο δημοσιευμένο έργο στα γαλλικά για τον Husserl, ενώ το άρθρο του «Ο Heidegger και η οντολογία» (1936) υπήρξε το πρώτο σημαντικό άρθρο για τη φιλοσοφία του Heidegger στον γαλλόφωνο κόσμο. Επίσης, μαζί με τη συμφοιτήτριά του Gabrielle Peiffer, μετέφρασε το 1931 τις διαλέξεις του Husserl στη Σορβόνη, οι οποίες έφεραν τον τίτλο *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*. Το 1949 θα εκδοθεί το βιβλίο του *Ανακαλύπτοντας την ύπαρξη με τον Husserl και τον Heidegger*.

⁶⁴ Με τη λέξη «sympathie», ο Levinas μεταφράζει τη χουσερλιανή «ενσυναίσθηση» (Einfühlung).

Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού («Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», 1934), θα ισχυριστεί ότι «η δυνατότητα ύπαρξης του στοιχειώδους Κακού [...] εγγράφεται στην οντολογία του όντος [...] “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht” [το οποίο, στο Είναι του, νοιάζεται για το ίδιο τούτο Είναι (ΕκΧ: 104)], σύμφωνα με τη χαιντεγκεριανή έκφραση».⁶⁵ Η ηθική χαρακτηρίζεται από την αμφισβήτηση του εγωιστικού αυθορμητισμού, ο οποίος είναι εγγενής στη χαιντεγκεριανή οντολογία. Στη δυνατότητά του να κατανοεί τόσο τα όντα όσο και τον εαυτό του υπό το φως του Είναι, το Dasein αποτελεί το κλειστό κύκλωμα μιας εσωτερικότητας, ενός εαυτού που αποκλείει οποιαδήποτε σχέση με ένα ον που έρχεται απέξω για να αμφισβητήσει τη δική του κατανόηση και κατοχή του κόσμου. Αντ' αυτού, ο άλλος συναντάται, όσο συναντάται, στον ορίζοντα που θέτει η υπαρκτική αναλυτική του Dasein, έτσι που να διατηρείται η προτεραιότητα του εγώ. Είναι λοιπόν αδύνατον, για τον Levinas, να βγούμε από την εμμένεια του «ιδίου» έχοντας ως αφετηρία την κατανόηση του Είναι (ΥΥ: 52).

Η όλη προσπάθεια του Levinas και η συνεισφορά του στη φαινομενολογία αφορά το πώς μπορεί να εμφανισθεί κάτι που βρίσκεται «επέκεινα του είναι», που είναι «άλλως του είναι». Όπως θα δούμε, αυτό θα αφορά, ακριβώς, την εμφάνιση του άλλου ανθρώπου.⁶⁶

11.2 Ο εαυτός και η διαμονή στον κόσμο

Επομένως, αν μπορούσαμε να παρουσιάσουμε το κυρίως μέλημα της φιλοσοφίας του Levinas σε μία πρόταση, θα λέγαμε ότι αυτό περιστρέφεται γύρω από η δυνατότητα περιγραφής της σχέσης ενός υποκειμένου με τον άλλον χωρίς να αναγάγουμε τον δεύτερο στη σφαίρα οικειότητας ή κυριότητας του πρώτου, δηλαδή στο ίδιο. Το βιβλίο στο οποίο αποπειράται να δώσει απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι το *Ολότητα και άπειρο* (*Totalité et infini*, 1961). Στο συγκεκριμένο έργο, κεντρική θέση καταλαμβάνουν οι όροι «το ίδιο» (le même) και «το άλλο» (l'autre),⁶⁷ που μεταγράφουν τους όρους *ταυτόν* και *έτερον* των πλατωνικών διαλόγων (βλ. για παράδειγμα, τον *Σοφιστή*). Στη δυτική φιλοσοφία, ο προνομιούχος όρος, υποστηρίζει ο Levinas, ήταν πάντα το ίδιο (το *ταυτόν*), που συλλαμβάνεται ως να οικειοποιείται και να ενσωματώνει στον εαυτό του, ενεργεία ή δύναμη, εκείνο που βρίσκεται έξω από αυτό. Η συμμετοχή του άλλου σε ένα σύνολο, σε μια ολότητα, εξασφαλίζει ότι μπορεί να συμφιλωθεί τελικά με το ίδιο. Συμπερασματικά, για τον Levinas, «[η] δυτική φιλοσοφία κατά κανόνα ήταν μια οντολογία: μια αναγωγή του άλλου στο ίδιο» (ΟΑ: 40).

Σε αντίθεση με την παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας, για τον Levinas, σημείο αφετηρίας και κατάληξης για την ανάλυση της διυποκειμενικής σχέσης αποτελεί μια πολλότητα χωριστών όντων που αντιστέκονται στη σύνθεση. Τα «εγώ» δεν αναδύονται μέσα από μια κοινή μήτρα, δεν μοιράζονται μια κοινή ουσία, έτσι που να συνιστούν μέρη μιας ολότητας, αλλά αποτελούν «δημιουργία εκ του μηδενός», δημιουργία «άναρχη», που δεν υπακούει σε κάποια συγκεκριμένη αρχή ή εξουσία, οπότε μπορεί να ειπωθεί ότι το εγώ είναι «άθεο». Ο Levinas ορίζει την αθεΐα του εγώ ως εξής:

⁶⁵ Emmanuel Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», στο Chaterine Chalier & Miguel Abensour (επιμ.), *Cahier de l'Herne: Emmanuel Lévinas*, Paris: Le Livre de Poche (σειρά: L'Herne / biblio essais), 1991, 121 [Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού, επιμ. Π. Καλαμαράς & Α. Τσουλούφη-Λάγιου, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2013,15].

⁶⁶ Η στάση του Levinas απέναντι στη φαινομενολογία είναι στάση ενστερνισμού και αποστασιοποίησης. Για παράδειγμα, ενώ αναφέρεται θετικά στη χουσερλιανή έννοια της αποβλεπτικότητας της συνείδησης (στο μέτρο που αποτελεί μια πρώτη ριζική αμφισβήτηση της προτεραιότητας του θεωρητικού) και ενώ δεν θα την εγκαταλείψει ποτέ παντελώς, θα επισημάνει τα όριά της, όταν η φαινομενολογία καλείται να περιγράψει τη σχέση του εγώ με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Έτσι, ο Levinas θα αποφανθεί ότι: «Η σχέση με τον άλλον μπορεί να αναζητηθεί ως μη αναγώγιμη αποβλεπτικότητα, έστω κι αν οφείλουμε τελικά να τη δούμε ως ρήξη της αποβλεπτικότητας» (ΗΑ: 18). Θα προκρίνει μια «αποβλεπτική θέαση», την οποία βρίσκει ήδη στον Husserl σε ό,τι αφορά τα συναισθήματα και τις προσδοκίες και η οποία «δεν είναι γνώση», αλλά λειτουργεί μέσω του «επηρεασμού» ή της επενέργειας, που θεωρεί ότι ο άλλος ασκεί πάνω στο εγώ. Δηλαδή, «μια μη θεωρητική αποβλεπτικότητα, η οποία εξαρχής δεν επιδέχεται αναγωγή στη γνώση» (ΗΑ: 18).

⁶⁷ Ο Levinas συχνά γράφει τους όρους «autre» (άλλο) ή «autrui» (άλλος άνθρωπος) με κεφαλαίο το πρώτο γράμμα προκειμένου να τονίσει την απαραίτητη μοναδικότητά τους, ότι δηλαδή δεν αποτελούν περίπτωση κάποιου γένους. Επίσης, χρησιμοποιεί τους δύο όρους εναλλακτικά. Όπως αποφαίνεται, «το Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος [l'Autre est Autrui]» (ΟκΑ: 325, βλ. επίσης, ΑΕ: 217), πράγμα που θα οδηγήσει τον Jacques Derrida, στο δοκίμιό του «Βία και μεταφυσική», να τον κατηγορήσει για ανθρωπισμό.

K11.2 Μπορούμε να ονομάσουμε αθεΐα αυτόν τον τόσο πλήρη χωρισμό όπου το χωρισμένο είναι διατηρείται ολομόναχο στην ύπαρξη χωρίς να μετέχει στο Είναι από το οποίο χωρίστηκε [...]. Ζούμε έξω από τον Θεό, σπίτι μας, είμαστε εγώ, εγωισμός. (ΟΑ: 61)

Συνεπώς, ο «χωρισμός» είναι η πράξη της εξατομίκευσης, δηλαδή η δυνατότητα μιας οντότητας να είναι αυτό που είναι, χωρίς να καθορίζεται μέσω των αναφορών της σε ένα όλον ή της θέσης της μέσα σε ένα σύστημα, αλλά ξεκινώντας απλώς και μόνο από τον εαυτό της. Ο χωρισμός είναι ουσιώδης για τη σχέση του εγώ με τον άλλον. Προκειμένου να μην απορροφηθεί ο ένας από τον άλλον, οι δύο όροι πρέπει να είναι μεταξύ τους απολύτως διαφορετικοί και ανεξάρτητοι. Για το εγώ, αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος ύπαρξής του πρέπει να είναι ταυτόσημος με τον εαυτό του ανεξάρτητα ή «πριν» από κάθε αναμέτρηση με τον άλλον. Επομένως, ο Levinas θα αποπειραθεί να περιγράψει τη διωποκειμενική σχέση εκκινώντας από ένα «χωρισμένο» εγώ που είναι εντελώς ανεξάρτητο από τον άλλον και άυταρκες, έτσι που η μεταξύ τους ριζική διαφορά ή απόσταση να μπορεί να παραμένει απαραμείωτη.

Πριν όμως αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο περιγράφει ο Levinas τη σχέση του εγώ με τον άλλον, ας δούμε δύο άλλα είδη σχέσεων, καθοριστικών, όπως θα καταστεί εμφανές στη συνέχεια, για τη συγκρότηση της διωποκειμενικής σχέσης. Το πρώτο αφορά τη σχέση του εγώ με τον εαυτό του, ενώ το δεύτερο τη σχέση του με τον κόσμο.

Σε τι ακριβώς συνίσταται η πρώτη σχέση; Φυσικά, το εγώ δεν είναι ένα ον που παραμένει πάντοτε όμοιο. Οι διαφορές ενός ατόμου μεταξύ, για παράδειγμα, της παιδικής του ηλικίας και του ανθρώπου που είναι σήμερα είναι πάρα πολλές. Ωστόσο, κατά τις μεταβολές που υφίσταται, το εγώ παραμένει ταυτόσημο με τον εαυτό του. Επίσης, μπορεί να αναπαριστά αυτές τις μεταβολές και να τις στοχάζεται. Επιπλέον, ακόμη κι εκείνες οι περιπτώσεις όπου το εγώ αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως «ξένο» ή τον αρνείται, όπως όταν, για παράδειγμα, αισθάνεται απέχθεια για τον ίδιο του τον εαυτό, δεν αποτελούν παρά τρόπους αυτοσυνειδησίας που «βασίζονται στην αδιάρρηκτη ταυτότητα του εγώ με τον εαυτό του» (ΟΑ: 30). Συνεπώς, ενώ ο εαυτός μπορεί να ανακαλύψει τον εαυτό του ως άλλον, δεν μπορεί να τον ανακαλύψει ποτέ ως ριζικά άλλον, δηλαδή ως κάτι, για παράδειγμα, που αδυνατεί να αφομοιωθεί στην ενότητα της βιογραφίας του.

Μάλιστα, η ταυτοποίηση του εγώ, το γεγονός ότι αποτελεί το «ίδιο» με τον εαυτό του, δεν συνιστά κάτι σαν «μονότονη ταυτολογία» (ΟΑ: 31) ή μια αφηρημένη παράσταση. Αντίθετα, το εγώ αποκαλύπτεται ως κατεξοχήν ίδιο στη σχέση του πάντα με έναν κόσμο, εντός του οποίου διαμένει. Αντί ο κόσμος ως «άλλο», ως ξένο, να μεταβάλλει το εγώ, του παρέχει ένα στήριγμα, έναν τόπο, μια διαμονή, μια κατοικία.

Η πρωταρχική σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον κόσμο παράγεται ως *διαμονή* του εγώ μέσα στον κόσμο. Μέσα σ' έναν κόσμο εκ πρώτης όψεως άλλον, το εγώ «βρίσκει έναν τόπο και ένα σπίτι». Σε αυτήν τη σχέση διαμονής, το εγώ ταυτίζεται «με τον εαυτό του καθώς υπάρχει στον κόσμο σαν στο σπίτι του». Το εγώ στηρίζει τον εαυτό του στον κόσμο και «δύναται» να είναι και να πράττει. Ο κόσμος είναι ο τόπος όπου εγώ, αν και εξαρτώμενος από μια άλλη πραγματικότητα και στο πείσμα αυτής της εξάρτησης ή και χάρη σ' αυτήν, μπορώ να πραγματοποιήσω τους σκοπούς μου: «Αρκεί να περπατήσω, να πράξω, για να αρπάξω τα πάντα, για να πάρω» (ΟΑ: 31).

Το δεύτερο μέρος του *Ολότητα και άπειρο*, που τιτλοφορείται «Εσωτερικότητα και οικονομία», είναι το περισσότερο κλασικά φαινομενολογικό μέρος του βιβλίου, δεδομένου ότι αναλύει το εγώ καθώς βιώνει τον κόσμο. Συγχρόνως, ο Levinas διακρίνει τις αναλύσεις του από εκείνες των Husserl και Heidegger. Η πρωταρχικότερη εμπειρία του κόσμου δεν είναι η αναπαράσταση (νεότερη φιλοσοφία), η αποβλεπτικότητα (Husserl) ή οι πρακτικές δοσοληψίες (Heidegger), αλλά εκείνη την οποία ο ίδιος αποκαλεί «ζω με...» (*vivre de...*):

K11.3 Ζούμε με «ζεστή σούπα», με αέρα, με φως, με θεάματα, με εργασία, με ιδέες, με ύπνο, κτλ. Δεν πρόκειται για αντικείμενα παραστάσεων. Τα ζούμε. (ΟΑ: 131)

Το «ζω με...» προσφέρει έναν τρόπο συνάντησης με τον κόσμο, που επιβεβαιώνει την ταυτότητα και την κυριαρχία του εγώ. Ο κόσμος είναι εκεί, έτοιμος να ικανοποιήσει τις ανάγκες του και να εκπληρώσει τις επιθυμίες του. Η χαρά του εγώ, έτσι όπως αυτό κατέχει τον κόσμο, αποκαλείται από τον Levinas «απόλαυση» (*jouissance*). Στην τροφή, για παράδειγμα, η ενέργεια που βρίσκεται σε κάτι έξω από εμένα, έξω από τον εαυτό μου, μετασηματίζεται σε δική μου ενέργεια. Αυτή η «μετατροπή του άλλου σε ίδιο» αποτελεί, σύμφωνα με τον Levinas, την ουσία της απόλαυσης. Η «ανάγκη», από αυτήν την άποψη, δεν πρέπει να οριστεί αρνητικά·

αποκαλύπτει την εξάρτηση του εαυτού από τον μη εαυτό αλλά και τη δυνατότητα του εαυτού να βρει ικανοποίηση και απόλαυση στη συνάντηση με το «άλλο που είναι ο κόσμος» (ΟΑ: 138).

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε εκείνο που υπαινιχθήκαμε στο [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.2](#) σχετικά με τα αντικείμενα των δοσοληψιών του χαϊντεγκεριανού Dasein. Σε αντιπαράθεση με τον Heidegger, ο όρος «απόλαυση» για τον Levinas προσδιορίζει έναν τρόπο συνάντησης με τα αντικείμενα του κόσμου μας που δεν έχει τη χρησιμότητα ως ειδοποιό γνώρισμά του. Τα πράγματα με τα οποία ζούμε δεν εξαντλούν την υπόστασή τους στη χρηστικότητα τους: δεν είναι απλώς όργανα ή εργαλεία. Αντίθετα, «ακόμα και σφυριά, βελόνες διαφόρων οργάνων ή μηχανές» μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα απόλαυσης, όχι μόνο επειδή η χρήση τους μπορεί να είναι σε κάποιες περιπτώσεις απολαυστική, αλλά και επειδή «προσφέρονται στην “καλαισθησία” μας, στολισμένα ήδη και καλλωπισμένα» (ΟΑ: 131), έτσι ώστε να τέρπουν το μάτι που τα κοιτά.

Γράφει με πολύ όμορφο τρόπο ο Levinas: «Να απολαμβάνεις άσκοπα, αλόγιστα, χωρίς σκέψη, χωρίς να παραπέμπεις σε κάτι άλλο, μόνο και μόνο για να αναλωθείς — ιδού το ανθρώπινο» (ΟΑ: 162-163). Δεν απολαμβάνουμε τον ήλιο ή το τυρί και το κρασί που καταναλώνουμε προκειμένου να εκπληρώσουμε κάποιον περαιτέρω σκοπό. Αντίθετα, κάνουμε έναν περίπατο στον ήλιο χάριν του περιπάτου ή τρώμε και πίνουμε για την ευχαρίστηση που μας προσφέρουν το τυρί και το κρασί. Φυσικά η τροφή αποτελεί τρόπο θρέψης, αλλά δεν είναι αποκλειστικά η θρέψη ο λόγος που τρώμε. Δεν είναι ότι αυτά τα πράγματα απλώς τρέφουν το σώμα, αλλά τρέφουν τη ζωή· είναι αυτά με τα οποία η ζωή ζει και χαίρεται. Μάλιστα, κάποια από τα πράγματα που απολαμβάνουμε μπορούν να αποδειχθούν σημαντικότερα από την ίδια μας την ύπαρξη, δεδομένου ότι αυτή συχνά διακυβεύεται για χάρη τους και «ενίστε προτιμάμε να πεθάνουμε παρά να τα στερηθούμε» (ΟΑ: 131). Συνεπώς, ο Heidegger φαίνεται να έχει παραβλέψει τη μη χρηστική διάσταση των πραγμάτων και τη σχέση τους με τη ζωή μέσω της απόλαυσης. Η ίδια η ζωή «δεν είναι γυμνή βούληση για ύπαρξη, οντολογική μέριμνα (Sorge) αυτής της ζωής», αλλά πάνω απ' όλα «αγάπη για τη ζωή» (ΟΑ: 133).

Εάν, μαζί με τον Levinas, ξεπεράσαμε την απλή χουσερλιανή αντίληψη ή παράσταση και τη χαϊντεγκεριανή επιμονή στην απλή δοσοληψία με τα πράγματα, εάν και τα δύο παραπάνω προϋπέθεταν ένα εγώ που ιδιοποιείται και αφομοιώνει τον κόσμο, ποιο είναι το εγώ της απόλαυσης και ποια η σχέση του με την ετερότητα του κόσμου;

K11.4 Μέσα στην απόλαυση είμαι απολύτως για λογαριασμό μου. Εγωιστής χωρίς αναφορά στον άλλο άνθρωπο — είμαι μόνος χωρίς μοναξιά, αθώα εγωιστής και μόνος. Όχι ενάντια στους άλλους, όχι «σε αναφορά προς εμένα» — αλλά εξ ολοκλήρου κουφός απέναντι στον άλλον, έξω από κάθε επικοινωνία και κάθε άρνηση επικοινωνίας— χωρίς αυτιά όπως η πεινασμένη κοιλιά (ΟΑ: 164-165).

Ο κόσμος είναι «άλλο» για το εγώ μόνο εκ πρώτης όψεως, εφόσον είναι επιδεκτικός κατοχής. Τα χρηστικά αντικείμενα, τα τρόφιμα, ο κόσμος τον οποίο κατοικούμε, είναι έτερα σε σχέση με μας, αλλά η ετερότητα του κατοικημένου κόσμου είναι μόνο σχετική. Η ετερότητα του κόσμου, εντός του οποίου διαμένει το εγώ, υπόκειται στη δυνατότητα του εγώ να οικειοποιηθεί τον κόσμο, δηλαδή η ετερότητα μπορεί να μεταστραφεί σε ταύτιση με τον εαυτό, σε ίδιο, μέσω του σώματος, της εργασίας, της κατανάλωσης, της κατοχής ή της οικονομίας. Ο κόσμος μπορεί να καταστεί «δικός μου». Εκείνο που διέπει τη σχέση του εγώ με τον κόσμο είναι ο εγωισμός. Σε αυτήν την παραδεισένια εικόνα του εγώ, καθώς κατέχει χαρούμενα τα πράγματα ως κυρίαρχο, το υποκείμενο είναι κατ' ουσίαν μόνο στον κόσμο. Αν η «απόλαυση» ήταν η τελευταία λέξη του Levinas, τότε δεν θα είχαμε αποφύγει τον όποιο σολιψισμό συναντήσαμε στον Husserl και τον Heidegger, θα τον είχαμε βαθύνει. Ο Levinas τονίζει τον εγωισμό κάθε απόλαυσης ή κατανόησης του κόσμου για να δείξει ότι τίποτα που προέρχεται από το εγώ ή τον κόσμο δεν μπορεί να συνιστά πραγματική υπέρβαση. Μόνο ο άλλος μπορεί. Το ερώτημα είναι, πώς είναι δυνατόν να εμφανίζεται ένας τέτοιος άλλος μέσα στον εγωιστικό κόσμο της απόλαυσης;

11.3 Η απειρότητα του άλλου ή πέρα από την ολότητα

Η ριζική υπέρβαση του σολιψισμού προϋποθέτει ότι υπάρχει κάτι που αντιστέκεται στην αφομοίωσή του από το εγώ. Αυτό είναι ο άλλος άνθρωπος· και εκείνο που τον διαφυλάσσει από την ιδιοποίησή του από ένα εγώ είναι η απειρότητά του, διότι το μόνο «πράγμα» που ένα εγώ είναι ανήμπορο να ιδιοποιηθεί είναι το άπειρο. Η ιδέα της «εξωτερικότητας», δηλαδή η ιδέα της ύπαρξης ενός άλλου όντος που είναι απολύτως εξωτερικό προς το ίδιο, είναι δυνατή μόνο ως «ιδέα του απείρου» (ΟΑ: 246-247). Στη σχέση του με τον άλλον άνθρωπο, το

εγώ σχετίζεται με εκείνο που δεν θα μπορούσε να εξαντλήσει, με κάτι που δεν επιδέχεται ενσωμάτωση, δηλαδή με κάτι άπειρο: «[α]υτό που εμποδίζει την ολοποίηση δεν είναι η ανεπάρκεια του εγώ, αλλά το άπειρο του άλλου ανθρώπου» (ΟΑ: 91).

Προκειμένου να εξηγήσει τη σχέση του εγώ με την απειρότητα του άλλου, ο Levinas προσφεύγει στους *Στοχασμούς περί της πρώτης φιλοσοφίας* (1641) του René Descartes, και συγκεκριμένα στον τρίτο στοχασμό. Εκεί ο Descartes, και ειδικότερα στο χωρίο που συζητά την πρώτη απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, διερωτάται εάν το υποκείμενο μπορεί ή όχι να θεωρεί τον εαυτό του πηγή όλων των ιδεών που περιέχει. Δεδομένου ότι ένα αποτέλεσμα δεν μπορεί να είναι μεγαλύτερο από την αιτία του, ο Descartes υποστηρίζει ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να αποτελεί πηγή των ιδεών που είναι μεγαλύτερες ή τελειότερες από το ίδιο. Η ιδέα του Θεού, δηλαδή μιας άπειρης υπόστασης, είναι ακριβώς μια τέτοια ιδέα που δεν μπορεί να έχει συλληφθεί από το ίδιο το πεπερασμένο, ανθρώπινο υποκείμενο.⁶⁸

Σύμφωνα με τον Levinas, ο Descartes «ανακαλύπτει μια σχέση με μια πλήρη ετερότητα, μη αναγώγιμη στην εσωτερικότητα» (ΟΑ: 269). Πρόκειται για μια σχέση με ένα ον, ένα άπειρο ον, που διατηρεί την ολική εξωτερικότητά του απέναντι σ' εκείνον που το σκέφτεται. Συνεπώς, αυτό που ορίζει την καταστατική τάξη του απείρου είναι ότι δεν χωράει στη σφαίρα του ίδιου. Αν όμως η εξωτερικότητα διασπά, «ανά πάσα στιγμή», το πλαίσιο ενός περιεχομένου που η σκέψη έχει σκεφθεί, τότε δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σχέση του εγώ και του άλλου με όρους χουσερλιανής αποβλεπτικότητας, «όπου η σκέψη παραμένει *ομοίωση* με το αντικείμενο» (ΟΑ: 17). Ο άλλος άνθρωπος στον οποίο αποβλέπει η συνείδηση, την υπερβαίνει. Άρα, ο άλλος είναι απολύτως εξωτερικός, αμετάφραστος σε σκέψεις που θα ήταν εμμενείς στο εγώ: «Ο άλλος δεν μπορεί να περιέχεται από μένα, όποια κι αν είναι η έκταση των σκέψεών μου που τίποτα δεν τις περιορίζει: είναι αδιανόητος — είναι άπειρος και αναγνωρίζεται ως τέτοιος» (ΟΑ: 297). Πάνω του δεν μπορώ να έχω καμία *εξουσία*.

Ο άλλος είναι η ξενότητά του. Αυτό σημαίνει δύο πράγματα: (α) η ξενότητα του άλλου συνίσταται στο γεγονός ότι εκείνος υπερβαίνει οτιδήποτε ανάγεται στο δικό μου εγώ, (β) η ξενότητα του άλλου δεν δηλώνει κάτι επιπλέον ως προς την ταυτότητά του, σαν να ήταν μια ιδιότητα που προστίθεται, εκ των υστέρων, σε αυτό που συνιστά τον άλλον, αλλά η ίδια η ετερότητα/ξενότητα συνιστά το περιεχόμενο του άλλου. Αντίθετα, εάν προσπαθούσαμε απλώς να εντοπίσουμε τις διαφορές και τις ομοιότητες ανάμεσα στη δική μου ταυτότητα και την ταυτότητα του άλλου (όπως επιχείρησε ο Husserl στον *5^ο Καρτεσιανό Στοχασμό*), τότε θα προϋποθέταμε ότι οι ταυτότητές μας συναντήσουν σε ένα «γένος» και, άρα, θα καταργούσαμε την ίδια του την ετερότητα.

Επίσης, μπορούμε να περιγράψουμε την απειρότητα του άλλου λέγοντας ότι, στη μεταξύ τους σχέση, το ίδιο και το άλλο δεν συναπαρτίζουν ολότητα, αλλά παραμένουν απολύτως χωρισμένα το ένα από το άλλο. Η σχέση τους δεν αναιρεί τον χωρισμό. Ο Levinas αποκαλεί τη σχέση του ίδιου και του άλλου «μεταφυσική», με την έννοια ότι το εγώ σχετίζεται με μια απόλυτη εξωτερικότητα (ΟΑ: 34), ενώ τον «δεσμό που συνάπτεται ανάμεσα στο ίδιο και το άλλο χωρίς να συγκροτεί μια ολότητα», τον ονομάζει «θρησκεία» (ΟΑ: 35). Η υπέρβαση δηλώνει τη σχέση με μια πραγματικότητα που απέχει απείρως από την πραγματικότητα του εγώ, χωρίς όμως αυτή η απόσταση να καταστρέφει τη σχέση ή η σχέση να καταστρέφει την απόσταση. Οι όροι «μεταφυσική» και «θρησκεία» μοιάζουν εδώ ερμητικοί. Στην ουσία, ο Levinas αναλύει τη σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον άλλον από τρεις οπτικές:

(α) Οι όροι της σχέσης, το εγώ και ο άλλος, παραμένουν απόλυτοι παρά τον συσχετισμό τους. Το εγώ δεν συνενώνεται με τον άλλον, δεν χάνει την ταυτότητά του (ΟΑ: 37), δεν χάνει «την κτήση του εαυτού του» (ΟΑ: 121)· ούτε εκμηδενίζεται εξαιτίας της παρουσίας του άλλου (σαν να έχανε το όνομά του) ούτε μεταφέρεται, τρόπον τινά, έξω από τον εαυτό του (σαν να μπορούσε να αφήσει ένα κενό πίσω του).

(β) Η σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον άλλον διέπεται από ανισότητα, καθώς ο άλλος είναι υπερβατικός σε σχέση με το εγώ. Ο άλλος φτάνει στο εγώ από μια διάσταση ύψους, του ύψους της απειρότητάς του. Η περίσσεια του άλλου «δεσπόζει πάνω μου με το ύψος της» (ΟΑ: 283).

(γ) Το ίδιο και το άλλο δεν συναπαρτίζουν μια σχέση που θα μπορούσε να αντιστραφεί. Η αντιστρεψιμότητα της σχέσης θα σήμαινε ότι οι δύο όροι αποτελούν μέρος του ίδιου συστήματος. Η ενότητα του συστήματος «θα καταργούσε τη ριζική ετερότητα του Άλλου» (ΟΑ: 29). Ο άλλος δεν θα ήταν παρά ένα άλλο εγώ.

⁶⁸ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2003, 113.

11.4 Το πρόσωπο και η γύμνια του

Πώς όμως εμφανίζεται ο άλλος ώστε να διατηρείται εξωτερικός ως προς εμένα, να μην αφομοιώνεται στη δική μου απόλαυση και, ταυτόχρονα, να οικοδομεί μια σχέση μαζί μου; Ήδη η εμφάνισή του στον δικό μου κόσμο δεν προϋποθέτει την αφομοίωσή του από εμένα; Σ' αυτήν άλλωστε την εμφάνιση του άλλου, ως εμφάνισή του σ' εμένα, δεν οφείλονταν και οι δυσκολίες της χουσερλιανής φαινομενολογίας; Το κλειδί είναι πώς η φαινομενολογία θα περιγράψει την εμφάνιση του άλλου, έτσι ώστε εκείνος να διατηρεί την εξωτερικότητά του, αυτό που ο Levinas μας έμαθε να ονομάζουμε «απειρότητα» του άλλου.

K11.5 Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται το Άλλο, ξεπερνώντας την ιδέα του Άλλου μέσα μου, αποκαλείται πρόσωπο [visage]. (OA: 50)

Με τη λέξη «πρόσωπο» ο Levinas δεν εννοεί απλώς αυτό που συνδέουμε συνήθως με την «όψη», τη φυσιογνωμία ή ακόμη και την κοινωνική θέση ενός ατόμου. Είναι αλήθεια ότι το πρόσωπο είναι το πλέον ορατό, εκείνο που προσελκύει το βλέμμα περισσότερο από κάθε άλλο μέρος του σώματος, το πλέον εκφραστικό, ίσως εκείνο που καθιστά τον άλλον αναγνωρίσιμο. Παρόλα αυτά, θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι ο άλλος μπορεί να εγκλειστεί ή να συνοψιστεί σε μια μορφή μέσω της οποίας θα δινόταν ή θα προσφερόταν στο εγώ, όπως ένα αντικείμενο. Ο άλλος, ως «άπειρος», είναι εκδήλωση πέραν κάθε μορφής. Το να αποδώσουμε στον άλλον μια ορισμένη μορφή θα σήμαινε την εκμηδένιση της εξωτερικότητάς του και, κατά συνέπεια, της απόλυτης ετερότητάς του. Θα σήμαινε ότι επιστρέφουμε στα αδιέξοδα του 5^{ου} Καρτεσιανού Στοχασμού. Ο άλλος υπερβαίνει κάθε εικόνα ή γνώση που μπορούμε να έχουμε γι' αυτόν, όπως η ιδέα του απείρου το καρτεσιανό cogito. Ανά πάσα στιγμή, το πρόσωπο του άλλου καταστρέφει την πλαστική εικόνα (image plastique) που με αφήνει να δω και ξεχειλίζει έξω από αυτή.

Επομένως, ο άλλος δεν αποτελεί αντικείμενο της εμπειρίας με την έννοια της κατ' αίσθηση αντίληψης που είναι «σχετική και εγωιστική» (OA: 244). Δεδομένου ότι η όραση δεσπόζει πάνω στα όντα που προσπελάζει, ασκεί πάνω τους εξουσία, τα οικειοποιείται, παραμένοντας έτσι μέσα στην επικράτεια του ίδιου, η «θέαση» του προσώπου, αν μπορούμε να μιλάμε ακόμη με όρους «θέασης», θα ήταν μια «“θέαση” χωρίς εικόνα» (OA: 13). Συνεπώς, ενώ το πρόσωπο του άλλου μας εμφανίζεται κάθε φορά που ο άλλος στρέφεται προς εμάς ή εμείς στρέφουμε το βλέμμα μας προς εκείνον, αυτό δεν εξαντλείται στα εξωτερικά αντιληπτά χαρακτηριστικά αυτής της εμφάνισης. Η ριζική ετερότητα του άλλου ανθρώπου, η απειρότητά του, δεν ταυτίζονται με τη φυσική του εμφάνιση την οποία γνωρίζω μέσω της αντίληψης:

K11.6 Η σχέση με το πρόσωπο μπορεί βέβαια να διέπεται από την αντίληψη, αλλά το ιδιαίζον του προσώπου είναι ακριβώς ότι δεν ανάγεται στην αντίληψη. (HA: 55)

Η πρόταση **K11.6** μοιάζει σαν ευθεία απάντηση του Levinas στον 5^ο Καρτεσιανό Στοχασμό. Ο άλλος είναι μη αναγώγιμος στην εμφάνισή του, και αυτή η μη αναγωγιμότητά του στην εμφάνισή του είναι εκείνο ακριβώς που τον αποκαλύπτει ως «πρόσωπο» και όχι ως αντικείμενο.

Βέβαια, αυτή τη θέση θα την προσυπέγραφε και ο Husserl: ο άλλος δεν ανάγεται στην εμφάνισή του, ούτε στο Körper του ούτε στην εξωτερική του συμπεριφορά. Ο άλλος, θα πει τελικά ο Husserl των χειρογράφων και των *Ιδεών II*, συνιστά έκφραση (βλ. [Κεφάλαιο 5, Ενότητα 3.1](#)). Την ίδια φιλοσοφική έννοια θα χρησιμοποιήσει και ο Levinas: το πρόσωπο δεν βλέπεται, «εκφράζεται». Η «έκφραση» είναι ο τρόπος με τον οποίο το πρόσωπο, το οποίο δεν είναι αναγώγιμο στην όρασή μου, υπερβαίνει και δραπετεύει από το φαινόμενο. Το πρόσωπο «διατρυπά» με το βλέμμα του ό,τι αποτελεί σκέτη μορφή, την εικόνα του.

Δεν ξαναβρίσκουμε εδώ τη χουσερλιανή έννοια της έκφρασης ή την επιμονή του Sartre στον άλλον ως βλέμμα (βλ. [Κεφάλαιο 4, Παρέκβαση](#)); Όχι. Και ο λόγος είναι ότι ο Levinas ορίζει το πρόσωπο, την έκφρασή του, τα μάτια του και τις κουβέντες του, με έναν πολύ συγκεκριμένο και ρηξικέλευθο τρόπο:

K11.7 Πέρα και έξω απ' τις αποκαλύψεις και συγκαλύψεις που ιδιαίζον στις πλαστικές μορφές, το πρόσωπο είναι έκφραση η οποία αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης μιας υποστάσεως, ενός πράγματος *καθ'εαυτό* (EkE: 27).

Εδώ ο Levinas χρησιμοποιεί την καντιανή έννοια «καθ'εαυτό» (*an sich*). Για τον Kant, το «πράγμα καθ'εαυτό» σημαίνει το πράγμα που υφίσταται ανεξάρτητα από τα αισθητά δεδομένα. Εκείνο που εκφράζει ή αποκαλύπτει το πρόσωπο είναι μια απόλυτη παρουσία, δηλαδή τη «ζωντανή παρουσία» του άλλου ανθρώπου αδέσμευτη από

κάθε σχέση που θα εξάλειφε την ετερότητά του και θα τον απορροφούσε στο ίδιο. Ως κάτι *καθραυτό*, το πρόσωπο δεν διαλύεται μέσα σε σχέσεις που θα το συνέδεαν με το ίδιο, με την ολότητα. Αντίθετα από τον τρόπο με τον οποίο μας δίνονται τα αντικείμενα, το πρόσωπο δεν ετεροκαθορίζεται από το φως που θα έριχνε πάνω του η αντίληψη ή η γνώση, αλλά «αυτοπαρουσιάζεται μέσα στην εκδήλωση που απλώς το εκδηλώνει» (ΟΑ: 71).

Και πώς είναι δυνατόν κάτι τέτοιο; Ο άλλος μπορεί να συνάπτει μια σχέση μαζί μας παραμένοντας *καθραυτό* μόνο όταν εκφράζεται ιδίως όροις, χωρίς να χρειάζεται να τον ανακαλύψουμε ή να τον συλλάβουμε ξεκινώντας από μια ορισμένη «σκοπιά», μέσα σ' ένα δανεικό φως. Εκείνο που παρουσιάζεται ως ανεξάρτητο από κάθε υποκειμενική κίνηση, «αντικειμενικά», είναι ο άλλος του οποίου ο τρόπος συνίσταται στο να έχει αφετηρία τον εαυτό του, να είναι ξένος και εντούτοις να μας παρουσιάζεται. Έτσι, η έκφραση είναι ο τρόπος μέσω του οποίου εκδηλώνεται ο άλλος ως άπειρος. Κατά συνέπεια, στην έκφραση, ο άλλος δεν παρουσιάζεται παραποιημένος από την οπτική του εγώ, αλλά όπως *καθραυτό* είναι.

Αυτά μοιάζουν ακόμα σαν θεωρητικά αιτήματα, σαν να σκιαγραφούμε το πώς η φαινομενολογία θα πρέπει να διατυπώσει την εμφάνιση του άλλου χωρίς να απειλείται η εξωτερικότητα ή απειρότητά του. Δεν έχουμε εξηγήσει, ωστόσο, πώς λαμβάνει χώρα μια τέτοια εμφάνιση του άλλου ως προσώπου χωρίς πρόσωπο/μορφή.

Για να μπορεί το πρόσωπο, ο άλλος, να εκφράζεται πέρα από τη μορφή του, τη μορφή εκείνη την οποία αντιλαμβάνεται/ιδιοποιείται το εγώ, θα πρέπει το ίδιο το πρόσωπο να μπορεί να *σημαίνει*, να κομίζει ένα νόημα στη σκέψη του εγώ διαφορετικό από εκείνο που προσιδιάζει στο ίδιο το εγώ ή που πηγάζει από μέσα του. Συνεπώς, το ερώτημα που αναδύεται σ' αυτό το σημείο μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: υπάρχει τρόπος να μπορεί ο άλλος να σημαίνει στη σχέση του με ένα εγώ χωρίς να απεμπολήσει την εξωτερικότητά του, δηλαδή παραμένοντας απολύτως άλλος; Όπως σημειώνει ο Levinas: «Το πρόσωπο σημαίνει αφ' εαυτού» (ΟΑ: 338). Και αυτό που σημαίνει το πρόσωπο, το νόημα που κομίζει, είναι η απειρότητά του: «Η σημασία είναι το άπειρο, δηλαδή ο άλλος άνθρωπος» (ΟΑ: 263).

Πώς επιτυγχάνεται αυτή η υπέρβαση της μορφής και η αποκάλυψη του άλλου στην απειρότητά του, στην ξενότητά του;

K11.8 Το πρόσωπο μιλάει. Η εκδήλωση του προσώπου είναι ήδη λόγος [discours] (ΟΑ: 71).

Η παρουσία αυτή, η οποία καταδηλώνεται μέσα στην παρουσία της εικόνας ως η αιχμή του βλέμματος που σας καρφώνει, λέγεται. (ΟΑ: 72)

Αυτό που παρουσιάζεται σημαίνοντας δεν βλέπεται, αλλά «μιλάει». Το άπειρο μας μιλάει: το πρόσωπο, το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στην εικόνα που έχω εγώ γι' αυτό, με κοιτάζει και μου «μιλάει». Κάτι που φυσικά δεν μπορεί να κάνει κάποιο αντικείμενο. Μόνο το πρόσωπο μιλάει. Μιλάει ως απειρότητα και αυτό που λέει δεν είναι πάλι τίποτε άλλο από την απειρότητά του (όχι κάποια γνώση, για παράδειγμα, της νοητικής ή συναισθηματικής του κατάστασης, γνώση που, με τη σειρά της, θα αποτελούσε την είσοδο στην εσωτερικότητα του άλλου, στον ψυχισμό του).

Τι μπορεί να σημαίνει ότι το πρόσωπο μιλάει ως απειρότητα και ότι το περιεχόμενο αυτού του λόγου είναι πάλι η απειρότητά του; Δεν επιχειρούμε έτσι να φωτίσουμε τις προηγούμενες απορίες με νέες ακροβασίες;

Όχι, ο Levinas αναφέρεται σε κάτι πολύ συγκεκριμένο, σε μια πολύ συγκεκριμένη εμπειρία του άλλου. Αλλά, για να την προσεγγίσουμε, θα πρέπει πρώτα να διασαφηνίσουμε τι σημαίνει ότι το πρόσωπο «μιλάει». Το πρόβλημα είναι ότι η περιγραφή του προσώπου και του τρόπου με τον οποίο αυτό αποτελεί έκφραση με διατυπώσεις όπως «μιλάει», δίνεται στον «λόγο», είναι «γλώσσα», «ομιλία», εύκολα δημιουργεί την εντύπωση ότι πρέπει να προϋποθέσουμε τη γλώσσα ως σύστημα σημείων, καθώς και την ύπαρξη μιας γλωσσικής κοινότητας. Δηλαδή, τη διυποκειμενικότητα. Αυτή ήταν η στρατηγική, για παράδειγμα, του Husserl. Αυτή ήταν, υπό μία έννοια, και η στρατηγική του Heidegger, όταν καταδίκασε κάθε ομιλία ως πηγή ανασθεντικότητας. Ο Levinas δεν αντιμετωπίζει το ίδιο εμπόδιο, στο μέτρο που η ομιλία του άλλου ως άπειρου συνιστά έναν λόγο πριν από τον λόγο ή μια γλώσσα πριν από τη γλώσσα. Συνιστά την εμφάνιση του άλλου ως σημαίνοντος και, άρα, ως προϋπόθεσης κάθε ομιλίας και κάθε λόγου. Αυτή η εμφάνιση ή αποκάλυψη του άλλου μιλάει ως βλέμμα ή μέσα από το βλέμμα.

K11.9 Το πρόσωπο, κατεξοχήν έκφραση, διατυπώνει την πρώτη κουβέντα: η σημασία αναδεικνύεται στην κόψη του σημείου [signe] της, σαν μάτια που σας κοιτάζουν». (ΟΑ: 224)

Μέσα από τη μάσκα φαίνονται τα μάτια, η αναποσιώπητη γλώσσα των ματιών. Το μάτι δεν λάμπει, μιλάει. (ΟΑ: 72)

Ο Levinas προτάσσει το βλέμμα ως τρόπο έκφρασης της απειρότητας του άλλου ανθρώπου και όχι την ομιλία, για να υπογραμμίσει ότι ο κοινωνικός δεσμός που προϋποθέτει η ομιλία δεν έχει ακόμη συγκροτηθεί, σε αντίθεση με το βλέμμα που δεν προϋποθέτει κανέναν πρότερο δεσμό, αλλά αντίθετα αποτελεί, ως έκφραση του απείρου, αναγκαίο όρο δυνατότητάς της. Συνεπώς, στην περίπτωση του τρόπου με τον οποίο το πρόσωπο σημαίνεται, αυτό που εννοείται είναι ένα «πρωταρχικό» λέγειν, δηλαδή μια ομιλία πριν από την ομιλία, που καθιστά εφικτή τη διυποκειμενική σχέση, προϋπόθεση της ομιλίας, του λόγου και της γλώσσας με τη συνήθη τους έννοια (βλ. παρακάτω).

Και πάλι, ωστόσο, θα αντιτείνει κανείς, δεν έχουμε περιγράψει με φαινομενολογικούς όρους την εμφάνιση εκείνη του άλλου που διαφυλάσσει την απειρότητα ή εξωτερικότητά του, δεν έχουμε εξηγήσει τι δηλώνει ή σημαίνει εκείνη η ομιλία, το περιεχόμενο της οποίας δεν είναι τίποτε άλλο από την απειρότητα του άλλου. Εάν το βλέμμα του άλλου μιλάει πριν από κάθε ομιλία, εάν δεν υπόκειται σε καμία μορφή, εάν το περιεχόμενο της έκφρασης του άλλου δεν είναι παρά η απειρότητα του άλλου, τότε τι ακριβώς λέει αυτό το βλέμμα; Πώς εμφανίζεται η απειρότητα;

Η συγκλονιστική απάντηση του Levinas είναι ότι η απειρότητα του άλλου εμφανίζεται ως «γύμνια». Στη σχέση του εγώ με τον άλλο άνθρωπο, την οποία ο Levinas αποκαλεί σχέση «πρόσωπο με πρόσωπο» (face-à-face), το πρόσωπο παρουσιάζεται στο εγώ «γυμνό», δηλαδή απαλλαγμένο από κάθε μορφή. Το πρόσωπο που έχει στραφεί προς εμένα είναι απογυμνωμένο από κάθε αναφορά σ' ένα σύστημα, είναι *καθεαυτό*. Ο άλλος άνθρωπος είναι «τελείως γυμνός», με την έννοια ότι στερείται κάθε κατηγορήματος, το οποίο ακριβώς θα είχε αποτέλεσμα να τον χαρακτηρίσει, δηλαδή να τον αναγάγει σε ό,τι κοινό έχει με άλλους.

Η γύμνια του προσώπου, ωστόσο, αντιστοιχεί στο ότι εισέρχεται στον κόσμο του εγώ ανυπεράσπιστο, όπως ένας ξένος. Μόνο ο άλλος άνθρωπος μπορεί να μου είναι απολύτως ξένος, «ανυπότακτος σε κάθε τυπολογία, σε κάθε γένος, σε κάθε χαρακτηρισμό, σε κάθε ταξινόμηση» (ΟΑ: 83). Συνιστά «ξενότητα-δυστυχία» σε σχέση με το ίδιο, με το εγώ, που είναι προνομιούχο στη διαμονή του, κυρίαρχο, το εγώ της απόλαυσης: «Η γύμνια του προσώπου του προεκτείνεται στη γύμνια του σώματος που κρύνει και ντρέπεται για τη γύμνιά του» (ΟΑ: 85). Ο άλλος, το υπερβατικό, εισέρχεται διά της παρουσίας του στον κόσμο του ίδιου ως ξένος, γυμνός και ενδεής, δηλαδή χωρίς κόσμο, χωρίς ιδιοκτησία κ.λπ. Ο άλλος στερείται όλα όσα κατέχει το εγώ.

11.5 Η αμφισβήτηση του εγώ από τον άλλον και ο φόβος

Χάρη σ' αυτήν τη γύμνια, μέσα δηλαδή από την εκδήλωσή του ως πρόσωπο, ο άλλος αμφισβητεί το εγώ μου, αρνείται την κατοχή μου, τη δύναμή μου. Σε αντίθεση με τα πράγματα, το πρόσωπο δεν μου αντιτάσσεται απλώς, αλλά παραλύει την ίδια μου τη δύναμη να το ιδιοποιηθώ.⁶⁹

Ωστόσο, η έκφραση του προσώπου δεν έχει απλώς μια αρνητική χροιά, δηλαδή δεν εξαντλείται στο να θέτει απλώς τις δυνάμεις του εγώ υπό αμφισβήτηση. Η παρουσία του άλλου ανθρώπου ως ιδέα του απείρου στη σκέψη του εγώ «ανακόπτει την “αρνητικότητα” του Εγώ που ασκείται μέσα στο Ίδιο, στην εξουσία, στην απόκτηση (ΟΑ: 50). Η παρουσία του «ισοδυναμεί με [...] την αμφισβήτηση της χαρούμενης κτήσης του κόσμου μου» (ΟΑ: 86). Αντιμέτωπη με το άπειρο της εξωτερικότητας ή με το ύψος του άλλου, η «αφελής βούληση για ζωή» του εγώ «ντρέπεται για τον εαυτό της» (ΟΑ: 216). Μπροστά στον άλλο άνθρωπο, η άσκηση της ελευθερίας ως «αφελούς αυθορμησίας» υποχωρεί και πρωτοανακαλύπτει τον εαυτό της ως βία.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άλλος επιβάλλεται ως μια απαίτηση που κυριαρχεί πάνω σε αυτήν την ελευθερία, έτσι που η παρουσία της «ιδέας του απείρου» στο εγώ να λαμβάνει τη μορφή μιας «ηθικής έγκλησης» (mise en cause morale) (ΟΑ: 246). Συνεπώς, μέσω της αμφισβήτησής του από την απαραιμώτη απειρότητα του άλλου ως έκφρασης του προσώπου, το εγώ έχει την ευκαιρία μιας «ηθικής» μεταστροφής, όπου το «αυθαίρετο και αδικαίωτο και, υπ' αυτή την έννοια, αξιόμιστο» εγώ της απόλαυσης και της κτήσης μετασχηματίζεται σε ευθύνη για τον άλλον. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Levinas θα προσδώσει σε «αυτή την αμφισβήτηση της αυθορμησίας μου από την παρουσία του Άλλου ανθρώπου» το όνομα της «ηθικής» (ΟΑ: 39).

Βέβαια, το εγώ μπορεί να αδυνατεί να συλλάβει, να κατανοήσει ή να θεματοποιήσει τον άλλον, λόγω της απειρότητας του τελευταίου, μπορεί όμως να τον σκοτώσει. Ο πειρασμός του φόβου εγγράφεται στην

⁶⁹ Παρόλα αυτά, η αποκάλυψη (révélation) του προσώπου στο εγώ είναι κατ' ουσίαν μη βίαιη. Η παρουσία του προσώπου που έρχεται από το επέκεινα του κόσμου «δεν με συνθλίβει σαν μια μυστηριώδη ουσία που εμπνέει φόβο και σε κάνει να τρέμεις» (ΟΑ: 274).

αισθητή στιγμή της έκφρασης. Διότι ναι μεν η έκφραση σχετίζει το εγώ με κάτι πέραν της μορφής, δηλαδή με την απειρότητα του άλλου, ωστόσο αυτή η διάνοιξη προς το άπειρο λαμβάνει χώρα εντός της «αισθητής φαινομενικότητας του προσώπου». Αν και η επιθυμία του φόνου σχετίζεται με την αδυνατότητα οικειοποίησης του υπεραισθητού άλλου από το εγώ, ο φόνος εξακολουθεί να σκοπεύει ένα αισθητό δεδομένο, δηλαδή σκοπεύει στην εκμηδένιση του άλλου ανθρώπου, όπως αυτός δίνεται στις αισθήσεις μας. Εντούτοις, ο φόνος βρίσκεται «μπροστά σε ένα δεδομένο απολύτως μη εξουδετερώσιμο» (ΟΑ: 250). Ο άλλος άνθρωπος στη ριζική του ετερότητα, ως κάτι που δεν μπορεί να αναχθεί στα αισθητά του χαρακτηριστικά, δεν μπορεί να εκμηδενιστεί.

Σύμφωνα με τον Levinas, όταν επιχειρώ να ιδιοποιηθώ και να χρησιμοποιήσω ένα πράγμα, το «αρνούμαι» μόνο μερικά, διότι η άρνηση του πράγματος μέσω της εργασίας και της χρήσης δεν αποβλέπει στην ολοσχερή του εκμηδένιση, αλλά επιτελείται ως εγκόλπωση ή ιδιοποίησή του από το εγώ. Η καταστροφή των πραγμάτων μέσω της χρήσης τους, το κυνήγι ή η *εξόντωση* ενός ζώου, έχει μια σκοπιμότητα και ανταποκρίνεται σε μια ανάγκη. Συνεπώς, «η λήψη που αμφισβητεί την ανεξαρτησία του πράγματος» δεν το αρνείται ολοσχερώς, αλλά «το διατηρεί “για μένα”» (ΟΑ: 250). Μόνο ο φόνος αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση του άλλου, κι αυτό γιατί δεν αφορά κάτι που μπορώ να το ιδιοποιηθώ. Με αυτήν την έννοια, «ο Άλλος είναι το μόνο ον που μπορεί να θελήσω να φονεύσω» (ΟΑ: 251).

Η κοινοτοπία του φόνου αποκαλύπτει, σύμφωνα με τον Levinas, τη σχεδόν «μηδαμινή αντίσταση του εμποδίου». Όσο δύσκολο είναι να οικειοποιηθώ τον άλλον, τόσο εύκολο είναι να τον σκοτώσω. Βέβαια, στην προσπάθειά μου να τον πλήξω, εκείνος μπορεί να μου αντιτάξει έναν αγώνα. Όμως μπορεί επίσης να μου αντιτάξει, όχι μια δύναμη αντίστασης, αλλά την απειρότητά του, το «άπειρο της υπερβατικότητάς του»:

K11.10 Αυτό το άπειρο, πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται ήδη στο πρόσωπό του, είναι το πρόσωπό του, είναι η πρωταρχική *έκφραση*, είναι η πρώτη φράση: «ου φονεύσεις». Το άπειρο παραλύει τη δύναμη με την άπειρη αντίστασή του στον φόνο ο οποίος, σκληρός και ανυπέρβλητος, λάμπει στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, μέσα στην πλήρη γύμνια των ματιών του, καθώς είναι, ανυπεράσπιστος, μέσα στη γύμνια της απόλυτης διάνοιξης του Υπερβατικού. Υπάρχει εδώ μια σχέση που συνάπτεται όχι με μια τεράστια δύναμη, αλλά με κάτι το απολύτως Άλλο: την αντίσταση εκείνου που δεν προβάλλει αντίσταση – την ηθική αντίσταση (ΟΑ: 251-252).

Διαμέσου της αποκάλυψης της θνητότητας του άλλου, το πρόσωπο διέπεται από ένα παράδοξο ή μια απορητική δομή: μπορεί να υποκινήσει και ταυτόχρονα να αποτρέψει τον φόνο. Το πρόσωπο είναι «παντελής αδυναμία και παντελής εξουσία» (ΑΤ: 114), απειρότητα και συγχρόνως θνητότητα.

Αφενός, η σχέση με το πρόσωπο είναι μια σχέση με το «απολύτως αδύναμο», με «εκείνο που είναι απολύτως εκτεθειμένο, εκείνο που είναι γυμνό και άπορο», και συνεπώς με εκείνο που υπόκειται στον θάνατο (ΕΝ: 114). Η γύμνια του προσώπου είναι έκθεση στον θάνατο: γύμνια, εξαθλίωση, παθητικότητα και καθαρή τρωτότητα, έτσι που το πρόσωπο να σημαίνει την ίδια τη θνητότητα του άλλου ανθρώπου. Θνητότητα όμως «πριν από κάθε γνώση για τον θάνατο» (ΕΝ: 156). Πέρα από όλα αυτά που μας αφήνει να δούμε, το πρόσωπο εκφράζει πρωτίστως τον θάνατο του άλλου ή οποιαδήποτε βία υποκρύπτει ή ικανοποιεί μια τέτοια επιθυμία για φόνο. Όπως υποστηρίζει ο Levinas: «πάντα στο Πρόσωπο του Άλλου υπάρχει ο θάνατος του Άλλου» (ΕΝ: 114).⁷⁰

Αφετέρου, το πρόσωπο του άλλου είναι και «ου φονεύσεις». Το πρόσωπο του άλλου, στη θνητότητά του, «με καλεί, με απαιτεί, με διεκδικεί», σαν «ο αόρατος θάνατος τον οποίο αντιμετωπίζει το πρόσωπο του άλλου [...] να ήταν “δική μου υπόθεση”», σαν η οποιαδήποτε αδιαφορία μου για τη ζωή του άλλου να με καθιστούσε συνένοχο σ’ αυτόν τον θάνατο (ΕΝ: 156). Το εγώ καλείται να λογοδοτήσει για τον θάνατο του άλλου: «[E]ίμαι υπεύθυνος για τον θάνατο του άλλου. Δεν μπορώ να τον αφήσω μόνο του να πεθάνει, ακόμη κι αν δεν μπορώ να σταματήσω τον θάνατό του».⁷¹ Το να μην αφήσω τον άλλον να πεθάνει σημαίνει επίσης να μην τον αφήσω να αντιμετωπίσει μονάχος του τον θάνατό του. Το πρόσωπο είναι μια εντολή ανάληψης του άλλου από το εγώ, δηλαδή η εντολή να μη τον αφήσει μόνο του να υποφέρει, απροστάτευτο, αβοήθητο, ενδεή.

⁷⁰ Στον βαθμό που το πρόσωπο του άλλου με απαγκιστρώνει από την εγωιστική ενασχόληση με τον εαυτό μου, δεν είναι ο δικός μου θάνατος που αποτελεί θέμα για μένα, όπως υποστηρίζει ο Heidegger στις αναλύσεις του για το «Είναι-προς-θάνατο» στο *Είναι και χρόνος* (βλ. [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.4](#)), αλλά ο θάνατος του άλλου.

⁷¹ Francois Poirié, *Emmanuel Levinas: Essai et entretiens*, Arles: Actes Sud (σειρά: Babel), 1996, 2006, 115.

Κριτικό σχόλιο: Η παρουσίαση του προσώπου ως «τρωτού», με την έννοια ότι μπορεί να υπόκειται όχι μόνο στη βία του εγώ αλλά και στην εγκατάλειψη, φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την πρόθεση του Levinas να παρουσιάσει το εγώ και τον άλλον ως απολύτως εξωτερικά μεταξύ τους, αυτάρκη και ανεξάρτητα, έτσι που να αδυνατούν να συγκροτήσουν ολότητα. Ωστόσο, από τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, διαφαίνεται ότι ο άλλος έχει ανάγκη το εγώ για να μπορέσει να υπάρξει. Άλλωστε, αν το εγώ μπορεί και υπάρχει ως υπεύθυνο για τον άλλον, αυτό συμβαίνει επειδή ο άλλος δεν είναι παρά η «χήρα, ο ξένος, το ορφανό», που ως τέτοιος αποζητά ένα «κομμάτι ψωμί» ή έναν καλό λόγο από το στόμα του εγώ ή ακόμη και δίνει εντολή γι' αυτά, από το ύψος της απειρότητάς του.

11.6 Γλώσσα, ρητορική και αδικία

Την ίδια απορητική ή διττή δομή αναγνωρίζει ο Levinas στην ομιλία και τη γλώσσα.

(α) Από τη μία, το εγώ ίσως να ανταποκριθεί στην εμφάνιση του άλλου ως άπειρου και αυτό το κάνει μιλώντας του. Δεξιόνομα τον άλλο άνθρωπο ως άλλον σημαίνει ότι του μιλώ: αντιμέτωπος με την έκφραση του προσώπου, ο «εγωισμός της βούλησης γίνεται λόγος [discours]» (ΟΑ: 295).⁷² Στη μεταξύ τους συνομιλία, το εγώ και ο άλλος παραμένουν χωρισμένα, χωρίς να συγκροτούν σύστημα, κόσμο ή ολότητα. Όπως είδαμε παραπάνω, η γλωσσική σχέση προϋποθέτει την υπέρβαση, τον ριζικό χωρισμό, την ξενότητα των συνομιλητών, την αποκάλυψη της απειρότητας του άλλου στο εγώ.

Αυτό προϋποθέτει μια διπλή κίνηση. Ο λόγος αρχίζει από τα «επιφάνια»⁷³ του προσώπου. Κάθε προσφυγή στη γλώσσα προϋποθέτει την κατανόηση της «πρώτης σημασίας» την οποία εκφράζει το πρόσωπο. Αυτή η πρώτη σημασία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, είναι η απειρότητα του άλλου ανθρώπου. Εκείνο που μας ενδιαφέρει τώρα είναι ότι η αποκάλυψη του προσώπου θέτει υπό αμφισβήτηση το εγώ, το «υποχρεώνει λόγω της ουσίας του ως άπειρου» να αποκριθεί στο κάλεσμα που θέτει η παρουσία του άλλου. Κάλεσμα που είναι ταυτόχρονα έγκληση, κατηγορία. Όπως επισημαίνει ο Levinas, το ουσιαστικό γνώρισμα της γλώσσας είναι η «κλήτευση» (interpellation), η «κλητική» (vocative). Από αυτή την έγκληση, το εγώ δεν μπορεί να κρυφτεί μέσω της σιωπής. Η συμμετοχή σε συνομιλία συνίσταται στην αναγνώριση στον άλλο άνθρωπο ενός δικαιώματος πάνω στον εγωισμό του εγώ και, αντίστοιχα, η ομιλία από μένα προς τους άλλους συνιστά «απολογία» (ΟΑ: 328). Αυτός ο δεσμός ανάμεσα στην έκφραση του προσώπου και την ευθύνη του εγώ να αποκριθεί στον άλλον μιλώντας του αποτελεί την ηθική ουσία της γλώσσας.⁷⁴

(β) Ίσως όμως το εγώ να μην θελήσει να εγκαθιδρύσει μια σχέση με τον άλλον ως άλλον. Τότε ο λόγος γίνεται αυτό που ο Levinas αποκαλεί «ρητορική». Δεν είναι οποιοσδήποτε λόγος μια σχέση με την εξωτερικότητα. Δεν πλησιάζουμε τις περισσότερες φορές τον άλλον στην ομιλία ως δάσκαλό μας, αλλά ως «ένα αντικείμενο ή ένα παιδί, ή ως ένα[ν] άνθρωπο από το πλήθος (τοῖς πολλοῖς), όπως λέει ο Πλάτων» (ΟΑ: 78). Ο λόγος συχνά εκτρέπεται σε ρητορική, δηλαδή σε παιδαγωγική, δημαγωγία ή ψυχαγωγία. Η ρητορική πλησιάζει τον άλλον όχι ως πρόσωπο, αλλά ως κάποιον από τον οποίο θέλει να αποσπάσει την κατάφασή του μέσω των τεχνασμάτων της. Εκείνο που κάνει η ρητορική, για παράδειγμα, μέσω της προπαγάνδας, της

⁷² Ας επισημανθεί ότι στην ελληνική μετάφραση του *Ολότητα και άπειρο* το *discours* αποδίδεται ως «ομιλία».

⁷³ Η λέξη «επιφάνια» (épiphanie) σημαίνει την αποκάλυψη ή την εμφάνιση ενός θεού ή ενός θείου όντος, κάποιας υπερφυσικής ή θείας πραγματικότητας, στον άνθρωπο. Ο Levinas χρησιμοποιεί τον όρο για να τονίζει τον αποκαλυπτικό τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται στο εγώ, από θέση «ύψους», το υπερβατικό πρόσωπο του άλλου.

⁷⁴ Η ομιλία ασκεί και μια δεύτερη λειτουργία, καθώς είναι «διδασκαλική» (magistral). Ο άλλος με διδάσκει με το να με καθιστά συν-κοινωνό των ιδεών και των φαινομένων που μου παρουσιάζει και θέτει σε συζήτηση. Η παρουσία του άλλου ως συνομιλητή επιτρέπει τη θεματοποίηση των φαινομένων και την απόδοση νοήματος σ' αυτά. Με την παρουσία του άλλου ανθρώπου, ο κόσμος γίνεται αντικείμενο, θεματοποιείται. Το να είναι κάτι αντικείμενο, να είναι θέμα, σημαίνει ότι είναι εκείνο για το οποίο μπορώ να μιλήσω με κάποιον ο οποίος διαπέρασε τη δική του μορφή ως φαινομένου και συνδέθηκε μαζί μου. Η παρουσία ως αντικειμένου ενός πράγματος που κατέχει το εγώ, προϋποθέτει την ηθική σχέση. Έτσι, παρόλο που ο ίδιος ο άλλος δεν προσφέρεται σε μια αντικειμενική γνώση, κάθε αντικειμενική γνώση τον προϋποθέτει. Με το να προσφέρει το εγώ τον κόσμο του στον άλλον μέσω της γλώσσας, μια κοινή τάξη εγκαθιδρύεται ανάμεσα στους συνομιλητές. Στη συνομιλία, ο κόσμος της απόλαυσης του εγώ, ένας απολύτως ιδιωτικός κόσμος που εξαντλεί τη σημασία του στην απλή χρήση του από το εγώ, μετατρέπεται σε διωκειμενικό κόσμο με σημασία. Συνεπώς, η αντικειμενικότητα, για τον Levinas, «εγκαθιδρύεται μέσα στην ομιλία, μέσα σε μια *συν-ομιλία* που *προτείνει* τον κόσμο» (ΟΑ: 113). Η αντικειμενικότητα του αντικειμένου και η σημασία του προκύπτουν από τη γλώσσα, από την προσφορά του κόσμου στον άλλον άνθρωπο μέσω της ομιλίας. Είναι ευδιάκριτο, σ' αυτό το σημείο, πόσο απομακρύνεται ο Levinas από τον Husserl: για τον Husserl, η αντικειμενικότητα έχει ως θεμέλιό της είτε το σολιμιστικό εγώ είτε ένα υπερβατολογικό εμείς, ενώ, για τον Levinas, την απειρότητα του άλλου.

κολακείας ή της διπλωματίας, είναι ότι επιχειρεί να χειραγωγήσει τον άλλον. Με αυτήν την έννοια, η ρητορική «είναι βία κατεξοχήν, δηλαδή αδικία». Οπότε, το (α) μπορεί να περιγραφεί, κατ' αντιδιαστολή, με όρους δικαιοσύνης: η δικαιοσύνη «φτάνει στον άλλο άνθρωπο έξω από την ρητορική που είναι δόλος, υποταγή και εκμετάλλευση. Και υπ' αυτήν την έννοια ξεπέραςμα της ρητορικής και δικαιοσύνη συμπίπτουν» (ΟΑ: 80).

11.7 Η υποκειμενικότητα ως ευθύνη

Το δεύτερο σπουδαίο βιβλίο του Levinas, το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) εκδόθηκε το 1974, δεκατρία χρόνια μετά το *Ολότητα και άπειρο*. Σε αυτό ο Levinas δεν περιγράφει πια τη δυποκειμενική σχέση με αφετηρία ένα «χωρισμένο», εγωκεντρικό υποκείμενο το οποίο καλείται στην ευθύνη από την απειρότητα του άλλου ανθρώπου. Αντίθετα, τώρα η ίδια η υποκειμενικότητα του υποκειμένου συγκροτείται ευθύς εξαρχής ως ευθύνη για τον άλλον. Στο *Ηθική και άπειρο* (1982), ο Levinas εξηγεί ότι στο *Άλλως του είναι* μιλάει για την «ευθύνη ως ουσιώδη, πρωταρχική, θεμελιώδη δομή της υποκειμενικότητας» (ΗΑ: 63). Ως εκ τούτου, η εντολή του άλλου που φέρει το εγώ στην ευθύνη δεν προέρχεται πλέον από μια υπερβατική απόσταση, αλλά είναι εγγενής στο υποκείμενο. Η υπέρβαση του άλλου νοούμενη ως *εξωτερικότητα* καθίσταται υπέρβαση-στην-εμμένεια, έτσι που κομβικά δίπολα του *Ολότητα και άπειρο*, όπως μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, υπέρβασης και εμμένειας ή ίδιου και άλλου, χάνουν τον αντιπαραθετικό τους χαρακτήρα. Η «εσωτερικότητα» (intériorité) υποδηλώνει πλέον μια σωματική ζωή στοιχειωμένη από τον άλλον, τελούσα υπό τον διαρκή επηρεασμό του, έτσι που το ίδιο να είναι «για-τον-άλλον», ο άλλος να έχει καταστεί «άλλος-μέσα-στο-ίδιο», με την ετερότητα να αποδεικνύεται συγκροτησιακή της ταυτότητας του ίδιου και όχι πλέον ξέχωρη από αυτήν. Συνεπώς, ενώ ο υπότιτλος του *Ολότητα και άπειρο* ήταν «Δοκίμιο για την εξωτερικότητα» (με ένα μέρος του να αφιερώνεται στην εσωτερικότητα του εγώ), το *Άλλως του είναι* αποτελεί αναμφίβολα δοκίμιο για την εσωτερικότητα, με τα πάντα να διαμειβονται εντός της. Ξεπερνώντας τα παραπάνω δίπολα ο Levinas φαίνεται να αφήνει πίσω του κάποια από τα προβλήματα που είχαν εγείρει διάφοροι σχολιαστές, αρχής γενομένης από τον Jacques Derrida και το άρθρο του «Βία και μεταφυσική»,⁷⁵ αναφορικά τόσο με την έννοια του «απολύτως άλλου» όσο και με τη δυνατότητα μιας εσωτερικότητας, δηλαδή ενός περίκλειστου όντος που μεριμνά μόνο για τον εαυτό του, να μετατρέπεται, στην επαφή του με μια απόλυτη εξωτερικότητα, σε ευθύνη και νοιάξιμο για τον άλλον.

Ας δούμε τώρα πώς ακριβώς ορίζει ο Levinas την ευθύνη στο *Άλλως του είναι* και ποια είναι η φαινομενολογική της φανέρωση:

(α) Η ευθύνη δεν βασίζεται σ' έναν εαυτό που έχει δοθεί ή κατασκευαστεί εκ των προτέρων, αλλά δομεί την υποκειμενικότητα πέρα ως πέρα. Όπως τονίζει ο Levinas, «περιγράφω την υποκειμενικότητα με ηθικούς όρους [...]· ο κόμπος του υποκειμενικού δένεται μέσα στην ηθική ως ευθύνη» (ΗΑ: 63). Η ευθύνη είναι το «για-τον-άλλον» της υποκειμενικότητας. Υπό μορφή ευθύνης, η υποκειμενικότητα είναι δομημένη ως το «άλλο-μέσα-στο-Ίδιο» (ΑΕ: 46).⁷⁶ Το ίδιο έχει να κάνει με το άλλο προτού —υπό οποιαδήποτε ιδιότητα— εμφανιστεί ο άλλος σε μια συνείδηση (δομή που θυμίζει τον χαϊντεγκεριανό ορισμό του συνείναι). Η παρουσία του άλλου στο ίδιο επιφέρει τη ρήξη της εσωτερικότητας, την «αποπυρήνωση [dénucléation] του υποστασιακού πυρήνα του Εγώ» *εξαρχής*. Η υποκειμενικότητα συνίσταται στην πορεία της προς τον άλλον δίχως να νοιάζεται για την κίνησή της προς τον εαυτό της.

(β) Ωστόσο, αυτή η κατεύθυνση προς τον άλλον, η ευθύνη, δεν προκύπτει από τις πράξεις ενός εγώ. Δεν βασίζεται στην υποχρέωση λογοδοσίας για ό,τι έχει πράξει το εγώ. Ο Levinas διαχωρίζει την παραδοσιακή σχέση μεταξύ ευθύνης και πράττειν. Δεν έχω κάνει τίποτα στον άλλον, καλό ή κακό, και όμως είμαι υπεύθυνος γι' αυτόν. Μόλις «ο άλλος με κοιτάξει, είμαι υπεύθυνος για εκείνον», χωρίς να έχω καν αποφασίσει γι' αυτό (ΗΑ: 63). Αφετηρία της ευθύνης δεν είναι το εγώ, είναι ο άλλος ή, καλύτερα, «ο-άλλος-εντός-μου»: «η ευθύνη του *με βαραίνει*. Είναι μια ευθύνη που πηγαίνει πέρα από το τι πράττω» (ΗΑ: 64). Η ευθύνη αυτή αποτυπώνει ένα πρωταρχικό «για-τον-άλλον» ριζωμένο στο ίδιο το υποκείμενο.

(γ) Για να κάμψει κάθε υπόνοια ότι αυτό το εγώ παραμένει, παρόλα αυτά, η πηγή της ευθύνης, δηλαδή για να δηλώσει το γεγονός ότι αυτή η αναπόδραστη ευθύνη πηγάζει *από τον άλλον* μέσα μου, ο Levinas χρησιμοποιεί τον όρο «δίωξη» (persécution). Τελώ διαρκώς υπό διωγμό, χωρίς να μπορώ να απαλλαγώ ή να

⁷⁵ Jacques Derrida, «Violence et métaphysique. Essais sur la pensée d'Emmanuel Levinas», στο *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil (σειρά: «Essais»), 1967, 117-228 [«Βία και μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», στο *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, 89-220].

⁷⁶ Η μετάφραση των αποσπασμάτων από το *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ανήκει κατά κύριο λόγο στους Μιχάλη Πάγκαλο και Δημήτρη Ροζάκη, τους οποίους ευχαριστώ.

αποδράσω ποτέ από αυτόν. Η ευθύνη για τον άλλον καταδιώκει το εγώ διαρκώς, είναι ένα ατελεύτητο μαρτύριο, με την έννοια ότι δεν μπορεί ποτέ να βρει καταφύγιο ή ανάπαυση. Η ευθύνη μου για τον άλλον είναι αναπόδραστη, απaráγραπτη. Η δώξη, όπως επισημαίνει ο Levinas, δεν είναι κάτι το απλώς επιπρόσθετο στην υποκειμενικότητα του υποκειμένου, αλλά είναι η ίδια η «υποκειμενικότητα ως το άλλο μέσα στο ίδιο» (ΑΕ: 174).

(δ) Το αντικείμενο της ευθύνης δεν είμαι εγώ ο ίδιος. Δεν είμαι υπεύθυνος για όσα αφορούν εμένα τον ίδιο (για παράδειγμα, για τις αυθεντικές δυνατότητες του χαϊντεγκεριανού Dasein), αλλά για όσα μου είναι ξένα. Είμαι υπεύθυνος απέναντι σε ανθρώπους που ούτε καν γνωρίζω: όχι για τη ζωή μου, αλλά για τη ζωή κάποιου ίσως χιλιάδες χιλιόμετρα μακριά, του οποίου η ύπαρξη με καλεί στην ευθύνη. Η εγωιστική ενασχόληση με τη δική μου ύπαρξη πάντα διακόπτεται από μια ευθύνη ή μέρμινα για ό,τι δεν έχει ως αντικείμενο της προσοχής μου τη δική μου ύπαρξη. Αυτό είναι το θαύμα της ηθικής ύπαρξης για τον Levinas. Ευθύνη σημαίνει «μη αδιαφορία» για τον άλλον: «Μη αδιαφορία – ήδη ευθύνη», σημειώνει επιγραμματικά ο Levinas σε μια συνέντευξή του στον Francois Poirié.⁷⁷ Εντέλει, έννοιες όπως «ευθύνη», «μη αδιαφορία», «ανθρωπινότητα», «για-τον-άλλον» επεξηγούν στο λεξιλόγιο του Levinas η μία την άλλη. Για τον Levinas, αυτή η μη αδιαφορία είναι συστατική της διανθρώπινης σχέσης. Δεν είναι επομένως δυνατό να είμαι πρωταρχικά αδιάφορος απέναντι στον άλλον. Μπορώ να προσποιηθώ τον αδιάφορο ή να επιλέξω να είμαι αδιάφορος, αλλά αυτό προϋποθέτει την αρχική επιρροή του άλλου μέσα μου που με καλεί στην ευθύνη. Η μη αδιαφορία είναι πρωταρχική, η αδιαφορία είναι παράγωγη.

(ε) Ο Levinas σχετίζει την ευθύνη με την εγγύτητα (proximité). «Εγγύτητα» ονομάζει την εγκαθίδρυση του «ενός-για-τον-άλλον» (l'un-pour-l'autre)⁷⁸ (ΑΕ: 135). Η εγγύτητα δεν ανάγεται σε μια σχέση μεταξύ δύο όρων που είναι ίσοι μεταξύ τους. Εμφανίζεται ως σχέση με τον άλλο άνθρωπο ο οποίος δεν μπορεί να αναλυθεί σε «εικόνες» ούτε να εκτεθεί ως θέμα. Εκείνο που τη διέπει είναι η μη αδιαφορία και η εμμονή που ο άλλος προκαλεί στο εγώ. Ωστόσο, η υποκειμενικότητα δεν είναι προγενέστερη της εγγύτητας στην οποία θα στρατευόταν δήθεν εκ των υστέρων. Αντίθετα, η εγγύτητα «επεκτείνει το υποκειμένο στην ίδια του την υποκειμενικότητα» ως «ένας-για-τον-άλλον» (ΑΕ: 135). Μέσα στην εγγύτητα, «τον απολύτως άλλον, τον Ξένο, που “ούτε τον συνέλαβα εγώ ούτε εγώ τον γέννησα”, έχω ήδη στην αγκαλιά μου, ήδη τον κρατώ “στο στήθος μου”, σύμφωνα με τη βιβλική φράση, “όπως κρατά η παραμάνα το βρέφος”. Με βαραίνει» (ΑΕ: 145). Η εγγύτητα είναι καλοσύνη. Καλοσύνη που δεν σχετίζεται όμως με κάποια αλτρουιστική κλίση, κάποια απόφαση της βούλησης ή πράξη της συνείδησης που αρχίζει μέσα στο παρόν μιας επιλογής ή της συνείδησης. Πρόκειται για μια καλοσύνη που είναι άναρχη, δηλαδή χωρίς θεμέλιο, πρωταρχική αιτία, αρχή ή έναρξη· καλοσύνη που δεν υπακούει σε κανόνες.

(στ) Αυτό που χαρακτηρίζει την εγγύτητα είναι η εμμονή (obsession). Στην εμμονή, ο άλλος με κατηγορεί. Το εγώ κατατράχεται από μια διαρκή, μη ηθελημένη, αναπόδραστη ευθύνη για τον άλλον, χωρίς οποιαδήποτε δυνατότητα επανιδιοποίησης του εαυτού του από ένα τέτοιο προ-αρχικό άδραγμα του άλλου πάνω του. Ο εαυτός μου ανήκει στον άλλον. Εδώ πλέον έχουμε απομακρυνθεί από κάθε χαϊντεγκεριανό συνείναι: η παθητικότητα της εμμονής θέτει εν αμφιβόλω την αφελή αυθορμησία του εγώ με τον ριζικότερο τρόπο. Η εμμονή στον άλλον, στον πλησίον του, ο οποίος κατηγορεί το εγώ για ένα σφάλμα που δεν διέπραξε αυτοβούλως, το επανάγει στον εαυτό του ως υπεύθυνο για τον άλλον, εντείνοντας της ταυτότητάς του, πριν από κάθε αυτοσυνείδηση, και το απογυμνώνει απόλυτα από την υπεροχή του και από τον εγγενή του κυριαρχικό ιμπεριαλισμό. Η εμμονή δεν εμπίπτει κατά κανέναν τρόπο στη συνείδηση. Δεν είναι η συνείδηση η ενεργητική της πηγή. Είναι εξωτερική ως προς τη συνείδηση. Η εμμονή είναι «μανιακή, μη θεματοποιήσιμη», «αν-αρχική» (ΑΕ: 161).

(ζ) Αν υπάρχει εμμονή στον άλλον, ευθύνη και εαυτός, αυτό συμβαίνει διότι μέσα στην εγγύτητα εγγράφεται το «ίχνος του απείρου». Αυτό το άμετρο, μη αναπαράστασιμο ίχνος του απείρου, το οποίο δεν μπορεί να εγκλειστεί σε ένα παρόν, είναι το πρόσωπο του άλλου μέσα στην εγγύτητα. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε μια διαφοροποίηση από το *Ολότητα και άπειρο*, όπου το άπειρο παρουσιαζόταν, δηλαδή καθίστατο παρόν, ως πρόσωπο του άλλου. Τώρα πλέον πρόκειται απλώς για το *ίχνος* της απειρότητας του άλλου το οποίο «περνά» αναστατώνοντας το παρόν δίχως να αφήνεται να συλληφθεί από τη συνείδηση. Η απειρότητα του άλλου αφήνει το ίχνος της στην επίταξη του εγώ από το πρόσωπο του άλλου. Με αυτήν την έννοια, εκείνο που δεν υπήρξε ποτέ παρόν, το άπειρο, μου δημιουργεί υποχρέωση.

Τι κερδίσαμε εισάγοντας την έννοια της ευθύνης; Εγκαταστήσαμε τον άλλον μέσα στο εγώ: χάσαμε την εμφάνιση του άλλου στην απειρότητά του για να κερδίσουμε την εμφάνιση του εαυτού ως φορέα του ίχνους του άλλου. Αυτό το ίχνος του άλλου εμφανίζεται ως ευθύνη ή διωγμός του εαυτού.

⁷⁷ Francois Poirié, *Emmanuel Levinas: Essai et entretiens*, Arles: Actes Sud (σειρά: Babel), 1996, 2006, 120.

⁷⁸ Εδώ, το «ένα» (l'un) έχει την έννοια του μοναδικού, έτσι που να σημαίνει: ο μοναδικός ένας για τον συγκεκριμένο άλλον.

11.8 Ετερονομία και αναρχία της ευθύνης

Η ευθύνη δεν αποτελεί, όπως προαναφέραμε, συνέπεια της ελεύθερης βούλησης, και είναι εντελώς αποσυνδεδεμένη από την ελευθερία. Δεν είναι το αποτέλεσμα μιας ελεύθερης απόφασής μου· επιβάλλεται από τον άλλον. Ωστόσο, αν και ανελεύθερος σ' αυτή την ευθύνη, οφείλω να λογοδοτήσω για την ελευθερία του άλλου, δηλαδή για το τι είναι ή τι κάνει ο άλλος:

K11.11 Ως ευθύνη που προηγείται κάθε ελεύθερης δέσμευσης σε κάτι, ο ίδιος ο εαυτός,⁷⁹ έξω απ' όλους τους τρόπους της ουσίας, θα ήταν η ευθύνη για την ελευθερία των άλλων. (ΑΕ: 173)

Σε αυτήν την ευθύνη, είμαι υπεύθυνος «για τα ελαττώματα ή για την κακοτυχία των άλλων». (ΑΕ: 24).

Επειδή η υποκειμενικότητα ως υπεύθυνη είναι μια «υποκειμενικότητα που βρίσκεται εξαρχής υπό εντολή» από τον άλλον, εδώ η ετερονομία είναι «κατά κάποιο τρόπο ισχυρότερη από την αυτονομία», πράγμα που οδηγεί σε ριζική καθαίρεση του εγώ. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Levinas, η ετερονομία «δεν είναι δουλεία, δεν είναι σκλαβιά» (ΜΜ: 121), δεν φέρει μαζί της μια απειλή. Η υποταγή στον άλλον δεν συνιστά υποτέλεια σε μια εξουσία, αλλά διάνοιξη της ηθικής ευθύνης και φροντίδας για τον άλλο άνθρωπο. Δεν αποτελεί αλλοτρίωση του εαυτού από τον άλλον, αποτελεί «έμπνευση».

Αυτή η ευθύνη είναι «προ-αρχική», πρότερη κάθε ελεύθερης απόφασης εκ μέρους του υποκειμένου, κάθε διαβούλευσης. Δεν συναρτάται με καμία πρωτοβουλία του υποκειμένου. Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το *Άλλως του είναι*, ο Levinas γράφει: «Το Αγαθό με έχει επιλέξει πριν το επιλέξω. Κανένας δεν είναι αγαθός ηθελημένα» (ΑΕ: 25). Δεν *αναλαμβάνω* την ευθύνη μου για τον άλλον μια δεδομένη στιγμή· *είμαι* υπεύθυνος γι' αυτόν *πριν* από κάθε απόφασή μου, δηλαδή *πριν από την* ελευθερία μου. Η ευθύνη μου προέρχεται από αμνημόνευτους χρόνους, από ένα μη ανακτήσιμο και μη αναπαραστάσιμο παρελθόν που δεν ήταν ποτέ παρόν και στο οποίο δεν ήμουν ποτέ παρών: «Η απεριόριστη ευθύνη όπου έχω βρεθεί προέρχεται από την εντεύθεν πλευρά της ελευθερίας μου, από κάτι “προγενέστερο-κάθε-ανάμνησης”, [...] ένα μη παρόν, κατεξοχήν μη αρχικό, αναρχικό, εντεύθεν ή επέκεινα της ουσίας» (ΑΕ: 24). «Αναρχία της ευθύνης», δηλαδή ευθύνη «εντεύθεν κάθε γένεσης» (ΑΕ: 47-48). Μια τέτοια «αναρχική ευθύνη» αποδιρθώνει την παρουσία του εαυτού στον εαυτό του, ανοίγοντάς τον στο «για-τον-άλλον» της ευθύνης. Η ευθύνη είναι πέρα από κάθε ανάμνηση, ανακράτηση (retention), αναπαράσταση ή παρουσίαση.

Ένας τρόπος να κατανοήσουμε πώς αντιλαμβάνεται τον άναρχο χαρακτήρα της ευθύνης ο Levinas είναι μέσω ενός αποσπάσματος από το βιβλίο του Βασίλι Γκρόσμαν, *Ζωή και πεπρωμένο*, στο οποίο ο ίδιος αναφέρεται επανειλημμένα. Προς το τέλος, όταν ο σοβιετικός στρατός έχει εντέλει νικήσει στο Στάλινγκραντ, οι Γερμανοί κρατούμενοι, συμπεριλαμβανομένου ενός αξιωματικού, καθαρίζουν ένα υπόγειο και μεταφέρουν τα πτώματα που αποσυντίθενται. Ο αξιωματικός υποφέρει ιδιαίτερα από αυτή τη δυστυχία. Κάποια στιγμή που μεταφέρουν το πτώμα μιας έφηβης, μια γυναίκα που κρατά από το χέρι ένα αγόρι ξεσπά σε κραυγές, κοιτά γύρω της, εντοπίζει τον Γερμανό αξιωματικό και κινείται με μεγάλα βήματα προς το μέρος του παίρνοντας από κάτω ένα τούβλο:

Εκείνη δεν έβλεπε πια παρά μόνο το πρόσωπο του Γερμανού. Μην καταλαβαίνοντας τι της συνέβαινε, κυριαρχημένη από μια δύναμη που την κατέλαβε ξαφνικά, ψαχούλεψε στην τσέπη της ζακέτας της για ένα κομμάτι ψωμί, που της είχε δώσει το προηγούμενο βράδυ ένας Ρώσος στρατιώτης. Το έτεινε στον Γερμανό αξιωματικό και είπε: «Να, πάρε να φας κάτι». Ποτέ δεν κατάλαβε τι της συνέβη εκείνη τη στιγμή, γιατί έκανε τέτοιο πράγμα.⁸⁰

Ο Levinas παραθέτει αυτή τη σκηνή ως παράδειγμα της συνάντησης πρόσωπο με πρόσωπο. Αυτό που τον συναρπάζει είναι ότι η γυναίκα δεν μπορεί να εξηγήσει την πράξη της. Δεν είναι ότι οι ηθικές πεποιθήσεις της την οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι οφείλει να δώσει στον αξιωματικό το ψωμί της. Τουναντίον, αρχικά, όταν σήκωσε το τούβλο, ίσως και να έκρινε σωστό ότι έπρεπε να τον σκοτώσει. Η γυναίκα τού έδειξε καλοσύνη την

⁷⁹ Δηλαδή ο εαυτός που μέσω του άλλου αποσπάται από την αυθορμησία του εγώ και καθίσταται έτσι πραγματικός εαυτός, υπεύθυνος για τον άλλον.

⁸⁰ Βασίλι Γκρόσμαν, *Ζωή και πεπρωμένο*, μτφρ. Γιώργος Μπλάνας, Αθήνα: Γκοβόστης, 2013, 878.

τελευταία στιγμή, χωρίς να είναι σε θέση να εξηγήσει γιατί. Για τον Levinas, η καλοσύνη είναι αθεμελιώτη, άν-αρχη, ένα «θαύμα» που διαταράσσει την αμείλικτη τάξη του «είναι».

Η μη επιλογή σημαδεύει τη ριζική παθητικότητά μου αναφορικά με την ευθύνη μου για τον άλλον. Καθίσταμαι υπεύθυνος «παρά τον εαυτό» μου ή «σε πείσμα του εαυτού μου»: η ευθύνη μου απορρέει από μια παθητικότητα του εαυτού που [την παθητικότητα] ουδέποτε ανέλαβε ηθελημένα. Η παθητικότητα είναι έκθεση στον άλλον, στη διάνοιξη του προσώπου, χωρίς δυνατότητα διαφυγής. Πρόκειται, επομένως, για προσφορά που δεν συνιστά γενναιοδωρία, δεν συνιστά *ενέργημα*. Η έκθεση αποτελεί προσφορά που δεν λαμβάνει χώρα σε ένα παρόν, αλλά είναι χωρίς ξεκίνημα, χωρίς πρωτοβουλία, αρχαιότερη κάθε παρόντος, και όχι «συγκαιρινή παθητικότητα στον αντίποδα του ενεργήματος, αλλά εντεύθεν του ελεύθερου και του μη ελεύθερου, η αναρχία του αγαθού» (ΑΕ: 120).

11.9 Τρωτότητα και αισθητικότητα

Ένας άλλος όρος γι' αυτήν την έκθεση ως προσφορά δίχως επιφυλάξεις θα ήταν η τρωτότητα. Το να είμαι «για-τον-άλλον» σημαίνει να είμαι τρωτός στη σχέση μου μαζί του. Με αυτήν την έννοια, η έκθεση εμπίπτει στην αισθητικότητα (*sensibilité*). Η αισθητικότητα είναι επηρεασμός από το «μη φαινόμενο» της διάνοιξης του προσώπου του άλλου, μια «έγκληση από την ετερότητα». Είναι «μια προ-αρχική μη ηρεμία», «η ανησυχία του διωκόμενου», «ξερίζωμα από τον εαυτό», «κυοφορία του άλλου μέσα στο ίδιο» (ΑΕ: 121). Η αισθητικότητα είναι «τρωτότητα, ευπάθεια, απογύμνωση», εαυτός που πολιορκείται από τον άλλο άνθρωπο και νοιάζεται γι' αυτόν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αισθητό έρχεται να διακόψει μια απόλαυση μέσα στην ίδια της την εγωιστική απομόνωση αποσπώντας έτσι το εγώ από τον εαυτό του. Σύμφωνα με τον Levinas, η αμεσότητα του αισθητού, που δεν ανάγεται στον γνωσιολογικό ρόλο της κατ' αίσθηση αντίληψης, είναι έκθεση στο πλήγωμα μέσα στην απόλαυση, «κάτι που επιτρέπει στο πλήγωμα [la blessure] να πλήττει την υποκειμενικότητα του υποκειμένου που αρκείται αυτάρεσκα στον εαυτό του και τίθεται δι' εαυτό» (ΑΕ: 104).

Ο ρόλος της αισθητικότητας στο έργο του Levinas είναι διττός. Αφενός, όπως καθίσταται εμφανές στο *Ολότητα και άπειρο*, η αισθητικότητα παράγει την αυτάρεσκεια που νιώθει η υποκειμενικότητα κατά τη χαρούμενη κατοχή ενός κόσμου πρόσκαιρα υπερβατικού προς το εγώ, αυτάρεσκεια που είναι η ίδια η «εγώτητα», η υποστασιακότητα του υποκειμένου. Αφετέρου, η αισθητικότητα επιφέρει, διαμέσου του αγγίγματος του εαυτού από τον υπερβατικό άλλον, μια «αποπυρήνωση», εντός του υποκειμένου, η οποία επιφέρει το «ασύμπτωτο του Εγώ με τον εαυτό του, ανησυχία, αϋπνία, [...] οδύνη» που αποσαθρώνει το εγώ (ΑΕ: 105). Διαμέσου αυτής της αισθητικότητας ως τρωτότητας, μια ανατροπή λαμβάνει χώρα όπου το ίδιο, *εμπνεόμενο* από το άλλο, καθίσταται *για τον άλλον*. Συνεπώς, εδώ η αισθητικότητα λαμβάνει το νόημα: μέσω του άλλου και για τον άλλον, για τον άλλο άνθρωπο. Φυσικά, σ' αυτήν την περίπτωση, δεν πρόκειται για ένα εγώ που απολαμβάνει, αλλά για έναν εαυτό που εκτίθεται σε κάθε είδους πόνο και σκαιότητα. Σε αντίθεση με την αισθητικότητα του εγωιστικού υποκειμένου της απόλαυσης, η αισθητικότητα στην περίπτωση του ηθικού υποκειμένου είναι διάνοιξη της ενσώματης ύπαρξης στην οδύνη και τον τραυματισμό.

Παρόλα αυτά, η αισθητικότητα του ηθικού υποκειμένου περιέχει την απόλαυση, αν και υπό τη μορφή της άρνησής της. Και πράγματι, ο Levinas περιγράφει το δόσιμο στον άλλον, πριν από κάθε επιλογή, ως οδυνηρή απάρνηση της εγωιστικής απόλαυσης. Για να δώσω, για να δώσω πραγματικά, πρέπει να θέλω να κρατήσω αυτό που έχω. Πρέπει να είναι «δώρο που κοστίζει» (ΑΕ: 172, υποσ. 2). Όπως σημειώνει εμφατικά: «Δίχως τον εγωισμό που κλείνεται αυτάρεσκα στον εαυτό του, η οδύνη δεν θα είχε νόημα» (ΑΕ: 118-119). Το δόσιμο, η προσφορά στον άλλον, αποκτά μέρος της σημασίας της από το γεγονός ότι είναι επώδυνη για το εγώ, εφόσον απαιτεί τη θυσία της απόλαυσής του στον βωμό του άλλου: «[...] το δόσιμο έχει νόημα μόνο ως απόσπαση από τον εαυτό, σε πείσμα του εαυτού και όχι απλώς χωρίς τον εαυτό» (ΑΕ: 119). Με δραματικό τρόπο, ο Levinas αναφέρεται σ' αυτή την κίνηση σαν «να τραβάς το ψωμί από το στόμα σου» (ΑΕ: 119). Το «για-τον-άλλον» της ευθύνης είναι σκληρό, βασανιστικό. Ως εκ τούτου, ο Levinas δεν αρνείται τη θεμελιώδη φύση της αισθητικότητας ως απόλαυσης. Αντίθετα, η αισθητικότητα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για το *δόσιμο*, προκειμένου αυτό να έχει την ηθική σημασία που του προσδίδει.

Επιπλέον, μόνο ένα ενσαρκωμένο ον που, για παράδειγμα, έχει την αίσθηση της πείνας και της απόλαυσης η οποία απορρέει από τον κορεσμό της, είναι ικανό για ηθική: «Μονάχα ένα υποκείμενο που τρώει μπορεί να είναι για τον άλλον ή να σημαίνει. Η σημασία –ο ένας για τον άλλον– έχει νόημα μόνο μεταξύ όντων με σάρκα και αίμα» (ΑΕ: 119). Συνεπώς, τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη γνωστή φράση του Levinas: «Στον Heidegger, το Dasein δεν πεινάει ποτέ» (ΟΑ: 165). Το Dasein δεν είναι ικανό για ηθική επειδή δεν γνωρίζει τι σημαίνει πείνα. Μόνο ως «σάρκα και αίμα», ως «άνθρωπος που πεινάει και τρώει», είναι το

υποκείμενο ικανό «να δώσει το ψωμί από το στόμα του ή να δώσει το δέρμα του» (ΑΕ: 124). «Προσφέρω» σημαίνει απαρνούμαι εκείνο που χρειάζομαι και απολαμβάνω προκειμένου να το απολαύσει ο άλλος. Στην αμεσότητα της επαφής με τον άλλον, η υλικότητα της αισθητικότητας μετατρέπεται από ένα «για-εμένα» σε ένα «για-τον-άλλον».

11.10 Εξατομίκευση μέσω της ευθύνης

Η ευθύνη βαραίνει αποκλειστικά εμένα, ακόμη κι αν πρόκειται για τον άλλον. Στην ευθύνη μου για τον άλλον είμαι αναντικατάστατος. Υποκαθιστώ τον κάθε άνθρωπο, αλλά κανένας δεν μπορεί να με υποκαταστήσει στην ευθύνη μου. Το γεγονός ότι δεν έχω επιλέξει εγώ να είμαι υπεύθυνος για τον άλλον, αλλά είμαι «εκλεγμένος» (έλυ) στην ευθύνη μου, με αποστερεί από κάθε δυνατότητα αποποίησης της. Είναι ο άλλος που με έχει εκλέξει να είμαι υπεύθυνος γι' αυτόν μέσω της κλήτευσης που μου απευθύνει, χωρίς να έχω τη δυνατότητα να αρνηθώ αυτήν την εκλογή. Είμαι επιφορτισμένος με τον άλλον, ο άλλος «με αφορά» πριν από οποιαδήποτε δέσμευση από τη μεριά μου, προτού να έχω καν συνείδηση αυτής της δέσμευσης. «Εκλεγμένος χωρίς ανάληψη της εκλογής!», γράφει ο Levinas (ΑΕ: 94). Εκλεγμένος δίχως να έχω διαλέξει την εκλογή μου. Εκλογή που «δεν αποτελεί πρόνομο», αλλά «το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου ως ηθικά υπεύθυνου» (ΕΝ: 118). Εκλεγμένος σε μια εκλογή που «απομυζά και απογυμνώνει», σε μια «καλοσύνη που απαιτεί» (ΑΕ: 94).

Αυτή η εκλογή «με ξεχωρίζει», με εξατομικεύει ως αυτόν που κλητεύεται, τον έναν και μοναδικό, «σαν να ήταν το εγώ εκλεγμένο και μοναδικό — όπου ο άλλος είναι απολύτως άλλος, δηλαδή μη συγκρίσιμος και επίσης μοναδικός» (ΑΤ: 172). Η ενικότητα της υπόστασης απορρέει από μια κλήση του άλλου στον εαυτό να αποκριθεί χωρίς υπεκφυγές, η οποία είναι ταυτόχρονα έγκληση, κατηγορία. Όταν ο άλλος με καλεί στην ευθύνη, είμαι εγώ και όχι ένας άλλος που καλείται να ανταποκριθεί. Μέσω αυτής ακριβώς της αδυνατότητας αντικατάστασης δεν είμαι ένας οποιοσδήποτε άλλος, αλλά εγώ. Στη συγκεκριμένη περίπτωση το «εγώ» δεν ονομάζει μια γενικότητα, μια «εγώτητα κοινή» σ' εμένα και στους άλλους, έτσι που η κλήση του άλλου να αφορά οποιοδήποτε «εγώ» εν γένει. Ο άλλος εκλέγει εμένα, όχι ένα αφηρημένο «εγώ». Μέσα στην «αδυνατότητα να ξεφύγ[ω] αβρόχοις ποσί από την ανάθεση [assignation] εκ μέρους του άλλου», είμαι αποστερημένος από κάθε αναφορά στους άλλους, δηλαδή «αποστερημένος από κάθε καταφυγή και κάθε αρωγή». Μόνος αλλά, γι' αυτόν τον λόγο, μοναδικός. Σ' αυτό ακριβώς συνίσταται η ενικότητά μου ή η ταυτότητά μου ως μοναδικού: «Ένα πρωτοπρόσωπο εγώ, μοναδικό και εκλεγμένο», γράφει ο Levinas (ΑΕ: 201).

Επομένως, η ευθύνη για τον άλλον αντιπροσωπεύει την αρχή της εξατομίκευσης. Η ευθύνη καθορίζει ή αναδεικνύει ένα «ανθρώπινο “εγώ” που δεν είναι ούτε η υποστασιακή ταυτότητα ενός υποκειμένου» ούτε η χαϊντεγκεριανή *αυθεντικότητα*, αλλά «το εγώ εκείνου που έχει εκλεγεί να είναι υπόλογος για τον πλησίον του και είναι έτσι ταυτόσημος με τον εαυτό, και είναι έτσι ο εαυτός του» (ΕΝ: 214). Είμαι εγώ ο εαυτός μου επειδή με έχει εκλέξει ο άλλος. Το «πρωτοπρόσωπο εγώ» (je) ή το «εγώ» (moi) αναδύεται στη μοναδικότητά του μόνο στην ευθύνη του για τον άλλον, από την οποία δεν υπάρχει φυγή, από την οποία δεν θα μπορούσε να είναι ελεύθερο. Κατά συνέπεια, στην εξατομίκευση του ενός μέσα σε ορισμένο γένος ως ενική περίπτωση αυτού του γένους, είτε πρόκειται για το ανθρώπινο γένος είτε για το έθνος, το επάγγελμα, τη φυλή κ.ά., ο Levinas αντιπροτείνει την εξατομίκευση της ευθύνης ως τη μόνη πραγματική εξατομίκευση.

Με αυτήν την έννοια, ο εαυτός είναι πάντοτε στην αιτιατική, δηλαδή του απευθύνονται διαρκώς αιτιάσεις, κατηγορούμενος, καλούμενος να αποκριθεί, όχι για τις αμαρτίες του, αλλά για τον άλλον. Η ιδιαιτερότητα αυτής της ταυτότητας του εκλεγμένου εαυτού είναι ότι προκύπτει από την καθαίρεση του κυρίαρχου εγώ από τον άλλον. Ως καθαιρεμένος, προσέρχομαι στον εαυτό μου, ταυτίζομαι με τον εαυτό μου, ως μια ταυτότητα υποταγής που προκύπτει από την ευθύνη μου έναντι του άλλου. Το γεγονός ότι το υποκείμενο μπορεί να υποκαταστήσει τους πάντες, αλλά κανένας δεν μπορεί να το υποκαταστήσει, αποτελεί την «αναπαλλοτρίωτη» ταυτότητά του (ΗΑ: 68).⁸¹

Μέσα στην ευθύνη, ο κόσμος βαραίνει με όλη την οδύνη και την αμαρτία του πάνω στον εαυτό: «Ο Εαυτός είναι Υπο-κείμενο (Sub-jectum): είναι κάτω από το βάρος του σύμπαντος — υπεύθυνος για όλα» (ΑΕ: 183). Είμαι εαυτός σημαίνει είμαι ένοχος ή υπεύθυνος για ό,τι κάνει ή υποφέρει ο άλλος: «Η ενικότητα του εαυτού σημαίνει το ίδιο το γεγονός ότι φέρεις το σφάλμα του άλλου» (ΑΕ: 177). Εαυτός εσαεί διωκόμενος! Δίωξη που μετατρέπεται σε εξιλέωση (expiation) για την εγωιστική ύπαρξη του εγώ. Για τον Levinas, «δίχως τη δίωξη, το

⁸¹ Βέβαια, στο *Άλλος του είναι*, ο Levinas μιλά για «ενικότητα χωρίς ταυτότητα», εφόσον η ταυτότητα της υποταγής, ως επέκεινα της συνείδησης, είναι μη ταυτότητα με τη συνήθη έννοια του όρου (ΑΕ: 94).

Εγώ ξανασηκώνει κεφάλι και επικαλύπτει τον Εαυτό» (ΑΕ: 177). Αντίθετα, υπό την επιρροή του τραυματισμού της δίωξης, όσο περισσότερο το εγώ απογυμνώνεται από την ελευθερία του συγκροτημένου, βουλευτικού, υπεριολιστικού υποκειμένου, τόσο ανακαλύπτει τον εαυτό του ως υπεύθυνο: «όσο πιο δίκαιος είμαι, τόσο πιο ένοχος είμαι. Είμαι “εν εαυτώ” διαμέσου των άλλων» (ΑΕ: 177). Με το να κατέχεται από τον άλλον, ο εαυτός επωμίζεται τον εαυτό του διαμέσου της ίδιας του της αδυναμίας να ξεφύγει από την ιδιάζουσα ταυτότητά του, που είναι αυτή του «μοναδικού εκλεγμένου», στην οποία ως διωκόμενος διαρκώς αναδιπλώνεται. Έτσι, καθίσταται «αδύνατον να αποσπαστώ από τον εαυτό, δηλαδή να αναστείλω την ευθύνη που βαραίνει εμένα και όχι κάποιον άλλον» (ΑΕ: 202, υποσ. 1).

11.11 Η μη αμοιβαιότητα και η απειρότητα της ευθύνης

Η ευθύνη για τον άλλον στερείται αμοιβαιότητας, καθώς είναι ασύμμετρη, άπειρη και δεν την έχω επιλέξει. Η ασυμμετρία της διυποκειμενικής σχέσης «σημαίνει ότι είμαι υπεύθυνος για τον άλλον χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα, έστω και αν θυσιάζω τη ζωή μου για το χατίρι του» (ΗΑ: 65). Το αίτημα για αμοιβαιότητα αδυνατεί να ξεφύγει από την εγωιστική, υπολογιστική σκέψη και ως εκ τούτου είναι ανεπαρκές για να συλλάβει την ευθύνη βάσει της προ-αρχικής παθητικότητας της άπειρης υποχρέωσης προς τον άλλον. Μια ηθική βασισμένη στην αμοιβαιότητα μεταξύ ηθικών υποκειμένων θα αναιρούσε την άπειρη υπερβατικότητα του άλλου και την υποχρέωσή μου απέναντι σε μια τέτοια υπερβατικότητα.

Ο «καθαρός αλτρουισμός» της ευθύνης της σχέσης πρόσωπο με πρόσωπο βρίσκεται πριν από την εγκαθίδρυση ενός ηθικού συστήματος αμοιβαιότητας ή από την εγγραφή της αμοιβαιότητας της ευθύνης σε «απρόσωπους νόμους», όπου τα ενδιαφέροντα και συμφέροντα του καθενός λαμβάνονται ή πρέπει να λαμβάνονται ισότιμα υπόψη. Η ευθύνη είναι «πριν από κάθε συμβόλαιο που θα προσδιόριζε ακριβώς τη στιγμή της αμοιβαιότητας κατά την οποία μπορεί, βέβαια ο αλτρουισμός και η ανιδιοτέλεια να συνεχίσουν να υπάρχουν, αλλά μπορεί επίσης να ελαττωθούν ή να εκλείψουν» (ΕΝ: 111).

Σε αντίθεση με τον επίσης Εβραίο φιλόσοφο Martin Buber, από τον οποίο έχει επηρεαστεί, ο Levinas απορρίπτει τη συμμετρία και την αμοιβαιότητα του Εγώ-Εσύ. Στο *Ηθική και άπειρο*, στην ερώτηση, αν ο άλλος είναι εξίσου υπεύθυνος απέναντί μας, ο Levinas απαντά «Ίσως, αλλά αυτό είναι δική του δουλειά» (ΗΑ: 65). Το να είμαι «υπο-κείμενο» σημαίνει ότι στη σχέση μου με τον άλλον εγώ υπόκειμαι σε αυτόν και όχι αυτός σε μένα (ΗΑ: 66). Η σχέση δεν είναι αμοιβαία. Αυτός «δίνει εντολές» σ' εμένα, και όχι εγώ σ' αυτόν.

Η ευθύνη μου απέναντι στον άλλον, σύμφωνα με τον Levinas, είναι *άπειρη*. Δεν μπορεί κανείς βολικά να βρει ανάπαυλα από αυτήν την ευθύνη. Δεν μπορεί ποτέ να πει: «έκανα όλο το καθήκον μου. Εκτός κι αν είναι υποκριτής». Αντίθετα, «όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου. Ουδέποτε αποσειούμε τα χρέη μας απέναντι στον άλλον» (ΗΑ 69).

Η ευθύνη είναι τόσο ακραία που «είμαι υπεύθυνος και για την ευθύνη του άλλου» (ΗΑ: 66). Ο Levinas αναφέρει συχνά τον ντοστογιεφσκικό Αλιόσα Καραμάζοφ ως παράδειγμα αυτής της άπειρης ευθύνης. Ο Αλιόσα θαρραλέα ισχυρίζεται ότι «Είμαστε όλοι ένοχοι για τα πάντα και όλοι έναντι όλων, εγώ δε πιο ένοχος απ' όλους» (ΗΑ: 66). Όπως εξηγεί ο Levinas, πιο ένοχος απ' όλους «[ό]χι βέβαια εξαιτίας της τάδε ή της δεινά ενοχής που είναι όντως δική μου, εξαιτίας λαθών που διέπραξα: αλλά επειδή είμαι υπεύθυνος με μια ολική ευθύνη, που αναλαμβάνει την ευθύνη για τα πάντα στους άλλους, ακόμη και για την ευθύνη τους» (ΗΑ: 66).

11.12 Η υποκατάσταση

Συνεπώς, στην ευθύνη μου για τον άλλον δεν υπάρχει «μέτρο». Η προσπάθεια οριοθέτησης της ευθύνης θα σήμαινε την επιστροφή του υποκειμένου στην εγώτητα του εγώ. Το χωρίς «μέτρο» της ευθύνης του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να φτάνει στην εξιλέωση για τον άλλο άνθρωπο, στην ομηρία. Ο Levinas περιγράφει το *Άλλως του είναι* με τον ακόλουθο τρόπο:

Κ11.12 Αυτό το βιβλίο ερμηνεύει το *υποκείμενο* ως *όμηρο* και την υποκειμενικότητα του υποκειμένου ως υποκατάσταση που έρχεται σε ρήξη με την *ουσία* του είναι (ΑΕ: 282).

Η ευθύνη για τον άλλον φτάνει μέχρι την υποκατάσταση (substitution). Τι σημαίνει όμως «υποκατάσταση»; Δεν ισοδυναμεί με το να βάλω τον εαυτό μου στη θέση του άλλου ανθρώπου για να νιώσω αυτό που εκείνος αισθάνεται, ούτε όμως περιλαμβάνει το να γίνω ο άλλος. Το εγώ δεν υποκαθιστά τον άλλον με το νόημα της αναυθεντικής μορφής της μέριμνας για τους άλλους, στην οποία αναφέρεται ο Heidegger στο *Είναι και χρόνος*

(την εξετάσαμε στο [Κεφάλαιο 9, Ενότητα 3.2](#)). Αντίθετα, η υποκατάσταση προσδιορίζει για τον Levinas το μέγεθος της ευθύνης ως τρόπου να είμαι για τον άλλον. Στην υποκατάσταση, κουβαλάω το βάρος του άλλου, θυσιάζοντας τα συμφέροντά μου, όχι για να γίνω ο άλλος, αλλά για τον άλλον.

Δεν πρόκειται για την πραγματική υποκατάσταση κάποιου άλλου ατόμου από το εγώ, το οποίο κατέχει ήδη μια ορισμένη ταυτότητα και στη συνέχεια μπαίνει στη θέση του άλλου. Αντίθετα, η ταυτότητα του υποκειμένου καθορίζεται από μια τέτοια υποκατάσταση. Η υποκατάσταση αποτελεί την υποκειμενικότητα του υποκειμένου: «Η υποκειμενικότητα είναι εξαρχής υποκατάσταση, η οποία έχει προσφερθεί στη θέση ενός άλλου πριν από τη διάκριση ελευθερίας και ανελευθερίας: ου τόπος [...]. Υποκειμενικότητα του υποκειμένου ως εκείνου που υπόκειται-στα-πάντα» (ΑΕ: 223). Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον σε τέτοιο βαθμό (ή, καλύτερα, πέρα από κάθε βαθμό), έτσι που να είμαι υπεύθυνος για οτιδήποτε πράττει ο άλλος, δηλαδή υπεύθυνος για την ίδια την ευθύνη του άλλου, για την ελευθερία του. Μέχρι του σημείου ο άλλος να εξιλεώνεται «για το αμάρτημά του μέσα από εμένα» (ΑΕ: 186).

Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον με απεριόριστο, ανεξάντλητο τρόπο, όμηρος του άλλου χωρίς καμία δυνατότητα απελευθέρωσης από αυτήν την ευθύνη. «Το υποκείμενο είναι όμηρος», υποστηρίζει ο Levinas στην πιο γνωστή φράση από το *Άλλως του είναι* (ΑΕ: 177). Στην πραγματικότητα, ο όμηρος είναι εκείνος ο οποίος διώκεται για κάτι που δεν έχει κάνει. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο Levinas, «χωρίς να έχω κάνει τίποτα, μου έχουν απαγγελθεί κατηγορίες: είμαι διωκόμενος. Η εγώτητα, μέσα στη δίχως αρχή παθητικότητα της ταυτότητας, είναι όμηρος. Η προσωπική αντωνυμία *Εγώ* σημαίνει *ιδού εγώ*, υπεύθυνος για όλα και όλους» (ΑΕ: 180-181).

Ο Levinas παραδέχεται ότι η ευθύνη για τον άλλον δεν είναι ευχάριστη. Μπορεί ακόμη και να είναι «κάτι τρομερό», επειδή «σημαίνει ότι, αν ο άλλος κάνει κάτι, εγώ είμαι υπεύθυνος» (ΑΤ: 115) για τις πράξεις και τα παραπτώματά του, για την ενδεχόμενη κακουργία του. Για τον Levinas, «[η] υποκειμενικότητα του υποκειμένου είναι η ευθύνη ή το είναι-εν-αμφιβόλω δίκην ολικής έκθεσης στην προσβολή, πάνω στο μάγουλο που στρέφεται σε εκείνον που χτυπά» (ΑΕ: 176), έτσι που ο διωκόμενος να είναι δεκτικός στην ανάληψη της ευθύνης για τον διώκτη του. Αν το εγώ αρνιόταν να αναλάβει την ευθύνη για τα εγκλήματα του πλησίον του, ακόμη και γι' αυτά που το ίδιο υφίσταται από εκείνον, θα σήμαινε ότι θέτει όρια στην ευθύνη του, προτάσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον ιδιοτελή εαυτό του ως μέτρο της ευθύνης. Σε μια τέτοια περίπτωση το εγώ θα παρέμενε εγκλωβισμένο στο εγωιστικό του είναι, στο *conatus essendi* του, χωρίς δυνατότητα ηθικής ύπαρξης. Για τον Levinas, η ανιδιοτελής ευθύνη δεν μπορεί παρά να φθάνει στην υποκατάσταση και την εξιλέωση ακόμη και για τα εγκλήματα του άλλου:

K11.13 Η θέση του υποκειμένου είναι ήδη από-θεση, όχι *conatus essendi* [εμμονή στην ύπαρξη], αλλά εξαρχής υποκατάσταση ομήρου που εξιλεώνει τη βία της ίδιας της δίωξης. Πρέπει να σκεφτούμε μέχρις αυτού του σημείου την απο-υποστασιοποίηση του υποκειμένου, την απο-πραγματοποίησή του, την ανιδιοτελεία του, το γεγονός ότι υπόκειται — την υποκειμενικότητα του. (ΑΕ: 202)

Συνεπώς, μέσα στην εξιλέωση, την ευθύνη για τον άλλον, η σχέση με το μη εγώ προηγείται κάθε σχέσης του εγώ με τον εαυτό του. Η ευθύνη για τις πράξεις του διώκτη μου αποτελεί τη βάση της καλοσύνης μου. Ωστόσο, αυτή η καλοσύνη δεν είναι το αποτέλεσμα μιας ηθικής επιλογής. Αντίθετα, περιγράφει μια ευθύνη που προκύπτει από το γεγονός ότι, στην κατάστασή μου ως υποκείμενο, είμαι παραδομένος στον άλλον. Η υποκατάσταση δεν είναι ενέργημα, είναι παθητικότητα «μη μετατρέψιμη σε ενέργημα, το εντεύθεν του διαζεύγματος ενέργημα-παθητικότητα» (ΑΕ: 185):

K11.14 Το Εγώ δεν είναι ένα ον «ικανό» να εξιλεώνεται για τους άλλους: είναι αυτή η ακούσια εξ υπαρχής εξιλέωση, διότι είναι πριν από την πρωτοβουλία της βούλησης (πριν από την αρχή), ως εάν η ενότητα και η μοναδικότητα του Εγώ ήταν ήδη η ανάληψη από τον εαυτό της βαρύτητας του άλλου. Με αυτή την έννοια ο Εαυτός είναι καλοσύνη ή βρίσκεται κάτω από την απαίτηση να εγκαταλείψει κάθε έχειν, κάθε του *εαυτού* [à soi] και κάθε *δι' εαυτόν*, μέχρι την υποκατάσταση. (ΑΕ: 187)

Ωστόσο, σύμφωνα με κάποιους σχολιαστές, ακραίες διατυπώσεις του Levinas, όπως ότι η ευθύνη ως υποκατάσταση απαιτεί την εξιλέωσή μου για τα εγκλήματα του διώκτη μου, οδηγεί το επιχείρημα σε «θολά νερά». Πώς είναι δυνατόν για ένα θύμα βασανιστηρίων να κατηγορήσει τον εαυτό του για τις πράξεις του βασανιστή του; Στο *Ηθική και άπειρο*, ο Levinas επιχειρεί να αποφύγει μερικές από τις συνέπειες που μπορεί

να προέλθουν από αυτή τη θέση, επιμένοντας ότι οι «ακραίες διατυπώσεις» του «δεν πρέπει [...] να απομονώνονται από τα συμφραζόμενά τους». Σχολιάζοντας τη φράση «είμαι υπεύθυνος για τις διώξεις που υφίσταμαι», δηλώνει ότι η θέση αυτή δεν μπορεί να καθολικευθεί. Ήδη στο *Άλλως του είναι έχει* καταστήσει σαφές ότι η υποκατάσταση και η θυσία αφορούν το μοναδικό και αναντικατάστατο εγώ, τον ένα, και όχι οποιοδήποτε άλλο εγώ εν γένει: «Το Εγώ της ευθύνης, είμαι εγώ και όχι ένας άλλος, ένα εγώ που μαζί του θα ήθελαν να ζευγαρώσουν μια αδελφή ψυχή από την οποία θα απαιτούσαν υποκατάσταση και θυσία. Αν όμως λέγαμε ότι ο Άλλος άνθρωπος οφείλει να θυσιαστεί στους άλλους, θα ήταν σαν να κηρύσσουμε την ανθρωποθυσία!» (ΑΕ: 201). Εκείνο που απαιτείται από εμένα στη σχέση μου με τον άλλον δεν είναι κάτι που μπορώ ή οφείλω να αναμένω από τους άλλους. Ο Levinas αρνείται να εντάξει την ευθύνη του μοναδικού «ενός-για-τον-άλλον» στο πλαίσιο μιας καθολικής ηθικής που θα επέβαλλε τα ίδια καθήκοντα και υποχρεώσεις σε όλα τα έλλογα υποκείμενα. Η ευθύνη του εγώ για τον άλλον δεν έχει έναυσμα μια γενική ηθική αρχή, όπως θα ήταν, για παράδειγμα, ο καντιανός ηθικός νόμος, έτσι που η ευθύνη να έχει καθολική ισχύ, βαρύνοντας όλους ανεξαιρέτως με τον ίδιο τρόπο.

11.13 Ο τρίτος

Για τον Levinas, κάθε άλλος είναι μοναδικός, «απολύτως άλλος», διαφορετικά θα αποτελούσε μέρος μιας ολότητας, με αποτέλεσμα την εξανέμιση της ετερότητάς του. Άρα, η κάθε σχέση του εγώ με τον άλλον οφείλει να είναι μοναδική, ενική: εγώ και ο συγκεκριμένος, μοναδικός άλλος. Τι απογίνονται όμως οι άλλοι σε μια τέτοια ενική, πρόσωπο με πρόσωπο σχέση, δεδομένου ότι ο κόσμος δεν αποτελείται μόνο από το εγώ και τον μοναδικό άλλον; Επιπλέον, εάν η ύπαρξη καθολικών ηθικών κανόνων που να απορρέουν από την ενική, πρόσωπο με πρόσωπο σχέση έχει αποκλειστεί από τον Levinas, παραμένει ανεξήγητο πώς μπορεί να αιτιολογηθεί το κύρος ευρύτερων αρχών, όπως η *κοινωνική δικαιοσύνη* και η *ισότητα*. Ο Levinas χρειάζεται κάποια εξήγηση για το πώς η συνάντηση με τον άλλον μπορεί να βρίσκεται στα θεμέλια μιας ηθικής κοινωνίας.

Επιχειρεί να απαντήσει σ' αυτό το πρόβλημα με την εισαγωγή της έννοιας του τρίτου (*le tiers*), ο οποίος λειτουργεί ως κλειδί για την κοινωνική δικαιοσύνη. Ο τρίτος διασφαλίζει ότι η ηθική σχέση πάντα λαμβάνει χώρα στο πολιτικό πλαίσιο, στη δημόσια σφαίρα. Για τον Levinas, το πέρασμα από τη σχέση με τον άλλον στη σχέση με τους άλλους σηματοδοτεί το πέρασμα από την ηθική στη δικαιοσύνη και στην πολιτική, και κατ' επέκταση στην οντολογία:

K11.15 Εάν υπήρχαν μόνο δύο άνθρωποι στον κόσμο, δεν θα υπήρχε ανάγκη για δικαστήρια, επειδή θα ήμουν πάντα υπεύθυνος για τον άλλον και ενώπιον του άλλου. Μόλις υπάρξουν τρεις, η ηθική σχέση με τον άλλον καθίσταται πολιτική και εισέρχεται στον ολοποιητικό λόγο της οντολογίας. Δεν μπορούμε ποτέ να δραπετεύσουμε εντελώς από τη γλώσσα της οντολογίας και της πολιτικής.⁸²

Έτσι, μέσω του τρίτου, ο Levinas πραγματοποιεί τη δύσκολη μετατόπιση από τη σφαίρα της διυποκειμενικής ηθικής στη σφαίρα της δικαιοσύνης και της πολιτικής, στην οποία πρέπει να λάβουμε αποφάσεις, να προβούμε σε κρίσεις και να διαπραγματευτούμε εναλλακτικές λύσεις.

Ο Levinas εκκινεί από το να ορίζει σαφώς και κατηγορηματικά ότι αυτό που λαμβάνει χώρα μεταξύ του ίδιου και του άλλου αφορά τον καθένα: «Ο,τι συμβαίνει εδώ “μεταξύ μας” αφορά όλο τον κόσμο» (ΟΑ: 270). Η ηθική σχέση δεν είναι μια παράνομη, ιδιωτική σχέση μεταξύ ερωτευμένων, «που χάνει την ειλικρίνεια και το νόημά της για να γίνει γέλιο και τιτίβισμα» (ΟΑ: 271): δεν είναι «αυτάρκης» και δεν «λησμονεί τον κόσμο». Για τον Levinas, η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση δεν εγκαθιδρύει μια βολική οικειότητα ανάμεσα σ' εμένα και τον άλλον. Αντίθετα, μου δείχνει την ύπαρξη ενός ολόκληρου κόσμου έξω από εμένα και τον άλλον. Έτσι, την ίδια στιγμή που ανακαλύπτω τον άλλον, η δύναμη παρουσία αναρίθμητων άλλων επίσης μου αποκαλύπτεται. Βάσει αυτής της αποκάλυψης, η ηθική σχέση μπορεί να μετατραπεί σε μέριμνα για κοινωνική δικαιοσύνη:

K11.16 Ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου – η γλώσσα είναι δικαιοσύνη. [...] Τα επιφάνια του προσώπου ως προσώπου διανοίγουν την ανθρωπότητα. Μέσα στη γύμνιά του, το πρόσωπο μου επιδεικνύει τη γύμνια του φτωχού και του ξένου, αλλά αυτή η φτώχεια και η εξορία που προσφεύγουν στις δυνάμεις μου, με σκοπεύουν, δεν

⁸² Emmanuel Levinas & Richard Kearney, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (επιμ.), *Face to Face with Levinas*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986, 21-22.

παραδίδονται σ' αυτές τις δυνάμεις ως δεδομένα, παραμένουν έκφραση του προσώπου. Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος. Μέσα σ' αυτή την ουσιαστική φτώχεια, η ισοτιμία του συνίσταται στο να αναφέρεται στον *τρίτο*, που είναι έτσι παρών στη συνάντηση και τον οποίο ο Άλλος άνθρωπος, μέσα στην ανέχειά του, τον υπηρετεί ήδη (ΟΑ: 271).

Ο ισχυρισμός του Levinas είναι ότι ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου, και επομένως ότι οι ηθικές υποχρεώσεις μου προς τον άλλον διανοίγονται προς ευρύτερα ζητήματα δικαιοσύνης για τους άλλους και για την ανθρωπότητα εν γένει. Ο τρίτος, ως ένας ακόμη «άλλος», απαιτεί την ίδια άπειρη ευθύνη όπως ο άλλος. Εδώ η ενική μου σχέση με τον άλλον παραβιάζεται από την παρουσία ενός άλλου διαφορετικού από τον άλλον. Από την αρχή της σχέσης μου με τον άλλον, ο τρίτος, χωρίς να περιμένει, έρχεται να επηρεάσει αυτή τη σχέση. Όπως ισχυρίζεται ο Levinas στο *Άλλως του είναι*, «ο τρίτος με τον οποίο αρχίζει η δικαιοσύνη» παρεισφρεί «διακόπτοντας το “πρόσωπο με πρόσωπο” της υποδοχής του άλλου ανθρώπου — διακόπτοντας την εγγύτητα ή την προσέγγιση του πλησίον» (ΑΕ: 234). Ωστόσο, δεν πρόκειται ακριβώς για «διακοπή», εφόσον η άπειρη ευθύνη απέναντι στον άλλον εξακολουθεί να παραμένει απαραμειώτη, έστω και αν «νοθεύεται» από την εμφάνιση του τρίτου.

Στο «Ειρήνη και εγγύτητα», ο Levinas καθιστά έκδηλο ότι από την «παρουσία του τρίτου» συνάγεται όχι μόνο η δικαιοσύνη, αλλά επίσης η «πολιτική δομή της κοινωνίας», καθώς και η «γέννηση του ερωτήματος»:

K11.17 Αλλά πώς η ευθύνη υποχρεώνει, αν ένας τρίτος διαταράσσει αυτή την εξωτερικότητα όπου η υποταγή του υποκειμένου είναι υποταγή στον πλησίον; Ο τρίτος είναι άλλος από τον πλησίον αλλά επίσης ένας άλλος πλησίον, και επίσης ένας πλησίον του άλλου, και όχι απλώς ο όμοιός του. Τι πρέπει να κάνω; Τι έχουν ήδη κάνει ο ένας στον άλλον; Ποιος περνάει πριν από τον άλλον στην ευθύνη μου; Επομένως, τι είναι ο άλλος και ο τρίτος όσον αφορά ο ένας τον άλλον; *Γέννηση του ερωτήματος*. Το πρώτο ερώτημα στο διανθρώπινο είναι το *ερώτημα της δικαιοσύνης*. Εφεξής είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε, να διαμορφώσουμε μια συνείδηση. Η σύγκριση επιβάλλεται πάνω στη σχέση μου με το *μοναδικό* και το ασύγκριτο και, ενόψει της αμεροληψίας και της ισότητας, [επιβάλλεται επίσης] ένα ορισμένο ζύγισμα, μια σκέψη, ένας υπολογισμός, η *σύγκριση των ασύγκριτων* [...] (ΑΤ: 146).

Ο τρίτος εισάγει στην ηθική σχέση όλα όσα αυτή οφείλει να αποκλείει: τη «θεματοποίηση και την ορατότητα του προσώπου», τη «σύγκριση των μη συγκρίσιμων», τον υπολογισμό, τη γνώση, τη «συμπαρουσία επί ίσοις όροις όπως ενώπιον ενός δικαστηρίου» (ΑΕ: 245). Καθότι στην κοινωνική μας ζωή είμαστε αναγκασμένοι να μοιράζουμε την ευθύνη μας σε περισσότερους του ενός άλλους, χρειάζεται να προβαίνουμε σε επιλογές. Κατά συνέπεια, η παρείσφρηση του τρίτου στη δική ηθική σχέση αποτελεί τον κατεξοχήν όρο δυνατότητας της ηθικής *επιλογής*:

K11.18 Πρέπει να απαντήσω επίσης για τον τρίτο «δίπλα» στον πλησίον μου. Αλλά ποιος είναι *δίπλα σε ποιον*; Η αμεσότητα της σχέσης μου με τον πλησίον τροποποιείται από την αναγκαιότητα να συγκρίνω τους ανθρώπους μεταξύ τους και να τους κρίνω. Προσφυγή σε καθολικές αρχές, τόπος της δικαιοσύνης και της αντικειμενικότητας (HS: 62).

Η παρουσία του τρίτου «γεννά» όχι απλώς μια σειρά ερωτήματα, αλλά την ίδια τη δυνατότητα του ερωτήματος, γεννώντας έτσι επίσης τη φιλοσοφία (της οποίας όρος δυνατότητας γνωρίζουμε ότι είναι το ερώτημα), τη γνώση, τη συνείδηση αλλά και τους πολιτικούς θεσμούς. Η παρείσδυση του τρίτου προσδιορίζει το πέρασμα από την ηθική ευθύνη στη δικαιοσύνη, πολιτική και φιλοσοφική ευθύνη, αλλά προσδιορίζει και την έξοδο από την «αμεσότητα» της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης.

Η κίνηση προς τον *τρίτο* επιτρέπει στον Levinas να εισαγάγει την έννοια της *ισότητας*. Ο άλλος δεν είναι σαν εμένα και ως εκ τούτου δεν μπορεί να κατανοηθεί από την άποψη της ισότητας. Η ηθική σχέση είναι μια σχέση ευθύνης προς «τον φτωχό και τον ξένο», δηλαδή είναι μια σχέση με ένα ον που δεν είναι ίσο μου, αλλά είναι γυμνό και μου μιλάει από θέση ύψους. Υπάρχει συνεπώς μια ριζική ανισότητα ή ασυμμετρία ανάμεσα στους όρους της ηθικής σχέσης η οποία προκαλεί, τρόπον τινά, την υποχρέωσή μου, την ευθύνη μου προς τον άλλον. Η ηθική σχέση μου με τον άλλον είναι μια άνιση, ασύμμετρη σχέση με ένα ύψος που δεν μπορεί να κατανοηθεί, σχέση όμως που, *συχρόνως*, διανοίγεται προς μια σχέση με τον τρίτο και με την ανθρωπότητα συνολικά,

δηλαδή προς μια συμμετρική κοινότητα ίσων που είναι συγχρόνως βασισμένη στην ανισότητα της ηθικής σχέσης. Η ταυτόχρονη αποκάλυψη του άλλου και του τρίτου επιτρέπει στον Levinas να συνδυάσει την ασυμμετρία και την ισότητα μέσα στην κοινωνική σχέση. «Η ουσία της κοινωνίας» δεν προέρχεται από έναν πόλεμο όλων εναντίων όλων ή από μια «πάλη εγωισμών», αλλά από την ηθική σχέση. Η ταύτιση των ανθρώπων σε μια κοινότητα βασίζεται στη μη ταύτιση του ίδιου και του άλλου στην ηθική σχέση.

Η δικαιοσύνη αποτελεί «μια ακατάπαυστη διόρθωση της ασυμμετρίας της εγγύτητας» (ΑΕ: 246), όπου δεν είμαι απλώς απείρως υπεύθυνος για τον άλλον, αλλά καθίσταμαι ίσος του άλλου. Στη δικαιοσύνη, δεν είμαι πλέον μόνος ως προς τον άλλον, για τον οποίο είμαι απείρως υπεύθυνος, αλλά μπορώ να αισθάνομαι ότι είμαι ένας άλλος όπως οι άλλοι, δηλαδή ένας από μια κοινότητα άλλων, ο οποίος δεν έχει μόνο καθήκοντα αλλά και δικαιώματα. Στην τάξη της δικαιοσύνης, το εγώ και ο άλλος μπορούν να συγκριθούν ως ομότιμοι, που, σε αντίθεση με τη διαχρονία της ηθικής σχέσης, καταλαμβάνουν την ίδια συγχρονική τάξη — αυτό που ο Levinas αποκαλεί την τάξη της συν-παρουσίας. Στο επίπεδο της δικαιοσύνης, το εγώ και ο άλλος είναι συμπολίτες μιας κοινής πόλεως.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Levinas απαντά σε μια συνηθισμένη ένσταση που εγείρεται ενάντια στη σκέψη του: δηλαδή, εάν είμαι απείρως υπεύθυνος για τον άλλον, πώς μπορώ ποτέ να κρίνω ή να αμφισβητήσω τις πράξεις του; Η απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι ηθικά δεν έχω κανένα δικαίωμα να κρίνω τον άλλον. Καλούμαι απλώς να είμαι υπεύθυνος απέναντί του, και εάν ο άλλος ανταποκρίνεται ή ανταποδίδει τη χειρονομία, αυτό είναι δική του δουλειά, όχι δική μου. Στο επίπεδο της ηθικής, δεν μπορώ να απαιτήσω ο άλλος να διαπνέεται από καλοσύνη. Εντούτοις, η ακρότητα αυτής της θέσης μετριάζεται από τη σκέψη ότι, στο επίπεδο της πολιτικής και της δικαιοσύνης, στο οποίο είμαι πολίτης μιας κοινότητας, έχω το δικαίωμα να κρίνω, να ζητήσω λογαριασμό από τον άλλον.

Για τον Levinas, η δικαιοσύνη δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως κάποια αφηρημένη ή τυπική νομιμότητα που ρυθμίζει την κοινωνία, περιορίζοντας τους ανταγωνισμούς και παράγοντας την κοινωνική αρμονία. Τέτοια θα ήταν η περιγραφή μιας εμμενούς ή ολοποιητικής κοινότητας, μιας διαφανούς κοινωνίας χωρίς τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Η δικαιοσύνη πρέπει να διαπνέεται από εγγύτητα. Δηλαδή, η ισότητα και η συμμετρία των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων πρέπει να ανακόπτονται από την ανισότητα και την ασυμμετρία της ηθικής σχέσης. Πρέπει να υπάρχει ένας ορισμένος δημιουργικός ανταγωνισμός μεταξύ ηθικής και πολιτικής, που θα εξασφαλίζει ότι η δικαιοσύνη λαμβάνει χώρα στη θέα του άλλου προσώπου. Η δίκαιη, ισονομική κοινωνία είναι μια κοινωνία βασισμένη στην ανισότητα της ηθικής σχέσης. Η αδικία —για να μην αναφέρουμε τον ρατσισμό, τον εθνικισμό και τον ιμπεριαλισμό— αρχίζει όταν χάνω από τα μάτια μου την υπερβατικότητα του άλλου και ξεχνώ ότι το κράτος, με τους θεσμούς του, οφείλει να διαπνέεται από την εγγύτητα της σχέσης μου με τον άλλον. Όπως υπογραμμίζει ο Levinas στο *Άλλως του είναι*: «Η δικαιοσύνη παραμένει δικαιοσύνη μόνο σε μια κοινωνία όπου δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ των πλησίων και των μακρινών, αλλά στην οποία επίσης παραμένει αδύνατο να προσπεράσεις τον πλησιέστερο· όπου η ισότητα όλων κυοφορείται από την ανισότητά μου, από το πλεόνασμα των καθηκόντων μου έναντι των δικαιωμάτων μου» (ΑΕ: 248).

Συμπερασματικά, η επέκταση της «αν-αρχικής» ευθύνης του εγώ προς τον τρίτο αποτελεί τη διάνοιξη της προς τη σφαίρα της δικαιοσύνης και της πολιτικής. Ωστόσο, η κοινωνική ισότητα δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως απώλεια της πρόσωπο με πρόσωπο ηθικής σχέσης αλλά ως ο πολλαπλασιασμός της στο διηνεκές.⁸³

Περαιτέρω μελέτη

Ε. Λεβινάς, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χ. Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, 1814 (Αφιέρωμα στον Εμμανουέλ Λεβινάς), 2008, 227-238.

⁸³ Για το [Κεφάλαιο 11](#), [Ενότητα 13](#) έχω χρησιμοποιήσει υλικό από το βιβλίο μου *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, 190-197.

Επιμύθιο: Οι άλλοι ήταν ήδη εδώ

Στα δώδεκα προηγούμενα κεφάλαια κινηθήκαμε στο εσωτερικό της φαινομενολογικής παράδοσης, με σκοπό όχι απλώς να την παρουσιάσουμε έξωθεν, αλλά να δείξουμε, επιτελεστικά, πώς λειτουργεί και αναπτύσσεται η φαινομενολογική σκέψη. Ως θέμα επιλέξαμε το ζήτημα της διυποκειμενικότητας. Εξοικειωθήκαμε με έναν τεράστιο αριθμό τεχνικών όρων, μάθαμε να διαβάζουμε στριφνά μεν, γοητευτικά δε, φιλοσοφικά κείμενα, να εντοπίζουμε τα επιχειρήματά τους, τις βαθύτερες σκοπεύσεις τους, τις ανατροπές που ήθελαν να επιτύχουν. Ακολουθήσαμε μια συναρπαστική συζήτηση ανάμεσα σε τέσσερις σπουδαίες μορφές της σύγχρονης φιλοσοφίας. Αν μη τι άλλο, ρίξαμε φως σε πολλές διαφορετικές οπτικές από τις οποίες μπορεί να περιγραφεί η σχέση μας με τους άλλους, τι είναι οι άλλοι για εμάς και πώς εμφανίζονται.

Η φαινομενολογία, έτσι αποδείχθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια, προσεγγίζει το ζήτημα της διυποκειμενικότητας με μια διπλή κίνηση:

(α) Επιχειρεί να αναπτύξει μια «αρχαιολογία» της διυποκειμενικότητας, δηλαδή να μιλήσει για τις σχέσεις μας με τους άλλους πριν εμφανιστούν συγκεκριμένοι άλλοι ενώπιόν μας.

(α1) Μια τέτοια αρχαιολογία εξυπηρετούσαν, στον Husserl, η πρωτο-κοινοτικοποίηση, η ανοιχτή διυποκειμενικότητα, η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα: το εγώ βρίσκει μέσα του τους άλλους και αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να διεκδικήσει ούτε ότι συνιστά το θεμέλιο του κόσμου ούτε ότι κατέχει μια πλήρη γνώση του εαυτού του, ότι εξουσιάζει πλήρως τον εαυτό του. Το χουσερλιανό εγώ κερδίζει, χάρη στη διυποκειμενικότητα, ιστορικό βάθος και άπειρους συνεργούς στο έργο της θεμελίωσης του κόσμου και της γνώσης.

(α2) Τον ίδιο σκοπό υπηρετεί η χαιντεγκεριανή έννοια του συνείναι, θέτοντας τους άλλους ή τη σχέση μου με τους άλλους στον πυρήνα του εγώ. Η ανοιχτότητά μου στους άλλους αποτελεί μια όψη ή συνισταμένη της υπέρβασης του Dasein προς τον κόσμο. Όμως, αυτή τη φορά η συνεργασία μας δεν έχει ένα βαρύ θεωρητικό φορτίο αλλά μια πρακτική υφή, είναι πιο γήινη, πιο κοντά στην ανθρώπινη ζωή και τα έργα της.

(α3) Το ίδιο συμβαίνει με τον Merleau-Ponty: και εδώ ξεκινάμε από μια πρωταρχική διασωματικότητα, από την ανωνυμία των υποκειμένων της αντίληψης, πριν από κάθε διαφοροποίησή τους σε συγκεκριμένα εγώ. Και εδώ η πρωταρχική σκηνή της σχέσης μας με τους άλλους είναι ο κόσμος και εδώ αυτός ο κόσμος είναι γήινος. Η διαφορά του είναι ότι το γήινο στοιχείο του ορίζεται με όρους σωματικότητας και υλικότητας. Οπότε επιτυγχάνουμε μια πολύ «πρωτόγονη» συνάντηση όχι μόνο ανάμεσα στα ανθρώπινα υποκειμένα αλλά ανάμεσα σε εκείνα και στα ίδια τα πράγματα. Δεν είμαστε τόσο συνεργοί όσο συμμετέχοντες από κοινού στο παιχνίδι του ορατού και αυτό το παιχνίδι φαίνεται να μην έχει σαν κέντρο του ούτε εμένα ούτε κάποιον άλλο εγώ.

(α4) Και στον Levinas καταλήξαμε να εντοπίσουμε μια διυποκειμενικότητα πριν την εμφάνιση των άλλων, διυποκειμενικότητα εγγεγραμμένη στον πυρήνα της ύπαρξης. Το συναρπαστικό στοιχείο είναι εδώ ότι αυτό το ίχνος των άλλων αντιστοιχεί σε μια πρόσκληση εκ μέρους των άλλων, εμπεριέχει μια κινητικότητα που δεν ξεκινά από το εγώ αλλά από τον άλλον.

Η «αρχαιολογία» της διυποκειμενικότητας έχει εξέχουσα φιλοσοφική σημασία, καθώς δείχνει ότι δεν είναι δυνατόν να συλλάβουμε το υποκείμενο ως κάτι μοναδικό ή μοναχικό: δεν υπάρχει κάτι σαν ενικό υποκείμενο που εκ των υστέρων συναντά τα άλλα εγώ, αλλά ήδη στον πυρήνα του το εγώ φέρει μέσα του τους άλλους, συνεργάζεται μαζί τους, μοιράζεται μαζί τους τον κόσμο και ανταποκρίνεται στην κλήση τους.

Σε αυτό το επίπεδο, η ανάλυση είναι υπερβατολογικής τάξης, χωρίς ωστόσο να έχει εικονολογικό χαρακτήρα ή κάποια αύρα μυστηρίου. Η φαινομενολογία απλώς φέρνει στην επιφάνεια τη δομή ή τις προϋποθέσεις συγκρότησης της ανθρώπινης εμπειρίας: αυτοί οι άλλοι, που είναι ήδη εκεί πριν την εμφάνιση συγκεκριμένων άλλων, δεν είναι κάποιο μυθικό «εμείς» αλλά εμφανίζονται ως συστατικά της εμπειρίας μας: η κατ' αίσθηση αντίληψη, η χρήση υλικών και εργαλείων, η αναζήτηση μιας αντικειμενικής γνώσης, η ευθύνη για τις ανθρώπινες ζωές, όλα αυτά εγγράφουν μέσα μας τους άλλους, ανώνυμους και άπειρους.

(β) Η φαινομενολογία επιχειρεί, ταυτόχρονα, να καταγράψει μια «γενεαλογία» της διυποκειμενικότητας, δηλαδή να περιγράψει τον πρώτο άλλον ή την πρώτη ή την πιο προνομιούχο εμφάνιση του άλλου.

(β1) Ο Husserl ποτέ δεν θα εγκαταλείψει την ιδέα ότι αυτή η πρώτη και πιο στέρεη εμφάνιση του άλλου συνίσταται στην αυτοπρόσωπη παρουσία του μπροστά μου. Γι' αυτόν, είναι η αμεσότητα της παρουσίας του άλλου εκείνη που εγγυάται την αυθεντικότητα της εμφάνισής του. Στον σύγχρονο πολιτισμό της εικόνας, της εξ αποστάσεως εκπαίδευσης, της διαδικτυακής επικοινωνίας, η εμμονή του Husserl μοιάζει λιγότερο εμμονική και περισσότερο ουσιαστική και εύστοχη.

(β2) Ο Heidegger θα μας μάθει να είμαστε δύσπιστοι απέναντι στην άμεση παρουσία του άλλου, αν όχι γενικά απέναντι σε κάθε παρουσία του. Φοβάται ότι η σχέση μας με τους άλλους κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να διολισθήσει στην αναυθεντικότητα. Οπότε, η αυθεντική παρουσία του άλλου δεν θα έχει, τελικά, σκοπό να συνεργαστούμε για την κατασκευή ενός κοινού κόσμου αλλά να επιτύχουμε, από κοινού (ει δυνατόν), την αυθεντικότητα της ύπαρξης. Η τέχνη της σιωπής, όπως μας τη διδάσκει ο Heidegger, είναι πολύτιμη, εάν με αυτήν εννοούμε μια στάση υπομονής, διερεύνησης, εξακρίβωσης της αλήθειας και ανάληψης της ευθύνης γι' αυτήν. Σε έναν κόσμο δημόσιας φλυαρίας και βομβαρδισμού από επιπόλαιες πληροφορίες, η προτροπή του Heidegger είναι, δίχως άλλο, σημαντική. Εξίσου σημαντική είναι η ιδέα ότι είναι πράγματι δυνατόν να συνδράμουμε τους άλλους στην προσπάθειά τους να αποκτήσουν αυθεντικό εαυτό, χωρίς να καταργήσουμε την αυτονομία τους. Είδαμε, ωστόσο, ότι η υιοθέτηση του άξονα αυθεντικότητα-αναυθεντικότητα και η ριζική καχυποψία απέναντι στον άλλον, όσο κι αν αντιστοιχεί σε πραγματικές εμπειρίες της ανθρώπινης ζωής, γίνεται επικίνδυνη όταν αποτελεί το βασικό νήμα της φαινομενολογικής περιγραφής της διυποκειμενικότητας. Ένα αρνητικό δίδαγμα της εμβάθυνσης στη χαϊντεγκεριανή σκέψη ήταν ότι οι προμηθεϊκές βλέψεις της φιλοσοφίας είναι επικίνδυνες.

(β3) Στον Merleau-Ponty, αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα δεν διαδραματίζουν κανέναν ρόλο. Εδώ κυριαρχούν τα βλέμματα και τα αγγίγματα, όχι για χάρη της χουσερλιανής αμεσότητας αλλά στο όνομα της αντιστρεψιμότητας: αυτό που έχει αξία είναι η συνεχής δυνατότητά μας να βλέπουμε τους άλλους μέσα από τον κανόνα της αντιστρεψιμότητας, της αλλαγής θέσης, της ασάφειας ως προς το ποιος παίρνει την πρωτοβουλία και ποιος αντιδρά σε αυτήν, ποιος κοιτάζει τους άλλους και ποιον κοιτάζουν οι άλλοι κτλ. Ο κόσμος του Merleau-Ponty είναι ένας κόσμος μπαρόκ, έτοιμος να δώσει χώρο στις σκιές και τις επικαλύψεις, να μας απαλλάξει από τον φόβο ή τις τύψεις της αναυθεντικότητας ή της παιδικότητας. Είναι ένας κόσμος που στηρίζεται στην όμορφη ιδέα ότι δεν υπάρχει ούτε ριζική μοναξιά ούτε ριζική κυριαρχία. Έχει επίγνωση ο Merleau-Ponty ότι πρόκειται για μια αλήθεια υπερβατολογικής τάξης, μια αλήθεια για το πώς είναι δομημένος ο κόσμος, όχι μια αλήθεια για την πολιτική πραγματικότητα ή για τα βιώματα του καθενός. Είναι σημαντικό, πάντως, αυτή η αλήθεια να λέγεται.

(β4) Ο Levinas δραματοποιεί την εμφάνιση του άλλου, της χήρας και του ορφανού: σε έναν κόσμο ρητορικής και αδικίας, σε έναν κόσμο όπου η γλώσσα είναι ήδη από πάντα όργανο εξουσίας και καταπίεσης, ο άλλος υψώνει τη φωνή του πριν από τη γλώσσα· και το πρόσωπό του, το βλέμμα του, συνιστά διεκδίκηση, φωνάζει «ου φονεύσεις». Εδώ, κάθε σκέτη παρουσία, κάθε σκέτη μορφή του άλλου μοιάζει ήδη με αμφισβήτηση της ετερότητάς του. Το μόνο που εξασφαλίζει την άρση της αδιαφορίας για τον άλλον είναι ένα πρωταρχικό κάλεσμα, μια προσταγή που έρχεται από το πρόσωπο του άλλου. Ο άλλος είναι σκέτο βλέμμα που απαιτεί. Η σύγχρονη εμπειρία με τους μετανάστες να ξεβράζονται στη θάλασσα του Αιγαίου δείχνει γιατί η σκέψη του Levinas είναι βαθιά αληθινή και επίκαιρη.

Η «γενεαλογία» της διυποκειμενικότητας είναι συναρπαστική ως προς την οξύνουσα και τη βαθύτητα των φαινομενολογικών παρατηρήσεων σε σχέση με την παρουσία των άλλων. Χωρίς καταφυγή σε νοητικά πειράματα, χωρίς εργαλειοποίηση της περιγραφής της ετερότητας προς όφελος γνωσιολογικών ή οντολογικών θέσεων, εδώ η ετερότητα εμφανίζεται σε όλη της την πλαστικότητα, εμφανίζεται γήινη, αιμάτινη, άμεση.

Η φαινομενολογία αναζήτησε στους άλλους τη ριζική ρήξη με τη νεοτερική πρωτοκαθεδρία του εγώ. Αναμφισβήτητα, αυτό το εγχείρημα είναι φιλοσοφικά εντυπωσιακό και γόνιμο. Είναι επίσης εξαιρετικά ευρύχωρο: εντός του πεδίου που άνοιξε η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας υπάρχει χώρος για νέες έρευνες σχετικά με την ετερότητα, είτε αυτές είναι διαπολιτισμικές ή έχουν να κάνουν με τη φιλοσοφία των φύλων είτε έχουν προσανατολισμό διεπιστημονικό, θεολογικό κτλ. Ανοιχτό παραμένει το ερώτημα κατά πόσον

είναι σκόπιμο η κατανόηση της ριζικής ετερότητας να συμπεριλάβει και μη ανθρώπινα υποκείμενα, όπως τα ζώα. Τείνω να πιστεύω ότι όσο μυωπική είναι η πρωτοκαθεδρία του εγώ, τόσο μετέωρος και άγονος θα ήταν ένας υπερβάλλον ζήλος να διευρύνει κανείς τον χώρο της ετερότητας πέραν της επικράτειας των ανθρώπινων υποκειμένων. Για την ώρα, βέβαια, αυτή η πεποίθηση, έτσι τηλεγραφικά διατυπωμένη, δεν συνιστά παρά μόνο κάτι σαν έκφραση ενός αυθαίρετου φιλοσοφικού γούστου.

Το παρόν σύγγραμμα χρηματοδοτήθηκε
από το Πρόγραμμα Δημοσίων Επενδύσεων του Υπουργείου Παιδείας.