

ΡΟΕΣ / ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Edmund
HUSSERL

**ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟΙ
ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΧΟΛΙΑ
ΠΑΥΛΟΣ ΚΟΝΤΟΣ

ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ



EDMUND HUSSERL

ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ

Μετάφραση, σχόλια, επίμετρο: Παύλος Κόντος

Β' ΕΚΔΟΣΗ
Αναθεωρημένη και εμπλουτισμένη



ΡΟΕΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Τίτλος πρωτοτύπου:
Cartesianische Meditationen

© Εκδόσεις ΡΟΕΣ, Αθήνα 2002
Για την ελληνική γλώσσα σ' όλο τον κόσμο

ISBN 960-283-028-X

Απαγορεύεται η μερική ή ολική αναδημοσίευση του έργου, καθώς και η αναπαραγωγή του με κάθε μέσο, χωρίς την άδεια του εκδότη.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος στη β' έκδοση	9
Καρτεσιανοί στοχασμοί	
Εισαγωγή	11
Στοχασμός Ι	19
Στοχασμός ΙΙ	47
Στοχασμός ΙΙΙ	85
Στοχασμός ΙV	97
Στοχασμός V	131
«Τα πολλαπλά πρόσωπα του Husserl»	231
Βιβλιογραφία	257
Γλωσσάριο	261

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗ Β΄ ΕΚΔΟΣΗ

Οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* βασίζονται σε μια σειρά διαλέξεων που έδωσε ο Husserl στο Παρίσι τον Φεβρουάριο του 1929, υπό τον τίτλο: «Εισαγωγή στην υπερβατολογική φαινομενολογία». Επιστρέφοντας στη Γερμανία, επεξεργάστηκε το κείμενο αυτό, θέλοντας να δημοσιεύσει ένα έργο που θα παρουσίαζε με τρόπο συστηματικό τα κεντρικά σημεία της φαινομενολογικής έρευνας και θα διέλυε τις τρέχουσες τότε παρερμηνείες. Με αφορμή δε την εξαιρετικά θερμή υποδοχή που του επεφύλαξε το γαλλικό κοινό, προχώρησε το 1930 στη γαλλική έκδοση του κειμένου, υπό τον τίτλο: *Méditations Cartésiennes*.

Το γερμανικό κείμενο (και η παραγραφοποίησή του) αποτελεί προϊόν επεξεργασίας και διορθώσεων που εισήχθησαν από το χέρι του Eugen Fink, του στενότερου τότε συνεργάτη του Husserl. Ένδειξη για τις έρευνες εκείνης της εποχής αποτελούν τα ήδη δημοσιευθέντα χειρόγραφα υπό τον γενικό τίτλο: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Εκείνη την εποχή, μάλιστα, ο Fink είχε ήδη συντάξει έναν *VI Στοχασμό*, με αντικείμενο τη μεθοδολογία της φαινομενολογικής αναγωγής. Πρόθεση του Husserl ήταν να περιληφθεί και το κείμενο του Fink στη γερμανική έκδοση, η οποία ήταν προγραμματισμένη για το 1932-1933. Τελικά, τα πολιτικά γεγονότα ματαίωσαν την πραγματοποίησή της.

Το έργο αυτό θα αποτελέσει το 1951 τον πρώτο τόμο της περιφημης *Husserliana*, των απάντων του Husserl, υπό την επιμέλεια του S. Strasser. Η δική μας μετάφραση στηρίζεται στη δεύτερη έκ-

δοση του κεμένου, ελαφρά τροποποιημένη, υπό την επιμέλεια του R. Böhm (1963).

Η παρούσα δεύτερη έκδοση της ελληνικής μετάφρασης πραγματοποιείται ύστερα από πρόταση του εκδότη. Η αναθεώρηση της μετάφρασης και η επισύναψη ενός δοκιμίου για το ζήτημα της διποκεμενικότητας στόχο έχουν να προσφέρουν μια αριότερη και πιο προσιτή παρουσίαση του κεμένου στο ελληνικό κοινό.

Θα ήθελα να ανανεώσω, από αυτή τη θέση, τις ευχαριστίες μου στους εκδότες της *Husserliana* που μου εμπιστεύτηκαν τα δικαιώματα της μετάφρασης του έργου, και στον Γ. Γεράση για τις γλωσσικές διορθώσεις της πρώτης ελληνικής έκδοσης.

Πάυλος Κόντος

Ιούνιος 2002

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

§ 1. *Οι καρτεσιανοί στοχασμοί ως πρότυπο του φιλοσοφικού αναστοχασμού*

Το να μπορώ να μιλήσω για την υπερβατολογική φαινομενολογία εδώ, στον πιο σεβαστό τόπο της γαλλικής επιστήμης¹, με γεμίζει για ιδιαίτερους λόγους με χαρά. Και τούτο, διότι ο μεγαλύτερος Γάλλος διανοητής, ο Ρενέ Καρτέσιος, έδωσε μέσω των *Στοχασμών* του νέα πνοή στη φαινομενολογία, και διότι η σπουδή αυτών των στοχασμών έχει όλως άμεσα επενεργήσει στον μετασχηματισμό της –ήδη εν τω γίνεσθαι– φαινομενολογίας σε μια νέα μορφή υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Συνεπώς, θα μπορούσε σχεδόν κανείς να ονομάσει τη φαινομενολογία νεοκαρτεσιανισμό, όσο κι αν είναι αναγκασμένη, ακριβώς λόγω της ριζικής εκδίπλωσης καρτεσιανών μοτίβων, να απορρίψει σχεδόν όλο το γνωστό δογματικό περιεχόμενο της καρτεσιανής φιλοσοφίας.

Καθώς έτσι έχει η κατάσταση, μπορώ να είμαι ήδη εκ των προτέρων βέβαιος για τη συμμετοχή σας, εάν ξεκινήσω από εκείνα τα μοτίβα των «Στοχασμών της πρώτης φιλοσοφίας», στα οποία, όπως πιστεύω, αρμόζει μια αιώνια σημασία, και αν επισημάνω εν συνεχεία τους μετασχηματισμούς και τους νέους σχηματισμούς

1. [ΣτΜ] Το παρόν κείμενο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή των διαλέξεων του Husserl στο Παρίσι.

από τους οποίους προκύπτει η υπερβατολογική-φαινομενολογική μέθοδος και προβληματική.

Κάθε πρωτόπειρος στη φιλοσοφία γνωρίζει τον αξιοσημείωτο ειρισμό των *Στοχασμών*. Ας θυμηθούμε την κατευθυντήρια ιδέα τους. Ο σκοπός τους είναι μια ολική αναμόρφωση της φιλοσοφίας και η μετατροπή της σε μια επιστήμη απόλυτα θεμελιωμένη. Σύμφωνα με τον Καρτέσιο, τούτο συνεπάγεται μια αντίστοιχη αναμόρφωση όλων των επιστημών. Διότι αυτές, σύμφωνα με τον Καρτέσιο, αποτελούν μη-αυτοτελή μέλη της μιας και καθολικής επιστήμης, και αυτή είναι η φιλοσοφία. Μόνο μέσα στη δική της συστηματική ενότητα μπορούν να γίνουν οι επιστήμες γνήσιες. Έτσι, όμως, όπως δημιουργήθηκαν ιστορικά [44], τους λείπει αυτή η γνησιότητα, η γνησιότητα της ολοκληρωτικής και έσχατης θεμελίωσης μέσα από απόλυτα εναργείς θεάσεις πίσω από τις οποίες είναι αδύνατο να προχωρήσει κανείς. Χρειάζεται εδώ μια ριζικά νέα οικοδόμηση που θα ανταποκρίνεται στην ιδέα της φιλοσοφίας ως καθολικής ενότητας των επιστημών που θα βασίζεται στην ενότητα μιας τέτοιας απόλυτα έλλογης θεμελίωσης. Η απαίτηση της νέας οικοδόμησης έχει ως συνέπεια, για τον Καρτέσιο, μια υποκειμενικά στραμμένη φιλοσοφία. Αυτή η υποκειμενική στροφή συντελείται σε δύο σημαντικές βαθμίδες. Πρώτον: όποιος θέλει σοβαρά να γίνει φιλόσοφος, πρέπει «άπαξ στη ζωή του» να αποσυρθεί στον ίδιο του τον εαυτό και να επιχειρήσει μέσα του τόσο την ανατροπή όλων των μέχρι σήμερα ισχυουσών επιστημών, όσο και τη νέα τους οικοδόμηση. Η φιλοσοφία, η σοφία (*sagesse*), είναι μια όλως προσωπική υπόθεση του φιλοσοφούντος. Οφείλει να αναπτυχθεί ως η δική του σοφία, ως η δική του και δι' εαυτού κεκτημένη γνώση, μια γνώση στραμμένη συνεχώς προς την καθολικότητα, γνώση για την οποία μπορεί να δώσει λόγο εξαρχής και σε κάθε στάδιο, επί τη βάσει των δικών του απόλυτα εναργών θεάσεων.

Αν έχω λάβει την απόφαση να ζήσω με αυτό τον τρόπο, συνεπώς αν έχω λάβει τη μόνη απόφαση που μπορεί να με οδηγήσει σε ένα φιλοσοφικό γίγνεσθαι, τότε έχω επιλέξει να ξεκινήσω μέσα σε απόλυτη γνωστική πενία. Είναι προφανές ότι στο ξεκίνημα θα πρέπει να στοχασθώ πώς θα ήταν δυνατόν να βρω μια μέθοδο για τη συνέχεια εκείνης της πορείας που θα μπορούσε να με οδηγήσει σε γνήσια γνώση. Οι καρτεσιανοί *Στοχασμοί* δεν θέλουν να είναι, συνεπώς, μια απλή ιδιωτική υπόθεση του φιλοσόφου Καρτέσιου, και ακόμα λιγότερο μια απλώς εντυπωσιακή λογοτεχνική μορφή για την παρουσίαση των πρώτων φιλοσοφικών θεμελιώσεων: δείχνουν μάλλον το πρότυπο των αναγκαίων στοχασμών κάθε πρωτόπειρου φιλοσόφου, από τους οποίους και μόνο μπορεί να προέλθει με τρόπο πρωταρχικό μια φιλοσοφία^{2,3}.

Όταν στρεφόμαστε στο τόσο ξενικό για μας τους συγχρόνους περιεχόμενο των *Στοχασμών*, παρατηρούμε ότι επιτελείται εδώ μια επιστροφή [45] στο εγώ που φιλοσοφεί υπό μία δεύτερη

-
2. Για την επιβεβαίωση αυτής της ερμηνείας, βλέπε: *Το γράμμα του συγγραφέα στον μεταφραστή των Αρχών* (Καρτέσιος, Έργα).
 3. [Σημείωση] Αν αντιτρέπει κανείς ότι, αντιθέτως, η επιστήμη, η φιλοσοφία, προκύπτει μέσα από τη συνεργασία της επιστημονικής κοινότητας όσων φιλοσοφούν και κερδίζει την τελειότητά της μέσα από αυτή τη συνεργασία, τότε η καρτεσιανή απάντηση θα ήταν η εξής: εγώ, ο μοναχικός ή μεμονωμένος φιλόσοφος, μπορεί να οφείλω πολλά στους άλλους αλλά ό,τι ισχύει για αυτούς ως αληθινό, ό,τι μου παρουσιάζουν ως δήθεν θεμελιωμένο από τη δική τους εναργή θέαση, αποτελεί καταρχάς για μένα μόνο έναν ισχυρισμό. Εάν θέλω να τον υιοθετήσω, πρέπει να τον δικαιολογήσω με μια δική μου/ίδια τέλεια εναργή θέαση. Σε αυτό συνίσταται η θεωρητική μου αυτονομία, η δική μου και αυτή κάθε γνήσιου επιστήμονα.

και βαθύτερη έννοια, στο εγώ των καθαρών *cogitationes*. Αυτή την επιστροφή την επιτελεί ο στοχαζόμενος με την γνωστή, ιδιαίτερα αξιοσημείωτη, μέθοδο της αμφιβολίας. Προσανατολιζόμενος με ριζική συνέπεια προς τον σκοπό της απόλυτης γνώσης, ο στοχαζόμενος αρνείται να αφήσει να ισχύει ως υπάρχον οτιδήποτε δεν επαληθεύεται ενώπιον κάθε συλληπτής δυνατότητας να καταστεί αμφίβολο. Επιτελεί, λοιπόν, μια μεθοδική κριτική καθετί βέβαιου μέσα στη φυσική ζωή της εμπειρίας και της σκέψης: κριτική αναφορικά με τις δυνατότητες να τεθεί οποιοδήποτε πράγμα υπό αμφιβολία, και προσπαθεί, μέσω του αποκλεισμού όλων όσων αφήνουν ανοικτή οποιαδήποτε δυνατότητα αμφιβολίας, να κατακτήσει ένα πιθανό απόθεμα απόλυτων εναργειών. Στο πλαίσιο αυτής της μεθόδου, η αισθητηριακή εμπειρική βεβαιότητα, σύμφωνα με την οποία είναι δοσμένος ο κόσμος στη φυσική ζωή, δεν ανθίσταται στην κριτική. Πρέπει συνεπώς το είναι του κόσμου να παραμείνει, σε αυτό το αφετηριακό στάδιο, εκτός ισχύος. Μόνον τον ίδιο του τον εαυτό, ως καθαρό εγώ των δικών του *cogitationes*, διατηρεί ο στοχαζόμενος ως κάτι απολύτως αναμφισβήτητο, ως μη-αναιρέσιμο, ακόμα και στην περίπτωση που δεν θα υπήρχε αυτός ο κόσμος. Το εγώ που έχει υποστεί μια τέτοια αναγωγή επιτελεί τώρα ένα είδος σολιψιστικού φιλοσοφείν. Αναζητά αποδεικτικά βέβαιους δρόμους δια των οποίων μπορεί να διανοιχθεί μια αντικειμενική εξωτερικότητα μέσα στην καθαρή εσωτερικότητα του εγώ. Τούτο συμβαίνει με τον γνωστό τρόπο: καταρχάς διανοίγονται η ύπαρξη και η *veracitas* του θεού και στη συνέχεια, μέσω αυτών, η αντικειμενική φύση, ο δυϊσμός των πεπερασμένων υποστάσεων, εν συντομία τα αντικειμενικά θεμέλια της μεταφυσικής και των θετικών επιστημών και αυτές οι ίδιες οι επιστήμες. Όλοι αυτοί οι επαγωγικοί τρόποι λαμβάνουν χώρα όπως τους πρέπει, ακολου-

θώντας τον μίτο των αρχών εκείνων που είναι εμμενείς και *έμφυτες* στο καθαρό εγώ.

§ 2. Η αναγκαιότητα μιας ριζικής νέας εκκίνησης της φιλοσοφίας

Αρκούν αυτά όσον αφορά στον Καρτέσιο. Θέτουμε τώρα το εξής ερώτημα: αξίζει στην ουσία να ιχνηλατήσουμε την αιώνια σημασία αυτών των σκέψεων, είναι αυτές κατάλληλες να εμφυσήσουν ζωντανές δυνάμεις στην εποχή μας;

Μας κάνει, πάντως, στοχαστικούς το γεγονός ότι οι θετικές επιστήμες έχουν τόσο λίγο νοιαστεί για αυτούς τους στοχασμούς, αν και θα όφειλαν να γνωρίσουν μέσα από αυτούς την εμπειρία μιας απόλυτα έλλογης θεμελίωσης. Βεβαίως, στην εποχή μας και μετά από μια λαμπρή ανάπτυξη τριών αιώνων, οι θετικές επιστήμες νιώθουν έντονα να παρεμποδίζονται από τις ασάφειες των θεμελιών τους. Αλλά δεν τους περνά από το νου να καταφύγουν, κατά τις απόπειρες να διαμορφώσουν εκ νέου τα θεμέλιά τους [46], πίσω στους καρτεσιανούς στοχασμούς. Θα πρέπει, ωστόσο, να δοθεί ιδιαίτερο βάρος στο ότι οι *Στοχασμοί* άφησαν εποχή στη φιλοσοφία με έναν όλως μοναδικό τρόπο, και μάλιστα ακριβώς χάρη στην επιστροφή στο καθαρό *ego cogito*. Στην πραγματικότητα, ο Καρτέσιος εγκαινιάζει μια τελείως νέου είδους φιλοσοφία: αλλάζοντας την όλη μορφή της, η φιλοσοφία αποφασίζει μια θεμελιώδη στροφή από τον απλοϊκό αντικεμενισμό στον υπερβατολογικό υποκεμενισμό ο οποίος, μέσα από όλο και νέες και όμως συνεχώς ανεπαρκείς απόπειρες, φαίνεται να στρέφεται προς μια αναγκαία τελική μορφή. Δεν θα έπρεπε λοιπόν αυτή η προοδευούσα τάση να φέρει μέσα της ένα αιώνιο νόημα, μια τεράστια για μας αποστολή, επιβαλλόμενη σε μας από την ίδια την ιστορία, από-

στολή στην οποία καλούμαστε όλοι μας να συνεργαστούμε⁴;

Ο κατακερματισμός της σύγχρονης φιλοσοφίας μέσα στην αμήχανη δραστηριότητά της μας κάνει σκεπτικούς. Από τα μέσα του περασμένου αιώνα, όταν προσπαθούμε να εξετάσουμε τη Δυτική φιλοσοφία κάτω από το πρίσμα της ενότητας μιας επιστήμης, είναι αδύνατον, αντίθετα από τις περασμένες εποχές, να μην αναγνωρίσουμε την παρακμή της. Στη σκοποθεσία της, στην προβληματική και στη μέθοδο έχει χαθεί αυτή η ενότητα. Όταν στο ξεκίνημα των νέων χρόνων η θρησκευτική πίστη εξωτερικευόταν όλο και περισσότερο σε μη-ζωντανές συμβάσεις, οι διανοούμενοι έφθασαν σε μια νέα μεγάλη πίστη, την πίστη σε μια αυτόνομη φιλοσοφία και επιστήμη. Ο όλος ανθρώπινος πολιτισμός θα έπρεπε να καθοδηγηθεί και να φωτισθεί από επιστημονικά εναργείς θεάσεις και να ανασχηματισθεί μέσω αυτών σε έναν νέο αυτόνομο πολιτισμό.

Αλλά, εν τω μεταξύ, ακόμα κι αυτή η πίστη ξέπεσε σε μια κατάσταση μη-γνησιότητας και μαρασμού. Όχι χωρίς λόγο. Αντί για μια ενιαία ζωντανή φιλοσοφία, έχουμε μιαν απεριόριστα αναπτυσσόμενη αλλά σχεδόν χωρίς εσωτερική συνάφεια φιλοσοφική συγγραφική παραγωγή. Αντί για μια σοβαρή αντιπαράθεση συγκρουόμενων θεωριών, οι οποίες ακόμα και στη σύγκρουσή τους θα δηλώνουν την εσωτερική τους συνάφεια, την κοινότητα των θεμελιωδών τους πεποιθήσεων και μια αδιάσειστη πίστη σε μια αληθινή φιλοσοφία, έχουμε μια φαινομενική αναφορά του ενός στον άλλον και μια φαινομενική κριτική, στη θέση ενός σοβαρού μετ'

4. [ΣτΜ] Αυτή η ηθική διάσταση της απαίτησης για μια γνήσια φιλοσοφική σκέψη δεν θα αναπτυχθεί στο παρόν κείμενο. Θα αποτελέσει, όμως, τον πυρήνα της περίφημης *Κρίσης*.

αλλήλων και δι' αλλήλων φιλοσοφείν. Τίποτε δεν μαρτυρείται εδώ λιγότερο από ό,τι μια αμοιβαία κριτική μελέτη με συνείδηση της υπευθυνότητας, [47] στο πνεύμα μιας σοβαρής συνεργασίας και μιας επιδίωξης αντικειμενικά έγκυρων αποτελεσμάτων. Αντικειμενικά έγκυρα: τούτο δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά αποτελέσματα που έχουν υποστεί την κάθαρση μέσα από την αμοιβαία κριτική, αποτελέσματα ικανά να αντεπεξέλθουν σε κάθε κριτική. Αλλά πώς θα ήταν δυνατή η πραγματική κριτική μελέτη και συνεργασία εκεί όπου υπάρχουν τόσοι πολλοί φιλόσοφοι και σχεδόν ακριβώς άλλες τόσες φιλοσοφίες; Έχουμε μεν ακόμα φιλοσοφικά συνέδρια, οι φιλόσοφοι σμίγουν αλλά δυστυχώς όχι και οι φιλοσοφίες. Τους λείπει η ενότητα ενός πνευματικού χώρου στον οποίο θα μπορούσαν να υπάρχουν η μια για την άλλη και να επενεργούν η μια επί της άλλης. Ίσως να είναι καλύτερη η κατάσταση εντός μεμονωμένων σχολών και κατευθύνσεων. Αλλά καθώς αυτές υπάρχουν απομονωμένες και μέσα στο πρίσμα του όλου φιλοσοφικού παρόντος, η κατάσταση παραμένει κι εκεί ουσιαστικά η ίδια, τέτοια όπως την χαρακτηρίσαμε.

Σε αυτό το ολέθριο παρόν, δεν βρισκόμαστε και πάλι μπροστά σε μια παρόμοια κατάσταση με εκείνη που βρήκε μπροστά του ο Καρτέσιος στη νεότητά του; Δεν είναι λοιπόν καιρός να ανανεώσουμε τη ριζικότητά του, αυτή του πρωτόπειρου φιλοσόφου, και συνεπώς να υποβάλουμε σε μια καρτεσιανή ανατροπή την πελώρια φιλοσοφική συγγραφική παραγωγή μαζί με το συνονθύλευμα των μεγάλων παραδόσεων, των σοβαρών νέων εγέρσεων, του φιλοσοφικού συγγραφικού κινήματος του συρμού (το οποίο λογαριάζεται σύμφωνα με την εντύπωση που προκαλεί και όχι ως αντικείμενο σπουδής), και να ξεκινήσουμε με νέους *Στοχασμούς της πρώτης φιλοσοφίας*; Δεν θα πρέπει, τελικά, να αναγάγουμε τη ζοφερότητα της φιλοσοφικής μας κατάστασης στο γεγονός ότι οι κι-

νητήριες δυνάμεις, οι εκπορευόμενες από εκείνους τους στοχασμούς, έχουν αποστερηθεί την πρωταρχική ζωτικότητα τους – και την έχουν αποστερηθεί διότι έχει χαθεί το πνεύμα της ριζικότητας μιας φιλοσοφίας υπεύθυνης για τον εαυτό της; Δεν θα έπρεπε η δήθεν υπερβολική απαίτηση μιας φιλοσοφίας που αποσκοπεί στην έσχατη συλληπτή απροκαταληψία, μιας φιλοσοφίας που διαμορφώνεται με πραγματική αυτονομία μέσα από έσχατες ενάργειες που η ίδια έχει παραγάγει, και ως εκ τούτου μιας φιλοσοφίας απόλυτα υπεύθυνης για τον εαυτό της, δεν θα έπρεπε αυτή η απαίτηση να ιδιάζει μάλλον στη θεμελιώδη έννοια της γνήσιας φιλοσοφίας; Η νοσταλγία μιας φιλοσοφίας γεμάτης ζωή έχει οδηγήσει τελευταία σε διαφόρων ειδών αναγεννήσεις. Δεν θα έπρεπε να είναι η μόνη καρποφόρα αναγέννηση ακριβώς αυτή που ξαναζωντανεύει τους καρτεσιανούς στοχασμούς; Όχι αυτή που τους υιοθετεί αλλά αυτή που πρωτίστως αποκαλύπτει το βαθύτερο νόημα της ριζικότητάς τους στην επιστροφή στο *ego cogito*, [48] και που εν συνεχεία αποκαλύπτει την αιώνια αξία που εκπηγάει από εκείνη τη ριζικότητα;

Εν πάση περιπτώσει, υποδηλώνεται με αυτό τον τρόπο ο δρόμος που οδήγησε στην υπερβατολογική φαινομενολογία. Αυτό το δρόμο σας προτείνω τώρα να βαδίσουμε μαζί: να επιτελέσουμε (με τρόπο καρτεσιανό και ως ριζικά πρωτόπαιροι φιλόσοφοι) στοχασμούς με τη μεγαλύτερη, φυσικά, δυνατή περίσκεψη και έτοιμοι για κάθε απαραίτητη μεταμόρφωση των παλαιών καρτεσιανών στοχασμών. Τις δελεαστικές παρεκκλίσεις, στις οποίες υπέπεσαν ο Καρτέσιος και οι μετέπειτα φιλόσοφοι, θα πρέπει να τις διαφωτίσουμε και να τις αποφύγουμε.

ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ Ι

Ο δρόμος προς το καρτεσιανό εγώ

§ 3. *Η καρτεσιανή ανατροπή και η κατευθυντήρια τελική ιδέα μιας απόλυτης θεμελίωσης της επιστήμης*

Κάνουμε μια νέα εκκίνηση, ο καθένας για τον εαυτό του και μέσα του, υιοθετώντας την απόφαση των φιλοσόφων που ξεκινούν με τρόπο ριζικό: την απόφαση να θέσουμε καταρχάς εκτός παιδιάς όλες τις μέχρι τώρα ισχύουσες πεποιθήσεις, ανάμεσά τους δε και όλες μας τις επιστήμες. Η κατευθυντήρια ιδέα των στοχασμών μας θα είναι, όπως και για τον Καρτέσιο, η ιδέα μιας επιστήμης που θα πρέπει να θεμελιωθεί με ριζική γνησιότητα και τελικά η ιδέα μιας καθολικής επιστήμης. Αλλά αφού δεν έχουμε πλέον στη διάθεσή μας καμιά δοσμένη από πριν επιστήμη ως παράδειγμα μιας γνήσια θεμελιωμένης επιστήμης –καθώς καμιά δεν ισχύει για μας–, τι συμβαίνει με το αναμφισβήτητο αυτής της ίδιας της ιδέας, της ιδέας μιας επιστήμης που πρέπει να θεμελιωθεί με τρόπο απόλυτο; Υποδηλώνει αυτή μια νόμιμη τελική ιδέα, ένα δυνατό σκοπό μιας δυνατής πράξης (*Praxis*); Προφανώς, ούτε κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να το προϋποθέσουμε, και πολύ λιγότερο θα πρέπει να λάβουμε ως δεδομένους οιοσδήποτε κανόνες τέτοιων δυνατοτήτων ή οιονδήποτε, δήθεν αυτονόητο, τύπο κανόνων που ιδιάζει τάχα στη γνήσια επιστήμη ως τέτοια. Διότι, τελικά, τούτο θα σήμαινε ότι

προϋποθέτουμε μια ολόκληρη λογική και μια θεωρία της επιστήμης, ενώ βέβαια και αυτή η ίδια η λογική θα πρέπει να συμπεριληφθεί στην ανατροπή των επιστημών. Ο ίδιος ο Καρτέσιος είχε προϋποθέσει ένα επιστημονικό ιδεώδες, αυτό της γεωμετρίας, δηλαδή της μαθηματικής φυσικής επιστήμης. Αυτό το ιδεώδες ως μια μοιραία προκατάληψη [49] προσδιορίζει επί αιώνες τη φιλοσοφία και προσδιορίζει επίσης, χωρίς να εξετασθεί κριτικά, τους ίδιους τους *Στοχασμούς*. Αποτέλεσε εκ των προτέρων για τον Καρτέσιο κάτι το αυτονόητο, το ότι η καθολική επιστήμη θα πρέπει να έχει τη μορφή ενός παραγωγικού συστήματος, το όλο οικοδόμημα του οποίου θα πρέπει να εφησυχάζει πάνω σε ένα αξιωματικό θεμέλιο που θα εδραιώνει την ίδια την παραγωγή. Σύμφωνα με τον Καρτέσιο, έναν τέτοιο ρόλο, παρόμοιο με αυτόν των γεωμετρικών αξιωμάτων στη γεωμετρία, έχει στην καθολική επιστήμη το αξίωμα της απόλυτης βεβαιότητας του εγώ για τον εαυτό του, όπως επίσης οι έμφυτες σε αυτό το εγώ αξιωματικές αρχές – μόνο που αυτό το αξιωματικό θεμέλιο κείται ακόμα βαθύτερα από εκείνο της γεωμετρίας και καλείται να συνεργήσει στην έσχατη θεμελίωση της τελευταίας.

Όλα αυτά δεν επιτρέπεται να προσδιορίσουν τους στοχασμούς μας. Ως πρωτόπαιροι φιλόσοφοι, δεν αποδεχόμαστε ακόμα ως ισχύον κανένα κανονιστικό επιστημονικό ιδεώδες. Και μπορούμε να αποδεχθούμε ένα τέτοιο, μόνο στο μέτρο που δημιουργούμε για μας ένα νέο ιδεώδες.

Αλλά δεν εγκαταλείπουμε εξαιτίας τούτου τον γενικό στόχο μιας απόλυτης θεμελίωσης της επιστήμης. Θα πρέπει αυτός, μάλιστα, να παρακινεί σταθερά την πορεία των δικών μας στοχασμών (όπως έπραξε και για αυτήν των καρτεσιανών) και να διαμορφωθεί μέσα τους βήμα-βήμα ως συγκεκριμένα προσδιορισμένος στόχος. Αλλά πρέπει να είμαστε προσεκτικοί στον τρόπο με τον

οποίο θέτουμε κάτι τέτοιο ως στόχο – δεν θα πρέπει, καταρχάς, να προκαταλάβουμε ούτε καν τη δυνατότητά του. Πώς πρέπει, όμως, τώρα να διασαφήσουμε και συνεπώς να εξασφαλίσουμε τον τρόπο διαμόρφωσης της σκοποθεσίας μας;

Την γενική ιδέα της επιστήμης την εκλαμβάνουμε, φυσικά, από τις γεγονικά δοσμένες επιστήμες. Αν αυτές καταστούν μέσα στη ριζική κριτική στάση απλώς εικαζόμενες επιστήμες, τότε θα πρέπει επίσης η γενική τους τελική ιδέα να καταστεί, υπό την ίδια έννοια, μια απλώς εικαζόμενη ιδέα. Δεν γνωρίζουμε, συνεπώς, ακόμη εάν αυτή είναι εν γένει πραγματοποιήσιμη. Παρόλα αυτά, έχουμε αυτή την ιδέα με τη μορφή μιας ιδέας εικαζόμενης και ευρισκόμενης σε μια απροσδιόριστη, ρέουσα γενικότητα, και συνεπώς έχουμε και την ιδέα μιας φιλοσοφίας ως μια ιδέα (άγνωστο εάν και πώς) πραγματοποιήσιμη. Την λαμβάνουμε ως μια προσωρινή υπόθεση που επιτρέπουμε δοκιμαστικά στους εαυτούς μας κι από την οποία αφηνόμεστε να οδηγηθούμε δοκιμαστικά στους στοχασμούς μας. Αναλογιζόμεστε στοχαστικά πώς θα πρέπει να νοηθεί ως δυνατότητα και εν συνεχεία πώς θα πρέπει να οδηγηθεί στην πραγματοποίησή της. Εισδύουμε, βέβαια, σε καταρχάς παράξενες ενδεχομενικότητες – αλλά πώς θα μπορούσαν [50] να αποφευχθούν εάν η ριζικότητά μας δεν πρέπει να μείνει μια απλή χειρονομία αλλά οφείλει να γίνει πράξη; Ας συνεχίσουμε το δρόμο μας υπομονετικά.

§ 4. *Η αποκάλυψη του τελικού νοήματος της επιστήμης μέσω της βιωματικής μας ενδιάθεσης σε αυτήν ως νοηματικό φαινόμενο*

Εμφανώς, πρέπει τώρα πρώτο έργο μας να είναι το να αποσαφηνίσουμε την κατευθυντήρια ιδέα που στο ξεκίνημα αιωρείται

μπροστά μας σε αόριστη γενικότητα. Φυσικά, δεν πρόκειται για τη μόρφωση της έννοιας «επιστήμη» μέσω μιας συγκριτικής αφαίρεσης επί τη βάσει των δεδομένων επιστημών. Στο νόημα της όλης μας υπόθεσης εμπεριέχεται το ότι οι επιστήμες ως δεδομένο του πολιτισμού και οι επιστήμες στο πραγματικό και γνήσιο νόημά τους δεν είναι του ίδιου είδους, και ότι οι τελευταίες φέρουν μέσα τους, πέρα και πάνω από τη δεδομένη τους ύπαρξη, μια αξίωση: αξίωση ακριβώς που δεν πιστοποιείται ως ήδη εκπληρωμένη μέσα από την απλή δεδομένη ύπαρξη των επιστημών. Ακριβώς μέσα σε αυτή την αξίωση *κείται* η επιστήμη ως ιδέα – ως ιδέα γνήσιας επιστήμης.

Πώς μπορεί να αποκαλυφθεί και να συλληφθεί εδώ αυτή η ιδέα; Ακόμα κι εάν πρέπει να αποποιηθούμε κάθε θεοσιληψία σε σχέση με την ισχύ των γεγονικών επιστημών (που αξιώνουν αυτή την ισχύ), συνεπώς σε σχέση με τη γνησιότητα των θεωριών τους και σύστοιχα σε σχέση με την αρμοδιότητα των μεθόδων θεωρητικοποίησής τους, τίποτε δεν μας εμποδίζει να *ενδιατεθούμε βιωματικά* μέσα στο επιστημονικό τους επιδιώκειν και πράττειν, και επομένως να καταστήσουμε σαφές και διακριτό σε μας πού θέλει άραγε να καταλήξει πράγματι αυτό το επιδιώκειν. Εάν πράξουμε έτσι, με ολοένα και προοδεύουσα εμβάθυνση στην πρόθεση των επιστημονικών επιδιώξεων, τότε θα εκδιπλωθούν μπροστά μας τα συγκροτησιακά στοιχεία μιας τελικής γενικής ιδέας της γνήσιας επιστήμης, αν και καταρχάς μόνο σε μια πρώτη διαφοροποίησή τους.

Εδώ ανήκει πάνω από όλα μια πρώτη διασάφηση της κρίνουσας πράξης και της ίδιας της κρίσης, με τη διάκριση ανάμεσα σε *άμεσες και έμμεσες κρίσεις*: στις έμμεσες κρίσεις ενυπάρχει μια νοηματική αναφορικότητα σε άλλες κρίσεις, τέτοιου είδους ώστε η κρίνουσα πίστη των πρώτων προϋποθέτει αυτήν των άλλων – με

τον τρόπο ενός πιστεύειν που ισχύει ένεκα τινός που ήδη πιστεύουμε. Εν συνεχεία, ανήκει εδώ η διασάφηση της επιδίωξης των θεμελιωμένων κρίσεων, διασάφηση του θεμελιώνοντος πράττειν μέσα στο οποίο οφείλει να καταδειχθεί η ορθότητα, η αλήθεια της κρίσης – ή, στην περίπτωση μιας αποτυχίας [51], η μη-ορθότητα, το ψεύδος. Αυτή η κατάδειξη είναι και η ίδια, στην περίπτωση των έμμεσων κρίσεων, μια έμμεση κρίση: βασιίζεται στην κατάδειξη των άμεσων κρίσεων που ενυπάρχουν στο νόημα της έμμεσης κρίσης και συμπεριλαμβάνει επίσης την θεμελίωση των άμεσων κρίσεων. Σε μια άπαξ επιτελούμενη θεμελίωση, δηλαδή στην εντός της καταδειχθείσα αλήθεια, μπορεί κανείς να επανέλθει και πάλι κατά βούληση. Δυνάμει αυτής της ελευθερίας της επαναπραγματοποίησης της αλήθειας που συνειδητοποιείται ως μια και η αυτή, η αλήθεια είναι ένα μόνιμο απόκτημα ή κτήμα και ως τέτοια καλείται γνώση.

Αν συνεχίσουμε με αυτό τον τρόπο (εδώ βέβαια μόνο υποδηλωτικά), τότε φθάνουμε αμέσως, με την ακριβέστερη ερμηνευση του νοήματος μιας θεμελίωσης ή μιας γνώσης, στην ιδέα της *ενάργειας*. Στη γνήσια θεμελίωση οι κρίσεις αποδεικνύονται ως ορθές, ως σύμφωνες: πρόκειται για τη συμφωνία της κρίσης με την ίδια την κρινόμενη-σχέση (είτε αυτή αποτελεί ένα πράγμα είτε μια κατάσταση-πραγμάτων). Ακριβέστερα: το κρίνειν είναι ένα σκοπεύειν⁵ και εν γένει ένα απλό εικάζειν ότι κάτι είναι και είναι έτσι και

5. [ΣτΜ] *Meinen*: σκοπεύειν. Το κείμενο δεν επιτρέπει την απόδοση του όρου ως «λογίζεσθαι», αφού εδώ ο όρος είναι ισοδύναμος με το ίδιο το *cogito*, σε σημείο που ο Husserl τους ταυτίζει (σς. 91-92). Δηλώνει συνεπώς οποιοδήποτε ενέργημα. Υποχρεώνονται, λοιπόν, οι μεταφραστές να χρησιμοποιούν ενίοτε τον όρο «*intention*» (βλέπε: Cairns D., *Guide for Translating Husserl*, *Phaenomenologica* 55, Kluwer 1973). Εδώ ακολουθούμε τη γαλλική απόδοση του όρου ως «*visée*».

έτσι. Η κρίση (αυτό που κρίνεται) είναι τότε ένα απλώς εικαζόμενο πράγμα, εικαζόμενη κατάσταση-πραγμάτων (πράγμα ή κατάσταση πραγμάτων ως αντικείμενο του σκοπεύειν). Αλλά απέναντι σε αυτά μπορεί πιθανώς να ισταται ένα διακεκρωμένο σκοπεύειν/κρίνειν (που κρίνει ότι έχω συνείδηση αυτού κι εκείνου). Αυτό ονομάζεται ενάργεια. Στην ενάργεια τα πράγματα, αντί να είναι με τον τρόπο του απλού σκοπεύειν μακρόθεν των πραγμάτων, είναι ως *αυτά τα ίδια*, η κατάσταση-πραγμάτων είναι παρούσα ως αυτή η ίδια και συνεπώς ως γνωστή στον ίδιο τον κρίνοντα. Ένα κρίνειν που απλώς εικάζει εναρμονίζεται, μέσω της συνειδησιακής του μεταφοράς στην αντίστοιχη ενάργεια, με τα ίδια τα πράγματα, με τις ίδιες τις καταστάσεις-πραγμάτων. Αυτή η μεταφορά φέρει μέσα της τον χαρακτήρα της πλήρωσης της απλής σκόπευσης, τον χαρακτήρα μιας σύνθεσης της επικάλυψης που δημιουργεί τη συμφωνία (επικάλυψης του εικαζόμενου με το δοθέν σε ενάργεια), και έτσι προκύπτει η εναργής αντίληψη της ορθότητας μιας σκόπευσης που ήταν προηγουμένως απομακρυσμένη από τα πράγματα.

Αν πράξουμε έτσι, τότε εμφανίζονται αμέσως θεμελιώδη μέρη της τελικής ιδέας που κυβερνά κάθε επιστημονική πράξη. Για παράδειγμα, ο επιστήμονας δεν θέλει απλά να κρίνει αλλά και να θεμελιώνει την κρίση του. Ακριβέστερα, δεν θέλει να επιτρέψει να ισχύει για αυτόν και για τους άλλους ως *επιστημονική γνώση* καμιά κρίση την οποία δεν έχει θεμελιώσει τέλεια και την οποία δεν μπορεί να δικαιολογήσει ανά πάσα στιγμή και μέχρι εσχάτων, μέσω μιας ελεύθερα ενεργούμενης επιστροφής στην αρχική θεμελίωση ως δυνάμενη να επαναληφθεί. Αυτό ίσως να μένει εκ των πραγμάτων μια απλή αξίωση: ενυπάρχει, πάντως, μέσα του ένας ιδεατός σκοπός.

[52] Πρέπει, όμως, να τονισθεί συμπληρωματικά ένα πράγμα ακόμα: την κρίση (στην ευρύτερη έννοια μιας σκόπευσης που κα-

τηγορεί σε κάτι την ύπαρξη) και την ενάργεια πρέπει να τις διαχωρίσουμε από την προκατηγορική κρίση και την προκατηγορική ενάργεια. Η κατηγορική ενάργεια εμπερικλείει την προκατηγορική. Το σκοπευόμενο ή αυτό που θεώμαι εναργώς λαμβάνει μια κατηγορική έκφραση, και η επιστήμη θέλει εν γένει να κρίνει μέσα από αποφάνσεις και να διατηρεί την κρίση και την αλήθεια παγιωμένες και εκπεφρασμένες. Αλλά η έκφραση ως τέτοια έχει τη δική της ιδιαίτερη, καλύτερη ή χειρότερη, προσαρμογή στο σκοπευόμενο και στο αυτοχορηγούμενο, και συνεπώς τη δική της ιδιάζουσα ενάργεια ή μη-ενάργεια που συνεισάγεται στην κατηγορήση. Παράλληλα, όμως, η ενάργεια ή μη-ενάργεια της έκφρασης συν-καθορίζουν την ιδέα της επιστημονικής αλήθειας ως κατηγορικής κατάστασης που θεμελιώνεται ή μπορεί να θεμελιωθεί χωρίς εσχάτων.

§ 5. Η ενάργεια και η ιδέα της γνήσιας επιστήμης

Συνεχίζοντας να στοχαζόμαστε με αυτό τον τρόπο και σε αυτή την κατεύθυνση, εμείς οι πρωτόπειροι φιλόσοφοι αναγνωρίζουμε ότι η καρτεσιανή ιδέα μιας επιστήμης και τελικά μιας καθολικής επιστήμης, χαρακτηριζόμενης από την απόλυτη θεμελίωση και δικαιολόγησή της, δεν είναι τίποτε άλλο παρά εκείνη η ιδέα που είναι η μόνιμη κατευθυντήρια ιδέα όλων των επιστημών και της επιδιώξης τους για καθολικότητα – όποια κι αν είναι η γεγονική της πραγματοποίηση.

Η ενάργεια είναι, στο πιο ευρύ νόημά της, μια *εμπειρία* όντων και ούτως-όντων, ακριβώς ένα πνευματικό ‘θεώμαι-το-πράγμα-αυτό-το-ίδιο’. Η σύγκρουση με αυτό που δείχνει η ενάργεια ως εμπειρία αποφέρει το αρνητικό της ενάργειας (ή την αρνητική ενάργεια) και έχει ως περιεχόμενό της το εναργές ψεύδος. Η ενάργεια,

στην οποία ανήκει εν τέλει κάθε εμπειρία με το συνηθισμένο ευρύτερο νόημα, μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο τέλεια. Η τέλεια ενάργεια και το σύστοιχό της, η καθαρή και γνήσια αλήθεια, δίδεται ως μια ιδέα που κατοικεί μέσα στην επιδίωξη της γνώσης, στην επιδίωξη για πλήρωση της σκοπευόμενης απόβλεψης, μια ιδέα που μπορεί να συλληφθεί δια της βιωματικής ενδιάθεσης σε ένα τέτοιο επιδιώκειν. Η αλήθεια και το ψεύδος, η κριτική και η κριτική συμμετρία με τα εναργή δεδομένα, αποτελούν καθημερινό θέμα και παίζουν το σταθερό ρόλο τους ήδη στην προεπιστημονική ζωή. Για αυτή τη ζωή της καθημερινότητας, μαζί με τους εναλλασσόμενους και σχετικούς στόχους της, επαρκούν κάποιες σχετικές ενάργειες και αλήθειες. Η επιστήμη, όμως, [53] αναζητά αλήθειες οι οποίες είναι και συνεχίζουν να είναι έγκυρες άπαξ και δια παντός και για τους πάντες, και ακολούθως αναζητά επαληθεύσις νέου είδους που θα διερευνώνται μέχρι τέλους. Εάν η επιστήμη, όπως τελικά πρέπει να συλλαμβάνει εναργώς τον εαυτό της, δεν φθάνει εκ των πραγμάτων στην πραγματοποίηση ενός συστήματος απόλυτων αληθειών, και αν είναι αναγκασμένη να τροποποιεί συνεχώς και πάλι τις αλήθειες της, ακολουθεί παρόλα αυτά την ιδέα ακριβώς της απόλυτης ή επιστημονικής γνήσιας αλήθειας και συνεπώς ζει μέσα σε έναν άπειρο ορίζοντα προσεγγίσεων που τείνουν προς αυτή την ιδέα. Δια τούτου νομίζει η επιστήμη ότι μπορεί να υπερβαίνει επ' άπειρον όχι μόνο τη γνώση της καθημερινότητας αλλά και τον ίδιο τον εαυτό της. Παρομοίως, νομίζει επίσης ότι μπορεί να φθάσει στο ίδιο αποτέλεσμα χάρη στο ότι αποβλέπει σε μια συστηματική καθολικότητα της γνώσης, είτε αυτή αναφέρεται σε έναν εκάστοτε κλειστό τομέα της επιστήμης είτε σε μια προϋποτιθέμενη ολική ενότητα των όντων εν γένει, όπως συμβαίνει όταν είναι δυνατή μια «φιλοσοφία» ή όταν τίθεται υπό ερώτηση η δυνατότητά της. Χάρη σε αυτή την απόβλεψη ανή-

κει συνεπώς στην ιδέα της επιστήμης και της φιλοσοφίας μια γνωστική τάξη κατευθυνόμενη από καθαυτές πρότερες σε καθαυτές ύστερες γνώσεις. Τελικά, συνεπώς, όχι μια εκκίνηση και μια πρόοδος αυθαίρετα επιλέξιμες, αλλά θεμελιωμένες στη φύση των ίδιων των πραγμάτων.

Με αυτό τον τρόπο και μέσα από τη στοχαστική και βιωματική ενδιάθεση στα γενικά στοιχεία των επιδιώξεων της επιστήμης, αποκαλύπτονται λοιπόν σε μας τα θεμελιώδη μέρη της τελικής ιδέας της γνήσιας επιστήμης, ιδέα που, αν και καταρχάς αόριστη, καθοδηγεί αυτές τις επιδιώξεις: και τούτο χωρίς να έχουμε προκατάλαβει εκ των προτέρων τη δυνατότητα αυτής της ιδέας ή ένα δήθεν αυτονόητο επιστημονικό ιδεώδες.

Θα ήταν άστοχο να ρωτήσει κανείς: γιατί κοπιάζουμε με τέτοιου είδους έρευνες και διαπιστώσεις; Αυτές ανήκουν εμφανώς σε μια γενική επιστημονική θεωρία ή λογική που θα πρέπει, πράγμα ευνόητο, να εφαρμοσθεί τόσο εδώ όσο και στη συνέχεια. Αλλά ακριβώς από αυτό το αυτονόητο πρέπει να προφυλαχθούμε. Τονίζουμε αυτό που είπαμε ήδη ενάντια στον Καρτέσιο: όπως όλες οι δεδομένες από πριν επιστήμες έτσι και η λογική τέθηκε μέσω της καθολικής ανατροπής εκτός ισχύος. Πρέπει, πρωτίστως, όλα όσα λαμβάνουν χώρα στη φιλοσοφική μας εκκίνηση να τα κατακτήσουμε μόνοι μας. Εάν αργότερα θα προκύψει για μας μια γνήσια επιστήμη του είδους της παραδοσιακής λογικής, για τούτο δεν μπορούμε να ξέρουμε τίποτε ακόμα.

Χάρη στην παραπάνω προεργασία (που υποδηλώθηκε περισσότερο [54] προσεγγιστικά παρά επιτελέσθηκε ρητά) έχουμε φθάσει σε τέτοια σαφήνεια, ώστε μπορούμε να παγιώσουμε για όλη την υπόλοιπη πορεία μας μια *πρώτη μεθοδολογική αρχή*. Είναι εμφανές ότι εγώ ως πρωτόπειρος στη φιλοσοφία, και εκ του ότι στρέφομαι προς τον προϋποτιθέμενο σκοπό της γνήσιας επιστή-

μης, δεν πρέπει ούτε να εκφέρω ούτε να αποδέχομαι ως ισχύουσα οποιαδήποτε κρίση δεν έχω αντλήσει μέσα από ενάργεια, μέσα από *εμπειρίες* στις οποίες τα πράγματα και οι καταστάσεις-πραγμάτων μου εμφανίζονται παρόντα *ως αυτά τα ίδια*. Βέβαια, πρέπει επίσης να στοχάζομαι κάθε στιγμή επί της εκάστοτε ενάργειας, να υπολογίζω το βεληνεκές της και να καθιστώ εναργές σε μένα πόσο μακριά εκτείνεται η ενάργεια, πόσο μακριά εκτείνεται η τελειότητά της, η πραγματική αυτοχορήγηση των πραγμάτων. Όπου ακόμα απουσιάζει αυτή η ενάργεια, δεν θα πρέπει να αξιώσω καμιά οριστική εγκυρότητα και πρέπει στην καλύτερη περίπτωση να λογαριάσω την κρίση ως ένα δυνατό ενδιάμεσο στάδιο στο δρόμο προς αυτή την εγκυρότητα.

Επειδή οι επιστήμες θέλουν να καταλήγουν σε κατηγορήσεις που εκφράζουν πλήρως και με εναργή καταλληλότητα αυτό που δίδεται στη θέα προκατηγορικά, είναι αυτονόητο ότι πρέπει να μεριμνήσουμε και για αυτές τις πλευρές της επιστημονικής ενάργειας. Λόγω της ρευστότητας, της πολυσημίας και της υπερβολικά μικρής (σε σχέση με την πληρότητα της επιστημονικής έκφρασης) απαιτητικότητας της κοινής γλώσσας, χρειάζεται για τις επιστήμες, ακόμα κι εκεί που χρησιμοποιούνται τα δικά τους μέσα έκφρασης, μια νέα θεμελίωση των σημασιών μέσω ενός πρωταρχικού προσανατολισμού προς τις επιστημονικά προκύπτουσες εναργείς θεάσεις και μέσω της σταθεροποίησης αυτών των θεάσεων στις αντίστοιχες σημασίες. Κι αυτό το λογαριάζουμε ως μέρος της από τώρα και στο εξής ισχύουσας με συνέπεια, κανονιστικής, μεθοδολογικής αρχής της ενάργειας.

Αλλά πώς θα μας βοηθούσε αυτή η αρχή και ο όλος μέχρι τώρα στοχασμός μας, εάν δεν μας παρείχε κανένα στήριγμα για να κάνουμε ένα πραγματικό ξεκίνημα, δηλαδή για να φέρουμε την ιδέα της γνήσιας επιστήμης στο δρόμο της πραγματοποίησής της;

Αφού σε αυτή την ιδέα ανήκει η μορφή μιας συστηματικής τάξης γνώσεων (γνήσιων γνώσεων), προκύπτει το εξής ερώτημα *ως ερώτημα της εκκίνησης*: το ερώτημα για τις πρώτες καθαυτές γνώσεις που οφείλουν και μπορούν να στηρίξουν το όλο οικοδόμημα των βαθμίδων της καθολικής γνώσης. Για μας, τους στοχαζόμενους μέσα σε πλήρη επιστημονική γνωστική πενία, και εφόσον θέλουμε ο προϋποτιθέμενος σκοπός μας να καταστεί πρακτικά δυνατός, θα πρέπει συνεπώς να είναι προσιτές εκείνες οι ενάργειες που φέρουν μαζί τους τη σφραγίδα μιας τέτοιας λειτουργίας της εκκίνησης, [55] στο μέτρο δηλαδή που μπορούν να αναγνωρισθούν ως προηγούμενες όλων των άλλων συλληπτών εναργείων. Πρέπει επίσης, όμως, και ακριβώς από την άποψη της ενάργειας αυτού του προηγείσθαι, να φέρουν μαζί τους μια ορισμένη τελειότητα, μια απόλυτη βεβαιότητα, εάν βέβαια (με βάση αυτή την εκκίνηση) *οφείλουν* να έχουν νόημα η πρόοδος και η ανοικοδόμηση μιας επιστήμης υπό την ιδέα ενός οριστικού γνωστικού συστήματος – δεδομένης της απειροτότητας που συνανήκει, όπως έχουμε προϋποθέσει, σε αυτή την ιδέα.

§ 6. *Διαφοροποιήσεις της ενάργειας. Η φιλοσοφική απαίτηση μιας αποδεικτικής και καθαρής πρώτης ενάργειας*

Αλλά εδώ, σε αυτό το αποφασιστικό σημείο της εκκίνησής μας, θα πρέπει στοχαζόμενοι να διειδύσουμε βαθύτερα στο θέμα μας. Ο λόγος περί της *απόλυτης βεβαιότητας* ή, πράγμα που είναι το ίδιο, περί του *απόλυτου αναμφισβήτητου* χρειάζεται διασάφηση. Μας καθιστά προσεκτικούς στο ότι αυτό που αξιώνουμε ιδεατά ως τελειότητα της ενάργειας διαφοροποιείται εσωτερικά κάθε φορά που επιχειρούμε μια ακριβέστερη ερμηνευσή της. Στην τωρινή ει-

σαγωγική βαθμίδα του φιλοσοφικού στοχασμού έχουμε μπροστά μας τη χωρίς όρια απειρότητα των προεπιστημονικών εμπειριών, εναργειών περισσότερο ή λιγότερο τέλειων. Η μη-τελειότητα σημαίνει εδώ κατά κανόνα μη-πληρότητα, μονοπλευρικότητα, σχετική ασάφεια, μη-διακριτότητα στην αυτοχορήγηση των πραγμάτων ή των καταστάσεων-πραγμάτων, συνεπώς και επιβάρυνση της εμπειρίας με *συστατικά μη-πεπληρωμένων προειλημμένων και συνοδευτικών σκοπεύσεων*. Η τελειοποίηση επιτελείται, λοιπόν, ως συνθετική πορεία σύμφωνων μεταξύ τους εμπειριών, στην οποία αυτές οι συνοδευτικές σκοπεύσεις καθίστανται πεπληρωμένη πραγματική εμπειρία. Η σύστοιχη ιδέα της τελειότητας θα ήταν αυτή της *σύμμετρης ενάργειας* (όπου μένει μάλλον ανοικτό το θέμα κατά πόσο αυτή η ενάργεια έγκειται ουσιαστικά ή όχι στην απειρότητά της).

Αν και αυτή η ιδέα κατευθύνει επίσης σταθερά την επιδίωξη του επιστήμονα, υψηλότερη αξιότητα έχει για αυτόν μια διαφορετικού είδους τελειότητα της ενάργειας (όπως καταλαβαίνουμε μέσα από εκείνη τη βιοματική ενδιάθεση σε αυτό το επιδιώκειν), συγκεκριμένα αυτή της *αποδεικτικότητας*. Αυτή μπορεί πιθανώς να εμφανισθεί και σε ασύμμετρες ενάργειες. Πρόκειται για ένα απόλυτο αναμφισβήτητο με ένα όλως ορισμένο και ιδιαίτον νόημα, το αναμφισβήτητο που απαιτεί ο επιστήμονας από όλες τις αρχές, και του οποίου η υπέρτατη αξία δηλώνεται στην προσπάθεια του επιστήμονα να θεμελιώσει, μέσω της επιστροφής στις αρχές, ακόμα μια φορά και σε όλο και υψηλότερη βαθμίδα καθαυτά και δι' εαυτά ήδη εναργή θεμέλια [56] και έτσι να τους προσδώσει την υψηλότερη αξιότητα της αποδεικτικότητας. Ο θεμελιώδης χαρακτήρας της θα πρέπει δε να χαρακτηριστεί ως εξής:

Κάθε ενάργεια αποτελεί σύλληψη ενός υπάρχοντος αυτού του ίδιου ή ενός ούτως-υπάρχοντος υπό την τροπικότητα «αυτό-το-

ίδιο», και με πλήρη βεβαιότητα του είναι του, η οποία αποκλείει κάθε αμφιβολία. Δεν αποκλείει, όμως, εξ αυτού και τη δυνατότητα ότι το εναργές θα μπορούσε στη συνέχεια να καταστεί αμφίβολο, ότι το είναι θα μπορούσε να αποδειχθεί ως φαίνεσθαι, πράγμα για το οποίο μας παρέχει παραδείγματα η αισθητηριακή εμπειρία. Αυτή η ανοικτή δυνατότητα του να γίνει κάτι αμφίβολο, δηλαδή του δυνατού μη-είναι παρά την *ενάργεια*, μπορεί να αναγνωρίζεται κάθε φορά εκ των προτέρων μέσω μιας κριτικής αναστόχασης επί της λειτουργίας της συγκεκριμένης ενάργειας. Μια αποδεικτική ενάργεια έχει, όμως, το εξαιρετικό ίδιο γνώρισμα ότι δεν αποτελεί απλώς και εν γένει μια βεβαιότητα για το είναι των εναργών πραγμάτων και καταστάσεων-πραγμάτων που βρίσκονται μέσα της, αλλά αποκαλύπτεται ταυτόχρονα, και μέσω μιας κριτικής αναστόχασης, ως απλή και καθαρή μη-συλληπτικότητα του μη-είναι του αντικειμένου της: αποκαλύπτεται, συνεπώς, ως τέτοια που αποκλείει εκ των προτέρων κάθε δυνατή αμφιβολία ως άνευ αντικειμένου. Εξάλλου, η ενάργεια κάθε κριτικής αναστόχασης, όπως επίσης και η ενάργεια (του είναι) αυτής της μη-συλληπτικότητας του μη-είναι των πραγμάτων, των ευρισκόμενων σε αποδεικτική βεβαιότητα, αποκτά αύθις αυτή την αποδεικτική αξιότητα. Το ίδιο ισχύει για κάθε κριτική αναστόχηση μιας ανώτερης βαθμίδας.

Ας θυμηθούμε τώρα την καρτεσιανή αρχή του απόλυτου αναμφισβήτητου ως αρχή για την ανοικοδόμηση μιας γνήσιας επιστήμης: σύμφωνα με αυτή, θα έπρεπε να αποκλείεται κάθε συλληπτή και κάθε εκ των πραγμάτων αθεμελίωτη αμφιβολία. Εάν τούτη η αρχή αναπτυχθεί μέσω του στοχασμού μας σε μια σαφέστερη μορφή, τότε αναρωτιόμαστε εάν και πώς αυτή η αρχή θα μπορούσε να μας βοηθήσει να κάνουμε μια πραγματική εκκίνηση. Σύμφωνα με αυτά που ήδη ειπώθηκαν, μορφώνεται ως ένα πρώτο ορισμένο ερώτημα ενός πρωτόπειρου στη φιλοσοφία το εξής: υπάρχουν για

μας ενάργειες ικανές να αποδειχθούν, ενάργειες που φέρουν μαζί τους (όπως μπορούμε τώρα να πούμε) με τρόπο αποδεικτικό την εναργή θέαση ότι αυτές ως καθαυτές πρώτες προηγούνται όλων των συλληπτών εναργειών, και για τις οποίες μπορούμε επίσης να δούμε εναργώς ότι είναι οι ίδιες αποδεικτικές; Εάν αυτές αποδεικνύονταν ασύμμετρες, θα έπρεπε τουλάχιστον να έχουν ένα αναγνωρίσιμο αποδεικτικό περιεχόμενο, ένα οντολογικό περιεχόμενο, που θα εξασφαλίζεται σταθερά, άπαξ και δια παντός ή απολύτως, δυνάμει της αποδεικτικότητας. [57] Βέβαια, το πώς και μάλιστα το εάν είναι δυνατό να φθάσουμε σε μια αποδεικτικά εξασφαλισμένη περαιτέρω οικοδόμηση μιας φιλοσοφίας, τούτο πρέπει να παραμείνει αντικείμενο μιας ύστερης έρευνας.

§ 7. *Η ενάργεια για το υπάρξειν του κόσμου είναι μη αποδεικτική. Η συμπερίληψή της στην καρτεσιανή ανατροπή*

Το ερώτημα για τις πρώτες καθαυτές ενάργειες φαίνεται να επιλύεται χωρίς ιδιαίτερο κόπο. Δεν προσφέρεται χωρίς άλλο ως μια τέτοια ενάργεια και η ύπαρξη ενός κόσμου; Με τον κόσμο σχετίζεται η καθημερινή πραξιακή ζωή, σχετίζονται επίσης με αυτόν όλες οι επιστήμες, άμεσα οι επιστήμες των γεγονότων, έμμεσα (ως όργανα της μεθόδου) οι απριοριστές. Περισσότερο από οτιδήποτε είναι αυτονόητο το είναι του κόσμου: τόσο που κανείς δεν σκέπτεται να το διατυπώσει ρητά σε μια πρόταση. Έχουμε, άλλωστε, τη συνεχή εμπειρία μέσα στην οποία αυτός ο κόσμος στέκεται αδιαλείπτως μπροστά στα μάτια μας ως αναμφίβολα υπάρχων. Αλλά όσο κι αν είναι αυτή η ενάργεια καθαυτή πρώτη από όλες τις ενάργειες της ζωής της στραμμένης προς τον κόσμο και τις ενάργειες όλων των κοσμολογικών επιστημών (για τις οποίες ο κόσμος είναι

σταθερά το στηρίζον θεμέλιο), θα εκφράσουμε παρόλα αυτά σύντομα το δισταγμό μας για το κατά πόσο μπορεί η ενάργεια του κόσμου να αξιώσει σε αυτή της τη λειτουργία έναν αποδεικτικό χαρακτήρα. Κι αν ακολουθήσουμε αυτό το δισταγμό, δείχνεται ότι αυτή η ενάργεια δεν μπορεί να αξιώσει το προνόμιο να είναι η απολύτως πρώτη ενάργεια. Σε ό,τι αφορά το πρώτο σημείο, η καθολική αισθητηριακή εμπειρία, στην ενάργεια της οποίας μας παραδίδεται εκ των προτέρων σταθερά ο κόσμος, δεν θα πρέπει να εκληφθεί προφανώς ως μια αποδεικτική ενάργεια, μια ενάργεια που συνεπώς θα απέκλειε απολύτως τη δυνατότητα να καταστεί αμφίβολο το αν ο κόσμος είναι πραγματικός, συνεπώς και τη δυνατότητα του μη-είναι του. Δεν είναι μόνο μια μεμονωμένη εμπειρία που μπορεί να υποστεί μιαν ακύρωση της αξίας της ως αισθητηριακό φαίνεσθαι: ακόμα και η εκάστοτε όλη και ικανή να ιδωθεί στην ενότητα και την ολότητά της συνάφεια της εμπειρίας μπορεί να αποδειχθεί απατηλό φαινόμενο, υπό τη μορφή ενός *ονείρου με εσωτερική συνοχή*. Την κατάδειξη αυτών των δυνατών και πραγματικών ανατροπών της ενάργειας δεν χρειάζεται να την εκλάβουμε ως μια ήδη επαρκή κριτική της ενάργειας και να δούμε σε αυτήν μια πλήρη απόδειξη της νοητής δυνατότητας του μη-είναι του κόσμου, παρά το σταθερό εμπειρικό του είναι. Ας συγκρατήσουμε μόνο τούτο: ότι η ενάργεια της εμπειρίας του κόσμου χρήζει καταρχάς και οπωσδήποτε, ένεκα του σκοπού μας ριζικής θεμελίωσης της επιστήμης, μιας κριτικής της εγκυρότητάς της και του βεληγεκούς της [58] και ότι συνεπώς δεν επιτρέπεται να την εκλάβουμε αβασάνιστα ως μια άμεσα αποδεικτική ενάργεια. Δεν αρκεί, λοιπόν, να θέσουμε εκτός ισχύος όλες τις δοσμένες από πριν επιστήμες, να τις χειρισθούμε ως προειλημμένες κρίσεις ανεπίτρεπτες για μας. Ακόμα και τα καθολικά τους θεμέλια, αυτά του κόσμου της εμπειρίας, θα πρέπει να τα αποστέρησουμε από την απλοϊκή

ισχύ τους. Το είναι του κόσμου επί τη βάσει της φυσικής ενάρχειας της εμπειρίας δεν πρέπει να αποτελεί για μας πλέον ένα αυτόνοτο δεδομένο αλλά πρέπει κι αυτό να είναι μόνο ένα φαινόμενο ισχύος.

Αν παραμείνουμε σε αυτή τη γραμμή σκέψης, απομένει ακόμα κάποιο οντολογικό έδαφος εν γένει για οποιεσδήποτε κρίσεις, και πόσο μάλλον για ενάρχειες πάνω στις οποίες θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε μια καθολική φιλοσοφία και επιπλέον να τη θεμελιώσουμε αποδεικτικά; Δεν είναι ο κόσμος ο γενικός τίτλος για το σύμπαν των όντων εν γένει; Πώς μπορούμε λοιπόν να αποφύγουμε να επιχειρήσουμε τώρα, και μάλιστα ως πρώτη εργασία μας, την μέχρι τώρα απλώς υπαινιχθείσα κριτική της εμπειρίας του κόσμου στην ολοκληρία της; Κι αν επικυρωνόταν το εκ των προτέρων εικαζόμενο αποτέλεσμα αυτής της κριτικής, δεν θα αποτύγχανε τότε η όλη φιλοσοφική μας επιδίωξη; Αλλά τι θα γινόταν, εάν ο κόσμος τελικά δεν ήταν ουδόλως το απολύτως πρώτο έδαφος των κρίσεων και εάν η ύπαρξη του κόσμου προϋποθέτει ήδη ένα άλλο καθαυτό πρότερο οντολογικό έδαφος;

§ 8. Το «*ego cogito*» ως υπερβατολογική υποκειμενικότητα

Επιτελούμε τώρα εδώ, ακολουθώντας τον Καρτέσιο, τη σημαντική μεταστροφή που, τελούμενη με το σωστό τρόπο, οδηγεί στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα: τη στροφή στο *ego cogito* ως το αποδεικτικά ασφαλές και έσχατο έδαφος των κρίσεων, πάνω στο οποίο πρέπει να θεμελιώνεται κάθε ριζική φιλοσοφία.

Ας το αναλογισθούμε. Ως ριζικά στοχαζόμενοι φιλόσοφοι δεν διαθέτουμε τώρα ούτε μια επιστήμη που να ισχύει για μας, ούτε έναν υπάρχοντα για μας κόσμο. Αντί να υπάρχει απλώς, πράγμα που σημαίνει να ισχύει για μας με τον φυσικό τρόπο της εμπειρικής

πίστης στο είναι του κόσμου, ο κόσμος αποτελεί για μας μια απλή αξίωση-για-είναι. Αυτό αφορά επίσης την ενδόκοσμη ύπαρξη όλων των άλλων εγώ, έτσι ώστε κανονικά και στην κυριολεξία δεν επιτρέπεται να μιλάμε πλέον στον πληθυντικό της επικοινωνίας. Οι άλλοι άνθρωποι και τα ζώα είναι για μένα μόνο εμπειρικά δεδομένα δυνάμει της αισθητηριακής εμπειρίας του σωματικού έμψυχου οργανισμού τους, την εγκυρότητα των οποίων δεν θα πρέπει να χρησιμοποιήσω, καθώς βρίσκεται υπό αμφισβήτηση. Μαζί με τους άλλους θα απολέσω, φυσικά, [59] και όλα τα μορφώματα της κοινωνικότητας και του πολιτισμού. Εν συντομία, όχι μόνο η σωματική φύση αλλά και ο όλος συγκεκριμένος περιβάλλον-κόσμος-της-ζωής είναι για μας από τώρα και στο εξής, αντί για υπάρχοντα, μόνο ένα φαινόμενο-του-είναι. Αλλά όπως κι αν έχει το θέμα της αξίωσης-για-πραγματικότητα αυτού του φαινομένου, όπως κι αν ίσως αποφασίζω κάθε φορά κριτικά υπέρ του είναι ή του απατηλού φαίνεσθαι αυτού του φαινομένου, αυτό το ίδιο το φαινόμενο ως φαίνεσθαι-σε-εμάς δεν είναι βέβαια ένα μηδέν, αλλά ακριβώς αυτό που καθιστά δυνατή την ίδια την κριτική απόφαση για το είναι ή το φαίνεσθαι, αυτό που καθιστά επίσης δυνατό ό,τι έχει για μένα νόημα και ισχύ ως *πραγματικό* είναι (οριστικά αποφασισμένο ή που πρέπει να αποφασισθεί). Περαιτέρω: αν επέχω, όπως μπορώ να κάνω ελεύθερα κι όπως πράγματι έκανα, από κάθε εμπειρική πίστη, έτσι ώστε το είναι του εμπειρικού κόσμου να μένει για μένα εκτός ισχύος, τότε αυτό το επέχειν παραμένει αυτό που είναι και συνυπάρχει με την όλη ροή της εμπειρικής ζωής. Και μάλιστα αυτή η ζωή είναι σταθερά για μένα εκεί, είναι σταθερά συνειδητή στην πιο πρωταρχική αυθεντικότητα μέσα σε ένα πεδίο παρόντος και υπό την τροπικότητα της αντίληψης, συνειδητή ως αυτή η ίδια. Υπό την τροπικότητα της ενθύμησης επανασυνειδητοποιούνται τότε αυτά και τότε εκείνα από τα παρελθοντικά στοι-

χεία της, και τούτο σημαίνει: συνειδητοποιούνται ως τα παρελθόντα αυτά τα ίδια. Ανά πάσα στιγμή μπορώ στοχαζόμενος να κατευθύνω το βλέμμα μου σε αυτή την πρωταρχική ζωή και να συλλάβω το παροντικό ως παροντικό, το παρελθοντικό ως παρελθοντικό, όπως είναι το καθένα αυτό το ίδιο. Έτσι πράττω τώρα ως εγώ που φιλοσοφεί και ασκεί εκείνη την εποχή.

Ο κόσμος που δίδεται εμπειρικά σε αυτή τη στοχαστική ζωή συνεχίζει να παραμένει κατά κάποιο τρόπο εκεί για μένα, και παραμένει μάλιστα δοσμένος στην εμπειρία, όπως και πρότερα, μαζί με το εκάστοτε περιεχόμενο που του ανήκει. Ο κόσμος συνεχίζει να εμφανίζεται όπως εμφανιζόταν προηγουμένως, μόνο που εγώ (ως φιλοσοφικά στοχαζόμενος) δεν επιτελώ πλέον τη φυσική εμπειρική πίστη στο είναι του (δεν αποδέχομαι την ισχύ της), αν και αυτή η πίστη είναι ακόμα εκεί και συλλαμβάνεται ταυτόχρονα από το βλέμμα της προσοχής μου. Το ίδιο συμβαίνει με όλες τις ομοειδείς σκοπεύσεις οι οποίες, τιθέμενες μαζί και πάνω από τις αντίστοιχες εμπειρικές, συνανήκουν στη ροή της ζωής μου: με τις εποπτικές παραστάσεις, τις κρίσεις, τις αξιολογήσεις, τις αποφάσεις και τον καθορισμό των μέσων και των σκοπών κ.ο.κ. Ιδιαίτερα δε με τη θεσιληψία που περιλαμβάνεται αναγκαστικά σε όλες τις παραπάνω σκοπεύσεις, στο εσωτερικό της φυσικής, μη-στοχαστικής, μη-φιλοσοφικής στάσης ζωής – στο μέτρο που αυτή προϋποθέτει πάντα τον κόσμο και συνεπώς εγκλείει μια πίστη στο είναι του κόσμου.

[60] Εδώ επίσης το επέχειν από την πλευρά του φιλοσοφικά στοχαζόμενου εγώ, το θέτειν-εκτός-ισχύος της θεσιληψίας, δεν σημαίνει την εξαφάνιση αυτής της θεσιληψίας από το εμπειρικό πεδίο του εγώ. Τα συγκεκριμένα βιώματα είναι μάλιστα, ας το επαναλάβουμε, αυτό πάνω στο οποίο κατευθύνεται το βλέμμα της προσοχής, μόνο που το υποκείμενο της προσοχής, το φιλοσοφικό

εγώ, ασκεί σε σχέση με το εποπτικό του αντικείμενο την εποχή. Και ό,τι υπήρχε μέσα σε παρόμοια βιώματα (ως σκοπευόμενο από μια συνείδηση θέτουσα-την-ισχύ-του-κόσμου, όπως η αντίστοιχη κρίση, η θεωρία, η αξία, ο στόχος κ.τ.λ.) διατηρείται εξ ολοκλήρου: μόνο που διατηρείται υπό τη μετατροπή-της-ισχύος του σε απλό φαινόμενο.

Αυτό το καθολικό θέτειν-εκτός-ισχύος («αναρείν», «θέτειν εκτός παιγνίου») κάθε θεσιληψίας έναντι του δοσμένου από πριν αντικειμενικού κόσμου και, συνεπώς, περαιτέρω το θέτειν-εκτός-ισχύος της θεσιληψίας για το είναι του κόσμου (αναφορικά με το είναι, το απατηλό φαίνεσθαι, το δυνατόν-είναι, το υποθετικώς-είναι, το πιθανόν-είναι κ.τ.λ.) ή, όπως συνηθίζεται να λέγεται, αυτή η φαινομενολογική εποχή⁶ ή αυτό το θέτειν-εντός-παρενθέσεων του αντικειμενικού κόσμου, δεν μας θέτει απέναντι σε ένα μηδέν. Αυτό που γίνεται μάλλον δικό μας και μάλιστα μέσω της εποχής ή σαφέστερα: αυτό που γίνεται δικό μου, εμένα του στοχαζόμενου, είναι η καθαρή ζωή μου, με όλα τα καθαρά της βιώματα και όλες τις καθαρές σκοπευόμενες αντικειμενικότητές της, το σύμπαν των φαινομένων με το φαινομενολογικό νόημα του όρου. Η εποχή, μπορούμε να πούμε, είναι η ριζική και καθολική μέθοδος μέσω της οποίας κατανοώ καθαρά τον εαυτό μου ως εγώ, ως εγώ μαζί με τη δική μου καθαρή συνειδησιακή ζωή, εντός της οποίας και μέσω της οποίας υπάρχει για μένα ο όλος αντικειμενικός κόσμος και μάλιστα τέτοιος που υπάρχει ακριβώς για μένα. Το ότι «κάθε ενδόκοσμο, κάθε χωροχρονικό-είναι υπάρχει για μένα» σημαίνει ότι ισχύει για μένα και μάλιστα μέσω τούτου, του ότι

6. [ΣτΜ] Η λέξη 'εποχή' είναι γραμμένη στην ελληνική γλώσσα. Το αυτό ισχύει για όσες άλλες λέξεις φέρουν δίπλα τους αστερίσκο.

έχω την εμπειρία του: ότι το αντιλαμβάνομαι, το ενθυμούμαι, το σκέπτομαι με οποιοδήποτε τρόπο, το κρίνω, το αξιολογώ, το επιθυμώ, κ.ο.κ. Όλα αυτά τα περιγράφει ως γνωστόν ο Καρτέσιος με τον γενικό τίτλο *cogito*. Ο κόσμος δεν είναι εν γένει για μένα τίποτε άλλο παρά τα όντα τα συνειδητοποιούμενα και τα ισχύοντα για μένα μέσα σε ένα τέτοιο *cogito*. Ο κόσμος λαμβάνει το ολικό του, το καθολικό και ειδικό του νόημα καθώς και την οντολογική του ισχύ, αποκλειστικά από τέτοιες *cogitationes*. Μέσα τους λαμβάνει χώρα η όλη ζωή μου μέσα στον κόσμο (*Weltleben*), στην οποία ανήκει επίσης η ζωή που ερευνά και θεμελιώνει την επιστήμη. Βιώνοντας, αποκτώντας εμπειρίες, σκεπτόμενος, αξιολογώντας και ενεργώντας, δεν μπορώ να εισδύσω μέσα σε κανέναν άλλο κόσμο παρά σε εκείνον που λαμβάνει νόημα και ισχύ μέσα σε εμένα και από εμένα τον ίδιο. Εάν στηριχθώ σε αυτή τη ζωή, [61] και αν επέχω από κάθε επιτέλεση οποιασδήποτε πίστης-στο-είναι, πίστης που εκλαμβάνει τον κόσμο άμεσα ως υπάρχοντα, και αν τέλος κατευθύνω το βλέμμα μου αποκλειστικά πάνω σε αυτή τη ζωή την ίδια ως συνείδηση για τον κόσμο, τότε κατακτώ τον εαυτό μου ως το καθαρό εγώ και την καθαρή ροή των δικών μου *cogitationes*.

Έτσι, στην πραγματικότητα, το είναι του καθαρού εγώ και των *cogitationes* του προηγείται, ως καθαυτό πρότερο-είναι, του φυσικού-είναι, του κόσμου για τον οποίο μιλώ και μπορώ να μιλώ κάθε φορά. Το φυσικό έδαφος-του-είναι είναι, όσον αφορά στην οντολογική του ισχύ, δευτερεύον. Προϋποθέτει σταθερά το υπερβατολογικό. Η φαινομενολογική θεμελιώδης μέθοδος της υπερβατολογικής εποχής, στο μέτρο που επανοδηγεί σε αυτό το υπερβατολογικό έδαφος, ονομάζεται υπερβατολογική-φαινομενολογική αναγωγή.

§ 9. Το βεληνεκές της αποδεικτικής ενάρργειας του «εγώ είμαι»

Το επόμενο ερώτημα είναι εάν αυτή η αναγωγή καθιστά δυνατή μια αποδεικτική ενάρργεια του είναι της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Μόνο εάν η υπερβατολογική εμπειρία του εαυτού μου είναι αποδεικτική και μπορεί να χρησιμεύσει ως υπόβαθρο για αποδεικτικές κρίσεις, μόνον τότε είναι λοιπόν παρούσα ενώπιόν μας η προσδοκία για μια φιλοσοφία, για ένα συστηματικό οικοδόμημα αποδεικτικών γνώσεων που θα εκκινεί από το καθαυτό πρώτο πεδίο της εμπειρίας και των κρίσεων. Ότι το *ego sum, sum cogitans* πρέπει να διατυπωθεί με τρόπο αποδεικτικό και ότι λαμβάνουμε έτσι ένα πρώτο αποδεικτικό οντολογικό έδαφος για να στηριχθούμε, αυτό το είχε δει ως γνωστόν ήδη ο Καρτέσιος. Τόνισε μάλιστα το αναμφισβήτητο της πρότασης αυτής και ότι ένα *εγώ αμφιβάλλω* θα προϋπέθετε ήδη το *εγώ είμαι*. Σύμφωνα και με τον Καρτέσιο, πρόκειται για εκείνο το εγώ που ανταλαμβάνεται τον ίδιο τον εαυτό του, αφού πρώτα έχει θέσει εκτός ισχύος τον κόσμο της εμπειρίας ως δυνάμενο να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Σύμφωνα με τις πρότερες αναλύσεις μας, είναι σαφές ότι το νόημα του αναμφισβήτητου χαρακτήρα με τον οποίο μας δίδεται τελικά το εγώ μέσω της υπερβατολογικής αναγωγής ανταποκρίνεται πράγματι στην εκτεθείσα προηγουμένως έννοια της αποδεικτικότητας. Βέβαια, δεν έχει έτσι επιλυθεί ακόμα το πρόβλημα της αποδεικτικότητας και μαζί του το πρόβλημα του πρώτου θεμελίου και του πρώτου εδάφους για μια φιλοσοφία. Εγείρονται, μάλιστα, πάραυτα αμφιβολίες. Δεν ανήκει, για παράδειγμα, αναπόσπαστα στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα το εκάστοτε παρελθόν της, το οποίο είναι προσιτό απλώς μέσω της ενθύμησης; [62] Μπορεί, όμως, να αξιωθεί για αυτό μια αποδεικτική ενάρργεια; θα ήταν, βέβαια, λά-

θος να θελήσουμε να αρνηθούμε εξαιτίας των παραπάνω την αποδεικτικότητα του εγώ είμαι. Κάτι τέτοιο θα ήταν τότε μόνο δυνατό, εάν κάποιος μιλούσε ερήμην αυτής της αποδεικτικότητας, επιχειρηματολογώντας με τρόπο εξωτερικό, εάν έκλεινε τα μάτια μπροστά της. Αλλά αντί για μια τέτοια άρνηση, καθίσταται φλέγον το ερώτημα για το βεληνεκές της αποδεικτικής μας ενάργειας.

Έρχεται στη μνήμη μας επί του προκειμένου μια προηγούμενη παρατήρηση: ότι η *συμμετρικότητα* και η *αποδεικτικότητα* μιας ενάργειας δεν πηγαίνουν αναγκαστικά χέρι-χέρι (αυτή η παρατήρηση αφορούσε ακριβώς την περίπτωση της υπερβατολογικής εμπειρίας του εαυτού). Στην υπερβατολογική εμπειρία του εαυτού, το εγώ είναι πρωταρχικά προσιτό στον ίδιο του τον εαυτό. Αλλά αυτή η εμπειρία προσφέρει κάθε φορά μόνο έναν πυρήνα πραγματικά σύμμετρων εμπειριών: συγκεκριμένα, προσφέρει το ζωντανό παρόν-του-εαυτού, αυτό που εκφράζεται και στο γραμματικό νόημα της πρότασης *ego cogito*, ενώ έξω από αυτό το παρόν εκτείνεται ένας απλά απροσδιόριστος, γενικός, πιθανολογικός ορίζοντας, ένας ορίζοντας αυτού που δεν προσφέρεται σε μια αυθεντική εμπειρία αλλά δίδεται αναγκαστικά ως ταυτόχρονα σκοπευόμενο. Σε αυτόν ανήκει κατά το πλείστον το όλως σκοτεινό παρελθόν του εαυτού αλλά επίσης και τα υπερβατολογικά δυνάμει στοιχεία που ανήκουν στο εγώ, και τα εκάστοτε εξιακά ιδιάζοντα γνωρίσματά του. Ακόμα και η εξωτερική αντίληψη (η οποία άλλωστε δεν είναι αποδεικτική) είναι μεν μια εμπειρία του αντικειμένου αυτού του ίδιου –αυτό το ίδιο *ίσταται εδώ*–, αλλά σε αυτή την αυτοπρόσωπη παρουσία του, το αντικείμενο έχει, για αυτόν που αποκτά την εμπειρία του, έναν άπειρο, ανοικτό, απροσδιόριστο, γενικό ορίζοντα όσων δεν είναι αυτά-τα-ίδια αντιληπτά με τρόπο αυθεντικό, και μάλιστα ως ορίζοντα ικανό να διανοιχθεί μέσω δυνατών εμπειριών (αυτό ενυπάρχει μέσα του ως πιθανότητα/ δυνα-

τότητα). Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με την αποδεικτική βεβαιότητα της υπερβατολογικής εμπειρίας του υπερβατολογικού *εγώ είμαι* και με την ενυπάρχουσα σε αυτή την εμπειρία αόριστη γενικότητα ενός ανοικτού ορίζοντα. Συνεπώς, το πραγματικό-είναι του καθαυτού πρώτου γνωστικού εδάφους είναι μεν απολύτως στέρεο, χωρίς όμως και να είναι αναγκαστικά στέρεο ό,τι προσδιορίζει εγγύτερα το περιεχόμενο του είναι του, ό,τι κατά τη διάρκεια της ζωντανής ενάργειας του *εγώ είμαι* δεν έχει ακόμα δοθεί αυτό το ίδιο αλλά είναι μόνο πιθανό/ δυνατό. Ό,τι είναι απλώς πιθανό/δυνατό, και βρίσκεται ενδιάθετο μέσα στην αποδεικτική ενάργεια, υπόκειται, συνεπώς, όσον αφορά στη δυνατότητα της πλήρωσής του, σε κριτική: κριτική του βεληνεκούς της ενάργειας, βεληνεκές που θα πρέπει να οριοθετηθεί αποδεικτικά. Κατά πόσο μπορεί να πλανάται το υπερβατολογικό *εγώ* αναφορικά με τον ίδιο του τον εαυτό, και πόσο μακριά εκτείνονται τα απολύτως αναμφισβήτητα συστατικά στοιχεία του εν όψει αυτής της δυνατής πλάνης; Με την έκθεση του υπερβατολογικού *εγώ* βρισκόμαστε εν γένει σε ένα επικίνδυνο σημείο, ακόμα κι αν αφήσουμε καταρχάς εκτός της έρευνάς μας τα δύσκολα ερωτήματα που αφορούν στην αποδεικτικότητα.

§ 10. *Παρέκβαση. Η αποτυχία του Καρτέσιου να επιτελέσει την υπερβατολογική στροφή*

Φαίνεται τόσο εύκολο να συλλάβει κανείς το καθαρό *εγώ* και τις *cogitationes* του ακολουθώντας τον Καρτέσιο. Κι όμως, είναι σαν να βρισκόμασταν σε μια απόκρημνη και βραχώδη κορυφή: το να προχωράς πάνω της ήρεμος και με σιγουριά είναι ζήτημα ζωής και θανάτου για τη φιλοσοφία. Ο Καρτέσιος είχε τη σοβαρή πρόθεση να ελευθερωθεί ριζικά από τις προκαταλήψεις. Γνωρίζουμε, όμως,

μέσα από νέες έρευνες και ιδιαίτερα μέσα από τις όμορφες και βαθιές έρευνες των Ζίλσον και Κουαρέ, πόσο ο σχολαστικισμός εισδύει κρυφά ως αδιαφώτιστη προκατάληψη στους καρτεσιανούς στοχασμούς. Αλλά όχι μόνον αυτό. Πρέπει καταρχάς να κρατήσουμε μακριά από μας εκείνη την ήδη αναφερθείσα προκατάληψη, την προερχόμενη από το θαυμασμό στη μαθηματική φυσική επιστήμη, την προκατάληψη που καθορίζει και μας τους ίδιους ως παλιά κληρονομιά: ότι τάχα πίσω από τον γενικό τίτλο *ego cogito* κείται ένα αποδεικτικό αξίωμα το οποίο, ενωμένο με άλλα προς απόδειξη αξιώματα και πιθανώς με υποθέσεις θεμελιωμένες επαγωγικά σε αυτά τα αξιώματα, μπορεί να προσφέρει το θεμέλιο για μια παραγωγικά εξηγητική, κοσμική επιστήμη, μια νομολογική επιστήμη, μια επιστήμη *ordine geometrico*, σχεδόν παρόμοια με τη μαθηματική φυσική επιστήμη. Σε συνάφεια με αυτό, δεν πρέπει επίσης με κανένα τρόπο να ισχύει ως αυτονόητο ότι τάχα, μαζί με το αποδεικτικό μας καθαρό εγώ, έχουμε διασώσει μια μικρή ακρούλα του κόσμου ως τη μοναδική ανερώτητη για το φιλοσοφικό εγώ άκρη του κόσμου⁷ και ότι όλο το πρόβλημα εναπόκειται τάχα σε τούτο: να συναγάγουμε προσθετικά τον υπόλοιπο κόσμο μέσα από σωστά επιτελεσμένες ακολουθίες συμπερασμάτων σύμφωνα με αρχές εγγενείς στο εγώ.

Δυστυχώς, έτσι συνέβη στην περίπτωση του Καρτέσιου με τη φαινομενικά ασήμαντη αλλά μοιραία στροφή που μετέβαλε το εγώ σε *substantia cogitans*, σε χωριστή ανθρώπινη *mens sive animus* και

7. [ΣτΜ] Αυτό ήταν το αρχικό ολίσθημα του ίδιου του Husserl, που είχε θεωρήσει ότι, μετά την αναγωγή, το εγώ συνιστά ένα «υπόλοιπο» (*Residuum*) του κόσμου (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hus. III/I, § 49).

σε αφετηριακό σημείο για συμπεράσματα σύμφωνα με την αρχή της αιτιότητας. Εν συντομία, τη στροφή μέσω της οποίας έγινε ο πατέρας του αντιφατικού υπερβατολογικού ρεαλισμού (πράγμα που δεν μπορεί να γίνει ακόμα εδώ ορατό). Όλα αυτά θα μείνουν μακριά από μας, αν παραμείνουμε πιστοί στη ριζικότητα του αυτοστοχασμού και ταυτόχρονα στην αρχή της καθαρής εποπτείας ή ενάργειας, αν συνεπώς δεν αφήσουμε να ισχύει τίποτε εκτός [64] από αυτό που μας έχει δοθεί πραγματικά και καταρχάς όλως άμεσα στο πεδίο του *ego cogito* που διανοίγεται μέσα από την εποχή: συνεπώς, αν δεν αποφαινόμαστε για τίποτε που δεν το βλέπουμε εμείς οι ίδιοι. Σε αυτό το σημείο έσφαλλε ο Καρτέσιος, και έτσι εξηγείται ότι στέκεται μπροστά σε μια από τις μεγαλύτερες ανακαλύψεις, ότι την έχει κατά έναν τρόπο ήδη πραγματοποιήσει κι ότι, παρόλα αυτά, δεν έχει συλλάβει το ιδιαίτερο νόημά της, δηλαδή το νόημα της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας, κι έτσι δεν διέρχεται την πόρτα της εισόδου που οδηγεί στη γνήσια υπερβατολογική φιλοσοφία.

§ 11. Το ψυχολογικό και το υπερβατολογικό εγώ. Η υπέρβαση του κόσμου

Αν συγκρατήσω σχετικά με το είναι του εμπειρικού κόσμου καθαρά μόνον ό,τι προσφέρεται στο βλέμμα μου, σε μένα τον στοχαζόμενο, μέσα από την ελεύθερη εποχή, τότε παρουσιάζεται το εξής σημαντικό δεδομένο: ότι εγώ και η δική μου ζωή παραμένουν άθικτες στην οντολογική ισχύ του εγώ μου, ανεξάρτητα από το είναι και το μη-είναι του κόσμου, ανεξάρτητα από το πώς αποφασίζω κάθε φορά για αυτό το είναι ή το μη-είναι. Αυτό το εγώ και η εγωλογική του ζωή που εναπομένουν αναγκαστικά χάρη στην εποχή δεν είναι ένα κομμάτι του κόσμου. Και αν πω: «εγώ υπάρχω, *ego*

sum», τούτο δεν σημαίνει πλέον ότι εγώ, αυτός ο άνθρωπος, υπάρχω. Δεν είμαι πλέον αυτός που βρίσκει τον εαυτό του ως άνθρωπο στη φυσική-εμπειρία-του-εαυτού. Δεν είμαι πλέον ο άνθρωπος που βρίσκει, μέσα από τον αφαιρετικό περιορισμό στα καθαρά στοιχεία της εσωτερικής, της καθαρά ψυχολογικής εμπειρίας-του-εαυτού, την δική του καθαρή *mens sive animus sive intellectus*, ούτε είμαι αυτή η ίδια η ψυχή η κατανοούμενη χωριστά και καθαυτή. Κατανοούμενος με αυτόν το φυσικό τρόπο, είμαι (και είναι όλοι οι τέτοιοι άνθρωποι) αντικείμενο των αντικειμενικών ή θετικών επισημών, με το συνηθισμένο νόημα του όρου, της βιολογίας, της ανθρωπολογίας, συμπεριλαμβανομένης και της ψυχολογίας. Η ψυχική ζωή για την οποία μιλά η ψυχολογία νοείτο πάντοτε και νοείται ακόμα ως ψυχική ζωή μέσα στον κόσμο. Αυτό ισχύει εμφανώς και για τη δική μου ψυχική ζωή που συλλαμβάνεται και γίνεται αντικείμενο παρατήρησης στην καθαρή εσωτερική εμπειρία. Αλλά η φαινομενολογική εποχή, την οποία απαιτεί από τους φιλοσοφούντες η πορεία των καρτεσιανών στοχασμών μετά την κάθαρσή τους, αίρει την οντολογική ισχύ του αντικειμενικού κόσμου και έτσι την αποκλείει ολοκληρωτικά από το πεδίο των κρίσεων. Ομοίως αποκλείει την οντολογική ισχύ τόσο όλων των αντικειμενικά συλλαμβανομένων δεδομένων, όσο κι αυτών της εσωτερικής εμπειρίας. Για μένα, το στοχαζόμενο εγώ το ιστάμενο και [65] παραμένον μέσα στην εποχή, το εγώ που τίθεται αποκλειστικά ως *θεμέλιο της ισχύος* κάθε αντικειμενικής ισχύος και θεμελίου, δεν υπάρχει λοιπόν κανένα ψυχολογικό εγώ, κανένα ψυχικό φαινόμενο με το νόημα της ψυχολογίας, δηλαδή ως συστατικό μέρος του ψυχοφυσικού ανθρώπου.

Μέσω της φαινομενολογικής εποχής ανάγω το φυσικό ανθρώπινο εγώ μου και την ψυχική μου ζωή (*το βασίλειο της ψυχολογικής μου εμπειρίας-του-εαυτού*) στο υπερβατολογικό-φαινομενο-

λογικό μου εγώ, στο βασίλειο της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής εμπειρίας-του-εαυτού. Ο αντικειμενικός κόσμος που υπάρχει για μένα, που υπήρχε και θα υπάρχει πάντα για μένα και που μπορεί να υπάρχει με όλα τα αντικείμενά του, δεν αντλεί, θα έλεγα, το όλο του νόημα και την οντολογική ισχύ που έχει κάθε φορά για μένα παρά μόνο από μένα τον ίδιο, από μένα ως το υπερβατολογικό εγώ που εμφανίζεται για πρώτη φορά με την υπερβατολογική-φαινομενολογική-εποχή.

Αυτή η έννοια του υπερβατολογικού, και η σύστοιχή της έννοια του υπερβατικού, πρέπει να αντληθεί αποκλειστικά μέσα από αυτό το πλαίσιο του φιλοσοφικού στοχασμού. Πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ το εξής: όπως το εγώ που υπέστη την αναγωγή δεν αποτελεί κομμάτι του κόσμου, έτσι, αντιστρόφως, και ο κόσμος και το κάθε ενδόκοσμο αντικείμενο δεν αποτελεί κομμάτι του εγώ μου, δεν παρευρίσκεται πραγματικά (*reell*)⁸ στη συνειδησιακή μου

-
8. [ΣτΜ] Η διαφορά μεταξύ των όρων *real* (πραγματικό/ ρεαλιστικό) και *reell* (πραγματικό) είναι καθοριστική για την κατανόηση όσων ακολουθούν. *Real* σημαίνει το πράγμα του εξωτερικού κόσμου, αυτό που υπερβαίνει τη συνείδησή μου και συγκροτείται νοηματικά ως 'υπερβατικό'. *Real* είναι το νοηματικό στοιχείο που ιδιάζει στην κατ' αίσθηση αντίληψη. *Reell* είναι ό,τι ανήκει στην ίδια τη συνείδηση, στην ίδια τη συνειδησιακή ροή των βιωμάτων. Συγκεκριμένα, *reell* είναι μόνο η αισθητηριακή 'ύλη' και η νόηση ως ενέργημα. Άρα, το *reell* διακρίνεται και από το 'υπερβατικό-ρεαλιστικό' και από τα στοιχεία που ενυπάρχουν στη σφαίρα της συνείδησης, στην εμμένεια της συνείδησης, χωρίς ωστόσο να είναι *reell*. Τέτοιο στοιχείο είναι το νόημα. [Βλέπε: R. Böhm, «Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance»», *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1959, 481-544].

ζωή ως πραγματικό της μέρος, ως σύμπλεγμα αισθητηριακών δεδομένων ή πράξεων. Στο νόημα που ιδιάζει σε καθετί ενδόκοσμο ανήκει αυτή η *υπέρβαση*, αν και τούτο αποκτά και μπορεί να αποκτήσει το όλο και προσδιορίζον νόημα του, και συνάμα την οντολογική του ισχύ, μόνο μέσα από τις εμπειρίες μου, τις εκάστοτε παραστάσεις μου, σκέψεις, αξίες, πράξεις: συνεπώς, μπορεί να αποκτήσει το νόημα ενός πιθανά εναργώς ισχύοντος-είναι μόνο μέσα από τις δικές μου ενάργειες, μέσα από τις δικές μου θεμελιώνουσες πράξεις. Εάν ανήκει στο ίδιο νόημα του κόσμου αυτή η *υπέρβαση* όσων εμπεριέχονται στη συνείδηση χωρίς να είναι πραγματικά (*reell*) μέρη της, τότε το ίδιο το εγώ που φέρει μέσα του τον κόσμο ως ισχύον νόημα και που προϋποτίθεται αναγκαστικά από τον κόσμο, καλείται (με το φαινομενολογικό νόημα του όρου) *υπερβατολογικό*. Αντίστοιχα, τα προβλήματα που προκύπτουν από αυτή τη συστοιχία τα καλούμε *υπερβατολογικά-φαινομενολογικά*.

ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΙΙ

Η απελευθέρωση του πεδίου της υπερβατολογικής εμπειρίας σύμφωνα με τις καθολικές του δομές

§ 12. *Η ιδέα μιας υπερβατολογικής θεμελίωσης της γνώσης*

Ο στοχασμός μας χρειάζεται τώρα μια περαιτέρω τελειοποίηση στο πλαίσιο της οποίας και μόνο μπορεί ό,τι εκτέθηκε μέχρι τώρα να αποφέρει το πρέπον όφελος. Τι μπορώ εγώ (ο στοχαζόμενος με καρτεσιανό τρόπο) να κάνω φιλοσοφικά με το υπερβατολογικό εγώ; Βέβαια, το είναι του προηγείται για μένα γνωσιολογικά κάθε αντικειμενικού είναι: υπό ένα ορισμένο νόημα, είναι το θεμέλιο και το έδαφος πάνω στο οποίο λαμβάνει χώρα κάθε αντικειμενική γνώση. Αλλά μπορεί τούτο το προηγείσθαι να σημαίνει ότι το εγώ είναι, υπό το συνηθισμένο νόημα, γνωστικό θεμέλιο κάθε αντικειμενικής γνώσης; Όχι πως θέλουμε να εγκαταλείψουμε τη σπουδαία καρτεσιανή σκέψη ότι πρέπει να αναζητήσουμε την πιο βαθιά θεμελίωση όλων των επιστημών και του ίδιου τού είναι τού αντικειμενικού κόσμου στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα. Διότι, τότε, δεν θα ακολουθούσαμε το δρόμο του στοχασμού του, έστω και με τροποποιήσεις που υπαγορεύονται από την κριτική. Αλλά ίσως με την καρτεσιανή ανακάλυψη του υπερβατολογικού εγώ διανοίγεται επίσης μια νέα ιδέα για τη θεμελίωση της γνώσης, συγκεκριμένα ως υπερβατολογική θεμελίωση. Στην πραγματικό-

τητα, αντί να θελήσουμε να χρησιμοποιήσουμε το *ego cogito* ως αποδεικτικά εναργή προκείμενη για συμπεράσματα που υποτίθεται ότι οδηγούν σε μια υπερβατολογική υποκειμενικότητα, ας κατευθύνουμε το βλέμμα μας σε τούτο: στο ότι η φαινομενολογική εποχή απελευθερώνει για μένα, τον στοχαζόμενο φιλόσοφο, μια νέου είδους άπειρη σφαίρα του είναι ως σφαίρα μιας νέας μορφής εμπειρίας, της υπερβατολογικής εμπειρίας. Ας λάβουμε υπόψη μας τούτο, ότι σε κάθε είδος πραγματικής εμπειρίας και σε κάθε είδος των γενικών της παραλασσόμενων τύπων (: αντίληψη, συγκράτηση, επανενθύμηση) ανήκει μια αντίστοιχη καθαρή φαντασία, μια εμπειρία «ως εάν» με παράλληλους τύπους (αντίληψη ως εάν, συγκράτηση ως εάν, επανενθύμηση ως εάν, κ.τ.λ.). Αναμένουμε, συνεπώς, ότι υπάρχει μια απριορική επιστήμη που ίσταται στο βασίλειο της καθαρής δυνατότητας (καθαρής δυνατότητας παράστασης ή φαντασίας), επιστήμη η οποία, αντί να κρίνει περί υπερβατολογικών οντολογικών πραγματικοτήτων, κρίνει μάλλον περί απριορικών δυνατοτήτων και ταυτόχρονα προδιαγράφει a priori κανόνες για κάθε πραγματικότητα.

[67] Οπωσδήποτε, όμως, αφήνοντας τις σκέψεις μας να σπεύδουν με τέτοιο τρόπο προς την κατεύθυνση της σύλληψης μιας φαινομενολογικής επιστήμης που αξιώνει να γίνει φιλοσοφία, και εμμένοντας στη μεθοδική θεμελιακή απαίτηση της αποδεικτικής ενάργειας του εγώ, περιπίπτουμε αμέσως στις ήδη από πριν αναφερθείσες δυσκολίες. Γιατί, όσο απόλυτη κι αν είναι η ενάργεια της ύπαρξης του εγώ για αυτό το ίδιο, ωστόσο, δεν συμπίπτει αναγκαστικά με την ενάργεια για την ύπαρξη των ποικίλων δεδομένων της υπερβατολογικής εμπειρίας. Κι αν ακόμα από την πλευρά τους οι *cogitationes* (που δίδονται στη στάση της υπερβατολογικής αναγωγής ως κάτι αντιληπτό, επανενθυμούμενο κ.τ.λ.) δεν πρέπει με κανένα τρόπο να εκληφθούν ως ήδη εκ των προτέρων απολύ-

τως και αναμφίβολα υπάρχουσες ή έχουσες υπάρξει, θα μπορούσε ναδειχθεί ότι η απόλυτη ενάργεια του *ego sum* εκτείνεται επίσης αναγκαστικά στα ποικίλα στοιχεία της εμπειρίας-του-εαυτού, στοιχεία για την υπερβατολογική ζωή και τις εξιακές ιδιαιτερότητες του εγώ, αν και μόνον υπό ορισμένους περιορισμούς που προσδιορίζουν το βεληγενές τέτοιων εναργείων (αυτών της επανενθύμησης, της συγκράτησης κ.τ.λ.). Ακόμα ακριβέστερα, μπορεί ίσως ναδειχθεί το εξής: δεν αποτελεί η απλή ταυτότητα του «εγώ είμαι» το απόλυτα αναμφίβολο συστατικό στοιχείο της υπερβατολογικής εμπειρίας-του-εαυτού. Αλλά απόλυτα αναμφίβολη είναι μια εγωλογική, καθολική και αποδεικτική δομή της εμπειρίας (π.χ., η εμμενής χρονική μορφή της βιωματικής ροής) που διαπερνά όλα τα επιμέρους δεδομένα της πραγματικής και της δυνατής εμπειρίας-του-εαυτού (αν και αυτά τα δεδομένα δεν είναι απολύτως αναμφίβολα στα λεπτομερειακά τους στοιχεία). Με την παραπάνω δομή συνέχεται, και σε αυτήν επίσης ανήκει, ότι το εγώ προαγγέλλεται στον ίδιο του τον εαυτό και με τρόπο αποδεικτικό ως συγκεκριμένο υπάρχον εγώ, με ένα ατομικό περιεχόμενο βιωμάτων, δυνατοτήτων και προδιαθέσεων. Προαγγέλλεται, υπό το σχήμα ενός ορίζοντα, ως ένα εμπειρικά προσιτό αντικείμενο, προσιτό μέσω μιας δυνατής εμπειρίας-του-εαυτού επ' άπειρον ολοκληρώσιμης και επιδεκτικής πιθανού εμπλουτισμού.

§ 13. *Η αναγκαιότητα να αποκλείσουμε καταρχάς τα προβλήματα του βεληγενούς της υπερβατολογικής γνώσης*

Το να εκθέσουμε πράγματι τα παραπάνω θα ήταν το μεγάλο έργο μιας κριτικής της υπερβατολογικής εμπειρίας-του-εαυτού σύμφωνα με τις επιμέρους μεμονωμένες μορφές της [68] που συναρ-

μόζονται μεταξύ τους, και σύμφωνα με τα συνολικά τους επιτεύγματα που επιτελούνται χάρη στην καθολική συναρμογή αυτών των μορφών. Εμφανώς, τούτο θα ήταν ένα έργο υψηλότερης βαθμίδας που θα προϋπέθετε ήδη (ακολουθώντας καταρχάς την κατά κάποιον τρόπο απλοϊκά λειτουργούσα ενάργεια της υπερβατολογικής εμπειρίας στην εσωτερικά σύμφωνη πορεία της) ότι θα είχαμε διερευνήσει τα δεδομένα της υπερβατολογικής εμπειρίας και ότι θα είχαμε περιγράψει σύμφωνα με τα γενικά τους χαρακτηριστικά.

Η μόλις επιτελεσθείσα επέκταση των καρτεσιανών στοχασμών θα κινητοποιήσει αντίστοιχα την περαιτέρω πορεία μας που αποβλέπει σε μια φιλοσοφία με το παραπάνω καρτεσιανό νόημα. Είδαμε εκ των προτέρων, μάλιστα, ότι πρέπει να διατρέξουμε την επιστημονική μας εργασία, στην οποία δόθηκε ο γενικός τίτλος «υπερβατολογική φαινομενολογία», σε δύο βαθμίδες.

Στην πρώτη βαθμίδα θα πρέπει να διατρέξουμε το τεράστιο (όπως θα δειχθεί πάραυτα) *βασίλειο της υπερβατολογικής εμπειρίας-του-εαυτού*: καταρχάς με απλή αφοσίωση στην ενάργιά της, την εμμένουσα στην εσωτερικά σύμφωνη πορεία της εμπειρίας, μεταθέτοντας για αργότερα τις ερωτήσεις μας τελικής κριτικής που θέλει να εξετάσει τις αποδεικτικές αρχές του βεληνεκούς αυτής της ενάργειας. Συμπεριφερόμαστε, συνεπώς, σε αυτή τη *βαθμίδα που δεν είναι ακόμα φιλοσοφική με το πλήρες νόημα του όρου*, ακριβώς όπως συμπεριφέρεται και ο φυσικός ερευνητής που αφοσιώνεται στην ενάργεια της φυσικής εμπειρίας, ενώ οι ερωτήσεις μας ριζικής κριτικής της εμπειρίας στην ολότητά τους παραμένουν για αυτόν εκτός έρευνας.

Η δεύτερη βαθμίδα της φαινομενολογικής έρευνας θα αφορούσε ακριβώς στην *κριτική της υπερβατολογικής εμπειρίας και περαιτέρω της υπερβατολογικής γνώσης εν γένει*.

Μια επιστήμη ανήκουστης ιδιοτυπίας εμφανίζεται στο οπτικό

μας πεδίο, μια επιστήμη της συγκεκριμένης υπερβατολογικής υποκειμενικότητας όπως δίδεται σε μια πραγματική ή και δυνατή υπερβατολογική εμπειρία: μια επιστήμη που θα αποτελεί το πιο ακραίο αντίθετο των επιστημών με το γνωστό μέχρι σήμερα νόημα, των αντικειμενικών επιστημών. Ανάμεσα στις τελευταίες βρίσκεται μεν και μια επιστήμη της υποκειμενικότητας αλλά πρόκειται για την αντικειμενική, ζωική υποκειμενικότητα που ανήκει στον κόσμο.

[69] Τώρα, όμως, πρόκειται για μια ούτως ειπείν απόλυτα υποκειμενική επιστήμη, μια επιστήμη το αντικείμενο της οποίας είναι οντολογικά ανεξάρτητο από την απόφαση για τη μη-ύπαρξη ή την ύπαρξη του κόσμου. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Φαίνεται ότι τόσο το αρχικό όσο και το μοναδικό της αντικείμενο είναι, και δεν μπορεί παρά να είναι, το υπερβατολογικό εγώ μου, εμού του φιλοσοφούντος. Βέβαια, ενυπάρχει στο νόημα της υπερβατολογικής αναγωγής ότι στο ξεκίνημά της δεν μπορεί να θέσει τίποτε άλλο ως υπάρχον εκτός από το εγώ και ό,τι εγκλείεται μέσα του, και μάλιστα σε έναν οριζοντα με ασαφή δυνατότητα προσδιορισμού. Αυτή η επιστήμη εκκινεί ως μια καθαρή εγωλογία και ως μια επιστήμη που μας καταδικάζει, όπως φαίνεται, σε ένα σολιψισμό, έστω κι αν πρόκειται για έναν υπερβατολογικό σολιψισμό. Και είναι ολωσδιόλου αδύνατο να προβλέψουμε με ποιο τρόπο θα πρέπει, στη στάση της αναγωγής, να τεθούν ως υπάρχοντα τα άλλα εγώ-όχι ως απλά ενδόκοσμα φαινόμενα αλλά ως υπερβατολογικά εγώ- και ταυτόχρονα πώς μπορούν να γίνουν ισότιμα θέματα μιας φαινομενολογικής εγωλογίας.

Δεν πρέπει να επιτρέψουμε στους εαυτούς μας, όντας πρωτόπειροι φιλόσοφοι, να φοβηθούμε από τέτοιους δισταγμούς. Ίσως η αναγωγή στο υπερβατολογικό εγώ να φέρει μαζί της μόνο τη φαινομενική όψη μιας μόνιμα σολιψιστικής επιστήμης, ενώ η συνεπής διεξαγωγή της σύμφωνα με το δικό της ιδιάζον νόημα, να προσφέ-

ρει το πέρασμα σε μια φαινομενολογία της υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας, και η εκδίπλωση της τελευταίας το πέρασμα σε μια υπερβατολογική φιλοσοφία εν γένει. Στην πραγματικότητα θα δειχθεί ότι ένας υπερβατολογικός σολιψισμός είναι μόνο μια κατώτερη φιλοσοφική βαθμίδα. Θα πρέπει, όμως, ως τέτοιος να οριοθετηθεί για μεθοδολογικούς σκοπούς, για να μπορέσουμε να εισαγάγουμε με σωστό τρόπο την προβληματική της υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας ως μια προβληματική στηριζόμενη και, συνεπώς, υψηλότερης βαθμίδας. Αλλά επ' αυτού δεν θα πρέπει, στο τωρινό σημείο των στοχασμών μας, να διακινδυνεύσουμε κανένα συγκεκριμένο συμπέρασμα, καθώς οι προεπισημάνσεις μας μπορούν να καταδειχθούν εν γένει στην πλήρη τους σημασία μόνο όταν αναπτυχθούν περαιτέρω.

Έχει, πάντως, καταγραφεί οριστικά μια ουσιαστική παρέκκλιση από την καρτεσιανή πορεία, παρέκκλιση η οποία θα είναι στο εξής αποφασιστική για τον όλο περαιτέρω στοχασμό μας. Σε αντίθεση με τον Καρτέσιο, εμείς εμβαθύνουμε στην εργασία τής απελευθέρωσης του *άπειρου πεδίου της υπερβατολογικής εμπειρίας*. Η καρτεσιανή ενάργεια, αυτή της πρότασης «*ego cogito, ego sum*», έμεινε άκαρπη διότι ο Καρτέσιος όχι μόνο παραμέλησε [70] να αποσαφηνίσει το καθαρό μεθοδολογικό πρόβλημα της υπερβατολογικής εποχής, αλλά διότι παραμέλησε επίσης να κατευθύνει την προσοχή του επί τούτου: ότι το εγώ μπορεί να ερμηνεύσει τον εαυτό του επ' άπειρον και συστηματικά μέσω της υπερβατολογικής εμπειρίας και ότι, συνεπώς, προσφέρεται ως ένα δυνατό πεδίο έρευνας, ένα όλως ιδιότυπο και διαχωρισμένο πεδίο, στο μέτρο που, αν και σχετίζεται με όλο τον κόσμο και με κάθε αντικειμενική επιστήμη, εντούτοις δεν προϋποθέτει την οντολογική τους ισχύ, και στο μέτρο που, αν και διαχωρίζεται από όλες αυτές τις επιστήμες, εντούτοις δεν γειτνιάζει με κανένα τρόπο με αυτές.

§ 14. Η ροή των *cogitationes*. *Cogito* και *cogitatum*.

Μετατοπίζουμε τώρα τη βαρύτητα της υπερβατολογικής ενάρχειας του *ego cogito* (αυτή η λέξη ας ληφθεί με το ευρύτερο καρτεσιανό της νόημα) –έχοντας στο μεταξύ μεταθέσει για αργότερα τα ερωτήματα σχετικά με το βεληνεκές της αποδεικτικότητας αυτής της ενάρχειας–, την μετατοπίζουμε από το ταυτό εγώ στις ποικίλες *cogitationes*, συνεπώς και στη ρέουσα συνειδησιακή ζωή στην οποία ζει το ταυτό εγώ (το δικό μου, εμού του στοχαζόμενου), αδιάφορο το πώς ίσως καθορισθούν εγγύτερα αυτές οι τελευταίες εκφράσεις. Το εγώ μπορεί κάθε φορά να κατευθύνει το αναστοχαστικό του βλέμμα σε αυτή του τη ζωή, π.χ. στην αισθητηριακά αντιληπτική και παραστατική του ζωή ή στην αποφαντική, αξιολογική, βουλευτική ζωή, να την παρατηρεί, να την ερμηνεύει και να την περιγράφει σύμφωνα με τα περιεχόμενά της.

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι το να ακολουθήσουμε αυτήν την ερευνητική κατεύθυνση δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά το να τελέσουμε μια ψυχολογική περιγραφή επί τη βάση της καθαρά εσωτερικής εμπειρίας, της εμπειρίας της δικής μου/ ίδιας συνειδησιακής ζωής, και ότι εδώ η καθαρότητα τέτοιων περιγραφών θα απαιτούσε φυσικά να αφηθεί εκτός έρευνας καθετί το ψυχοφυσικό. Αυτός ο ισχυρισμός θα ήταν λανθασμένος, καθώς μια καθαρά περιγραφική ψυχολογία της συνείδησης, όσο κι αν το γνήσιο μεθοδολογικό της νόημα φανερώθηκε για πρώτη φορά χάρη στη νέα φαινομενολογία, δεν αποτελεί αυτή η ίδια υπερβατολογική φαινομενολογία, με το νόημα που προσδιορίσαμε την τελευταία μέσω της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής αναγωγής. Αν και η καθαρή ψυχολογία της συνείδησης είναι ένας ακριβής παράλληλος της υπερβατολογικής φαινομενολο-

γίας της συνείδησης, θα πρέπει, εντούτοις, αυτά τα δύο να διαχωρίζονται αυστηρά, καθώς η μίξη τους χαρακτηρίζει μεν τον υπερβατολογικό ψυχολογισμό, καθιστά αδύνατη δε μια γνήσια φιλοσοφία. Πρόκειται εδώ για μια από εκείνες τις φαινομενικά ασήμαντες λεπτομέρειες [71] που καθορίζουν αποφασιστικά τον ορθό δρόμο ή τη λοξοδρόμηση της φιλοσοφίας. Πρέπει πάντως να προσεχθεί ότι η όλη υπερβατολογική φαινομενολογική έρευνα είναι συνδεδεμένη με την απαραβίαστη τήρηση της υπερβατολογικής αναγωγής, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με τον αφαιρετικό αυτοπεριορισμό της ανθρωπολογικής έρευνας στην καθαρή ψυχική ζωή. Σύμφωνα με αυτά, είναι απύθμενη η διαφορά μεταξύ του νοήματος της ψυχολογικής και εκείνου της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής έρευνας της συνείδησης, αν και τα περιεχόμενα που μπορούμε να περιγράψουμε και στις δύο πλευρές μπορούν να συμφωνούν μεταξύ τους. Στη μια περίπτωση, έχουμε δεδομένα του κόσμου ως εξ υποθέσεως υπάρχοντος, δηλαδή δεδομένα κατανοούμενα ως ψυχικά συστατικά του ανθρώπου. Στην άλλη περίπτωση, τα παράλληλα και παρόμοιου περιεχομένου δεδομένα δεν εξετάζονται υπό την ίδια οπτική, καθώς στη φαινομενολογική στάση ο κόσμος εν γένει δεν ισχύει ως πραγματικότητα αλλά μόνο ως φαινόμενο-πραγματικότητα.

Αν αποφευχθεί αυτή η ψυχολογιστική μίξη των δυο περιπτώσεων, απομένει ένα ακόμα σημείο αποφασιστικής σημασίας (το οποίο εξάλλου, δεδομένης μιας αντίστοιχης αλλαγής στάσης, είναι επίσης καθοριστικής σημασίας στο πλαίσιο της φυσικής εμπειρίας για μια γνήσια ψυχολογία της συνείδησης). Δεν πρέπει να παραβλεφθεί ότι η εποχή, αναφορικά με κάθε ενδόκοσμο είναι, δεν επιφέρει καμιά αλλαγή ως προς τούτο, ότι οι ποικίλες *cogitationes* που αναφέρονται σε κάποιο στοιχείο του κόσμου φέρουν μέσα

τους αυτή την αναφορά, ότι π.χ. η αντίληψη⁹ αυτού του τραπεζιού είναι, τόσο μετά όσο και πριν από την αναγωγή, ακριβώς αντίληψη του τραπεζιού. Έτσι, εν γένει, κάθε συνειδησιακό βίωμα είναι μέσα του συνείδηση αυτού ή εκείνου, ανεξάρτητα από το ποια είναι η νόμμη πραγματική ισχύς αυτών των αντικειμενικοτήτων ως πραγματικών, και ανεξάρτητα από το αν εγώ μπορώ, ευρισκόμενος στην υπερβατολογική στάση, να επέχω από αυτήν όπως και από κάθε άλλη αποδοχή της φυσικής ισχύος αυτών των πραγματικοτήτων. Ο υπερβατολογικός γενικός τίτλος *ego cogito* θα πρέπει, συνεπώς, να επεκταθεί κατά ένα μέλος: κάθε *cogito*, κάθε συνειδησιακό βίωμα, όπως μπορούμε επίσης να πούμε, σκοπεύει κάτι και φέρει μέσα του το εκάστοτε *cogitatum* του υπό αυτήν τη μορφή του σκοπευόμενου, και κάθε *cogito* το κάνει αυτό με το δικό του τρόπο. Η αντίληψη του σπιτιού σκοπεύει ένα σπίτι, ακριβέστερα αυτό το ατομικό σπίτι, και το σκοπεύει με τον τρόπο της αντίληψης. Μια ανάμνηση του σπιτιού το σκοπεύει με τον τρόπο της ανάμνησης, μια φαντασία του σπιτιού με τον τρόπο της φαντασίας, ένα κατηγορικό κρίνειν επί του σπιτιού που ίσως *ίσταται* εδώ με τρόπο αντιληπτικό, σκοπεύει αυτό το σπίτι με τον τρόπο του κρίνειν, και ένα ενέργημα του αξιολογείν σκοπεύει το σπίτι και πάλι με τρόπο διαφορετικό. [72] Τα συνειδησιακά βιώματα τα ονομάζουμε επίσης *αποβλεπτικά*, όπου όμως η λέξη «αποβλεπτικότητα»¹⁰ δεν σημαίνει τίποτε άλλο

9. [ΣτΜ] Πρόκειται για την *Wahrnehmung*: μεταφράζουμε ως ‘αντίληψη’ και όχι ως ‘κατ’ αίσθηση αντίληψη’, αλλά και μόνο επειδή ο δεύτερος (ακριβής) όρος και τα παράγωγά του δεν είναι εύχρηστα.

10. [ΣτΜ] Επιλέξαμε αυτή την απόδοση της *Intentionalität* ανάμεσα σε μια σειρά ήδη χρησιμοποιούμενων όρων: προθετικότητα/ προθεσιακότητα. Αυτή η απόδοση έχει άλλωστε καθιερωθεί σε όλα τα μεταφραστικά πονήματα του Ν.Σκουτερόπουλου [*Δεύτερη Λογική Έρευ-*

παρά αυτή την καθολική θεμελιώδη ιδιότητα της συνείδησης να είναι συνείδηση-πνός, το ότι ως *cogito* φέρει μέσα της το δικό της *cogitatum*.

§ 15. Φυσική και υπερβατολογική αναστόχηση

Προς περαιτέρω διασάφηση, να προσθέσουμε ότι πρέπει να διακρίνουμε το άμεσα επιτελούμενο και συλλαμβάνον ενέργημα της αντίληψης, της ενθύμησης, της κατηγορήσης, της αξιολόγησης, της σκοποθεσίας κ.τ.λ. από τις αναστοχάσεις ως συλλαμβάνοντα ενεργήματα αποκλειστικώς μιας ανώτερης βαθμίδας, μέσω των οποίων διανοίγονται σε μας τα πρώτα άμεσα ενεργήματα. Αντιλαμβανόμαστε κάτι άμεσα, συλλαμβάνουμε αυτό το σπίτι και όχι το ενέργημα της αντίληψης. Μέσα στην αναστόχηση και μόνον κατευθυνόμαστε πάνω σε αυτό τούτο το ενέργημα και στο αντιληπτικό-κατευθύνεσθαι επί του σπιτιού. Στη φυσική αναστόχηση της καθημερινής ζωής αλλά και της ψυχολογικής επιστήμης (συνεπώς και της ψυχολογικής εμπειρίας των ψυχικών μου βιωμάτων) στεκόμαστε επί του εδάφους του κόσμου που δίδεται από πριν ως υπάρχων, όπως όταν αποφαινόμαστε στην καθημερινή ζωή: «Βλέπω εκεί ένα σπίτι» ή «θυμάμαι να έχω ακούσει αυτή τη μελωδία» κ.τ.λ. Στην

να, Γνώση, 1986 και *Η Φαινομενολογία ως αυστηρή επιστήμη*, Ροές, 1988]. Αποκλείσαμε τις άλλες επιλογές διότι, παρότι φαίνεται να αποδίδουν εγγύτερα τη γλωσσική έννοια της *Intention*, οδηγούν σε μια σημαντική παρανόηση: αφήνουν να εννοηθεί ότι εδώ γίνεται λόγος για κάποια πρόθεση της συνείδησης. Αυτή, ωστόσο, η διάσταση της πρόθεσης ή της ελευθερίας είναι εντελώς απύσχα από τον χουσερλιανό όρο, ο οποίος εκφράζει μια ουσιακή αναγκαιότητα της λειτουργίας της συνείδησης.

υπερβατολογική-φαινομενολογική αναστόχηση εγκαταλείπουμε αυτό το έδαφος, μέσω της καθολικής εποχής σχετικά με την ύπαρξη ή τη μη-ύπαρξη του κόσμου. Η έτσι τροποποιούμενη υπερβατολογική εμπειρία έγκειται τότε, μπορούμε να πούμε, σε τούτο: ότι εξετάζουμε το εκάστοτε υπερβατολογικά αναγόμενο *cogito* και το περιγράφουμε, χωρίς όμως και να συνεπιτελούμε, εμείς ως στοχαζόμενα υποκειμένα, τη φυσική θέση της ύπαρξης που ενέχει η πρωταρχικά και άμεσα τελούμενη αντίληψη ή κάποιο άλλο *cogito*, δηλαδή τη θέση που έχει επιτελέσει πραγματικά το εγώ το άμεσα και βιωματικά ενταγμένο στον κόσμο. Παράλληλα, βέβαια, στη θέση του πρωταρχικού βιώματος εισέρχεται κάτι ουσιωδώς άλλο και, υπό αυτή την έννοια, θα πρέπει λοιπόν να πούμε ότι η αναστόχηση άλλαξε το πρωταρχικό βίωμα. Αλλά αυτό ισχύει για κάθε αναστόχηση, ακόμα και για τη φυσική. Κάθε αναστόχηση αλλάζει ουσιωδώς το προ αυτής απλοϊκό βίωμα. Το τελευταίο απολύει τον πρωταρχικό χαρακτήρα του *άμεσου*, ακριβώς διότι τώρα καθίσταται αντικείμενο ό,τι ήταν προηγουμένως βίωμα (και συνεπώς όχι σε θέση αντικειμένου). Όμως το έργο της αναστόχησης δεν είναι να επαναλαμβάνει το πρωταρχικό βίωμα [73] αλλά να το παρατηρεί και να ερμηνεύει ό,τι μπορεί να βρεθεί μέσα του. Φυσικά, η μετάβαση σε αυτό το ενέργημα της παρατήρησης μας πορίζει ένα νέο αποβλεπτικό βίωμα το οποίο, χάρη στην αποβλεπτική ιδιαιτερότητά του, δηλαδή χάρη στον *επανασχετισμό του με το πρότερο βίωμα*, καθιστά αυτό το ίδιο το πρότερο βίωμα, και όχι ένα άλλο, συνειδητό και πιθανώς εναργώς συνειδητό. Ακριβώς μέσω τούτου καθίσταται δυνατό ένα εμπειρικό γνωρίζειν και καταρχάς ένα περιγραφικό γνωρίζειν, αυτό στο οποίο οφείλουμε καθετί που ξέρουμε και γνωρίζουμε για την αποβλεπτική μας ζωή. Πράγμα που δεν παύει να ισχύει και για την υπερβατολογική-φαινομενολογική αναστόχηση. Το ότι το στοχαζόμενο εγώ δεν συνεπιτελεί τη θεσιληψία-

της-ύπαρξης που ενυπάρχει στην άμεση αντίληψη του σπιτιού, δεν αλλάζει τίποτε στο ότι η αναστοχαζόμενη εμπειρία του εγώ είναι ακριβώς εμπειρία της αντίληψης του σπιτιού, μαζί με όλα τα στοιχεία που της ανήκουν και που έλαβαν τη μορφή τους μέσα της. Σε αυτά ανήκουν, στο παράδειγμα μας, τα στοιχεία της ίδιας της αντίληψης ως ρέοντος βιώματος και αυτά του αντιλαμβανόμενου σπιτιού καθαρά ως αντιλαμβανόμενου. Δεν λείπει ούτε, από τη μια πλευρά, η θέση-της-ύπαρξης που ιδιάζει στο (κανονικό) ενέργημα της αντίληψης (η αντιληπτική πίστη) υπό τη μορφή της βεβαιότητας, ούτε, από την πλευρά του εμφανιζόμενου σπιτιού, ο χαρακτήρας του απλού *υπάρχειν*. Το *μη-συνεπιτελείν*, το επέχειν του εγώ που έχει λάβει φαινομενολογική στάση, είναι δικό του θέμα και δεν έχει να κάνει με το ενέργημα της αντίληψης το παρατηρούμενο αναστοχαστικά από το εγώ. Επιπλέον, αυτό το ίδιο το ενέργημα είναι προσιτό σε μια αντίστοιχη αναστόχηση και γίνεται γνωστό μόνο μέσω της τελευταίας.

Μπορούμε επίσης να περιγράψουμε τα παραπάνω με τον εξής τρόπο: εάν το εγώ, που εντάσσεται στον κόσμο με τρόπο *φυσικό* δια της εμπειρίας ή με οποιοδήποτε άλλο βιωματικό τρόπο, το ονομάσουμε «εγώ *ενδιαφερόμενο* για τον κόσμο», τότε η φαινομενολογικά τροποποιημένη (και σταθερά διατηρούμενη υπό την ίδια μορφή) στάση του εγώ συνίσταται σε τούτο: ότι αποτελεί μια διάσπαση-του-εγώ μέσα στην οποία (και πάνω από το απλοϊκά ενδιαφερόμενο εγώ) εγκαθίσταται το φαινομενολογικό εγώ ως *μη-ενδιαφερόμενος-θεωρός*. Ότι τούτο λαμβάνει πράγματι χώρα γίνεται προσιτό μέσω μιας νέας αναστόχησης η οποία, ως υπερβατολογική, απαιτεί και πάλι την επιτέλεση αυτής ακριβώς της συμπεριφοράς του *μη-ενδιαφερόμενου-θεωρείν*, με μοναδικό εναπομένον ενδιαφέρον της το να βλέπει και να περιγράφει τα αντικείμενά της σύμμετρα.

Έτσι, όλα τα γεγονότα της ζωής της στραμμένης προς τον κόσμο, με όλες τις απλές και τις στηριζόμενες θέσεις τού είναι και τις σύστοιχές τους τροπικότητες-του-είναι [74] (όπως, υπάρχον με βεβαιότητα, δυνατόν-είναι, πιθανό-είναι και, περαιτέρω, ωραίο-είναι, καλόν-είναι, χρήσιμο-είναι κ.τ.λ.), όλα αυτά τα κατηγορήματα είναι προσिता στην περιγραφή, καθαρχμένα από όλες τις συνοδευτικές και προειλημμένες σκοπεύσεις του παρατηρητή. Μόνο μέσα σε αυτή την καθαρότητα μπορούν να γίνουν αντικείμενα μιας καθολικής κριτικής της συνείδησης, όπως την επιβάλλει αναγκαστικά η επιδίωξή μας να ιδρύσουμε μια φιλοσοφία. Φέρνουμε στη μνήμη μας τη ριζικότητα της καρτεσιανής ιδέας της φιλοσοφίας ως ιδέας της καθολικής επιστήμης, της θεμελιωμένης αποδεικτικά μέχρι εσχάτων. Ως τέτοια, αυτή απαιτεί μια απόλυτη καθολική κριτική η οποία, από την πλευρά της και καταρχάς μέσα από το επέχειν από κάθε δοσμένη από πριν θεσιληψία για οτιδήποτε υπάρχον, μπορεί να δημιουργήσει ένα *σύμπαν απόλυτης απροκαταληψίας*. Τούτο το επιτυγχάνει η καθολικότητα της υπερβατολογικής εμπειρίας και περιγραφής με το ότι σταματά την καθολική *προκατάληψη* της εμπειρίας του κόσμου, προκατάληψη που διαπερνά συνεχώς κάθε φυσικότητα, με το ότι σταματά την πίστη στον κόσμο που διαπερνά συνεχώς την εμπειρία του κόσμου, και με το ότι τώρα επιδιώκει μια καθολική περιγραφή μέσα στην απόλυτη και άθικτη εγωλογική οντολογική σφαίρα ως σφαίρα των σκοπεύσεων που έχουν αναχθεί στην καθαρή απροκαταληψία. Αυτή η περιγραφή καλείται τώρα να αποτελέσει το υπόβαθρο μιας ριζικής και καθολικής κριτικής. Φυσικά, τα πάντα εξαρτώνται από το αν θα διατηρήσουμε αυστηρά την απόλυτη *απροκαταληψία* αυτής της περιγραφής και, παράλληλα, από το αν θα ικανοποιήσουμε την παραπάνω ήδη διατυπωμένη αρχή της καθαρής ενάργειας. Τούτο σημαίνει πρόσδεση στα καθαρά δεδομένα της υπερβατολογικής ανα-

στόχασης, τα οποία πρέπει να ληφθούν όπως ακριβώς δίδονται καθαρώς εποπτικά στην απλή και άμεση καθαρή ενέργεια, και τα οποία πρέπει να παραμείνουν ελεύθερα από κάθε υπερερμηνεία που εισάγεται στα δεδομένα πέρα και πάνω από ό,τι δίδεται σε καθαρή θέα.

Αν ακολουθήσουμε αυτή τη μεθοδολογική αρχή αναφορικά με το διπολικό γενικό τίτλο *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, τότε διανοίγεται καταρχάς ένα πεδίο γενικών περιγραφών που πρέπει πάντα να επιτελούνται επί τη βάσει επιμέρους *cogitationes* και υπό τις σύστοιχες κατευθύνσεις του *cogito* και του *cogitatum*. Έχουμε λοιπόν, από τη μια πλευρά, τις περιγραφές του αποβλεπτικού αντικειμένου ως τέτοιου, αναφορικά με τους προσδιορισμούς που του κατηγορούνται μέσα στους αντίστοιχους συνειδησιακούς τρόπους, και που του κατηγορούνται υπό τις αντίστοιχες τροπικότητες που μας παρουσιάζονται όταν το βλέμμα μας κατευθύνεται πάνω τους (τέτοιες είναι, π.χ., οι οντολογικές τροπικότητες: βέβαιο-είναι, δυνατόν-είναι, εικαζόμενο-είναι ή οι υποκειμενικές-χρονικές τροπικότητες: παροντικό-, παρελθοντικό-, μελλοντικό-είναι). Αυτή η περιγραφική κατεύθυνση ονομάζεται *νοηματική*. Απέναντί της στέκεται η νοητική. Αφορά τους τρόπους του ίδιου του *cogito*, [75] τους συνειδησιακούς τρόπους π.χ. της αντίληψης, της επα-νενθύμησης, της συγκράτησης, με τις ενυπάρχουσες σε αυτούς διαφορές τροπικότητας, όπως διαφορές στην καθαρότητα και τη διακριτότητα.

Κατανοούμε τώρα ότι στην πραγματικότητα, μέσω της καθολικά συντελεσμένης εποχής αναφορικά με την ύπαρξη ή τη μη-ύπαρξη του κόσμου, αυτός ο κόσμος δεν έχει έτσι απλά απολεσθεί για τη φαινομενολογία: τον διατηρούμε ως *cogitatum*. Και τούτο όχι μόνο όσον αφορά στις εκάστοτε μεμονωμένες ρεαλιστικότητες που σκοπεύονται και τέτοιες που σκοπεύονται μέσα σε αυτά ή σε

εκείνα τα χωριστά ενεργήματα της συνείδησης ή, καλύτερα, που προκύπτουν ως σκοπευόμενες. Διότι η εξατομίκευσή τους είναι τέτοια εντός ενός ενιαίου σύμπαντος που μας εμφανίζεται άμεσα και ενιαίο, ακόμα κι όταν κατευθυνόμαστε προς το ατομικό και μεμονωμένο συλλαμβάνοντάς το. Με άλλα λόγια, αυτό το σύμπαν δίδεται πάντα μαζί στη συνείδηση (*mitbewußt*), δίδεται στην ενότητα μιας συνείδησης που μπορεί η ίδια να μετατραπεί σε συλλαμβάνουσα συνείδηση, πράγμα που συμβαίνει αρκετά συχνά. Μέσα της συνειδητοποιείται το όλον του κόσμου στη δική του ιδιάζουσα μορφή της χωρο-χρονικής απειρότητας. Μέσα από όλες τις αλλαγές της συνείδησης και παρόλο που επιδέχεται αλλαγές όσον αφορά στις ατομικότητες που υποπίπτουν στην εμπειρία και που με αυτό τον τρόπο προκύπτουν ως σκοπευόμενες, απομένει το ένα και μοναδικό σύμπαν ως το υπάρχον «βάθος πεδίου» της όλης φυσικής ζωής. Ως εκ τούτου, στο πλαίσιο μιας συνεπούς τέλεσης της φαινομενολογικής αναγωγής απομένει, από τη μεν νοητική πλευρά, η ανοικτή και άπειρη καθαρή συνειδησιακή ζωή και, από την πλευρά του νοηματικού της συστοίχου, ο σκοπευόμενος κόσμος ως τέτοιος. Έτσι, το φαινομενολογικά στοχαζόμενο εγώ μπορεί να γίνει, όχι μόνο για τις ατομικές περιπτώσεις αλλά και καθολικά, ο *αμέτοχος-θεωρός* του εαυτού του, συμπεριλαμβανομένης εδώ κάθε αντικειμενικότητας που υπάρχει για αυτό το εγώ και τέτοιας που υπάρχει για αυτό. Εμφανώς μπορεί, λοιπόν, να ειπωθεί: εγώ, ως ευρισκόμενος στη φυσική στάση, είμαι επίσης και είμαι πάντα φαινομενολογικό εγώ αλλά δεν το γνωρίζω παρά μόνο μέσω της επιτέλεσης της φαινομενολογικής αναγωγής. Μέσω αυτής της νέας στάσης και μόνο, βλέπω ότι το σύνολο του κόσμου, και συνεπώς κάθε φυσικό ον εν γένει, υπάρχει για μένα μόνο ως ισχύον για μένα με το εκάστοτε νόημά του, ως *cogitatum* των μεταβαλλόμενων και μέσα στη μεταβολή τους αλληλοσυνδεόμενων

cogitationes και μόνο σαν τέτοιο *cogitatum* τού αποδίδω ισχύ. Συνεπώς εγώ, ο υπερβατολογικός φαινομενολόγος, έχω ως θέμα των καθολικών μου περιγραφικών εξακριβώσεων αποκλειστικά και μόνο αντικείμενα (μεμονωμένα ή και ανήκοντα σε καθολικά συμπλέγματα) που υπάρχουν ως αποβλεπτικά σύστοιχα των αντίστοιχών τους συνειδησιακών τρόπων.

[76] § 16. *Παρέκβαση. Η αναγκαία εκκίνηση τόσο της υπερβατολογικής όσο και της «καθαρά ψυχολογικής» αναστόχασης από το «ego cogito»*

Σύμφωνα με όσα διαπραγματευτήκαμε, το υπερβατολογικό *ego cogito* καταδεικνύει, μέσα στην καθολικότητα της ζωής του, μια ανοικτή άπειρη ποικιλία μεμονωμένων συγκεκριμένων βιωμάτων: το να τα αποκαλύψεις και να τα συλλάβεις περιγραφικά σύμφωνα με τις μεταβαλλόμενες δομές τους καταδεικνύει ένα πρώτο μεγάλο κύκλο εργασιών. Το ίδιο συμβαίνει, από την άλλη πλευρά, αναφορικά με τους τρόπους της *σύνδεσής* τους και τούτο μέχρι το υψηλότερο σημείο, αυτό της ενότητας του ίδιου του συγκεκριμένου εγώ. Φυσικά, το εγώ είναι συγκεκριμένο μόνο μέσα στην ανοικτή άπειρη καθολικότητα της συνδετικά ενιαίας αποβλεπτικής του ζωής και όλων των σύστοιχών της στοιχείων, που βρίσκονται ενδιάθετα μέσα της ως *cogitata* και που είναι, από την πλευρά τους, ενοποιημένα σε ολοκληρωμένες καθολικότητες, μεταξύ των οποίων και ο εμφανιζόμενος κόσμος ως τέτοιος. Το ίδιο το συγκεκριμένο εγώ είναι το καθολικό αντικείμενο της περιγραφής. Η, ακριβέστερα: εγώ, ο στοχαζόμενος φαινομενολόγος, θέτω στον εαυτό μου το καθολικό έργο της *αποκάλυψης του εαυτού μου* ως υπερβατολογικού εγώ μέσα στην *πλήρη μου συγκεκριμενοποίηση*, συνεπώς μαζί με όλα τα εγκλειόμενα σε αυτό το εγώ αποβλεπτικά στοιχεία.

Όπως ήδη θίξαμε, ο παράλληλος αυτής της υπερβατολογικής αποκάλυψης είναι η ψυχολογική αποκάλυψη του ίδιου μου του εαυτού, συγκεκριμένα του δικού μου καθαρού ψυχικού είναι μέσα στην ψυχική μου ζωή, η οποία κατανοείται εδώ, με τρόπο φυσικό, ως συστατικό μέρος της ψυχοφυσικής μου (ζωικής) πραγματικότητας και, συνεπώς, ως συστατικό μέρος του κόσμου που ισχύει για μένα με τρόπο φυσικό.

Εμφανώς, τόσο για μια υπερβατολογική-περιγραφική εγωλογία, όσο και για μια καθαρά εσωτερική ψυχολογία (που πρέπει να αναπτυχθεί αναγκαστικά ως θεμελιώδης κλάδος της ψυχολογίας) που θα αντληθεί περιγραφικά και πράγματι όλως αποκλειστικά μέσα από την εσωτερική εμπειρία, δεν υπάρχει καμιά άλλη εκκίνηση παρά η εκκίνηση με αφετηρία το *ego cogito*. Αυτή η παρατήρηση αποκτά μεγαλύτερη σημασία δεδομένης της αποτυχίας κάθε προσπάθειας της νεότερης εποχής να διακρίνει ανάμεσα σε ψυχολογική και φιλοσοφική θεωρία της συνείδησης. Το ότι κάποιοι λοξοδρομούν οδηγούμενοι από την ακόμα πανταχού κυρίαρχη παράδοση της αισθησιοκρατίας και το ότι εκκινούν από μια θεωρία των αισθήσεων, δεν σημαίνουν τίποτε άλλο από το φράξιμο της πρόσβασης και στην ψυχολογία και στη φιλοσοφία. Σε τούτο εμπεριέχεται το εξής: ότι ερμηνεύουν εκ των προτέρων, πράγμα που θεωρείται δήθεν αυτονόητο, τη συνειδησιακή ζωή ως ένα σύμπλεγμα δεδομένων της εξωτερικής και, στην καλύτερη περίπτωση, της εσωτερικής αισθητικότητας, και ότι έπειτα αφήνουν [77] τις ποιότητες των μορφών (*Gestalt*) να μερμνήσουν για τη σύνδεση αυτών των δεδομένων σε ολότητες. Για να τελειώνουν με το θέμα του ατομισμού, επισυνάπτουν τη θεωρία ότι οι ολότητες, σε αντίθεση με τα μέρη, είναι το καθαυτό πρότερο. Αλλά η με τρόπο ριζικό εκκινούσα περιγραφική θεωρία της συνείδησης δεν έχει μπροστά της τέτοια δεδομένα και ολότητες, εκτός ίσως ως προκα-

ταλήψεις. Το σημείο εκκίνησης είναι η καθαρή και, ούτως ειπείν, ακόμα βουβή εμπειρία που πρέπει να οδηγηθεί στην καθαρή έκφραση του δικού της/ ίδιου νοήματος. Αλλά η πραγματικά πρώτη έκφραση είναι η καρτεσιανή έκφραση του *ego cogito*: π.χ. αντιλαμβάνομαι, αντιλαμβάνομαι αυτό το σπίτι, θυμάμαι, θυμάμαι μια κάποια οχλοβοή στο δρόμο. Και το πρώτο καθολικό στοιχείο της περιγραφής είναι ο διαχωρισμός ανάμεσα στο *cogito* και στο *cogitatum quia cogitatum*. Σε ποιες περιπτώσεις και με ποιες διαφορετικές σημασίες μπορούν πιθανώς τα αισθητηριακά δεδομένα να αποδειχθούν νομίμως ως συστατικά μέρη της συνείδησης, αυτό θα αποτελέσει ένα ειδικό αποτέλεσμα μιας αποκαλυπτικής και περιγραφικής εργασίας – εργασία από την οποία η παραδοσιακή θεωρία της συνείδησης απήλλαξε, προς ζημίαν της, ολοκληρωτικά τον εαυτό της. Εξαιτίας της ασάφειάς της περί των αρχών της μεθόδου, αγνόησε εντελώς την τεράστια προβληματική της περιγραφής των *cogitata quia cogitata*, και επίσης αγνόησε το ίδιο το νόημα και το ιδιαίτερο έργο της περιγραφής των *cogitationes* ως συνειδησιακών τρόπων.

§ 17. *Η διπλευρικότητα της έρευνας της συνείδησης ως μια προβληματική της συστοιχίας. Κατευθύνσεις της περιγραφής. Η σύνθεση ως πρωταρχική μορφή της συνείδησης*

Εάν, όμως, η εκκίνηση και η κατεύθυνση της εργασίας μας είναι σαφείς εκ των προτέρων, τότε μας παρέχουν, και μάλιστα στο πλαίσιο της υπερβατολογικής μας στάσης, σημαντικές οδηγητικές σκέψεις για την περαιτέρω προβληματική μας. Η διπλευρικότητα της έρευνας της συνείδησης (το ερώτημα για το ταυτό εγώ θα το αφήσουμε προς το παρόν ανεξέταστο) πρέπει να χαρακτηριστεί

περιγραφικά ως μια αδιάσπαστη ενότητα στην οποία συνανήκουν οι δυο πλευρές. Και ο τρόπος της σύνδεσης που ενώνει συνείδηση με συνείδηση, πρέπει να χαρακτηριστεί, όντας εκείνος ο τρόπος που ανήκει αποκλειστικά στη συνείδηση, ως *σύνθεση*. Αν λάβω, για παράδειγμα, ως αντικείμενο της περιγραφής μου την αντίληψη αυτού του ζαριού, τότε βλέπω μέσα στην καθαρή αναστόχαση ότι αυτό το ζάρι δίδεται συνεχώς ως αντικειμενική ενότητα σε μια πολύμορφη και παραλλάσσουσα ποικιλία εμφανισιακών τρόπων που συνανήκουν με τρόπο προσδιορισμένο σε αυτό το αντικείμενο. Αυτοί οι τρόποι στην παρέλευσή τους δεν αποτελούν μια χωρίς αλληλουχία αλληλοδιαδοχή βιωμάτων. [78] Διατρέχουν μάλλον την ενότητα μιας σύνθεσης, σύμφωνα με την οποία συνειδητοποιείται μέσα τους ως εμφανιζόμενο ένα και το αυτό αντικείμενο. Το ζάρι, το ένα και το αυτό, εμφανίζεται πότε σε κοντινές και πότε σε μακρινές εμφανίσεις, με τους παραλλασσόμενους τρόπους του εδώ και του εκεί που αντιτίθενται σε ένα *απόλυτο* εδώ μέσα στον δικό μου συνεμφανιζόμενο έμφυχο οργανισμό, εδώ το οποίο, χωρίς να αποτελεί αντικείμενο παρατήρησης, δίδεται πάντα μαζί στη συνείδηση. Κάθε διατηρούμενος εμφανισιακός τρόπος μιας τέτοιας τροπικότητας, όπως το ζάρι *εδώ στην κοντινή μου σφαίρα*, δείχνεται αυτός ο ίδιος από την πλευρά του ως συνθετική ενότητα μιας ποικιλίας συνανήκοντων εμφανισιακών τρόπων. Συγκεκριμένα, το κοντινό αντικείμενο αυτό το ίδιο εμφανίζεται πότε από αυτήν και πότε από εκείνη την πλευρά, και έτσι παραλλάσσουν οι «οπτικές προοπτικές», όπως άλλωστε και οι εμφανισιακοί τρόποι «της αφής», οι «ακουστικοί» και οι άλλοι παρόμοιοι, πράγμα που μπορούμε να παρατηρήσουμε με έναν κατάλληλο προσανατολισμό της προσοχής μας. Αν προσέξουμε ειδικά ένα κάποιο χαρακτηριστικό του ζαριού που δείχνεται στην αντίληψη του ζαριού, π.χ. τη μορφή ή το χρωματισμό του ή αποκλειστικά μια πλευρά του

ή επίσης μόνο την τετραγωνική μορφή του, αποκλειστικά τα χρώματα του κ.τ.λ., τότε φθάνουμε στην ίδια παρατήρηση. Βρίσκουμε πάντα το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό ως *ενότητα ποικιλίας στοιχείων* που διατρέχουν το εσωτερικό της αντίληψης. Κοιτάζοντας κατευθείαν στο εσωτερικό της, συλλαμβάνουμε κάτι σαν τη μία και απαράλλακτη σταθερή μορφή ή χρώμα και, στην αναστοχαστική στάση, συλλαμβάνουμε τους αντίστοιχους εμφανισιακούς τρόπους του προσανατολισμού, της προσοχής κ.τ.λ., που έπονται ο ένας του άλλου σε συνεχή ακολουθία. Επιπλέον, κάθε τέτοιος εμφανισιακός τρόπος είναι εν εαυτώ τρόπος εμφάνισης, π.χ. η σκίαση της μορφής ή του χρώματος είναι εν εαυτή παράσταση (*Darstellung*) της μορφής ή του χρώματος κ.τ.λ. Έτσι λοιπόν, το εκάστοτε *cogito* δεν συνειδητοποιεί το *cogitatum* του μέσα σε αδιάκριτο κενό αλλά στη βάση μιας περιγράψιμης δομής της ποικιλίας των σκιάσεων, δομή μιας όλως συγκεκριμένης νοητικο-νοηματικής οργάνωσης, που ανήκει ακριβώς και ουσιωδώς σε αυτό το συγκεκριμένο *cogitatum*.

Παράλληλα, μπορούμε να διεξαγάγουμε περιγραφές, όπως δείχνεται επί τω έργω, με πολύ εκτεταμένα αποτελέσματα τόσο για την αισθητηριακή αντίληψη όσο και για όλες τις εποπτείες, συνελπώς και για αυτές άλλων εποπτικών τροποικοτήτων (αυτές της επανενθύμησης που καθιστά κάτι εποπτικό εκ των υστέρων, και της αναμονής που καθιστά κάτι εποπτικό εκ των προτέρων): π.χ., το ενθυμούμενο πράγμα εμφανίζεται κι αυτό σε παραλλάσσουσες πλευρές, προοπτικές, κ.τ.λ. Για να εξηγήσουμε, όμως, επαρκώς τις διαφορές των τροποικοτήτων της εποπτείας, π.χ. αυτό που διακρίνει τα δεδομένα της ενθύμησης από αυτά της αντίληψης, [79] θα πρέπει να ληφθούν υπόψη νέες διαστάσεις της περιγραφής μας. Υπάρχει, πάντως, ένα καθολικό στοιχείο που ισχύει για κάθε είδος συνείδησης εν γένει ως συνείδησης τινός. Αυτό το 'τινός', το

εκάστοτε αποβλεπτικό αντικείμενο ως τέτοιο που ίσταται μέσα της, συνειδητοποιείται ως ταύτη ενότητα νοητικο-νοηματικών παραλλασσόμενων συνειδησιακών τρόπων, είτε αυτοί είναι εποπτικοί είτε μη-εποπτικοί.

Άπαξ και κάνουμε κτήμα μας τη φαινομενολογική εργασία της συγκεκριμένης περιγραφής της συνείδησης, διανοίγονται για μας πραγματικά άπειρα δεδομένα που δεν είχαν ποτέ ερευνηθεί προ της φαινομενολογίας. Δεδομένα που μπορούν όλα να περιγραφούν ως δεδομένα της συνθετικής δομής και τα οποία παρέχουν νοητικο-νοηματική ενότητα στις μεμονωμένες *cogitationes* (ως συγκεκριμένες συνθετικές ολότητες), όπως και στη σχέση των *cogitationes* μεταξύ τους. Μόνο η αποκάλυψη της ιδιαιτερότητας της σύνθεσης καθιστά καρποφόρα την κατάδειξη του *cogito*, του αποβλεπτικού βιώματος ως συνείδησης-τινός. Καθιστά, συνεπώς, καρποφόρα τη σημαντική ανακάλυψη του Φρόντς Μπρεντάνο ότι η αποβλεπτικότητα αποτελεί τον περιγραφικό θεμελιώδη χαρακτήρα των *ψυχικών φαινομένων* και ότι πράγματι απελευθερώνει τη μέθοδο μιας περιγραφικής θεωρίας της συνείδησης (τόσο της υπερβατολογικής-φιλοσοφικής θεωρίας όσο, φυσικά, και της ψυχολογικής).

§ 18. *Η ταύτιση ως μια θεμελιώδης μορφή της σύνθεσης. Καθολική σύνθεση του υπερβατολογικού χρόνου*

Αν παρατηρήσουμε τη θεμελιώδη μορφή της σύνθεσης, συγκεκριμένα αυτήν της ταύτισης, τότε αυτή τίθεται καταρχάς ενώπιόν μας ως κανονιστική των πάντων και παθητικά ρέουσα σύνθεση, με τη μορφή της συνεχούς εσωτερικής συνείδησης του χρόνου. Κάθε βίωμα έχει τη βιωματική του χρονικότητα. Αν υπάρχει ένα συνειδησιακό βίωμα στο οποίο εμφανίζεται ως *cogitatum* ένα ενδόκο-

ομο αντικείμενο (όπως στην αντίληψη του ζαριού), τότε θα πρέπει να διακρίνουμε την αντικειμενική χρονικότητα που εμφανίζεται, π.χ. τη χρονικότητα αυτού του ζαριού, από την *εσωτερική* χρονικότητα του εμφανιζέσθαι, π.χ. αυτήν της αντίληψης του ζαριού. Αυτή ρέει μαζί με τα χρονικά της διαστήματα και τις χρονικές της φάσεις, τα οποία από την πλευρά τους αποτελούν συνεχώς παραλλάσσουσες εμφανίσεις του ενός και αυτού ζαριού. Η ενότητά τους είναι η ενότητα της σύνθεσης, όχι γενικά μια συνεχής σύνδεση των *cogitationes* (ως εάν να επρόκειτο για μια εξωτερική επικόλληση της μιας δίπλα στην άλλη), αλλά σύνδεση σε Μία συνείδηση στην οποία *συγκροτείται* η ενότητα μιας αποβλεπτικής αντικειμενικότητας ως ταυτής αντικειμενικότητας [80] ποικίλων εμφανισιακών τρόπων. Η ύπαρξη ενός κόσμου, και ομοίως αυτού του ζαριού-εδώ, έχει *τεθεί* δυνάμει της εποχής *εντός παρενθέσεων*, αλλά το ένα και αυτό εμφανιζόμενο ζάρι είναι συνεχώς εμμενές στη ρέουσα συνείδηση, είναι περιγράψιμο μέσα της, όπως είναι επίσης περιγράψιμο μέσα της το κατηγορούμενο «ένα και το αυτό». Αυτό το εν-συνειδήσει αποτελεί ένα όλως ιδιόμορφο ενείναι, συγκεκριμένα όχι ένα ενείναι ως πραγματικό (*reell*) συστατικό μέρος της συνείδησης αλλά ως αποβλεπτικό, ως εμφανιζόμενο ιδεατό-ενείναι ή, πράγμα που είναι το ίδιο, ως εμμενές *αντικειμενικό νόημα* (*Sinn*) του αντικειμένου. Το αντικείμενο της συνείδησης σε ταυτότητα με τον εαυτό του δεν εισάγεται, κατά τη διάρκεια του ρέοντος βιώματος, σε αυτήν ακριβώς τη ροή ερχόμενο έξωθεν, αλλά ενυπάρχει μέσα σε αυτήν την ίδια ως νόημα, και τούτο σημαίνει ως *αποβλεπτικό επίτευγμα* της συνειδησιακής σύνθεσης.

Το ίδιο ζάρι (το ίδιο ως αντικείμενο της συνείδησης) είναι δυνατόν να συνειδητοποιηθεί είτε ταυτόχρονα είτε διαδοχικά μέσα από διαχωρισμένους και πολύ διαφορετικών ειδών συνειδησιακούς τρόπους, π.χ. να συνειδητοποιηθεί χωριστά σε αντιλήψεις,

επανενηθμίσεις, αναμονές, αξιολογήσεις κ.τ.λ. Και πάλι πρόκειται για μια σύνθεση που παράγει τη συνείδηση της ταυτότητας ως ενιαία συνείδηση που συμπεριλαμβάνει τα μεμονωμένα βιώματα και που ταυτόχρονα καθιστά δυνατή κάθε γνώση ταυτότητας.

Αλλά τελικά κάθε συνείδηση στην οποία συνειδητοποιείται ενιαία κάτι μη-ταυτό (κάθε συνείδηση πολλότητας, σχέσης κ.τ.λ.) είναι, υπό αυτή την έννοια, μια σύνθεση που συγκροτεί το *ιδιάζον της cogitatum* (πολλότητα, σχέση) με τρόπο συνθετικό ή, όπως τον αποκαλούμε εδώ, με τρόπο συντακτικό, ανεξάρτητα από το αν αυτό το συντακτικό επίτευγμα θα πρέπει να χαρακτηριστεί ως μια καθαρή παθητικότητα του εγώ ή ως ενεργητικότητά του. Ακόμα και οι αντιφάσεις και το ασυμβίβαστο αποτελούν μορφώματα συνθέσεων (και πάλι, βεβαίως, άλλου είδους).

Η σύνθεση δεν ενυπάρχει, όμως, μόνο μέσα στα μεμονωμένα συνειδησιακά βιώματα και δεν συνδέει συμπτωματικά και μόνο μεμονωμένα βιώματα μεταξύ τους. Αντίθετα μάλλον, όπως είπαμε ήδη εκ των προτέρων, *όλη η συνειδησιακή ζωή ενοποιείται συνθετικά*. Αποτελεί συνεπώς ένα καθολικό *cogito* που περιλαμβάνει συνθετικά μέσα του όλα τα μεμονωμένα συνειδησιακά βιώματα που μπορούν να προκύψουν, ένα *cogito* μαζί με το καθολικό του *cogitatum*, το στηριζόμενο σε διαφορετικές βαθμίδες στα ποικίλα επιμέρους *cogitata*. Αλλά ως ειπώθηκε, αυτή η στήριξη δεν αποτελεί ένα οικοδόμημα μέσα στη χρονική ακολουθία μιας γένεσης, [81] καθώς μάλλον κάθε συλληπτό μεμονωμένο βίωμα δεν προκύπτει παρά μόνο μέσα σε μια ήδη από πάντα προϋποτιθέμενη ενιαία ολική συνείδηση. Το καθολικό *cogitatum* είναι η ίδια η καθολική ζωή στην ανοικτή και άπειρη ενότητα και ολότητά της. Μόνο επειδή εμφανίζεται ήδη από πάντα ως ολική ενότητα, μπορεί αυτή η καθολική ζωή να παρατηρηθεί με τον διακεκρωμένο τρόπο των ενεργημάτων της προσοχής και της κατάληψης και να καταστεί αντικείμενο μιας καθολικής γνώσης. Η θεμελιώ-

δης μορφή αυτής της καθολικής σύνθεσης που καθιστά δυνατές όλες αυτές τις συνειδησιακές συνθέσεις είναι η τα πάντα περιλαμβάνουσα εσωτερική συνείδηση του χρόνου. Το σύστοιχό της είναι η ίδια η εμμενής χρονικότητα, σύμφωνα με την οποία κάθε βίωμα του εγώ (που μπορεί ποτέ να βρει ενώπιόν του ο αναστοχασμός) πρέπει να παρουσιάζεται ως ενταγμένο σε μια χρονική τάξη, ως τέτοιο που εκκινεί και τελειώνει μέσα στο χρόνο, ως ταυτόχρονο και διαδοχικό, εντός του σταθερού άπειρου ορίζοντα του εμμενούς χρόνου. Η διάκριση ανάμεσα στη συνείδηση του χρόνου και στον ίδιο τον χρόνο μπορεί επίσης να εκφραστεί ως διάκριση ανάμεσα στα βιώματα που λαμβάνουν χώρα στον εσωτερικό χρόνο, δηλαδή ανάμεσα στη χρονική μορφή των βιωμάτων, και τους χρονικούς τρόπους εμφάνισής τους ως αντίστοιχη *ποικιλία στοιχείων*. Καθώς αυτοί οι ίδιοι οι τρόποι εμφάνισης της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου αποτελούν *αποβλεπτικά βιώματα* και πρέπει και πάλι να δίδονται στην αναστόχηση αναγκαστικά ως χρονικότητες, προσπίπτουμε σε μια παράδοξη θεμελιώδη ιδιαιτερότητα της συνειδησιακής ζωής, η οποία φαίνεται να επιβαρύνεται επιπλέον με μια επ' άπειρον αναγωγή. Η κατανόηση και η διασάφηση αυτού του δεδομένου προξενεί εξαιρετικές δυσκολίες. Αλλά όπως και να 'χει, αυτό το ίδιο το δεδομένο είναι εναργές και μάλιστα αποδεικτικά, και καταδεικνύει μια πλευρά του θαυμαστού δι'εαυτόν-είναι του εγώ, εδώ συγκεκριμένα καταρχάς του είναι της συνειδησιακής ζωής τού εγώ στη μορφή ενός αποβλεπτικού-επανασχετισμού-με-τον-εαυτό του.

§ 19. Το ενεργεία και το δυνάμει της αποβλεπτικής ζωής

Σε κάθε *cogito*, σε κάθε *cogito* που σχετίζεται με τον κόσμο, ανήκει μια πολυπλευρικότητα της αποβλεπτικότητας, και του ανήκει ήδη χάρη σε τούτο, ότι το *cogito* δεν έχει μόνο συνείδηση ενός κόσμου αλλά

έχει (ως *cogito*) και συνείδηση του εαυτού του στην εσωτερική συνείδηση του χρόνου. Αυτή η πολυπλευρικότητα δεν εξαντλείται θεματικά με την απλή παρατήρηση των *cogitata* ως εν ενεργεία βιώματων. Πολύ περισσότερο, κάθε *ενεργεία βίωμα περιέχει ενδιάθετα τα δυνάμει στοιχεία του*, που δεν αποτελούν κενές δυνατότητες αλλά δυνατότητες αποβλεπτικά προδιαγεγραμμένες [82] ως προς το περιεχόμενό τους και επιπλέον προικισμένες με το χαρακτηριστικό ότι μπορούν να πραγματοποιηθούν από το εγώ, και μάλιστα μέσα στο ίδιο το εκάστοτε ενεργεία βίωμα. Μαζί με αυτό καταδηλώνεται ένα περαιτέρω θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αποβλεπτικότητας. Κάθε βίωμα έχει έναν ορίζοντα που παραλλάσσει μαζί με τη μεταβολή της εκάστοτε συνειδησιακής συνάφειας του βιώματος και τη μεταβολή της ίδιας της ροής από φάση σε φάση. Έχει έναν αποβλεπτικό ορίζοντα που παραπέμπει σε δυνάμει στοιχεία της συνείδησης που ανήκουν σε αυτό το ίδιο το βίωμα. Π.χ., σε κάθε εξωτερική αντίληψη ανήκει η παραπομπή των αυθεντικά *αντιλαμβανόμενων* πλευρών του αντιληπτικού αντικειμένου στις συν-σκοπευόμενες πλευρές που δεν έχουν γίνει ακόμα αντιληπτές, αλλά που έχουν απλώς ληφθεί προκαταβολικά υπό την τροπικότητα της αναμονής και καταρχάς σε μη-εποπτικό κενό (ως *ερχόμενες* να εμφανισθούν από τώρα και στο εξής με τον τρόπο της αντίληψης: μια σταθερή *πρόληψη* η οποία αποκτά σε κάθε φάση της αντίληψης ένα νέο νόημα). Επιπλέον, η αντίληψη έχει οριζόντες άλλων δυνατοτήτων αντίληψης, όπως αυτές που θα *μπορούσαμε* να είχαμε αν κατευθύναμε ενεργητικά αλλιώς την πορεία της αντίληψης, αν αντί να κινήσουμε τα μάτια έτσι τα κινούσαμε αλλιώς ή αν κάναμε βήματα προς τα εμπρός ή στα πλάγια κ.τ.λ. Στην αντίστοιχη ενθύμηση τούτο επανεμφανίζεται με άλλο τρόπο: εμφανίζεται κατά κάποιο τρόπο στη συνείδηση τού ότι θα μπορούσα τότε, αντί να αντιληφθώ εκείνες τις πλευρές που είδα πράγματι, να είχα αντιληφθεί άλλες πλευρές, εάν φυσικά είχα αντι-

στοίχως κατευθύνει αλλού την αντιληπτική μου δράση. Επιπλέον, πράγμα που πρέπει να συμπληρώσουμε, ανήκει σε κάθε αντίληψη ένας ορίζοντας του παρελθόντος ως το δυνάμει επανενθυμίσεων ικανών να αφυπνισθούν, και σε κάθε επανενθύμιση ανήκει ως ορίζοντας η συνεχής μεσολαβούσα αποβλεπτικότητα δυνατών επανενθυμίσεων (δυνατών να πραγματοποιηθούν από μένα ενεργητικά), που φθάνουν μέχρι το εκάστοτε ενεργεία-παρόν του ενεργήματος της αρχικής αντίληψης. Παντού εδώ παίζει το ρόλο του σε αυτές τις δυνατότητες ένα «εγώ μπορώ» και «εγώ πράττω», όπως και ένα «εγώ μπορώ να πράξω διαφορετικά από ό,τι πράγματι πράττω» – γεγονός, εξάλλου, που δεν επηρεάζεται από τους πάντοτε ανοικτούς δυνατούς περιορισμούς αυτής της ελευθερίας (όπως και κάθε άλλης). Οι ορίζοντες είναι προδιαγεγραμμένα δυνάμει στοιχεία. Μπορούμε να πούμε επίσης ότι είναι δυνατό να εξετάσουμε τον κάθε ορίζοντα ως προς αυτό που βρίσκεται μέσα του, να τον ερμηνεύσουμε, να αποκαλύψουμε τα εκάστοτε δυνάμει στοιχεία της συνειδησιακής ζωής. Ακριβώς με τούτο αποκαλύπτουμε όμως το αντικειμενικό νόημα, το ενδιάθετα σκοπευόμενο μέσα στο ενεργεία *cogito*, σκοπευόμενο πάντοτε σύμφωνα με ένα διαφορετικό βαθμό δηλωτικότητας. Αυτό το *cogitatum qua cogitatum* δεν παρίσταται ποτέ ως ένα έτοιμο δεδομένο: *διασαφηνίζεται* καταρχάς μέσα από αυτή την ερμηνεία του ορίζοντα και των πάντα νεοαφυπνισμένων οριζόντων. [85] Το ίδιο το διάγραμμα του είναι βέβαια πάντα ατελές, αλλά μέσα στην απροσδιοριστία του έχει ήδη μια δομή προσδιοριστικότητας. Π.χ., το ζάρι αφήνεται ακόμα πολλαπλώς ανοικτό όσον αφορά στις αθέατες πλευρές του, και όμως γίνεται ήδη εκ των προτέρων *καταληπτό* ως ζάρι και μάλιστα συγκεκριμένα ως χρωματιστό, τραχύ κ.τ.λ., όπου όμως ο καθένας από αυτούς τους προσδιορισμούς αφήνει πάντα ανοικτές περαιτέρω ιδιαιτερότητες. Αυτό το αφήνουν-ανοικτό προηγείται των πραγματικά εγγύτερων προσδιορισμών που ίσως δεν

επιτευχθούν ποτέ, και αποτελεί ένα στοιχείο που εμπεριέχεται στην ίδια την εκάστοτε συνείδηση: είναι ακριβώς αυτό που συγκροτεί τον *ορίζοντα*. Μέσα από την ενεργεία εξελισσόμενη αντίληψη (σε αντίθεση με την απλή διασάφηση μέσα από προειλημμένες *παραστάσεις*) επιτυγχάνεται ένας εγγύτερος και πιθανώς ένας νέος προσδιορισμός, που λειτουργεί ως *πλήρωση* και που όμως φέρει μέσα του νέους ορίζοντες ανοικτότητας.

Ανήκει λοιπόν σε κάθε συνείδηση ως συνείδηση τινός το εξής στοιχείο της ιδιάζουσας ουσίας της: ότι όχι μόνο μπορεί να μεταβαίνει εν γένει σε νέους συνειδησιακούς τρόπους ως συνείδηση του αυτού αντικειμένου, το οποίο και ενυπάρχει αποβλεπτικά σε αυτές τις συνειδήσεις (μέσα στην ενότητα της σύνθεσης) ως ταυτό αντικειμενικό νόημα, αλλά ότι επίσης αυτό μπορεί να το επιτυγχάνει αποκλειστικά και μόνο με τον τρόπο της *αποβλεπτικότητας του ορίζοντα*. Το αντικείμενο είναι ούτως ειπείν ένας πόλος ταυτότητας, πάντα συνειδητοποιούμενος μαζί με ένα εκ των προτέρων σκοπευόμενο και δυνατό να πραγματοποιηθεί νόημα: σε κάθε συνειδησιακή στιγμή το αντικείμενο αποτελεί έναν πίνακα μιας νοητικής αποβλεπτικότητας που του ανήκει σύμφωνα με το νόημά του, μια αποβλεπτικότητα που μπορεί να ερευνηθεί και να εξηγηθεί. Όλα αυτά είναι προσιτά στην έρευνά μας με τρόπο συγκεκριμένο.

§ 20. Η ιδιοτυπία της αποβλεπτικής ανάλυσης

Βλέπουμε ότι η αποβλεπτική ανάλυση της συνείδησης είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την ανάλυση με το συνηθισμένο και φυσικό νόημα του όρου. Η συνειδησιακή ζωή, όπως είπαμε ήδη, δεν είναι ένα απλό όλον συνειδησιακών-*δεδομένων*, και συνεπώς ένα όλον απλώς *αναλύσιμο* (με ένα ευρύτερο νόημα: *διαρέσιμο*) στα αυτοτελή και μη-αυτοτελή του στοιχεία, όπου οι μορφές της ενότητας (οι

ποιότητες της μορφής [Gestalt]) πρέπει να συγκαταριθμούνται στα μη-αυτοτελή στοιχεία. Η αποβλεπτική ανάλυση οδηγεί, βέβαια, και μέχρι αυτού του σημείου η λέξη μπορεί να χρησιμεύσει με το αρχικό της νόημα, και σε διαιρέσεις (όταν το βλέμμα μας προσανατολίζεται σε συγκεκριμένα θέματα), αλλά το όλως ιδιάζον έργο της είναι η αποκάλυψη των δυνάμει στοιχείων των *ενδιάθετων* στο συνειδησιακό ενεργεία. Αποκάλυψη μέσω της οποίας επιτελείται από νοηματικής άποψης [84] η *ερμηνεία*, η *αποσαφήνιση* και η *διασάφηση* του συνειδησιακά σκοπευόμενου νοήματος, του αντικειμενικού νοήματος. Η αποβλεπτική ανάλυση οδηγείται από τη θεμελιώδη γνώση ότι κάθε *cogito* είναι μεν ως συνείδηση, με το ευρύτερο νόημα, ένα σκοπεύειν του σκοπευόμενου αντικειμένου, αλλά και ότι αυτό το σκοπευόμενο είναι δε σε κάθε στιγμή κάτι επιπλέον (σκοπεύεται αυτό και μαζί του κάτι επιπλέον) από ό,τι παρίσταται στην εκάστοτε στιγμή ως *ρητά* σκοπευόμενο. Στο παράδειγμά μας, κάθε φάση της αντίληψης ήταν μια απλή πλευρά του αντικειμένου ως αντικειμένου σκοπευόμενου υπό την τροπικότητα της αντίληψης. Αυτό το αυτο-υπερβαίνον-σκοπεύειν που ενυπάρχει σε κάθε συνείδηση πρέπει να θεωρηθεί ως ουσιαδής στιγμή αυτής της συνείδησης. Αλλά ότι αυτό το σκοπεύειν του αντικειμένου σημαίνει και πρέπει να σημαίνει ένα *επιπλέον-σκοπεύειν*, το δείχνει μόνο η ενάργεια της δυνατής αποσαφήνισης και τελικά της εποπτικής αποκάλυψης που επιτυγχάνεται με τη μορφή μιας πραγματικής ή δυνατής περαιτέρω συνεχιζόμενης αντίληψης ή μιας δυνατής επανενθύμησης, ως ενεργήματα που πρέπει να γίνουν πράξη με δική μου πρωτοβουλία. Ο φαινομενολόγος δεν τίθεται, όμως, σε δραστηριότητα δείχνοντας απλά και μόνο μια απλοϊκή αφοσίωση στο αποβλεπτικό αντικείμενο καθαρά ως τέτοιο. Δεν επιτελεί ένα απλό άμεσο θεωρείν του αντικειμένου, μια ερμηνεία των σκοπευόμενων χαρακτηριστικών του, των σκοπευόμενων μερών και ιδιοτήτων του. Διότι τότε θα έμενε *ανώνυμη* η αποβλεπτικότητα που

συγκροτεί το εποπτικό ή μη-εποπτικό συνειδητοποιείν και το ίδιο το ερμηνευτικό θεωρείν. Με άλλα λόγια, θα παρέμεναν κρυμμένα τα ποικίλα νοητικά στοιχεία της συνείδησης και η συνθετική τους ενότητα, δυνάμει των οποίων και ως ουσιώδες επίτευγμα της ενότητας των οποίων, έχουμε ήδη και συνεχώς σκοπεύσει εν γένει ένα αποβλεπτικό αντικείμενο και πάντα αυτό το συγκεκριμένο αντικείμενο, το έχουμε τρόπον τινά μπροστά μας ως έτσι και έτσι σκοπευόμενο. Και ομοίως θα έμεναν κρυμμένες οι συγκροτησιακές λειτουργίες μέσω των οποίων βρίσκουμε άμεσα μπροστά μας (όταν η παρατήρηση εξελίσσεται ευθύς αμέσως σε ερμηνευση), ως επεξηγήσεις των σκοπευόμενων αντικειμένων, στοιχεία όπως τα χαρακτηριστικά του αντικειμένου, τις ιδιότητές του, τα μέρη του. Ή, μέσω αυτών των λειτουργιών, σκοπεύουμε αυτά τα στοιχεία με τρόπο ενδιάθετο, μπορώντας έπειτα να τα εκθέσουμε εποπτικά. Ο φαινομενολόγος, με το να ερευνά καθετί το αντικειμενικό και καθετί ευρισκόμενο μέσα του αποκλειστικά ως *συνειδησιακό σύστοιχο*, το παρατηρεί και το περιγράφει όχι μόνο άμεσα και όχι μόνο απλώς ως επανασχετιζόμενο εν γένει με το αντίστοιχο εγώ, με το συγκεκριμένο *ego cogito*, του οποίου αποτελεί *cogitatum*. Αντιθέτως, μάλλον, διεισδύει στην ανώνυμη ζωή του *cogito*, αποκαλύπτοντάς την με το αναστοχαστικό του βλέμμα. Αποκαλύπτει τις προσδιορισμένες συνθετικές ροές των ποικίλων συνειδησιακών τρόπων [85] και τις ακόμα βαθύτερα αποσυρθείσες τροπικότητες της εγωλογικής συμπεριφοράς, οι οποίες καθιστούν κατανοητό το είναι των αντικειμενικότητων ως απλώς-για-το-εγώ-σκοπευόμενο-είναι (εποπτικό ή μη-εποπτικό). Καθιστά κατανοητό το πώς η συνείδηση εν εαυτή και δυνάμει της εκάστοτε αποβλεπτικής της δομής κάνει αναγκαίο να συνειδητοποιούνται μέσα της τέτοιου είδους *υπάρχοντα και ούτως-υπάρχοντα* αντικείμενα, και το πώς μπορούν να εμφανίζονται μέσα της ως τέτοιο νόημα. Ο φαινομενολόγος ερευνά λοιπόν, π.χ. στην περίπτωση της αντίληψης

των χωρικών πραγμάτων (αφαιρώντας καταρχάς όλα τα σημασιολογικά κατηγορούμενα και περιοριζόμενος καθαρά στη *res extensa*), τα μεταβαλλόμενα ορατά πράγματα και τα τέτοια αισθητηριακά πράγματα: δηλαδή ερευνά με ποιο τρόπο ενέχουν το χαρακτήρα των εμφανίσεων της μιας και της ίδιας κάθε φορά *res extensa*. Ερευνά για το καθένα τις μεταβαλλόμενες προοπτικές του και περαιτέρω (από την άποψη των χρονικών τρόπων με τους οποίους δίδεται) τις τροποποιήσεις τού είναι τού αντικειμένου ως έπι-συνειδητού-είναι, καθώς βυθίζεται μέσα στη συγκράτηση. Τέλος, ερευνά από εγωλογική άποψη τις τροποποιήσεις τού είναι ανάλογα με τις τροπικότητες της προσοχής κ.τ.λ. Εδώ πρέπει να παρατηρηθεί ότι η φαινομενολογική ερμηνεία του αντιληπτού ως τέτοιου δεν περιορίζεται στην αντιληπτική εξήγηση που επιτελείται κατά την πρόοδο της αντίληψης, την εξήγηση του ίδιου του αντιληπτού σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά του, αλλά καθιστά σαφές ό,τι είναι απλώς μη-εποπτικά συν-σκοπεύόμενο (όπως π.χ. η πίσω πλευρά ενός πράγματος), στο μέτρο που εγκλείεται στο ίδιο το νόημα του *cogitatum*, και τούτο μέσω της αναυθεντικής παρουσίας των δυνάμει αντιλήψεων που θα μπορούσαν να κάνουν κάτι αθέατο θεατό. Τούτο ισχύει γενικά για κάθε αποβλεπτική ανάλυση. Ως τέτοια, αυτή εκτείνεται πέρα από τα εξατομικευμένα βιώματα που πρέπει να αναλυθούν: με το να ερμηνεύει τους σύστοιχους ορίζοντές τους, εντάσσει τα πολυποίκιλα ανώνυμα βιώματα στο θεματικό πεδίο εκείνων των βιωμάτων που λειτουργούν συγκροτησιακά για το αντικειμενικό νόημα των *cogitata*. Συνεπώς, ερευνά όχι μόνο τα ενεργεία αλλά και τα δυνάμει βιώματα ως βιώματα ενδιάθετα και προδιαγεγραμμένα μέσα στην παράγουσα-το-νόημα αποβλεπτικότητα των ενεργεία βιωμάτων. Αυτά τα δυνάμει βιώματα, όταν αποκαλυφθούν, έχουν εκείνο τον εναργή χαρακτήρα που τους επιτρέπει να ερμηνεύσουν το ενδιάθετο νόημα. Μόνο με αυτό τον τρόπο μπορεί ο φαινομενολόγος να καταστή-

σει κατανοητό πώς μέσα στην εμμένεια της συνειδησιακής ζωής, και μέσα από ποιούς συνειδησιακούς τρόπους αυτής της ακατάπαυστης συνειδησιακής ροής, μπορούν να συνειδητοποιηθούν κάποιες σταθερές και μόνιμες αντικειμενικές ενότητες, και συγκεκριμένα πώς υλοποιείται αυτό το θαυμαστό επίτευγμα της *συγκρότησης* ταυτών αντικειμένων για κάθε κατηγορία αντικειμένων, [86] δηλαδή για το ποια είναι και ποια μπορεί να είναι η όψη της συγκροτούσας συνειδησιακής ζωής κάθε παρόμοιας κατηγορίας, σύμφωνα με τις σύστοιχες νοητικές και νοηματικές παραλλαγές του αντικειμένου. Το ότι κάθε αποβλεπτικότητα έχει τη *δομή-ενός-οριζοντα* προδιαγράφει, λοιπόν, για τη φαινομενολογική ανάλυση και περιγραφή, μια μεθοδολογία ολοκληρωτικά νέας μορφής – μια μεθοδολογία που μπαίνει σε δράση παντού όπου συνείδηση και αντικείμενο, σκόπευση και νόημα, ρεαλιστική και ιδεατή πραγματικότητα, δυνατότητα, αναγκαιότητα, φαίνεσθαι, αλήθεια, αλλά επίσης και εμπειρία, κρίση, ενέργεια κ.τ.λ., εμφανίζονται ως γενικοί τίτλοι υπερβατολογικών (στον παράλληλο των καθαρών ψυχολογικών) προβλημάτων και όπου γίνονται αντικείμενο εργασίας ως γνήσια προβλήματα της «καταγωγής» του υποκειμένου¹¹.

11. *Mutatis mutandis* ισχύει εμφανώς το ίδιο και για μια εσωτερική ψυχολογία και για μια καθαρά αποβλεπτική, τις οποίες έχουμε ήδη εκθέσει υποδηλωτικά ως παράλληλες της συγκροτησιακής και ταυτόχρονα υπερβατολογικής φαινομενολογίας. Η μόνη ριζική αναμόρφωση της ψυχολογίας έγκειται στην καθαρή διαμόρφωση μιας αποβλεπτικής ψυχολογίας. Ήδη την είχε απαιτήσει ο Μπρεντάνο, αλλά δυστυχώς δεν είχε αναγνωρίσει το θεμελιώδες νόημα μιας αποβλεπτικής ανάλυσης, δηλαδή της μεθόδου που πρωτοκαθιστά δυνατή μια τέτοια ψυχολογία, καθώς η τελευταία μόνο μέσα από αυτή τη μέθοδο μπορεί να διανοιχθεί στη γνήσια και πράγματι άπειρη προβληματική της.

Καταρχάς, βέβαια, η δυνατότητα μιας καθαρής φαινομενολογίας της συνείδησης φαίνεται ιδιαίτερα αμφίβολη, πόσο μάλλον αν επαναστρέψουμε το βλέμμα μας στο γεγονός ότι το βασίλειο των φαινομένων της συνείδησης μοιάζει με τόση ακρίβεια στο βασίλειο της ηρακλείτειας ροής. Θα ήταν πράγματι ανέλπιδο να θέλουμε να προβούμε εδώ σε μια μεθοδολογία της διαμόρφωσης της έννοιας και της κρίσης παρόμοια με αυτήν που αποτελεί το έγκυρο μέτρο για τις αντικειμενικές επιστήμες. Θα ήταν βέβαια μια πλάνη το να θέλουμε να ορίσουμε, επί τη βάση της εμπειρίας, ένα συνειδησιακό βίωμα ως ταυτό αντικείμενο με τον ίδιο τρόπο που ορίζουμε ένα φυσικό πράγμα, δηλαδή τελικά υπό την ιδεατή υπόθεση μιας δυνατής εξήγησής του στη βάση στοιχείων που συλλαμβάνονται μέσα από σταθερές έννοιες. Τα συνειδησιακά βιώματα, όχι μόνο δυνάμει της ατελούς γνωστικής μας δύναμης για τέτοιου είδους αντικείμενα αλλά και *a priori*, δεν έχουν έσχατα στοιχεία και σχέσεις που θα ικανοποιούσαν την ιδέα μιας σταθερής εννοιακής προσδιοριστικότητας, για τα οποία θα ήταν λογικό να τίξουμε το έργο ενός προσεγγιστικού προσδιορισμού τους μέσα από σταθερές έννοιες. Παρόλα αυτά, η ιδέα μιας αποβλεπτικής ανάλυσης διατηρεί ακόμα τη νομιμότητά της. Διότι στη ροή της αποβλεπτικής σύνθεσης, η οποία δημιουργεί την ενότητα μέσα σε κάθε συνείδηση και συγκροτεί νοητικά και νοηματικά την ενότητα του αντικειμενικού νοήματος, κυριαρχεί μια ουσιώδης τυπική δομή, δυνατή να συλληφθεί μέσα από αυστηρές έννοιες.

[87] § 21. *Το αποβλεπτικό αντικείμενο ως «αποβλεπτικός μίτος»*

Η πιο γενική τυπική δομή που εγκλείει ως μορφή κάθε ξεχωριστό επιμέρους στοιχείο θα περιγραφεί μέσα από το γενικό μας σχήμα: *ego*

cogito - cogitatum. Με αυτή σχετίζονται όλες οι γενικότερες περιγραφές που έχουμε επιχειρήσει για την αποβλεπτικότητα και για τη σύνθεση που της ανήκει κ.ο.κ. Κατά την εσωτερική διαφοροποίηση αυτής της τυπικής δομής και της περιγραφής της, είναι το αποβλεπτικό αντικείμενο, το ιστάμενο από την πλευρά του *cogitatum*, που παίζει (για ευνόητους λόγους) το ρόλο του *υπερβατολογικού μίτου* για τη διάνοιξη της τυπικής πολλαπλότητας των *cogitationes* (οι οποίες, στην περίπτωση μιας δυνατής σύνθεσης, φέρουν μέσα τους συνειδησιακά τω τρόπω αυτό το αντικείμενο, σκοπευόμενο ως αυτό το ίδιο). Η περιγραφή ξεκινά αναγκαστικά από το εκάστοτε άμεσα δοθέν αντικείμενο, με αφετηρία το οποίο η αναστόχηση επανέρχεται στους εκάστοτε αντίστοιχους συνειδησιακούς τρόπους και στους δυνάμει συνειδησιακούς τρόπους τους εγκλειόμενους στους πρώτους υπό την τροπικότητα του ορίζοντα, και έπειτα και σε εκείνους τους υπόλοιπους υπό τους οποίους το αντικείμενο θα μπορούσε να συνειδητοποιηθεί ως αυτό το ίδιο στην ενότητα μιας συνειδησιακής ζωής. Αν παραμείνουμε ακόμα στο πλαίσιο της τυπικής γενικότητας, αν σκεφθούμε ένα αντικείμενο εν γένει στη χωρίς περιορισμούς τυχαιότητα των περιεχομένων του απλώς ως *cogitatum*, και αν το λάβουμε μέσα σε αυτή τη γενικότητα ως μίτο του στοχασμού μας, τότε η πολλαπλότητα των δυνατών συνειδησιακών τρόπων αυτού του τυπικού αντικειμένου –ο μορφικός ολικός τύπος τους– διαφοροποιείται σε μια σειρά βαθιά διακεκρωμένων νοητικο-νοηματικών *ιδιαίτερων-τύπων*: δυνατή αντίληψη, συγκράτηση, επανενθύμιση, προαναμονή, συμβολική σήμανση, αναλογική εποπτικοποίηση. Όλα τα παραπάνω αποτελούν τύπους αποβλεπτικότητας που ταυριάζουν σε κάθε συληπτό αντικείμενο, όπως συμβαίνει και με τους τύπους της συνθετικής τους συναρμογής. Όλοι αυτοί οι τύποι διαφοροποιούνται περαιτέρω μέσα στην όλη νοητικο-νοηματική τους οργάνωση, άπαξ και διαφοροποιήσουμε εσωτερικά τη γενικότητα του αποβλεπτικού αντι-

κεμένους. Οι διαφοροποιήσεις μπορούν καταρχάς να είναι τυπολογικές (τυπικο-οντολογικές): συνελώς τροπικότητες του κάτι-ενγένει, όπως το ατομικό και το έσχατα ατομικό, το γενικό, η πολλότητα, το όλο, η κατάσταση-πραγμάτων, η σχέση κ.τ.λ. Εδώ εμφανίζεται επίσης η ριζική διαφορά ανάμεσα στις πραγματικές αντικειμενικότητες (με ένα ευρύτερο νόημα) και τις κατηγοριακές: οι τελευταίες μάς επαναπέμπουν στην καταγωγή τους μέσα από *λειτουργίες*, μέσα από μια βήμα προς βήμα παράγουσα/ οικοδομούσα εγολογική δραστηριότητα, [88] ενώ οι πρώτες επαναναπέμπουν στην καταγωγή τους μέσα από τα επιτεύγματα μιας καθαρά παθητικής σύνθεσης. Από την άλλη πλευρά, έχουμε τις υλικές-οντολογικές διαφοροποιήσεις που ξεκινούν από την έννοια του πραγματικά (*real*) ατομικού, το οποίο επιμερίζεται με τη σειρά του στις περιοχές του πραγματικού-είναι, όπως π.χ. (απλό) χωρικό πράγμα, ζωικό ον κ.τ.λ., σύροντας πίσω του τις αντίστοιχες διαφοροποιήσεις των σύστοιχων τυπικο-οντολογικών παραλλαγών (πραγματική ιδιότητα, πραγματική πολλότητα, πραγματική σχέση κ.τ.λ.).

Κάθε τύπος που προκύπτει σύμφωνα με αυτόν το μίτο πρέπει να εξετασθεί στη νοητική-νοηματική του δομή. Θα πρέπει να ερμηνευθεί συστηματικά και να θεμελιωθεί σύμφωνα με τους τρόπους της αποβλεπτικής του ροής, σύμφωνα με τους τυπικούς του ορίζοντες και με ό,τι υπάρχει ενδιάθετο μέσα τους. Αν σταθεροποιήσουμε οποιοδήποτε αντικείμενο στα όρια του τύπου ή της κατηγορίας του, κι αν κρατήσουμε συνεχώς σε ενάργεια την ταυτότητα αυτού του αντικειμένου μέσα από τη μεταβολή των συνειδησιακών του τρόπων, τότε φανερώνεται ότι αυτοί, όσο κι αν είναι ρευστοί και όσο κι αν είναι αδύνατο να τους συλλάβουμε στα έσχατα στοιχεία τους, δεν είναι παρόλα αυτά με κανένα τρόπο εντελώς αυθαίρετοι. Μένουν πάντα περιορισμένοι σε ένα τύπο δομής που είναι αδιάσπαστα ο ίδιος, όσο χρόνο αυτή η αντικειμενικότητα συνειδητοποιείται ως τέτοια και

ως τέτοιου είδους, και όσο χρόνο οφείλει να παραμένει στην ενάγγεια της ταυτότητάς της κατά τη μεταβολή των συνειδησιακών τρόπων.

Ακριβώς το να ερμηνεύσουμε συστηματικά αυτόν τον τύπο-δομής, αυτό είναι το έργο της υπερβατολογικής θεωρίας η οποία, όταν περιορίζεται σε μια αντικειμενική γενικότητα και την λαμβάνει ως μίτο, καλείται θεωρία της υπερβατολογικής συγκρότησης του αντικειμένου εν γένει ως αντιπροσωπευτικού αντικειμένου ενός αντίστοιχου τύπου ή κατηγορίας ή (στην περίπτωση της ανώτερης γενικότητας) περιοχής. Έτσι προκύπτουν, καταρχάς διακεκομμένες, πολλών ειδών υπερβατολογικές θεωρίες, μια θεωρία της αντίληψης και των παρόμοιων τύπων εποπτείας, μια θεωρία της συμβολικής σήμανσης, μια θεωρία του κρίνειν, μια θεωρία της βούλησης κ.τ.λ. Αλληλοεγκλείονται όμως σε μια ενότητα, στο μέτρο που αναφέρονται σε πιο περιεκτικές συνθετικές συνάψεις, καθώς συνανήκουν λειτουργικά στην τυπική-γενική συγκροτησιακή θεωρία ενός *αντικειμένου εν γένει*, ενός ανοικτού ορίζοντα δυνατών αντικειμένων εν γένει ως αντικειμένων μιας δυνατής συνείδησης.

Περαιτέρω προκύπτουν συγκροτησιακές υπερβατολογικές θεωρίες [89] που σχετίζονται (όχι πλέον ως τυπικές θεωρίες) με χωρικά αντικείμενα εν γένει, ατομικά ή στην καθολική συνάφεια μιας φύσης, με ψυχοφυσικά όντα, ανθρώπους, κοινωνικές κοινότητες, πολιτισμικά προϊόντα, τελικά με έναν αντικειμενικό κόσμο εν γένει – αμγώς ως κόσμο μιας δυνατής συνείδησης και, υπερβατολογικά, ως κόσμο συγκροτούμενο αποκλειστικά με την τροπικότητα της συνείδησης μέσα στο υπερβατολογικό εγώ. Όλα αυτά, βέβαια, στη με συνέπεια επιτελούμενη υπερβατολογική εποχή. Δεν θα πρέπει, όμως, να παραβλέψουμε ότι δεν είναι μόνο οι τύποι των αντικειμενικά συνειδητοποιούμενων πραγματικών και ιδεατών αντικειμένων που αποτελούν οδηγητικό μίτο για *συγκροτησιακές* έρευνες, δηλα-

δή για την ερωτηματοθεσία σχετικά με την καθολική τυπική δομή των δυνατών τροπικοτήτων της συνείδησης ενός αντικειμένου. Αλλά τέτοιοι είναι επίσης και οι τύποι των απλώς υποκειμενικών αντικειμένων, όπως και όλα τα ίδια τα εμμενή βιώματα στο μέτρο που έχουν, ως αντικείμενα της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου, τη δική τους συγκρότηση, τόσο στην ατομικότητα όσο και στην καθολικότητά τους. Σε κάθε περίπτωση διακρίνονται, από τη μια, τα προβλήματα για τα ατομικά και καθαυτά παρατηρούμενα είδη αντικειμένων και, από την άλλη, τα προβλήματα καθολικότητας. Τα τελευταία αφορούν το εγώ στην καθολικότητα του είναι και της ζωής του και στη σχέση με την αντίστοιχη καθολικότητα των αντικειμενικών του συστοιχών. Αν λάβουμε τον ενιαίο αντικειμενικό κόσμο ως υπερβατολογικό μίτο, τότε αυτός μας επαναπέμπει στη σύνθεση των αντικειμενικών αντιλήψεων και των αντικειμενικών εποπτειών που εμφανίζονται με παρόμοιο τρόπο, σύνθεση που διαπερνά την ενότητα της όλης ζωής: δύναμει αυτής της σύνθεσης, ο αντικειμενικός κόσμος συνειδητοποιείται πάντοτε και μπορεί να θεματοποιηθεί ως ενότητα. Σύμφωνα με αυτά, ο κόσμος αποτελεί ένα καθολικό εγωλογικό πρόβλημα, όπως είναι και η όλη συνειδησιακή ζωή στην εμμενή της χρονικότητα, ιδωμένη χάρη σε έναν καθαρά εμμενή προσανατολισμό του βλέμματος.

§ 22. *Η ιδέα της καθολικής ενότητας όλων των αντικειμένων και το έργο της συγκροτησιακής τους διασάφησης*

Τους τύπους των αντικειμένων (όπως τους συλλαμβάνουμε μέσα στη φαινομενολογική αναγωγή, δηλαδή καθαρά ως *cogitata* και όχι μέσα από προκαταλήψεις μας εκ των προτέρων ισχύουσας επιστημονικής εννοιολογίας) τους συναντήσαμε ως μίτους για υπερβατολογικές έρευνες που συνανήκουν στην ίδια θεματική. Τα πολλαπλά συγκρο-

θησιακά συνειδησιακά στοιχεία, που πρέπει να αναχθούν πραγματικά ή δυνητικά στην ενότητα της σύνθεσης της ταυτότητας του αντικειμένου, δεν είναι καθόλου τυχαία αλλά συνανήκουν σε μια ενότητα, και τούτο για λόγους ουσίας που αφορούν στις δυνατότητες μιας τέτοιας σύνθεσης. [90] Υπόκεινται, λοιπόν, σε αρχές δυνάμει των οποίων οι φαινομενολογικές έρευνες δεν χάνονται σε περιγραφές χωρίς εσωτερική συνάφεια αλλά οργανώνονται μεταξύ τους σύμφωνα με την ουσία τους. Κάθε πράγμα, *κάθε αντικείμενο εν γένει* (και επίσης κάθε εμμενές αντικείμενο) καταδεικνύει μια *κανονιστική δομή του υπερβατολογικού εγώ*. Το αντικείμενο, παριστάμενο από το εγώ και συνειδητοποιούμενο με διαφόρους τρόπους, καταδεικνύει παράλληλα έναν καθολικό κανόνα για κάθε άλλη παρόμοια δυνατή συνείδηση που το σκοπεύει ως το αυτό αντικείμενο, συνείδηση δυνατή στο πλαίσιο μιας τυπικής δομής προδιαγεγραμμένης στην ουσία της. Το ίδιο ισχύει ήδη για καθετί *συλληπτό*, δυνάμενο να νοηθεί ως σκοπευόμενο από τη συνείδηση. Η υπερβατολογική υποκειμενικότητα δεν είναι ένα χάος αποβλεπτικών βιωμάτων. Δεν είναι όμως ούτε ένα χάος συγκροτησιακών τύπων, ο καθένας από τους οποίους αυτο-οργανώνεται μέσω της σχέσης του με ένα είδος ή ένα τύπο αποβλεπτικών αντικειμένων. Με άλλα λόγια, η ολότητα των συλληπτών για μένα αντικειμένων και τύπων αντικειμένων (και υπερβατολογικά μιλώντας, για μένα ως υπερβατολογικό εγώ) δεν είναι ένα χάος. Και αντιστοίχως, δεν αποτελεί χάος ούτε η ολότητα των τύπων των άπειρων πολλαπλών στοιχείων που αντιστοιχούν στους τύπους αντικειμένων, στοιχείων που χάρη στη δική τους δυνατή σύνθεση συνανήκουν κάθε φορά νοητικά και νοηματικά σε μια ενότητα. Αυτό αποτελεί ήδη ένδειξη για μια καθολική συγκροτησιακή σύνθεση, στο πλαίσιο της οποίας όλες οι συνθέσεις συν-λειτουργούν με έναν ορισμένο διατεταγμένο τρόπο και στην οποία περιλαμβάνονται συνεπώς όλες οι πραγματικές και δυνατές αντικειμενικότητες ως τέτοιες

για ένα υπερβατολογικό εγώ, και σύστοιχα όλοι οι πραγματικοί και δυνατοί συνειδησιακοί τρόποι τους. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι καταδηλώνεται ένα τεράστιο έργο, αυτό της όλης υπερβατολογικής φαινομενολογίας: *το έργο να διεξαχθούν όλες οι φαινομενολογικές έρευνες ως αντίστοιχες συγκροτησιακές έρευνες*, συνεπώς ως τέτοιες που θα οικοδομούνται η μια πάνω στην άλλη και θα συναρμολογούνται μεταξύ τους με τρόπο αυστηρά συστηματικό. Και τούτο, στην ενότητα μιας συστηματικής και τα πάντα περιλαμβάνουσας τάξης που θα ακολουθεί τον κινούμενο μίτο ενός βαθμιαία αποκαλυπτόμενου συστήματος όλων των αντικειμένων μιας δυνατής συνείδησης (όπου συμπεριλαμβάνεται το σύστημα των τυπικών και υλικών κατηγοριών των αντικειμένων).

Καλύτερα ακόμα: πρόκειται εδώ για μια άπειρη *κανονιστική ιδέα*. Έτσι όπως το προϋποθέτουμε σε εναργή πρόληψη, το ίδιο το σύστημα των δυνατών αντικειμένων ως τέτοιων μιας δυνατής συνείδησης [91] είναι μια ιδέα (αλλά όχι μια εφεύρεση, όχι ένα «ως εάν»), και μας παραδίδει στην πράξη την παρακάτω αρχή: το να συνδέουμε κάθε σχετικά κλειστή συγκροτησιακή θεωρία με κάθε άλλη και τούτο με μια συνεχή αποκάλυψη των οριζόντων, όχι μόνο αυτών που ιδιάζουν εσωτερικά στα εκάστοτε αντικείμενα της συνείδησης αλλά επίσης εκείνων των οριζόντων που παραπέμπουν σε εξωτερικά στοιχεία σύμφωνα με ουσιώδεις μορφές αλληλουχιών. Βέβαια, ήδη οι εργασίες αναφορικά με τον περιορισμένο μίτο που προσφέρουν οι ατομικοί αντικειμενικοί τύποι αποδεικνύονται εργασίες υψηλής πολυπλοκότητας και οδηγούν πάντα, αν εισδύσουμε βαθύτερα μέσα τους, σε ευρύτερους κλάδους – όπως π.χ. συμβαίνει με μια υπερβατολογική θεωρία της συγκρότησης ενός χωρικού αντικειμένου και μιας φύσης εν γένει, της συγκρότησης της ζωικότητας ή της ανθρωπότητας εν γένει, του πολιτισμού εν γένει.

ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΙΙΙ

Η συγκροτησιακή προβληματική. Αλήθεια και πραγματικότητα

§ 23. *Μια σαφέστερη έννοια της υπερβατολογικής συγκρότησης υπό το γενικό τίτλο: «Λόγος» και «Άλογον»*

Η φαινομενολογική συγκρότηση αποτελούσε για μας μέχρι τώρα συγκρότηση ενός αποβλεπτικού αντικειμένου εν γένει. Περιέκλειε το μοτίβο *cogito-cogitatum* σε όλο του το πλάτος. Θα προσπαθήσουμε τώρα να διαφοροποιήσουμε δομικά αυτό το πλάτος και να προετοιμάσουμε μια σαφέστερη έννοια της συγκρότησης. Μέχρι τώρα ήταν αδιάφορο αν αυτή πράγματι αφορούσε υπάρχοντα ή μη-υπάρχοντα αντικείμενα, δυνατά ή αδύνατα. Αυτή η διαφορά δεν τίθεται τρόπον τινά εκτός έρευνας με το ότι επέχουμε από την απόφαση για την ύπαρξη ή τη μη-ύπαρξη του κόσμου (και περαιτέρω των παρόμοιων δοσμένων από πριν αντικειμενικότητων). Αποτελεί, αντιθέτως, υπό τον ευρέως κατανοούμενο γενικό τίτλο «Λόγος και Άλογον» ως σύστοιχο τίτλο τού «είναι και μη-είναι», ένα καθολικό θέμα της φαινομενολογίας. Δια της εποχής αναγόμεσθε στην καθαρή σκόπευση (*cogito*) και στο σκοπευόμενο καθαρά ως σκοπευόμενο. Με το σκοπευόμενο –δηλαδή όχι απλώς με αντικείμενα αλλά με το *αντικειμενικό νόημα* (*Sinn*)– σχετίζονται τα κατηγορήματα του είναι και του μη-είναι και οι τροπικές τους

παραλλαγές. Με το εκάστοτε σκοπεύειν [92] σχετίζονται τα κατηγορήματα αλήθεια (ορθότητα) και ψεύδος, αν και με ένα ευρύτατο νόημα. Αυτά τα κατηγορήματα δεν δίδονται αναγκαστικά ως φαινομενολογικά δεδομένα μαζί με τα σκοπεύοντα βιώματα και τα σκοπευόμενα αντικείμενα ως τέτοια. Έχουν, εντούτοις, πάντα τη φαινομενολογική τους «καταγωγή». Στις πολλαπλότητες συνθετικά συνανήκοντων συνειδησιακών τρόπων (για κάθε σκοπευόμενο αντικείμενο οιασδήποτε κατηγορίας), στις πολλαπλότητες που είναι δυνατό να ερευνηθούν σύμφωνα με τη φαινομενολογική τους τυπική, ανήκουν επίσης εκείνες οι συνθέσεις οι οποίες, από την άποψη του εκάστοτε αρχικού σκοπεύειν, έχουν την τυπική μορφή συνθέσεων που επαληθεύουν το αντικειμενικό νόημα και, συγκεκριμένα, που το επαληθεύουν εναργώς ή, αντίθετα, που το αναιρούν και το αναιρούν εναργώς. Παράλληλα και συστοίχως, το σκοπευόμενο αντικείμενο έχει τον εναργή χαρακτήρα του όντος ή του μη-όντος (του ανηρημένου, *ακυρωμένου* είναι). Αυτά τα συνθετικά γεγονότα είναι αποβλεπτικότητα υψηλότερης βαθμίδας που παίρνουν μέρος, στην αποκλειστική τους διάζευξη, σε κάθε αντικειμενικό νόημα, παίρνουν μέρος ως ουσιαδή ενεργήματα παραγόμενα από το εγώ και ως σύστοιχα του Λόγου. Ο Λόγος *δεν είναι μια τυχαία γεγονική ικανότητα*, ούτε ένας γενικός τίτλος για δυνατά τυχαία δεδομένα, αλλά μάλλον ένας γενικός τίτλος για μια *καθολική ουσιακή-δομική-μορφή της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας εν γένει*.

Ο Λόγος παραπέμπει σε δυνατότητες επαλήθευσης, και αυτή η τελευταία στο καθιστάναι-εναργές και στο έχειν-ως-εναργές.

Περί της ενάργειας ήμασταν αναγκασμένοι να μιλήσουμε ήδη στο ξεκίνημα των στοχασμών μας – όταν με την αρχική μας απλοϊκότητα αναζητούσαμε για πρώτη φορά τις μεθοδολογικές κατευθυντήριες γραμμές, όταν συνεπώς δεν στεκόμασταν ακόμα σε φαι-

νομενολογικό έδαφος. Η ενάργεια θα γίνει τώρα το φαινομενολογικό μας θεματικό αντικείμενο.

§ 24. *Η ενάργεια ως αυτο-χορήγηση του αντικειμένου και οι τροποποιήσεις της*

Υπό ευρύτερο νόημα και σε αντίθεση με άλλους τρόπους της συνείδησης-τινός που μπορεί να είναι *a priori* κενοί και να σκοπεύουν το αντικείμενο με τον τρόπο της αναμονής, έμμεσα ή αναυθεντικά, η ενάργεια καταδεικνύει ένα γενικό πρωταρχικό φαινόμενο της αποβλεπτικής ζωής, τον όλως εξαιρετικό συνειδησιακό τρόπο του αυτο-εμφανίζεσθαι, του αυτο-παρίστασθαι, του αυτο-χορηγείσθαι ενός πράγματος, μιας κατάστασης-πραγμάτων, μιας γενικότητας, μιας αξίας κ.τ.λ., με την έσχατη τροπικότητα αυτό το ίδιο, *άμεσα εποπτικό, originaliter χορηγούμενο*. [93] Τούτο σημαίνει για το εγώ ότι δεν σκοπεύει κάτι μέσα σε σύγχυση και με μια κενή σκόπευση του τρόπου της αναμονής αλλά το σκοπεύει όντας δίπλα του, θωρώντας το, βλέποντάς το, εισδύοντας με το βλέμμα μέσα σε αυτό το ίδιο. Η εμπειρία με το συνηθισμένο της νόημα είναι μια ενάργεια ειδικής μορφής. Η ενάργεια είναι, μπορούμε να πούμε, εμπειρία με ένα ευρύτερο και όμως ουσιαδώς ενιαίο νόημα. Η ενάργεια είναι μεν, όσον αφορά πάρα πολλά αντικείμενα, μόνο ένα περιστασιακό γεγονός της συνειδησιακής ζωής, δηλώνει δε μια δυνατότητα και μάλιστα ένα στόχο προς τον οποίο τείνει και τον οποίο μπορεί να πραγματοποιήσει μια απόβλεψη, απόβλεψη ενός σκοπευόμενου ή δυνατού να σκοπευθεί αντικειμένου, και συνεπώς δηλώνει ένα ουσιακό και θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αποβλεπτικής ζωής εν γένει. Κάθε συνείδηση εν γένει ή έχει ήδη αυτή η ίδια το χαρακτήρα της ενάργειας (δηλαδή είναι, αναφορικά με το αποβλεπτικό της αντι-

κείμενο, συνείδηση που χορηγεί το αντικείμενο αυτό το ίδιο) ή, αλλιώς, είναι ουσιωδώς προσανατολισμένη στη μετατροπή της σε μια τέτοια συνείδηση, συνεπώς προσανατολισμένη σε συνθέσεις της επαλήθευσης που ανήκουν ουσιωδώς στην περιοχή του *εγώ μπορώ*. Στη στάση της υπερβατολογικής αναγωγής και δεδομένης της διατήρησης της ταυτότητας του σκοπευόμενου αντικείμενου, κάθε ασαφής συνείδηση μπορεί να ερωτηθεί για το αν και κατά πόσο της αντιστοιχεί ή μπορεί να της αντιστοιχεί αυτό το αντικείμενο υπό την τροπικότητα: *αυτό το ίδιο*. Ή να ερωτηθεί, πράγμα που είναι το ίδιο, ποια θα ήταν η όψη αυτού του αντικείμενου, που σκοπεύεται τώρα μη-εποπτικά, υπό τη μορφή «αυτό το ίδιο». Σε αυτή την περίπτωση, βέβαια, το ακόμα ακαθόριστα προειλημμένο αντικείμενο θα καθοριζόταν ταυτοχρόνως εγγύτερα. Κατά την πορεία της, η επαλήθευση μπορεί να μεταστραφεί στο αρνητικό της: είναι δυνατόν, αντί για το ίδιο το σκοπευόμενο αντικείμενο, να εμφανισθεί ένα άλλο και μάλιστα υπό την τροπικότητα αυτό το ίδιο. Τότε ακυρώνεται η οντοθεσία του αρχικά σκοπευόμενου αντικειμένου και τούτο, από την πλευρά του, λαμβάνει το χαρακτήρα της μηδενικότητας.

Το μη-είναι αποτελεί μόνο μια τροπικότητα του απλού είναι, της οντολογικής βεβαιότητας, που είναι για συγκεκριμένους λόγους προνομιούχος στη λογική. Αλλά η ενάργεια, στο πιο περιεκτικό της νόημα, αποτελεί μια σύστοιχη έννοια όχι μόνο αναφορικά με τις έννοιες είναι και μη-είναι. Λαμβάνει τροπικότητες επίσης σε συστοιχία με τις άλλες τροπικές παραλλαγές του απλού είναι, όπως το δυνατόν-είναι, το πιθανό-είναι, το αμφίβολο-είναι, αλλά επίσης είναι σύστοιχη και με παραλλαγές που δεν ανήκουν σε αυτή την τάξη, που έχουν την προέλευσή τους στη σφαίρα του συναισθήματος και της βούλησης, όπως άξιο-είναι και καλόν-είναι.

§ 25. *Πραγματικότητα και quasi-πραγματικότητα*

Όλες αυτές οι διαφορές επαναδιχοτομούνται με τρόπο παράλληλο, [94] δυνάμει της διαφοράς που διατρέχει απ'άκρη σ'άκρη την όλη συνειδησιακή σφαίρα και σύστοιχα όλες τις οντολογικές τροπικότητες: της διαφοράς ανάμεσα στην πραγματικότητα και τη φαντασία (πραγματικότητα-ως-εάν). Στο χώρο της φαντασίας προκύπτει μια νέα γενική έννοια της *δυνατότητας* η οποία επαναλαμβάνει, τροποποιώντας τις υπό τον τρόπο της απλής συλληπτότητας (σε ένα φαντάζεσθαι ως εάν να υπήρχε κάτι), όλες τις οντολογικές τροπικότητες, ξεκινώντας από την απλή βεβαιότητα για το είναι. Τις επαναλαμβάνει δια των τροπικότητων των καθαρά φαντασιακών *μη-πραγματικότητων*, τροπικότητων που αντιτίθενται σε αυτές της *πραγματικότητας* (πραγματικό-είναι, πραγματικά φαινομενικό-είναι, πραγματικά αμφίβολο-είναι ή πραγματικά μη-δενικό-είναι). Έτσι, διαχωρίζονται σύστοιχα οι συνειδησιακές τροπικότητες της *θετότητας* και αυτές της *quasi-θετότητας* (του ως εάν, του φαντάζεσθαι – μια πράγματι υπερβολικά πολύσημη έκφραση). Στους δικούς τους ιδιαίτερους τρόπους αντιστοιχούν δε ιδιαίτεροι τρόποι της ενάρχειας των σκοπευόμενων αντικειμένων τους και μάλιστα των αντικειμένων στους εκάστοτε οντολογικούς τους τρόπους, και τους αντιστοιχούν επίσης δυνάμει στοιχεία του καθιστάναι-εναργές. Εδώ ανήκει αυτό που ονομάζουμε συχνά διασάφηση, το να κάνεις κάτι σαφές: τούτο δηλώνει πάντα μια *τροπικότητα του καθιστάναι-εναργές*, του να φέρεις επί σκηνής μια συνθετική οδό που οδηγεί από μια ασαφή σκόπευση σε μια αντίστοιχη *προ-παριστάνουσα εποπτεία* (*vorverbildlichende*). Συγκεκριμένα, μια τέτοια που φέρει μέσα της ενδιάθετα το νόημα ότι, αν αυτή λάμβανε χώρα ως άμεση αυτο-χορηγούσα εποπτεία, θα αποτέλούσε την πλήρωση αυτής της σκόπευσης, επαληθεύο-

ντας το οντολογικό της νόημα. Αυτή η προ-παριστάνουσα εποπτεία της επαλήθευουσας πλήρωσης δεν προσφέρει μια πραγματοποιούμενη ενάργεια του είναι αλλά μόνο την ενάργεια του δυνατόν-είναι του εκάστοτε περιεχομένου.

§ 26. Η πραγματικότητα ως σύστοιχο της εναργούς επαλήθευσης

Με αυτές τις σύντομες παρατηρήσεις καταδεικνύονται καταρχάς τυπικο-γενικά προβλήματα της αποβλεπτικής ανάλυσης και συναφείς, ήδη πολύ περιεκτικές και δύσκολες, έρευνες που αφορούν στη φαινομενολογική καταγωγή των τυπικο-λογικών θεμελιωδών εννοιών και αρχών. Αλλά όχι μόνον αυτό: μαζί τους διανοίγεται για μας η σημαντική αλήθεια ότι αυτές οι έννοιες στην τυπικο-οντολογική τους γενικότητα αποτελούν ένδειξη για μια καθολική δομική κανονικότητα της συνειδησιακής ζωής εν γένει, δυνάμει της οποίας και μόνο έχουν και μπορούν να έχουν νόημα για μας η αλήθεια και η πραγματικότητα. [95] Πράγματι, ότι υπάρχουν για μένα αντικείμενα υπό την ευρύτερη έννοια (ρεαλιστικά πράγματα, βιώματα, αριθμοί, καταστάσεις-πραγμάτων, νόμοι, θεωρίες κ.τ.λ.) τούτο δεν σημαίνει καταρχάς τίποτε όσος αφορά στην ενάργεια, παρά μόνο ότι αυτά τα αντικείμενα ισχύουν για μένα – υπάρχουν, με άλλα λόγια, για μένα υπό τον τρόπο της συνείδησης ως *cogitata*, τα οποία συνειδητοποιούνται κάθε φορά με την τροπικότητα της θετότητας που χαρακτηρίζει τη βεβαία πίστη. Αλλά ξέρουμε επίσης ότι θα πρέπει να εγκαταλείψουμε πάραυτα την αποδοχή αυτής της ισχύος, αν η πορεία μιας εναργούς σύνθεσης της ταυτότητας οδηγηθεί σε σύγκρουση με ένα εναργές δεδομένο. Και ξέρουμε ότι μπορούμε να είμαστε σίγουροι για το πραγματικό είναι ενός πράγματος, μόνο μέσω της σύνθεσης της εναργούς επαλήθευσης που

μας χορηγεί την ίδια τη νόμιμη ή αληθινή πραγματικότητα. Είναι σαφές ότι η αλήθεια, η αληθινή πραγματικότητα των αντικειμένων, μπορεί να αντληθεί μόνο μέσα από την ενάργεια και ότι μόνο μέσα από την ενάργεια αποκτούν νόημα το *πραγματικά* υπάρχον, το αληθινό, το νόμιμο ισχύον αντικείμενο οποιασδήποτε μορφής ή είδους – και μαζί με το αντικείμενο όλοι οι προσδιορισμοί που του συνανήκουν υπό το γενικό τίτλο «αληθινό ούτως-είναι». Κάθε νομιμότητα πηγάζει από την ενάργεια, πηγάζει από την ίδια την υπερβατολογική υποκειμενικότητα, κάθε συλληπτή συμμετρικότητα προκύπτει ως δική μας επαλήθευση, είναι δική μας σύνθεση, έχει μέσα μας το έσχατο υπερβατολογικό της θεμέλιο.

§ 27. *Η εξιακή και δυνάμει ενάργεια που λειτουργεί συγροτησιακά για το νόημα «υπάρχον αντικείμενο»*

Βέβαια, πράγμα που ισχύει ήδη για την ταυτότητα του σκοπευόμενου αντικειμένου εν γένει ως τέτοιου, η ταυτότητα του αληθινού όντος, και εν συνεχεία η ταυτότητα ως συμμετρικότητα ανάμεσα σε αυτό το ίδιο το σκοπευόμενο ως τέτοιο και το αληθινά υπάρχον, δεν αποτελεί ένα πραγματικό (*reelles*) στοιχείο του ρέοντος βιώματος της ενάργειας και της επαλήθευσης. Πρόκειται όμως για μια *ιδεατή εμμένεια* που μας παραπέμπει σε περαιτέρω ουσιαδώς συνανήκουσες αλληλουχίες δυνατών συνθέσεων. Κάθε ενάργεια *ιδρύει* για μένα ένα μόνιμο απόκτημα. Μπορώ να επανέλθω πάντα και πάλι σε αυτή την πραγματικότητα την ορώμενη στην εαυτότητά της, μέσα σε μια αλυσίδα νέων εναργειών ως *επανορθώσεων* της πρωταρχικής ενάργειας. Έτσι, για παράδειγμα, στην περίπτωση της ενάργειας εμμενών δεδομένων, μπορώ να επανέλθω σε αυτά μέσα από μια αλυσίδα εποπτικών επανενθυμήσεων. Αυτή η αλυσίδα ενέχει την ανοικτή απειρότητα που δημιουργείται ως δυνάμει ορίζοντας από το *εγώ*

μπορώ πάντα και πάλι. [96] Χωρίς παρόμοιες δυνατότητες, δεν θα υπήρχε για μας κανένα σταθερό και μόνιμο είναι, κανέναν πραγματικός και ιδεατός κόσμος. Το καθένα από αυτά υπάρχει για μας χάρι στην ενάργεια ή στην υπόθεση του ότι μπορώ να καταστήσω κάτι εναργές και να επαναλάβω μια ήδη κεκτημένη ενάργεια.

Ήδη από αυτό προκύπτει ότι η μεμονωμένη ενάργεια δεν δημιουργεί ακόμα για μας ένα μόνιμο είναι. Κάθε ον είναι υπό ένα ευρύτερο νόημα «καθαυτό» και αντιτίθεται στο τυχαίο για-μένα-είναι του αντικειμένου ενός μεμονωμένου ενεργήματός μου. Παρομοίως, κάθε αλήθεια είναι στο ευρύτερο νόημά της αλήθεια «καθαυτή». Αυτό το ευρύτερο νόημα του «καθαυτόν» παραπέμπει στην ενάργεια: όχι σε μια μεμονωμένη ενάργεια ως βιωματικό δεδομένο αλλά σε ορισμένα δυνάμει στοιχεία θεμελιωμένα στο υπερβατολογικό εγώ και τη ζωή του. Καταρχάς παραπέμπει στο δυνάμει της απειρότητας των σκοπεύσεων που αναφέρονται συνθετικά σε ένα και το αυτό αντικείμενο, και έπειτα στο δυνάμει της επαλήθευσης αυτών των σκοπεύσεων, συνεπώς σε δυνάμει ενάργειες οι οποίες, ως δεδομένα βιώματα, είναι επ' άπειρον επαναλήψιμες.

§ 28. *Η υποθετική/πιθανολογική ενάργεια της εμπειρίας του κόσμου. Ο κόσμος ως σύστοιχη ιδέα μιας τέλει εμπειρικής ενάργειας*

Υπάρχει ένας ακόμα τρόπος με τον οποίο παραπέμπουν οι ενάργειες σε απειρότητες εναργείων αναφερόμενες στο ίδιο αντικείμενο, και μάλιστα ένας πάρα πολύ περίπλοκος τρόπος: συγκεκριμένα, όταν οδηγούν το αντικείμενό τους στην αυτο-χορήγηση, διατηρώντας όμως ταυτόχρονα την ουσιώδη του μονοπλευρικότητα. Αυτό συμβαίνει σε όχι λιγότερες από όλες τις ενάργειες μέσω των οποίων παρίσταται για μας άμεσα και εποπτικά ένας πραγματικά αντικειμενικός

κόσμος (είτε ως όλον είτε σύμφωνα με οποιαδήποτε μεμονωμένα αντικείμενα). Η ενάργεια που ανήκει σε αυτά τα αντικείμενα είναι η *εξωτερική εμπειρία*, και πρέπει να διακρίνουμε σε αυτόν τον χαρακτήρα της μια ουσιακή αναγκαιότητα: ότι για αυτού του είδους τα αντικείμενα δεν νοείται κανένας άλλος τρόπος αυτο-χορήγησής τους. Ταυτόχρονα, όμως, θα πρέπει να δούμε ότι σε αυτού του είδους την ενάργεια ανήκει ουσιαδώς η *μονοπλευρικότητα* και, ακριβέστερα, ένας πολύμορφος ορίζοντας μη-πεπληρωμένων αλλά δεομένων την πλήρωσή τους προλήψεων, συνεπώς περιεχόμενα ενός μη-εποπτικού σκοπεύειν που παραπέμπουν σε αντίστοιχες δυνάμεις ενάργειες. Αυτή η μη-τελειότητα της ενάργειας τελειοποιείται συνεχώς μέσα στην ενεργοποιούμενη συνθετική μετάβαση από ενάργεια σε ενάργεια, αλλά αναγκαστικά με τέτοιο τρόπο ώστε καμιά συλληπτική σύνθεση δεν οριστικοποιείται σε μια σύμμετρη ενάργεια αλλά, αντίθετα, φέρει μέσα της πάντα και πάλι μη-πεπληρωμένες προειλημμένες και συνοδευτικές σκοπεύσεις (*Vor- und Mitmeinungen*). [97] Ταυτόχρονα παραμένει πάντα ανοικτή η πιθανότητα να μείνει χωρίς πλήρωση η οντολογική πίστη στην ύπαρξη του αντικειμένου, η πίστη δηλαδή που έλαβε χώρα μέσα στην προειλημμένη σκόπευση, παραμένει ανοικτή και η πιθανότητα να μην υπάρχει ή να είναι διαφορετικό το εμφανιζόμενο υπό την τροπικότητα «αυτό το ίδιο». Παρόμοια, η εξωτερική εμπειρία είναι ουσιαδώς η μοναδική επαληθεύουσα δύναμη, αλλά βέβαια μόνο όσο χρόνο η παθητικά και ενεργητικά συνεχιζόμενη εμπειρία έχει τη μορφή μιας εσωτερικά σύμφωνης σύνθεσης. Ότι το είναι του κόσμου, υπό αυτή την έννοια, είναι και παραμένει αναγκαστικά *υπερβατικό* προς τη συνείδηση, ακόμα και στην περίπτωση της ενάργειας που μας δίδει τον κόσμο στην εαυτοτηγιά του, τούτο δεν αλλάζει σε τίποτε το γεγονός ότι η συνειδησιακή ζωή είναι η μόνη στην οποία συγκροτείται οτιδήποτε υπερβατικό ως κάτι αδιάσπαστο από αυτήν. Ειδικότερα δε ως συνείδηση του κό-

σμου, η συνειδησιακή ζωή φέρει μέσα της αδιάσπαστα το νόημα «κόσμος» και επίσης το νόημα «αυτός ο πραγματικά υπάρχων» κόσμος. Εντέλει είναι μόνο η αποκάλυψη του ορίζοντα της εμπειρίας που κάνει σαφή την πραγματικότητα του κόσμου και την υπέρβαση που του ιδιάζει, και που καταδεικνύει τον κόσμο ως κάτι αδιάσπαστο από την υπερβατολογική υποκειμενικότητα που συγκροτεί κάθε νόημα και κάθε οντολογική πραγματικότητα. Η παραπομπή σε εσωτερικά σύμφωνες απειρότητες μιας περαιτέρω δυνατής εμπειρίας, με αφετηρία την εμπειρία ενός ενδόκοσμου αντικείμενου (όπου το πραγματικά υπάρχον αντικείμενο μπορεί να έχει νόημα μόνο ως ενότητα σκοπευόμενη ή δυνατόν να σκοπευθεί στον ρου της συνειδησιακής συνάφειας, ενότητα που αυτή η ίδια θα μπορούσε να δοθεί σε μια τέλεια εμπειρική ενάργεια), σημαίνει εμφανώς ότι κάθε πραγματικό αντικείμενο του κόσμου, και πολύ περισσότερο ένας κόσμος αυτός ο ίδιος, αποτελεί μια άπειρη ιδέα, σχετιζόμενη με μια απειρία εμπειριών που είναι δυνατόν να ενοποιηθούν με εσωτερική συμφωνία: *μια ιδέα σύστοιχη της ιδέας μιας τέλει εμπειρικής ενάργειας, μιας ολοκληρωμένης σύνθεσης δυνατών εμπειριών.*

§ 29. *Οι υλικές και οι τυπικο-οντολογικές περιοχές ως ενδείξεις υπερβατολογικών συστημάτων εναργείων*

Καταλαβαίνει κανείς τώρα ποιο είναι το μεγάλο έργο της υπερβατολογικής αυτο-ερμηνείας του εγώ, δηλαδή της ερμηνείας της συνειδησιακής του ζωής, έργο που προκύπτει αναφορικά με τις αντικειμενικότητες που έχουν τεθεί ή μπορούν να τεθούν μέσα στη συνειδησιακή ζωή. Ο γενικός τίτλος «αληθινό είναι» και «αλήθεια» (με όλες τις τροπικότητές του) καταδεικνύει για κάθε αντικείμενο, σκοπευόμενο και δυνατόν να σκοπευθεί από μένα ως υπερβατολογικό εγώ, ένα δομικό διαχωρισμό στο εσωτερικό της άπειρης πολλαπλό-

τητας των πραγματικών και δυνατών *cogitationes* [98] που σχετίζονται με το συγκεκριμένο αντικείμενο και που μπορούν εν γένει να συν-υπάρξουν για να διαμορφώσουν την ενότητα μιας σύνθεσης της ταυτότητας του αντικειμένου. Κάθε πραγματικά υπάρχον αντικείμενο καταδεικνύει στο εσωτερικό αυτής της πολλαπλότητας των *cogitationes* ένα ιδιαίτερο σύστημα, το σύστημα των εναργείων που σχετίζονται με αυτό το αντικείμενο, εναργείων που συνανήκουν συνθετικά με τέτοιο τρόπο ώστε συγκλίνουν σε μια ολική, αν και ίσως άπειρη, ενάργεια. Πρόκειται, λοιπόν, για μια απολύτως τέλεια ενάργεια, η οποία θα μπορούσε τελικά να μας δώσει το ίδιο το αντικείμενο μαζί με ό,τι το χαρακτηρίζει. Οτιδήποτε αποτελεί, εντός της σύνθεσης αυτής της ενάργειας, μια ακόμα μη-πεπληρωμένη προειλημμένη απόβλεψη, θα μπορούσε να οδηγηθεί σε σύμμετρη ενάργεια (στις μεμονωμένες ενάργειες που στηρίζουν τη σύνθεση). Όχι το να παραγάγουμε πραγματικά αυτή την ενάργεια (αυτό θα ήταν για κάθε αντικειμενικό-πραγματικό αντικείμενο ένας ανόητος στόχος, καθώς όπως δείχθηκε, μια απόλυτη ενάργεια αποτελεί για αυτά τα αντικείμενα απλώς μια ιδέα) αλλά το να καταστήσουμε σαφή την ουσιακή της δομή, δηλαδή την ουσιακή δομή των διαστάσεων της απειρότητας που οικοδομούν συστηματικά την ιδεατή άπειρη σύνθεσή τους και μάλιστα σύμφωνα με τις εσωτερικές τους δομές, αυτό είναι ένα όλως προσδιορισμένο και τεράστιο έργο: πρόκειται για το πρόβλημα της υπερβατολογικής συγκρότησης των υπαρχουσών αντικειμενικότητων με το ακριβέστερο νόημα του όρου. Δίπλα στις τυπικές γενικές έρευνες, συγκεκριμένα εκείνες που αφιερώνονται στην τυπκο-λογική (τυπικο-οντολογική) έννοια του αντικειμένου εν γένει (και οι οποίες μένουν αδιάφορες για τις υλικές ιδιαιτερότητες των διαφορετικών επιμέρους κατηγοριών των αντικειμένων), έχουμε μπροστά μας αυτή την τεράστια, όπως αποδεικνύεται, προβληματική της συγκρότησης που προκύπτει για καθεμιά από τις γενικότερες και

όχι πλέον τυπικο-λογικές κατηγορίες (περιοχές) των αντικειμένων: πρόκειται για τις περιοχές που υπάγονται στον γενικό τίτλο «αντικειμενικός κόσμος». Χρειάζεται μια συγκροτησιακή θεωρία της εκτατής φύσης (*physischen Natur*) τέτοιας που δίδεται ως παντοτινά υπάρχουσα (πράγμα που συνεπάγεται ότι δίδεται και ως πάντα ήδη προϋποτιθέμενη), μια συγκροτησιακή θεωρία του ανθρώπου, της ανθρώπινης κοινωνίας, του πολιτισμού κ.τ.λ. Κάθε τέτοιος γενικός τίτλος δηλώνει ένα μεγάλο κλάδο με διάφορους ερευνητικούς προσανατολισμούς που αντιστοιχούν στις απλοϊκές οντολογικές συστατικές έννοιες (όπως πραγματικός χώρος, πραγματικός χρόνος, πραγματική αιτιότητα, πραγματικό αντικείμενο, πραγματική ιδιότητα). Φυσικά, πρόκειται παντού για την αποκάλυψη της αποβλεπτικότητας, της ενδιάθετης στην ίδια την εμπειρία, ως υπερβατολογικού βιώματος, με σκοπό μια συστηματική ερμηνευση των προδιαγεγραμμένων οριζόντων της (μέσα από τη μεταφορά τους σε μια δυνατή πληρούσα ενάρχεια) και πρόκειται επίσης για μια ερμηνευση των νέων οριζόντων που προκύπτουν πάντα και πάλι μέσα στους παλιούς σύμφωνα με έναν καθορισμένο τρόπο [99]. Κι όλα αυτά, βέβαια, υπό τη σταθερή προϋπόθεση μιας μόνιμης μελέτης των αποβλεπτικών τους συστοιχιών. Παρατηρούμε λοιπόν ότι έρχεται στην επιφάνεια, εν προκειμένω, αναφορικά με αυτά τα αντικείμενα, μια όλως περίπλοκη αποβλεπτική οργάνωση των συγκροτησιακών εναρχειών στη συνθετική τους ενότητα, π.χ. μια βαθμιδωτή στήριξη μη-αντικειμενικών (*απλά υποκειμενικών*) αντικειμένων, που ανασύρεται ξεκινώντας από το κατώτερο θεμέλιο αντικειμενικότητας. Ως τέτοιο θεμέλιο λειτουργεί πάντα η εμμενής χρονικότητα, η ρέουσα ζωή, η εν εαυτή και δι' εαυτή συγκροτούμενη, η συγκροτησιακή διασάφηση της οποίας αποτελεί το αντικείμενο της θεωρίας της πρωταρχικής συνείδησης του χρόνου που συγκροτεί τα χρονικά δεδομένα.

ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ IV

Εκδίπλωση των συγκροτησιακών προβλημάτων του ίδιου του υπερβατολογικού εγώ

§ 30. *Το υπερβατολογικό εγώ είναι αδιάσπαστο από τα βιώματά του*

Τα αντικείμενα υπάρχουν για μένα και είναι για μένα αυτό που είναι μόνο ως αντικείμενα μιας πραγματικής και δυνατής συνείδησης. Αν τούτο δεν θέλει να είναι κενός λόγος και αντικείμενο κενών διαλογισμών, τότε θα πρέπει να δειχθεί σε τι συγκεκριμένα συνίσταται τούτο το είναι-για-μένα και το ούτως-είναι. Τίθεται, δηλαδή, υπό ερώτηση το είδος μιας πραγματικής και δυνατής συνείδησης και ο τρόπος της δόμησής της, το τι πρέπει να σημαίνει εδώ *δυνατότητα κ.ο.κ.* Τούτο μπορεί να το επιτύχει μόνο η συγκροτησιακή έρευνα, καταρχάς με το ευρύτερο νόημα που της δώσαμε στην αρχή και έπειτα με το στενότερο νόημα που μόλις περιγράψαμε. Και αυτό σύμφωνα με τη μοναδική δυνατή μέθοδο, την επιβαλλόμενη από την ουσία της αποβλεπτικότητας και των οριζόντων της. Ήδη μέσω των προπαρασκευαστικών αναλύσεων που μας οδηγούν ανοδικά προς το νόημα της εργασίας μας, γίνεται σαφές ότι το υπερβατολογικό εγώ (και στον ψυχολογικό του παράλληλο, η ψυχή) είναι αυτό που είναι μόνο σε σχέση με τις αποβλεπτικές αντικειμενικότητες. Σε αυτές, όμως, ανήκουν αναγκαστικά

για το εγώ και τα υπάρχοντα αντικείμενα, δεδομένου ότι αυτό το εγώ σχετίζεται με τον κόσμο: σχετίζεται όχι μόνο με τα αντικείμενα τα μέσα στη δική του εμμενή χρονική σφαίρα, τη δυνάμενη να επαληθευθεί σύμμετρα, αλλά επίσης και με τα ενδόκοσμα αντικείμενα τα οποία αποδεικνύονται ως υπάρχοντα μόνο μέσα στην ασύμμετρη, στην απλώς υποθετική/ πιθανολογική εξωτερική εμπειρία και χάρη στην εσωτερική συμφωνία της πορείας της. [100] Αποτελεί, συνεπώς, ουσιακό-ίδιον (*Wesenseigenheit*) του εγώ το ότι έχει πάντα συστήματα αποβλεπτικότητας και επίσης συστήματα-εσωτερικής-συμφωνίας της αποβλεπτικότητας, συστήματα εν μέρει για ό,τι ρέον ενεργεία μέσα του, εν μέρει για σταθερά δυνάμει στοιχεία, πρόσφορα να αποκαλυφθούν μέσω προδιαγεγραμμένων οριζόντων. Καθένα από τα αντικείμενα που το εγώ έχει ποτέ σκοπεύσει, σκεφθεί, αξιολογήσει, πραγματευθεί αλλά επίσης φαντασθεί ή που μπορεί να φαντασθεί, καταδεικνύει, όντας σύστοιχό του, το σύστημά του και δεν υπάρχει παρά μόνο ως αυτό το σύστοιχο.

§ 31. Το εγώ ως ο ταυτός πόλος των βιωμάτων

Τώρα, όμως, θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας σε ένα μεγάλο χάσμα της έκθεσής μας. Αυτό τούτο το εγώ είναι για αυτό το ίδιο υπάρχον σε συνεχή ενάργεια και, κατά συνέπεια, συνεχώς αυτο-συγκροτούμενο στον εαυτό του ως υπάρχον. Μέχρις εδώ έχουμε θίξει μόνο μια πλευρά αυτής της αυτο-συγκρότησης, έχουμε ρίξει το βλέμμα μας μόνο πάνω στο ρέον *cogito*. Το εγώ, όμως, δεν αυτο-κατανόεται απλώς ως ρέουσα ζωή αλλά και ως εγώ, ως το εγώ που βιώνει αυτό κι εκείνο, που ζει ως ταυτό-εγώ δια μέσου αυτού ή εκείνου του *cogito*. Καθώς ασχολούμασταν μέχρι εδώ με την αποβλεπτική σχέση μεταξύ συνείδησης και αντικειμένου,

cogito και *cogitatum*, δεν εμφανίστηκε ακόμα μπροστά μας παρά εκείνη η σύνθεση που πολώνει τις πολλαπλότητες της πραγματικής και δυνατής συνείδησης σε σχέση με ταυτά αντικείμενα, η σύνθεση δηλαδή που αναφέρεται σε αντικείμενα που λειτουργούν ως πόλοι, ως συνθετικές ενότητες. Τώρα εμφανίζεται απέναντί μας μια δεύτερη πόλωση, ένα δεύτερο είδος σύνθεσης, που περιλαμβάνει όλες ανεξαιρέτως τις επιμέρους διαφορετικές πολλαπλότητες των *cogitationes*. Και μάλιστα τις περιλαμβάνει με ένα δικό της τρόπο, συγκεκριμένα ως τέτοιες ενός ταυτού εγώ το οποίο, ως συνειδησιακά ενεργό και παθητικό, ζει σε όλα τα συνειδησιακά βιώματα και σχετίζεται μέσω αυτών με όλους τους πόλους αντικειμένων.

§ 32. Το εγώ ως υπόστρωμα έξεων

Αλλά τώρα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτό το κεντρομόλο εγώ δεν είναι ένας κενός πόλος ταυτότητας (είναι τόσο λίγο όσο και οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο) αλλά, δυνάμει μιας κανονικότητας της *υπερβατολογικής γένεσης*, αποκτά μαζί με κάθε ενέργημα ενός νέου αντικειμενικού νοήματος (ενέργημα που απορρέει από το εγώ) ένα *νέο μόνιμο ίδιον*. Εάν, για παράδειγμα, αποφασίσω για πρώτη φορά με ένα κριτικό ενέργημα για ένα κάποιο είναι ή ούτως-είναι, αυτό το παροδικό ενέργημα παρέρχεται, αλλά έκτοτε είμαι και παραμένω το εγώ που αποφάσισε με αυτόν ή τον άλλο τρόπο, [101] παραμένω της ανάλογης πεποίθησης. Αλλά αυτό δεν σημαίνει απλά ότι θυμάμαι ή ότι μπορώ στο μέλλον να θυμηθώ αυτό το ενέργημα. Αυτό θα το μπορώ, ακόμα κι αν στο μεταξύ έχω αποποιηθεί αυτή την πεποίθηση. Μετά την ακύρωσή της δεν θα αποτελεί πλέον πεποίθησή μου αλλά μέχρι τότε υπήρξε μόνιμα ως πεποίθησή μου. Όσο χρόνο ισχύει για μένα, μπορώ να επανέλθω σε αυτήν κατ'

επανάληψη και να τη βρω πάντα και πάλι ως τη δική μου πεποίθηση που μου ανήκει καθ' ἑξίν, δηλαδή να βρω τον εαυτό μου ως το εγώ που είναι έτσι πεπεισμένο – εγώ που ορίζεται μέσω αυτής της μόνιμης ἔξεως ως παραμένον εγώ (το ίδιο συμβαίνει με κάθε είδους αποφάσεις, αξιακές και βουλευτικές αποφάσεις). Αποφασίζω: το βιωματικό ἐνέργημα εκρέει αλλά η απόφαση παραμένει (είτε βυθίζομαι παθητικοποιούμενος σε βαθύ ύπνο, είτε ζω μέσα σε άλλα ενεργήματα), η απόφαση εξακολουθεί διαρκώς να ισχύει, και σύστοιχα είμαι ἔκτοτε το εγώ που αποφάσισε με αυτό τον τρόπο και παραμένω τέτοιο εγώ για όσο χρόνο δεν αποποιούμαι την απόφαση. Αν η απόφαση αφορά σε μια ἤδη ολοκληρωθείσα πράξη, τότε ουδόλως αναιρείται εξαιτίας της πλήρωσης, της πραγμάτωσης της πράξης: συνεχίζει να ισχύει υπό την τροπικότητα της πλήρωσης, *συνεχίζω να εμμένω στην πράξη μου*. Εγώ ο ίδιος, ο παραμένων στη δική μου μόνιμη βούληση, τότε μόνο αλλάζω, όταν *ακυρώνω* ή αποποιούμαι αποφάσεις ή πράξεις μου. Το παραμένειν, το χρονικό διαρκείν τέτοιων εγωλογικών προσδιορισμών και το ιδιότυπό τους αυτο-μεταβάλλεσθαι δεν σημαίνει προφανώς ένα συνεχές «γέμισμα» του εμμένου χρόνου με βιώματα, όπως ἄλλωστε και το ίδιο το μόνιμο εγώ ως πόλος εγωλογικών προσδιορισμών δεν αποτελεί βίωμα ούτε συνεχές βιωμάτων, αν και τέτοιοι εξιακοί προσδιορισμοί το κάνουν να επανασχετίζεται ουσιαδώς με τη ροή των βιωμάτων. Το εγώ, με το να αυτο-συγκροτείται μέσα από τη δική του ενεργητική γένεση ως το ταυτό υπόστρωμα μόνιμων εγωλογικών δικών του/ ίδιων στοιχείων, αυτο-συγκροτείται περαιτέρω επίσης ως *σταθερό και μόνιμο* προσωπικό εγώ (με το πιο ευρύ νόημα του ὄρου, που μας επιτρέπει να μιλάμε ακόμα και για υπο-ανθρώπινα πρόσωπα). Αν και οι πεποιθήσεις δεν είναι παρά μόνο σχετικά μόνιμες, αν και ἔχουν τον δικό τους τρόπο *μεταβολής*

(μέσω τροποποίησης των ενεργητικών θέσεων, όπως είναι η ακύρωση ή η άρνηση, η μηδενοποίηση της ισχύος τους), το εγώ δείχνει δια μέσου τέτοιων μεταβολών ένα μόνιμο χαρακτήρα και μια διαρκή ενότητα-ταυτότητας, έναν προσωπικό-χαρακτήρα.

[102] § 33. *Η πλήρης συγκεκριμενοποίηση του εγώ ως μονάδος και το πρόβλημα της αυτο-συγκρότησής του*

Από το εγώ ως ταυτό πόλο και ως υπόστρωμα των έξεων διακρίνουμε το εγώ στην πλήρη του συγκεκριμενοποίηση (και που θα θέλαμε να το ονομάσουμε με τον όρο του Λάμπνιτς: μονάδα). Το διακρίνουμε, δεχόμενοι επιπλέον ότι, χωρίς το τελευταίο, το πρώτο εγώ δεν μπορεί ακριβώς να είναι συγκεκριμένο. Δηλαδή το εγώ δεν μπορεί να είναι συγκεκριμένο παρά στη ρέουσα πολυμορφία της αποβλεπτικής του ζωής και των αντικειμένων που σκοπεύονται μέσα της και που πιθανώς συγκροτούνται για αυτήν ως υπάρχοντα. Προφανώς, ο εκάστοτε χαρακτήρας του μόνιμου είναι και ούτως-είναι αυτών των αντικειμένων αποτελεί ένα σύστοιχο της έξεως της θεσιληψίας που συγκροτείται μέσα στον ίδιο τον εγωλογικό πόλο.

Τούτο πρέπει να κατανοηθεί ως εξής: ως εγώ, έχω έναν συνεχώς υπάρχοντα για μένα περιβάλλοντα-κόσμο, και μέσα σε αυτόν έχω αντικείμενα ως αντικείμενα υπάρχοντα για μένα, συγκεκριμένα, ως ήδη ευρισκόμενα σε μόνιμη διάκριση ανάμεσα σε αντικείμενα γνωστά και σε άλλα απλώς προειλημμένα ως ικανά να γνωσθούν. Αυτά που είναι υπάρχοντα για μένα υπό την πρώτη έννοια, είναι τέτοια χάρη στην πρωταρχική απόκτησή τους, δηλαδή χάρη στην πρωταρχική γνωστική λήψη αυτού που δεν είχε ποτέ πριν δοθεί στο βλέμμα μου, στην εξήγησή του μέσα από ιδιαίτερες επιμέρους εποπτείες. Έτσι συγκροτείται το αντικείμενο στη δική μου

συνθετική ενεργητικότητα με τη νοηματική μορφή: *το ταυτό των ποικίλων ιδιοτήτων του*, συνεπώς ως αντικείμενο ταυτό με τον εαυτό του, αντικείμενο προσδιορισμένο ως υπόστρωμα των ποικίλων του ιδιοτήτων. Αυτό το ενέργημα της θέσης-του-είναι και της ερμηνείας-του-είναι ιδρύει μια έξη για το εγώ μου, δυνάμει της οποίας μου ανήκει μόνιμα πια αυτό το αντικείμενο ως υπόστρωμα των προσδιορισμών του. Τέτοια μόνιμα αποκτήματα συγκροτούν τον εκάστοτε γνωστό σε μένα περιβάλλοντα-κόσμο μου μαζί με τον ορίζοντα των άγνωστων αντικειμένων, αντικειμένων που είναι ακόμα προς απόκτηση αλλά και ήδη εκ των προτέρων προειλημμένα σύμφωνα με αυτή την τυπική δομή αντικειμένων.

Υπάρχω για μένα τον ίδιο και δίδομαι σε μένα πάντα μέσω της εμπειρικής ενάρχειας ως *εγώ ο ίδιος*. Τούτο ισχύει για το υπερβατολογικό εγώ (αλλά επίσης παράλληλα για το καθαρά ψυχολογικό εγώ) και για κάθε μορφή του *εγώ*. Επειδή το συγκεκριμένο εγώ/μονάδα συμπεριλαμβάνει την όλη πραγματική και δυνάμει συνειδησιακή ζωή, είναι σαφές ότι το πρόβλημα της φαινομενολογικής ερμηνείας αυτού του εγώ/μονάδος (το πρόβλημα της συγκρότησής του για αυτό το ίδιο) θα πρέπει να περιλαμβάνει μέσα του *όλα τα συγκροτησιακά προβλήματα εν γένει*. [103] Και περαιτέρω αποδεικνύεται ότι η φαινομενολογία αυτής της αυτο-συγκρότησης επικαλύπτεται με την όλη φαινομενολογία εν γένει.

§ 34. *Η θεμελιακή ανάπτυξη της φαινομενολογικής μεθόδου. Η υπερβατολογική ανάλυση ως ειδητική*

Με τη διδασκαλία για το εγώ ως πόλο των ενεργημάτων του και ως υπόστρωμα των έξεών του έχουμε ήδη θίξει, και μάλιστα σε ένα σημαντικό σημείο, την προβληματική της φαινομενολογικής γένεσης και μαζί της την τάξη της *γενετικής φαινομενολογίας*. Προτού δια-

σαφήσουμε το ακριβέστερο νόημά της, μας χρειάζεται ένας νέος στοχασμός επί του νοήματος της φαινομενολογικής μεθόδου. Πρέπει τελικά να θέσουμε σε ισχύ μια θεμελιώδη μεθοδολογική εναργή θέαση η οποία, άπαξ και συλληφθεί, θα διαπερνά τη συνολική μέθοδο της υπερβατολογικής φαινομενολογίας (και ομοίως, επί της φυσικής βάσης, τη μέθοδο μιας γνήσιας και καθαρά εσωτερικής ψυχολογίας). Ανακοινώνουμε αυτό το θέμα τόσο αργά, μόνο για το λόγο ότι έτσι διευκολύνουμε την πρόσβαση στη φαινομενολογία. Η υπερβολικά μεγάλη πολλαπλότητα των νέων ανακαλύψεων και προβλημάτων προοριζόταν καταρχάς να επιδράσει θετικά στην ευκολότερη διατύπωση μιας απλώς εμπειρικής περιγραφής (αν και περιγραφής που διεξήχθη αποκλειστικά στη σφαίρα της υπερβατολογικής εμπειρίας). Αντιθέτως, η μέθοδος της ειδητικής περιγραφής σημαίνει τη μετάβαση όλων των τέτοιων περιγραφών σε μια νέα διάσταση, αυτή των αρχών, η οποία, αν είχε επιβληθεί από την πρώτη στιγμή, θα μεγάλωνε τις δυσκολίες της κατανόησης, ενώ, απεναντίας, είναι εύκολο να κατανοηθεί τώρα που έχει ήδη επιτευχθεί μια περίσσεια εμπειρικών περιγραφών.

Καθένας από μας, ως καρτεσιανά στοχαζόμενος, επανοδηγήθηκε μέσω της μεθόδου της φαινομενολογικής αναγωγής στο υπερβατολογικό του εγώ (φέροντας φυσικά μαζί του το εκάστοτε συγκεκριμένο του περιεχόμενο ως μονάδος) ως αυτό το γεγονικό εγώ, ως το ένα και μοναδικό απόλυτο εγώ. Ως αυτό το εγώ, και συνεχίζοντας πάντα να στοχάζομαι, βρίσκω περιγραφικά συλληπτούς και ικανούς να εκδιπλωθούν αποβλεπτικούς τύπους και θα μπορούσα να προχωρήσω βήμα-βήμα στην αποβλεπτική αποκάλυψη της μονάδος μου στις βασικές συντεταγμένες της. Υπάρχουν σημαντικοί λόγοι για τους οποίους επιβάλλονται πολλάκις κατά τη διάρκεια των περιγραφών μας διατυπώσεις όπως *ουσιακή αναγκαιότητα* και *ουσιωδώς*, στις οποίες εκφράζεται μια προσδιορισμένη και για πρώτη φορά,

χάρη στη φαινομενολογία, αποσαφηνισμένη και οριοθετημένη έννοια του *a priori*.

[104] Περί τίνος πρόκειται εδώ, θα γίνει κατανοητό πάραυτα με παραδείγματα. Ας λάβουμε οποιοδήποτε τύπο αποβλεπτικών βιωμάτων (της αντίληψης, της συγκράτησης, της επανενθύμησης, της δήλωσης, του να βρίσκεις ευχαρίστηση σε κάτι, του να επιδιώξεις κάτι κ.ο.κ.) και ας συλλογιστούμε τη μορφή της αποβλεπτικής του λειτουργίας, δηλαδή ας τον επεξηγήσουμε και ας τον περιγράψουμε σύμφωνα με το νοητικό και το νοηματικό άξονα. Τούτο μπορεί να σημαίνει, και έτσι το κατανοήσαμε μέχρι τώρα, ότι οι τύποι των γεγονικών συμβάντων του γεγονικού υπερβατολογικού εγώ τίθενται υπό ερώτηση και ότι οι υπερβατολογικές περιγραφές προορίζονταν να έχουν και *εμπειρική* σημασία. Αλλά, δίχως να το επιδιώκουμε, η περιγραφή μας παρέμεινε σε μια γενικότητα, τέτοια ώστε τα αποτελέσματά της δεν σχετίζονται καθόλου με το πώς έχουν κάθε φορά οι εμπειρικές γεγονικότητες του υπερβατολογικού εγώ.

Ας το καταστήσουμε σαφές και στη συνέχεια μεθοδολογικά καρποφόρο. Ξεκινώντας από το παράδειγμα αυτής της αντίληψης του τραπεζιού, ας παραλλάξουμε το αντιληπτικό αντικείμενο «τραπέζι» όλως ελεύθερα και κατά βούληση. Έτσι, όμως, ώστε να διατηρούμε σταθερά την αντίληψη ως αντίληψη τίνος (τίνος, οιοδήποτε), αρχίζοντας ίσως από αυτό, με το να μεταπλάσουμε με τη φαντασία μας τη μορφή του και τα χρώματά του εντελώς αυθαίρετα, κρατώντας σταθερά ως ταυτό το εμφανίζεσθαι υπό την τροπικότητα της αντίληψης. Με άλλα λόγια, μεταμορφώνουμε το γεγονός αυτής της αντίληψης (επέχοντας από την αναγνώριση της οντολογικής της ισχύος) σε μια καθαρή δυνατότητα μεταξύ άλλων *οιωδήποτε* *καθαρών* δυνατοτήτων, αλλά πάντα καθαρών δυνατοτήτων αντίληψης. Μετατοπίζουμε, τρόπον τινά, την πραγματική αντίληψη στο βασίλειο των μη-πραγματικότητων του ως-εάν, βασίλειο που μας προ-

σφέρει τις *καθαρές* δυνατότητες, καθαρές από οτιδήποτε προσδένεται στο γεγονός και σε κάθε γεγονός εν γένει. Υπό αυτή την οπτική, δεν διατηρούμε αυτές τις δυνατότητες προσδεδεμένες στο γεγονικό εγώ που τίθεται ταυτόχρονα, αλλά ακριβώς ως μια όλως ελεύθερη φαντασιακή συλληπτικότητα – έτσι ώστε, ήδη από την αρχή θα μπορούσαμε να έχουμε λάβει ως αφετηριακό παράδειγμα ένα εισδύειν-φαντασιακά στο ενέργημα της αντίληψης έξω από κάθε σχέση με τη δική μας συγκεκριμένη γεγονική ζωή. Ο έτσι κεκτημένος γενικός τύπος *αντίληψη* πλανάται ούτως ειπείν στον αέρα μας απόλυτα καθαρής συλληπτικότητας. Έτσι απαλλαγμένη από κάθε γεγονικότητα, μετατρέπεται στο είδος *αντίληψη*, την *ιδεατή* σφαίρα του οποίου τη συνιστούν όλες οι ιδεατά δυνατές αντιλήψεις ως καθαρές συλληπτικότητες. [105] Οι αναλύσεις της αντίληψης είναι συνεπώς *αναλύσεις ουσιών*: όλα όσα έχουμε διεξέλθει σχετικά με τις συνθέσεις που ανήκουν στον τύπο «αντίληψη» και τους δυνάμει ορίζοντες κ.τ.λ. ισχύουν ουσιαδώς (όπως εύκολα διαφαίνεται) για οτιδήποτε μπορεί να μορφωθεί σε αυτή την ελεύθερη παραλλαγή, συνεπώς για όλες τις συλληπτές αντιλήψεις εν γένει, με άλλα λόγια ισχύουν με απόλυτη *ουσιακή καθολικότητα* και με ουσιακή αναγκαιότητα για κάθε τυχαία επιλεχθείσα ατομική περίπτωση, συνεπώς για κάθε γεγονική αντίληψη, στο μέτρο που κάθε γεγονός θα πρέπει να νοηθεί ως απλό παράδειγμα μιας καθαρής δυνατότητας.

Δεδομένου ότι η παραλλαγή νοείται ως εναργής, συνεπώς ως δίδουσα τις δυνατότητες αυτές καθαυτές ως δυνατότητες μέσα στην καθαρή εποπτεία, έχει ως σύστοιχό της μια *εποπτική και αποδεικτική συνείδηση της καθολικότητας*. Το ίδιο το είδος είναι ένα καθολικό αντικείμενο που έχει ήδη δοθεί ή που μπορεί να δοθεί σε θέα, ένα αντικείμενο καθαρό και απόλυτο, δηλαδή ανεξάρτητο από κάθε γεγονός και τούτο σύμφωνα με το δικό του εποπτικό νόημα. Προηγείται *όλων των εννοιών* με το νόημα των γλωσσικών σημασιών οι

οποίες, αντιθέτως, ως καθαρές έννοιες θα πρέπει να διαμορφωθούν προσαρμοζόμενες σε αυτό το είδος.

Αν και κάθε ατομικός, τυχαία επιλεγμένος, τύπος ανυψώνεται από το δικό του περιβάλλον του εμπειρικού-γεγονικού υπερβατολογικού εγώ στην καθαρή ουσιακή σφαίρα, εντούτοις δεν εξαφανίζονται οι αποβλεπτικοί εξωτερικοί του ορίζοντες, οι οποίοι καταδεικνύουν την αποκαλύπτμη συνάφειά του με το εγώ: μόνο που ο ίδιος ο ορίζοντας της συνάφειας γίνεται πλέον ειδητικός. Με άλλα λόγια, με κάθε ειδητικό καθαρό τύπο δεν βρισκόμαστε βέβαια στο γεγονόςικό εγώ αλλά σε ένα είδος-εγώ. Ή αλλιώς, κάθε συγκρότηση μιας πραγματικά καθαρής δυνατότητας, ανάμεσα σε άλλες καθαρές δυνατότητες, φέρει ενδιάθετα μέσα της ως εξωτερικό της ορίζοντα ένα δυνατό εγώ (δυνατό, με το καθαρό νόημα του όρου), μια καθαρή παραλλαγή δυνατοτήτων του δικού μου γεγονικτικού εγώ. Θα μπορούσαμε επίσης να σκεφθούμε εξ αρχής αυτό το εγώ ως ελεύθερα παραλλάσσον και να θέσουμε το πρόβλημα της ουσιακής έρευνας της ρητής συγκρότησης ενός υπερβατολογικού εγώ εν γένει. Έτσι έπραξε από την αρχή η νέα φαινομενολογία και, συνεπώς, όλες οι μέχρι τώρα περιγραφές μας και οι οριοθετήσεις των προβλημάτων δεν είναι στην πραγματικότητα παρά επαναμεταφράσεις των δεδομένων της αυθεντικής ειδητικής μορφής σε δεδομένα της μορφής μιας εμπειρικής τυπολογίας. Εάν, λοιπόν, προσβλέπουμε σε μια φαινομενολογία διαμορφωμένη καθαρά και σύμφωνα με μια ειδητική μέθοδο, σε μια φαινομενολογία ως εποπτική-απριορική επιστήμη, τότε όλες οι ουσιακές έρευνές της δεν είναι τίποτε άλλο παρά αποκαλύψεις [106] του καθολικού είδους υπερβατολογικό εγώ εν γένει, το οποίο εμπειρικλείει όλες τις καθαρές παραλλαγές δυνατοτήτων του δικού μου γεγονικτικού εγώ, και βέβαια αυτό το ίδιο το εγώ μου ως δυνατότητα. Η ειδητική φαινομενολογία ερευνά λοιπόν το καθολικό a priori, χωρίς το οποίο δεν είναι συλληπτά ούτε το εγώ μου, ούτε και το υπερβατο-

λογικό εγώ εν γένει. Ή αλλιώς, καθώς κάθε ουσιακή καθολικότητα έχει την αξία μιας αδιάσπαστης κανονικότητας, η ειδητική φαινομενολογία ερευνά τους καθολικούς ουσιακούς νόμους που προδιαγράφουν το δυνατό νόημα (το αντίθετο του αντιφατικού) κάθε γεγονυίας απόφασης σχετικά με κάτι το υπερβατολογικό.

Ως εγώ στοχαζόμενο με τρόπο καρτεσιανό και οδηγούμενο από την ιδέα μιας φιλοσοφίας ως καθολικής επιστήμης θεμελιωμένης με απόλυτη αυστηρότητα (τη δυνατότητα της οποίας έθεσα ως βάση δικήν ερευνητικής υπόθεσης), και μετά την επιτέλεση των τελευταίων συλλογισμών, βλέπω εναργώς ότι θα πρέπει *καταρχάς* να αναπτύξω μια καθολική ειδητική φαινομενολογία και ότι μόνο σε αυτήν τελείται ή μπορεί να τελεσθεί η αρχική πραγματοποίηση μιας φιλοσοφικής επιστήμης, η επιτέλεση μιας αρχικής «πρώτης φιλοσοφίας». Αν επίσης, μετά την υπερβατολογική αναγωγή στο δικό μου καθαρό εγώ, το ιδιαίτερο ενδιαφέρον μου έχει στραφεί στην αποκάλυψη αυτού του γεγονυικού εγώ, τότε αυτή η αποκάλυψη μπορεί να μετατραπεί σε μια γνήσια επιστημονική αποκάλυψη μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θα ανατρέξω στις αποδεικτικές του αρχές, αρχές που ανήκουν δηλαδή στο εγώ ως ένα εγώ εν γένει. Υπό την προϋπόθεση ότι θα ανατρέξω στις ουσιακές καθολικότητες και αναγκαιότητες, μέσω των οποίων το γεγονός επανασχετίζεται με τα ορθολογικά του θεμέλια, με τη δική του καθαρή δυνατότητα, και συνεπώς επιστημονικοποιείται (εκλογικεύεται)¹². Έτσι η επιστήμη των καθαρών δυνατο-

12. θα πρέπει πάντως να προσέξουμε τούτο, ότι η μετάβαση από το δικό μου εγώ σε ένα εγώ εν γένει δεν προϋποθέτει ούτε την πραγματικότητα ούτε τη δυνατότητα της σφαίρας των άλλων εγώ. Εδώ, η σφαίρα του είδους «εγώ» προσδιορίζεται μέσω των αυτο-παραλλαγών του δικού μου εγώ. Πλάθω φαντασιακά τον εαυτό μου σαν να ήμουν αλλιώς, δεν πλάθω φαντασιακά τους άλλους.

τήτων προηγείται «καθαυτή» της επιστήμης των πραγματικοτήτων και την πρωτοκαθιστά δυνατή ως επιστήμη εν γένει. Έτσι ανυψώνομαστε στην μεθοδολογική εναργή θέαση ότι η *ειδητική εποπτεία αποτελεί μαζί με την φαινομενολογική αναγωγή τη θεμελιώδη μορφή όλων των επιμέρους υπερβατολογικών μεθόδων*, ότι και οι δυο μαζί προσδιορίζουν σε όλη του την έκταση το νόμιμο νόημα μιας υπερβατολογικής φαινομενολογίας.

[107] § 35. Παρέκβαση στην ειδητική εσωτερική-ψυχολογία

Υπερβαίνουμε την κλειστή στον εαυτό της σφαίρα των στοχασμών που μας περιορίζουν στην υπερβατολογική φαινομενολογία, στο μέτρο που δεν μπορούμε να αποσιωπήσουμε και πάλι εδώ την παρακάτω παρατήρηση: όταν, επί του θεμέλιου της φυσικής κοσμοαντίληψης, επιδιώκουμε να δημιουργήσουμε μια ψυχολογία ως θετική επιστήμη, και παράπλευρα επιδιώκουμε πριν από όλα την καθαυτή πρώτη ψυχολογία (πρώτη από κάθε άλλη επιστημονική ψυχολογία), αυτήν που αντλείται καθαρά μέσα από την εσωτερική εμπειρία, δηλαδή όταν επιδιώκουμε μια καθαρή αποβλεπτική ψυχολογία, τότε παραμένει στη διάθεσή μας το όλο περιεχόμενο των μόλις επιτελεσθέντων θεμελιακών μεθοδολογικών συλλογισμών (με μικρές μόνο τροποποιήσεις). Στο συγκεκριμένο υπερβατολογικό εγώ αντιστοιχεί τότε ο άνθρωπος/ εγώ, συγκεκριμένα ως ψυχή συλλαμβανόμενη καθαρά καθαυτή και δι' εαυτή, μαζί με την ψυχική πόλωση: το εγώ ως πόλος των δικών μου έξεων και των ιδιοτήτων του χαρακτήρα μου. Τη θέση της ειδητικής υπερβατολογικής φαινομενολογίας παίρνει τότε μια ειδητική καθαρή θεωρία της ψυχής αναφερόμενη στο είδος ψυχή, του οποίου βέβαια ο ειδητικός ορίζοντας παραμένει ανεξέταστος. Αν όμως εξεταζόταν, τότε θα διανοιγόταν ο δρόμος προς την υπέρβαση αυτού του θετικισμού,

δηλαδή ο δρόμος προς τη μετάβαση στην απόλυτη φαινομενολογία, αυτήν του υπερβατολογικού εγώ που ακριβώς δεν έχει πλέον κανένα ορίζοντα που θα μπορούσε να το οδηγήσει έξω από την υπερβατολογική οντολογική του σφαίρα και, συνεπώς, να το σχετικοποιήσει.

§ 36. *Το υπερβατολογικό εγώ ως σύμπαν δυνατών βιωματικών μορφών. Η ουσιακή-νομοθεσία της αλληλεξαρτώμενης-δυνατότητας των βιωμάτων στη συνύπαρξη και τη διαδοχή τους*

Αν, μετά τη σημαντική νέα κατανόηση της ιδέας μιας υπερβατολογικής φαινομενολογίας μέσω της ειδητικής μεθόδου, επαναστραφούμε στο έργο της διάνοιξης της φαινομενολογικής προβληματικής, θα παραμείνουμε εφεξής, πράγμα φυσικό, στο πλαίσιο μιας καθαρά ειδητικής φαινομενολογίας, στην οποία το γεγονικό υπερβατολογικό εγώ και τα ιδιαίτερα δεδομένα της υπερβατολογικής του εμπειρίας έχουν μόνο τη σημασία παραδειγμάτων καθαρών δυνατοτήτων. Θα κατανοούμε επίσης και τα μέχρι τώρα παρουσιαζόμενα προβλήματα ως ειδητικά, με το να θεωρούμε τη δυνατότητα να καθαίρουμε ειδητικά αυτά τα παραδείγματα ως μια εξ ολοκλήρου πραγματωθείσα δυνατότητα (όπως απεδείχθη και προηγουμένως στα παραδείγματά μας). Το να επεξεργαστούμε ικανοποιητικά το ιδεατό πρόβλημα μιας πραγματικά συστηματικής διάνοιξης ενός συγκεκριμένου εγώ εν γένει, [108] σύμφωνα με τα ουσιακά του συστατικά, δηλαδή το να εισαγάγουμε εδώ μια πραγματικά συστηματική προβληματική και ένα ερευνητικό πρόγραμμα, δημιουργεί εξαιρετικές δυσκολίες, και τούτο, πάνω από όλα, επειδή πρέπει να εξασφαλίσουμε νέες προσβάσεις στα ειδικά καθολικά προβλήματα της συγκρότησης του υπερβατολογικού εγώ.

Το καθολικό *a priori*, που ανήκει στο υπερβατολογικό εγώ ως τέτοιο, είναι μια ουσιακή μορφή που εγκλείει μέσα της μια απειρία μορφών, απειρία απριορισκών τύπων των δυνατών ενεργεία και δυνάμει στοιχείων της ζωής, απειρία μορφών που εγκλείει συνάμα τα αντικείμενα τα δυνάμενα να συγκροτηθούν μέσα σε αυτή τη ζωή ως πραγματικά υπάρχοντα. Αλλά στο κάθε ενιαίο εγώ δεν είναι δυνατοί στην αλληλεξάρτησή τους όλοι αυτοί οι ατομικοί τύποι, κι όταν είναι δυνατοί, δεν βρίσκονται σε οιαδήποτε τάξη, σε οιοδήποτε θέσεις στην ιδιαίτερη χρονικότητα του συγκεκριμένου εγώ. Για παράδειγμα, μια επιστημονική θεωρία ως μια περίπλοκη λογική δραστηριότητα και το αντικείμενο που της πρέπει σύμφωνα με τη λογικότητά της, ανήκουν σε έναν ουσιακό τύπο που δεν είναι δυνατός μέσα σε κάθε δυνατό εγώ, αλλά μόνο μέσα σε ένα υπό συγκεκριμένη έννοια λογικό εγώ, όμοιο με αυτό που εμφανίζεται στην εκκοσμίκευση του εγώ υπό την ουσιακή μορφή «άνθρωπος» (*animal rationale*). Στο μέτρο που τυποποιώ ειδητικά το γεγονός μου θεωρητικώς-πράττειν, έχω (είτε το συνειδητοποιώ είτε όχι) παραλλάξει ταυτόχρονα τον εαυτό μου αλλά όχι όλως κατά βούληση: τον έχω παραλλάξει στο πλαίσιο του σύστοιχου ουσιακού τύπου «λογικό ον». Προφανώς, το δικό μου τώρα ασκούμενο και δυνατό να ασκηθεί θεωρητικώς-πράττειν δεν μπορώ να το φαντασθώ μετατοπισμένο κατά βούληση μέσα στη χρονική ενότητα της ζωής μου: κι αυτή η αδυναμία έχει το αντίστοιχό της στον ειδητικό χώρο. Η ειδητική κατανόηση της παιδικής μου ηλικίας και των συγκροτησιακών της δυνατοτήτων δημιουργεί έναν τύπο, στην προοδευτική ανάπτυξη του οποίου (αλλά όχι και στη δική του ιδιαίτερη συνάφεια) μπορεί να εμφανισθεί ο τύπος *επιστημονικό-θεωρητικώς-πράττειν*. Αυτή η δέσμευση έχει το θεμέλιό της σε μια *a priori* καθολική δομή, σε καθολικούς-ουσιακούς-νόμους της συνύπαρξης και της διαδοχής μέσα στον εγωλογικό χρόνο. Γιατί ό,τι

εμφανίζεται πάντοτε στο δικό μου εγώ και ειδητικά σε ένα εγώ γενικά (σε αποβλεπτικά βιώματα, σε συγκροτησιακές ενότητες, σε εγωλογικές έξεις) έχει τη χρονικότητά του και, υπό αυτήν την έννοια, μετέχει στο σύστημα-μορφών της καθολικής χρονικότητας σύμφωνα με το οποίο συγκροτείται κάθε συλληπτό εγώ για τον ίδιο τον εαυτό του.

[109] § 37. Ο χρόνος ως καθολική μορφή κάθε εγωλογικής γένεσης

Οι ουσιακοί νόμοι της αλληλεξαρτώμενης δυνατότητας (γεγονικοί κανόνες του ταυτοχρόνως-ή-διαδοχικώς-συνυπάρχειν και δύνασθαι-συνυπάρχειν) είναι, με ένα ευρύτερο νόημα, νόμοι της αιτιότητας, νόμοι για ένα «εάν... τότε». Όμως είναι προτιμότερο να αποφύγουμε εδώ τη βεβαρημένη με προκαταλήψεις έκφραση «αιτιότητα», και στην υπερβατολογική σφαίρα (όπως και στην καθαρά ψυχολογική) να μιλάμε για σχέση-κινήτρων (*Motivation*). Το σύμπαν των βιωμάτων που συνιστούν το πραγματικό (*reellen*) οντολογικό περιεχόμενο του υπερβατολογικού εγώ είναι ένα σύνολο βιωμάτων δυνατών στην αλληλεξάρτησή τους μόνο υπό την καθολική μορφή της ενότητας της ροής, στην οποία εντάσσονται με τάξη όλα τα ατομικά βιώματα ως ρέοντα μέσα της. Ήδη, λοιπόν, αυτή η καθολική στον υπέρτατο βαθμό μορφή όλων των επιμέρους μορφών των συγκεκριμένων βιωμάτων και των μορφωμάτων που (ρέοντα τα ίδια) συγκροτούνται μέσα στη ροή των βιωμάτων, είναι μια μορφή σχέσης-κινήτρων που συνάπτει όλα τα βιώματα μεταξύ τους και καθορίζει ειδικότερα κάθε ατομικό βίωμα. Μπορούμε να την αποκαλέσουμε και *τυπική κανονικότητα μιας καθολικής γένεσης*, σύμφωνα με την οποία το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον συγκροτούνται πάντα και πάλι σε μια ενότη-

τα και σε μια συγκεκριμένη νοητικο-νοηματική τυπική δομή ρεόντων τρόπων-χορήγησης. Αλλά στο εσωτερικό αυτής της μορφής εξελίσσεται η ζωή ως μια πορεία οργανωμένη από σχέσεις-κινήτρων, πορεία επιμέρους συγκροτησιακών επιτευγμάτων προικισμένων με ποικίλες επιμέρους σχέσεις-κινήτρων και συστήματα τέτοιων σχέσεων, τα οποία παράγουν, σύμφωνα με την καθολική κανονικότητα της γένεσης, μια ενότητα της καθολικής γένεσης του εγώ. Το εγώ συγκροτείται, ούτως ειπείν, για τον εαυτό του στην ενότητα μας *ιστορίας*. Έχουμε πει δε ότι στη συγκρότηση του εγώ εγκλείονται όλες οι συγκροτήσεις όλων των αντικειμενικότητων που υπάρχουν για το εγώ: αντικειμενικότητων εμμενών και υπερβατικών, ιδεατών και πραγματικών. Πρέπει τώρα να προσθέσουμε ότι και τα συγκροτησιακά συστήματα, χάρη στα οποία υπάρχουν για το εγώ αυτά κι εκείνα τα αντικείμενα και οι αντικειμενικότητες, είναι και τα ίδια δυνατά μόνο στο πλαίσιο μιας γένεσης υποκειμένης σε νόμους. Ταυτόχρονα, τα συστήματα της συγκρότησης είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους δια της καθολικής γενετικής μορφής που καθιστά δυνατή ως ενότητα το συγκεκριμένο εγώ (τη μονάδα), δυνατή ως προς την αλληλεξαρτώμενη δυνατότητα των επιμέρους οντολογικών συστατικών της. Το ότι υπάρχει για μένα μια φύση, ένας κόσμος-πολιτισμού, ένας ανθρώπινος κόσμος με τις κοινωνικές του μορφές κ.τ.λ., σημαίνει ότι υφίστανται για μένα *δυνατότητες* αντίστοιχων εμπειριών, [110] εμπειρίες ικανές ανά πάσα στιγμή να λάβουν χώρα για μένα και να εξελιχθούν ελεύθερα με έναν ορισμένο συνθετικό τρόπο, άσχετα βέβαια από το αν έχω πραγματικά αυτή τη στιγμή ή όχι την εμπειρία των αντίστοιχων κάθε φορά αντικειμένων. Εν συνεχεία, τούτο σημαίνει ότι υπάρχουν ως δυνατότητες για μένα άλλοι συνειδησιακοί τρόποι, ασαφείς σκοπεύσεις κ.τ.λ. που αντιστοιχούν σε αυτά τα αντικείμενα, κι ότι ανήκουν επίσης σε αυτούς δυνατούτητες να πληρούνται ή

να διαφεύδονται δια μέσου εμπειριών μιας προδιαγεγραμμένης τυπικής μορφής. Τούτο συνεπάγεται μια σταθερά διαμορφωμένη έξη, διαμορφωμένη και κεκτημένη μέσα από μια συνεχή, ορισμένη και υποκείμενη σε ουσιακούς νόμους γένεση.

Εν προκειμένω, ο νους μας πηγαίνει στα γνωστά από παλιά προβλήματα της ψυχολογικής προέλευσης της παράστασης του χώρου, της παράστασης του χρόνου, του πράγματος, του αριθμού κ.ο.κ. Στη φαινομενολογία, αυτά τα προβλήματα εμφανίζονται ως υπερβατολογικά (φυσικά, με το νόημα των *αποβλεπτικών προβλημάτων*) και μάλιστα ενταγμένα στην τάξη των προβλημάτων της καθολικής γένεσης.

Πολύ δύσκολη είναι η πρόσβαση στην έσχατη καθολικότητα της ειδητικής φαινομενολογικής προβληματικής και, επομένως, η πρόσβαση σε μια έσχατη γένεση. Ο πρωτόπειρος φαινομενολόγος είναι αναγκαστικά δεσμευμένος από το ότι λαμβάνει ως παραδειγματικό σημείο εκκίνησης τον εαυτό του. Βρίσκει μπροστά του τον εαυτό του, υπερβατολογικά ως εγώ και εν συνεχεία ως ένα εγώ εν γένει, το οποίο έχει ήδη υπό τον τρόπο της συνείδησης έναν κόσμο, έναν κόσμο του γνωστού σε όλους μας οντολογικού τύπου, που συνδέεται με μια φύση, έναν πολιτισμό (επιστήμες, καλές τέχνες, τεχνική κ.τ.λ.), με προσωπικότητες ανώτερης βαθμίδας (κράτος, εκκλησία κτλ.). Η αρχικά διαμορφωμένη φαινομενολογία είναι απλώς *στατική*: οι περιγραφές της είναι ανάλογες αυτών της φυσικής ιστορίας που καταγίνεται με τις ατομικές μορφές τις οποίες το πολύ-πολύ συστηματοποιεί με τάξη. Τα προβλήματα της καθολικής γένεσης κι αυτά που αφορούν στη γενετική δομή του εγώ στην καθολικότητά της, και που υπερβαίνουν το πρόβλημα της χρονικής μόρφωσης αντικειμενικότητας, παραμένουν ακόμα μακρινά, καθώς είναι πράγματι μιας ανώτερης βαθμίδας. Αλλά ακόμα κι όταν εγείρονται, τούτο συμβαίνει υπό μια δέσμευση: διότι,

καταρχάς ακόμα και η ουσιακή παρατήρηση του εγώ εν γένει υπόκειται στη δέσμευση ότι υπάρχει ήδη για αυτό το εγώ ένας συγκροτημένος κόσμος. Αλλά κι αυτή είναι μια αναγκαία βαθμίδα, μέσα από την οποία (και μόνο δια της ελευθέρωσης των μορφών των νόμων της γένεσης που της ανήκουν) μπορεί κανείς να διακρίνει τις δυνατότητες μιας ειδητικής καθολικής στον υπέρτατο βαθμό φαινομενολογίας. Σε αυτήν το εγώ παραλλάσσεται τόσο ελεύθερα, ώστε ούτε καν κρατά ως σταθερή, ιδεατή αλλά και δεσμευτική προϋπόθεση, ότι θα πρέπει να συγκροτείται ουσιαδώς για αυτό το εγώ ένας κόσμος [111] της γνωστής και αυτονόητης για μας οντολογικής δομής.

§ 38. Η ενεργητική και η παθητική γένεση

Αν αναζητήσουμε, αρχικά όσον αφορά σε μας ως δυνατά συνδεδεμένα με τον κόσμο υποκείμενα, τις καθολικά σημαντικές αρχές της συγκροτησιακής σύνθεσης, τότε βλέπουμε ότι αυτές οι αρχές διαχωρίζονται σύμφωνα με δύο θεμελιώδεις μορφές σε αρχές της ενεργητικής και της παθητικής γένεσης. Στην πρώτη, το εγώ λειτουργεί ως συγκροτησιακό χάρη σε ιδιαίτερα εγωλογικά ενεργήματα, ως παραγωγικό. Εδώ ανήκουν όλα τα επιτεύγματα του πρακτικού (υπό μια ευρύτερη έννοια) λόγου. Υπό αυτό το νόημα, ακόμα και ο λόγος της λογικής (*logische*) είναι πρακτικός. Το χαρακτηριστικό του είναι ότι τα ενεργήματα του εγώ που συνδέονται μεταξύ τους, μέσω της κοινοτικοποίησής τους, με δεσμούς κοινωνίας (*Sozialität*) (το υπερβατολογικό νόημα των οποίων πρέπει, βέβαια, να φέρουμε καταρχάς στην επιφάνεια), συνδέονται σε πολλαπλές συνθέσεις μιας ιδιαίτερης ενεργητικότητας και συγκροτούν, με τρόπο αυθεντικό και επί του θεμελίου ήδη από-πριν-χρηγημένων αντικειμένων (δοσμένων με συνειδησιακούς τρό-

πους του προ-χορηγείν), *νέα αντικείμενα*. Αυτά εμφανίζονται έπειτα στη συνείδηση ως παραγωγές. Έτσι συγκροτείται στο σύνολο, στο αριθμείν ο αριθμός, στο μερίζειν το μέρος, στο κατηγορείν το κατηγορημα και η κατηγορική κατάσταση-πραγμάτων, στο συμπεραίνειν το συμπέρασμα κ.ο.κ. Ομοίως, η πρωταρχική συνείδηση της καθολικότητας είναι μια δραστηριότητα στην οποία το καθολικό συγκροτείται ως αντικείμενο. Από την πλευρά του εγώ συγκροτείται ως ακόλουθο μια έξη αποδοχής της περαιτέρω ισχύος αυτού του αντικειμένου, η οποία συνανήκει εφεξής στη συγκρότηση των αντικειμένων ως αντικειμένων απλώς υπαρχόντων για το εγώ. Αυτό το αντικείμενο μπορεί πάντα να επανασυλληφθεί από το εγώ, είτε μέσα από επαναπαραγωγές συνοδευόμενες από τη συνθετική συνείδηση της ταυτότητας της ίδιας αντικειμενικότητας ως αντικειμενικότητας που δίδεται και πάλι σε *κατηγοριακή εποπτεία*¹³, είτε μέσα από μια συνθετικά ασαφή σύστοιχη συνείδησή του. Η υπερβατολογική συγκρότηση τέτοιου είδους αντικειμένων σε σχέση με διυποκειμενικές δραστηριότητες (όπως αυτήν του πολιτισμού) προϋποθέτει την προηγηθείσα συγκρότηση μιας υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας για την οποία και πρέπει να γίνει λόγος στη συνέχεια.

Τις μορφές υψηλότερης βαθμίδας τέτοιου είδους δραστηριοτήτων του Λόγου (με ένα ειδικό νόημα) και αντιστοίχως τις μορφές των παραγωγών-του-Λόγου, που έχουν στην ολότητά τους το χαρακτηριστήρα τής μη-πραγματικότητας (*ιδεατών αντικειμένων*), [112]

13. [ΣτΜ] *kategorial*: κατηγοριακός. Η κατηγοριακή εποπτεία, δηλαδή η εποπτεία εκείνη που έχει ως αντικείμενό της τα κατηγοριακά αντικείμενα, δεν αναλύεται εδώ. Αποτέλεσε το αντικείμενο της περιφημής VI *Λογικής έρευνας*.

δεν μπορούμε, όπως ήδη αναφέρθηκε, να τις θεωρήσουμε ως ανήκουσες αναγκαστικά σε κάθε συγκεκριμένο εγώ ως τέτοιο (όπως δείχνει, άλλωστε, και η ανάμνηση της παιδικής μας ηλικίας). Πάντως αναφορικά με τις χαμηλότερες βαθμίδες, όπως το εμπειρικό-κατανοείν, το ερμηνεύειν, το συγκεντρώνειν, το συσχετίζειν, σε σχέση με το εμπειρικό-δεδομένο-στα-επιμέρους-στοιχεία-του, η κατάσταση είναι διαφορετική.

Οπωσδήποτε, όμως, κάθε δόμηση αυτής της δραστηριότητας προϋποθέτει αναγκαστικά ως χαμηλότερη βαθμίδα μια παθητικότητα που της προ-χορηγεί δεδομένα. Ακολουθώντας αυτή την παθητικότητα, συναντάμε τη συγκρότηση δια της παθητικής γένεσης. Ό,τι εμφανίζεται απέναντί μας στη συνειδησιακή ζωή, ούτως ειπείν, έτοιμο, υπάρχον ως απλό πράγμα (παραβλέποντας όλα τα πνευματικά χαρακτηριστικά που το καθιστούν γνωστό ως σφυρί, τραπέζι, αισθητικό προϊόν), δίδεται στην πρωταρχικότητά του «αυτό το ίδιο» μέσα στη σύνθεση της παθητικής εμπειρίας. Ως τέτοιο, αυτό χορηγείται πριν από τις πνευματικές δραστηριότητες που πρωτοεμφανίζονται χάρη στην ενεργητική σύλληψη των αντικειμένων.

Ενώσω αυτές επιτελούν τις συνθετικές τους παραγωγές, η παθητική σύνθεση, που τους προμηθεύει όλα τα υλικά τους, είναι ήδη και συνεχώς εν έργω. Το αντικείμενο που η παθητική σύνθεση προ-χορηγεί, συνεχίζει να εμφανίζεται σε ενιαία εποπτεία, κι όσο κι αν τροποποιείται μέσω των ενεργημάτων που το επεξηγούν και το συλλαμβάνουν ατομικά στα μέρη του και τα χαρακτηριστικά του, τούτο το αντικείμενο παραμένει και πάλι, κατά τη διάρκεια αυτής της δραστηριότητας και μέσα της, ένα σταθερό προ-χορηγούμενο δεδομένο. Οι πολλαπλοί τρόποι-του-εμφανίζεσθαι, οι ενιαίες οπτικές ή απτικές αντιληπτικές εικόνες, παρέρχονται, αλλά μέσα στην εμφανώς παθητική σύνθεσή τους εμφανίζεται το ένα

πράγμα, η μία του μορφή κ.ο.κ. Αλλά ακόμα κι αυτή η σύνθεση έχει, ως σύνθεση αυτής της μορφής, την *ιστορία* της που μαρτυρείται μέσα στην ίδια τη σύνθεση. Ότι μπορώ, ότι το εγώ μπορεί να έχει την εμπειρία ενός αντικειμένου, και μάλιστα με μια πρώτη ματιά, έγκειται σε μια ουσιώδη γένεση. Τούτο ισχύει, εξάλλου, τόσο για τη φαινομενολογική όσο και για την ψυχολογική γένεση (με το συνηθισμένο νόημα). Δικαίως λέγεται ότι στην πρώιμη παιδική ηλικία έπρεπε να μάθουμε καταρχάς να βλέπουμε τα πράγματα εν γένει, όπως επίσης ότι οι παρόμοιοι τρόποι συνείδησης των πραγμάτων έπρεπε να προηγηθούν γενετικά όλων των άλλων. Το αντιληπτικό πεδίο που μας προ-χορηγεί όλα τα αντικείμενα δεν περικλείει ακόμα στην *πρώιμη παιδική ηλικία* τίποτε που θα μπορούσε να εξηγηθεί με ένα απλό κοίταγμα ως πράγμα. Κι όμως, χωρίς να επαναμετατεθούμε πίσω στα θεμέλια της παθητικότητας και χωρίς να χρησιμοποιήσουμε την εξωτερική ψυχο-φυσική μέθοδο παρατήρησης της ψυχολογίας, μπορούμε, μπορεί το στοχαζόμενο εγώ, [113] διεισδύοντας στα αποβλεπτικά συστατικά των ίδιων των εμπειρικών φαινομένων, των φαινομένων της εμπειρίας-των-πραγμάτων κι όλων των άλλων παρόμοιων φαινομένων, μπορεί να βρει αποβλεπτικές παραπομπές που οδηγούν σε μια *ιστορία*, συνεπώς να καταστήσει γνωστά αυτά τα φαινόμενα ως μεταμορφές άλλων προμορφών που προηγούνται των πρώτων σύμφωνα με την ουσία τους (ακόμα κι αν οι δεύτερες δεν μπορούν να συσχετισθούν με τα ίδια ακριβώς συγκροτημένα αντικείμενα). Εδώ, όμως, προσπίπτουμε αμέσως στην ουσιώδη-εσωτερική-κανονικότητα μιας παθητικής μόρφωσης συνεχώς νέων συνθέσεων, μόρφωσης που εν μέρει κείται πριν από κάθε δραστηριότητα και εν μέρει πάλι την περιλαμβάνει. Προσπίπτουμε σε μια παθητική γένεση των πολλαπλών καταλήψεων ως μορφωμάτων που διατηρούνται μόνιμα μέσα στην έξη που τους ιδιάζει κατ' αποκλειστικότητα. Τα μορφώ-

ματα αυτά, όταν γίνουν ενεργεία, εμφανίζονται ως δεδομένα ήδη διαμορφωμένα για το κεντρικό εγώ, το επηρεάζουν και το παρακινούν σε ενέργειες. Το εγώ έχει ήδη πάντοτε, χάρη σε αυτή την παθητική σύνθεση (στην οποία εισέρχονται επίσης τα επιτεύγματα της ενεργητικής σύνθεσης) ένα περιβάλλον *αντικειμένων*. Ακόμα και το γεγονός ότι καθετί που με επηρεάζει ως εξελισσόμενο εγώ γίνεται καταληπτό ως αντικείμενο, ως υπόστρωμα κατηγορημάτων δυνάμενων να γίνουν γνωστά, και αυτό το γεγονός βρίσκεται τη θέση του σε αυτή τη σύνθεση. Διότι ακριβώς αποτελεί μια δυνατή και εκ των προτέρων γνωστή τελική-μορφή (*Zielform*) της δυνατότητας επεξήγησης ως επεξήγησης που καθιστά κάτι γνωστό, ως τέτοιας που συγκροτεί ένα αντικείμενο ως παραμόνιο κτήμα του εγώ, ως πάντα και πάλι προσιτό. Κι αυτή η τελική-μορφή κατανοείται εκ των προτέρων ως εκπηγάζουσα μέσα από μια γένεση. Παραπέμπει η ίδια πίσω στην πρωτο-ίδρυση αυτής της μορφής. Καθετί γνωστό παραπέμπει σε ένα πρωταρχικό αναγνωρίζειν: αυτό που καλούμε «άγνωστο» έχει τουλάχιστον μια δομική-μορφή αναγνωρισιμότητας, τη μορφή αντικείμενο και, εγγύτερα, τη μορφή *χωρικό αντικείμενο, πολιτισμικό αντικείμενο, εργαλείο κ.ο.κ.*

§ 39. Ο συνειρμός ως αρχή της παθητικής γένεσης

Η καθολική αρχή της παθητικής γένεσης για τη συγκρότηση όλων των έσχατων αντικειμενικοτήτων (αυτών που προ-χορηγήθηκαν και εισήλθαν μετά στο ενεργητικό στάδιο διαμόρφωσής τους) φέρει το γενικό τίτλο «συνειρμός». Είναι αξιοσημείωτο ότι πρόκειται για μια μορφή *αποβλεπτικότητας* που μπορεί να καταδειχθεί περιγραφικά στις πρωταρχικές μορφές της και που υπόκειται, όσον αφορά στα αποβλεπτικά της επιτεύγματα, σε ουσιακούς νό-

μους με τους οποίους μπορούν να γίνουν κατανοητές όλες μαζί και καθεμιά επιμέρους παθητική συγκρότηση, τόσο εκείνη των βιωμάτων ως εμμενών χρονικών αντικειμένων, όσο κι εκείνη όλων των πραγματικών φυσικών αντικειμένων του αντικειμενικού χωρο-χρονικού κόσμου. Ο συνειρισμός αποτελεί μια *θεμελιώδη υπερβατολογική-φαινομενολογική-έννοια* [114] (όπως επίσης, στο ψυχολογικό παράλληλό της, αποτελεί θεμελιώδη έννοια μιας καθαρά αποβλεπτικής ψυχολογίας). Η παλαιά έννοια του συνειρισμού και των συνειρισμικών νόμων, αν και θεωρείται κατά κανόνα ήδη από την εποχή του Χιουμ ως σχετιζόμενη με την αλληλουχία της καθαρής ψυχικής ζωής, δεν είναι παρά μια φυσιοκρατική παραμόρφωση της αντίστοιχης γνήσιας αποβλεπτικής έννοιας. Μέσω της φαινομενολογίας, η οποία βρήκε πολύ αργά προσβάσεις στην έρευνα του συνειρισμού¹⁴, λαμβάνει αυτή η έννοια μια όλως νέα όψη, μια ουσιωδώς νέα οριοθέτηση, με νέες θεμελιώδεις μορφές, στις οποίες ανήκει, για παράδειγμα, η αισθητηριακή σχηματοποίηση μέσω της συνύπαρξης και της διαδοχής. Είναι φαινομενολογικά εναργές αλλά παράξενο για αυτούς που είναι προσκολλημένοι στην παράδοση, ότι ο συνειρισμός δεν είναι ένας απλός γενικός τίτλος για εμπειρικούς νόμους της συναρμογής *ψυχικών* δεδομένων και, σύμφωνα με μια παλιά εικόνα, κάτι σαν μια εσωψυχική έλξη. Αποτελεί, αντιθέτως, ένα γενικό και υπερπεριεκτικό τίτλο αποβλεπτικών ουσιακών νόμων της συγκρότησης του καθαρού εγώ, ένα βασίλειο του *έμφυτου a priori*, χωρίς το οποίο είναι αδιανόητο ένα εγώ ως τέτοιο. Μόνο μέσω της φαινομενολογίας της γένεσης μπορεί να κατανοηθεί το εγώ ως μια άπειρη ακολουθία αρθρωμένη μέσα στην ενότητα της

14. [ΣτΜ] Αυτή η πρόσβαση επετεύχθη μετά το 1920 και παρουσιάζεται στο κείμενο: *Analysen zur passiven Synthesis*, Hus. XI, § 26-41.

καθολικής γένεσης, ως ακολουθία συνθετικά συνανήκοντων επιτευγμάτων. Μπορεί να κατανοηθεί σε βαθμίδες οι οποίες δεν μπορούν παρά να είναι προσαρμοσμένες στην καθολική παραμόνιμη μορφή της χρονικότητας, καθώς αυτή η ίδια οικοδομείται μέσα σε μια σταθερά παθητική και πλήρως καθολική γένεση που εμπερικλείει σύμφωνα με την ουσία της κάθε νέο δεδομένο. Αυτή η βαθμωτή οικοδόμηση διατηρείται στο εξελισσόμενο εγώ ως ένα παραμόνιμο σύστημα μορφών της κατάληψης και συνεπώς και των συγκροτούμενων αντικειμενικότητων, ανάμεσα στις οποίες κι εκείνες ενός αντικειμενικού σύμπαντος που έχει μια σταθερή οντολογική δομή. Κι αυτό το ίδιο το διατηρείσθαι δεν είναι παρά μόνο μια μορφή της γένεσης. Μέσα σε όλα αυτά, το εκάστοτε γεγονός δεδομένο δεν είναι λογικά αναγκαίο (*irrational*) αλλά πάντως είναι δυνατό μόνο μέσα στο τυπικό σύστημα του *a priori* που του αντιστοιχεί ως εγωλογικού γεγονικου δεδομένου. Δεν πρέπει, όμως, να παραβλέψουμε εδώ ότι το *γεγονικό δεδομένο* και η μη-λογική-αναγκασιότητά του αποτελούν εξίσου μια δομική έννοια ανήκουσα στο σύστημα του συγκεκριμένου *a priori*.

§ 40. *Μετάβαση στο πρόβλημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού*

Με την αναγωγή της φαινομενολογικής προβληματικής στον ενιαίο και περιεκτικό γενικό τίτλο «(στατική και γενετική) συγκρότηση των αντικειμενικότητων μας δυνατής συνείδησης», [115] φαίνεται ότι η φαινομενολογία μπορεί να χαρακτηρίζεται νόμιμα και ως *υπερβατολογική γνωσιοθεωρία*. Ας αντιπαραβάλλουμε αυτή την υπερβατολογική γνωσιοθεωρία με την παραδοσιακή.

Το πρόβλημα της τελευταίας είναι αυτό της υπέρβασης. Αυτή η γνωσιοθεωρία, ακόμα κι όταν βασίζεται ως εμπειριστική στη συ-

νητισμένη ψυχολογία, δεν θέλει να είναι μια απλή ψυχολογία της γνώσης αλλά να διασαφηνίσει τη θεμελιακή δυνατότητα της γνώσης. Το πρόβλημα προκύπτει για αυτήν στη φυσική στάση, εντός της οποίας και το διαπραγματεύεται. Κατανοώ τον εαυτό μου ως άνθρωπο μέσα στον κόσμο και, ταυτόχρονα, ως άνθρωπο που έχει την εμπειρία του κόσμου και που γνωρίζει επιστημονικά τον κόσμο εμού συμπεριλαμβανομένου. Και τώρα λέω στον εαυτό μου: καθετί που υπάρχει για μένα, υπάρχει χάρη στη γνωρίζουσα συνείδησή μου, είναι για μένα το εμπειρικό αντικείμενο της εμπειρίας μου, το νοητό αντικείμενο του νοείν μου, το θεωρητικό τού θεωρητικώς-πράττειν, το εναργές αντικείμενο του εναργώς θεάσθαι. Αν, ακολουθώντας τον Φράντς Μπρεντάνο, αναγνωρίσουμε εδώ την αποβλεπτικότητα, τότε θα πρέπει να πούμε: η αποβλεπτικότητα ως θεμελιώδες ίδιον της ψυχικής μου ζωής δηλώνει ένα πραγματικό ίδιον που ανήκει σε μένα ως άνθρωπο και σε κάθε άνθρωπο αναφορικά με τη δική του καθαρή ψυχική εσωτερικότητα. Και πράγματι, ο Μπρεντάνο είχε θέσει την αποβλεπτικότητα στο κέντρο της εμπειρικής ψυχολογίας. Ο λόγος σε πρώτο ενικό πρόσωπο, ο οποίος χαρακτηρίζει αυτή την αφετηριακή αναγνώριση, είναι και παραμένει ο φυσικός λόγος σε πρώτο πρόσωπο: διατηρείται ο ίδιος και περαιτέρω διατηρεί την όλη ανάπτυξη του προβλήματος στο έδαφος του δοσμένου κόσμου. Τώρα, τούτο σημαίνει, πράγμα εντελώς ευνόητο: καθετί που υπάρχει και ισχύει για τον άνθρωπο, για μένα, υπάρχει και ισχύει στη δική μου συνειδησιακή ζωή, η οποία και παραμένει στον εαυτό της μέσα σε κάθε συνειδησιακή κατοχή του κόσμου και σε κάθε επιστημονικό παράγειν. Όλοι οι διαχωρισμοί που κάνω ανάμεσα σε γνήσια και εξαπατούσα εμπειρία και, στο εσωτερικό της εμπειρίας, ανάμεσα σε είναι και φαίνεσθαι, λαμβάνουν χώρα στην ίδια τη συνειδησιακή σφαίρα, όπως ακριβώς και όταν διαχωρίζω, σε υψηλότερη βαθμίδα αυ-

τή τη φορά, ανάμεσα σε εναργώς- και μη-εναργώς-νοείν/ θεάσθαι, ή ανάμεσα σε *a priori* αναγκαίο και *a priori* αντιφατικό, ανάμεσα σε εμπειρικά σωστό και εμπειρικά ψευδές. Εναργώς πραγματικό, νοητικά αναγκαίο, αντιφατικό, νοητικά δυνατό, πιθανό κ.ο.κ., όλα αυτά είναι χαρακτήρες που εμφανίζονται στην ίδια τη συνειδησιακή μου σφαίρα εφαρμοζόμενοι στο εκάστοτε αποβλεπτικό αντικείμενο. Κάθε θεμελίωση, κάθε απόδειξη της αλήθειας και του είναι, λαμβάνει χώρα αποκλειστικά μέσα μου και το αποτέλεσμα της είναι ένας χαρακτήρας που ιδιάζει στο *cogitatum* του *cogito* μου.

[116] Εδώ ακριβώς ανακύπτει το μεγαλύτερο πρόβλημα. Το ότι μέσα στη συνειδησιακή μου σφαίρα, μέσα στην αλληλουχία των σχέσεων-κινήτρων που με προσδιορίζουν, φθάνω σε βεβαιότητες και μάλιστα σε υποχρεωτικές ενάργειες, τούτο είναι κατανοητό. Αλλά, πώς μπορεί όλη αυτή η διαδικασία που λαμβάνει χώρα στην εμμένεια της συνειδησιακής ζωής να αποκτήσει αντικειμενική σημασία; Πώς μπορεί η ενάργεια (η *clara et distincta perceptio*) να αξιώσει να είναι κάτι περισσότερο από ένας απλώς συνειδησιακός χαρακτήρας μέσα μου; Πρόκειται (αν παραμερίσουμε τον ίσως όχι και τόσο αδιάφορο αποκλεισμό της οντολογικής ισχύος του κόσμου) για το καρτεσιανό πρόβλημα που υποτίθεται ότι επιλύθηκε δια της θεϊκής *veracitas*.

§ 41. *Η γνήσια φαινομενολογική αυτο-ερμηνευση του δικού μου «ego cogito» ως «υπερβατολογικός ιδεαλισμός»*

Τι έχει να πει για αυτό ο υπερβατολογικός αυτο-στοχασμός της φαινομενολογίας; Τίποτε άλλο από το ότι όλο αυτό το πρόβλημα είναι εσωτερικά αντιφατικό, μια αντίφαση στην οποία δεν μπορούσε παρά να υποπέσει και ο ίδιος ο Καρτέσιος, καθώς του διέφυγε το γνήσιο νόημα της υπερβατολογικής εποχής και της ανα-

γωγής στο καθαρό εγώ. Αλλά ακόμα πιο χονδροειδής, ακριβώς εξαιτίας της πλήρους περιφρόνησης της καρτεσιανής εποχής, είναι ο συνήθης μετακαρτεσιανός τρόπος σκέψης. Θέτουμε το ερώτημα: ποιος είναι λοιπόν το εγώ το οποίο μπορεί να θέσει νόμμα τέτοιες υπερβατολογικές ερωτήσεις; Μπορώ να είμαι εγώ ως φυσικός άνθρωπος; Μπορώ εγώ ως φυσικός άνθρωπος να θέσω πράγματι σοβαρά ερωτήματα και μάλιστα υπερβατολογικά; Πώς εξέρχομαι από το δικό μου συνειδησιακό νησί, πώς μπορεί αυτό που εμφανίζεται στη συνείδησή μου ως εναργές βίωμα να αποκτήσει αντικειμενική σημασία; Στο μέτρο που έχω κατάληψη του εαυτού μου ως φυσικού ανθρώπου, έχω ήδη εκ των προτέρων κατάληψη του χωρόκοσμου και έχω κατανοήσει τον εαυτό μου ως υπάρχοντα μέσα στο χώρο, μέσα στον οποίο έχω επίσης κατανοήσει κάτι έξω-από-μένα. Δεν προϋποτίθεται ήδη, λοιπόν, σε αυτή την ερωτηματοθεσία η εγκυρότητα της κατάληψης του κόσμου και δεν εισδύει αυτή η εγκυρότητα ήδη στο νόημα της ερώτησης, ενώ μάλιστα θα έπρεπε μόνο η απάντηση σε αυτή την ερώτηση να μπορεί να παράσχει νομιμότητα στην αντικειμενική ισχύ του κόσμου; Χρειάζεται, εμφανώς, εδώ η συνειδητή επιτέλεση της φαινομενολογικής αναγωγής για να κατακτηθεί εκείνο το εγώ και εκείνη η συνειδησιακή ζωή από τα οποία μπορούν να τεθούν υπερβατολογικά ερωτήματα για τη δυνατότητα της υπερβατικής γνώσης. Στο μέτρο που, αντί κανείς να επιτελεί επί τροχάδην μια φαινομενολογική εποχή, ενδιαφέρεται μάλλον να προσπαθήσει να αποκαλύψει, μέσα από συστηματικό αυτο-στοχασμό και ως καθαρό εγώ, το όλο συνειδησιακό του πεδίο, τότε αναγνωρίζει [117] ότι καθετί που υπάρχει για αυτόν συγκροτείται μέσα σε αυτόν τον ίδιο και, περαιτέρω, ότι κάθε είδος τού είναι έχει τη δική του ιδιαίτερη συγκρότηση (συμπεριλαμβανομένου κάθε είδους που χαρακτηρίζεται υπό οποιαδήποτε έννοια ως υπερβατικό). Η υπέρβαση σε κάθε μορφή της εί-

να ένας εμμενής οντολογικός χαρακτήρας που συγκροτείται στο εσωτερικό του εγώ. Κάθε συλληπτό νόημα, κάθε συλληπτό είναι, είτε ονομάζεται εμμενές είτε υπερβατικό, εμπίπτει στη σφαίρα της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας ως υποκειμενικότητας που συγκροτεί το νόημα και το είναι. Το να θέλεις να συλλάβεις το σύμπαν του πραγματικού είναι ως κάτι που ίσταται έξω από το σύμπαν μιας δυνατής συνείδησης, μιας δυνατής γνώσης, μιας δυνατής ενάρχειας, και να θεωρείς αυτά τα δυο ως συνδεόμενα μεταξύ τους απλώς εξωτερικά δι' ενός άκαμπτου νόμου, όλα αυτά είναι ανόητα. Το είναι και η συνείδηση συνανήκουν ουσιαστικά και, ως ουσιαστικά συνανήκοντα, αποτελούν επίσης «ένα», «ένα» μέσα στη μοναδική απόλυτη συγκεκριμενοποίηση, αυτήν της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Εάν αυτή είναι το σύμπαν του δυνατού νοήματος, τότε ένα «έξω-από-αυτήν» θα ήταν καθαρή α-νοησία. Αλλά και ό,τι α-νόητο είναι μια τροπικότητα του νοήματος και αυτό το στοιχείο του α-νόητου δίδεται μέσα σε μια δυνατή εναργή θέαση. Τούτο, όμως, δεν ισχύει μόνο για το απλά γεγονός εγώ, και για ό,τι είναι γεγονόςικό προσιτό ως υπάρχον για αυτό το εγώ, συμπεριλαμβανομένης της ανοικτής πολλαπλότητας άλλων εγώ και των συγκροτησιακών επιτευγμάτων τους. Ακριβέστερα: αν, πράγμα που όντως συμβαίνει, συγκροτούνται υπερβατολογικά μέσα μου, στο υπερβατολογικό εγώ, άλλα εγώ και επιπλέον ένας καθολικά αντικειμενικός κόσμος (που συγκροτείται με τη σειρά του από την υπερβατολογική διυποκειμενικότητα που προκύπτει συγκροτησιακά μέσα μου χάρη στη συγκρότηση των άλλων εγώ μέσα μου), τότε όλα τα προλεχθέντα δεν ισχύουν μόνο για το δικό μου γεγονόςικό εγώ και για αυτήν τη γεγονόςική διυποκειμενικότητα και τον γεγονόςικό κόσμο που αποκτούν οντολογικό νόημα και ισχύ μέσα στο δικό μου εγώ. Η φαινομενολογική αυτο-ερμηνεία η επιτελούμενη μέσα στο εγώ μου, αυτή όλων των συγκροτήσεων του εγώ

και όλων των αντικειμενικοτήτων που υπάρχουν για αυτό, υιοθέτησε λοιπόν αναγκαστικά τη μεθοδολογική μορφή μας απριορίκνης αυτο-ερμηνείας που εισάγει με τάξη τα γεγονικά στοιχεία στο αντίστοιχο σύμπαν καθαρών (ειδητικών) δυνατοτήτων. Αυτή η ερμηνεία αφορά, λοιπόν, στο δικό μου γεγονικό εγώ μόνο στο μέτρο που αυτό είναι μια από τις καθαρές δυνατότητες που είναι δυνατόν να αποκτηθούν, να αποκτηθούν με αφετηρία το εγώ και χάρη στην ελεύθερη νοητική (φαντασιακή) μετατροπή του εαυτού μου. Αυτή η ερμηνεία ισχύει άρα, ως ειδητική ερμηνεία, για το σύμπαν αυτών των δυνατοτήτων μου ως ενός εγώ εν γένει, των δυνατοτήτων μου να μετατραπώ σε ένα οιοδήποτε άλλως-είναι. Συνεπώς ισχύει επίσης για κάθε δυνατή δυποκειμενικότητα που σχετίζεται, υπό τη σύστοιχη μετατροπή της, με αυτές τις δικές μου δυνατοότητες και επίσης [118] ισχύει για κάθε κόσμο δυνάμενο να νοηθεί ως δυποκειμενικά συγκροτούμενος μέσα σε αυτήν τη δυποκειμενικότητα. Η γνήσια γνωσιοθεωρία είναι, λοιπόν, πλήρης νοήματος μόνο ως υπερβατολογική-φαινομενολογική: αντί να ασχολείται με αντιφατικά συμπεράσματα που οδηγούν από μια υποτιθέμενη εμμένεια σε μια υποτιθέμενη υπέρβαση (στα οιαδήποτε «πράγματα καθαυτά» που είναι δήθεν θεμελιωδώς αδύνατον να γνωσθούν), αυτή η φαινομενολογία έχει να κάνει αποκλειστικά με τη συστηματική διαφώτιση της γνωστικής λειτουργίας, διαφώτιση μέσω της οποίας αυτή η τελευταία πρέπει να γίνει κατανοητή αποκλειστικά ως αποβλεπτική λειτουργία. Ακριβώς με αυτό τον τρόπο γίνεται κατανοητό και κάθε είδος των ίδιων των όντων, πραγματικών και ιδεατών, ως *μόρφωμα* της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας που συγκροτείται ακριβώς χάρη σε αυτή τη λειτουργία. Αυτό το είδος κατανοητότητας είναι η υψηλότερη συλλεπτή μορφή ορθολογικότητας. Όλες οι λανθασμένες οντολογικές ερμηνείες πηγάζουν από την απλοϊκή τυφλότητα για τους ορίζο-

ντες που συν-καθορίζουν το οντολογικό νόημα των αντικειμένων και για τα αντίστοιχα προβλήματα αποκάλυψης της ενδιάθετης αποβλεπτικότητας. Εάν αυτοί ιδωθούν και κατανοηθούν, τότε θα προκύψει μια καθολική φαινομενολογία ως μια αυτο-ερμίνευση του εγώ που θα έχει διεξαχθεί μέσα σε συνεχή ενάργεια και ταυτόχρονα με συγκεκριμένη μορφή. Ακριβέστερα. Πρώτον: ως μια αυτο-ερμίνευση με το σαφές και ακριβές νόημα του όρου, η οποία δείχνει συστηματικά πώς το εγώ συγκροτεί τον εαυτό του ως υπάρχοντα, με τον δικό του ουσιώδη τρόπο, εν εαυτώ και δι' εαυτό. Δεύτερον: ως μια αυτο-ερμίνευση με το ευρύτερο νόημα η οποία, ξεκινώντας από τα παραπάνω, δείχνει πώς το εγώ συγκροτεί επίσης μέσα του και δυνάμει αυτής της ιδιαίτερης ουσίας του ό,τι άλλο, ό,τι αντικειμενικό και συνεπώς εν γένει ό,τι έχει κάθε φορά για το εγώ και μέσα στο εγώ οντολογική ισχύ ως μη-εγώ.

Πραγματοποιούμενη με αυτόν το συστηματικό και συγκεκριμένο τρόπο, η φαινομενολογία είναι *eo ipso υπερβατολογικός ιδεαλισμός*, αν και με ένα θεμελιωδώς και ουσιωδώς νέο νόημα. Όχι με το νόημα ενός ψυχολογικού ιδεαλισμού, όχι με το νόημα ενός ιδεαλισμού που θέλει να αποσπάσει από α-νόητα αισθητηριακά δεδομένα έναν κόσμο πλήρη νοήματος. Ούτε είναι ένας καντιανός ιδεαλισμός που πιστεύει πως μπορεί να διατηρήσει ανοικτή, τουλάχιστον ως οριακή έννοια, τη δυνατότητα ενός κόσμου πραγμάτων καθαυτών. Αλλά είναι ένας ιδεαλισμός που δεν αποτελεί τίποτε παραπάνω από μια αυτο-ερμίνευση που διεξάγεται με εσωτερική συνοχή υπό τη μορφή μιας συστηματικής εγωλογικής επιστήμης. Μια αυτο-ερμίνευση του εγώ μου ως υποκειμένου κάθε δυνατής γνώσης και μάλιστα αναφορικά με κάθε νόημα των όντων, χάρη στο οποίο αυτά τα όντα θα μπορούσαν να έχουν νόημα για μένα, το εγώ. Αυτός ο ιδεαλισμός δεν είναι ένα μόρφωμα παιγνιώδους επιχειρηματολογίας, ένα

επινίκιο βραβείο προς απονομή στο διαλεκτικό αγώνα ενάντια στο ρεαλισμό. [119] Αποτελεί την ερμηνεία του νοήματος που διεξάγεται με πραγματικά εργώδη τρόπο αναφορικά με κάθε συλληπτό τύπο υπάρχοντος (υπάρχοντος για μένα, το εγώ), και ειδικότερα αναφορικά με την υπέρβαση της φύσης, του πολιτισμού, του κόσμου εν γένει, υπέρβαση πραγματικά προ-χορηγημένη σε μένα μέσω της εμπειρίας). Αλλά τούτο σημαίνει: συστηματική αποκάλυψη της ίδιας της συγκροτούσας αποβλεπτικότητας. *Η απόδειξη της δυνατότητας αυτού του ιδεαλισμού είναι, λοιπόν, η ίδια η φαινομενολογία.* Μόνο όποιος παρανοεί το βαθύτερο νόημα της αποβλεπτικής μεθόδου ή το νόημα της υπερβατολογικής αναγωγής ή και τα δύο, μπορεί να χωρίσει τη φαινομενολογία από τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Όποιος διαπράττει την πρώτη παρανόηση, δεν έχει και προχωρήσει αρκετά ώστε να έχει εννοήσει την ιδιότυπη ουσία μιας γνήσιας αποβλεπτικής ψυχολογίας (συμπεριλαμβανομένης της ουσίας μιας αποβλεπτικο-ψυχολογικής γνωσιοθεωρίας) ούτε την αποστολή της, το να γίνει το θεμελιώδες και κεντρικό κομμάτι μιας αληθινής επιστημονικής ψυχολογίας. Όποιος, από την άλλη, παραγνωρίζει το νόημα και τη λειτουργία της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής αναγωγής, αυτός βρίσκεται ακόμα στο επίπεδο του υπερβατολογικού ψυχολογισμού, συγχέει την παραλληλία αποβλεπτικής ψυχολογίας και υπερβατολογικής φαινομενολογίας, παραλληλία που απορρέει από την ουσιακή δυνατότητα της αλλαγής στάσης, και υποπίπτει στην εσωτερική αντίφαση εκείνης της υπερβατολογικής φιλοσοφίας που συνεχίζει να ιστάται επί του εδάφους της φυσικής στάσης.

Οι στοχασμοί μας έχουν ευδοκιμήσει αρκετά για να καταστήσουν ήδη εναργή την αναγκαία μορφή μιας φιλοσοφίας ως υπερβατολογικής-φαινομενολογικής φιλοσοφίας. Και, συστοίχως, για

να καταστήσουν εναργή, όσον αφορά στο σύμπαν όσων υπάρχουν για μας πραγματικά και δυνατικά, τη μορφή της μοναδικής δυνατής ερμηνείας-του-νόηματός-τους, δυνατής ως υπερβατολογικός-φαινομενολογικός ιδεαλισμός. Σε αυτή την ενάργεια ανήκει ακόμα ότι η απειρότητα των εργασιών που διανοίχθηκαν δια του περιεκτότατου προκαταρκτικού μας διαγράμματος (εργασίες της αυτο-ερμηνευσης του δικού μου, του στοχαζόμενου εγώ, σύμφωνα με τους άξονες της συγκρότησης και του συγκροτούμενου) εντάσσεται ως αλυσίδα μεμονωμένων στοχασμών στο καθολικό πλαίσιο ενός στοχασμού ενιαίου, ικανού να αναπτύσσεται περαιτέρω συνεχώς και συνθετικά.

Πρέπει, άραγε, αυτοί οι συλλογισμοί να αποτελέσουν την κατακλείδα της έρευνάς μας και να εναποθέσουμε καθετί περαιτέρω στις επιμέρους έρευνες; Είναι αυτή η κεκτημένη ενάργεια, μαζί με το προδιαγεγραμμένο τελικό της νόημα, επαρκής; Έχει οδηγηθεί το προκαταρκτικό μας διάγραμμα επαρκώς μακριά, ώστε να μας γεμίσει με εκείνη τη μεγαλειώδη πίστη σε μια φιλοσοφία τέτοια που θα προκύψει μέσα σε αυτή τη στοχαστική μέθοδο της αυτο-ερμηνευσης, [120] έτσι ώστε να την υιοθετήσουμε στο εσωτερικό μας βούλησης που καθοδηγεί τη ζωή μας και να ξεκινήσουμε την εργασία μας μέσα σε μια ευτυχή βεβαιότητα; Παρά τη γρήγορη ματιά πάνω σε αυτό που συγκροτείται μέσα μας, σε αυτό που συγκροτείται κάθε φορά μέσα μου, στο στοχαστικό εγώ, ως κόσμος, ως σύμπαν του είναι εν γένει, δεν πρέπει να παραλείψουμε να αναφερθούμε στους άλλους και στις συγκροτήσεις τους. Δια μέσου των ξένων συγκροτήσεων, των συγκροτημένων στον δικό μου/ίδιο εαυτό, συγκροτείται για μένα (όπως έχουμε ήδη αναφέρει) ο κοινός για όλους εμάς κόσμος. Εδώ ανήκει, φυσικά, και η συγκρότηση μιας φιλοσοφίας ως μιας φιλοσοφίας κοινής σε όλους εμάς ως συν-αλλήλους στοχαζόμενους (σύμφωνα με την ιδέα μιας ενικής

philosophia perennis). Θα παραμείνει, άραγε, τώρα σταθερή η ενάργεία μας, αυτή που θέλει τη φαινομενολογική φιλοσοφία και το φαινομενολογικό ιδεαλισμό ως τις μοναδικές δυνατότητες μιας τέτοιας φιλοσοφίας, αυτή η ενάργεια που ήταν για μας πλήρως σαφής και σίγουρη για όσο χρόνο, αφοσιωμένοι στον ειρμό των στοχαστικών εποπτειών μας, διατυπώναμε τις ουσιακές αναγκαϊότητες τις ερχόμενες στο φως μέσα σε αυτές τις εποπτείες; Δεν θα αποδειχθεί ασταθής, δεδομένου ότι δεν έχουμε οδηγήσει αρκετά μακριά το μεθοδολογικό μας προκαταρκτικό διάγραμμα, με αποτέλεσμα να μην έχει κατανοηθεί ούτε η δυνατότητα (η τόσο παράξενη, όπως το νιώθουμε όλοι μας) ούτε το ακριβέστερο είδος τού για-μας-είναι των άλλων, σύμφωνα με τα ουσιώδη-καθολικά του στοιχεία, δεδομένου ότι έχει μείνει ανεπιβεβαιωμένη η σχετική με αυτά προβληματική; Αν οι καρτεσιανοί Στοχασμοί αποτελούν για μας, ως φιλοσόφους εν τω γίνεσθαι, τη σωστή εισαγωγή σε μια φιλοσοφία και εκείνη την αφετηρία που θεμελιώνει την πραγματικότητα της φιλοσοφίας ως αναγκαίας πρακτικής ιδέας (την αφετηρία στην οποία ανήκει επίσης και η ενάργεια μας πορείας που πρέπει να συγκροτηθεί ως ιδεατή αναγκαϊότητα, πορεία προς την απειρότητα της επιτελούμενης εργασίας), τότε θα πρέπει οι ίδιοι οι στοχασμοί μας να μας οδηγήσουν τόσο μακριά ώστε να μην αφήνουν εκκρεμή καμιά παραδοξότητα ή απορία για το σκοπό και την πορεία τους. Θα πρέπει να έχουν αποκαλύψει ολοκληρωτικά και με πλήρη σαφήνεια, όπως το ήθελαν οι παλαιοί καρτεσιανοί Στοχασμοί, την καθολική προβληματική που ανήκει στην τελική ιδέα της φιλοσοφίας (και συνεπώς, σύμφωνα με εμάς, τη συγκροτησιακή προβληματική). Και τούτο σημαίνει ότι οι στοχασμοί μας θα πρέπει να έχουν εκθέσει, με τη μεγαλύτερη και ταυτόχρονα αυστηρά οριοθετημένη καθολικότητα, το πραγματικά καθολικό νόημα του *υπάρχοντος εν γένει* και τις καθολικές του δομές, με μια καθολι-

κότητα που πρωτοκαθιστά δυνατή την επιτέλεση μιας οντολογικής εργασίας υπό τη μορφή μιας με συγκεκριμένο τρόπο συνεκτικής φαινομενολογικής φιλοσοφίας, όσο και στη συνέχεια μιας φιλοσοφικής επιστήμης-γεγονικών-δεδομένων [121]: διότι για τη φιλοσοφία και, συνεπώς, για τη φαινομενολογική έρευνα της συστοιχίας νόησης-νοήματος, το υπάρχον αποτελεί μια πρακτική ιδέα, την ιδέα της απειρότητας της εργασίας των θεωρητικών προσδιορισμών.

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 το 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 σε *solus ipse* και δεν παραμένω ένα τέτοιο εγώ για όσο χρόνο ασκώ μια εσωτερικά συνεκτική αυτο-ερμηνευση υπό το 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;

Ας εξετάσουμε τα πράγματα από πιο κοντά. Η υπερβατολογική αναγωγή με περιορίζει στη ροή των δικών μου καθαρών συνει-

δησιακών βιωμάτων και στις ενότητες που συγκροτούνται από τα ενεργεία και τα δυνάμει στοιχεία αυτών των βιωμάτων. Κι όμως, φαίνεται αυτονόητο ότι τέτοιες ενότητες είναι αδιάσπαστες από το εγώ μου και ανήκουν εκ τούτου στην ίδια του τη συγκεκριμενοποίηση.

Άλλα τι συμβαίνει λοιπόν με τα άλλα εγώ, που δεν είναι βέβαια απλές παραστάσεις και στοιχεία παριστάμενα μέσα μου, απλώς συνθετικές ενότητες μιας πιθανής επαλήθευσης μέσα μου, αλλά ακριβώς σύμφωνα με το νόημα τους άλλοι; Δεν αδικήσαμε, λοιπόν, τον υπερβατικό ρεαλισμό; Ίσως λείπει σε αυτόν η φαινομενολογική θεμελίωση αλλά όσον αφορά στις θεμελιακές αρχές του διατηρεί τη νομιμότητά του, στο μέτρο που αναζητά ένα δρόμο που να οδηγεί από την εμμέμεια του εγώ στην υπέρβαση του άλλου. [122] Μπορούμε ως φαινομενολόγοι να κάνουμε τίποτε άλλο παρά να ακολουθήσουμε μια τέτοια άποψη και να πούμε ότι η φύση και ο κόσμος εν γένει, οι συγκροτούμενοι εμμενώς μέσα στο εγώ, έχουν πίσω τους καταρχάς αυτόν τον ίδιο τον καθαυτό υπάρχοντα κόσμο, προς την κατεύθυνση του οποίου θα πρέπει να ψάξουμε; Και επίσης, ως προς το ερώτημα για τη δυνατότητα πραγματικής υπερβατικής γνώσης και προπάντων για τη δυνατότητα να φθάσω στα άλλα εγώ εξερχόμενος από το δικό μου απόλυτο εγώ, στα άλλα εγώ που δεν είναι πραγματικά μέσα μου ως άλλα, αλλά είναι απλώς και μόνο συνειδητά μέσα μου, δεν θα πρέπει να πούμε ότι αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να τεθεί καθαρώς φαινομενολογικά; Δεν είναι εκ των προτέρων αυτονόητο ότι το υπερβατολογικό γνωστικό μου πεδίο δεν εκτείνεται πάνω και πέρα από τη δική μου υπερβατολογική εμπειρική σφαίρα και από ό,τι εγκλείεται σε αυτήν συνθετικά; Δεν είναι αυτονόητο ότι καθετί ανεξαρετάως δηλώνεται και αντλείται από το δικό μου/ίδιον υπερβατολογικό εγώ;

Αλλά ίσως στις παραπάνω σκέψεις δεν είναι τα πάντα σωστά

και ακριβή. Προτού αποφασίσει κανείς θετικά για αυτές και για τα χρησιμοποιούμενα εδώ «αυτονόητα» στοιχεία, και προτού αφεθεί εν συνεχεία ολοκληρωτικά σε διαλεκτικές επιχειρηματολογίες και σε αυτοκαλούμενες «μεταφυσικές» υποθέσεις των οποίων η υποτιθέμενη δυνατότητα ίσως παρουσιαστεί αργότερα ως πλήρως αντιφατική, θα ήταν ίσως καταλληλότερο να καταπιαστεί με-, και να το διεξαγάγει καταρχάς με τρόπο συγκεκριμένο και συστηματικό, το έργο της φαινομενολογικής ερμηνείας που υποδηλώθηκε εδώ μέσα από τη συζήτηση για το *alter ego*. Πρέπει, συνεπώς, να αποκτήσουμε εναργή εποπτεία της ρητής και της ενδιάθετης αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία (και πάντα πάνω 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, μορφώνεται και μάλιστα επαληθεύεται μέσα μου το νόημα *άλλο εγώ*, υπό το γενικό τίτλο της εσωτερικά συνελκτικής εμπειρίας του ξένου-εγώ: το *άλλο εγώ* ως υπάρχον και επιπλέον ως αυτό-το-ίδιο-εδώ σύμφωνα με τον δικό του τρόπο. Αυτές οι εμπειρίες και οι παραγωγές τους είναι υπερβατολογικά δεδομένα της φαινομενολογικής μου σφαίρας – μέσα από ποιον άλλο τρόπο, παρά από την εξέταση αυτών των δεδομένων, θα μπορούσα να ερμηνεύσω το νόημα «οι άλλοι υπάρχουντες» σε όλες του τις πλευρές;

§ 43. *Οι νοηματικοί-νοητικοί τρόποι χορήγησης των άλλων ως υπερβατολογικός μίτος για τη συγκροτησιακή θεωρία της εμπειρίας του ξένου-εγώ*

Καταρχάς, βρίσκω τον υπερβατολογικό μίτο της εργασίας μου στην εμπειρία του άλλου, όπως αυτός δίδεται άμεσα και μέσα από την εμβάθυνση στο νοηματικό-οντικό του περιεχόμενο [123] (θε-

ωρώντάς τον καθαρά ως σύστοιχο του δικού μου *cogito*, του οποίου η δομή πρέπει να αποκαλυφθεί πληρέστερα). Στην παραδοξότητα και την ποικιλία αυτού του περιεχομένου καταδεικνύεται ήδη η πολυπλευρικότητα και η δυσκολία του φαινομενολογικού έργου. Π.χ., από τη μια, έχω την εμπειρία των άλλων και μάλιστα ως πραγματικά υπαρχόντων μέσα από πολλαπλές εμπειρίες (μεταβλητές αλλά εσωτερικά συνεκτικές), και, από την άλλη, έχω την εμπειρία τους ως ενδόκοσμων αντικειμένων, όχι όμως ως απλών φυσικών πραγμάτων (αν και από μια πλευρά και ως τέτοιων). Έχω επίσης την εμπειρία των άλλων ως εξουσιαζόντων ψυχικά τους φυσικούς οργανισμούς που τους ανήκουν. Έτσι ιδιότυπα συναρμοσμένοι με ψυχικούς οργανισμούς, οι άλλοι είναι μέσα στον κόσμο ως *ψυχοφυσικά* αντικείμενα. Ταυτόχρονα έχω την εμπειρία τους ως υποκειμένων για αυτό τον κόσμο, ως υποκειμένων που λαμβάνουν εμπειρία αυτού του κόσμου και μάλιστα αυτού του ίδιου κόσμου του οποίου την εμπειρία έχω και εγώ ο ίδιος, και ως υποκειμένων που, μαζί με τον κόσμο, λαμβάνουν εμπειρικά και εμένα τον ίδιο, με τον ίδιο μάλιστα τρόπο που έχω κι εγώ εμπειρία του κόσμου και των άλλων μέσα στον κόσμο. Μπορώ, λοιπόν, προχωρώντας προς αυτή την κατεύθυνση, να ερμηνεύσω ως προς το νόημά τους ποικίλα ακόμα στοιχεία των άλλων.

Εν πάση περιπτώσει λοιπόν, έχω μέσα μου, στο πλαίσιο της καθαρής συνειδησιακής μου ζωής που υπέστη την υπερβατολογική αναγωγή, την εμπειρία του κόσμου που δίδεται μαζί με τους άλλους. Και σύμφωνα με το νόημα της εμπειρίας αυτής, έχω την εμπειρία του κόσμου όχι ως δικού μου ιδιωτικού, θα λέγαμε, συνθετικού μορφώματος, αλλά ως κόσμου ξένου σε μένα, ως διυποκειμενικού, ως υπάρχοντος για τον καθένα, ως προσιτού στον καθένα όσον αφορά στα αντικείμενά του. Κι όμως ο καθένας έχει τις δικές του εμπειρίες, τις δικές του εμφανίσεις και ενότητες εμφανί-

σεων, το δικό του φαινόμενο-του-κόσμου, ενώ ο εμπειρικός κόσμος υπάρχει καθαυτός απέναντι και ανεξάρτητα από όλα τα υποκείμενα της εμπειρίας και από τα υποκειμενικά φαινόμενα-του-κόσμου.

Πώς μπορεί να διαφωπισθεί αυτή η κατάσταση; Ακλόνητος πρέπει να εμμένω σε τούτο: ότι κάθε νόημα που έχει και μπορεί να έχει για μένα οποιοδήποτε ον, τόσο όσον αφορά στο «τι» όσο και στο «αυτό υπάρχει και υπάρχει στην πραγματικότητα», αποτελεί νόημα μόνο μέσα σε και μέσα από τη δική μου αποβλεπτική ζωή, μέσα από τις συγκροτησιακές της συνθέσεις, διασαφηνιζόμενο και αποκαλυπτόμενο για μένα χάρη στα συστήματα εσωτερικά σύμφωνων επαληθεύσεων. Για να δημιουργήσουμε, λοιπόν, το κατάλληλο έδαφος για την απάντηση σε όλα τα συλληπτά ερωτήματα που μπορούν εν γένει να έχουν νόημα εν προκειμένω, και για να τα θέσουμε και να τα επιλύσουμε βήμα προς βήμα, είναι αναγκαίο να αρχίσουμε με μια συστηματική εκδίπλωση της ανοικτής και ενδιάθετης αποβλεπτικότητας, στην οποία δημιουργείται για μένα το είναι των άλλων και ερμηνεύεται σύμφωνα με το νόμιμο περιεχόμενό του, δηλαδή το περιεχόμενό του όπως φανερώνεται μέσα στην πλήρωσή του.

Το πρόβλημα διαμορφώνεται, λοιπόν, καταρχάς ως ένα ειδικό πρόβλημα, [124] αυτό της ύπαρξης-για-μένα των άλλων, ως αντικείμενο μιας υπερβατολογικής θεωρίας της εμπειρίας του ξένου-εγώ, της λεγόμενης *εναίσθησης*. Αλλά καταδεικνύεται αμέσως ότι το βεληνεκές μιας τέτοιας θεωρίας είναι πολύ μεγαλύτερο από ό,τι φαίνεται αρχικώς, ότι συγκεκριμένα *συνθεμελιώνει μια υπερβατολογική θεωρία του αντικειμενικού κόσμου και μάλιστα απ' άκρη σ' άκρη*, ειδικότερα δε αναφορικά με την αντικειμενική φύση. Στο υπαρκτικό-νόημα του κόσμου και ειδικότερα της φύσης ως αντικειμενικής φύσης ανήκει, όπως ήδη θίξαμε παραπάνω, το υπάρ-

χειν-για-τον-καθένα, στοιχείο που εξυπακούεται πάντοτε όταν μιλάμε για αντικειμενική πραγματικότητα. Επιπλέον, στον κόσμο της εμπειρίας ανήκουν αντικείμενα με *πνευματικά* κατηγορήματα που, σύμφωνα με την καταγωγή και το νόημά τους, παραπέμπουν σε υποκείμενα και εν γένει σε ξένα υποκείμενα και στην ενεργώς συγκροτούσα αποβλεπτικότητα τους: το ίδιο συμβαίνει με όλα τα πολιτισμικά αντικείμενα (βιβλία, εργαλεία, και έργα οιουδήποτε είδους κ.τ.λ.), που όμως ταυτόχρονα φέρουν μαζί τους το εμπειρικό νόημα του *υπάρχειν-για-τον-καθένα* (με το νόημα «υπάρχειν για τον καθένα της αντίστοιχης πολιτισμικής κοινότητας», όπως π.χ. της ευρωπαϊκής ή πιθανώς, στενότερα, της γαλλικής κ.τ.λ.).

§ 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-νόηματος που εκπορεύεται από τους άλλους και που πρωτοκαθιστά δυνατό για μένα 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 μας ένα πρώτο μεθοδικό απαιτούμενο: να διεξάγουμε 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 τώρα υπό ερώτηση: *απομακρύνουμε το βλέμμα μας από κάθε συγκροτησιακό επίτευγμα της αποβλεπτικότητας που σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με την υποκειμενικότητα τον ξένου-εγώ και*

οριοθετούμε καταρχάς την όλη συνάφεια της ενεργεία ή δυνάμει αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία συγκροτείται το εγώ στην κυριότητά του, [125] και στην οποία το εγώ συγκροτεί τις συνθετικές του ενότητες, τις αδιαχώριστες από αυτή την κυριότητα και τις συγκαταριθμούμενες ανάμεσα στα μέρη της.

Η αναγωγή στη δική μου/ ίδια υπερβατολογική σφαίρα ή στο συγκεκριμένο υπερβατολογικό εγώ ο ίδιος, αναγωγή που επιτελείται με την αφαίρεση κάθε στοιχείου που μου παρέχεται από την υπερβατολογική συγκρότηση ως ξένο-σε-μένα, έχει εδώ ένα ασυνήθιστο νόημα. Στη φυσική στάση της κοσμικότητας βρίσκω ως διακεκριμένους και αντιπαρατιθέμενους εμένα και τους άλλους. Εάν κάνω αφαίρεση των άλλων με το συνηθισμένο νόημα, τότε εγώ παραμένω και πάλι μετά την αφαίρεση, αν και *μόνος*. Αλλά αυτή η αφαίρεση δεν είναι ριζική: αυτό το είναι-μόνος δεν αλλάζει ακόμα τίποτε στο φυσικό νόημα του κόσμου (στο ότι ο κόσμος είναι δυνατό-αντικείμενο-εμπειρίας-για-τον-καθένα, νόημα-σύμφυτο με το φυσικά κατανοούμενο εγώ), και δεν χάνεται ακόμα κι αν είχα απομείνει μόνο εγώ μετά από ένα καθολικό όλεθρο. Αντιθέτως, στην υπερβατολογική στάση και στην αντίστοιχί της συγκροτησιακή αφαίρεση, το δικό μου εγώ (εμού του στοχαζόμενου) στην υπερβατολογική του κυριότητα δεν είναι το συνηθισμένο εγώ/ άνθρωπος που εμπεριέχεται στο συνολικό φαινόμενο του κόσμου και ανάγεται σε ένα απλό σύστοιχο φαινόμενο. Πρόκειται αντίθετα για *μια ουσιακή δομή της καθολικής συγκρότησης*, μέσα στην οποία ζει το υπερβατολογικό εγώ ως εγώ συγκροτησιακό ενός αντικειμενικού κόσμου.

Αυτό που είναι ειδικά δικό μου (εμού ως εγώ), το συγκεκριμένο είναι μου ως μονάδος, καθαρά μόνο μέσα σε μένα και μόνο για μένα σε αποκλειστική κυριότητα, τούτο συμπεριλαμβάνει κάθε αποβλεπτικότητα, όπως κι αυτήν που κατευθύνεται προς το ξένο-

εγώ. Μόνο που στην αρχή και για μεθοδολογικούς λόγους, η συνθετική λειτουργία αυτής της αποβλεπτικότητας (που δίδει για μένα την πραγματικότητα του ξένου-εγώ) πρέπει να εξαιρεθεί από τη θεματική μας. Σε αυτή 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 αυτή 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. [126] Αν, λοιπόν, καταρχάς το εγώ έχει περιορισθεί στην κυριότητά του κι έχει επισκοπηθεί και επιμερισθεί στα συστατικά του (όχι μόνο στα βιώματά του αλλά και στις ενότητες-οντολογικής-ισχύος τις αδιαχώριστες με τρόπο συγκεκριμένο από αυτά τα βιώματα), τότε θα πρέπει να τεθεί ως συμπέρασμα το παρακάτω ερώτημα: πώς μπορεί το εγώ μου μέσα στη σφαίρα κυριότητάς του να συγκροτήσει, υπό το γενικό τίτλο «εμπειρία-του-ξένου-εγώ», ακριβώς αυτό το ξένο-εγώ; Πώς μπορεί, συνεπώς, να το συγκροτήσει με ένα νόημα που θέτει το συγκροτούμενο εγώ ως διάφορο από τα συγκεκριμένα συστατικά του συγκεκριμένου εγώ-ο-ίδιος που συγκροτεί το νόημα, και ταυτόχρονα να συγκροτήσει το ξένο-εγώ ως τρόπον τινά το ανάλογό του; Το ερώτημα αφορά καταρχάς το οποιοδήποτε *alter ego*, έπειτα το καθετί που κερδίζει τους νοηματικούς του προσδιορισμούς χάρη σε αυτό το *alter ego*, εν συντομία, δηλαδή, έναν αντικειμενικό κόσμο στην αυθεντική και πλήρη του σημασία.

Αυτή η προβληματική θα κερδίσει σε σαφήνεια εάν φθάσουμε στο σημείο να χαρακτηρίσουμε εγγύτερα τη σφαίρα κυριότητας του εγώ, αν διεξαγάγουμε δηλαδή με τρόπο ρητό την αφαιρετική εποχή που μας παρέχει αυτή τη σφαίρα. Ο θεματικός αποκλεισμός των συγκροτησιακών λειτουργιών της εμπειρίας του ξένου-εγώ και μαζί ο αποκλεισμός όλων των συνειδησιακών τρόπων που αναφέρονται στο ξένο-εγώ, δεν σημαίνει εδώ απλώς τη φαινομενολογική εποχή αναφορικά με την απλοϊκή οντολογική-ισχύ του ξένου-εγώ, με το νόημα της εποχής καθετί αντικεμενικού που υπάρχει για μας απλοϊκά και μας προσφέρεται άμεσα. Η υπερβατολογική στάση είναι και παραμένει πάντα προϋποτιθέμενη: σύμφωνα με αυτήν, καθετί υπάρχον για μας από πριν και με τρόπο άμεσο λαμβάνεται αποκλειστικά ως *φαινόμενο*, ως νόημα σκοπευόμενο και υποκείμενο σε επαλήθευση. Λαμβάνεται καθαρά σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο έχει αποκτήσει και αποκτά για μας το οντολογικό του νόημα, δηλαδή ως σύστοιχο των συγκροτησιακών συστημάτων των ικανών να αποκαλυφθούν. Αυτήν ακριβώς την αποκάλυψη και διασάφηση του νοήματος είναι που προετοιμάζουμε τώρα μέσω της εποχής αυτού του νέου είδους και, πιο συγκεκριμένα, με τον παρακάτω τρόπο.

Ως ευρισκόμενος στην υπερβατολογική στάση προσπαθώ, καταρχάς μέσα στον δικό μου υπερβατολογικό εμπειρικό ορίζοντα, να οριοθετήσω αυτό που μου ανήκει ως ίδιο μου. Μπορώ να πω αρχικώς ότι αυτό είναι ό,τι *μη-ξένο*. Αρχίζω με τούτο, με το να απελευθερώνω αφαιρετικά αυτό τον εμπειρικό ορίζοντα από καθετί ξένο εν γένει. Ανήκει στο υπερβατολογικό φαινόμενο του κόσμου, ότι αυτό δίδεται άμεσα σε μια εσωτερικά σύμφωνη εμπειρία κι ότι έτσι είναι δυνατόν, επισκοπώντας τον κόσμο, να προσέξουμε πώς εμφανίζεται κάτι το ξένο ως συν-προσδιορίζον το νόημα του κόσμου, και να το αποκλείσουμε αφαιρετικά, στο μέτρο ακρι-

βώς που λειτουργεί με αυτό τον τρόπο. Έτσι, θέτουμε καταρχάς σε αφαίρεση αυτό που δίδει στους ανθρώπους και στα ζώα το ειδικό τους νόημα ως, ούτως ειπείν, έμφυχα όντα του είδους-του-εγώ, [127] και εν συνεχεία όλους τους προσδιορισμούς του κόσμου των φαινομένων που παραπέμπουν σύμφωνα με το νόημά τους στους άλλους ως εγωλογικά υποκείμενα, και που συνεπώς τους προϋποθέτουν. Τέτοια είναι όλα τα πολιτισμικά κατηγορήματα. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι κάνουμε αφαίρεση από κάθε *ξενικό-πνευματικό-στοιχείο*, στο μέτρο που το ειδικό του νόημα καθίσταται δυνατό χάρη στο υπό εξέταση κατηγορήμα: το ξενικό. Ομοίως δεν πρέπει να παραβλεφθεί αλλά, αντίθετα, να αποκλεισθεί αφαιρετικά και ο χαρακτήρας της *περιβάλλουσας-κοσμικότητας-της-διόμενης-για-τον-καθένα*, το *υπάρχειν-για-τον-καθένα*, το *είναι-προσιτό-στον-καθένα*, το *δυνατόν-είναι-να-ενδιαφέρει* ή να *μην-ενδιαφέρει-τον-καθένα-στη-ζωή* και *τις-επιδιώξεις-του*. Διότι ο εν λόγω χαρακτήρας ιδιάζει σε όλα τα αντικείμενα του κόσμου των φαινομένων και συνιστά την ξενικότητά τους.

Διαπιστώνουμε εδώ κάτι σημαντικό. Μετά την αφαίρεση *απομένει σε μας ένα ενιαίο και εσωτερικά συνεκτικό στρώμα του φαινομένου 'κόσμος'*, του υπερβατολογικού συστοίχου τής 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 τούτο, ότι είναι ουσιωδώς το στρώμα το στηρίζον (*fundierende*), πράγμα 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).

Ας παρατηρήσουμε εγγύτερα το αποτέλεσμα της αφαίρεσης και συνεπώς αυτό που μας έμεινε ως υπόλοιπο. Από το φαινόμενο του κόσμου που εμφανίζεται με αντικειμενικό νόημα διαχωρίζεται ένα υπόστρωμα ως «φύση» ανήκουσα στην κυριότητά μου, την οποία θα πρέπει βέβαια να διαχωρίσουμε από την απλή, γυμνή φύση, δηλαδή εκείνη που αποτελεί το αντικείμενο του φυσικού ερευνητή. Κι αυτή η τελευταία φύση προκύπτει βέβαια από μια αφαίρεση, συγκεκριμένα την αφαίρεση οτιδήποτε ψυχικού και των κατηγορημάτων του αντικειμενικού κόσμου που εκπήγασαν από τη σφαίρα των προσώπων. Αλλά αυτό που κατακτάται με την αφαίρεση που επιτελείται από τον φυσικό επιστήμονα είναι ένα στρώμα που ανήκει στον ίδιο τον αντικειμενικό κόσμο (σε αυτόν που μέσα στην υπερβατολογική στάση έχει το αντικειμενικό νόημα «αντικειμενικός κόσμος»). Δηλαδή ένα στρώμα που είναι και το ίδιο αντικειμενικό, όπως εξάλλου κι αυτό από το οποίο αφαιρέθηκε είναι, από την πλευρά του, και πάλι αντικειμενικό (αντικειμενικό ψυχικό στοιχείο, αντικειμενικό πολιτισμικό κατηγορημα). Αλλά στη δική μας αφαίρεση εξαφανίζεται ολοκληρωτικά το νόημα «αντικειμενικός», αυτό που ανήκει σε καθετί το ενδόκοσμο ως διυποκειμενικά συγκροτημένο, ως δυνατό αντικείμενο εμπειρίας για τον καθένα. [128] Ανήκει, λοιπόν, στη δική μου κυριότητα το νόημα (*Sinn*) καθαρή φύση, νόημα καθαρό από κάθε νόημα ξένης υποκειμενικότητας, στερούμενο ακριβώς αυτό το για-τον-καθένα. Ένα νόημα που συνεπώς δεν επιτρέπεται να ληφθεί ως ένα αφαιρετικό στρώμα του ίδιου του διυποκειμενικού κόσμου ή του νοήματός του. Ανάμεσα στα σώματα αυτής της φύσης που συλλαμβάνονται στη σφαίρα κυριότητάς μου, βρίσκω μοναδικά διακεκριμένο τον δικό μου *έμψυχο οργανισμό*, συγκεκριμένα ως το μοναδικό στοιχείο που δεν είναι απλό σώμα αλλά ακριβώς *έμψυχος*

οργανισμός¹⁵. Ως το μοναδικό αντικείμενο μέσα στο δικό μου αφαιρετικά διαμορφωμένο στρώμα-κόσμου 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 μέσα στο οποίο ασκώ εξουσία κατά βούληση και άμεσα, ασκώντας εξουσία ειδικότερα πάνω σε καθένα από τα όργανά του. Αντιλαμβάνομαι με τα χέρια, κιναισθητικά δια της αφής, με τα μάτια δια 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* δια του έμψυχου οργανισμού μου. Όντας ικανός για αντίληψη, έχω ή μπορώ να έχω την εμπειρία κάθε φύσης, συμπεριλαμβανομένης της ίδιας της έμψυχης οργανιομικότητάς 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 γί-

15. [ΣτΜ] *Leib*: έμψυχος οργανισμός, *Körper*: σώμα, *Leibhaftigkeit*: αυτοπροσωπία. Η διαφορά των δύο πρώτων εννοιών εξηγείται με σαφήνεια από τον Husserl. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο τρίτος όρος που αποδίδουμε ως 'αυτοπροσωπία' δεν σχετίζεται με τη σωματικότητα, αλλά δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο χορηγείται το αντικείμενο της *κατ'* αίσθηση αντίληψης, το ότι δίδεται ως πραγματικό, 'με σάρκα και οστά'.

νει αντικείμενο και το αντικείμενο λειτουργούν όργανο. Και το ίδιο ισχύει για κάθε δυνατό και πρωταρχικό χειρισμό του έμφυχου οργανισμού μου επί της φύσης και επί του ίδιου του έμφυχου οργανισμού, ο οποίος συνεπώς σχετίζεται πρακτικά με τον ίδιο τον εαυτό του.

Το να φέρω στο φως τον δικό μου έμφυχο οργανισμό που έχει αναχθεί στη δική μου κυριότητα, σημαίνει ήδη ότι έχω εν μέρει φέρει στο φως το *ουσιώδες στοιχείο κυριότητας* που ενυπάρχει στο αντικειμενικό φαινόμενο «*εγώ ως αυτός ο άνθρωπος*». Όταν ανάγω τους άλλους ανθρώπους στη σφαίρα κυριότητάς μου, αυτό που λαμβάνω είναι σώματα που ανήκουν στη σφαίρα κυριότητάς μου. Αντίθετα, όταν ανάγω εμένα σε αυτή τη σφαίρα, τότε αυτό που λαμβάνω είναι ο ίδιος ο *έμφυχος οργανισμός μου και η ψυχή μου ή εγώ ως ψυχοφυσική ενότητα*. Μέσα σε αυτήν συγκροτείται το προσωπικό μου εγώ που επενεργεί σε αυτόν τον έμφυχο οργανισμό (και, μέσω αυτού, στον *εξωτερικό κόσμο*), και που πάσχει από αυτόν τον κόσμο. Συγκροτείται έτσι γενικά, χάρη στη συνεχή εμπειρία τέτοιων ιδιότυπων συσχετισμών του με το εγώ και με τη ζωή του, ως ψυχοφυσικά ενιαίο με τον σωματικό του έμφυχο οργανισμό. Εάν έχει επιτελεσθεί η κάθαρση του εξωτερικού κόσμου, [129] του έμφυχου οργανισμού και του ψυχοφυσικού όλου, κάθαρση με την έννοια της αναγωγής στη σφαίρα κυριότητάς μου, τότε έχω απολέσει το φυσικό μου νόημα ως εγώ, στο μέτρο που μένει αποκλεισμένη κάθε νοηματική σχέση με ένα δυνατό εμάς ή εμείς, και παράλληλα έχω απολέσει καθε δική μου κοσμικότητα με το φυσικό νόημα του όρου. Στη δική μου πνευματική σφαίρα κυριότητας είμαι, εντούτοις, ο ταυτός εγωλογικός πόλος των δικών μου πολλαπλών καθαρών βιωμάτων, εκείνων της παθητικής και ενεργητικής αποβλεπτικότητάς μου, και όλων των έξω των ιδρούμενων ή δυνάμενων να ιδρυθούν από αυτά τα βιώματα.

Έτσι, μέσα από αυτόν τον ιδιάζοντα αφαιρετικό νοηματικό αποκλεισμό οτιδήποτε ξένου, μας απομένει ως υπόλοιπο ένα είδος «κόσμου», μια φύση αναγόμενη στη σφαίρα κυριότητας του εγώ, και επίσης το *ψυχοφυσικό* εγώ μαζί με τον έμψυχο οργανισμό του (και ενταγμένο μέσω αυτού του σωματικού έμψυχου οργανισμού στη φύση), δηλαδή την ψυχή και το προσωπικό εγώ ως απολύτως μοναδικά στοιχεία αυτού του «κόσμου» που υπέστη την αναγωγή. Προφανώς, παρουσιάζονται εδώ επίσης κατηγορήματα που λαμβάνουν τη σημασία τους από αυτό το εγώ, όπως για παράδειγμα, κατηγορήματα που αφορούν στην αξία ή στο έργο. Όλα αυτά δεν είναι ουδόλως κάτι το ενδόκοσμο με το φυσικό νόημα του όρου (για αυτό και τα συνεχίσει εισαγωγικά), αλλά μόνο κάτι αποκλειστικά δικό μου στη σφαίρα της δικής μου εμπειρίας του κόσμου, κάτι που διαπερνά την εμπειρία μου απ' άκρη σ' άκρη και που συνάπτεται μέσα της με τρόπο ενιαίο και εποπτικό. Συνεπώς, ό,τι διακρίνουμε ως μέλη μέσα σε αυτό το φαινόμενο-του-κόσμου στη σφαίρα κυριότητας του εγώ, είναι ενωμένο με τρόπο συγκεκριμένο, όπως άλλωστε φανερώνεται κι από το ότι η χωρο-χρονική μορφή (δηλαδή, η αντίστοιχη της μορφή η αναχθείσα στη σφαίρα κυριότητάς μου) εισάγεται κι αυτή στο αναχθέν φαινόμενο του κόσμου. Συνεπώς, και τα αναχθέντα «αντικείμενα», τα «πράγματα», το «ψυχοφυσικό εγώ» παραμένουν εξωτερικά το ένα του άλλου. Αλλά τώρα εδώ μας εκπλήττει κάτι το αξιοπρόσεκτο: μια αλυσίδα εναργειών οι οποίες όμως, και μάλιστα στην αλυσιδωτή τους σχέση, φαίνονται παράδοξες. Η όλη ψυχική ζωή μου, αυτό το ψυχοφυσικό εγώ, συμπεριλαμβανομένης της ζωής μου που έχει την εμπειρία του κόσμου, δεν εθίγη καθόλου από τη συσκότιση ό,τι ξένου και, συνεπώς, δεν εθίγη ούτε η πραγματική και δυνατή εμπειρία ξένων-εγώ. Μέσα στο ψυχικό-μου-είναι βρίσκουν, λοιπόν, τη θέση τους η όλη συγκρότηση του υπάρχοντος για μένα κόσμου και

περαιτέρω, συνεπώς, ο χωρισμός της σε συγκροτησιακά συστήματα, σε αυτά που συγκροτούν ό,τι ανήκει στη σφαίρα κυριότητάς μου και σε αυτά που συγκροτούν ό,τι είναι ξένο. Εγώ, το εγώ/ άνθρωπος (το ψυχοφυσικό εγώ) που υπέστη την αναγωγή, είμαι συγκροτημένος ως μέρος του κόσμου μαζί με τα πολλαπλά στοιχεία έξω-από-μένα, αλλά είμαι ταυτόχρονα εγώ ο ίδιος που συγκροτώ μέσα στην ψυχή μου το καθετί και το φέρω μέσα μου αποβλεπτικά. Εάν ίσως μπορούσε ναδειχθεί ότι καθετί που συγκροτείται στη σφαίρα κυριότητας του εγώ, συνεπώς ακόμα και ο κόσμος που υπέστη την αναγωγή, [130] ανήκει στη συγκεκριμένη ουσία του συγκροτούντος υποκειμένου ως αδιάσπαστος εσωτερικός του προσδιορισμός, τότε το εγώ θα μπορούσε να βρει μέσα από την αυτο-εξήγησή του τον κόσμο στη σφαίρα κυριότητάς του ως κόσμο εσωτερικό. Και από την άλλη, διατρέχοντας άμεσα αυτόν τον κόσμο, το εγώ θα έβρισκε τον εαυτό του ως μέλος των εξωτερικότητων αυτού του κόσμου και θα διέκρινε ανάμεσα στον εαυτό του και τον εξωτερικό-κόσμο.

§ 45. *Το υπερβατολογικό εγώ και η αυτο-κατάληψή του ως ψυχοφυσικού ανθρώπου, αναγόμενου στη σφαίρα κυριότητας του εγώ*

Αυτούς τους τελευταίους, όπως και όλους τους στοχασμούς, τους επιτέλεσα μέσα στη στάση της υπερβατολογικής αναγωγής: συνεπώς τους επιτέλεσα εγώ, ο στοχαζόμενος, ως υπερβατολογικό εγώ. Το ερώτημα είναι τώρα πώς εγώ, το εγώ/ άνθρωπος που έχει αναχθεί στη σφαίρα κυριότητας του εγώ και που εντάσσεται μέσα στο εξίσου αναχθέν φαινόμενο του κόσμου, και ταυτόχρονα εγώ ως υπερβατολογικό εγώ, πώς αυτά τα δύο εγώ αλληλοσχετίζονται. Αυτό το τελευταίο εγώ προέκυψε από τη θέση εντός παρενθέσεων

του όλου αντικειμενικού κόσμου και όλων των παρόμοιων, ακόμα και ιδεατών, αντικειμενικοτήτων. Μέσω αυτής της παρενθετοποίησης έλαβα συνείδηση του εαυτού μου ως υπερβατολογικού εγώ που συγκροτεί μέσα στη συγκροτησιακή του ζωή καθετί το αντικειμενικό για μένα, έλαβα το εγώ όλων των συγκροτήσεων που υπάρχει ως τέτοιο μέσα στα ενεργεία και δυνάμει βιώματά του και τις εγωλογικές του έξεις, και το οποίο συγκροτεί μέσα σε αυτά τα βιώματα καθετί το αντικειμενικό και ομοίως τον ίδιο του τον εαυτό ως ταυτό εγώ. Μπορούμε τώρα να πούμε: με το ότι έχω συγκροτήσει, ως αυτό το εγώ, τον κόσμο τον υπάρχοντα για μένα ως φαινόμενο (ως σύστοιχο), και με το να συνεχίζω να τον συγκροτώ αδιάλειπτα, έχω επιτελέσει, υπό το γενικό τίτλο εγώ με το συνηθισμένο νόημα του ανθρώπινου προσωπικού εγώ και στο εσωτερικό του όλου συγκροτημένου κόσμου, μια *εκκοσμικεύουσα αυτοκατάληψη* (χάρη σε αντίστοιχες συγκροτησιακές συνθέσεις), και διατηρώ αυτή την αυτοκατάληψη σταθερά και συνεχώς εν ισχύ αλλά και υπό διαμόρφωση. Καθετί το υπερβατολογικό, το ευρισκόμενο στη σφαίρα κυριότητάς μου ως εσχάτου εγώ, εισάγεται (δυνάμει αυτής της εκκοσμίκευσης) στην *ψυχή μου* ως ψυχικό. Αυτή την εκκοσμικεύουσα κατάληψη την βρίσκω πάντα ήδη μπροστά μου και μπορώ τότε να επανοδηγηθώ από την ψυχή, ως φαινόμενο και ως μέρος του φαινομένου άνθρωπος, πίσω σε εμένα ως το καθολικά απόλυτο, το υπερβατολογικό εγώ. Όταν λοιπόν εγώ ως υπερβατολογικό εγώ αναγάγω το δικό μου φαινόμενο του αντικειμενικού κόσμου στη σφαίρα κυριότητάς μου, και προσθέσω οτιδήποτε άλλο βρίσκω μπροστά μου ως ανήκον στην κυριότητά μου (το οποίο μετά από εκείνη την αναγωγή δεν μπορεί να περιέχει πλέον κάτι το ξένο), τότε όλη αυτή η σφαίρα κυριότητας του εγώ μπορεί να επανευρεθεί, αλλά αυτή τη φορά μέσα στο αναχθέν φαινόμενο του κόσμου, [131] ως η *ψυχή μου* η ανήκουσα στην κυ-

ριότητά μου: μόνο που τούτο, ως συστατικό της δικής μου κατάληψης του κόσμου, αποτελεί εδώ κάτι το *υπερβατολογικά δευτερεύον*. Αν περιορισθούμε στο επίπεδο του έσχατου υπερβατολογικού εγώ και στο σύμπαν όσων συγκροτούνται μέσα του, τότε μπορούμε να πούμε ότι του ανήκει άμεσα ο εξής διαχωρισμός του όλου υπερβατολογικού εμπειρικού του πεδίου: από τη μια, στη σφαίρα της *δικής του κυριότητας* (μαζί με το συναφές στρώμα τής κοσμικής του εμπειρίας, στην οποία καθετί το ξένο *συσκοτίζεται*) και, από την άλλη, στη σφαίρα του ξένου. Παρόλα αυτά, κάθε συνείδηση για ό,τι ξένο, κάθε εμφανισιακός τρόπος του ξένου συνανήκει και στην πρώτη σφαίρα. Οτιδήποτε κι αν συγκροτείται από το υπερβατολογικό εγώ σε εκείνο το πρώτο στρώμα ως μη-ξένο (ως *ίδιον* που ανήκει στο εγώ), ανήκει πράγματι σε αυτό το εγώ ως συστατικό της δικής του συγκεκριμένης ίδιας-ουσίας, πράγμα που θα πρέπει ακόμα να δειχθεί περαιτέρω: είναι αδιάσπαστο από το συγκεκριμένο είναι τού εγώ. Εντούτοις, μέσα και μέσω αυτής της κυριότητας, το εγώ συγκροτεί τον *αντικειμενικό κόσμο* ως σύμπαν ενός ξένου-είναι και, στην πρώτη βαθμίδα αυτού του κόσμου, συγκροτεί το ξένο υπό την τροπικότητα του *alter ego*.

§ 46. *Η σφαίρα κυριότητας ως η σφαίρα του ενεργεία και του δυνάμει της βιοματικής ροής*

Μέχρι τώρα χαρακτηρίσαμε τη θεμελιώδη έννοια «*ίδιον σε μένα*» μόνο έμμεσα ως κάτι μη-ξένο, χαρακτηρισμός που στηρίζεται από την πλευρά του πάνω στην έννοια «*άλλος*» και συνεπώς την προϋποθέτει. Είναι όμως σημαντικό για τη διασάφηση του νοήματός της, να επεξεργαστούμε τώρα και το *θετικό* χαρακτηριστικό αυτού του «*δικού μου/ ίδιου*», «*του εγώ στη σφαίρα κυριότητάς μου*». Νόημα που απλώς και μόνο υποδηλώθηκε στις τελευταίες προτά-

σεις της προηγούμενης παραγράφου. Ας ξεκινήσουμε από κάτι πιο γενικό. Όταν ένα συγκεκριμένο αντικείμενο αποσπάται για μας μέσα στην εμπειρία ως κάτι δι' εαυτό, και όταν το συλλαμβάνον βλέμμα της προσοχής μας κατευθυνθεί πάνω του, τότε αυτή η απλή σύλληψη το ιδιοποιείται ως απλώς «απροσδιόριστο αντικείμενο της εμπειρικής εποπτείας». Μετατρέπεται σε προσδιορισμένο και περαιτέρω προσδιορισίμο αντικείμενο χάρη σε μια περαιτέρω πορεία της εμπειρίας, με τη μορφή μιας προσδιορίζουσας και καθαρής εξήγησης που ερμηνεύει καταρχάς το ίδιο το αντικείμενο όπως δίδεται αυτό καθαυτό. Μέσα στη διαρθρωμένη συνθετική συνεχή πορεία της επί του θεμελίου του αντικειμένου (που δίδεται σε ταυτότητα με τον εαυτό του μέσω μιας συνεχούς εποπτικής σύνθεσης της ταύτισης), αυτή η εμπειρία εκδιπλώνει, μέσω μιας αλυσίδας επιμέρους εποπτειών, τους προσδιορισμούς που ιδιάζουν σε αυτό το αντικείμενο, [132] τους *εσωτερικούς* του προσδιορισμούς. Αυτοί οι προσδιορισμοί εμφανίζονται εδώ πρωταρχικά ως τέτοιοι *μέσα* στους οποίους αυτό το αντικείμενο, το ίδιο στην ταυτότητά του, είναι στην καθαυτότητά του τέτοιο που είναι και μάλιστα *εν εαυτώ και δι' εαυτό*: προσδιορισμοί μέσα στους οποίους το ταυτόν-είναι του αντικειμένου ερμηνεύεται με βάση τα επιμέρους ιδιαίτερα δικά του στοιχεία. Αυτό το ιδιον-ουσιακό περιεχόμενο είναι εκ των προτέρων προειλημμένο μόνο γενικά και υπό τον τρόπο του ορίζοντα και πρωτοσυγκροτείται πρωταρχικά μέσω της εξήγησής του (με το νόημα: εσωτερικό, ιδιον-ουσιακό χαρακτηριστικό γνώρισμα και, ειδικότερα, ως μέρος ή ιδιότητα).

Ας εφαρμόσουμε αυτό το δεδομένο. Όταν αναστοχάζομαι μέσα στην υπερβατολογική αναγωγή για εμένα, για το υπερβατολογικό εγώ, τότε δίδομαι σε εμένα ως αυτό το εγώ υπό την τροπικότητα της αντίληψης και μάλιστα σε μια κατανοούσα αντίληψη. Και μάλιστα λαμβάνω γνώση τούτου, ότι ήμουν ήδη και για πάντα

από πριν δοσμένος σε μένα (αν και όχι σε μια κατανοούσα αντίληψη), ότι ήμουν παρών ως ένα αυθεντικά εποπτικό αντικείμενο (και, με την ευρύτερη έννοια, αντιληπτό). Και είμαι μάλιστα δοσμένος κάθε φορά μαζί με έναν ανοικτό και άπειρο ορίζοντα ακόμη μη-διανοιγμένων εσωτερικών δικών μου/ ίδιων στοιχείων. Ακόμα και τα δικά μου/ ίδια στοιχεία διανοίγονται μέσω της ερμηνείας τους και λαμβάνουν το πρωταρχικό τους νόημα χάρη στα επιτεύγματά της. Αποκαλύπτονται πρωταρχικά χάρη στο εμπειρικό και εξηγητικό βλέμμα μου που κατευθύνεται προς εμένα τον ίδιο, προς το δικό μου εγώ-είμαι το δοσμένο με τον τρόπο της αντίληψης και μάλιστα αποδεικτικά, και προς την παραμιόνιμη ταυτότητα με τον εαυτό μου που διατηρείται δια μέσου της συνεχούς και ενιαίας σύνθεσης της πρωταρχικής εμπειρίας-του-εαυτού. Ό,τι ανήκει σε αυτή την ταυτή δική μου ίδια-ουσιακότητα χαρακτηρίζεται ως πραγματική και δυνατή επεξήγησή της, ως αυτό μέσα στο οποίο απλώς εκδιπλώνεται το δικό μου ταυτόν-είναι, τέτοιο που είναι ως ταυτό στην ιδιαιτερότητά του, δηλαδή ως ταυτό στην εαυτότητά του.

Πρέπει τώρα να προσέξουμε τούτο: αν και μιλώ νομίμως για αυτοαντίληψη και μάλιστα αναφορικά με το συγκεκριμένο εγώ μου, τούτο δεν σημαίνει ότι εν προκειμένω κινούμαι πάντα μέσα σε αυθεντικές επιμέρους αντιλήψεις, όπως στην περίπτωση της ερμηνείας ενός ορατού-αντικειμένου δοσμένου υπό την τροπικότητα της αντίληψης, και ότι κερδίζω έτσι ακριβώς αντιληπτικές εξηγήσεις αυτού του αντικειμένου και τίποτε άλλο. Άλλωστε, ένα πρώτο στοιχείο της εξήγησης του δικού μου ίδιου-ουσιακού οντολογικού ορίζοντα είναι ότι προσκρούω πάνω στην εμμενή μου χρονικότητα και ταυτόχρονα πάνω στο είναι μου (υπό τη μορφή μιας ανοικτής απειρότητας της βιωματικής ροής και υπό τη μορφή όλων των δικών μου/ ίδιων στοιχείων που εγκλείονται σε αυτή τη ροή,

στοιχείων στα οποία συγκαταλέγεται και το ενέργημα του εξηγείν). Το ενέργημα του εξηγείν, με το να λαμβάνει χώρα μέσα στο ζωντανό παρόν, δεν μπορεί να βρει μπροστά του υπό την αυθεντική τροπικότητα της αντίληψης παρά ό,τι λαμβάνει χώρα στο ζωντανό παρόν. [133] Ο πιο αυθεντικός τρόπος με τον οποίο αποκαλύπτεται το δικό μου/ίδιον παρελθόν είναι αυτός της επανενθύμησης. Αν και δίδομαι λοιπόν στον εαυτό μου συνεχώς και *originaliter*, και αν και μπορώ να εξηγήσω προοδευτικά τα στοιχεία της δικής μου ιδίας-ουσίας, αυτή η εξήγηση ολοκληρώνεται σε μεγάλο βαθμό μέσα σε συνειδησιακά ενεργήματα που δεν είναι αντιλήψεις των αντίστοιχων στοιχείων. Μόνο έτσι μπορεί να γίνει προσιτή η βιωματική μου ροή, ως τέτοια μέσα στην οποία ζω ως ταυτό εγώ, και καταρχάς προσιτή στα ενεργεία στοιχεία της κι έπειτα στα δυνάμει, που ανήκουν προφανώς εξίσου στη δική μου ουσία. Όλες οι δυνατότητες του είδους «εγώ μπορώ» ή «θα μπορούσα» να θέσω σε κίνηση αυτή ή εκείνη τη σειρά βιωμάτων (όπου συμπεριλαμβάνονται και το «εγώ μπορώ να βλέπω προληπτικά ή αναστοχαστικά», ότι μπορώ να εισχωρήσω στον ορίζοντα του χρονικού μου είναι αποκαλύπτοντάς τον), όλες αυτές οι δυνατότητες ανήκουν προφανώς σε μένα τον ίδιο ως στοιχεία της δικής μου ιδίας-ουσίας.

Προπάντων, όμως, η ερμηνευση είναι αυθεντική, όταν εκδιπλώνει ακριβώς το ίδιο το αντικείμενο της εμπειρίας επί του εδάφους της αυθεντικής εμπειρίας του, όταν το φέρνει σε εκείνη την αυτο-χορήγηση που είναι στην περίπτωσή του *η πιο πρωταρχική που μπορεί να νοηθεί*. Είναι η ερμηνευση μέσα στην οποία εκτείνεται η *αποδεικτική ενάργεια* της υπερβατολογικής αυτο-αντίληψης (του εγώ είμαι), αν και με έναν ήδη από πριν διατυπωθέντα περιορισμό. Μέσα στην απόλυτη αποδεικτική ενάργεια εισάγονται μέσω της αυτο-ερμηνευσης μόνο εκείνες οι καθολικές δομικές

μορφές, χάρη στις οποίες και μόνο το εγώ υπάρχει και μπορεί να υπάρχει ως εγώ-είμαι, δηλαδή με μια ουσιακή καθολικότητα. Σε αυτές τις μορφές ανήκει, μεταξύ άλλων, ο υπαρξιακός τρόπος της μορφής μιας κάποιας καθολικής ζωής εν γένει, της μορφής της συνεχούς αυτοσυγκράτησης των ιδίων-βιωμάτων της ζωής ως χρονικών βιωμάτων στο εσωτερικό ενός καθολικού χρόνου κ.τ.λ. Σε αυτό το καθολικό αποδεικτικό a priori, στην απροσδιόριστη γενικότητα αλλά και στον δυνατό περαιτέρω προσδιορισμό του, συμμετέχει κάθε ερμηνευση των ατομικών εγωλογικών δεδομένων, όπως π.χ. μια συγκεκριμένη (αν και ατελής) ενάργεια της επανενθύμησης του κάθε εγώ για το δικό του/ ίδιον παρελθόν. Η συμμετοχή στην αποδεικτικότητα καταδεικνύεται στον παρακάτω τυπικό νόμο που είναι ο ίδιος αποδεικτικός: όσο απατηλό φαίνεσθαι τόσο και είναι (καλυμμένο και νοθευμένο μέσω του φαίνεσθαι), το οποίο μπορούμε και να επερωτήσουμε, να ερευνήσουμε, και το οποίο μπορεί να συλληφθεί μέσω μιας προδιαγεγραμμένης ερευνητικής πορείας, αν και μόνο σε μια απλή προσέγγιση του περιεχομένου του στον πλήρη προσδιορισμό του. Αυτό το ίδιο το περιεχόμενο, υπό το νόημα αυτού που είναι σταθερά αναγνωρίσιμο στην ταυτότητά του και σύμφωνα με όλα τα μέρη του και όλες τις στιγμές του, είναι μια a priori ισχύουσα ιδέα.

[134] §47. *Το αποβλεπτικό αντικείμενο συνανήκει στην πλήρη συγκεκριμενοποίηση της σφαίρας κυριότητας του εγώ ως μονάδος. Εμμενής υπέρβαση και πρωταρχικός κόσμος*

Προφανώς, κι αυτό είναι ιδιαίτερης σημασίας, ό,τι είναι ίδιον-ουσιακό για μένα, ως εγώ, εκτείνεται όχι μόνο στο ενεργεία και στο δυνάμει της βιωματικής ροής αλλά, όπως εκτείνεται στα συγκρο-

τησιακά συστήματα, έτσι εκτείνεται και στις συγκροτούμενες ενότητες: το τελευταίο, όμως, ισχύει μόνο υπό ένα συγκεκριμένο περιορισμό. Συγκεκριμένα, μόνο εκεί και στο μέτρο που η συγκροτούμενη ενότητα είναι αδιαχώριστη από την ίδια την αυθεντική της συγκρότηση, αδιαχώριστη με τον τρόπο που αρμόζει σε μια άμεση και συγκεκριμένη ενικότητα. Μόνο τότε τόσο το συγκροτούν ενέργημα της αντίληψης όσο και το ον που αντιλαμβάνομαι συνανήκουν στη συγκεκριμένη σφαίρα κυριότητάς μου.

Αυτό δεν αφορά μόνο τα αισθητηριακά δεδομένα τα οποία, ως απλά δεδομένα της αίσθησης, συγκροτούνται ως *εμμενείς χρονικότητες* στο πλαίσιο του εγώ μου, ως χρονικότητες που μου ανήκουν ως ίδιον μου. Ισχύει πολύ περισσότερο για όλες τις δικές μου/ ίδιες έξεις που συγκροτούνται, με αφετηρία δικά μου/ ίδια ιδρύοντα ενεργήματα, ως σταθερές πεποιθήσεις, ως τέτοιες μέσα στις οποίες εγώ ο ίδιος μετατρέπομαι σε σταθερά με αυτόν ή τον άλλο τρόπο πεπεισμένο εγώ και μέσω των οποίων αποκτώ ως εγώ/ πόλος (με το ιδιαίτερο νόημα του απλού εγωλογικού πόλου) ειδικούς εγωλογικούς προσδιορισμούς. Από την άλλη, όμως, ανήκουν εδώ και *υπερβατικά αντικείμενα*, όπως π.χ. τα αντικείμενα της *εξωτερικής* αισθητικότητας, ενότητες πολλαπλών αισθητηριακών τρόπων εμφάνισης – εάν, βέβαια, λάβω υπόψη μου καθαρά και μόνο ό,τι συγκροτείται με τρόπο πραγματικό και αυθεντικό ως εμφανιζόμενο χωρικό-αντικείμενο, μέσω της δικής μου/ ίδιας αισθητικότητας, της δικής μου/ ίδιας κατάληψης, τέτοιου που *συγκροτείται ως συγκεκριμένα αδιαχώριστο από αυτές τις ίδιες τις καταλήψεις*. Βλέπουμε αμέσως ότι σε αυτή τη σφαίρα ανήκει ο όλος κόσμος που υπέστη νωρίτερα την αναγωγή μέσω του αποκλεισμού των νοηματικών συστατικών των σχετιζόμενων με το ξένο-εγώ, κι ότι αυτός ο κόσμος μπορεί να συγκαταριθμείται νομίμως στα θετικώς προσδιορισμένα συγκεκριμένα συστατικά στοιχεία του εγώ, ως

στοιχεία που του ανήκουν ως ιδιόν του. Όσο διάστημα δεν λαμβάνουμε υπόψη μας τα αποβλεπτικά επιτεύγματα της *εναίσθησης*, της εμπειρίας του ξένου-εγώ, έχουμε μπροστά μας μια φύση και έναν έμπυχο οργανισμό που συγκροτούνται ως χωρικο-αντικειμενική και ως *υπερβατική* (απέναντι στη συνειδησιακή ροή) ενότητα, τα οποία όμως, από την άλλη, συγκροτούνται και ως πολλαπλότητα αντικειμενικότητων μιας δυνατής εμπειρίας: [135] όπου αυτή η εμπειρία είναι καθαρά η δική μου/ ίδια ζωή και όπου το αντικείμενο της εμπειρίας δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια συνθετική ενότητα, αδιαχώριστη από αυτή τη ζωή και τα δυνάμει στοιχεία της.

Με αυτό τον τρόπο γίνεται σαφές ότι το εγώ που λαμβάνεται με τρόπο συγκεκριμένο έχει ένα σύμπαν στοιχείων που του ανήκουν ως ιδιον, σύμπαν που πρέπει να αποκαλυφθεί μέσα από μια αυθεντική και αποδεικτική ερμίνευση (ή τουλάχιστον μέσα από μια ερμίνευση που προδιαγράφει μια αποδεικτική μορφή) του αποδεικτικού του «*ego sum*». Μέσα σε αυτή τη *σφαίρα αυθεντικότητας* (τη σφαίρα της αυθεντικής αυτο-ερμίνευσης) βρίσκουμε επίσης έναν υπερβατικό κόσμο που προκύπτει επί τη βάση του αποβλεπτικού φαινομένου: «*αντικειμενικός κόσμος*», χάρη στη αναγωγή τού τελευταίου σε ό,τι ανήκει στην κυριότητά μου (με το εδώ θετικό νόημα του όρου). Συνεπώς συνανήκουν σε αυτή την περιοχή και όλα τα αντίστοιχα, εμφανιζόμενα ως *υπερβατικά*, απατηλά φαινόμενα, φαντασίες, καθαρές δυνατότητες, ειδητικές αντικειμενικότητες, στο μέτρο που υπόκεινται στην αναγωγή στη σφαίρα κυριότητάς μας – στην περιοχή όσων ανήκουν στη δική μου ίδια-ουσία, σε αυτό που είμαι στην εαυτότητά μου και σε πλήρη συγκεκριμενοποίηση ή (όπως μπορούμε επίσης να πούμε) σε αυτό που είμαι μέσα στη *μονάδα* μου.

§ 48. *Η υπέρβαση του αντικειμενικού κόσμου ως τέτοια υψηλότερης βαθμίδας σε σχέση με την πρωταρχική υπέρβαση*

Το ότι αυτή η δική μου ίδια-ουσία μπορεί εν γένει να αντιπαρατεθεί για μένα σε κάτι άλλο ή ότι εγώ, τέτοιος που είμαι, μπορώ να έχω συνείδηση ενός άλλου που δεν είναι εγώ-ο-ίδιος, ενός ξένου σε μένα, τούτο προϋποθέτει ότι δεν ανήκουν όλοι οι δικοί μου συνειδησιακοί τρόποι στον κύκλο εκείνων που αποτελούν τροπικότητες της συνείδησης του εαυτού μου. Αφού το πραγματικό-είναι συγκροτείται πρωταρχικά μέσω της εσωτερικής συμφωνίας της εμπειρίας, τότε θα πρέπει να υπάρχουν στον δικό μου/ ίδιο εαυτό ακόμα κι άλλες εμπειρίες μέσα στο σύστημα της εσωτερικής αυτής συμφωνίας, εμπειρίες που βρίσκονται σε αντίθεση με την εμπειρία-του-εαυτού και το δικό του σύστημα εσωτερικής συμφωνίας (το σύστημα, λοιπόν, της αυτο-ερμηνεύσης μου σε στοιχεία που μου ανήκουν ως ίδιον). Και το πρόβλημα είναι τώρα πώς πρέπει να κατανοήσουμε ότι το εγώ έχει μέσα του και μπορεί συνεχώς να μορφώνει νέες τέτοιου είδους αποβλεπτικότητες με ένα οντολογικό νόημα, σύμφωνα με το οποίο το εγώ *υπερβαίνει ολοκληρωτικά το δικό του ίδιον-είναι*. Πώς μπορεί το πραγματικά υπάρχον για μένα, όχι το απλώς με κάποιο τρόπο σκοπευόμενο αλλά αυτό που επαληθεύεται μέσα μου με τρόπο εσωτερικά σύμφωνο, πώς μπορεί αυτό να είναι κάτι άλλο από ένα ούτως ειπείν σημείο τομής της συγκροτησιακής μου σύνθεσης; Είναι, λοιπόν, αυτό το αντικείμενο, ως κάτι συγκεκριμένα αχώριστο από την παραπάνω σύνθεση, ένα στοιχείο της κυριότητάς μου; [136] Αλλά ήδη η δυνατότητα ενός ασαφούς, κενού και απλού σκοπεύειν ό,τι ξένου είναι προβληματική, αν είναι σωστό ότι ουσιαδώς κάθε τέτοιος συνειδησιακός τρόπος έχει τις δικές του δυνατότητες να αποκαλυφθεί και να με-

ταβληθεί σε πεπληρωμένες ή διαψευστικές εμπειρίες του απλώς σκοπευόμενου, και ότι επαναπέμπει, όσον αφορά στη συνειδησιακή του γένεση, σε τέτοιες εμπειρίες του ίδιου ή ενός παρόμοιου αντικειμένου.

Το γεγονός της εμπειρίας κάτι ξένου (του μη-εγώ) παρουσιάζεται ως εμπειρία ενός αντικειμενικού κόσμου που συμπεριλαμβάνει τους άλλους (το μη-εγώ υπό τη μορφή: άλλο εγώ). Αποτελεί δε σημαντικό αποτέλεσμα της αναγωγής στη σφαίρα κυριότητάς μου, αποτέλεσμα που βρίσκει εφαρμογή σε αυτές τις εμπειρίες, το ότι αυτή η αναγωγή έφερε στην επιφάνεια ένα αποβλεπτικό υπόστρωμα αυτών των εμπειριών στο οποίο καταδεικνύεται ένας *κόσμος* μετά την αναγωγή ως εμμενής υπέρβαση. Αν τον εξετάσουμε από την οπτική της τάξης της συγκρότησης ενός κόσμου ξένου στο εγώ, ενός κόσμου εξωτερικού στο δικό μου συγκεκριμένο εγώ (αλλά ουδόλως *εξωτερικού* υπό το φυσικό-χωρικό νόημα), τότε αυτός ο κόσμος μετά την αναγωγή αποτελεί την καθαυτή πρώτη, την *πρωταρχική* υπέρβαση (ή κόσμο). Παρά την ιδεατότητά της, αυτή η πρωταρχική υπέρβαση, ως συνθετική ενότητα ενός άπειρου συστήματος των δυνάμει στοιχείων του εγώ, αποτελεί *προσδιορίζον μέρος του δικού μου/ ίδιου συγκεκριμένου είναι ως εγώ*.

Πρέπει τώρα να καταστεί κατανοητό το πώς στην υψηλότερη και στηριζόμενη βαθμίδα επιτυγχάνεται η νοηματοδοσία της αυθεντικής, αλλά συγκροτησιακά δευτερεύουσας, *αντικειμενικής υπέρβασης* και μάλιστα πώς επιτυγχάνεται ως εμπειρία. Δεν πρόκειται εδώ για την αποκάλυψη μιας γένεσης εν χρόνω αλλά για μια στατική ανάλυση. Ο αντικειμενικός κόσμος είναι για μένα συνεχώς ήδη εδώ, ολοκληρωμένος, ένα δεδομένο της συνεχιζόμενης με τρόπο ζωντανό και αδιάκοπο αντικειμενικής εμπειρίας, και μάλιστα σε σχέση με αυτό για το οποίο δεν-έχω-πια-εμπειρία αλλά που συνεχίζει να ισχύει εξιακά. Πρόκειται για τούτο, το να επερωτη-

σουμε αυτή την ίδια την εμπειρία και να αποκαλύψουμε αποβλεπτικά τους τρόπους της νοηματοδοσίας της, τους τρόπους για το πώς αυτή μπορεί να προκύπτει ως εμπειρία και να επαληθεύεται ως ενάργεια για τα πραγματικά όντα. Πρόκειται για τα όντα που έχουν μια δική τους εξηγήσιμη ουσία, η οποία δεν είναι η δική μου ουσία και δεν ενσωματώνεται ως συστατικό μέρος στη δική μου ουσία, ενώ, παρόλα αυτά, δεν μπορεί να αποκτήσει νόημα και να επαληθευθεί παρά μόνο μέσα στη δική μου ουσία.

§ 49. *Προσχεδιασμός της όλης αποβλεπτικής ερμηνεύσης της εμπειρίας ό,τι ξένου*

Το οντολογικό νόημα του *αντικειμενικού κόσμου* συγκροτείται στο βάθος του δικού μου *κόσμου* και μέσα από πολλές βαθμίδες. Ως πρώτη βαθμίδα θα πρέπει να διακρίνουμε τη συγκροτησιακή βαθμίδα του άλλου ή των *άλλων εν γένει*, δηλαδή των εγώ που έχουν αποκλεισθεί από το δικό μου συγκεκριμένο ιδιον-είναι (από εμένα ως το πρωταρχικό εγώ). Μαζί με αυτήν και μάλιστα παρακινούμενη από αυτήν, επιτελείται μια *γενική νοηματική ανοδική διαβάθμιση επί του πρωταρχικού κόσμου*, μέσω της οποίας ο πρωταρχικός μου κόσμος μετατρέπεται σε εμφάνιση ενός ορισμένου *αντικειμενικού κόσμου*, ως ενός και του ίδιου για τον καθένα κόσμο, εμού του ίδιου συμπεριλαμβανομένου. Συνεπώς, το *καθαυτό πρώτο ξένο στοιχείο* (το πρώτο μη-εγώ) *είναι το άλλο εγώ*. Και τούτο καθιστά συγκροτησιακά δυνατή μια νέα άπειρη περιοχή ξένων στοιχείων, μια αντικειμενική φύση κι έναν αντικειμενικό κόσμο εν γένει, στον οποίον συνανήκουν όλα τα αλλά εγώ και εγώ ο ίδιος. Έγκειται στην ουσία αυτής της συγκρότησης, που διαβαθμίζεται ανοδικά ξεκινώντας από το επίπεδο των *καθαρών άλλων* (οι οποίοι δεν έχουν ακόμα ενδόκοσμο νόημα), ότι οι *άλλοι-για-μέ-*

να δεν μένουν εξάτομικευμένοι, ότι συγκροτείται αντίθετα (φυσικά, μέσα στη σφαίρα κυριότητάς μου) μια εγωλογική κοινότητα-τέτοιων-εγώ, συμπεριλαμβάνουσα και μένα τον ίδιο, ως μια κοινότητα τέτοιων εγώ υπαρχόντων το ένα μαζί με το άλλο και το ένα για το άλλο, και τελικά μια κοινότητα μονάδων και μάλιστα ως μια τέτοια που συγκροτεί τον έναν και αυτό κόσμο (στην κοινοτικοποιημένη συγκροτούσα αποβλεπτικότητα της). Μέσα σε αυτό τον κόσμο, αλλά αυτή τη φορά μέσα σε μια κατάληψη που τον αντικειμενικοποιεί, εμφανίζονται και πάλι όλα τα εγώ, τώρα όμως με το νόημα «άνθρωποι» ή ψυχοφυσικοί άνθρωποι ως ενδόκοσμα αντικείμενα.

Η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα έχει, μέσω αυτής της κοινοτικοποίησης, μια διυποκειμενική σφαίρα κυριότητας, στην οποία συγκροτεί διυποκειμενικά τον αντικειμενικό κόσμο. Και έτσι αποτελεί, ως το υπερβατολογικό *εμείς*, την υποκειμενικότητα που αντιστοιχεί σε αυτόν τον κόσμο και επίσης στον ανθρώπινο κόσμο, με τη μορφή του οποίου πραγματώνεται αντικειμενικά αυτή η διυποκειμενικότητα. Αν όμως διακριθούν εδώ και πάλι μεταξύ τους η υπερβατολογική σφαίρα κυριότητας και ο αντικειμενικός κόσμος, τότε μπορώ, στο μέτρο που ίσταμαι ως εγώ επί του εδάφους της διυποκειμενικότητας που συγκροτείται στις πηγές της δικής μου ιδιαιτερουσίας, μπορώ να αναγνωρίσω ότι ο αντικειμενικός κόσμος δεν υπερβαίνει πλέον (με την κυριολεκτική έννοια του όρου) τη διυποκειμενική σφαίρα κυριότητας [138] αλλά μάλλον κατοικεί μέσα της ως εμμενής υπέρβαση. Ακριβέστερα: ο αντικειμενικός κόσμος ως *ιδέα*, ως ιδεατό σύστημα μιας εμπειρίας διυποκειμενικής και ιδεατά συντελούμενης και ήδη συντελεσθείσης με τρόπο συνεχή και με εσωτερική συνέπεια (σύστημα μιας διυποκειμενικής και κοινοτικοποιημένης εμπειρίας), αυτός ο κόσμος σχετίζεται ουσιαστικά με τη διυποκειμενικότητα που αυτο-συγκροτείται στην ιδεατότητα μιας άπειρης

ανοικτότητας. Τα ατομικά υποκείμενα αυτής της διυποκειμενικότητας είναι προικισμένα με συγκροτησιακά συστήματα που αντιστοιχούν το ένα προς το άλλο και συμφωνούν μεταξύ τους. Συνεπώς, *ανήκει ουσιαστικά στη συγκρότηση του αντικειμενικού κόσμου μια αρμονία των μονάδων*, ακριβώς αυτή η εσωτερικά αρμονική μεμονωμένη συγκρότηση σε κάθε μεμονωμένη μονάδα, και συνεπώς και μια εσωτερικά αρμονική γένεση, τέτοια που λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό της κάθε μεμονωμένης μονάδας. Αυτό, όμως, δεν νοείται ως μεταφυσική υποδομή αρμονίας μεταξύ των μονάδων, και άλλο τόσο δεν είναι οι ίδιες οι μονάδες μεταφυσικές επινοήσεις ή υποθέσεις. Αντίθετα μάλλον, εμπεριέχεται στην ερμηνεία των αποβλεπτικών συστατικών που ενυπάρχουν στα δεδομένα του εμπειρικού κόσμου του υπάρχοντος για μας. Πρέπει και πάλι να προσέξουμε, πράγμα που έχει ήδη τονισθεί πολλάκις, ότι οι περιγραφόμενες ιδέες δεν είναι φαντασίες ή τροπικότητες ενός ως εάν, αλλά αναδύονται συγκροτησιακά μαζί με κάθε αντικειμενική εμπειρία και έχουν τους δικούς τους τρόπους νομιμοποίησης και τη δική τους αντίστοιχη επιστημονική ανάπτυξη.

Ό,τι διεξήλθαμε μόλις τώρα αποτελεί μια προκαταρκτική ματιά πάνω στη βαθμιδωτή πορεία της αποβλεπτικής ερμηνείας που πρέπει να επιτελέσουμε, αν πρόκειται να επιλύσουμε το υπερβατολογικό πρόβλημα με το μοναδικό συλληπτό τρόπο επίλυσής του και να διεκπεραιώσουμε πράγματι τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό της φαινομενολογίας.

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

Μετά το πέρας αυτής της εισαγωγικής και υπερβατολογικά πολύ σημαντικής βαθμίδας, αυτής του ορισμού και της διάρθρωσης της

πρωταρχικής σφαίρας, δημιουργούνται νέες αυθεντικές, και στην πραγματικότητα ουδόλως ασήμαντες, δυσκολίες αναφορικά με το πρώτο από τα παραπάνω βήματα προς τη συγκρότηση ενός αντικειμενικού κόσμου, το βήμα προς τους άλλους. Αυτές οι δυσκολίες έγκεινται, λοιπόν, στην υπερβατολογική διαφώτιση της εμπειρίας του ξένου-εγώ, υπό την έννοια του άλλου που δεν έχει λάβει ακόμα το νόημα «άνθρωπος».

[139] Η εμπειρία είναι αυθεντική συνείδηση και, πράγματι, στην περίπτωση της εμπειρίας ενός ανθρώπου γενικά, λέμε ότι ο άλλος είναι ο ίδιος *αυτοπροσώπως* μπροστά μου. Από την άλλη, αυτή η αυτοπροσωπία σίγουρα δεν εμποδίζει να αποδεχθούμε ότι στην κυριολεξία ούτε το ίδιο το άλλο εγώ, ούτε τα βιώματα του, ούτε ό,τι εμφανίζεται σε αυτό, τίποτε από όσα του ανήκουν ως δική του ίδια-ουσία δεν μου δίδονται αυθεντικά. Αν συνέβαινε αυτό, αν τα στοιχεία της ίδιας-ουσίας του άλλου ήταν προσιτά σε μένα 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 αυτο-συγκροτούμενη μέσα στις δικές μου πραγματικές και δυνατές εμπειρίες, ενότητα που ανήκει στη δική μου πρωταρχική σφαίρα ως μόρφωμα αποκλειστικά της δικής μου αισθητικότητας. Εδώ θα πρέπει να υφίσταται μια ορισμένη *εμμεσότητα της αποβλεπτικότητας* που θα προκύπτει μάλιστα μέσα από το εκάστοτε (υποκείμενο σταθερά και ως θεμέλιο) υπόστρωμα του *πρωταρχικού κόσμου*. Αυτή η αποβλεπτικότητα θα παριστά ένα *συν-υπάρχον-εδώ (Mit-da)*, το οποίο όμως δεν είναι αυτό το ίδιο *εδώ (da)* και δεν μπορεί να γίνει ένα αυτό-το-ίδιο-εδώ (*selbst-da*). Πρόκειται, λοιπόν, για ένα είδος αποβλεπτικότητας που καθιστά κάτι *συν-παρόν*, ένα είδος *συμπαρουσίασης*.

Μια τέτοια συμπαρουσίαση υφίσταται ήδη στην εξωτερική εμπειρία, στο μέτρο που η αυθεντικά ιδωμένη μπροστινή πλευρά ενός πράγματος συμπαρουσιάζει πάντα και αναγκαστικά μια πίσω πλευρά του πράγματος, και προδιαγράφει για αυτήν ένα περισσότερο ή λιγότερο προσδιορισμένο περιεχόμενο. Ωστόσο, η εμπειρία του άλλου δεν μπορεί να ταυτίζεται με αυτό το είδος συμπαρουσίασης που ήδη συμβάλλει στη συγκρότηση της πρωταρχικής φύσης, διότι σε αυτή την συμπαρουσίαση της εξωτερικής εμπειρίας ανήκει η δυνατότητα της επαλήθευσης μέσω μιας αντίστοιχης πληρούσας παρουσίασης (η πίσω πλευρά μετατρέπεται σε μπροστινή πλευρά), ενώ αυτή/η δυνατότητα επαλήθευσης θα πρέπει να αποκλεισθεί a priori όσον αφορά στη συμπαρουσίαση του άλλου εγώ, η οποία μας οδηγεί μέσα σε μια άλλη σφαίρα-αυθεντικότητας. Πώς μπορεί μέσα στη δική μου σφαίρα να υπάρξει μια σχέση-κινήτρων που θα οδηγεί στη συμπαρουσίαση μιας άλλης σφαίρας και μαζί στο νόημα «άλλος», και μάλιστα ως εμπειρία, όπως ήδη υποδηλώνει η λέξη «συμπαρουσίαση» (ως καθιστάνα-κάτι-συνειδητό-ως-συν-παρόν); Αυτό δεν μπορεί να το κάνει μια οποιαδήποτε αναυθεντική παρουσίαση. Το μπορεί μόνο μέσα στη συναρμογή της με μια αυθεντική παρουσίαση, με μια αυθεντική αυτο-χορήγηση. Και μόνο όταν απαιτείται από αυτή την αυθεντική αυτο-χορήγηση, μόνο τότε μπορεί η αναυθεντική παρουσίαση να έχει το χαρακτήρα της συμπαρουσίασης (με τον ίδιο τρόπο που, στην εμπειρία των πραγμάτων, η αντίληψη της ύπαρξης ενός πράγματος μας οδηγεί στην αντίληψη ενός συνυπάρχοντος).

Το θεμελιώδες στρώμα της αυθεντικής αντίληψης το παρέχει [140] η αντίληψη του πρωταρχικά αναχθέντος κόσμου (στην παραπάνω περιγραφείσα διάρθρωσή της), αντίληψη που λαμβάνει χώρα συνεχώς, ενταγμένη στο γενικό πλαίσιο της σταθερής αυτο-αντίληψης του εγώ. Το ερώτημα είναι τι πρέπει να λάβουμε υπόψη

μας ειδικά υπό αυτή την οπτική, και πώς λειτουργεί εδώ η σχέση-κινήτρων, πώς αποκαλύπτεται η όλως περιπελεγμένη αποβλεπτική λειτουργία της γεγονικά πραγματοποιούμενης συμπαρουσίας.

Μια πρώτη καθοδήγηση μπορεί να μας προσφέρει το λεκτικό νόημα «άλλοι», άλλο εγώ: άλλος σημαίνει άλλο-εγώ, και το εγώ που είναι εδώ ενδιάθετο δεν είναι παρά εγώ ο ίδιος, συγκροτημένος μέσα στη δική μου πρωταρχική σφαίρα κυριότητας και μάλιστα στη μοναδικότητά μου ως ψυχοφυσική ενότητα (ως πρωταρχικός άνθρωπος), ως *προσωπικό εγώ* που έχω άμεση εξουσία στον δικό μου, τον μοναδικό έμψυχο οργανισμό, και επενεργώ άμεσα μέσα στον πρωταρχικό περιβάλλοντα-κόσμο μου. Περαιτέρω, αυτό το εγώ είναι το υποκείμενο μιας συγκεκριμένης αποβλεπτικής ζωής, μιας ψυχικής σφαίρας σχετιζόμενης τόσο με τον ίδιο τον εαυτό της όσο και με τον κόσμο. Όλα αυτά είναι στη διάθεσή μου, και μάλιστα καθορισμένα σύμφωνα με μια τυποποίηση που προκύπτει στην εμπειρική ζωή κατά τις οικείες της μορφές-ροής και μορφές-συμπλεγμάτων. Μέσα από ποιες υψηλής περιπλοκότητας αποβλεπτικότητες συγκροτούνται όλα αυτά, τούτο δεν το έχουμε βέβαια ερευνήσει – αυτό το πρόβλημα μορφώνει ένα ιδιαίτερο στρώμα μεγάλων ερευνών στις οποίες δεν έχουμε υπεισέλθει, ούτε μπορούμε να υπεισέλθουμε.

Ας λάβουμε τώρα την εξής περίπτωση: ένας άλλος άνθρωπος εισέρχεται στο δικό μας αντιληπτικό πεδίο και υποπίπτει 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 ίδιου (ως *εμμενής υπέρβαση*). Καθώς, μέσα σε αυτή 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 λαμβάνει αυτό το νόημα χάρη σε μια *συμπαρουσιάζουσα νοηματική μεταφορά από τον δικό μου έμψυχο οργανισμό* και μάλιστα με ένα 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. Είναι εκ των προτέρων σαφές ότι μόνο μια ομοιότητα στο εσωτερικό της δικής μου πρωταρχικής σφαιράς, ομοιότητα που συνδέει εκείνο το σώμα εκεί έξω με το σώμα μου, μπορεί να παράσχει το θεμέλιο μιας σχέσης-κινήτρων για την *κατ' αναλογία παρουσιάζουσα* αντίληψη του πρώτου σώματος ως *άλλου έμψυχου οργανισμού*.

[141] θα πρόκειται, λοιπόν, για μια συγκεκριμένη εξομοιούσα κατάληψη αλλά με κανέναν τρόπο, συνεπώς, για ένα αναλογικό συμπέρασμα. Η κατάληψη δεν είναι συμπέρασμα, ένα ενέργημα της σκέψης (*Denkakt*). Κάθε κατάληψη με την οποία αντιλαμβάνομαστε και συλλαμβάνουμε με προσοχή, με μια ματιά, αντικείμενα που έχουν χορηγηθεί εκ των προτέρων, δηλαδή τον κόσμο της καθημερινότητας που έχει χορηγηθεί εκ των προτέρων (κατανοώντας αναγκαστικά ταυτόχρονα το νόημά τους και τον ορίζοντά τους), κάθε τέτοια κατάληψη επαναπέμπει σε μια *πρωτο-ίδρυσση*, στην οποία συγκροτήθηκε για πρώτη φορά ένα αντικείμενο παρόμοιου νοήματος. Ακόμα και άγνωστα σε μας αντικείμενα αυτού του κόσμου είναι, γενικά μιλώντας, γνωστά σύμφωνα με τον τύπο τους. Έχουμε ήδη πρωτότερα δει παρόμοια αντικείμενα, αν και όχι ακριβώς αυτό το αντικείμενο εδώ. Έτσι, κάθε εμπειρία της καθημερινότητας φέρει μέσα της μια μεταφορά που λειτουργεί αναλογικά, μεταφορά ενός πρωταρχικά ιδρυόμενου αντικειμενικού νοήματος σε μια νέα περίπτωση, και τούτο μέσα στην προλη-

πική αντίληψη του αντικειμένου ως αντικειμένου παρόμοιου νοήματος. Στο μέτρο που υπάρχει κάτι δεδομένο εκ των προτέρων, θα υπάρχει μια τέτοια μεταφορά: οπότε, στη συνέχεια και πάλι, κάθε νοηματικό στοιχείο που παράγεται στην περαιτέρω εμπειρία ως πραγματικά νέο θα λειτουργήσει ίσως με τη σειρά του ως ιδρυτικό, και θα στηρίξει ίσως την εμφάνιση ενός νέου στοιχείου που θα αποτελέσει, με τη σειρά του, ένα νέο δεδομένο. Το παιδί, που ήδη βλέπει πράγματα, κατανοεί, ας πούμε, για πρώτη φορά το τελικό νόημα ενός ψαλιδιού, και από τώρα και στο εξής βλέπει χωρίς άλλο και με την πρώτη ματιά ένα ψαλίδι ως τέτοιο: αλλά βέβαια όχι με μια σαφή επαναπαραγωγή της πρώτης κατανόησης ή με σύγκριση ή με την επιτέλεση ενός συλλογισμού. Βέβαια, οι τρόποι με τους οποίους αναδύονται οι καταλήψεις, με τους οποίους περαιτέρω επαναπέμπουν αποβλεπτικά στη γένεσή τους (εσωτερικά και μέσω του νοήματός τους και του νοηματικού τους οριζοντα), αυτοί οι τρόποι είναι πολύ διαφορετικοί μεταξύ τους. Στις βαθμίδες μόρφωσης του αντικειμενικού νοήματος αντιστοιχούν αυτές της κατάληψης. Τελικά επανερχόμαστε πάντα στη ριζική διάκριση των καταλήψεων: από τη μια, σε αυτές που ανήκουν καθαρά και σύμφωνα με τη γένεσή τους στην πρωταρχική σφαίρα και, από την άλλη, σε αυτές που εμφανίζονται μαζί με το νόημα *alter ego* και οι οποίες, στη βάση αυτού του νοήματος και χάρη σε μια γένεση υψηλότερης βαθμίδας, εγείρουν ιεραρχικά νέες βαθμίδες νοήματος.

§ 51. *Η «σύζευξη» ως συνειρμικά συγκροτησιακό συστατικό της εμπειρίας του ξένου-εγώ*

Αν θελήσουμε τώρα να περιγράψουμε τον ιδιάζοντα χαρακτήρα αυτής της αναλογικής κατάληψης, μέσω της οποίας ένα σώμα

εντός της πρωταρχικής μου σφαίρας κατανοείται ως έμψυχος οργανισμός (με τρόπο παρεμφερή, δηλαδή χάρη στο ότι είναι παρόμοιο με το δικό μου οργανισμικό-σώμα), τότε προσκρούουμε καταρχάς σε τούτο: ότι εδώ το πρωτο-ιδρύον αυθεντικό στοιχείο είναι πάντα ζωντανά παρόν και, [142] συνεπώς, ότι η ίδια η πρωτο-ίδρυση παραμένει πάντα εν ενεργεία και παροντικά ζωντανή. Κατά δεύτερον, προσκρούουμε στην ιδιαιτερότητα που έγινε ήδη γνωστή στην αναγκαιότητά της, ότι το συνπαρουσιαζόμενο δυνάμει εκείνης της κατ' αναλογία παρουσίασης δεν μπορεί ποτέ να γίνει παρόν, δηλαδή αντικείμενο αυθεντικής αντίληψης. Με αυτή την ιδιαιτερότητα συνδέεται στενά το ότι το εγώ και το *alter ego* δίδονται πάντα και αναγκαστικά σε πρωταρχική σύζευξη.

Η σύζευξη, το εμφανίζεσθαι που σχηματοποιείται ως ζεύγος και περαιτέρω ως σύνολο ή πολλότητα, είναι ένα καθολικό φαινόμενο της υπερβατολογικής (και παράλληλα της αποβλεπτικο-ψυχολογικής) σφαίρας: και μπορούμε να προσθέσουμε εξίσου ότι, για όσο χρόνο μια σύζευξη είναι εν ενεργεία, τόσο παραμένει σε συνεχή ζωντανή ενεργητικότητα η πρωτο-ίδρυση μιας κατ' αναλογία παρουσιάζουσας κατανόησης (αυτό το αξιοσημείωτο είδος πρωτο-ίδρυσης), την οποία έχουμε εξάρει ως τον πρώτο ιδιάζοντα χαρακτήρα της εμπειρίας του ξένου-εγώ. Αν και αυτός ο χαρακτήρας δεν ιδιάζει αποκλειστικά στην εμπειρία του ξένου-εγώ.

Ας ερμηνεύσουμε καταρχάς τα ουσιώδη στοιχεία της σύζευξης (της μόρφωσης της πολλότητας) εν γένει. Είναι μια πρωταρχική μορφή εκείνης της παθητικής σύνθεσης που περιγράφουμε, σε αντίθεση με την παθητική σύνθεση της ταύτισης, ως *συνειρμό*. Σε ένα συζευκτικό συνειρμό υπάρχει αυτό το χαρακτηριστικό (στην απλούστερη περίπτωση): δύο δεδομένα δίδονται εποπτικά και με σαφήνεια στην ενότητα μιας συνείδησης και, σε αυτή τη βάση, δηλαδή δοσμένα ουσιωδώς ήδη σε καθαρή παθητικότητα (συνεπώς,

όντας αδιάφορο αν υπέπεσαν στην προσοχή ή όχι), θεμελιώνουν φαινομενολογικά, ως ξεχωριστά μεταξύ τους εμφανιζόμενα δεδομένα, μια ενότητα της ομοιότητας και συγκροτούνται πάντα πλέον ως ζεύγος. Αν είναι περισσότερα από δύο, τότε συγκροτείται ένα ενιαίο σύνολο φαινομένων, μια πολλότητα στηριζόμενη στα επιμέρους ζεύγη. Βρίσκουμε, μέσα από μια ακριβέστερη ανάλυση, ένα αποβλεπτικό «διαδίδεσθαι» (*Übergreifen*) που ενυπάρχει εδώ ουσιαστικά και που εισάγεται γενετικά (και μάλιστα ως ουσιακό στοιχείο) πάραυτα μόλις τα προς σύζευξη στοιχεία συνειδητοποιούνται ως ταυτόχρονα και ως διακριτά. Πλησιάζοντας εγγύτερα, βρίσκουμε ένα ζωντανό και αμοιβαίο αυτο-εγείρεσθαι, ένα επικάλυπτεσθαι του ενός με το αντικειμενικό νόημα του άλλου μέσα στην αμοιβαία ανταλλαγή στοιχείων τους. Αυτή η επικάλυψη μπορεί να είναι ολική ή μερική και έχει πάντα τη διαβάθμισή της, με όριο την περίπτωση της *ομοιομορφίας*. Ως έργο αυτής της επικάλυψης επιτελείται μια νοηματική μεταφορά που λαμβάνει χώρα στα συζευγμένα στοιχεία, δηλαδή η κατάληψη του ενός σύμφωνα με το νόημα του άλλου, [143] στο μέτρο που αυτή η μεταφορά δεν αναιρείται από τα νοηματικά στοιχεία που ενεργοποιήθηκαν πραγματικά στο αντικείμενο της εμπειρίας και δεν μετατρέπεται σε συνείδηση της *διαφοράς*.

Στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερος, αυτήν του συνειρμού και της κατάληψης του *alter ego* μέσω του εγώ, η σύζευξη πρωτοεμφανίζεται όταν ο άλλος εισέρχεται στο αντιληπτικό μου πεδίο. Εγώ, ως το πρωταρχικά ψυχο-φυσικό εγώ, είμαι σταθερά διακεκομμένος μέσα στο δικό μου πρωταρχικό αντιληπτικό πεδίο, είτε στρέφω την προσοχή μου επάνω μου και στρέφομαι σε μένα μέσα από κάποια ενεργηματική δραστηριότητα, είτε όχι. Συγκεκριμένα, το δικό μου οργανισμικό-σώμα είναι πάντα εδώ και αισθητηριακά διακεκομμένο και προικισμένο επιπρόσθετα, σε προ-

ταρχική αυθεντικότητα, με το ειδικό νόημα της έμψυχης οργανισμικότητας. Αν εμφανισθεί τώρα στη δική μου πρωταρχική σφαίρα ως διακεκρωμένο αντικείμενο ένα σώμα το οποίο είναι παρόμοιο με το δικό μου, δηλαδή είναι έτσι φτιαγμένο ώστε να μπορεί να εισέλθει μαζί με το δικό μου σε μια σύζευξη φαινομένων, τότε φαίνεται να είναι χωρίς άλλο σαφές ότι, μέσα στην αμοιβαία μετάθεση νοήματος, αυτό το σώμα πρέπει να παραλάβει πάραυτα από το δικό μου σώμα το νόημα «έμψυχος οργανισμός». Αλλά είναι πραγματικά αυτή η κατάληψη τόσο διαφανής, μια απλή κατάληψη μέσω μεταφοράς, όπως και οποιαδήποτε άλλη; Τι είναι αυτό που καθιστά τον έμψυχο αυτό οργανισμό ξένο, και όχι έναν δεύτερο δικό μου έμψυχο οργανισμό; Εμφανώς, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας αυτό που περιγράφηκε ως το δεύτερο θεμελιώδες χαρακτηριστικό της υπό εξέταση κατάληψης, ότι τίποτε από το κληρονομημένο ειδικό νόημα της έμψυχης οργανισμικότητας που μεταφέρεται στο ξένο σώμα δεν ενεργοποιείται πραγματικά και αυθεντικά στη δική μου πρωταρχική σφαίρα.

§ 52. *Η συμπαρουσίαση ως είδος εμπειρίας με δικό της τύπο-επαλήθευσης*

Αλλά τώρα προκύπτει το δύσκολο πρόβλημα να καταστήσουμε κατανοητό το πώς είναι δυνατή μια τέτοια συμπαρουσίαση και πώς αυτή δεν αναιρείται άμα τη γενέσει της. Πώς συμβαίνει αυτό που μας διδάσκουν τα γεγονότα, ότι το μετατεθέν νόημα παραλαμβάνεται, στην οντολογική του ισχύ, ως σύνολο ψυχικών προσδιορισμών συναπτόμενων στο σώμα-εκεί, αν αυτοί οι προσδιορισμοί του άλλου δεν μπορούν ποτέ να δειχθούν ξεχωριστά ως αυτοί οι ίδιοι στην περιοχή της αυθεντικότητας της πρωταρχικής μου σφαίρας (της μόνης που έχουμε στη διάθεσή μας);

Ας δούμε την αποβλεπτική κατάσταση από πιο κοντά. Η συμπαρουσίαση, η οποία δίδει εκείνο το στοιχείο των άλλων που είναι *originaliter* μη-προσιτό, είναι συναρμοσμένη με μια αυθεντική παρουσίαση (του δικού του σώματος ως μέρους της φύσης της δοσμένης στον δικό μου χώρο κυριότητας). Σε αυτή τη συναρμογή, όμως, το ξένο οργανισμικό-σώμα και το ξένο κυρίαρχο εγώ [144] δίδονται με τον τρόπο μιας ενιαίας εμπειρίας που υπερβαίνει τα δικά μου/ίδια στοιχεία. Κάθε τέτοια εμπειρία είναι στραμμένη προς περαιτέρω εμπειρίες που πληρούν και επικυρώνουν τους ορίζοντες συμπαρουσίασης. Οι τελευταίοι εγκλείουν, με τη μορφή μη-εποπτικής πρόληψης, συνθέσεις μιας εσωτερικά σύμφωνης περαιτέρω εμπειρίας, συνθέσεις δυνάμει επαληθεύσιμες. Αναφορικά με την εμπειρία του ξένου-εγώ, είναι σαφές ότι η πληρούσα και επαληθεύουσα πορεία της μπορεί να επιτευχθεί *μόνο χάρη σε νέες συμπαρουσιάσεις που λαμβάνουν χώρα συνθετικά και με εσωτερική συμφωνία*. Και το μπορεί με τον εξής τρόπο: αυτές οι συμπαρουσιάσεις οφείλουν την οντολογική τους ισχύ στην αλληλουχία-σχέσεων-κινήτρων και στις παρουσιάσεις που, αν και παραλλάσσουσες, ανήκουν σταθερά σε αυτή την αλληλουχία και λαμβάνουν χώρα στη σφαίρα κυριότητάς μου.

Ως υποδηλωτικός μίτος για τη ζητούμενη σαφήνεια μπορεί να αρκέσει η επόμενη φράση: ο ξένος έμψυχος οργανισμός που υποπίπτει στην εμπειρία αγγέλλεται εξακολουθητικά και πραγματικά μόνο μέσα στην παραλλάσσουσα, αλλά συνεχώς εσωτερικά σύμφωνη, *συμπεριφορά του*. Συμπεριφορά τέτοιου είδους, ώστε η φυσική της πλευρά να αποτελεί ένδειξη για- και να συμπαρουσιάζει την ψυχική της πλευρά. Αυτή η συμπεριφορά πρέπει τώρα να εμφανισθεί πεπληρωμένη μέσα σε αυθεντική εμπειρία. Και τούτο μέσα στην καθαρή παραλλαγή της από φάση σε φάση. Όταν κάτι δεν συμφωνεί με την εσωτερική συνάφεια αυτής της συμπεριφο-

ράς, τότε ο έμφυχος οργανισμός του άλλου δίδεται στη εμπειρία ως φαινομενικός έμφυχος οργανισμός.

Σε ένα τέτοιο είδος επαληθεύσιμης προσιτότητας αυτού που είναι αυθεντικά μη-προσιτό θεμελιώνεται ο χαρακτήρας του υπάρχοντος ξένου-εγώ. Ό,τι είναι αυθεντικά παρουσιάσιμο και αποδείξιμο, αυτό είμαι εγώ ο ίδιος, ανήκει σε εμένα τον ίδιο ως δικό μου. Ξένο είναι ό,τι δίδεται στην εμπειρία χάρη σε κάτι δικό μου/ ίδιο και χάρη στον στηριζόμενο τρόπο μιας εμπειρίας ουσιωδώς αδύναμης να πληρωθεί, μιας εμπειρίας μη-αυθεντικά αυτο-χορηγούσας αλλά επαληθεύουσας με συνέπεια αυτό για το οποίο υπάρχει ένδειξη. Το ξένο είναι συλληπτό μόνο ως ανάλογο αυτού που ανήκει στην κυριότητά μου. Εμφανίζεται αναγκαστικά, δυνάμει της νοηματικής του συγκρότησης, ως *αποβλεπτική τροποποίηση* του αρχικού αντικειμενικοποιημένου εγώ μου, του πρωταρχικού μου κόσμου: ο άλλος εμφανίζεται φαινομενολογικά ως *τροποποίηση* του δικού μου εαυτού (και ο τελευταίος, από την πλευρά του, αποκτά το χαρακτήρα «*δικός μου*» μέσω της τώρα αναγκαστικά εμφανιζόμενης σύζευξης που με αντιπαραθέτει προς τον άλλον). Είναι σαφές ότι μαζί με το άλλο εγώ συν-παρουσιάζεται στην αναλογική τροποποίηση το σύνολο αυτών που ανήκουν στη συγκεκριμενοποίηση αυτού του εγώ, που του ανήκουν καταρχάς ως πρωταρχικός του κόσμος κι έπειτα ως το όλως συγκεκριμένο εγώ. Με άλλα λόγια, συγκροτείται συμπαρουσιαστικά μέσα στη δική μου μονάδα μια άλλη μονάδα.

Παρομοίως, για να κάνουμε μια διδακτική σύγκριση, στο εσωτερικό της κυριότητάς μου και μάλιστα στη σφαίρα του ζωντανού μου παρόντος, [145] το παρελθόν μου δίδεται μόνο μέσω της ενθύμησης και μόνο μέσα στην ενθύμηση χαρακτηρίζεται ως παρελθόν, ως παρελθοντικό παρόν, δηλαδή ως αποβλεπτική τροποποίηση. Η εμπειρική επαλήθευσή του ως τροποποίησης επιτελείται,

λοιπόν, αναγκαστικά σε συνθέσεις που βεβαιώνουν την εσωτερική συμφωνία της επανενθύμησης: μόνο έτσι επαληθεύεται το παρελθόν ως τέτοιο. Όπως το παρελθόν μου, που υπάρχει με τον τρόπο της ενθύμησης, υπερβαίνει το ζωντανό μου παρόν ως τροποποίησή του, έτσι παρόμοια το συμπαρουσιαζόμενο ξένο-είναι υπερβαίνει το δικό μου ίδιον-είναι (με το καθαρό και έσχατο νόημα αυτού που περιλαμβάνεται στο χώρο κυριότητάς μου). Η τροποποίηση και στις δύο περιπτώσεις ενυπάρχει στο ίδιο το νόημα (*Sinn*) ως νοηματικό στοιχείο, αποτελεί σύστοιχο της αποβλεπτικότητας που τη συγκροτεί. Όπως το παρελθόν μου συγκροτείται μέσα στο ζωντανό παρόν μου, στη σφαίρα της εσωτερικής αντίληψης, δυνάμει των εσωτερικά σύμφωνων ενθυμήσεων που λαμβάνουν χώρα μέσα σε αυτό το παρόν, έτσι συγκροτείται το ξένο-εγώ μέσα στο δικό μου εγώ, συγκροτείται μέσα στην πρωταρχική μου σφαίρα χάρη στις συμπαρουσιάσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα της και οι οποίες κητοποιούνται από τα περιεχόμενα της δικής μου σφαίρας. Συγκροτείται, συνεπώς, σε αναυθεντικές παρουσιάσεις ενός νέου τύπου, που έχουν ως σύστοιχό τους μια νέου είδους τροποποίηση (*Modifikat*, τροποποίηση). Βέβαια, όσο εξετάζω αναυθεντικές παρουσιάσεις που λαμβάνουν χώρα στη σφαίρα κυριότητάς μου, το κεντρομόλο εγώ στο οποίο ανήκουν είναι το ένα και αυτό εγώ-ο-ίδιος. Σε κάθε ξένο-εγώ (στο μέτρο που φυλάσσει μέσα του τον ορίζοντα συγκεκριμενοποίησης που του συνανήκει και που συμπαρουσιάζεται αναγκαστικά) ανήκει ένα συμπαρουσιαζόμενο εγώ, που δεν είμαι εγώ ο ίδιος αλλά η τροποποίησή μου, ένα άλλο εγώ.

Δεν έχει ακόμα ολοκληρωθεί με όσα έχουμε καταδείξει μέχρι τώρα μια πραγματικά επαρκής ερμηνεία των νοηματικών συναφειών της εμπειρίας του ξένου-εγώ, ερμηνεία η οποία είναι πέρα για πέρα αναγκαία για την πλήρη διαφώτιση της συγκροτησιακής

λειτουργίας αυτής της εμπειρίας (της λειτουργίας μέσω του συγκροτησιακού συνειρμού). Χρειάζεται ένα συμπλήρωμα για να φθάσουμε τόσο μακριά ώστε, ξεκινώντας από τις γνώσεις που θα έχουμε αποκτήσει, να μπορούμε να καταστήσουμε εναργή τόσο τη δυνατότητα όσο και το βεληνεκές μας υπερβατολογικής συγκρότησης του αντικεμενικού κόσμου και, στη συνέχεια, να καταστήσουμε πλήρως διαφανή τον υπερβατολογικό-φαινομενολογικό ιδεαλισμό.

§ 53. *Τα δυνάμει στοιχεία της πρωταρχικής σφαίρας και η συγκροτησιακή λειτουργία τους στη συμπαρουσίαση του άλλου*

Ο σωματικός έμφυχος-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, [146] ομοίως, το σώμα του άλλου, έχει την τροπικότητα του εκεί. Αυτός ο προσανατολισμός τού εκεί υπόκειται, δυνάμει των κιναισθήσεών μου, σε ελεύθερη μεταβολή. Έτσι, στην πρωταρχική μου σφαίρα και με τη μεταβολή των προσανατολισμών, συγκροτείται η μια χωρική φύση και μάλιστα συγκροτείται σχετιζόμενη αποβλεπτικά με την έμφυχη-οργανισμικότητά μου που λειτουργεί ως αντιληπτική. Ότι τώρα ο σωματικός έμφυχος-οργανισμός μου κατανοείται και μπορεί να κατανοηθεί ως ένα φυσικό αντικείμενο που υπάρχει, όπως και κάθε άλλο, μέσα στο χώρο, και το οποίο, όπως κάθε άλλο, κινείται, τούτο συνέχεται εμφανώς με τη δυνατότητα που εκφράζεται με τις παρακάτω λέξεις: 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», να καταλάβω δη-

λαδή οργανισμικά κάθε χωρικό τόπο (*räumliches Ort*). Εδώ οφείλεται το ότι εγώ, μετακινούμενος σε ένα εκεί και αντιλαμβανόμενος τα πράγματα από αυτό το εκεί, θα μπορούσα να δω τα ίδια πράγματα που βλέπω και από εδώ, μόνο που αυτή τη φορά θα έχουν αντίστοιχους διαφορετικούς τρόπους εμφάνισης, αυτούς που θα ανήκουν στο δικό μου εκεί-ευρίσκεσθαι. Εδώ οφείλεται επίσης το ότι σε κάθε πράγμα δεν ανήκουν συγκροτησιακά απλώς τα συστήματα εμφάνισης που ταιριάζουν στο στιγμιαίο από-εδώ-αντιλαμβάνεσθαι αλλά επίσης όλως προσδιορισμένα συστήματα που αντιστοιχούν σε εκείνη τη μεταβολή θέσης που με μεταθέτει στο «εκεί». Και το ίδιο ισχύει για κάθε «εκεί».

Δεν θα έπρεπε αυτές οι αλληλουχίες, που χαρακτηρίζονται οι ίδιες ως συνειρμικές, ή μάλλον αυτές οι συνάψεις-συνανηρόντων-στοιχείων της πρωταρχικής συγκρότησης της φύσης μου, να τεθούν ουσιωδώς υπό ερώτηση όσον αφορά στη διαφώτιση της συνειρμικής λειτουργίας της εμπειρίας του ξένου-εγώ; Όπως ξέρουμε, δεν αντιλαμβάνομαι τον άλλον απλώς ως διπλότυπο του εαυτού μου, συνεπώς σαν να είχε τη δική μου ή μια όμοια σφαίρα-αυθεντικότητας και, πιο αναλυτικά, σαν να είχε τους χωρικούς τρόπους εμφάνισης που μου ιδιάζουν χάρη στο δικό μου «εδώ». Εξετάζοντας εγγύτερα, κατανοώ ότι τον αντιλαμβάνομαι να έχει τρόπους εμφάνισης όμοιους με αυτούς που θα είχα αν πήγαινα προς τα εκεί, αν ήμουν εκεί όπου είναι αυτός. Περαιτέρω, ο άλλος προσφέρεται στην κατάληψή μου συμπαρουσιαστικά ως το εγώ ενός πρωταρχικού κόσμου, μιας μονάδος, μέσα στην οποία ο έμψυχος-οργανισμός του συγκροτείται και δίδεται στην εμπειρία υπό την τροπικότητα ενός απόλυτου εδώ, ακριβώς ως λειτουργικό κέντρο της εξουσίας αυτού του άλλου εγώ. Σε αυτή τη συμπαρουσίαση συνεπώς, το σώμα που εμφανίζεται στη σφαίρα της μονάδος μου υπό την τροπικότητα του εκεί, το σώμα που γίνεται αντιληπτό ως

ξένο οργανισμικό-σώμα, ως έμψυχος οργανισμός του άλλου εγώ, αυτό το σώμα αποτελεί ένδειξη για το ίδιο σώμα υπό την τροπικότητα του εδώ, δηλαδή ως σώμα την εμπειρία του οποίου έχει ο άλλος στη δική του σφαίρα/ μονάδα. Αποτελεί ένδειξη, λοιπόν, για αυτό το συγκεκριμένο σώμα με την όλη συγκροτησιακή του αποβλεπτικότητα, αφού συγκεκριμένο είναι ό,τι χορηγείται μέσα στην πρωταρχική εμπειρία μιας μονάδος.

[147] § 54. *Εξήγηση του νοήματος της συμπαρουσίασης που δίδει την εμπειρία του ξένου-εγώ*

Ό,τι καταδείχθηκε αφορά, εμφανώς, στην πορεία του συνειρμού που συγκροτεί την τροπικότητα άλλος. Δεν πρόκειται για έναν άμεσο συνειρμό. Το σώμα αυτού που θα γίνει κατόπιν ο άλλος, και που τώρα αποτελεί μέρος του πρωταρχικού μου περιβάλλοντος-κόσμου, είναι για μένα σώμα υπό την τροπικότητα εκεί. Ο τρόπος εμφάνισής του δεν συζεύγνυται, με έναν άμεσο συνειρμό, με τον τρόπο εμφάνισης που έχει πραγματικά εκείνη τη στιγμή ο έμψυχος-οργανισμός μου (υπό την τροπικότητα του εδώ), αλλά εγείρει αναπαραγωγικά μια άλλη παρόμοια εμφάνιση που ανήκει στο συγκροτησιακό σύστημα του έμψυχου-οργανισμού μου ως σώματος στο χώρο. Φέρνει στο νου την όψη που θα είχε το σώμα μου *αν ήμουν εκεί*. Και σε αυτή την περίπτωση, αν και αυτή η έγερση δεν μετατρέπεται σε μια μνημονική-εποπτεία, λαμβάνει χώρα μια σύζευξη. Σε αυτήν δεν εισέρχεται μόνο ο καταρχάς εγειρόμενος τρόπος εμφάνισης του σώματός μου ως εκεί, αλλά εισέρχεται το ίδιο το σώμα μου ως συνθετική ενότητα αυτού και των άλλων οικείων πολλαπλών τρόπων εμφάνισής του. Έτσι καθίσταται δυνατή και θεμελιώνεται η εξομοιώνουσα συμπαρουσίαση, μέσω της οποίας το εξωτερικό σώμα λαμβάνει αναλογικά από το δικό

μου σώμα το νόημα «έμψυχος οργανισμός»: και περαιτέρω το νόημα «έμψυχος οργανισμός» ενός άλλου πρωταρχικού κόσμου κατ' αναλογία του δικού μου πρωταρχικού κόσμου. Τη γενική μορφή αυτής και κάθε άλλης συνειρμικά προκύπτουσας συμπαρουσίασης θα πρέπει, λοιπόν, να την περιγράψουμε ως εξής: με τη συνειρμική επικάλυψη των δεδομένων που στηρίζουν τη συμπαρουσίαση επιτελείται ένας συνειρμός υψηλότερης βαθμίδας. Εάν το ένα δεδομένο είναι ένας από τους τρόπους εμφάνισης ενός αποβλεπτικού αντικειμένου (αντικειμένου ως πίνακα (*Index*) για ένα συνειρμικά εγειρόμενο σύστημα ποικίλων εμφανίσεων, μέσα στις οποίες το αντικείμενο θα μπορούσε να δείχνει τον εαυτό του), τότε το άλλο δεδομένο θα αυτο-συμπληρωθεί μετατρέπόμενο παρομοίως σε εμφάνιση για κάτι, και μάλιστα σε εμφάνιση ενός ανάλογου αντικειμένου. Τούτο, όμως, δεν συμβαίνει ως εάν η ενότητα και η ποικιλία που μετατέθηκαν σε αυτό το αντικείμενο να το συμπλήρωσαν απλώς μέσω τρόπων εμφάνισης που προέρχονται από το πρώτο δεδομένο. Αντιθέτως, το αναλογικά συλλαμβανόμενο αντικείμενο και το δικό του καταδεικνυόμενο σύστημα εμφανίσεων είναι ακριβώς αναλογικά προσαρμοσμένο στην αναλογική εμφάνιση του πρώτου αντικειμένου, χάρη στην οποία και εγέρθη το όλο σύστημα εμφανίσεων. Κάθε νοηματική-εξ αποστάσεως-μετάθεση που προκύπτει μέσω συνειρμικής σύζευξης είναι ταυτόχρονα μια συγχώνευση και, επιπλέον, στο μέτρο που δεν παρεμβαίνουν εδώ ασυμβατότητες, μια εξομοίωση, μια προσαρμογή του νοήματος του ενός δεδομένου στο νόημα του άλλου.

[148] Αν επιστρέψουμε τώρα στην περίπτωση της κατάληψης του άλλου εγώ, είναι αυτονόητο ότι αυτό που συμπαρουσιάζεται από την πλευρά εκείνου του σώματος-εκεί στον πρωταρχικό μου περιβάλλοντα-κόσμο, δεν αποτελεί δικό μου ψυχικό συστατικό, τίποτε εν γένει προερχόμενο από τη δική μου σφαίρα κυριότητας.

Εγώ είμαι οργανισμικά εδώ, κέντρο ενός πρωταρχικού κόσμου προσανατολιζόμενου γύρω μου. Συνεπώς, η όλη πρωταρχική σφαίρα κυριότητάς μου έχει, ως μονάδα, το περιεχόμενο τού εδώ (και όχι το περιεχόμενο ενός κάποιου εκεί ή ενός προσδιορισμένου εκεί), περιεχόμενο που παραλλάσσει σύμφωνα με ένα «μπορώ και πράττω» που μπορούμε ανά πάσα στιγμή να εισαγάγουμε. Το εδώ και το εκεί αλληλοαποκλείονται και δεν μπορούν να υπάρχουν ταυτόχρονα. Αλλά το ξένο σώμα-εκεί (με το να εισέρχεται σε ένα συζευκτικό συνειρμό με το σώμα μου εδώ και επειδή, διδόμενο με τον τρόπο της αντίληψης, μετατρέπεται σε πυρήνα μιας συμπαρουσίασης, σε πυρήνα της εμπειρίας ενός συνυπάρχοντος εγώ) θα πρέπει αναγκαστικά, και σύμφωνα με την όλη νοηματοδοτική πορεία του συνειρμού, να συμπαρουσιάζεται ως το τώρα συνυπάρχον εγώ, συνυπάρχον υπό την τροπικότητα του εκεί (*τέτοιο όπως θα ήμουν εγώ αν ήμουν εκεί*). Το δικό μου εγώ, το διδόμενο σε συνεχή αυτο-αντίληψη, είναι όμως τώρα ενεργεία με το περιεχόμενο του εδώ του. Συνεπώς, το εγώ-εκεί συμπαρουσιάζεται ως άλλο εγώ. Το πρωταρχικά ασυμβίβαστο της συνύπαρξης [του δικού μου εγώ και εδώ και εκεί] γίνεται συμβατό δια μέσου του ότι το πρωταρχικό μου εγώ συγκροτεί το άλλο εγώ, άλλο για μένα, μέσω μιας συμπαρουσιάζουσας κατάληψης η οποία, σύμφωνα με την ιδιότητα της, δεν απαιτεί και δεν επιδέχεται ποτέ πλήρωση μέσω αυθεντικής παρουσίασης.

Ευκολονόητος είναι επίσης ο τρόπος με τον οποίο μια τέτοια συμπαρουσίαση του ξένου-εγώ προμηθεύει όλο και νέα συμπαρουσιαστικά περιεχόμενα του άλλου μέσα στη σταθερά συνεχιζόμενη πορεία τού εν ενεργεία συνειρμού, δηλαδή το πώς καθιστά προσδιορισμένα και γνωστά τα μεταβαλλόμενα περιεχόμενα του άλλου εγώ. Ευκολονόητος είναι, άλλωστε, και ο τρόπος με τον οποίο γίνεται δυνατή μια εσωτερικά συνεπής επαλήθευση αυτών

των περιεχομένων, μέσω της συναρμογής της με μια σταθερή παρουσίαση και μέσω των συνειρμικών απαιτήσεων που απευθύνονται σε αυτή την παρουσίαση υπό τον τρόπο της αναμονής. Το πρώτο προσδιορισμένο περιεχόμενο του άλλου θα πρέπει, εμφανώς, να το διαμορφώσει η κατανόηση της έμπυχης-οργανισμικότητας του άλλου και της ιδιαίτερης έμπυχης-οργανισμικής του συμπεριφοράς: η κατανόηση των μελών του σώματος ως χεριών που λειτουργούν αγγίζοντας ή σπρώχνοντας, ως ποδιών που λειτουργούν περπατώντας, ως ματιών που λειτουργούν βλέποντας κ.τ.λ.. Σε αυτή την περίπτωση, το άλλο εγώ προσδιορίζεται καταρχάς μόνο ως οργανισμικά κυρίαρχο και αυτο-επαληθεύεται συνεχώς με γνωστούς τρόπους, στο μέτρο που η όλη μορφή των αισθητηριακών του λειτουργιών, που φανερώνονται πρωταρχικά σε εμένα, θα πρέπει να αντιστοιχεί στη μορφή που είναι τυπολογικά γνωστή από την εμπειρία της δικής μου/ ίδιας οργανισμικής κυριαρχίας. [149] Περαιτέρω φθάνουμε, πράγμα ευνόητο, στην *εναίσθηση* συγκεκριμένων περιεχομένων της *υψηλότερης ψυχικής σφαίρας*. Και για αυτά τα περιεχόμενα υπάρχουν οργανισμικές ενδείξεις και ενδείξεις της συμπεριφοράς της οργανισμικότητας προς τον έξω κόσμο, π.χ. ως εξωτερική συμπεριφορά του θυμού ή της χαράς κ.τ.λ., που είναι εύκολο να κατανοηθούν μέσα από τη δική μου/ ίδια συμπεριφορά σε παρόμοιες συνθήκες. Τα ψυχικά γεγονότα υψηλότερης βαθμίδας, όσο πολύπλευρα κι αν είναι και όσο οικεία κι αν έχουν γίνει, έχουν και πάλι τον δικό τους τύπο συνθετικών συναφειών και δικούς τους τρόπους να λαμβάνουν χώρα. Όλα αυτά μπορούν να γίνουν κατανοητά για μένα μέσα από τους συνειρμικούς δεσμούς, δια της δικής μου μορφής-ζωής που μου είναι οικεία με τρόπο εμπειρικό στην χαλαρή τυπική της δομή. Εν προκειμένω, κάθε επιτυχής κατανοητική είσδυση στον άλλο διανοίγει νέους συνειρμούς και νέες δυνατότητες κατανόησης. Και

αντιστρόφως, καθώς κάθε συζευκτικός συνειρμός είναι αμφίπλευρος, κάθε τέτοια κατανόηση αποκαλύπτει τη δική μου/ ίδια ψυχική ζωή στην ομοιότητα και τη διαφορά της με αυτήν του άλλου και, μέσω της αποκάλυψης αυτών των νέων διακεκριμένων στοιχείων της, την καθιστά γόνιμη για νέους συνειρμούς.

§ 55. *Κοινοτικοποίηση των μονάδων και η πρώτη μορφή της αντικειμενικότητας: η διυποκειμενική φύση*

Ακόμα σημαντικότερη είναι η διαφώτιση της κοινότητας που μορφώνεται προοδευτικά σε διαφορετικές βαθμίδες και που παράγεται πάραυτα δυνάμει της εμπειρίας του ξένου-εγώ, της κοινότητας ανάμεσα σε εμένα (το πρωταρχικό ψυχοφυσικό εγώ, το κυρίαρχο μέσα σε- και δια του πρωταρχικού μου έμψυχο οργανισμού) και τον άλλον, τον συμπαρουσιαζόμενο εμπειρικά. Και στη συνέχεια, μέσα από μια πιο συγκεκριμένη και πιο ριζική εξέταση, η διαφώτιση της κοινότητας ανάμεσα στο δικό μου και στο δικό του εγώ/ μονάδα. Το πρώτο που συγκροτείται υπό τη μορφή της κοινότητας και το θεμέλιο όλων των άλλων διυποκειμενικών κοινοτικών στοιχείων είναι το κοινόν-είναι της φύσης. Αυτό συγκροτείται ταυτόχρονα με τον ξένο έμψυχο-οργανισμό και το ξένο ψυχοφυσικό εγώ στη σύζευξή τους με το δικό μου/ ίδιον ψυχοφυσικό εγώ. Επειδή η ξένη υποκειμενικότητα προκύπτει με το νόημα και την ισχύ μιας άλλης υποκειμενικότητας (χάρη στη συμπαρουσίαση στο εσωτερικό της αποκλειστικής ίδιας-ουσιακότητας της υποκειμενικότητάς μου), άλλης υποκειμενικότητας στη δική της ίδια-ουσιακότητα, φαίνεται σε μια πρώτη ματιά να πρόκειται εδώ για ένα σκοτεινό πρόβλημα: πώς μπορεί να επιτευχθεί η κοινοτικοποίηση, και μάλιστα η πρώτη κοινοτικοποίηση με τη μορφή ενός κοινοτικού κόσμου; Ο ξένος έμψυχο-οργανισμός, ως εμφανιζόμενος

στην πρωταρχική μου σφαίρα, αποτελεί καταρχάς [150] σώμα μέσα στην πρωταρχική για μένα φύση, η οποία και είναι συνθετική μου ενότητα και, συνεπώς, απλώς προσδιορίζον τμήμα της δικής μου ίδιας-ουσιακότητας της αδιάσπαστης από εμένα τον ίδιο. Εάν αυτό το σώμα λειτουργεί συμπαρουσιαστικά, τότε σε ενότητα με αυτό συνειδητοποιείται ταυτόχρονα για μένα ο άλλος, και καταρχάς συνειδητοποιείται μαζί με τον έμψυχο οργανισμό του ως οργανισμός δοσμένος για αυτόν τον άλλον με τον εμφανισιακό τρόπο: «δικό του απόλυτο εδώ». Αλλά πώς συμβαίνει να μιλώ εν γένει για το *ίδιο* σώμα, το οποίο εμφανίζεται στη δική μου πρωταρχική σφαίρα με την τροπικότητα του εκεί και, ταυτόχρονα, στην πρωταρχική σφαίρα του άλλου και για τον άλλο με την τροπικότητα του εδώ; Αυτές οι δύο πρωταρχικές σφαίρες, η δική μου που είναι για μένα ως εγώ η πρωταρχική, και η δική του που είναι για μένα απλώς συμπαρουσιαζόμενη, αυτές οι δύο σφαίρες δεν χωρίζονται από μια άβυσσο που στην πράξη δεν μπορώ να υπερπηδήσω (αφού το να την υπερπηδήσω θα σήμαινε ότι θα αποκτούσα μια αυθεντική και όχι συμπαρουσιαστική εμπειρία του άλλου); Αν περιορισθούμε στη γεγονική εμπειρία του ξένου-εγώ, συνεπώς σε αυτή που λαμβάνει χώρα ανά πάσα στιγμή, τότε βρίσκουμε ότι πράγματι το αισθητηριακά ιδωμένο σώμα δίδεται στην εμπειρία αμέσως ως το σώμα του άλλου και όχι απλώς ως μια ένδειξη του άλλου: αυτό το γεγονός δεν αποτελεί ένα αίνιγμα;

Πώς επιτυγχάνεται η ταύτιση του σώματος μέσα στη δική μου σφαίρα-αυθεντικότητας και του σώματος που συγκροτείται εν τέλει όλως χωριστά μέσα στο άλλο εγώ: του σώματος που καλείται χάρη σε αυτή την ταύτιση «έμψυχος οργανισμός του άλλου»; Πώς μπορεί να επιτευχθεί αυτή η ταύτιση; Αλλά το αίνιγμα προκύπτει μόνο όταν οι δύο σφαίρες-αυθεντικότητας έχουν ήδη διαχωρισθεί μεταξύ τους (μια διάκριση, η οποία ήδη προϋποθέτει ότι η εμπει-

ρία του ξένου-εγώ έχει επιτελέσει το έργο της). Καθώς εδώ δεν πρόκειται για κάποια χρονική γένεση αυτού του είδους εμπειρίας, επί του θεμελίου μιας χρονικά προηγούμενης εμπειρίας του εαυτού, είναι εμφανές ότι μόνο μια ακριβής ερμηνεία της αποβλεπτικότητας που μπορεί πράγματι να δειχθεί στην εμπειρία του ξένου-εγώ, και η ανάδειξη των σχέσεων-κινήτρων που βρίσκονται ουσιωδώς ενδιαθέτες σε αυτή την αποβλεπτικότητα, μόνο αυτά μπορούν να οδηγήσουν στην επίλυση του ανίγματος. Η συμπαρουσίαση ως τέτοια προϋποθέτει, ας το πούμε άλλη μια φορά, ένα πυρήνα αυθεντικής παρουσίας. Αποτελεί μια αναυθεντική παρουσίαση, μόνο στο μέτρο που συνδέεται μέσω συνειρμών με αυτή την παρουσίαση, με την αυθεντική αντίληψη. Μια τέτοια, όμως, αναυθεντική παρουσίαση συγχωνεύεται με την αυθεντική παρουσίαση δια της ειδικής λειτουργίας της ως συναντίληψης. Με άλλα λόγια, οι δυο τους είναι έτσι συγχωνευμένες ώστε ίστανται μέσα στη λειτουργική κοινότητα μιας αντίληψης, η οποία εν εαυτή παρουσιάζει και συνπαρουσιάζει ταυτόχρονα, και που όμως παράγει για το ολικό αντικείμενο τη συνείδηση «αυτό-το-ίδιο-υπάρχον-εδώ». Όσον αφορά στο αντικείμενο μιας τέτοιας παρουσιαστικής-συμπαρουσιαστικής αντίληψης (που εμφανίζεται υπό την τροπικότητα «αυτό-το-ίδιο-εδώ»), θα πρέπει να διακρίνουμε νοηματικά ανάμεσα σε αυτό που είναι αυθεντικά αντιληπτό και το πλεόνασμα αυτού, πλεόνασμα που δεν ήταν αυθεντικά αντιληπτό και που όμως ήταν ακριβώς συνυπάρχον. Έτσι, κάθε αντίληψη αυτού του τύπου είναι υπερβατική, καθώς θέτει κάτι επιπλέον από «αυτό-το-ίδιο-εδώ», από αυτό που καθίσταται κάθε φορά *πραγματικά* παρόν. Εδώ ανήκει οποιαδήποτε εξωτερική αντίληψη, όπως αυτή, για παράδειγμα, ενός σπιτιού (μπροστινή πλευρά-πίσω πλευρά). Αλλά στο βάθος έχουμε περιγράψει μέσα από τα παραπάνω *κάθε* αντίληψη εν γένει, και μάλιστα *κάθε* ενόργεια εν γένει σύμφωνα

με ένα καθολικό στοιχείο της, αρκεί να κατανοούμε το καθιστά-ναι-παρόν με ένα ευρύτερο νόημα.

Αν εφαρμόσουμε αυτή την καθολική γνώση στην περίπτωση της αντίληψης του ξένου-εγώ, πρέπει να προσέξουμε ότι και αυτή μπορεί να συμπαρουσιάσει μόνο μέσω του ότι παρουσιάζει αυθεντικά: ότι η συμπαρουσίαση και πάλι μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα σε μια λειτουργική κοινότητα με την παρουσίαση. Σε αυτό ενέχεται, όμως, και το εξής: ότι παρουσιάζει αυτή η αντίληψη πρέπει να ανήκει εκ των προτέρων στην ενότητα του ίδιου αντικειμένου, αυτού που συμπαρουσιάζεται. Με άλλα λόγια: δεν είναι και δεν θα ήταν δυνατόν να μπορεί το σώμα της πρωταρχικής μου σφαίρας, που αποτελεί για μένα ένδειξη για το άλλο εγώ (και επίσης για την όλη πρωταρχική σφαίρα του άλλου ή για το συγκεκριμένο άλλο εγώ), να συμπαρουσιάζει το υπάρχειν του άλλου και το συνυπάρχειν του με εμένα, χωρίς τούτο το πρωταρχικό σώμα να έχει κατακτήσει το νόημα ενός σώματος συνανήκοντος στο άλλο εγώ και, συνεπώς, σύμφωνα με την όλη συνειρμική-συμπαρουσιαστική λειτουργία, το νόημα του ξένου έμψυχου-οργανισμού και προπάντων το νόημα του ξένου οργανισμικού-σώματος όπως δίδεται στον άλλον. Συνεπώς δεν είναι έτσι, ως εάν το σώμα-εκεί στην πρωταρχική μου σφαίρα να έμενε χωρισμένο από τον σωματικό έμψυχο-οργανισμό του άλλου, ως εάν να ήταν το πρώτο ένα σήμα για το ανάλογο του δεύτερο σώμα (σε μια εμφανώς αδύνατη να συλληφθεί σχέση-κινήτρων), και ως εάν να έμεναν συνεπώς χωρισμένες (στην επέκταση του συνειρμού και της συμπαρουσίασης) η πρωταρχική για μένα φύση και η συμπαρουσιαζόμενη φύση του άλλου, και ως εκ τούτου ομοίως χωρισμένα το συγκεκριμένο εγώ μου από αυτό του άλλου. Αντιθέτως, αυτό το φυσικό σώμα-εκεί, το ανήκον στη δική μου σφαίρα, συμπαρουσιάζει μέσα στην πρωταρχικά συγκροτημένη φύση το άλλο εγώ, δυνάμει του συζευκτικού συνειρ-

μού με τον σωματικό μου έμψυχο-οργανισμό και το εγώ το κυρίαρχο ψυχοφυσικά μέσα σε αυτόν τον οργανισμό. Εν προκειμένω, αυτό το σώμα συμπαρουσιάζει καταρχάς την κυριαρχία του άλλου εγώ σε αυτό το σώμα-εκεί και έμμεσα την κυριαρχία του πάνω στη φύση που του εμφανίζεται αντιληπτικά (στην ίδια φύση στην οποία ανήκει αυτό το σώμα-εκεί, την ίδια που αποτελεί και τη δική μου πρωταρχική φύση). [152] Είναι η ίδια φύση, που εμφανίζεται σε αυτόν με τον τρόπο που θα εμφανιζόταν σε εμένα αν στεκόμουν εκεί στη θέση του ξένου οργανισμικού σώματος. Το σώμα είναι το ίδιο: για μένα, ως εκεί, και, για τον άλλον, ως εδώ, δοσμένο ως κεντρικό σώμα. Και η πρωταρχική «μου» φύση είναι η ίδια με αυτήν του άλλου, συγκροτημένη μέσα στην πρωταρχική μου σφαίρα ως ταυτή ενότητα των πολλαπλών μου τρόπων χορήγησής της, ως ταυτή ανάμεσα στους μεταβλητούς προσανατολισμούς της γύρω από τον έμψυχο οργανισμό μου, που λειτουργεί ως μηδενικό-σώμα στο απόλυτο εδώ. Ως ταυτή ανάμεσα σε μια ακόμα πλουσιότερη πολλαπλότητα των μεταβλητών τρόπων εμφάνισης που αναλογούν σε διαφορετικές αισθήσεις, που τους αναλογούν ως μεταβλητές προοπτικές που ιδιάζουν σε κάθε ατομικό προσανατολισμό (ως εδώ ή ως εκεί) και, με έναν όλως ιδιαίτερο τρόπο, στον δικό μου έμψυχο οργανισμό, τον προσοδεδεμένο στο απόλυτο εδώ. Όλα αυτά έχουν για μένα την αυθεντικότητα όσων ανήκουν στη σφαίρα κυριότητάς μου, όσων είναι άμεσα προσιτά μέσω της πρωταρχικής ερμήνευσης του ίδιου μου του εαυτού. Στη συμπαρουσίαση του άλλου κατανοώ ότι τα συνθετικά συστήματα του άλλου είναι τα ίδια με τα δικά μου, με όλους τους ανάλογους τρόπους εμφάνισης, συνεπώς με όλες τις ανάλογες δυνατές αντιλήψεις και τα νοηματικά τους περιεχόμενα. Μόνο που οι πραγματικές αντιλήψεις και οι τρόποι χορήγησης που πραγματοποιούνται σε αυτές, καθώς και εν μέρει τα αντικείμενα που υποπίπτουν κάθε

φορά πράγματι στην αντίληψη, δεν είναι τα ίδια, αλλά είναι ακριβώς αυτά όπως μπορούν να γίνουν αντιληπτά από τη θέση του εκεί, και είναι έτσι όπως μπορούν να γίνουν αντιληπτά από εκεί. Τούτο ισχύει παρομοίως για ό,τι ανήκει στη σφαίρα κυριότητάς μου και ό,τι ξένο, και μάλιστα, ακόμα και όταν η πρωταρχική ερμηνευση δεν λαμβάνει χώρα σε αντιλήψεις. Δεν έχω μια δεύτερη συμπαρουσιαζόμενη σφαίρα-αυθεντικότητας μαζί με μια δεύτερη φύση και ένα δεύτερο οργανισμικό σώμα (αυτού του ίδιου του άλλου) μέσα σε αυτή τη φύση, για να ρωτήσω έπειτα για πρώτη φορά πώς μπορώ να κατανοώ τις δύο αυτές φύσεις ως τρόπους εμφάνισης της ίδιας αντικειμενικής φύσης. Αλλά είναι μέσα από την ίδια τη συμπαρουσίαση και την αναγκαία για αυτήν, ως συμπαρουσίαση, ενότητά της με τη συν-λειτουργούσα παρουσίαση (δυναμεί της οποίας μπορούν να υπάρχουν εν γένει για μένα ένας άλλος και εν συνεχεία το συγκεκριμένο του εγώ), που παράγεται ήδη αναγκαστικά το νόημα της ταυτότητας της πρωταρχικής μου φύσης και της άλλης αναυθεντικά για μένα παρουσιαζόμενης φύσης. Όπως νόμιμα καλούμε αυτή την εμπειρία αντίληψη-του-ξένου-εγώ και, περαιτέρω, αντίληψη του αντικειμενικού κόσμου, αντίληψη του γεγονότος ότι ο άλλος στρέφει το βλέμμα του στο ίδιο πράγμα όπου το στρέφω κι εγώ, αν και αυτή η αντίληψη λαμβάνει χώρα αποκλειστικά στο εσωτερικό της σφαίρας κυριότητάς μου. Αυτό δεν αποκλείει, όμως, ότι η αποβλεπτικότητα αυτής της αντίληψης υπερβαίνει τη σφαίρα κυριότητάς μου, ότι συνεπώς το εγώ μου συγκροτεί μέσα του [153] ένα άλλο εγώ και μάλιστα ως υπάρχον. Αυτό που πράγματι βλέπω δεν είναι ένα σήμα και ούτε ένα απλό ανάλογο, ένα απείκασμα με οποιαδήποτε φυσική σημασία του όρου, αλλά ο άλλος. Από τη μια, αυτό που συλλαμβάνεται πραγματικά αυθεντικά, αυτή η σωματικότητα-εκεί (ή έστω μόνο μία πλευρά της επιφάνειάς της), αυτό είναι το σώμα του ίδιου του άλ-

λου, μόνο που είναι ακριβώς ιδωμένο από τη δική μου θέση κι από αυτή την πλευρά. Και από την άλλη, αυτό που συλλαμβάνεται σύμφωνα με τη νοηματική συγκρότηση της αντίληψης του ξένου-εγώ, είναι ο σωματικός έμψυχος οργανισμός μιας ψυχής που είναι θεμελιακά και *originaliter* απρόσιτη για μένα. Αυτά τα δύο συμπλέκονται στην ενότητα μιας ψυχοφυσικής πραγματικότητας.

Στην αποβλεπτική ουσία αυτής της αντίληψης του άλλου (του άλλου που υπάρχει από τώρα και στο εξής, όπως κι εγώ ο ίδιος, στο εσωτερικό τού εφεξής αντικεμενικού κόσμου) ενυπάρχει, ωστόσο, τούτο: ότι εγώ ως υποκείμενο της αντίληψης μπορώ να βρω μπροστά μου τον διαχωρισμό ανάμεσα στην πρωταρχική μου σφαίρα και στη σφαίρα του άλλου, την απλώς αναυθεντικά παρουσιαζόμενη σε μένα, και συνεπώς ότι μπορώ να παρακολουθήσω αυτή τη νοηματική-διπλή-στρωμάτωση στην ιδιαιτερότητά της και να ερμηνεύσω τις αλληλουχίες του αποβλεπτικού της συνειρμού. Το εμπειρικό φαινόμενο «αντικεμενική φύση» έχει ένα δεύτερο στρώμα, επιπλέον του πρωταρχικά συγκροτημένου, που συμπαρασιάζεται με την εμπειρία του ξένου-εγώ, και τούτο αφορά καταρχάς στο ξένο οργανισμικό σώμα, το οποίο ούτως ειπείν είναι το καθαυτό πρώτο αντικείμενο, όπως και ο ξένος άνθρωπος είναι συγκροτησιακά ο καθαυτός πρώτος άνθρωπος. Όσον αφορά σε αυτό το πρωτο-φαινόμενο της αντικεμενικότητας, η κατάσταση είναι ήδη σαφής: εάν συσκοτίσω την εμπειρία του ξένου-εγώ, τότε έχω τη χαμηλότερη, την απλώς ενός στρώματος, παρουσιαστική συγκρότηση του ξένου σώματος στο εσωτερικό της πρωταρχικής μου σφαίρας και, αν προσθέσω την εμπειρία του ξένου εγώ, τότε λαμβάνω, συμπαραουσιαστικά και σε συνθετική επικάλυψη με αυτό το πρώτο παρουσιαστικό στρώμα, τον ίδιο τον έμψυχο οργανισμό του άλλου, έτσι όπως δίδεται και στον ίδιο τον άλλο, και περαιτέρω λαμβάνω και τους δυνατούς τρόπους χορήγη-

σης που υφίστανται για αυτόν.

Συνεπώς, όπως γίνεται εύκολα κατανοητό, κάθε φυσικό αντικείμενο, που δίδεται ή μπορεί να δοθεί στην εμπειρία μου στο πρώτο κατώτερο στρώμα, λαμβάνει τώρα ένα συμπαρουσιαστικό στρώμα (αν και τούτο δεν γίνεται με κανένα τρόπο ρητά εποπτικό): αυτό το δεύτερο στρώμα ταυτίζεται σε μια συνθετική ενότητα με το πρώτο στρώμα (εκείνο που μου δίδεται σε πρωταρχική αυθεντικότητα) και μου παρέχει το ίδιο φυσικό αντικείμενο, αυτή τη φορά με τους δυνατούς τρόπους με τους οποίους χορηγείται στον άλλο. Τούτο επαναλαμβάνεται *mutatis mutandis* για τα ενδόκοσμα στοιχεία υψηλότερης βαθμίδας που συγκροτούνται στη συνέχεια, τα ενδόκοσμα στοιχεία του συγκεκριμένου αντικειμενικού κόσμου, τέτοιου που υπάρχει πάντα εκεί για μας ως κόσμος ανθρώπων και πολιτισμού.

[154] Πρέπει να προσέξουμε εν προκειμένω ότι στο νόημα της επιτυχούς συμπαρουσίασης του ξένου-εγώ ενυπάρχει τούτο: ότι ακριβώς και αναγκαστικά ο κόσμος του άλλου, ως κόσμος των δικών του συστημάτων εμφάνισης, πρέπει να δοθεί στην εμπειρία ως ταυτός με τον κόσμο των δικών μου συστημάτων, πράγμα που εγλείπει την υπόθεση της ταυτότητας των συστημάτων εμφάνισης. Ξέρουμε όμως, ότι υπάρχουν περιπτώσεις *μη-κανονικότητας* (όπως τυφλοί, κουφοί και τα παρόμοια), ότι λοιπόν τα συστήματα εμφάνισης δεν είναι με κανένα τρόπο και πάντα απολύτως ταυτά, και ολόκληρα στρώματα συγκρότησης (αν και όχι όλα τα στρώματα) μπορούν να διαφοροποιούνται. Αλλά η μη-κανονικότητα πρέπει πρώτα να συγκροτηθεί η ίδια ως τέτοια, και τούτο είναι δυνατόν μόνο επί τη βάσει μας καθαυτής προηγούμενης κανονικότητας. Αυτό μας υποδεικνύει νέες εργασίες μιας φαινομενολογικής ανάλυσης υψηλότερης βαθμίδας, ανάλυσης της συγκροτησιακής καταγωγής του αντικειμενικού κόσμου ως τέτοιου που υπάρχει για

μας και μάλιστα μόνο μέσα από τις δικές μας πηγές νοήματος, κόσμος ο οποίος δεν θα μπορούσε να έχει αλλιώς ούτε νόημα ούτε ύπαρξη για μας. Ο κόσμος έχει ύπαρξη δυνάμει της εσωτερικά σύμφωνης επαλήθευσης της συμπαρουσιαστικής συγκρότησης, κι από τη στιγμή που αυτή η τελευταία πράγματι επιτευχθεί μέσω της προοδευτικής πορείας της εμπειρικής ζωής, στο πλαίσιο μιας συνεπούς εσωτερικής συμφωνίας που αναπαράγεται πάντα και πάλι περνώντας πιθανώς μέσα από διορθώσεις. Η εσωτερική συμφωνία διατηρείται εδώ, επίσης, δυνάμει μιας αναμόρφωσης της συμπαρουσίασης μέσω της διάκρισης ανάμεσα σε κανονικότητα και ανωμαλίες (ως αποβλεπτικές τροποποιήσεις της πρώτης) ή μέσω της συγκρότησης νέων εννοτήτων στο εσωτερικό των παραλλασουσών ανωμαλιών. Στην προβληματική των ανωμαλιών ανήκει επίσης το πρόβλημα της ζωικότητας και της κατάταξης σε βαθμίδες *υψηλότερων* και *κατώτερων* ζώων. Σε σχέση με τα ζώα και συγκροτησιακά μιλώντας, ο άνθρωπος αποτελεί την κανονική περίπτωση, όπως εγώ ο ίδιος αποτελώ συγκροτησιακά τον πρότυπο κανόνα για όλους τους ανθρώπους. Τα ζώα συγκροτούνται για μένα ουσιαδώς ως ανώμαλες *παραλλαγές* της ανθρώπινης φύσης μου (*Menschlichkeit*), έστω κι αν χρειάζεται επίσης να διακρίνουμε στα ίδια τα ζώα κανονικότητα και ανωμαλία. Πρόκειται, συνεπώς, και πάλι για αποβλεπτικές τροποποιήσεις στην ίδια τη νοηματική δομή (ως αυτό που πιστοποιείται). Όλα αυτά χρειάζονται μια φαινομενολογική ερμηνεία που θα εισδύσει πάρα πολύ βαθύτερα, αλλά αρκούν στη γενικότητά τους για τον τωρινό σκοπό μας.

Μετά από αυτές τις διασαφήσεις, δεν αποτελεί πλέον αίνιγμα το πώς εγώ συγκροτώ μέσα μου ένα άλλο εγώ, και ριζικότερα το πώς συγκροτώ στη δική μου μονάδα μια άλλη μονάδα, και πώς μπορώ να έχω εντούτοις την εμπειρία αυτού που συγκροτείται μέ-

σα σε εμένα ως κάτι άλλο. Και ταυτόχρονα, πράγμα που είναι αδιάσπαστο από τα προηγούμενα, το πώς μπορώ να ταυτίσω μια φύση συγκροτούμενη μέσα μου με μια φύση συγκροτούμενη από τον άλλο ή, ακριβέστερα, να την ταυτίσω με μια φύση συγκροτούμενη μέσα μου ως φύση συγκροτούμενη από τον άλλον. Αυτή η συνθετική ταύτιση δεν αποτελεί δυσκολότερο αίνιγμα από κάθε άλλη ταύτιση, ούτε από αυτήν που διατηρείται μέσα στη δική μου σφαίρα αυθεντικότητας, δυνάμει της οποίας η ενότητα του αντικειμενικού εν γένει κερδίζει για μένα νόημα και ύπαρξη μέσω των αναπαρουσιάσεων. Ας παρατηρήσουμε το ακόλουθο διδακτικό παράδειγμα κι ας το χρησιμοποιήσουμε συνάμα για την έκθεση μιας σκέψης που θα μας οδηγήσει πιο πέρα, το παράδειγμα της σύνδεσης που συγκροτείται μέσω της αναπαρουσίασης¹⁶: πώς ένα δικό μου βίωμα κερδίζει για μένα νόημα και ισχύ ως ον στην ταυτή χρονική του μορφή και το ταυτό χρονικό του περιεχόμενο; Το πρωταρχικό βίωμα έχει παρέλθει. Αλλά μπορώ να επανέλθω και πάλι σε αυτό με επαναλαμβάνουσες αναπαρουσιάσεις και τούτο μέσα σε ενάργεια: *μπορώ να πράξω έτσι πάντα και πάλι*. Αλλά αυτές οι επαναλαμβανόμενες αναπαρουσιάσεις συνιστούν, πράγμα που δίδεται εναργώς, ένα αλληλοδιαδέχεσθαι, είναι διαχωρισμένες μεταξύ τους. Αυτό δεν απαγορεύει το ότι μια σύνθεση της ταύτισης συνάπτει τις αναπαρουσιάσεις στην εναργή συνείδηση

16. [ΣτΜ] *Vergegenwärtigung*: 'αναπαρουσίαση' ή 'αναυθεντική παρουσίαση'. Προς διευκόλυνση του αναγνώστη, μεταφράζουμε τον ίδιο γερμανικό όρο με δύο διαφορετικούς τρόπους: ως 'αναπαρουσίαση', όταν πρόκειται για την αποβλεπτικότητα εκείνη που παρουσιάζει ένα αντιληπτό αντικείμενο υπό την τροπικότητα του παρελθόντος, και ως 'αναυθεντική παρουσίαση', όταν πρόκειται για την πρόσβαση στο άλλο εγώ.

του αυτού: της αυτής και άπαξ διαμορφωμένης χρονικής μορφής, πεπληρωμένης με το αυτό περιεχόμενο. Συνεπώς, το αυτό σημαίνει εδώ, όπως και γενικά, ταυτό αποβλεπτικό αντικείμενο διαχωρισμένων βιωμάτων, συνεπώς αντικείμενο εμμενές σε αυτά τα βιώματα μόνο ως μη-πραγματικό (*irreelles*). Μια άλλη καθαυτή πολύ σημαντική περίπτωση είναι αυτή της συγκρότησης των ιδεατών, με το κυριολεκτικό νόημα του όρου, αντικειμένων, όπως είναι όλα τα λογικά ιδεατά αντικείμενα. Μέσα σε ένα ζωντανό πολυμελές νοητικό ενέργημα παράγω ένα μόρφωμα: ένα θεώρημα, ένα αριθμητικό σχήμα. Μια άλλη φορά επαναλαμβάνω αυτή την παραγωγή, ενώ επανενθυμούμαι την παλαιότερη παραγωγή. Πάραυτα και ουσιωδώς λαμβάνει χώρα η σύνθεση της ταύτισης και εν συνεχεία μια νέα σύνθεση για κάθε επανάληψη της παραγωγής, σύνθεση που επιτελείται στη συνείδηση του ότι μπορώ να επαναλαμβάνω κατά βούληση οποιαδήποτε παραγωγή: πρόκειται για την ίδια πρόταση στην ταυτότητά της, το ίδιο αριθμητικό σχήμα στην ταυτότητά του, μόνο που παράγεται ως επαναλαμβανόμενο ή, πράγμα που είναι το ίδιο, δίδεται σε ενάργεια ως επαναλαμβανόμενο. Εδώ, λοιπόν, η σύνθεση (μέσω των μνημονικών αναπαρουσιάσεων) εκτείνεται στο εσωτερικό της πάντα ήδη συγκροτημένης βιωματικής μου ροής, εκτείνεται από το ζωντανό παρόν στα διαχωρισμένα κάθε φορά παρελθόντα μου και παράγει έτσι μια σύνδεση μεταξύ του παρόντος και των παρελθόντων. Δια τούτου επιλύεται, εξάλλου, και το καθαυτό μεγάλης σημασίας υπερβατολογικό πρόβλημα των καλούμενων, με ένα ειδικό νόημα, ιδεατών αντικειμενικοτήτων. Το υπερχρονικό-είναι τους αποδεικνύεται ως σε-κάθε-χρόνο-είναι (*Allzeitlichkeit*), [156] ως σύστοιχο μιας οποιασδήποτε δυνατότητας παραγωγής και επαναπαραγωγής σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή. Έτσι μεταφερόμαστε (μετά, βέβαια, από τη συγκρότηση του αντικειμενικού κόσμου του συνοδευόμενου από τον

αντικειμενικό του χρόνου και τους αντικειμενικούς του ανθρώπους ως δυνατά σκεπτόμενα υποκείμενα) και στα ιδεατά μορφώματα, που από την πλευρά τους αυτο-αντικειμενικοποιούνται, και στο αντικειμενικό τους σε-κάθε-χρόνο-είναι, όπου και γίνεται κατανοητή η αντίθεσή τους απέναντι στις αντικειμενικές πραγματικότητες ως πραγματικότητες χρονικο-χωρικά εξατομικευμένες.

Αν στραφούμε και πάλι πίσω στην περίπτωση της εμπειρίας του ξένου-εγώ, τότε θα δούμε ότι αυτή παράγει στην περιπελεγμένη δομή της μια παρόμοια σύνδεση, διαμεσολαβημένη κι αυτή μέσω αναπαρουσιάσεων (αναυθεντικών παρουσιάσεων). Σύνδεση ανάμεσα στην εμπειρία του εαυτού του συγκεκριμένου εγώ, την εμπειρία που πορεύεται με αδιάλειπτη ζωτικότητα (ως καθαρά παθητική και αυθεντική εμφάνιση του εαυτού), ανάμεσα δηλαδή στην πρωταρχική σφαίρα του εγώ και στη σφαίρα του ξένου-εγώ που παρουσιάζεται αναυθεντικά μέσα στην πρώτη. Η εμπειρία του ξένου-εγώ παράγει αυτή τη σύνδεση μέσω της σύνθεσης που ταυτίζει, από τη μια, το ξένο οργανισμικό σώμα όπως δίδεται πρωταρχικά και, από την άλλη, το ίδιο οργανισμικό σώμα, τέτοιο αυτή τη φορά που συμπαρουσιάζεται με άλλους εμφανισιακούς τρόπους. Και επίσης, παράγει αυτή τη σύνδεση, λαμβάνοντας την αφετηρία της εκδίπλωσής της από τα παραπάνω, μέσω της σύνθεσης που ταυτίζει τη μια και ίδια φύση που δίδεται και επαληθεύεται, ταυτόχρονα: από τη μια, πρωταρχικά και σε καθαρή αισθητηριακή αυθεντικότητα και, από την άλλη, συμπαρουσιαστικά. Έτσι πρωτοιδρύεται η συνύπαρξη τού εγώ μου (και του συγκεκριμένου μου εγώ εν γένει) και του ξένου-εγώ, της δικής μου και της δικής του αποβλεπτικής ζωής, των δικών μου και των δικών του *πραγματικότητων*. Εν συντομία, έτσι πρωτο-ιδρύεται μια κοινή χρονική μορφή, όπου κάθε πρωταρχική χρονικότητα αποκτά εξ εαυτής απλώς τη σημασία ενός ατομικού-υποκειμενικού αυθεντικού τρό-

που εμφάνιση του αντικειμενικού χρόνου. Βλέπει κανείς εδώ, πώς είναι αδιάσπαστη η χρονική κοινότητα των μονάδων που αλληλοσχετίζονται συγκροτησιακά, καθώς συνέχεται σύμφωνα με την ουσία της με τη συγκρότηση ενός κόσμου κι ενός κοσμικού χρόνου.

§ 56. *Η συγκρότηση των υψηλότερων βαθμίδων της κοινότητας ανάμεσα στις μονάδες*

Με τα παραπάνω διαφωτίσθηκε η πρώτη και κατώτερη βαθμίδα της κοινοτικοποίησης ανάμεσα σε εμένα, την πρωταρχική για μένα μονάδα, και στη μονάδα τη συγκροτούμενη μέσα μου ως ξένη και ταυτόχρονα ως υπάρχουσα καθαυτή και, όμως, ως απλά και μόνο συμπαρουσιαστικά καταδείξιμη σε μένα. Το ότι οι άλλοι συγκροτούνται μέσα μου ως άλλοι, είναι ο μοναδικός συλληπτός τρόπος με τον οποίο μπορούν αυτοί οι άλλοι να έχουν νόημα για μένα και ισχύ ως υπάρχοντες και ούτως-υπάρχοντες. Αν αντλούν αυτό το νόημα και αυτή την ισχύ από την πηγή μιας συνεχούς επαλήθευσης, τότε αυτοί πράγματι υπάρχουν, [157] όπως είμαι υποχρεωμένος να αποφανθώ, αλλά υπάρχουν κατά συνέπεια αποκλειστικά με το νόημα σύμφωνα με το οποίο και συγκροτήθηκαν: ως μονάδες που υπάρχουν δι' εαυτές ακριβώς με τον τρόπο που υπάρχω εγώ για μένα. Και μάλιστα, υπάρχουν επιπλέον μέσα σε κοινότητα, συνεπώς (επαναλαμβάνω, τονίζοντας την ήδη πρωτύτερα χρησιμοποιηθείσα έκφραση), σε σύνδεση με εμένα ως συγκεκριμένο εγώ, ως μονάδα. Βέβαια, οι άλλοι είναι πραγματικά (*reell*) χωρισμένοι από τη δική μου μονάδα, στο μέτρο που καμιά πραγματική σύνδεση δεν οδηγεί από τα βιώματά τους στο δικό μου βίωμα, και έτσι εν γένει από τα στοιχεία της ουσιακής τους κυριότητας σε αυτά της

δικής μου. Σε αυτόν τον πρωταρχικό κόσμο αντιστοιχεί ο ρεαλιστικός χωρισμός (*reale*), ο χωρικός χωρισμός της ψυχοφυσικής μου ύπαρξης από αυτήν του άλλου, χωρισμός που παρίσταται ως χωρικός δυνάμει της χωρικότητας των αντικειμενικών έμφυτων οργανισμών μας. Ωστόσο, αυτή η πρωταρχική κοινότητα δεν είναι ένα μηδέν. Αν κάθε μονάδα είναι πραγματικά (*reell*) μια απόλυτα απομονωμένη ενότητα, τότε το μη-πραγματικό (*irreale*) αποβλεπτικό εισδύει του άλλου μέσα στην πρωταρχικότητά μου δεν είναι μη-πραγματικό με το νόημα ενός ονειρικού-εισδύει στην πρωταρχικότητά μου, ενός παρουσιάξεσθαι (του είδους μιας απλής φαντασίας) στη συνείδησή μου. Ένα υπάρχον εγώ βρίσκεται σε αποβλεπτική κοινότητα με ένα άλλο υπάρχον εγώ. Πρόκειται για μια θεμελιακή ιδιότυπη σύνδεση, μια πραγματική κοινότητα, και μάλιστα για αυτήν που καθιστά υπερβατολογικά δυνατό το είναι ενός κόσμου, ενός κόσμου ανθρώπων και πραγμάτων.

Μετά την επαρκή διασάφηση της πρώτης βαθμίδας κοινοτικοποίησης και, πράγμα που είναι σχεδόν ισοδύναμο, της πρώτης συγκρότησης του αντικειμενικού κόσμου, αρχής γενομένης από τον πρωταρχικό κόσμο, οι υψηλότερες βαθμίδες θα προβάλουν σχετικά μικρότερες δυσκολίες. Όσο κι αν είναι αναγκαίες, όσον αφορά σε αυτές τις βαθμίδες, ογκώδεις έρευνες (και μαζί μια διαφοροποιούμενη προβληματική), αναγκαίες για το σκοπό μιας ολόπλευρης ερμηνείας, μπορούμε εδώ να αρκεστούμε σε γενικές ερμηνευτικές υποδείξεις, ακατέργαστες και ευκολονόητες χάρη στα θεμέλια που έχουμε ήδη θέσει. Ξεκινώντας από εμένα και, συγκροτησιακά μιλώντας, από την πρωτο-μονάδα, αποκτώ τις άλλες για μένα μονάδες, τους άλλους ως ψυχοφυσικά υποκειμένα. Τούτο συνεπάγεται ότι δεν αποκτώ τους άλλους απλά ως αντίτιθέμενους σε μένα οργανισμικά ούτε απλά ως επανασυνδε-

όμενους δυνάμει της συνειρμικής σύζευξης με την ψυχοφυσική μου ύπαρξη (ύπαρξη που αποτελεί εν γένει και με τρόπο ευνόητο το *κεντρικό μέλος* στον κοινοτικοποιημένο κόσμο της τωρινής βαθμίδας, δυνάμει του ότι οι τρόποι χορήγησης του κόσμου είναι αναγκαστικά προσανατολισμένοι γύρω από αυτό το κέντρο). Αντίθετα, στο νόημα μιας ανθρώπινης κοινότητας και στο νόημα του *ανθρώπου*, ο οποίος φέρει μέσα του, ήδη ως μεμονωμένος άνθρωπος, το νόημα του μέλους της κοινότητας (πράγμα που μεταφέρεται και στην περίπτωση της κοινωνικότητας των ζώων), ενυπάρχει ένα αμφίπλευρο-δι'αλλήλων-είναι, [158] που ενέχει μια αντικειμενικοποιούσα εξομίωση της δικής μου ύπαρξης με αυτήν των άλλων: συνεπώς εγώ, ή οποιοδήποτε άλλο εγώ, υπάρχω ως ένας άνθρωπος μεταξύ άλλων ανθρώπων. Εάν εισδύσω μέσα στον άλλο δια της κατανόησης, αν εισδύσω βαθύτερα στον ορίζοντα της κυριότητάς του, τότε θα προσκρούσω πάραυτα σε τούτο: ότι, όπως ο δικός του σωματικός έμψυχος οργανισμός βρίσκεται μέσα στο δικό μου αντιληπτικό πεδίο, έτσι και ο δικός μου έμψυχος οργανισμός βρίσκεται στο δικό του πεδίο και ότι δίδομαι στην εμπειρία του γενικά και αναγκαστικά ως άλλος για αυτόν, όπως κι αυτός δίδεται στην εμπειρία μου ως άλλος για μένα. Ομοίως, θα διαπιστώσω ότι μέσα στην πολλότητα ο καθένας δίδεται στην εμπειρία των υπολοίπων ως άλλος. Περαιτέρω, ότι εγώ μπορώ να έχω την εμπειρία τού εκάστοτε άλλου όχι μόνο ως άλλου, αλλά και ως κάποιου που συνδέεται και πάλι από την πλευρά του με τους «δικούς του» άλλους, και που πιθανώς, μέσω μιας διαμεσολάβησης που πρέπει να νοηθεί ως δυνάμενη να επαναλαμβάνεται, συνδέεται ταυτόχρονα και με μένα τον ίδιο. Είναι επίσης σαφές ότι οι άνθρωποι δεν είναι δυνατό να δίδονται στη συμπαρουσίαση παρά μόνο βρίσκοντας μπροστά τους άλλους και ξανά άλλους ανθρώπους, βρίσκοντάς τους όχι μόνο πραγμα-

τικά αλλά και δυνητικά και σύμφωνα με τη δική τους κάθε φορά επιλογή. Αυτή η ίδια η ανοικτή άπειρη φύση μετατρέπεται σε φύση που εμπερικλείει μια ανοικτή πολλαπλότητα ανθρώπων (και, γενικότερα, ζώων, όντας άγνωστο το πώς αυτά διασκορπίζονται στον άπειρο χώρο), και τους εμπερικλείει ως υποκείμενα μιας δυνατής αμοιβαίας κοινότητας. Φυσικά, σε αυτή την κοινότητα και στην υπερβατολογική της συγκεκριμενοποίηση αντιστοιχεί μια αντίστοιχη ανοικτή κοινότητα μονάδων, που χαρακτηρίζουμε ως υπερβατολογική διυποκειμενικότητα. Είναι περιττό να πούμε ότι αυτή η διυποκειμενικότητα συγκροτείται για μένα καθαρά μέσα μου, στο στοχαζόμενο εγώ, καθαρά μέσα από τις πηγές της αποβλεπτικότητάς μου. Και ότι, παρόλα αυτά, αυτή η διυποκειμενικότητα συγκροτείται μέσα στον καθένα υπό την τροπικότητα άλλος (σύμφωνα με διαφορετικούς υποκειμενικούς εμφανισιακούς τρόπους) και συγκροτείται ως τέτοια που φέρει μέσα της αναγκαστικά τον ένα και αυτό αντικειμενικό κόσμο. Εμφανώς, στην ουσία του κόσμου που συγκροτείται μέσα μου υπερβατολογικά (και, ομοίως, στην ουσία κάθε συλληπτής για μένα κοινότητας μονάδων) ανήκει τούτο: ότι αυτός είναι, αναγκαστικά και εκ της ουσίας του, και ένας κόσμος-ανθρώπων, ότι συγκροτείται ενδοψυχικά σε κάθε μεμονωμένο άνθρωπο, περισσότερο ή λιγότερο τέλεια, μέσα από αποβλεπτικά βιώματα, μέσα από δυνάμει συστήματα της αποβλεπτικότητας τα οποία ως *ψυχική ζωή* είναι ήδη από την πλευρά τους συγκροτημένα ως υπάρχοντα στον κόσμο. Η ψυχική συγκρότηση του αντικειμενικού κόσμου κατανοείται, π.χ., ως δική μου πραγματική και δυνατή εμπειρία του κόσμου, δική μου, του εγώ που έχει την εμπειρία του ίδιου τού εαυτού του ως ανθρώπου. Αυτή η εμπειρία είναι λιγότερο ή περισσότερο τέλεια, έχει, όμως, τουλάχιστον έναν ανοικτό απροσδιόριστο ορίζοντα. Σε αυτό τον ορίζοντα ενυπάρχει για κάθε άν-

θρωπο ο κάθε άλλος [159] (φυσικά, ψυχολογικά, ενδοψυχικά) και υπάρχει ως βασίλειο ανοικτών και άπειρων προσιτών στοιχείων, ελλιπώς ή όχι προσιτών, αν και ως επί το πλείστον ελλιπώς.

§ 57. *Διασάφηση της παραλληλίας ανάμεσα στην ερμηνεία της εσωτερικής-ψυχικής ζωής και στην εγωλογική-υπερβατολογική ερμηνεία*

Από εδώ που βρισκόμαστε δεν είναι δύσκολο να διασαφηνίσουμε την απαραίτητη παραλληλία ανάμεσα στις ερμηνείες της εσωτερικής ψυχικής ζωής και τις εγωλογικο-υπερβατολογικές ερμηνείες, δηλαδή το δεδομένο ότι η καθαρή ψυχή, όπως έχει ήδη ειπωθεί, είναι μια αυτο-αντικειμενικοποίηση της ίδιας της μονάδος εν εαυτή: η διαφοροποίηση αυτής της αυτο-αντικειμενικοποίησης σε βαθμίδες αποτελεί ουσιώδη αναγκαιότητα, αν εν γένει πρέπει να μπορούν να υπάρχουν για αυτή τη μονάδα άλλοι.

Με τούτο συνέχεται το γεγονός ότι κάθε υπερβατολογική-φαινομενολογική ανάλυση και θεωρία (ακόμα και η θεωρία της υπερβατολογικής συγκρότησης ενός αντικειμενικού κόσμου που μόλις αναπτύχθηκε στα βασικά της στοιχεία) μπορεί a priori να επιτελεσθεί και επί του φυσικού εδάφους, αν ακυρωθεί η υπερβατολογική στάση. Μετατοπιζόμενη σε αυτή την υπερβατολογική απλοϊκότητα, η υπερβατολογική-φαινομενολογική θεωρία μετατρέπεται σε μια θεωρία της εσωτερικής-ψυχολογίας. Σε μια καθαρή ψυχολογία (δηλαδή σε μια ψυχολογία που ερμηνεύει αποκλειστικά την αποβλεπτική ίδια-ουσία μιας ψυχής, ενός συγκεκριμένου ανθρώπου/ εγώ), αντιστοιχεί μια υπερβατολογική φαινομενολογία και αντιστρόφως. Τούτο συμβαίνει είτε αυτές είναι ειδητικές, είτε είναι εμπειρικές. Πρόκειται για μια κατά-

σταση που πρέπει να δοθεί υπερβατολογικά σε μια εναργή θέαση.

§ 58. *Η διάρθρωση των προβλημάτων της αποβλεπτικής ανάλυσης των υψηλότερων διυποκειμενικών κοινοτήτων. Εγώ και ο περιβάλλον-κόσμος*

Η συγκρότηση της ανθρωπότητας ή εκείνης της κοινότητας που ανήκει στην πλήρη ουσία της ανθρωπότητας δεν έχει εξαντληθεί με όσα προηγήθηκαν. Είναι όμως πολύ εύκολο, ξεκινώντας από την κοινότητα με το νόημα που απέκτησε τελευταία στην έρευνά μας, να κατανοήσουμε τη δυνατότητα εγωλογικών ενεργημάτων που εισδύουν (μέσω της συμπαρουσιάζουσας εμπειρίας του ξένου-εγώ) μέχρι το άλλο εγώ, και να κατανοήσουμε μάλιστα τη δυνατότητα ειδικών εγωλογικών-προσωπικών-ενεργημάτων που έχουν χαρακτήρα *κοινωνικών* ενεργημάτων, χάρη στα οποία παράγεται κάθε ανθρώπινη προσωπική επικοινωνία. Το να μελετήσουμε επιμελώς αυτά τα ενεργήματα στις διαφορετικές τους μορφές και, ξεκινώντας από εκεί, να καταστήσουμε υπερβατολογικά κατανοητή την ουσία κάθε κοινωνικότητας, αυτό συνιστά ένα όλως σημαντικό έργο. [160] Μαζί με την αυθεντική κοινωνική κοινοτικοποίηση και στο εσωτερικό του αντικειμενικού κόσμου, συγκροτούνται ως ιδιότυπες πνευματικές αντικειμενικότητες οι διάφοροι τύποι κοινωνικών κοινοτήτων στη δυνατή τους ιεραρχική διαβάθμιση: ανάμεσα τους και οι διακεκρωμένοι τύποι που έχουν το χαρακτήρα *προσωπικότητας υψηλότερης τάξης*.

Περατέρω, θα ετίθετο υπό ερώτηση το εξής πρόβλημα, το αδιαχώριστο από- και σύστοιχο (υπό μια ορισμένη έννοια) με την αναγγελθείσα παραπάνω προβληματική: το πρόβλημα της συγκρότησης του ιδιαίτερου ανθρώπινου-περιβάλλοντος-κόσμου και

μάλιστα ενός πολιτισμικού-περιβάλλοντος-κόσμου που ισχύει για κάθε άνθρωπο και κάθε ανθρώπινη κοινότητα. Και επιπλέον, το πρόβλημα της συγκρότησης του ιδιαίτερου, αν και περιορισμένου, είδους αντικειμενικότητας αυτού του κόσμου. Αυτή η αντικειμενικότητα είναι περιορισμένη, αν και ο κόσμος δεν δίδεται για μένα και για τον καθένα υπό συγκεκριμένη μορφή παρά μόνο ως πολιτισμικός-κόσμος και έχοντας το νόημα «προσιτός στον καθένα». Αλλά ακριβώς αυτή η προσιτότητα, και για λόγους συγκροτησιακούς και ουσιώδεις, δεν είναι μια χωρίς όρους προσιτότητα, πράγμα που φανερώνεται πάραυτα με μια ακριβέστερη νοηματική ερμηνεία της. Ως προς τούτο διαφέρει, λοιπόν, εμφανώς από την απόλυτη, χωρίς όρους, 'προσιτότητα για τον καθένα' που ανήκει ουσιαστικά στο συγκροτησιακό νόημα της φύσης, της οργανισμικότητας και ταυτόχρονα του ψυχοφυσικού ανθρώπου (κατανοώντας τον τελευταίο με μια ορισμένη γενικότητα). Βέβαια, εισέρχεται επίσης στη σφαίρα της χωρίς όρους γενικότητας και τούτο (ως σύστοιχο της ουσιαστικής μορφής της συγκρότησης του κόσμου): ότι ο καθένας και μάλιστα α priori ζει μέσα στην ίδια φύση, σε μια φύση την οποία έχει διαμορφώσει σε πολιτισμικό κόσμο, σε ένα κόσμο εμπλουτισμένο με ανθρώπινα σημασιακά στοιχεία, έστω κι αν είναι ένας πολιτισμικός κόσμος πρωτόγονης βαθμίδας (και τούτο μέσα από την αναγκαία κοινοτικοποίηση της ζωής του με τους άλλους και μέσα από το ατομικό και κοινοτικοποιημένο πράττειν και ζειν). Αλλά αυτό δεν αποκλείει ούτε α priori ούτε γεγονόςικά, ότι οι άνθρωποι ενός και του ίδιου κόσμου μπορούν να ζουν σε μια χαλαρή ή και σε καμιά πολιτισμική κοινότητα, και ότι συνεπώς συγκροτούν διαφορετικούς πολιτισμικούς περιβάλλοντες-κόσμους ως συγκεκριμένους κόσμους-ζωής, μέσα στους οποίους ζουν παθητικά και ενεργητικά οι σχετικά ή απόλυτα απομονωμένες κοινότητες. Κάθε άνθρωπος κατανοεί καταρχάς τον δικό του συγκεκρι-

κριμένο περιβάλλοντα-κόσμο, τον πολιτισμό του, σύμφωνα με ένα πυρήνα στοιχείων, και τον κατανοεί ως έχοντα ένα μη-αποκαλυμμένο ορίζοντα. Και τούτο, ως άνθρωπος που ανήκει στην κοινότητα που μορφώνει ιστορικά αυτόν τον πολιτισμό. Μια βαθύτερη κατανόηση, μια τέτοια που διανοίγει τον ορίζοντα του παρελθόντος που συμπροσδιορίζει την κατανόηση του ίδιου του παρόντος, είναι θεμελιακά δυνατή για κάθε μέλος αυτής της κοινότητας, δυνατή σε μια ορισμένη πρωταρχικότητα [161] εφικτή μόνο για αυτά τα μέλη και ανέφικτη για κάθε άνθρωπο που ανήκει σε μια άλλη κοινότητα και που απλά ανοίγει σχέσεις με την πρώτη. Καταρχάς, αυτός ο τελευταίος κατανοεί τους ανθρώπους του ξένου κόσμου αναγκαστικά ως ανθρώπους εν γένει και ως τέτοιους ενός ορισμένου πολιτισμικού κόσμου. Ξεκινώντας από εκεί, θα πρέπει βαθμιαία να δημιουργήσει για τον εαυτό του δυνατότητες μιας περαιτέρω κατανόησης. Θα πρέπει, ξεκινώντας από τα γενικώς κατανοητά, να διανοίξει καταρχάς τη δίοδο προς την κατανόηση (και την προσαρμογή με-) όλο και μεγαλύτερων στρωμάτων του παρόντος και κατόπιν του ιστορικού παρελθόντος που συμβάλλει και πάλι σε μια ευρύτερη διάνοιξη του παρόντος.

Η συγκρότηση *κόσμων* οιαδήποτε είδους, που ξεκινά από την ιδιαίτερη δική μου/ ίδια βιωματική ροή μαζί με τις ανοικτές και άπειρες πολλαπλότητες της και φθάνει μέχρι τον αντικειμενικό κόσμο στις διάφορες βαθμίδες αντικειμενικοποίησής του, υπόκειται στην κανονικότητα της ιεραρχικά *προσανατολισμένης* συγκρότησης, μιας συγκρότησης που προϋποθέτει (σε διαφορετικές βαθμίδες, αλλά πάντα στο εσωτερικό ενός νοήματος που πρέπει να συληφθεί με ευρύτητα) κάτι πρωταρχικά και κάτι δευτερευόντως συγκροτημένο. Σε αυτή τη συνάφεια, το πρωταρχικό εισέρχεται πάντα μέσα στον κόσμο τον συγκροτούμενο δευτερευόντως με ένα νέο νοηματικό στρώμα και με τέτοιο τρόπο, ώστε μεταβάλλεται σε

κεντρικό μέλος των προσανατολισμένων τρόπων χορήγησης του δεύτερου κόσμου. Αυτός ο δευτερευόντως συγκροτούμενος κόσμος, καθότι κόσμος, δίδεται αναγκαστικά ως οντολογικός ορίζοντας, προσιτός μέσω του πρωταρχικού κόσμου και ικανός να διανοιχθεί μέσω του τελευταίου με μια συγκεκριμένη τάξη. Τούτο ισχύει ήδη για τον πρώτο, τον *εμμενή* κόσμο, που ονομάζουμε βιωματική ροή. Αυτός δίδεται ως σύστημα στοιχείων εξωτερικών το ένα προς το άλλο, προσανατολισμένο γύρω από το πρωταρχικό αυτο-συγκροτούμενο ζωντανό παρόν, με βάση το οποίο γίνεται προσιτό και καθετί που ανήκει στην εμμενή χρονικότητα αλλά είναι εξωτερικό προς αυτό το παρόν. Και είναι πάλι ο έμπυχος οργανισμός μου που αποτελεί, στο εσωτερικό της πρωταρχικής μου (με το ειδικό νόημα του όρου) σφαίρας, το κεντρικό μέλος της φύσης ως *κόσμον* που πρωτο-συγκροτείται μέσα από την κυριαρχία του έμπυχου οργανισμού μου. Παρομοίως, ο ψυχοφυσικός μου οργανισμός αποτελεί πρωταρχικό στοιχείο για τη συγκρότηση ενός αντικεμενικού κόσμου στοιχείων εξωτερικών το ένα προς το άλλο, και εισέρχεται στους προσανατολισμένους τρόπους χορήγησης του κόσμου ως το κεντρικό τους μέλος. Αν ο πρωταρχικός *κόσμος* (με το νόημα που έχουμε διακρίνει) δεν γίνεται ο ίδιος κέντρο του αντικεμενικού κόσμου, αυτό οφείλεται σε τούτο, ότι ο πρωταρχικός κόσμος αντικεμενικοποιείται ως όλον με τέτοιο τρόπο ώστε δεν παράγει δίπλα του καινούρια στοιχεία εξωτερικά το ένα προς το άλλο. Από την άλλη, το πολλαπλό του κόσμου του ξένου-εγώ μου δίδεται ως προσανατολισμένο γύρω από τον δικό μου κόσμο και αποτελεί συνεπώς έναν κόσμο, διότι συγκροτείται μαζί με έναν κοινό αντικεμενικό κόσμο που του είναι εμμενής και του οποίου η χωρο-χρονική μορφή λειτουργεί ταυτόχρονα ως μια μορφή προσιτότητας αυτού του κόσμου.

[162] Αν στραφούμε και πάλι στην περίπτωση του πολιτισμι-

κού κόσμου, τότε βλέπουμε ότι κι αυτός, ως κόσμος πολιτισμών, δίδεται προσανατολισμένος επί του βάθους της καθολικής φύσης και της χωροχρονικής της μορφής προσιτότητας, η οποία θα πρέπει να λειτουργήσει επικουρικά για την προσιτότητα των πολλαπλών πολιτισμικών μορφωμάτων και πολιτισμών. Έτσι όπως βλέπουμε, ακόμα κι ο πολιτισμικός κόσμος δίδεται προσανατολισμένος σε σχέση με ένα μηδενικό μέλος, με μια *προσωπικότητα*. Εδώ το εγώ και ο πολιτισμός μου αποτελούν το πρωταρχικό μέλος απέναντι σε κάθε ξένο πολιτισμό. Ο ξένος πολιτισμός είναι προσιτός σε μένα και στους μετέχοντες του πολιτισμού μου μόνο μέσα σε ένα είδος *εμπειρίας του ξένου*, ένα είδος εναισθήσεως της ξένης πολιτισμικής-κοινότητας και του πολιτισμού της. Αυτή η εναισθήση απαιτεί μια σειρά αποβλεπτικών αναλύσεων¹⁷.

Πρέπει να απέχουμε από μια ακριβέστερη έρευνα του νοηματικού στρώματος που δίδει στον ανθρώπινο και πολιτισμικό κόσμο ως τέτοιο το ειδικό του νόημα, και που τον μετατρέπει σε κόσμο προικισμένο με ειδικά *πνευματικά* κατηγορήματα. Οι συγκροτησιακές ερμηνείες που έχουμε διεξαγάγει καταδεικνύουν τις αποβλεπτικές συνάψεις των σχέσεων-κινήτρων μέσα στις οποίες προέκυψε συγκροτησιακά το εσωτερικά συνεκτικό κατώτερο στρώμα του συγκεκριμένου πλήρους κόσμου, αυτό που μας απομένει όταν κάνουμε αφαίρεση όλων των κατηγορημάτων του *αντικειμενικού πνεύματος*. Μετά από αυτή την αφαίρεση διατηρούμε εν εαυτή την όλη φύση, την ήδη συγκροτημένη με τρόπο ενιαίο και συγκεκριμένο, και τους έμψυχους οργανισμούς των ανθρώπων

17. [ΣτΜ] Αυτές οι αναλύσεις έχουν διεξαχθεί στο τρίτο μέρος του κειμένου: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Hus. IV, § 48-64.

και των ζώων ως εμπειρευόμενους μέσα σε αυτή τη φύση. Αλλά δεν διατηρούμε πλέον την ψυχική ζωή πλήρη με τρόπο συγκεκριμένο, διότι το ανθρώπινο είναι ως τέτοιο είναι συσχετισμένο συνειδησιακά με ένα υπάρχοντα, πρακτικό περιβάλλοντα-κόσμο ως κόσμο προικισμένο ήδη από πάντα με κατηγορήματα ανθρωπίνης σημαντικότητας (*Bedeutsamkeit*), και διότι αυτή η σχέση προϋποθέτει ψυχολογική συγκρότηση αυτών των κατηγορημάτων.

Ότι κάθε τέτοιο κατηγορημα του κόσμου αναφύεται μέσα από μια χρονική γένεση, και μάλιστα από μια τέτοια που είναι ριζωμένη στο ανθρώπινο πάσχειν και πράττειν, τούτο δεν χρειάζεται καμία απόδειξη. Όσον αφορά στην καταγωγή τέτοιων κατηγορημάτων στα μεμονωμένα υποκείμενα και όσον αφορά στη διυποκειμενική τους ισχύ ως κατηγορημάτων που παραμένουν και ανήκουν στον κοινό κόσμο-ζωής, προϋποτίθεται συνεπώς ότι μια ανθρωπίνη κοινότητα, όπως και κάθε μεμονωμένος άνθρωπος, ενδιατίθεται βιωματικά σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλοντα-κόσμο, συσχετιζόμενη με αυτόν χάρη στο πάσχειν και το πράττειν (και ότι όλα αυτά είναι ήδη συγκροτημένα). Μαζί με αυτή τη συνεχή αλλαγή του ανθρώπινου κόσμου-ζωής, αλλάζουν, εμφανώς, και οι ίδιοι οι άνθρωποι ως πρόσωπα, στο μέτρο που πρέπει να υιοθετήσουν κατά συστοιχία όλο και νέα εξιακά ιδιώματα. [163] Εδώ, πλέον, μπορούμε να αισθανθούμε τα εκτεταμένα προβλήματα της στατικής και της γενετικής συγκρότησης, και τα τελευταία ως μερικό πρόβλημα της αινιγματικής καθολικής γένεσης. Π.χ., αναφορικά με την προσωπικότητα, δεν προκύπτει μόνο το πρόβλημα της στατικής συγκρότησης μιας ενότητας προσωπικού χαρακτήρα, πάνω από και απέναντι στην πολλότητα ιδρυόμενων και εκ νέου αναρρουμενων έξεων, αλλά επίσης το γενετικό πρόβλημα που μας οδηγεί πίσω στο αίνιγμα του *έμφυτου* χαρακτήρα.

Προς το παρόν μας αρκεί ότι έχουμε αναφερθεί σε αυτή την

υψηλότερης βαθμίδας προβληματική ως συγκροτησιακή, και ότι έχουμε καταστήσει κατανοητό τούτο: ότι είναι μέσω της συστηματικής προόδου της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής ερμηνεύσης του αποδεικτικού εγώ, που πρέπει τελικά να αποκαλυφθεί το υπερβατολογικό νόημα του κόσμου και μάλιστα στην πλήρη του συγκεκριμενοποίηση, μέσα στην οποία αποτελεί για όλους εμάς τον σταθερό κόσμο-ζωής. Αυτό αφορά επίσης σε όλες τις ιδιαίτερες επιμέρους μορφές του περιβάλλοντος-κόσμου, με τις οποίες και μας παρουσιάζεται ο τελευταίος σύμφωνα με την προσωπική μας ανατροφή και ανάπτυξη ή σύμφωνα με την ιδιότητά μας ως μελών αυτού ή εκείνου του έθνους, αυτού ή εκείνου του πολιτισμικού κύκλου. Σε όλα αυτά κυριαρχούν ουσιακές αναγκαιότητες, μια ουσιαδής μορφή που έχει την πηγή της αναγκαιότητάς της στο υπερβατολογικό εγώ και, εν συνεχεία, στην υπερβατολογική διυποκειμενικότητα που διανοίγεται μέσα σε αυτό το εγώ και, συνεπώς, στις ουσιαδείς μορφές των υπερβατολογικών σχέσεων-κινήτρων και της υπερβατολογικής συγκρότησης. Αν επιτευχθεί η αποκάλυψή τους, τότε αυτή η απριοδική μορφή θα κερδίσει μια λογική διασάφηση υψηλής αξιότητας, αυτής μιας έσχατης, μιας υπερβατολογικής κατανοητότητας.

§ 59. *Η οντολογική εξήγηση και η θέση της στο όλον της συγκροτησιακής υπερβατολογικής φαινομενολογίας*

Τα συνεκτικά μέρη των αναλύσεων που διεξήχθησαν και, εν μέρει, η προχάραξη (που προχωρά χέρι-χέρι με τις προηγούμενες αναλύσεις) του διαγράμματος μιας αναπόφευκτης νέας προβληματικής και η εξ αυτής αναγκαία μορφή της ιεράρχησης των προβλημάτων, μας προσέφεραν εναργείς θεάσεις φιλοσοφικά θεμελιωμένες. Ξεκινώντας από τον κόσμο της εμπειρίας που χορηγείται εκ

των προτέρων ως υπάρχων ή, μετά το πέραςμα στην ειδητική στάση, από ένα συλληπτό εμπειρικό κόσμο εν γένει που χορηγείται εκ των προτέρων ως υπάρχων, ασκήσαμε την υπερβατολογική αναγωγή, δηλαδή επιστρέψαμε πίσω στο υπερβατολογικό εγώ που συγκροτεί μέσα του το ίδιο το χορηγείσθαι-εκ-των-προτέρων και όλους τους τρόπους της χορήγησης που του αντιστοιχούν, [164] δηλαδή επιστρέψαμε μέσα από μια ειδητική τροποποίηση-του-εγώ σε ένα υπερβατολογικό εγώ εν γένει.

Το τελευταίο το κατανοήσαμε, συνεπώς, ως ένα εγώ που έχει μέσα του την εμπειρία του κόσμου, εμπειρία που μέσα στην εσωτερική της συμφωνία καταδεικνύει την ύπαρξη του κόσμου. Ιχνηλατώντας την ουσία αυτής της συγκρότησης και των εγωλογικών της βαθμίδων, καταστήσαμε ορατό ένα νέου είδους *a priori*, ακριβώς αυτό της συγκρότησης. Μάθαμε να διαχωρίζουμε, από τη μια, την αυτο-συγκρότηση του εγώ για αυτό το ίδιο και στα όρια της *πρωταρχικής* του ίδιας-ουσιακότητας, και, από την άλλη, τη συγκρότηση όλων των ξένων στοιχείων διαφόρων βαθμίδων, τη συγκρότησή τους μέσα από τις πηγές τής ίδιας-ουσιακότητας. Έτσι προέκυψε η καθολική ενότητα της ολικής συγκρότησης στην ουσιακή της μορφή (συγκρότησης επιτελούμενης μέσα στο δικό μου εγώ): ως σύστοιχό της δίδεται σταθερά από πριν για μένα και για ένα εγώ εν γένει, και συνεχίζει να διαμορφώνεται κατά στρώματα νοήματος, ο αντικεμενικά υπάρχων κόσμος (σύμφωνα με μια σύστοιχη απριορική τυπική μορφή). Και αυτή η συγκρότηση είναι η ίδια ένα *a priori*. Με αυτές τις ριζικότερες και συνεπείς ερμηνείες αυτού που βρίσκεται εγκλεισμένο αποβλεπτικά στο εγώ μου και στις ίδιες τις ουσιακές μου τροποποιήσεις, και που υπόκειται σε αποβλεπτικές σχέσεις-κινήτρων, δείχνεται ότι η γενική γεγονική δομή του αντικεμενικού ως κοινωνικότητας διαφόρων βαθμίδων και ως πολιτισμού, αποτελεί μια ουσιακή αναγκαιότητα (σε πολύ μεγάλο βαθμό και, ίσως, σε μεγαλύ-

τερο από ό,τι μπορούμε να δούμε μέχρι τώρα με ενάργεια). Τούτο μας παρέχει ως ευνόητη και αναγκαία συνέχειά του το εξής: ότι και το έργο μιας απριορισκής οντολογίας του πραγματικού κόσμου, που δεν είναι παρά ακριβώς η φανέρωση του *a priori* που ανήκει στην καθολικότητα αυτού του κόσμου, είναι ένα έργο αναπόφευκτο αλλά και ένα έργο μονόπλευρο και όχι φιλοσοφικό με την τελική έννοια του όρου. Διότι ένα τέτοιου είδους οντολογικό *a priori* (όπως αυτό της φύσης, της ζωικότητας, της κοινωνικότητας και του πολιτισμού) παρέχει μεν στο οντικό δεδομένο, στον γεγονυικό κόσμο, μια σχετική κατανοητότητα ως προς την *τυχαιότητά του*, την κατανοητότητα μιας εναργούς αναγκαιότητας του ούτως-είναι που βασιίζεται σε ουσιακούς νόμους, αλλά όχι και μια φιλοσοφική, δηλαδή υπερβατολογική κατανοητότητα. Διότι η φιλοσοφία απαιτεί μια διασάφηση με βάση τις έσχατες και συγκεκριμένες ουσιακές αναγκαιότητες, και είναι εκείνες οι αναγκαιότητες που επαρκούν για την ουσιακή ρίζωση κάθε αντικειμενικού κόσμου στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα, οι οποίες συνεπώς και καθιστούν κατανοητό τον κόσμο με τρόπο συγκεκριμένο ως συγκροτημένο νόημα. [165] Και μόνο έτσι διανοίγονται τα *υψηλότερα και έσχατα* ερωτήματα που πρέπει ακόμα να απευθυνθούν στον έτσι κατανοούμενο κόσμο.

Ένα επακόλουθο της φαινομενολογίας, ήδη στο ξεκίνημά της, είναι ότι η μέθοδός της, αυτή της καθαρής αλλά ταυτόχρονα ειδητικής εποπτείας, οδήγησε στην αναζήτηση μιας νέας οντολογίας, θεμελιωδώς και ουσιαδώς διαφορετικής από την οντολογία του 18ου αιώνα, που λειτουργούσε με τρόπο λογικό και με έννοιες απομακρυσμένες από την εποπτεία. Ή, πράγμα που είναι το ίδιο, η μέθοδός της οδήγησε στην αναζήτηση ενός οικοδομήματος απριορισκών ατομικών επιστημών (καθαρή γραμματική, καθαρή λογική, καθαρή φιλοσοφία του δικαίου, ουσιακή θεωρία της φύσης που προσφέρεται σε εποπτική εμπειρία κ.τ.λ.), οικοδομήματος αντλούμενου άμεσα μέσα από συ-

γκεκριμένη εποπτεία, και στην αναζήτηση μιας καθαρής οντολογίας του αντικειμενικού κόσμου εμπερικλείουσας όλες τις ατομικές επιστήμες. Από αυτή την άποψη, τίποτε δεν μας εμποδίζει, αρχίζοντας καταρχάς όλως συγκεκριμένα με τον δικό μας ανθρώπινο περιβάλλοντα-κόσμο-ζωής και με τους ίδιους τους ανθρώπους ως ουσιασώς σχετιζόμενους με αυτόν τον περιβάλλοντα κόσμο, να ερευνήσουμε με τρόπο καθαρά εποπτικό εν γένει το *a priori* ενός τέτοιου περιβάλλοντος-κόσμου, αυτό το υπερβολικά πλούσιο και ουδέποτε ολοκληρωτικά αποκαλυφθέν *a priori*. Και έπειτα να λάβουμε αυτό το *a priori* ως αφετηρία μιας συστηματικής ερμηνεύσης των ουσιακών δομών της ανθρώπινης ύπαρξης και των στρωμάτων του κόσμου που εγκλείονται μέσα της. Αλλά αυτό που κερδίζουμε εδώ άμεσα, αν και είναι στην πραγματικότητα ένα σύστημα του *a priori*, τότε μόνο γίνεται ένα *a priori* φιλοσοφικά κατανοητό, σύμφωνα με όσα μόλις ειπώθηκαν, και επανασχετιζόμενο με τις έσχατες πηγές κατανοητότητας, όταν διανοιχθεί πράγματι η συγκροτησιακή προβληματική ως προβληματική της ειδικής φιλοσοφικής βαθμίδας, όταν συνεπώς το φυσικό γνωστικό έδαφος αντικατασταθεί από το υπερβατολογικό. Εδώ οφείλεται το ότι καθετί το φυσικό, καθετί χορηγημένο από πριν άμεσα, πρέπει να επανα-οικοδομείται στο θεμέλιο μιας νέας πρωταρχικότητας κι όχι να ερμηνεύεται απλώς αναδρομικά ως κάτι ήδη οριστικό. Το ότι εν γένει μια τέτοια διαδικασία, αντλούμενη μέσα από την ειδητική εποπτεία, καλείται φαινομενολογική και αξιώνει μια φιλοσοφική σημασία, δικαιολογείται μόνο από το ότι κάθε γνήσια εποπτεία έχει τη θέση της μέσα στη συγκροτησιακή συνάφεια. Για αυτό και κάθε οντολογική διαπίστωση περί της σφαιράς των πρωταρχικών (αξιωματικών) θεμελίων, διαπίστωση που επιτελείται εποπτικά μέσα σε μια θετικιστική στάση, λειτουργεί ήδη ως μια *a priori* απαραίτητη προεργασία, το αποτέλεσμα της οποίας θα πρέπει να μετατραπεί σε υπερβατολογικό μίτο για τη φανέρωση της πλή-

ως συγκροτησιακής συγκεκριμενοποίησης στη νοητικο-νοηματική της διπλευρικότητα. Το κατά πόσο η επαναφορά στο συγκροτησιακό στοιχείο διανοίγει κάτι το σημαντικό και το όλως νέο [166] μάς το δείχνουν τα μοναδολογικά αποτελέσματα της έρευνάς μας (ανεξάρτητα από τη σημασία αυτής της επαναφοράς για τις οντικές έρευνες, ανεξάρτητα από το ότι μέσω αυτής επιτελείται μια διάνοιξη των κρυμμένων νοηματικών οντικών οριζόντων, η παράβλεψη των οποίων περιορίζει ουσιωδώς την αξία των απριωριστικών διαπιστώσεων και καθιστά αβέβαιη την εφαρμογή τους).

§ 60. *Μεταφυσικά αποτελέσματα της ερμηνεύσης της εμπειρίας του ξένου-εγώ*

Τα μοναδολογικά αποτελέσματα είναι μεταφυσικά, αν είναι αληθές ότι οι έσχατες οντολογικές γνώσεις πρέπει να ονομάζονται μεταφυσικές. Αλλά εδώ δεν πρόκειται ουδόλως για τη μεταφυσική με το συνηθισμένο της νόημα, η οποία ως τέτοια είναι μια ιστορικά εκφυλισμένη μεταφυσική που δεν ανταποκρίνεται με κανένα τρόπο στο νόημα με το οποίο είχε ιδρυθεί πρωταρχικά η μεταφυσική ως *πρώτη φιλοσοφία*. Το καθαρά εποπτικό, συγκεκριμένο και συνεπώς αποδεικτικό είδος των καταδείξεων της φαινομενολογίας αποκλείει κάθε μεταφυσική περιπέτεια, κάθε θεωρητική υπερβολή. Ας ανασύρουμε κάποια από τα μεταφυσικά μας αποτελέσματα, επισυνάπτοντας ταυτόχρονα περαιτέρω συνέπειές τους. Το εγώ μου, που δίδεται σε μένα τον ίδιο αποδεικτικά, το μοναδικό που μπορεί να τεθεί από μένα και με απόλυτη αποδεικτικότητα ως υπάρχον, δεν μπορεί a priori να είναι παρά το εγώ που έχει την εμπειρία του κόσμου, και τούτο με το να βρίσκεται σε κοινότητα με άλλα όμοιά του εγώ, με το να είναι μέλος μιας κοινότητας μονάδων που του δίδεται προσανατολισμένη με κέντρο της τον εαυτό του. Η εσωτερικά συνεπής

αυτο-κατάδειξη του αντικειμενικού κόσμου της εμπειρίας συνεπάγεται ενδιαθέτα την εσωτερικά συνεπή αυτο-κατάδειξη των άλλων μονάδων ως υπαρχουσών. Αντιστρόφως, καμιά πολλότητα μονάδων δεν είναι νοητή για μένα παρά ως μια ρητά ή ενδιαθέτα κοινοτικοποιημένη πολλότητα. Σε αυτό εμπειριέχεται ότι η παραπάνω πολλότητα μονάδων συγκροτεί μέσα της έναν αντικειμενικό κόσμο και αυτο-χωροποιείται, αυτο-χρονοποιείται, αυτο-πραγματώνεται μέσα στον κόσμο, υπό τη μορφή εμφύχων ή ειδικότερα ανθρωπινων όντων. Το συνείναι (*Zusammensein*) των μονάδων, το απλό είναι-συνάμα, σημαίνει ουσιακά και αναγκαία ότι είναι-χρονικά-συνάμα και ότι επίσης υπάρχουν ως μονάδες εκχρονηκευμένες υπό τη μορφή: *πραγματική (realer) χρονικότητα*.

Εδώ, όμως, συνάπτονται ακόμα περαιτέρω μεταφυσικά συμπεράσματα μεγάλης σημασίας. Είναι άραγε συλληπτό (για μένα που το λέω και, ξεκινώντας από εμένα, για κάθε συλληπτό εγώ που θα μπορούσε να το πει), ότι θα μπορούσαν να συνυπάρχουν περισσότερες από μια και χωρισμένες μεταξύ τους πολλότητες μονάδων, που δεν θα είχαν ενταχθεί στην ίδια κοινότητα; Ότι, συνεπώς, καθεμιά από αυτές θα συγκροτούσε ένα δικό της κόσμο, έτσι ώστε θα συγκροτούντο δύο επ' άπειρον χωριστοί κόσμοι, [167] δύο άπειροι χώροι και χωρο-χρόνοι; Εμφανώς, αντί να είναι κάτι το συλληπτό, αυτό είναι μια καθαρή αντίφαση. Κάθε τέτοιο σύνολο μονάδων έχει βέβαια *a priori*, ως ενότητα μιας διυποκειμενικότητας (που πιθανώς στερείται κάθε ενεργεία κοινοτικής σχέσης με άλλες διυποκειμενικότητες), τον δικό της κόσμο, πιθανώς έναν κόσμο με μια τελείως διαφορετική όψη. Αλλά αυτοί οι δύο κόσμοι είναι τότε αναγκαστικά απλοί *περιβάλλοντες-κόσμοι* αυτών των διυποκειμενικότητων και απλές απόψεις ενός ενικού, κοινού σε αυτές τις διυποκειμενικότητες, αντικειμενικού κόσμου. Διότι οι δύο διυποκειμενικότητες δεν ίστανται στον αέρα. Ως συλληφθείσες

από μένα, βρίσκονται και οι δύο αναγκαστικά σε κοινότητα με εμένα ως τη συγκροτησιακή τους πρωταρχική μονάδα (ή με εμένα σε μια δυνατή τροποποίηση του εαυτού μου). Ανήκουν, συνεπώς, στην πραγματικότητα, σε μια ενική καθολική κοινότητα, εμού συμπεριλαμβανομένου, που εμπερικλείει μέσα της ταυτόχρονα όλες τις μονάδες κι όλα τα σύνολα μονάδων που μπορούν να νοηθούν ως συνυπάρχοντα. Μπορεί, λοιπόν, στην πραγματικότητα να υπάρχει μία μόνο ενική κοινότητα μονάδων, αυτή όλων των συνυπαρχουσών μονάδων, και συνεπώς ένας μόνο γενικός αντικειμενικός χώρος, μία μόνο φύση. Και πρέπει να υπάρχει αυτή η ενική φύση, εάν είναι αλήθεια ότι διαθέτω εν γένει μέσα μου δομές που δηλώνουν ενδιάθετα το συν-είναι των άλλων μονάδων. Μόνο τούτο είναι δυνατόν: ότι διαφορετικά σύνολα μονάδων και διαφορετικοί κόσμοι στέκονται σε μια αμοιβαία σχέση, όμοια με εκείνη που έχουν με εμάς τους ίδιους οι μονάδες που ανήκουν πιθανώς σε αθέατους αστρικούς κόσμους, δηλαδή ζωικά όντα που στερούνται κάθε ενεργεία σχέση μαζί μας. Οι κόσμοι τους είναι, όμως, περιβάλλοντες-κόσμοι με ανοικτούς ορίζοντες που μόνο γεγονικά και τυχαία μένουν αναποκάλυπτοι.

Το νόημα αυτής της ενικότητας του μοναδολογικού κόσμου και του έμφυτου σε αυτόν αντικειμενικού κόσμου θα πρέπει, όμως, να κατανοηθεί σωστά. Φυσικά ο Λάμπνιτς έχει δίκιο, όταν λέει ότι μπορούμε να συλλάβουμε απείρως πολλές μονάδες και σύνολα μονάδων και ότι, όμως, τούτο δεν σημαίνει πως όλες αυτές οι δυνατότητες είναι δυνατές στην αλληλεξάρτησή τους. Όπως επίσης, όταν λέει ότι απείρως πολλοί κόσμοι θα μπορούσαν να έχουν δημιουργηθεί, αλλά δεν θα μπορούσαν να έχουν δημιουργηθεί ταυτόχρονα, αφού δεν θα ήταν δυνατοί στην αλληλεξάρτησή τους. Πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ ότι μπορώ καταρχάς να μετατρέπω νοητικά τον εαυτό μου, αυτό το αποδεικτικό εγώ, και μάλιστα

σε μια ελεύθερη παραλλαγή, και ότι μπορώ έτσι να αποκτήσω το σύστημα των δυνατών τροποποιήσεων του εαυτού μου. Καθεμά, όμως, από αυτές τις τροποποιήσεις αναιρείται και ακυρώνεται από κάθε άλλη και από το εγώ που πραγματικά είμαι. Πρόκειται για ένα σύστημα απριορισκής αδυνατότητας αλληλοεξαρτημένων στοιχείων. [168] Περαιτέρω, το γεγονός μου *εγώ είμαι* προδιαγράφει το αν και το ποιες άλλες μονάδες είναι άλλες για μένα. Μπορώ μόνο να τις βρω, και όχι να τις δημιουργήσω, τέτοιες που πρέπει να είναι για μένα. Αν μετατρέψω νοητικά τον εαυτό μου σε μια καθαρή δυνατότητα, τότε αυτή η δυνατότητα προδιαγράφει και πάλι ποιες μονάδες υπάρχουν για αυτήν ως άλλες. Και έτσι προχωρώντας, αναγνωρίζω ότι κάθε μονάδα, που ισχύει ως συγκεκριμένη δυνατότητα, προδιαγράφει ένα σύμπαν στοιχείων δυνατών στην αλληλεξάρτησή τους, έναν κλειστό *κόσμο-μονάδων*, και ότι δύο κόσμοι-μονάδων είναι αδύνατοι στην αλληλεξάρτησή τους με τον ίδιο τρόπο που είναι ακριβώς αδύνατες στην αλληλεξάρτησή τους και δύο δυνατές τροποποιήσεις του εγώ μου ή, ομοίως, οποιοδήποτε υποθετικά νοητού εγώ εν γένει.

Κατανοεί κανείς, με βάση αυτά τα αποτελέσματα, κι από την πορεία των ερευνών που μας οδήγησαν σε αυτά, πώς μπορούν ερωτήματα που η παράδοση τα ήθελε να βρίσκονται πέρα από τα όρια της επιστήμης να αποκτήσουν τώρα νόημα (ανεξάρτητα από το πώς πρέπει να απαντηθούν). Τέτοια ερωτήματα ήταν αυτά που θίξαμε προηγουμένως.

§ 61. *Τα παραδοσιακά προβλήματα της «ψυχολογικής καταγωγής» και η φαινομενολογική τους διασάφηση*

Στο εσωτερικό του κόσμου των ανθρώπων και των ζώων συναντάμε τη γνωστή προβληματική των φυσικών επιστημών για την

ψυχοφυσική, φυσιολογική και ψυχολογική γένεση. Εδώ εμπειρέχεται και το πρόβλημα της ψυχικής γένεσης. Τούτο υποβάλλεται ως πρόβλημα μέσω της παιδικής ανάπτυξης, κατά την οποία κάθε παιδί πρέπει να οικοδομήσει την δική του *παράσταση του κόσμου*. Το καταληπτικό σύστημα του παιδιού, μέσα στο οποίο υπάρχει και δίδεται πάντα και από πριν ένας κόσμος ως βασιλείο πραγματικής και δυνατής εμπειρίας, θα πρέπει να συγκροτηθεί για πρώτη φορά κατά την παιδική ψυχική ανάπτυξη. Το παιδί αφικνείται, αντικειμενικά μιλώντας, στον κόσμο: πώς φθάνει το παιδί σε ένα *ξεκίνημα* της ψυχικής του ζωής;

Αυτή η ψυχοφυσική *άφιξη στον κόσμο* οδηγεί στο πρόβλημα της οργανισμικής-σωματικής (καθαρά βιολογικής) ατομικής ανάπτυξης και της φυλογένεσης, πρόβλημα που από την πλευρά του βρίσκει το παράλληλό του σε μια ψυχολογική φυλογένεση. Αλλά τούτο δεν μας παραπέμπει σε αντίστοιχες συνάψεις των υπερβατολογικών απόλυτων μονάδων, καθώς ακόμα και οι άνθρωποι και τα ζώα δεν αποτελούν, ως όντα ψυχικά, παρά αυτο-αντικειμενικοποιήσεις των μονάδων; Δεν θα έπρεπε όλα αυτά να αποτελέσουν ενδείξεις για σοβαρότατα ουσιακά προβλήματα μιας συγκροτησιακής φαινομενολογίας ως υπερβατολογικής φιλοσοφίας;

[169] Σε ένα μεγάλο βαθμό, βέβαια, τα γενετικά προβλήματα και μάλιστα, όπως είναι φυσικό, αυτά των πρώτων και θεμελιακότερων βαθμίδων, έχουν ήδη εισαχθεί στην πραγματική φαινομενολογική εργασία. Αυτή η θεμελιώδης βαθμίδα είναι, φυσικά, αυτή του *δικού μου εγώ* στην πρωταρχική του *ιδιο-ουσιαιότητα*. Η συγκρότηση της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου και η όλη φαινομενολογική θεωρία του συνειρμού ανήκουν εδώ. Κι ό,τι βρίσκεται το πρωταρχικό μου εγώ στην πρωταρχική και εποπτική αυτο-εργμηνευσή του μεταφέρεται χωρίς άλλο σε κάθε άλλο εγώ, και τούτο για ουσιώδεις λόγους. Μόνο που φυσικά, με αυτές τις έρευνες,

δεν έχουμε ακόμα τίξει τα παραπάνω γενεαλογικά προβλήματα της γένεσης και του θανάτου, της γενεαλογικής-συνοχής και της ζωικότητας, προβλήματα που ανήκουν εμφανώς σε μια ανώτερη τάξη και τα οποία προϋποθέτουν μια τόσο τεράστια ερμηνευτική εργασία των κατώτερων βαθμίδων, που για καιρό ακόμα δεν θα μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο μιας ειδικής φαινομενολογικής εργασίας.

Ας αναφερθούμε πάντως στο εσωτερικό αυτής της σφαίρας και, με ακόμα μεγαλύτερη ακρίβεια, σε κάποιες περιοχές προβλημάτων, τόσο στατικών όσο και γενετικών, που θα μας φέρουν σε εγγύτερη σχέση με τη φιλοσοφική παράδοση. Οι εσωτερικά συνεκτικές αποβλεπτικές διασαφηνίσεις αναφορικά με την εμπειρία του Ξένου-εγώ και τη συγκρότηση ενός αντικειμενικού κόσμου, επιτελούνται σε ένα έδαφος που μας δίδεται από πριν στο εσωτερικό της υπερβατολογικής στάσης: στο έδαφος μιας δομικής διάρθωσης της πρωταρχικής σφαίρας, μέσα στην οποία βρήκαμε ήδη έναν κόσμο, έναν πρωταρχικό κόσμο. Αυτός κατέστη προσιτός για μας με αφετηρία τον συγκεκριμένο κόσμο που λάβαμε ως φαινόμενο, και χάρη σε εκείνη την ιδιότυπη πρωταρχική αναγωγή αυτού του κόσμου σε ό,τι ανήκει στη σφαίρα κυριότητας, σε έναν κόσμο εμμενών υπερβατικοτήτων. Αυτός περιλαμβάνει την όλη φύση που έχει αναχθεί, μέσω της δικής μου καθαρής αισθητικότητας, στη φύση την ανήκουσα σε εμένα τον ίδιο, αλλά που περιλαμβάνει επίσης και τον ψυχοφυσικό άνθρωπο, συμπεριλαμβανομένης της ψυχής του (άνθρωπο υποκείμενο, βέβαια, στην αντίστοιχη αναγωγή). Αναφορικά με τη φύση, δεν ανήκαν σε αυτήν απλώς πράγματα ορατά, πράγματα της αφής και άλλα παρόμοιά τους, αλλά επίσης σε έναν ορισμένο βαθμό πλήρη πράγματα ως υποστρώματα αιτιακών ιδιοτήτων, επενδυμένα με τις καθολικές μορφές του χώρου και του χρόνου. Εμφανώς, αυτό είναι το πρώτο πρόβλημα για

τη συγκροτησιακή διαφώτιση του οντολογικού νοήματος του αντικειμενικού κόσμου: το να διασαφηνισθεί καταρχάς η καταγωγή αυτής της πρωταρχικής φύσης και των πραγματικών οργανισμοψυχικών ενοτήτων, [170] η συγκρότησή τους ως εμμενών υπερβατικότητων. Η διεξαγωγή αυτού του έργου απαιτεί εξαιρετικά ογκώδεις έρευνες. Σε αυτό το σημείο έρχονται εκ νέου στο νου μας τα προβλήματα που τόσο πολύπλευρα απασχόλησαν, τον τελευταίο αιώνα, τους σημαντικότερους από τους φυσιολόγους και τους ψυχολόγους: αυτά της ψυχολογικής καταγωγής της *παράστασης του χώρου*, της *παράστασης του χρόνου*, της *παράστασης των φυσικών πραγμάτων*. Και καθώς τα μεγάλα σχέδια φέρουν τη σφραγίδα των μεγάλων τους δημιουργών, δεν έχει μέχρι σήμερα δοθεί μια πραγματική διασάφηση αυτών των προβλημάτων.

Αν επιστρέψουμε τώρα στην προβληματική όπως ορίσθηκε από μας και όπως προσαρμόσθηκε στο φαινομενολογικό μας σύστημα διαβάθμισης των προβλημάτων, τότε βλέπουμε εμφανώς ότι η όλη ψυχολογία των νέων χρόνων, όπως και η γνωσιοθεωρία, δεν έχει συλλάβει το αυθεντικό νόημα των προβλημάτων που πρέπει να τεθούν εδώ με τρόπο ψυχολογικό, όπως και υπερβατολογικό, δηλαδή των προβλημάτων που απαιτούν αποβλεπτική ερμηνευση, τόσο στατική όσο και γενετική. Και μάλιστα αυτή η γνήσια ερμηνευση δεν ήταν καν δυνατή, ούτε και στην περίπτωση εκείνων που είχαν αποδεχθεί τη θεωρία του Μπρεντάνο για τα *ψυχικά φαινόμενα* ως αποβλεπτικά βιώματα. Τους έλειπε η κατανόηση της ιδιαιτερότητας μιας αποβλεπτικής ανάλυσης και του συνόλου των εργασιών που διανοίγονται μέσω της συνείδησης ως τέτοιας, σύμφωνα με τους άξονες της νόησης και του νοήματος, και επίσης τους έλειπε η κατανόηση της νέου είδους, όσον αφορά στις θεμελιακές της αρχές, μεθόδου που απαιτείται για αυτά τα προβλήματα. Για τα προβλήματα της «ψυχολογικής καταγωγής της παρά-

στασης του χώρου, της παράστασης του χρόνου και της παράστασης των φυσικών πραγμάτων» καμιά φυσική και καμιά φυσιολογία δεν έχουν λόγο, και ομοίως, καμιά πειραματική ή μη-πειραματική ψυχολογία που κινείται παρόμοια στο χώρο των επαγωγικών εξωτερικοτήτων. Πρόκειται όμως αποκλειστικά για προβλήματα της αποβλεπτικής συγκρότησης των φαινομένων που μας είναι δοσμένα ήδη από πριν, δοσμένα ως *μίτος* (ή που θα μπορούσαν να δοθούν ίσως και από πριν, και ειδικότερα μέσα από ένα βοηθητικό πείραμα), τα οποία όμως θα πρέπει να εξετασθούν τώρα για πρώτη φορά με αποβλεπτική μέθοδο και αναφορικά με την καθολική εσωτερική συνοχή της ψυχικής συγκρότησης. Το τι εννοούμε εδώ με τον όρο καθολικότητα, μας το δείχνει με επαρκή σαφήνεια η συστηματική ενότητα και αλληλουχία των συγκροτήσεων που εκδιπλώνουν την ενότητα του εγώ μου σύμφωνα με τις κατηγορίες του «δικού μου/ ίδιου» και του «ξένου». Η φαινομενολογία συνιστά πράγματι και για την ψυχολογία μια νέα θεμελιακή διαμόρφωση. Κατά συνέπεια, το μακράν μεγαλύτερο μέρος των ερευνών της ψυχολογίας ανήκει σε μια απριορισκή και καθαρή, δηλαδή απελευθερωμένη από όλα τα ψυχοφυσικά στοιχεία, αποβλεπτική ψυχολογία. Είναι η ίδια για την οποία έχουμε ήδη κατ'επανάληψη υπαινιχθεί ότι επιδέχεται, [171] μέσω της αλλαγής της φυσικής στάσης σε υπερβατολογική, μια «κοπερνίκεια αναστροφή» στο πλαίσιο της οποίας υιοθετεί το νέο νόημα μιας όλως ριζικής υπερβατολογικής θεώρησης του κόσμου και το αποτυπώνει σε όλες τις φαινομενολογικές-ψυχολογικές αναλύσεις. Είναι μόνο αυτό το νέο νόημα που καθιστά την ψυχολογία χρήσιμη για κάθε υπερβατολογική-φιλοσοφική ανάλυση και που την εντάσσει, μάλιστα, σε μια υπερβατολογική *μεταφυσική*. Ακριβώς σε αυτό έγκειται η έσχατη διασάφηση και υπέρβαση του υπερβατολογικού ψυχολογισμού που παραπλάνησε και παρέλυσε την όλη νεώτερη φι-

λοσοφία. Εμφανώς, λοιπόν, μέσα από την παραπάνω παρουσίαση τόσο για την υπερβατολογική φαινομενολογία, όσο και για την παράλληλή της αποβλεπτική ψυχολογία (ως *θετική επιστήμη*), έχουμε τώρα προδιαγράψει μια θεμελιώδη δομή, ένα χωρισμό των παράλληλων ειδητικών-ψυχολογικών ερευνών σε τέτοιες, από τη μια, που ερμηνεύουν αποβλεπτικά τα συγκεκριμένα στοιχεία μιας ψυχής εν γένει που ανήκουν στη δική της ίδια-ουσιακότητα, και, από την άλλη, σε έρευνες που ερμηνεύουν την αποβλεπτικότητα που σκοπεύει ό,τι ξένο συγκροτείται μέσα της. Στην πρώτη ερευνητική σφαίρα ανήκει το κύριο και θεμελιώδες κομμάτι της αποβλεπτικής ερμηνείας της *παράστασης του κόσμου* (ακριβέστερα: του *φαινομένου* του υπάρχοντος κόσμου) ως κόσμου της καθολικής εμπειρίας, φαινομένου που εμφανίζεται στο εσωτερικό της ανθρώπινης ψυχής. Αν αυτός ο κόσμος της εμπειρίας αναχθεί στον κόσμο τον συγκροτούμενο πρωταρχικά σε μία και μόνο ψυχή, τότε αυτός δεν είναι τώρα πλέον ο κόσμος του καθενός, δεν είναι πλέον ο κόσμος που παραλαμβάνει το νόημά του μέσα από την κοινοτικοποιημένη ανθρώπινη εμπειρία, αλλά είναι το αποβλεπτικό σύστοιχο αποκλειστικά της μιας και μόνο ψυχής, καταρχάς της δικής μου εμπειρικής ζωής και των βαθμιαίων μορφώσεων νοήματος που λαμβάνουν χώρα μέσα της με πρωταρχική αυθεντικότητα. Ακολουθώντας αυτές τις μορφώσεις του νοήματος, θα πρέπει η αποβλεπτική εξήγηση να καταστήσει συγκροτησιακά κατανοητό αυτόν τον πρωταρχικό πυρήνα του κόσμου ως φαινομένου, τον οποίο έχει αποκτήσει καθένας από μας τους ανθρώπους, και προπαντός κάθε ψυχολόγος, μέσα από τον προηγουμένως περιγραφέντα αποκλεισμό του νοηματικού στοιχείου της *ξενικότητας*. Αν μέσα σε αυτόν τον πρωταρχικό κόσμο κάνουμε αφαίρεση του ψυχοφυσικού όντος *εγώ/ άνθρωπος*, που εμφανίζεται στον παραπάνω κόσμο ως αναχθέν, τότε η πρωταρχική απλή φύση παραμένει ως φύ-

ση της δικής μου απλής αισθητικότητας. Εδώ προκύπτει, ως πρωταρχικό πρόβλημα της ψυχολογικής καταγωγής του κόσμου της εμπειρίας, το πρόβλημα της καταγωγής του «πράγματος-φάντασμα» (*Dingphantoms*) ή του «αισθητηριακού πράγματος» μαζί και με αυτό της καταγωγής των στρωμάτων του (ορατό πράγμα κ.ο.κ.) και της συνθετικής τους ενότητας. Το «πράγμα-φάντασμα» (πάντα στο πλαίσιο αυτής της πρωταρχικής αναγωγής) δίδεται καθαρά ως ενότητα αισθητηριακών εμφανισιακών τρόπων και της σύνθεσής τους. [172] Το πράγμα-φάντασμα, στις συνθετικά συνανήκουσες τροποποιήσεις του *κοντινού πράγματος* και του *μακρινού πράγματος*, δεν είναι ακόμα το *ρεαλιστικό (real) πράγμα* της πρωταρχικής μου ψυχικής σφαίρας: το τελευταίο συγκροτείται μάλλον, ήδη σε αυτή την ανώτερη βαθμίδα, ως αιτιακό πράγμα, ως ταυτό υπόστρωμα (*ουσία*) αιτιακών ιδιοτήτων. Ουσιακότητα και αιτιότητα δηλώνουν προφανώς συγκροτησιακά προβλήματα ανώτερης βαθμίδας. Το συγκροτησιακό πρόβλημα του αισθητηριακού πράγματος και της ουσιακής χωρικότητας και χωροχρονικότητας που αποτελούν το θεμέλιό του, αφορά εν προκειμένω την προβληματική που μόλις υπαινιχθήκαμε, αυτήν που ερευνά περιγραφικά μόνο τις συνθετικές αλληλουχίες των εμφανίσεων του πράγματος (φαινομενικότητες, τις απόψεις του υπό προοπτική), και μάλιστα μονόπλευρα. Η άλλη πλευρά του προβλήματος αφορά στον αποβλεπτικό επανασχετισμό των εμφανίσεων του πράγματος με τον λειτουργούντα έμπυχο οργανισμό που πρέπει να περιγραφεί, με τη σειρά του, ως προς την αυτοσυγκρότησή του και τα ξεχωριστά δικά του/ ίδια στοιχεία του συγκροτησιακού του συστήματος εμφανίσεων.

Προχωρώντας με αυτό τον τρόπο, προκύπτουν για μας όλο και νέα ερμηνευτικά περιγραφικά προβλήματα που πρέπει όλα να εξετασθούν συστηματικά, ακόμα κι αν πρόκειται προς το παρόν να

εξετάσουμε σοβαρά μόνο το πρόβλημα της συγκρότησης του πρωταρχικού κόσμου ως κόσμου πραγματικοτήτων, συμπεριλαμβανομένης της συγκρότησης της χωρικότητας και της χρονικότητας, ως ίδιον των ενδόκοσμων πραγματικοτήτων. Αυτό το έργο διαμορφώνει ήδη, όπως μας δείχνει η διεκπεραίωσή του, ένα τεράστιο πεδίο ερευνών. Κι όμως, δεν πρόκειται παρά για την πρώτη κατώτερη βαθμίδα μιας πλήρους φαινομενολογίας της φύσης ως αντικειμενικής αλλά καθαρής φύσης, φύση η οποία είναι ακόμα πολύ μακριά από το να αποτελεί τον συγκεκριμένο κόσμο. Η συζήτηση που έθιξε το θέμα της ψυχολογίας μάς έδωσε την ευκαιρία να μεταφράσουμε το διαχωρισμό ανάμεσα σε ό,τι είναι πρωταρχικό και ό,τι είναι συγκροτημένο ως ξένο σε όρους του καθαρά ψυχικού στοιχείου, και να προσχεδιάσουμε, αν και εν τάχει, το διάγραμμα της συγκροτησιακής προβληματικής (ως ψυχολογικής προβληματικής) της συγκρότησης μιας πρωταρχικής και μιας αντικειμενικής φύσης.

Αν επιστρέψουμε, όμως, και πάλι στην υπερβατολογική στάση, τότε τα διαγράμματα της προβληματικής της ψυχολογικής καταγωγής της *παράστασης του χώρου*, του χρόνου, κ.τ.λ., μας παρέχουν τώρα αντιστρόφως τα διαγράμματα παράλληλων υπερβατολογικών φαινομενολογικών προβλημάτων, συγκεκριμένα αυτών μιας συγκεκριμένης ερμηνεύσης της πρωταρχικής φύσης και του πρωταρχικού κόσμου εν γένει, με την οποία καλύπτεται ένα μεγάλο χάσμα της προβληματικής που αναπτύξαμε προηγουμένως [173] σχετικά με τη συγκρότηση του κόσμου ως υπερβατολογικού φαινομένου.

Θα επιτρεπόταν, μάλιστα, να χαρακτηρίσουμε το εξαιρετικά μεγάλο σύμπλεγμα των ερευνών που σχετίζονται με τον πρωταρχικό κόσμο (έρευνες που συνιστούν έναν ολόκληρο επιστημονικό κλάδο) και ως «υπερβατολογική αισθητική» (δίδοντας ένα πολύ

ευρύ νόημα στον όρο). Υιοθετούμε εδώ τον καντιανό όρο, διότι τα επιχειρήματα της *Κριτικής του καθαρού λόγου* σχετικά με το χώρο και το χρόνο αποβλέπουν εμφανώς, αν και με τρόπο εξαιρετικά περιορισμένο και ουδόλως αποσαφηνισμένο, σε ένα νοηματικό a priori της αισθητηριακής εποπτείας. Αυτό το a priori, επεκτεινόμενο για να συμπεριλάβει το συγκεκριμένο a priori της καθαρής αισθητηριακής εποπτικής φύσης (και μάλιστα της πρωταρχικής), απαιτεί το φαινομενολογικό-υπερβατολογικό του συμπλήρωμα, μέσω της ενσωμάτωσής του σε μια συγκροτησιακή προβληματική. Ούτως ή άλλως, αυτό το a priori δεν θα μπορούσε να αντιστοιχεί στο νόημα του άλλου γενικού καντιανού τίτλου, της «υπερβατολογικής αναλυτικής», ακόμα κι αν επονομάζαμε με αυτό τον γενικό τίτλο το υψηλότερο επίπεδο του συγκροτησιακού a priori, το επίπεδο του ίδιου του αντικειμενικού κόσμου και του πολλαπλού που τον συγκροτεί (στην υψηλότερη βαθμίδα των ενεργημάτων που ιδεατοποιούν και θεωρητικοποιούν και συγκροτούν τελικά την επιστημονική φύση και τον επιστημονικό κόσμο). Στο πρώτο επίπεδο, αμέσως πιο πάνω από αυτό της «υπερβατολογικής αισθητικής», ανήκει η θεωρία της εμπειρίας του ξένου-εγώ, της λεγόμενης *εναίσθησης*. Χρειάζεται απλά να υποδείξουμε ότι εδώ ισχύει ό,τι είπαμε και για τα ψυχολογικά προβλήματα της καταγωγής στο χαμηλότερο επίπεδο, ότι δηλαδή το πρόβλημα της εναίσθησης παρέλαβε για πρώτη φορά το πραγματικό του νόημα και την πραγματική μέθοδο της επίλυσής του χάρη στη συγκροτησιακή φαινομενολογία. Ακριβώς για αυτό, όλες οι μέχρι σήμερα θεωρίες (ακόμα κι εκείνη του Μαξ Σέλλερ) έμειναν αναποτελεσματικές, και δεν κατανοήθηκε πώς η ξενικότητα του άλλου μεταφέρεται πάνω στον όλο κόσμο ως *αντικειμενικότητά* του, δίδοντας για πρώτη φορά στον κόσμο το νόημα της αντικειμενικότητας.

θα έπρεπε ακόμα να υποδείξουμε ρητά ότι θα ήταν άσκοπο,

πράγμα αυτονόητο, να πραγματευθούμε χωριστά, από τη μια, την αποβλεπτική ψυχολογία ως θετική επιστήμη και, από την άλλη, την υπερβατολογική φαινομενολογία. Και να υποδείξουμε ότι από αυτή την άποψη, η εργασία που πρέπει πράγματι να διεξαχθεί περιέρχεται εμφανώς στη φαινομενολογία, ενώ η ψυχολογία, καθώς δεν νοιάζεται για την κοπερνίκεια αναστροφή, πρέπει να υιοθετήσει τα συμπεράσματα της φαινομενολογίας. Είναι σημαντικό, επίσης, να παρατηρήσουμε ότι όπως η ψυχή και ο αντικειμενικός κόσμος εν γένει δεν χάνουν, στο πλαίσιο της υπερβατολογικής θεώρησης, την ύπαρξη και το οντολογικό τους νόημα, [174] αλλά απλά αυτό οδηγείται σε αυθεντική κατανοητότητα μέσα από την αποκάλυψη της συγκεκριμένης του ολοπλευρικότητας, ακριβώς έτσι και η θετική ψυχολογία δεν χάνει το νόμιμο περιεχόμενό της, μόνο που, απελευθερωμένη από την απλοϊκή της θετικότητα, μετατρέπεται η ίδια σε έναν κλάδο της καθολικής υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Από αυτή την οπτική γωνία μπορεί να ειπωθεί ότι, στην κλίμακα των επιστημών που ανυψώνονται πάνω από την απλοϊκή θετικότητα, η αποβλεπτική ψυχολογία είναι πρώτη καθαυτή.

Και μάλιστα, η αποβλεπτική ψυχολογία έχει ένα ακόμα πρόνομο σε σχέση με όλες τις άλλες θετικές επιστήμες. Καθώς έχει μεν οικοδομηθεί μέσα στη θετικότητα, με τη σωστή μέθοδο δε της αποβλεπτικής ανάλυσης, δεν μπορεί να έχει *προβλήματα θεμελίων* του είδους που έχουν οι άλλες θετικές επιστήμες, *προβλήματα* που πηγάζουν από τη μονοπλευρικότητα της απλοϊκά συγκροτούμενης αντικειμενικότητας: μονοπλευρικότητα η οποία, τελικά, για να μετατραπεί σε ολοπλευρικότητα απαιτεί το πέρασμα στην υπερβατολογική θεώρηση του κόσμου. Η αποβλεπτική ψυχολογία έχει όμως ήδη μέσα της, αν και κρυμμένο, το υπερβατολογικό στοιχείο: της χρειάζεται μόνο ένας έσχατος στοχασμός επί του νοήματός

της για να επιτελέσει την κοπερνίκεια αναστροφή, η οποία δεν θα αλλάξει τα αποβλεπτικά της αποτελέσματα ως προς το περιεχόμενό τους αλλά απλώς θα τα επανοδηγήσει στο *έσχατο νόημά τους*. Η ψυχολογία έχει τελικά μόνο ένα θεμελιακό πρόβλημα, που, όπως μπορεί να αντιτείνει κανείς, είναι μεν ένα πρόβλημα θεμελίων, είναι δε μόνον ένα: την έννοια της ψυχής.

§ 62. *Συνοψιστικός χαρακτηρισμός της αποβλεπτικής ερμηνεύσης της εμπειρίας του ξένου-εγώ*

Ας επιστρέψουμε, στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, στην ένσταση από την οποία αφεθήκαμε καταρχάς να οδηγηθούμε, την ένσταση ενάντια στη φαινομενολογία μας, στο μέτρο που αυτή ήγειρε από την αρχή την αξίωση να είναι υπερβατολογική φιλοσοφία και, σαν τέτοια, να επιλύσει συνεπώς τα προβλήματα της δυνατότητας αντικειμενικής γνώσης. Σύμφωνα με αυτή την ένσταση, η φαινομενολογία, ξεκινώντας από το υπερβατολογικό εγώ της φαινομενολογικής αναγωγής και προσδεδεμένη σε αυτό, δεν είναι πλέον ικανή να λύσει αυτά τα προβλήματα. Θα περιέπιπτε, χωρίς να θέλει να το αποδεχθεί, σε έναν υπερβατολογικό σολιψισμό, και το όλο βήμα που οδηγεί στην ξένη υποκειμενικότητα και στη γνήσια αντικειμενικότητα θα ήταν δυνατό μόνο μέσω μιας ανομολόγητης μεταφυσικής, μέσω μιας κρυφής υιοθέτησης λαϊμπνιστικών παραδόσεων.

[175] Μετά τις ερμηνείες που πραγματοποιήσαμε, η ένσταση αυτή κατέρρευσε ως αστήρικτη. Πρέπει να προσέξουμε πάνω από όλα ότι δεν εγκαταλείψαμε σε καμιά στιγμή την υπερβατολογική στάση, αυτήν της υπερβατολογικής εποχής, και ότι η *θεωρία* της εμπειρίας του ξένου-εγώ, της εμπειρίας του *άλλου*, δεν θέλει και δεν της επιτρέπεται να είναι τίποτε παραπάνω από ερμηνεύση του

νόηματος άλλος, όπως προκύπτει μέσα από τη συγκροτησιακή λειτουργία αυτής της εμπειρίας: τίποτε παραπάνω από ερμηνευση του νόηματος *πραγματικά-υπάρχοντες-άλλοι*, όπως προκύπτει από τις αντίστοιχες συνθέσεις της εσωτερικής συμφωνίας της εμπειρίας. Αυτό που αποδεικνύεται ως άλλος μέσα στην εσωτερικά σύμφωνη εμπειρία μου, και μάλιστα που μου δίδεται αναγκαστικά, κι όχι κατά βούληση, ως μια πραγματικότητα που πρέπει να αναγνωρίσω, αυτό είναι *eo ipso* μέσα στην υπερβατολογική στάση ο υπάρχων άλλος, το *alter ego*, που αποδεικνύεται ως τέτοιο ακριβώς στο εσωτερικό της εμπειρικής αποβλεπτικότητα του εγώ μου. Στο εσωτερικό της στάσης της θετικότητας, λέμε και το βρίσκουμε αυτονόητο: μέσα στη δική μου εμπειρία έχω την εμπειρία όχι μόνο του εαυτού μου αλλά και του άλλου υπό την ιδιαίτερη μορφή της εμπειρίας του ξένου-εγώ. Η αναμφίβολη υπερβατολογική ερμηνευση έδειξε όχι μόνο την υπερβατολογική νομιμότητα αυτής της θετικιστικής απόφασης, αλλά επίσης ότι το υπερβατολογικό εγώ, κατανοούμενο ως συγκεκριμένο εγώ (που συνειδητοποιεί για πρώτη φορά τον εαυτό του μαζί με τον απροσδιόριστο ορίζοντά του στο πλαίσιο της υπερβατολογικής αναγωγής), συλλαμβάνει τόσο τον ίδιο του τον εαυτό στο πρωταρχικό του ίδιον-είναι, όσο και τον άλλον, τα άλλα υπερβατολογικά εγώ, υπό τη μορφή της υπερβατολογικής εμπειρίας του ξένου-εγώ, αν και οι άλλοι δεν δίδονται πια με αυθεντικότητα και αμιγή αποδεικτική ενάργεια αλλά με την ενάργεια που ταιριάζει στην *εξωτερική* εμπειρία. Μέσα μου έχω την εμπειρία του άλλου, αναγνωρίζω τον άλλον: ο άλλος συγκροτείται μέσα μου, συγκροτείται ως συμπαρουσιαστικά καθρεφτιζόμενος κι όχι ως αυθεντικά παρών. Σε αυτό το μέτρο και με ένα διευρυμένο νόημα, επιτρέπεται να ειπωθεί ότι το εγώ, ότι εγώ ως στοχαζόμενος ερμηνευτής, κερδίζει κάθε υπέρβαση (και μάλιστα ως συγκροτημένη υπερβατολογικά και συνεπώς όχι ως υιοθετημέ-

νη σε μια απλοϊκή θετική στάση) μέσα από αυτο-ερμίνευση, δηλαδή ερμίνευση αυτού που βρίσκει μέσα του. Έτσι εξαφανίζεται το απατηλό φαινόμενο πως τάχα ό,τι εγώ (ως υπερβατολογικό εγώ) αναγνωρίζω ως υπάρχον με βάση ό,τι βρίσκω μέσα μου, και ό,τι ερμηνεύω ως συγκροτούμενο μέσα σε μένα τον ίδιο, θα πρέπει να ανήκει σε μένα τον ίδιο ως στοιχείο της δικής μου ίδιας-ουσιακότητας. Τούτο ισχύει μόνο για τις *εμμενείς υπερβατικότητες*: η συγκρότηση, ως γενικός τίτλος για τα συνθετικά συστήματα του ενεργεία και του δυνάμει, που αποδίδουν «νόημα και είναι» σε εμένα ως εγώ στην δική μου ίδια-ουσιακότητα, αυτή η συγκρότηση σημαίνει συγκρότηση της εμμενούς αντικειμενικής πραγματικότητας. [176] Στο ξεκίνημα της φαινομενολογίας και στη στάση του πρωτόπειρου φαινομενολόγου που πρωτο-ιδρύει τη φαινομενολογική αναγωγή ως καθολική έξη της συγκροτησιακής έρευνας, το υπερβατολογικό εγώ που εμφανίζεται μπροστά στο βλέμμα μου συλλαμβάνεται αποδεικτικά, αλλά με έναν όλως απροσδιόριστο ορίζοντα που δεσμεύεται απλώς και γενικά μόνο από τούτο, ότι ο κόσμος και ό,τι ξέρω για αυτόν πρέπει να μετατραπούν σε απλό φαινόμενο. Όταν ξεκινώ με αυτόν τον τρόπο, στερούμαι, λοιπόν, όλων των διακρίσεων που πρωτοδημιουργεί η αποβλεπτική ερμίνευση και οι οποίες, όπως βλέπω πλέον με ενάργεια, μου ανήκουν ουσιαστικά. Προπάντων στερούμαι της αυτο-κατανόησης σχετικά με την πρωταρχική μου ουσία, τη σφαίρα κυριότητάς μου με το ακριβές νόημα του όρου, και σχετικά με ό,τι συγκροτείται σε αυτή την ίδια (και υπό το γενικό τίτλο εμπειρία του ξένου-εγώ ως ξένου) ως κάτι το συμπαρουσιαζόμενο, ως κάτι όμως που, σύμφωνα με τη θεμελιακή του αρχή, δεν δίδεται και δεν μπορεί ποτέ να δοθεί αυθεντικά στην ίδια την πρωταρχική μου σφαίρα. Πρέπει πρώτα να ερμηνεύσω αυτό που μου είναι δικό μου/ ίδιον ως τέτοιο, για να κατανοήσω ότι χάρη σε αυτό που μου ανήκει ως δικό μου/ ίδιον

λαμβάνει το οντολογικό του νόημα κι αυτό που μου ανήκει ως μη-ίδιον αλλά ως αναλογικά συμπαρουσιαζόμενο. Έτσι, στην αρχή, εγώ ο στοχαζόμενος δεν κατανοώ πώς μπορώ να φθάσω εν γένει στους άλλους και σε εμένα τον ίδιο ως έναν ανάμεσά τους, δεδομένου ότι οι άλλοι στο σύνολό τους έχουν *τεθεί εντός παρενθέσεων*. Κατά βάθος, δεν κατανοώ ακόμα και αναγνωρίζω απρόθυμα το ότι και εγώ ο ίδιος θέτω τον εαυτό μου ως άνθρωπο και ως ανθρώπινο πρόσωπο *εντός παρενθέσεων* και ότι εν τούτοις οφείλω να διατηρούμαι ως εγώ. Έτσι, δεν μπορώ ακόμα να ξέρω τίποτε περί μιας υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας. Ακουσίως θεωρώ τον εαυτό μου, το εγώ, ως ένα *solus ipse*, και θεωρώ όλα τα συγκροτησιακά συστατικά στοιχεία του ως απλά δικά του/ ίδια περιεχόμενα, αυτού του μοναδικού εγώ, ακόμα κι όταν έχω ήδη κερδίσει μια πρώτη κατανόηση των συγκροτησιακών λειτουργιών. Οι περαιτέρω ερμηνείες των προηγούμενων κεφαλαίων ήσαν, λοιπόν, αναγκαίες. Μέσα από αυτές κατέστη για πρώτη φορά κατανοητό σε μας *το πλήρες και αυθεντικό νόημα του φαινομενολογικού-υπερβατολογικού «ρεαλισμού»*. Το απατηλό φαινόμενο του σολιψισμού διαλύθηκε, αν και η παρακάτω πρόταση διατηρεί τη θεμελιακή της ισχύ: «καθετί που υπάρχει για μένα μπορεί να αντλήσει το οντολογικό του νόημα αποκλειστικά και μόνο από μένα, από τη συνειδησιακή μου σφαίρα». Αυτός ο ιδεαλισμός παρουσιάστηκε ως μια μοναδολογία η οποία, παρόλες τις σκόπιμες αντηχήσεις της μεταφυσικής του Λάμπνιτς, αντλεί το περιεχόμενό της καθαρά από τη φαινομενολογική ερμηνεία της υπερβατολογικής εμπειρίας που απελευθερώθηκε χάρη στην υπερβατολογική αναγωγή, [177] συνελπώς από την πιο πρωταρχική ενάργεια στην οποία πρέπει να θεμελιώνονται όλες οι συλληπτικές ενάργειες (ή από την πιο αυθεντική δυνατή νομιμότητα από την οποία πρέπει να αντλείται κάθε άλλη, και ειδικότερα κάθε γνωσιολογική νομιμότητα). Η φαι-

νομενολογική ερμηνευση δεν είναι, λοιπόν, στην πραγματικότητα κάτι παρόμοιο με τη μεταφυσική κατασκευή και δεν είναι ούτε φανερά ούτε κρυφά μια θεωρητικοποίηση που κληρονόμησε προϋποθέσεις ή βοηθητικές σκέψεις από την ιστορική, μεταφυσική παράδοση. Στέκεται σε οξεία αντίθεση προς όλα αυτά, αφού κινείται στο πλαίσιο της καθαρής εποπτείας ή, καλύτερα, της καθαρής ερμηνευσης του νοήματος μέσω της πλήρωσης της αυτο-χορήγησης. Ειδικότερα, αναφορικά με τον αντικειμενικό κόσμο των πραγματικοτήτων (όπως επίσης και αναφορικά με τον καθένα από τους πολλαπλούς ιδεατούς αντικειμενικούς κόσμους που αποτελούν πεδία καθαρών απριορισκών επιστημών), η φαινομενολογία δεν κάνει τίποτε άλλο (πράγμα που, όσο συχνά κι αν το τονίζουμε, ποτέ δεν θα αρκεί) από το να ερμηνεύει το νόημα που έχει αυτός ο κόσμος για μας πριν από κάθε φιλοσοφείν και που έχει εμφανώς μέσα από τη δική μας εμπειρία, ένα νόημα το οποίο μπορεί να αποκαλυφθεί αλλά ποτέ να αλλοιωθεί φιλοσοφικά από τη φαινομενολογία, και το οποίο φέρει μέσα του σε κάθε ενεργεία εμπειρία, για λόγους ουσιακής αναγκαιότητας και μόνο και όχι εξαιτίας της δικής μας αδυναμίας, ορίζοντες που χρειάζονται διασάφηση ως προς τις αρχές τους.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

§ 63. Το έργο μιας κριτικής της υπερβατολογικής εμπειρίας και γνώσης

Στις έρευνες του τελευταίου στοχασμού και ήδη σε αυτές των δύο προηγούμενων, κινήθηκα επί του εδάφους της υπερβατολογικής εμπειρίας, της αυθεντικής εμπειρίας του εαυτού και της εμπειρίας του ξένου-εγώ. Εμπιστευθήκαμε αυτή την έρευνα χάρη στην πρωταρχικά βιωμένη ενάργεια της και εμπιστευθήκαμε με παρόμοιο τρόπο την ενάργεια των κατηγορικών περιγραφών όλων των άλλων εν γένει ερμηνευτικών τρόπων με τους οποίους η υπερβατολογική επιστήμη αποκτά την εμπειρία κάποιου πράγματος. Έχουμε χάσει στο μεταξύ από τα μάτια μας την αιαίτηση που με τόση σοβαρότητα εγείραμε στην αρχή, αυτήν μιας αποδεικτικής γνώσης που δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο με τρόπο *γνήσια επιστημονικό*, χωρίς ωστόσο και να την έχουμε με κανένα τρόπο εγκαταλείψει. Μόνο που προτιμήσαμε [178] να χαράξουμε το διάγραμμα της τεράστιας προβληματικής της «πρώτης» φαινομενολογίας η οποία, αν και είναι με τον τρόπο της ακόμα επιβαρημένη με κάποια απλοϊκότητα (την αποδεικτική απλοϊκότητα), εμπεριέχει τα μεγαλύτερα και χαρακτηριστικότερα επιτεύγματα της ίδιας της φαινομενολογίας ως μιας νέας και υψηλότερης διαμόρφωσης της επιστήμης. Προτιμήσαμε λοιπόν αυτή τη λύση, αντί να εισέλθουμε εδώ στην περαιτέρω και έσχατη προβληματική της φαινομενολογίας, την προβληματική της *αυτοκριτικής της*, που σκοπεύει στον

προσδιορισμό της περιφέρειας και των ορίων της αλλά και των τροπικότητων της αποδεικτικότητάς της. Για το είδος κριτικής της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής-γνώσης που πρέπει να διεκπεραιωθεί, μας δίδουν μια τουλάχιστον προσωρινή ιδέα οι πρότεροι υπαινιγμοί μας, συγκεκριμένα αυτοί για τον τρόπο, π.χ., με τον οποίο ανακαλύπτεται, μέσα από την κριτική της υπερβατολογικής επανενθύμησης, το αποδεικτικό της περιεχόμενο. Κάθε υπερβατολογική-φιλοσοφική γνωσιοθεωρία ως *κριτική της γνώσης* επανοδηγεί τελικά στην κριτική της υπερβατικο-φαινομενολογικής γνώσης (καταρχάς στην κριτική της υπερβατολογικής εμπειρίας). Και λόγω του επανασχετισμού της φαινομενολογίας με τον ίδιο τον εαυτό της (πράγμα που επιβάλλεται από την ίδια την ουσία της), απαιτεί και αυτή η κριτική μια νέα κριτική της. Αλλά αυτή η άποψη της φαινομενολογικής κριτικής, αυτή η εναργής δυνατότητα επαναληπτικών υπερβατολογικών αναστοχασμών και κριτικών, δεν σημαίνει ότι υφίσταται εδώ κάποια επ' άπειρον αναγωγή, βεβαρημένη με οιοσδήποτε δυσκολίες και εσωτερικές αντιφάσεις.

§ 64. *Επίλογος*

Οι στοχασμοί μας έχουν, δικαιούμαστε ίσως να το πούμε, εκπληρώσει ουσιαστικά το σκοπό τους: δηλαδή, έχουν παρουσιάσει τη συγκεκριμένη δυνατότητα της καρτεσιανής ιδέας μιας φιλοσοφίας ως μιας καθολικής επιστήμης οικοδομημένης με απόλυτη θεμελίωση. Η κατάδειξη αυτής της συγκεκριμένης δυνατότητας, η πρακτική δυνατότητα διεκπεραίωσης μιας τέτοιας φιλοσοφίας –αν και, όπως είναι ευνόητο, με τη μορφή ενός άπειρου προγράμματος–, σημαίνει την κατάδειξη ενός αναγκαίου και αναμφισβήτητου ξενήματος και μιας εξίσου αναγκαίας μεθόδου που πρέπει πάντα και πάλι να εφαρμόζεται, με την οποία προσχεδιάζεται ταυτόχρονα το

διάγραμμα μιας συστηματικής έκθεσης των προβλημάτων που έχουν εν γένει νόημα, που δεν είναι α-νόητα. Αυτό είναι το σημείο όπου πράγματι φθάσαμε. Το μόνο που απομένει ακόμα είναι η ευνόητη διακλάδωση της υπερβατολογικής φαινομενολογίας, όπως αυτή προκύπτει ως φιλοσοφία που βρίσκεται στο ξεκίνημά της, η διακλάδωσή της σε επιμέρους αντικειμενικές επιστήμες και ακόμα η εξήγηση της σχέσης τους [179] με τις παραδειγματικές από πριν δοσμένες επιστήμες της απλοϊκής θετικότητας. Σε αυτές τις τελευταίες κατευθύνουμε τώρα το βλέμμα μας.

Η καθημερινή πρακτική ζωή είναι απλοϊκή: αποτελεί μια ενδιάθεση στον προ-χορηγημένο κόσμο, ενδιάθεση εμπειρική, νοητική, εξιακή, πραξιακή. Εδώ όλες οι αποβλεπτικές παραγωγές της εμπειρίας, χάρη στις οποίες τα πράγματα είναι απλώς παρόντα, επιτελούνται με τρόπο ανώνυμο. Το υποκείμενο της εμπειρίας δεν ξέρει τίποτε για αυτές και δεν ξέρει, ομοίως, τίποτε για την παραγωγική νόηση: οι αριθμοί, οι κατηγορικές καταστάσεις-πραγμάτων, οι αξίες, οι σκοποί, τα έργα, εμφανίζονται οικοδομημένα μέλος προς μέλος, χάρη στις κρυμμένες παραγωγές. Μόνον αυτά προσφέρονται στο βλέμμα μας. Τίποτε διαφορετικό δεν συμβαίνει στις θετικές επιστήμες. Αποτελούν απλοϊκότητες υψηλότερης βαθμίδας, προϊόντα μιας ιδιοφυούς θεωρητικής τεχνικής, χωρίς όμως και να ερμηνεύονται οι αποβλεπτικές παραγωγές από τις οποίες εκπηγάζουν τελικά όλα αυτά τα προϊόντα. Η επιστήμη αξιώνει ότι μπορεί να δικαιολογεί τα θεωρητικά της βήματα και επαφίεται προπάντων στην κριτική. Αλλά η κριτική της δεν είναι έσχατη γνωστική κριτική, δηλαδή δεν είναι μελέτη και κριτική των πρωταρχικών παραγωγών, αποκάλυψη των αποβλεπτικών τους οριζόντων. Αλλά μόνο μέσα από μια τέτοια μελέτη συλλαμβάνεται τελικά το *βεληγκεές* των εναργειών της και σύστοιχα μπορεί να αξιολογείται το οντολογικό νόημα των αντικειμένων, των θεωρητικών

μορφωμάτων, των αξιών, των στόχων. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, συναντάμε στην υψηλότερη βαθμίδα των σύγχρονων θετικών επιστημών προβλήματα θεμελίωσης, παράδοξα, ακατανόητα σημεία. Οι πρωταρχικές έννοιες που διαπερνούν απ' άκρη σ' άκρη την όλη επιστήμη και καθορίζουν το νόημα της σφαίρας των αντικειμένων της και των θεωριών της, αυτές οι έννοιες έχουν προέλθει με τρόπο απλοϊκό, έχουν απροσδιόριστους αποβλεπτικούς ορίζοντες, αποτελούν μορφώματα άγνωστων αποβλεπτικών παραγωγών που επιτελούνται απλώς μέσα σε ακαλλιέργητη απλοϊκότητα. Αυτό δεν ισχύει μόνο για τις ειδικές επιστήμες αλλά ακόμα και για την παραδοσιακή λογική με όλους τους τυπικούς της κανόνες. Κάθε προσπάθεια να φθάσουμε από τις ιστορικά διαμορφωμένες επιστήμες σε μια καλύτερη θεμελίωση των επιστημών, σε μια καλύτερη αυτο-κατανόηση σύμφωνα με το νόημα και την παραγωγή τους, εναπόκειται στον αυτο-στοχασμό του επιστήμονα. Υπάρχει όμως μόνο ένας ριζικός αυτο-στοχασμός και αυτός είναι ο φαινομενολογικός. Ο ριζικός αυτο-στοχασμός και ο πλήρως καθολικός αυτο-στοχασμός είναι όμως αδιαχώριστοι μεταξύ τους και, ταυτόχρονα, αδιαχώριστοι από τη γνήσια φαινομενολογική μέθοδο του αυτο-στοχασμού υπό τη μορφή της υπερβατολογικής αναγωγής: της αποβλεπτικής αυτο-ερμηνεύσης του υπερβατολογικού, και δι' αυτής διανοιγόμενου, εγώ [180] και της συστηματικής περιγραφής υπό τη λογική μορφή μιας εποπτικής ειδητικής επιστήμης. Καθολική και ειδητική αυτο-ερμηνεύση σημαίνει, όμως, κυριαρχία εφ' όλων των συλληπτών συγκροτησιακών δυνατοτήτων που είναι «έμφυτες» στο εγώ και σε μια υπερβατολογική δυποκειμενικότητα.

Μια φαινομενολογία που προχωρά με εσωτερική συνέπεια συγκροτεί, λοιπόν, a priori (και πράγματι, με αυστηρά εποπτική ουσιακή αναγκαιότητα και ουσιακή καθολικότητα) τις μορφές των

συλληπτών κόσμων και, επιπλέον, συγκροτεί αυτούς τους κόσμους στο πλαίσιο όλων των συλληπτών οντολογικών μορφών εν γένει και των βαθμιδωτών τους συστημάτων. Τούτο όμως το πράττει πρωταρχικά, δηλαδή σε συστοιχία με το συγκροτησιακό *a priori* των αποβλεπτικών παραγωγών που ακριβώς συγκροτούν αυτές τις μορφές.

Καθώς στην πορεία της η φαινομενολογία δεν έχει δοσμένη από πριν καμιά πραγματικότητα και καμιά έννοια πραγματικότητας, αλλά αντλεί εξαρχής τις έννοιες της από την πρωταρχικότητα της λειτουργίας της (που συλλαμβάνεται αυτή η ίδια με πρωταρχικές έννοιες) και καθώς, χάρη στην αναγκαιότητα να αποκαλύπτει όλους τους ορίζοντες, κατέχει όλες τις διαφορές βεληγεκούς και τις αφηρημένες σχετικότητες, θα πρέπει αυτή η φαινομενολογία να φθάσει από μόνη της στα συστήματα εννοιών που προσδιορίζουν το θεμελιώδες νόημα όλων των επιστημονικών περιοχών. Πρόκειται για τις έννοιες που προδιαγράφουν κάθε τυπική οροθεσία της τυπικής-ιδέας ενός δυνατού οντολογικού σύμπαντος εν γένει, συνεπώς κι ενός δυνατού κόσμου εν γένει: έννοιες που πρέπει, συνεπώς, να είναι οι γνήσιες θεμελιώδεις έννοιες κάθε επιστήμης. Για τέτοιες έννοιες, διαμορφωμένες τόσο πρωταρχικά, δεν μπορούν να υπάρξουν παράδοξα. Το ίδιο ισχύει για όλες τις θεμελιώδεις έννοιες που αφορούν στην οικοδόμηση και στη γενική δομική μορφή των επιστημών που σχετίζονται και πρέπει να σχετίζονται με τις διάφορες οντολογικές περιοχές. Έτσι και οι προηγούμενες υπαινικτικές έρευνες προς την κατεύθυνση της υπερβατολογικής συγκρότησης ενός κόσμου, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η *εκκίνηση για μια ριζική διασάφηση του νοήματος και της καταγωγής (διασάφηση του νοήματος επί τη βάση αυτής της καταγωγής) των εννοιών: κόσμος, φύση, χώρος, χρόνος, ζωικό ον, άνθρωπος, ψυχή, έμψυχος οργανισμός, κοινωνική κοινότητα, πολιτισμός*

κ.τ.λ. Είναι σαφές ότι η πραγματική διεξαγωγή των ερευνών που περιγράψαμε θα έπρεπε να οδηγεί σε όλες εκείνες τις έννοιες που λειτουργούν, αν και ανεξερεύνητες, ως θεμελιώδεις έννοιες των θετικών επιστημών και οι οποίες προβάλλουν στη φαινομενολογία με ολόπλευρη σαφήνεια και [181] διακριτότητα, και δεν αφήνουν πλέον χώρο για καμιά συλληπτή αμφισβήτηση.

Μπορούμε επίσης να πούμε εδώ ότι είναι μέσα από την απριορική και υπερβατολογική φαινομενολογία και δυνάμει της φαινομενολογικής έρευνας της συστοιχίας νόησης-νοήματος, που εκηγάζουν όλες οι απριορικές επιστήμες εν γένει: λαμβανόμενες υπό το πρίσμα αυτής της καταγωγής τους, ανήκουν όλες μαζί στην ίδια την καθολική απριορική φαινομενολογία ως συστηματικές της διακλαδώσεις. Αυτό το σύστημα του καθολικού *a priori* πρέπει λοιπόν να περιγραφεί επίσης ως συστηματική *εκδίπλωση του καθολικού a priori*, του *έμφυτου* στην ουσία μιας υπερβατολογικής υποκειμενικότητας και συνεπώς και διυποκειμενικότητας ή του καθολικού *Λόγου κάθε συλληπτού είναι*. Και είναι το ίδιο και πάλι που εννοούμε λέγοντας ότι η συστηματικά και πλήρως ανεπτυγμένη υπερβατολογική φαινομενολογία θα ήταν *eo ipso* η πραγματική και γνήσια καθολική οντολογία: όχι όμως απλώς μια κενή, τυπική οντολογία αλλά ταυτόχρονα μια τέτοια που εμπερικλείει μέσα της όλες τις κατά περιοχές οντολογικές δυνατότητες και τούτο σύμφωνα με όλες τις συστοιχίες που ανήκουν σε αυτές τις τελευταίες.

Αυτή η καθολική *συγκεκριμένη οντολογία* (αλλά επίσης καθολική και συγκεκριμένη επιστημολογία, αυτή η συγκεκριμένη λογική του είναι) θα ήταν, συνεπώς, το καθαυτό *πρώτο σύμπαν* της επιστήμης, το δομημένο με απόλυτη θεμελίωση. Ιεραρχικά πρώτος καθαυτός από τους φιλοσοφικούς κλάδους θα ήταν η *σοληψιστικά* οριοθετημένη εγωλογία, αυτή του πρωταρχικά αναγόμενου εγώ, θα ακολουθούσε η διυποκειμενική φαινομενολογία η στηριζόμενη

στην εγωλογία, και μάλιστα με μια γενικότητα που αφορά καταρχάς στις καθολικές ερωτήσεις, για να διακλαδωθεί στη συνέχεια, και μόνον τότε, στις απριορικές επιστήμες.

Αυτή η ολική επιστήμη του *a priori* θα ήταν τότε το *θεμέλιο για γνήσιες επιστήμες δεδομένων και για κάθε γνήσια καθολική φιλοσοφία με το καρτεσιανό νόημα*: μια καθολική επιστήμη του γεγονικά υπάρχοντος, κεκτημένη χάρη σε μια απόλυτη θεμελίωση. Κάθε λογικότητα του γεγονικού δεδομένου έγκειται, εν τέλει, στο *a priori* του. Η απριορική επιστήμη είναι επιστήμη των αρχών, στην οποία πρέπει να καταφύγει κάθε επιστήμη-δεδομένων για να θεμελιωθεί, τελικά, πράγματι ως προς τις θεμελιακές της αρχές. Μόνο που η απριορική επιστήμη δεν μπορεί να είναι απλοϊκή αλλά θα πρέπει να εκπηγάει από έσχατες υπερβατολογικές-φαινομενολογικές πηγές, για να μπορέσει έτσι να διαμορφωθεί σε ένα ολόπλευρο *a priori* [182] που θα εφησυχάζει εν εαυτώ και θα νομιμοποιείται εξ εαυτού.

Τελικά θα ήθελα, για να μην αφήσω να εμφανισθεί καμιά παρανόηση, να επισημάνω τούτο, ότι η φαινομενολογία, όπως δειχθηκε ήδη προηγουμένως, αποκλείει μόνο εκείνη την απλοϊκή μεταφυσική που λειτουργεί με βάση τα αντιφατικά πράγματα καθαυτά, *όχι όμως και κάθε μεταφυσική εν γένει*. Και ότι η φαινομενολογία δεν βιάζει τα προβλήματα-μοτίβα που οδηγούν εσωτερικά την παλιά παράδοση σε μια λοξοδρομούσα ερωματοθεσία και μέθοδο, και δεν ισχυρίζεται με κανένα τρόπο ότι σταματά μπροστά από τα «υψηλότερα και έσχατα ερωτήματα». Το είναι το καθαυτό πρώτο, αυτό που προηγείται κάθε ενδόκοσμης αντικειμενικότητας και που λειτουργεί ως φορέας της, είναι η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα, το όλον των μονάδων που κοινοτικοποιείται με διάφορους τρόπους. Αλλά είναι μέσα στο εσωτερικό της γεγονικής σφαίρας της μονάδος και, ως ιδεατή ουσιακή δυνατότη-

τα, μέσα σε κάθε τέτοια συλληπτή σφαίρα, που εμφανίζονται όλα τα προβλήματα της τυχαίας γεγονικότητας: του θανάτου, του πεπρωμένου, της δυνατότητας για μια «γήσια» ανθρώπινη ζωή εμφανιζόμενη ως απαίτηση «πλήρη νοήματος» (υπό μια ιδιαίτερη έννοια), και ανάμεσα τους κατά συνέπεια και τα προβλήματα του «νοήματος» της ιστορίας, και όλων των περαιτέρω υψηλότερων προβλημάτων. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι εμφανίζονται *ηθικά-θρησκευτικά προβλήματα*, αλλά στο έδαφος πάνω στο οποίο πρέπει ακριβώς να τίθεται καθετί που μπορεί να έχει για μας ένα δυνατό νόημα.

Έτσι πραγματώνεται η ιδέα μιας καθολικής φιλοσοφίας – τελείως διαφορετικά από ό,τι φανταζόταν ο ίδιος ο Καρτέσιος και η εποχή του οδηγούμενοι από τη νεώτερη φυσική επιστήμη: όχι ως ένα καθολικό σύστημα παραγωγικής θεωρίας, σαν να βρισκόταν κάθε ον μέσα στην ενότητα ενός υπολογισμού αλλά (και χάρη σε αυτή την ιδέα έχει αλλάξει ριζικά το θεμελιακό-ουσιακό νόημα της επιστήμης εν γένει) ως ένα σύστημα φαινομενολογικών και σύστοιχων ως προς τη θεματική τους κλάδων, που δεν θα βασιζονται στο έσχατο θεμέλιο του αξιώματος «*ego cogito*» αλλά σε εκείνο ενός καθολικού αυτο-στοχασμού.

Με άλλα λόγια: ο αναγκαίος δρόμος που οδηγεί προς μια γνώση απόλυτα θεμελιωμένη (με το υψηλότερο νόημα του όρου) ή, πράγμα που είναι το ίδιο, προς μια φιλοσοφική γνώση, είναι αυτός μιας καθολικής αυτογνωσίας, καταρχάς μιας αυτογνωσίας της μονάδος και, στη συνέχεια, της κοινότητας των μονάδων. Μπορούμε επίσης να πούμε: μια ριζική και καθολική περαιτέρω συνέχιση των καρτεσιανών στοχασμών ή, πράγμα που είναι το ίδιο, [183] μια καθολική αυτογνωσία είναι η ίδια η φιλοσοφία και περιλαμβάνει κάθε υπεύθυνη για τον εαυτό της γνήσια επιστήμη.

Το δελφικό ρητό «γνώθι σεαυτόν» έχει κερδίσει, λοιπόν, μια

νέα σημασία. Η θετική επιστήμη είναι μια επιστήμη μέσα στην απώλεια του κόσμου. Πρέπει αντίθετα να απολέσω καταρχάς τον κόσμο μέσα από την εποχή, για να τον ξανακερδίσω μέσα από τον καθολικό αυτο-στοχασμό. *Noli foras ire*, μας λέει ο Αυγουστίνος, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* [Μην επιθυμείς να ζεις έξω, επίστρεψε στον εαυτό σου, η αλήθεια κατοικεί στον εσωτερικό άνθρωπο].

Τα πολλαπλά πρόσωπα του Husserl: οι φαινομενολογικές εκδοχές της διυποκειμενικότητας

Οι Καρτεσιανοί Στοχασμοί αποτυπώνουν την πρώτη συστηματική προσπάθεια της φαινομενολογίας να αντιμετωπίσει το ριζικό φιλοσοφικό πρόβλημα της διυποκειμενικότητας. Πράγματι, ο περίφημος *V Στοχασμός*, που φέρει τον τίτλο: «Αποκάλυψη της υπερβατολογικής οντολογικής σφαίρας ως μοναδολογικής διυποκειμενικότητας», προσφέρει μια ρηξικέλυθη και ταυτόχρονα αμφισβητήσιμη διαπραγμάτευση του προβλήματος του άλλου (των «άλλων νόων», όπως θα έλεγαν οι της αναλυτικής παράδοσης), μια διαπραγμάτευση κλασική για όλη τη σύγχρονη σκέψη.

Είναι αλήθεια ότι ο αναγνώστης του *V Στοχασμού* ίσως θεωρήσει υπερβολική την παραπάνω εκτίμηση. Ίσως σπεύσει να κατηγορήσει τον Husserl ότι παραμένει δέσμιος ενός υπερβατολογι-

-
1. Έχει δειχθεί ότι μια πρώτη έννοια διυποκειμενικότητας υφίσταται ήδη στις *Λογικές έρευνες* [βλέπε: Bouckaert (2001)]. Πιο γενικά, ο Derrida (1967) έδειξε ότι η ανάλυση των *Λογικών ερευνών*, εξασφαλίζοντας το πρωτείο της εσωτερικής διαφάνειας του εγώ, είχε ήδη ανοίξει το δρόμο για την 'αναγωγή' του άλλου και τον εξοβελισμό του από τη σφαίρα κυριότητας.

κού ιδεαλισμού, ενός σολιψισμού: πρόκειται άλλωστε για μια ένσταση που και ο ίδιος αναγνωρίζει ως πιθανή (ΚΣ, 121: οι παραπομπές στους *Καρτεσιανούς στοχασμούς* ακολουθούν το γερμανικό πρωτότυπο). Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι και η ίδια η φαινομενολογική παράδοση, στην εξαιρετική δυνατότητά της να υποβάλλεται σε αυτο-κριτική, έσπευσε να διαχωρίσει τη θέση της από τη θεωρία της διυποκειμενικότητας, όπως αυτή αναπτύσσεται σύμφωνα με το γράμμα του κειμένου. Οι κριτικές επιθέσεις που εκτοξεύτηκαν από τους ίδιους τους επιγόνους του Husserl είναι μάλιστα τόσο ριζικές, που οποιαδήποτε κριτική έχει ασκηθεί από άλλες φιλοσοφικές σχολές μοιάζει επιεικής και επιφανειακή.

Όλα τα παραπάνω αποτελούσαν κοινό τόπο, μέχρι τη στιγμή που οι ακούραστοι συνεργάτες των αρχείων του Husserl έφεραν στο φως της δημοσιότητας τις χιλιάδες σελίδες των κειμένων που αφορούν τη θεωρία της διυποκειμενικότητας, μέρος των οποίων εμπεριέχεται σε τρεις ογκώδεις τόμους υπό τον τίτλο: *Για μια φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας*. Ο αναγνώστης τους, καθηλωμένος στο εσωτερικό μιας «γιγαντομαχίας», παρακολουθεί λεπτομερείς αναλύσεις που υπερβαίνουν κάθε στιγμαία προκατάληψη, αναιρούν και επαναθεμελιώνουν φιλοσοφικές θέσεις, οδηγούν στις πιο δύσβατες περιοχές του φιλοσοφικού στοχασμού. Αυτά τα χειρόγραφα εμπεριέχουν με σαφήνεια και ριζικότητα όλες τις ενστάσεις που εκ των υστέρων απηύθυναν στη θεωρία της διυποκειμενικότητας οι επίγονοι και γενικά οι αναγνώστες του Husserl! Δεν υπάρχει ούτε μια σημαντική θέση του *Καρτεσιανών Στοχασμών* που να μην υπόκειται σε αμφισβήτηση, που να μην εμπλουτίζεται με νέες παρατηρήσεις και εργώδεις συγκρίσεις με άλλα πεδία της φαινομενολογικής περιγραφής.

Τα πολλαπλά πρόσωπα του Husserl: η πολυμορφία των παρατηρήσεων του ίδιου του Husserl απέναντι στη διατυπωθείσα θεω-

ρία της διυποκειμενικότητας, η συνεχής επαναδιατύπωση των θέσεων του, αυτή η τελική ρευστότητα μιας φαινομενολογικής περιγραφής που μοιάζει να μην είναι ποτέ οριστική, συνιστούν καρπό μιας γνήσιας φιλοσοφικής σκέψης, που η διαύγειά της την απομακρύνει από κάθε δογματισμό, σχηματίζοντας ένα *corpus* που θα πρέπει να αποτελεί πρότυπο φιλοσοφικού στοχασμού και αυτοκριτικής.

Η παραπάνω θέση ουδόλως σημαίνει ότι ο αναγνώστης που θα περιοριστεί στη μελέτη των *Καρτεσιανών Στοχασμών* θα απογοητευθεί. Η θεωρία της διυποκειμενικότητας που παρουσιάζεται εδώ διανοίγει με οξύτητα όλα τα επιμέρους προβλήματα και τα φωτίζει σε βάθος.

Δικό μας στόχος σε αυτή την περιορισμένη εισαγωγή είναι να καταγράψουμε τις εσωτερικές εντάσεις των επιχειρημάτων του κεμένου. Θα προσπαθήσουμε, λοιπόν, να παρουσιάσουμε συνοπτικά τη θεωρία της διυποκειμενικότητας μέσα από τρία στάδια:

1) μια σχηματική παρουσίαση του επιχειρήματος του Husserl, όπως ρητά διατυπώνεται στον *V Στοχασμό*,

2) την απλή αναφορά στις ενστάσεις που η ίδια η φαινομενολογική παράδοση επεφύλαξε σε αυτό το επιχείρημα,

3) μια ενδεικτική παρουσίαση της αυτοκριτικής του Husserl και των λύσεων που προτείνει, όπως αυτά αναπτύσσονται στα περίφημα χειρόγραφα σχετικά με τη θεωρία της διυποκειμενικότητας.

Στόχος μας δεν είναι η υπεράσπιση μιας κάποιας ορθοδοξίας αλλά η προετοιμασία η δική μας, καθώς και όποιου αναγνώστη θεωρεί μια τέτοια προετοιμασία σκόπιμη, ώστε να νομιμοποιούμε να αξιολογήσουμε τη χουσερλιανή θεωρία από μια θέση φιλοσοφικής εντιμότητας.

1. Το επιχείρημα του V Στοχασμού

α) Η περιγραφή της διυποκειμενικότητας, ή καλύτερα του νόηματος «άλλος»², δεν μπορεί να διεξαχθεί παρά στη βάση της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας, καθώς ιστάμεθα ήδη στο έδαφος της «φαινομενολογικής εποχής», δηλαδή της «θέσης εντός παρενθέσεων» κάθε θεσιληψίας που υιοθετεί το εγώ στη φυσική στάση. Στόχος μας είναι να αποκαλύψουμε το νόημα που η εκάστοτε μορφή αποβλεπτικότητας, το εκάστοτε συνειδησιακό ενέργημα, αποδίδει στα αντικείμενά του. Το ίδιο θα πρέπει αναγκαστικά να πράξουμε και στην προσπάθειά μας να αναλύσουμε το «νόημα» που μπορούν να έχουν οι «άλλοι», τα άλλα εγώ. Μόνο που σε αυτή την περίπτωση θα πρέπει να προβούμε σε ένα ακόμα βήμα «για μεθοδολογικούς λόγους» (ΚΣ, 125). Θα πρέπει να επιτελέσουμε μια ιδιόρρυθμη επιπλέον αναγωγή: «Εξαιρούμε στην αρχή από το θεματικό μας πεδίο καθετί που ήταν 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 δυνάμεις αποβλεπτικότητας μέσα στην οποία συγκροτείται το εγώ στην κυριότητά του» (ΚΣ, 124). Αυτό απαιτείται στο μέτρο που ο άλλος με υπερβαίνει, που συνιστά την πρώτη καθαυτή υπέρβαση της δικής μου συνείδησης. Για να αποκαλύψω συνεπώς

-
2. Είναι εξαιρετικά σημαντικό να υπάρξει σαφής διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά επίπεδα διαπραγμάτευσης του ζητήματος: το νόημα 'άλλος' αφορά την ίδια τη συγκρότηση του άλλου στην πρωταρχικότητά του, ενώ η έννοια της διυποκειμενικότητας παραπέμπει στον κοινό κόσμο, όπου εδρεύει η αντικειμενικότητα.

το νόημά του, δεν είναι δυνατόν να προϋποθέσω την ύπαρξή του μέσα στον κόσμο, να προϋποθέσω ότι είναι ήδη διαμορφωμένη μια σημασία «άνθρωπος», διότι τότε είναι πιθανό να μην μπορέσω να διακρίνω ότι αυτή η σημασία είναι υστερογενής σε σχέση με το πρωταρχικό νόημα: «άλλος» ή «ξένος». Τρόπον τινά, αυτή η ειδική εποχή απαιτείται διότι δεν μπορώ να κατανοήσω το νόημα «άλλος» παρά μόνο εάν έχω ήδη φέρει στο φως τι θα ήταν ένα εγώ δίχως τον άλλον, ένα εγώ «πριν» δώσει νόημα σε ένα άλλο εγώ και πριν χρησιμοποιήσει περαιτέρω αυτό το νόημα για τη συγκρότηση νέων προϊόντων, όπως η κοινότητα των εγώ ή ο πολιτισμός.

β) Αυτή η εποχή, συνεπώς, καταλήγει στην οριοθέτηση ενός απόλυτου εγώ στη σφαίρα κυριότητάς του (*Eigenheitssphäre*). Αυτή η σφαίρα θα πρέπει να συνιστά ένα πρώτο στρώμα συγκρότησης, μια κλειστή περιοχή στοιχείων που ανήκουν αποκλειστικά στο εγώ. Αυτά τα στοιχεία είναι δύο. Από τη μια, τα βιώματά μου, οι *cogitationes*, στην ιδιαίτερη χρονική τους φύση (αυτήν της συνεχούς ροής) και, φυσικά, αυτά τα βιώματα ως ενεργήματα που αποδίδουν κάθε φορά νόημα στα αντικείμενά τους, δηλαδή ως νοήσεις (*KΣ*, §46). Από την άλλη, τα αντίχειμένα αυτών/των ενεργημάτων και το νόημα που τα υποβασιάζει: αυτό το νόημα των επιμέρους αντικειμένων τα συγκροτεί ως κόσμο, ως εσωτερικά συνεκτικό σύμπαν, που αποτελεί μια πρώτη μορφή υπέρβασης του εγώ. Πρόκειται, ωστόσο, για μια εμμενή υπέρβαση, για μια υπέρβαση που δεν διαρρηγνύει τα όρια της συνείδησης στην κυριότητά της (*KΣ*, §47). Από αυτή τη θέση προκύπτει ότι είναι δυνατός ένας κόσμος της απόλυτης κυριότητας του εγώ, ένας κόσμος «πριν» την καθαυτή υπέρβαση που δεν είναι δυνατή χωρίς το νόημα «άλλος». Είτε ορισθεί ως κόσμος είτε ως εσωτερικά συνεκτική φύση, δηλαδή ως μια φύση που καθορίζεται στην ενότητά της αποκλειστικά και μόνο σύμφωνα με την εσωτερική αλληλουχία των δικών μου εμπειριών, θα πρέπει να υποτεθεί ότι αυτή η

φύση αποτελεί ένα πρώτο στρώμα πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί εκ των υστέρων αυτό που γνωρίζουμε ως «αντακείμενικός κόσμος», ως «κοινός κόσμος».

γ) Η μορφή του κόσμου κυριότητας αποτυπώνεται στη λειτουργία του έμψυχου οργανισμού μου (*Leib*), που εξασφαλίζει στο εγώ μια προνομιακή θέση σε αυτό τον κόσμο, διότι προνομιακός είναι και ο τρόπος με τον οποίο δίδεται στην εμπειρία: «Ανάμεσα στα σώματα αυτής της φύσης που συλλαμβάνονται στη σφαίρα κυριότητάς μου, βρίσκω μοναδικά διακεκριμένο τον δικό μου έμψυχο οργανισμό, συγκεκριμένα ως το μοναδικό στοιχείο που δεν είναι απλό σώμα αλλά ακριβώς έμψυχος οργανισμός» (ΚΣ, 128). Ο έμψυχος οργανισμός μου δεν είναι απλά και μόνο το σώμα μου (*Körper*), δεν είναι καθόλου το σώμα μου ως φυσικό αντικείμενο, αλλά ο τρόπος με τον οποίο η συνείδηση υπάρχει μέσα στον κόσμο κυριότητας. Ο έμψυχος οργανισμός βιώνεται ως ένα «εγώ μπορώ», ως η δυνατότητα του εγώ να κινείται δια της αίσθησης στον κόσμο. Στον κόσμο κυριότητάς μου δεν μπορεί, ουσιαδώς, να υπάρχει παρά μόνο ένας έμψυχος οργανισμός, ο δικός μου, ως κέντρο οργάνωσης αυτού του κόσμου. Αυτός ο έμψυχος οργανισμός έχει, βέβαια, τη δυνατότητα να μετατρέπει τον εαυτό του σε αντικείμενο παρατήρησης, στο μέτρο που βλέπω το σώμα μου, το αγίζω κτλ. Δηλαδή, ο έμψυχος οργανισμός μπορεί, στο εσωτερικό της σφαίρας κυριότητας, να αντικειμενικοποιηθεί, να συνειδητοποιηθεί ως σώμα ή και ως φυσικό σώμα μέσα στην πρωταρχική φύση, να επιτύχει μια «εκκοσμικεύουσα αυτο-κατάληψη». Έτσι, θα προκύψει μέσα στη σφαίρα κυριότητας μια διάσπαση του έμψυχου οργανισμού σε *Leib* και σε *Körper*, μια διάσπαση που εναπόκειται στις δυνατότητες του εγώ πριν την παραγωγή του νοήματος «άλλος».

δ) Αυτό σημαίνει ότι για να μπορεί να υπάρξει ένα «άλλο» εγώ με το νόημα «άλλο», θα πρέπει να είναι βέβαια ένα εγώ που δεν θα αφομοιώνεται από τη δική μου συνείδηση. Ο «άλλος» για να είναι

πραγματικά η πρώτη υπέρβαση, θα πρέπει να είναι για τον εαυτό του ένα εγώ, όπως είμαι εγώ για μένα: «Ο άλλος, σύμφωνα με το συγκροτούμενο νόημά του, παραπέμπει σε μένα τον ίδιο, ο άλλος είναι καθρέφτισμα εμού του ίδιου και όμως όχι αυθεντικό καθρέφτισμα, είναι ανάλογο εμού του ίδιου και πάλι όμως όχι ανάλογο με το συνηθισμένο νόημα» (ΚΣ, 125). Ο άλλος θα πρέπει να συνιστά εγώ, και ταυτόχρονα ένα «ξένο» εγώ. Για να συνιστά ένα εγώ, θα πρέπει να συγκροτείται όπως εγώ συγκροτώ τον εαυτό μου, πράγμα που μόλις προηγουμένως μας οδήγησε στην περιγραφή της σχέσης ανάμεσα στο *Leib* και το *Körper*. Ο άλλος θα πρέπει να μπορεί να περιγραφεί ως προς αυτή τη σχέση, και μάλιστα στο μέτρο που αυτή η σχέση συνιστά προϊόν της δικής του αυτο-συγκρότησης. Αν αυτή είναι η κοινή βάση του ότι και εγώ και ο άλλος συνιστούμε ένα «πρωταρχικό εγώ», τότε σε τι ανάγεται το νόημα «ξένο»; Εάν το νόημα «δικός μου/ ίδιος» συνίσταται στο ότι ο δικός μου έμπυχος οργανισμός κατέχει προνομιούχο θέση στον δικό μου κόσμο κυριότητας χάρη στο ότι δίδεται αυθεντικά (δηλαδή εποπτικά) αποκλειστικά και μόνο σε εμένα, τότε η πρωταρχικότητα του άλλου θα πρέπει να ισοδυναμεί με το ότι ο δικός του έμπυχος οργανισμός δίδεται αυθεντικά μόνο σε αυτόν, ότι δηλαδή δεν είναι δυνατή για μένα καμιά άμεση πρόσβαση στον έμπυχο οργανισμό του άλλου: «Αν συνέβαινε αυτό, αν τα στοιχεία της ίδιας-ουσίας του άλλου ήταν προσιτά σε μένα 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» (ΚΣ, 139).

Εάν πράγματι αυτό είναι το μόνο δυνατό νόημα «άλλος», τότε το άλλο εγώ θα πρέπει να δίδεται σε μένα με ένα διπλό τρόπο, Από τη μια, θα πρέπει να δίδεται παρουσιαστικά, δηλαδή σε μια άμεση και αυθεντική εποπτεία του σώματός του, το οποίο ως φυσικό σώμα είναι προσιτό για τη δική μου κατ' αίσθηση αντίληψη.

Από την άλλη, θα πρέπει να δίδεται μέσα από μια συμπαρουσίαση (*Appräsentation*), δηλαδή μια μη-αυθεντική χορήγηση του δικού του *Leib*. Είδαμε γιατί απαιτείται εδώ μια μη-αυθεντική παρουσίαση: διότι μόνο αυτή εξασφαλίζει το νόημα «άλλος», δηλαδή την καθαυτή υπέρβαση. Ας εξετάσουμε στη συνέχεια τη μορφή της. Θα πρόκειται για μια μορφή αποβλεπτικότητας που θα με οδηγήει στον έμφυχο οργανισμό του άλλου, χωρίς όμως να τον καθιστά απόλυτα προσιτό. Θα μπορούσε να συγκριθεί με την συμπαρουσίαση που λαμβάνει χώρα σε κάθε αντίληψη, όταν π.χ. βλέπω τη μπροστινή πλευρά ενός πράγματος και ταυτόχρονα «βλέπω» συμπαραρυσιαστικά την πίσω πλευρά του, έστω και εάν αυτή δεν δίδεται τώρα στην αντίληψη. Με τη διαφορά, βέβαια, ότι στην κατ' αίσθηση αντίληψη μπορώ να κινηθώ έτσι ώστε η πίσω πλευρά να μετατραπεί σε αντικείμενο μιας επόμενης άμεσης αντίληψης, πράγμα που αποκλείεται ουσιωδώς για την συμπαρουσίαση του άλλου έμφυχου οργανισμού ως άλλου.

ε) «Ας λάβουμε τώρα την εξής περίπτωση: [...] εμφανίζεται στο αντιληπτικό πεδίο της πρωταρχικής μου φύσης ένα σώμα το οποίο, ως πρωταρχικό, είναι φυσικά ένα απλό προσδιορίζον κομμάτι εμού του ίδιου (ως *εμμενής υπέρβαση*)» (ΚΣ, 140). Αυτό το σώμα που εμφανίζεται στο δικό μου κόσμο κυριότητας είναι ένα φυσικό σώμα. Δεν μπορεί να είναι ακόμα έμφυχος οργανισμός, αφού στον δικό μου κόσμο κυριότητας υφίσταται μόνο ένας έμφυχος οργανισμός. Παρόλα αυτά, το σώμα εκεί έξω εγείρει, μαζί με την αντίληψη που το θέτει ως παρόν, και μια συμπαρουσίαση που υποδηλώνει ότι είναι κάτι επιπλέον από ένα φυσικό σώμα. Αυτό το σώμα εκεί έξω που δεν είναι απλό σώμα «ερμηνεύεται» τότε στη βάση μιας πρωταρχικής εμπειρίας, εκείνης που συλλαμβάνει μέσα μου τον δικό μου/ ίδιο έμφυχο οργανισμό συνδεδεμένο με το σώμα μου. «Κατ' αναλογία», η αποβλεπτικότητα που κατανοεί το σώμα εκεί έξω, επενδύει τη συ-

μπαρουσίαση που είναι ήδη εν έργω με τη σχέση μεταξύ έμψυχου οργανισμού και σώματος, και οδηγεί, επί του θεμελίου αυτού του σώματος εκεί έξω, στον άλλον έμψυχο οργανισμό (ΚΣ, § 50). Ο άλλος έμψυχος οργανισμός δεν μπορεί να δοθεί παρά μόνο χάρη σε μια τέτοια αναλογική κατάληψη, δηλαδή σε μια τέτοια συμπαρουσίαση που οδηγείται για πρώτη φορά στην αποκάλυψη ενός τέτοιου όντος. Ο άλλος έμψυχος οργανισμός δεν μπορεί παρά να είναι άλλος, διότι σε αυτόν οδηγεί μια συμπαρουσίαση που θεμελιώνεται σε μια αυθεντική εποπτεία ενός σώματος. Άρα, το νόημα «άλλος» δεν μπορεί να ιδρυθεί παρά μέσα από μια πρωταρχική σύζευξη με το νόημα που αποδίδω στον έμψυχο οργανισμό μου.

Από τη στιγμή που ιδρύεται το νόημα «άλλος» έμψυχος οργανισμός, υφίσταται η βάση πάνω στην οποία μπορεί να οικοδομηθεί η «κοινωνική» διυποκειμενικότητα, εκείνη που θα οδηγήσει στη δημιουργία του ενός και αντικειμενικού κόσμου. Δεν ανοίγεται εδώ κανένα χάσμα, δεν αναδύεται κανένα πρόβλημα για το πώς τα επιμέρους εγώ μπορούν να σχηματίσουν έναν κοινό κόσμο στη βάση των δικών τους κάθε φορά κόσμων κυριότητας. Καταρχάς, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο άλλος έμψυχος οργανισμός δεν μπορεί να έχει νόημα παρά μόνο στο μέτρο που στηρίζεται σε μια αυθεντική παρουσίαση του σώματός του, δηλαδή σε μια εποπτεία που λαμβάνει χώρα στον δικό μου κόσμο κυριότητας. Κάθε επιπλέον οπτική που εισάγεται εδώ, κάθε «εδώ» στο οποίο θα μας οδηγεί μια συμπαρουσίαση (ή κάθε «εδώ» που συγκροτείται ως άλλος έμψυχος οργανισμός στο εσωτερικό της σφαίρας κυριότητάς του), δεν μπορεί παρά να εδράζεται στον έναν και μοναδικό κόσμο, αυτόν της πρωταρχικής αντίληψης. Άλλωστε, η πολλότητα των οπτικών γωνιών (το ότι το ίδιο αντικείμενο δίδεται ουσιαστικά σε θέα σύμφωνα με πολλά «εδώ») δεν πρωτο-εισάγεται χάρη στο νόημα «άλλος», αλλά ενυπάρχει ήδη στον κόσμο κυριότητας, υπό την έννοια

ότι ο έμφυχος οργανισμός μου μπορεί να κινηθεί στο χώρο και να μετατρέψει κάθε «εκεί» σε «εδώ», και άρα μπορεί να κατανοήσει πώς κάθε «άλλος» βλέπει τον έναν και αυτό κόσμο από το δικό του «εδώ» (ΚΣ, §53).

Το επόμενο βήμα είναι η συγκρότηση του κοινού αντικειμενικού κόσμου, ο οποίος μπορεί να νοηθεί ως κόσμος της ζωής ή ως κόσμος πολιτισμού, δηλαδή ως επενδυμένος με κατηγορήματα που προϋποθέτουν τον άλλον.

2. Ενστάσεις εναντίον του V Στοχασμού

Κανένα από τα πέντε βήματα του επιχειρήματος του Husserl που σχηματικά παρουσιάσαμε παραπάνω δεν έχει διαφύγει της κριτικής. Θα επιχειρήσουμε να ομαδοποιήσουμε αυτές τις κριτικές ενστάσεις ακολουθώντας το διάγραμμα των προηγούμενων βημάτων, στρατηγική που θα εξασφαλίσει μεγαλύτερη σαφήνεια και θα καταστήσει δυνατή μια συνολική εικόνα των θέσεων που υποστηρίζονται στο εσωτερικό της φαινομενολογικής παράδοσης. Φυσικά, εδώ δεν είναι ο τόπος ούτε για την παρουσίαση του συνόλου των κριτικών ενστάσεων απέναντι στον Husserl, ούτε για τη δικαιολόγησή τους στο εσωτερικό των επιμέρους φαινομενολογικών θεωριών με αφετηρία τις οποίες και διατυπώνονται.

α) Η πρώτη ριζική κριτική παρατήρηση αφορά την ίδια τη σύλληψη του πρωταρχικού εγώ ως δυνάμενου να συλληφθεί «πριν» τον άλλον, δηλαδή ως ενός εγώ χωρίς διυποκειμενικότητα³. Αυτή η ειδι-

3. Μια άλλη κατεύθυνση λαμβάνει η ένσταση των Fink και Patocka, στενών συνεργατών του Husserl. Το ζητούμενο για αυτούς είναι ένα πρώτο στρώμα συγκρότησης 'πριν' από τη διαμόρφωση του εγώ, ένα στρώμα από το οποίο θα πηγάζουν ταυτόχρονα το πρωταρχικό εγώ

κή εποχή, που εισάγεται εδώ με σκοπό να φωτίσει την υποκειμενικότητα στην εσωτερικότητά της, φαίνεται να είναι αδύνατη, εάν δεν θέλουμε να μετατρέψουμε τη φαινομενολογία σε υπερβατολογικό σολιψισμό. Ή, με άλλα λόγια, εάν επιτελεσθεί αυτή η ειδική εποχή, τότε είναι αδύνατον να συγκροτηθεί ποτέ το νόημα «άλλος» ως υπέρβαση της συνείδησης. Αυτή είναι, ως γνωστόν, η θέση του Heidegger στην περιφήμη §26 του *Sein und Zeit*, η οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά ως λεπτομερής απάντηση στη θεωρία του Husserl: «Αυτό το συν-Dasein των Άλλων έχει διανοιχθεί ενδόκοσμα σε ένα Dasein, συνεπώς και στα συν-Dasein, μόνον επειδή καθαυτό το Dasein είναι ουσιαστικά συν-είναι (*Mitsein*). Η φαινομενολογική απόφαση «το Dasein είναι ουσιαστικά συν-είναι» έχει νόημα υπαρκτικό-οντολογικό. Δεν θέλει να διαπιστώσει οντικά ότι στην πραγματικότητα δεν είμαι [νοούμενος ως παρερισκόμενο ον] μόνος, και ότι λαβαίνουν χώρα και Άλλοι του είδους μου. Αν κάτι τέτοιο εννοούσε η πρόταση «το μες-στον-κόσμο-Είναι του Dasein συγκροτείται ουσιαστικά διά του συν-είναι», τότε το συν-είναι δεν θα ήταν υπαρκτικός καθορισμός που θα άρμοζε στο Dasein αφ' εαυτού ένεκα του οντολογικού του είδους, παρά θα ήταν μια ιδιότητα θεμελιωμένη κάθε φορά στο γεγονός ότι λαμβάνουν χώρα και

και το πρωταρχικό εμείς. Ήδη στη συζήτησή του με τον Schütz (1959), ο Fink σημειώνει: «ο Husserl φθάνει σε μια περίεργη ιδέα ενός πρωταρχικού-εγώ, μιας πρωταρχικής-υποκειμενικότητας, που θα προηγείται της διάκρισης μεταξύ της αρχικής υποκειμενικότητας και της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας των άλλων μονάδων [...] σε μια πρωταρχική ζωή που δεν θα ήταν ούτε ενική ούτε πληθυντική» (σ.373). Ο Patocka (1970) κάνει λόγο για μια «φαινομενολογία χωρίς υποκειμενικότητα». Μια εξαιρετική ανάπτυξη της θέσης του Fink θα βρει κανείς στον Mensch (1988).

Άλλοι. Το συν-είναι καθορίζει υπαρκτικά το *Dasein*, ακόμα και όταν γεγονικά κανένας άλλος δεν είναι παρευρισκόμενος ή αντιληπτός (*wahrgenommen*). [...] Το είναι-προς-άλλους είναι όχι μόνο αυθύπαρκτη και μη αναγώγιμη οντολογική σχέση, αλλά ως συν-είναι υπάρχει μαζί με το είναι του *Dasein*»⁴.

β) Ακόμα κι αν υποθεθεί ότι κάποιος ακολουθεί το μεθοδολογικό βήμα της ειδικής αυτής εποχής ως προς τη διυποκειμενικότητα, προσκρούει στην επόμενη προβληματική θέση, αυτήν που θέλει να ιδρυεται μέσα στη σφαίρα κυριότητας μια πρωταρχική φύση, ένας κόσμος του εγώ. Πράγματι, ήδη ο Schütz είχε με σθεναρότητα υπογραμμίσει ότι ο κόσμος δεν μπορεί να είναι παρά διυποκειμενικός, ένας «κοινός» κόσμος. Η ίδια η κατ' αίσθηση αντίληψη δεν είναι δυνατή παρά μόνο εάν υποθεθεί η παρουσία άλλων εγώ. Πόσο μάλλον δεν είναι δυνατή η συγκρότηση ενός κόσμου στην εσωτερική του αλληλουχία. Υπό αυτή την έννοια, είναι αδύνατο το πέρασμα από έναν εγωλογικό κόσμο σε ένα κόσμο διυποκειμενικό: «Εδώ φαίνεται ότι φθάνουμε στο κέντρο της προβληματικής της υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας. [...] Ακόμα κι αν δεχθούμε [τις θέσεις του Husserl για τη δεύτερη εποχή] δεν έχουμε θεμελιώσει καμιά υπερβατολογική κοινότητα, κανένα υπερβατολογικό εμείς. [...] Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η διυποκειμενικότητα δεν είναι ένα συγκροτησιακό πρόβλημα δυνάμενο να επιλυθεί στο εσωτερικό της υπερβατολογικής σφαίρας, αλλά ένα δεδομένο του κόσμου της ζωής»⁵. Πέρα από την άρνηση εκ μέρους του Schütz της δυνατότητας μιας υπερβατολογικής ερμηνείας της διυποκειμενικότητας, ως συγκρατήσουμε την αδυνατότητα να

4. *Sein und Zeit*, σσ.120, 125.

5. Schütz (1959): αντιστοίχως, σσ.356-357, 363.

καταδειχθεί το νόημα του κόσμου ερήμην ενός πρωταρχικού εμείς.

γ) η διάσπαση του εγώ σε *Leib* και *Körper* ή, καλλίτερα, η δυνατότητα του έμψυχου οργανισμού να αντικειμενικοποιεί τον εαυτό του σε φυσικό σώμα, αποτελεί ακόμα μια προβληματική προϋπόθεση της ανάλυσης του Husserl. Οι ενστάσεις απέναντι σε αυτό το βήμα είναι προφανείς: καταρχάς, ουδόλως είναι αυτονόητο ότι το εγώ στον κόσμο κυριότητας μπορεί να μετατρέψει τον δικό του έμψυχο οργανισμό σε απλό φυσικό σώμα, εάν δεν προϋποτίθεται ήδη το βλέμμα του άλλου που συλλαμβάνει το δικό μου σώμα ως αντικείμενο μέσα στον κοινό κόσμο. Δεύτερον, δεν είναι σαφές πώς θα πρέπει να κατανοηθεί η αμοιβαία μετάθεση νοήματος για την οποία κάνει λόγο ο Husserl, εάν το σώμα του άλλου δεν αποτελεί, τρόπον τινά, το πρότυπο που με καθοδηγεί στην κατανόηση του δικού μου σώματος. Αυτές τις ενστάσεις έχει διατυπώσει η γαλλική φαινομενολογική σχολή, με τον Sartre και τον Merleau-Ponty. Ο πρώτος είχε επισημάνει τη διάκριση ανάμεσα στο «σώμα μου για μένα» και το «σώμα μου για τον άλλον»⁶, υπό την έννοια ότι η πραγματική αντικειμενικοποίηση του σώματός μου δεν είναι δυνατή παρά «μέσα και μέσω της αποκάλυψης του δικού μου είνα-ως-αντικειμένου για τον άλλον». Στις θαυμαστές αναλύσεις του έμψυχου οργανισμού (*corps*) ως πρόσβασης στον κόσμο, ο Merleau-Ponty θα δείξει ότι το *Leib* δεν υφίσταται παρά ως ταυτοχρονία υποκειμένου που αισθάνεται και αντικειμένου της αίσθησης, και ότι αυτή η ταυτοχρονία προϋποθέτει την υπέρβαση μιας υποκειμενικότητας που κατέχει τον κόσμο: μετατρέπεται σε ένα ανοικτό σύστημα που λειτουργεί μόνο υπό τη συνθήκη του κόσμου και της συνεργασίας του άλλου. Εάν ο έμψυχος οργανισμός

6. *Etre et néant*, σ.302.

αποτελούσε μια κλειστή σφαίρα υποκειμένου-αντικειμένου, θα ήταν αδύνατο να κατανοήσω τη διυποκειμενικότητα⁷. Αυτή η διπλή συνθήκη, το *chiasme* του κόσμου, θεμελιώνει «την μεταβατικότητα από το ένα σώμα στο άλλο»⁸.

δ-ε) Εάν υποθέσουμε ότι αποδεχόμαστε τη διπλή σχέση *Leib/Körper* όπως τη διατυπώνει ο Husserl, παραμένει μετέωρη μια ακόμα ένσταση. Η ίδια η έννοια της αναλογικής κατάληψης αποδεικνύεται προβληματική. Καταρχάς, μετατρέπει τον άλλον σε ένα ανάλογο του εαυτού μου, αποσιωπώντας για άλλη μια φορά το αίτημα για την ταύτιση του άλλου με μια πρωταρχική υπέρβαση. Κάθε έννοια «συμμετρίας» είναι επικίνδυνη, στο μέτρο που καταργεί τον άλλον ως άλλον. Η ηθική διάσταση μιας τέτοιας ένστασης λαμβάνει όλη της την οξύτητα στο έργο του Levinas: «Το μεταφυσικώς άλλο είναι ένα άλλο με μια ετερότητα που δεν είναι τυπική, μια ετερότητα που δεν είναι το απλό αντίστροφο της ταυτότητας ούτε μια ετερότητα καμωμένη από την αντίσταση απέναντι στο Ίδιο, αλλά με μια ετερότητα προγενέστερη από κάθε πρωτοβουλία, από κάθε μπεριαλισμό του Ίδιου»⁹. Δεύτερον, έχει επισημανθεί ότι αυτή η αναλογία αποτελεί ένα είδος «φαντασιακής» κατανόησης του άλλου, μετατρέποντάς τον σε κάτι μη-πραγματικό, σε κάτι που μοιάζει με το νόημα μιας εικόνας σε σχέση με το εικονιζόμενο¹⁰. Πα-

7. Ήδη, αυτή είναι η θέση της *Phénoménologie de la perception*, σσ.406-407.

8. *Le visible et l'invisible*, σ.188.

9. *Totalité et infini*, σ.33 (μετ. Παπαγιώργη).

10. Held (1972): «Η συνείδηση της επικάλυψης [όπως προκύπτει από την αναλογική κατάληψη] αποδεικνύεται εν εαυτή ως quasi-θέτουσα συνείδηση. [...] Αλλά δεν μπορεί να οδηγήσει στο πέρασμα σε μια θέτουσα συνείδηση [του άλλου]» (σσ. 41-43).

ράλληλα, δεν είναι αυτονόητη η θέση ότι δεν μπορούμε να αποκτήσουμε μια εναργή πρόσβαση στον εσωτερικό κόσμο του άλλου, μια αυθεντική εποπτεία των συναισθημάτων του¹¹. Τρίτον, αυτή η αναλογία προϋποθέτει ότι ο άλλος δίδεται καταρχάς ως σώμα, δηλαδή ως αντικείμενο. Σε αυτό ο Sartre θα αντιτείνει ότι ο άλλος δίδεται καταρχάς ως βλέμμα¹². Και βέβαια, προϋποθέτει ότι κάθε αναγνώριση του άλλου καθίσταται για πρώτη φορά δυνατή με την εμφάνιση του άλλου στη δική μου κατ' αίσθηση εμπειρία, ως εάν να μην υπήρχαν άλλοι για μένα παρά μόνο στο μέτρο που «στρέφομαι» προς αυτούς. Θέση στην οποία δικαιούται κανείς να αντιτείνει ότι «δεν συγκροτεί η 'εναίσθηση' για πρώτη φορά το συν-είναι»¹³, δηλαδή το νόημα «άλλος».

3. Η αυτο-κριτική του Husserl

Θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να καταγράψουμε ενδεικτικά την αναθεώρηση των θέσεων του *V Στοχασμού*. Η ευρύτητα των θεμάτων που σχετίζονται με το ζήτημα της διυποκειμενικότητας είναι αδύνατον να παρουσιασθεί εδώ, ούτε θα είχε νόημα να παρακολουθήσουμε τις επάλληλες αναδιατυπώσεις και αναθεωρήσεις των επιχειρημάτων του Husserl. Θα περιοριστούμε στην καταγραφή των αναδιατυπώσεων εκείνων που αντιστοιχούν σε ό,τι εκθέσαμε προηγουμένως ως κριτικές ενστάσεις των επιγόνων του. Στόχος μας είναι να φέρουμε στην επιφάνεια τα πολλαπλά πρόσωπα του

11. Scheler (1973), σ.254. Την ίδια ένσταση εκφράζει και η Stein (1989), σσ. 109 κε.

12. *Etre et néant*, σσ.297-298.

13. *Sein und Zeit*, σ.125.

Husserl, εκείνα που λανθάνουν της προσοχής όσο μένει κανείς προσκολλημένος στο γράμμα των *Καρτεσιανών Στοχασμών*:

α) Αντίθετα από ό,τι αφήνει να νοηθεί το ολίσθημα της δεύτερης εποχής σχετικά με τον άλλον, ο *Husserl* θα επιμένει ότι στόχος δεν είναι η αναγωγή στην καθαρή υποκειμενικότητα, πάνω στην οποία θα θεμελιωθεί το νόημα του άλλου. Η φαινομενολογία δεν καλείται να επιτελέσει μια αναγωγή στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα ως καθαρή εμμένεια αλλά μια «διυποκειμενική αναγωγή». Στις πρώτες μόλις σελίδες του *VI Στοχασμού* του *Fink*, τον οποίο είχε προσυπογράψει ο *Husserl*, διαβάζουμε: «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»¹⁴. Αυτό σημαίνει ότι ο *Husserl* κατανοεί πως η διυποκειμενική συνθήκη του εγώ δεν είναι ένα πρόσθετο στοιχείο που μπορεί τάχα να αφαιρεθεί όταν περιγράφουμε την υποκειμενικότητα. Αντίθετα, η υποκειμενικότητα είναι ήδη από πάντα διυποκειμενικά συγκροτημένη (το *Dasein* είναι ήδη συν-είναι, όπως θα έλεγε ο *Heidegger*). Πράγματι, στα κείμενά του μετά το 1930, ο *Husserl* επιμένει σε αυτή τη διασάφηση. Έτσι, η αναγωγή προσορίζεται να φέρει στο φως «την καθαρή υπερβατολογική υποκειμενικότητα, η οποία αποδεικνύεται ως η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα» (*XV*, 74-75), καθώς η τελευταία αποτελεί «το απόλυτο που αποκαλύπτουμε» (*XV*, 403) όταν περιγράφουμε την ίδια τη συνείδηση.

14. *VI Στοχασμός*, σ. 4.

Η ίδια θέση μπορεί να διατυπωθεί και με άλλους όρους: εάν η διυποκειμενική διάσταση της υποκειμενικότητας δεν μπορεί να αρθεί από κάποια αναγωγή, εάν είναι ένα συστατικό της ίδιας της συνείδησης στο μέτρο που φανερώνεται εδώ μια «συγκροτησιακή διυποκειμενικότητα» (XV, 192), τότε δεν έχει νόημα να ισχυρισθούμε ότι η διυποκειμενικότητα αποτελεί την πρώτη υπέρβαση καθαυτή, αφού το πρωταρχικό παύει να είναι η εμμενής σφαίρα κυριότητας του εγώ. Χωρίς να απολύει τον υπερβατικό της χαρακτήρα, θα πρέπει να αποτελεί ένα είδος εμμένειας: «την διυποκειμενική καθαρή ζωή ως εμμενή σφαίρα» (XV, 69). Άρα, δεν μπορεί να υπάρξει συγκρότηση που δεν θα είναι εξαρχής διυποκειμενική, δεν μπορεί να υπάρξει ένα μεμονωμένο εγώ που παράγει το νόημα «άλλος» στη βάση της δικής του πρωταρχικής σφαίρας: «με αυτό τον τρόπο θεμελιώνεται ένα αδιάσπαστο *Füreinandersein*, καθώς και εγώ είμαι για μένα, τέτοιος που είμαι, αδιάσπαστος από τον άλλον, και αυτός είναι αδιάσπαστος από εμένα» (XV, 191).

β) Αυτές οι αναλύσεις, που συνοδεύονται από αντίστοιχες αναφορές σε μια «υπερβατολογική εμμενή χρονικότητα», θα έμοιαζαν απλές μεταφυσικές προσπάθειες του Husserl να υπερβεί τον υπερβατολογικό σολιψισμό, εάν δεν εδράζονταν σε μια νέα κατανόηση του κόσμου. Αυτό είναι το σημαντικό βήμα καθοδόν προς την προβληματική του κόσμου της ζωής (*Lebenswelt*). Θα πρέπει να δειχθεί ότι ένας «κόσμος πριν τη διυποκειμενικότητα» αποτελεί καθαρά θεωρητική κατασκευή. Τα ερμηνευτικά εργαλεία που έχει στη διάθεσή του ο Husserl είναι δύο ειδών: από τη μια, περιγράφει τον κόσμο στη βάση της δομής του «ορίζοντα» και, από την άλλη, ανακαλύπτει μετά το 1930 την έννοια του κόσμου της ζωής. Καλείται, λοιπόν, να δείξει ότι και τα δύο αυτά θεμέλια κάθε συγκρότησης ενός κόσμου εν γένει προϋποθέτουν τη διυποκειμενικότητα.

Καταρχάς, θαδειχθεί ότι η έννοια του ορίζοντα της κατ' αίσθηση αντίληψης, όπως αυτή ορίστηκε στο εσωτερικό της σφαιρας κυριότητας ως απλό εγωλογικό δεδομένο, ως απλά μη-αντιφατική πορεία της αλληλουχίας των βιωμάτων μου και ως υπόστρωμα ενός διυποκειμενικού κόσμου, είναι πλημμελώς προσδιορισμένη. Η ίδια η αντίληψη, η χορήγηση του αντικειμένου στη βάση των επιμέρους σκιάσεων του, η παραπομπή στον «εσωτερικό» και τον «εξωτερικό» ορίζοντά του, αυτή η δομή εναργών αντιλήψεων και συνοδευτικών συμ-παρουσιάσεων, δεν ιδιάζει σε έναν εγωλογικό κόσμο. Αντίθετα από ό,τι ισχυρίζονται οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, η δομή του ορίζοντα προϋποθέτει τους άλλους: «μια πολλαπλότητα σκιάσεων μπορεί να είναι ταυτόχρονη εάν κατανέμεται σε διάφορα υποκείμενα» (*XIII*, 377), «η υποκειμενικότητα αυτών των εμφανίσεων [ενός αντικειμενικού πράγματος εν γένει] είναι η ανοικτή διυποκειμενικότητα» (*XIV*, 289). Με τη μέγιστη δυνατή σαφήνεια, διαβάζουμε σε ένα κείμενο του 1930: «[οι επιμέρους αντιλήψεις μέσα στο δικό μου εμπειρικό πεδίο] παραπέμπουν σε αναπαρουσιάσεις, οι οποίες ως τέτοιες φέρουν μέσα τους κατά κάποιο τρόπο δυνατές αντιλήψεις, αλλά τέτοιες ενός εγώ που αντιλαμβάνεται, και το οποίο δεν είμαι εγώ αλλά ένα άλλο εγώ» (*XV*, 103).

Αυτό σημαίνει ότι η δομή του ορίζοντα είναι αδύνατη στο εσωτερικό μιας καθαρά υποκειμενικής σφαιρας, ενός εγωλογικού κόσμου, καθώς η ίδια η λειτουργία της (δηλαδή η δυνατότητα παραπομπής σε κάτι που δεν είναι αυτή τη στιγμή παρόν για εμένα) προϋποθέτει τους άλλους. Και μάλιστα, όπως φαίνεται εδώ καθαρά, δεν τους προϋποθέτει καταρχάς ως σώματα μέσα στον κόσμο, αλλά ως βλέμματα (ως φορείς ενεργημάτων αντίληψης) πάνω στον κόσμο.

Ένα δεύτερο πιο ριζικό επιχείρημα θα χρησιμοποιηθεί από τον

Husserl ενάντια σε κάθε υπερβατολογικό σολιψισμό, χάρη στην περιγραφή του κόσμου της ζωής. Χωρίς να εισέλθουμε εδώ στην προβληματική του κόσμου της ζωής (παρούσα στα χειρόγραφα σχετικά με τη διυποκειμενικότητα), ας σημειώσουμε ότι, ήδη από το 1930, ο Husserl κατενόησε ότι το εγώ δεν μπορεί να υπάρξει δίχως το πρωταρχικό θεμέλιο ενός κόσμου (ιστορικού και ενεστωπικού), όπου το νόημα είναι ήδη κατά κάποιο τρόπο διαμορφωμένο. Αυτός ο κοινός κόσμος, ως «συν-παρουσία» (*Kon-präsenz*) των μονάδων, συγκροτεί ένα είδος «συν-χρονικότητας» (*Kon-temporalität*) (XV, 74).

Είναι γνωστό ότι αυτή η ανάλυση θα κορυφωθεί στο περίφημο έργο: *Krisis*, όπου θα αποδειχθεί η αδυνατότητα ενός αποκλεισμού της διυποκειμενικότητας (ως στρώματος υστερογενώς συγκροτημένου) από τον πρωταρχικό κόσμο: «από τη στιγμή που λέω 'εγώ', όλες οι προσωπικές αντωνυμίες είναι ήδη εκεί ως σύστοιχά του» (VI, 415). Αυτό δεν σημαίνει ότι παύει το εγώ να επιτελεί την αναγωγή ή ότι δεν μπορεί να κατανοήσει κάτι ως χώρο της δικής του εμμένειας, ή ότι η συνείδηση χάνει τον συγκροτησιακό της ρόλο. Σημαίνει ότι τη στιγμή που η συνείδηση συγκροτεί τον κόσμο και του δίδει νόημα για πρώτη φορά, αυτός ο κόσμος δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως ήδη διυποκειμενικός: «Είμαι εγώ αυτός που θέτει τον κόσμο ως ισχύοντα. Όμως, αυτός ενέχει ήδη από πάντα για μένα το οντολογικό νόημα: κόσμος-για-όλους» (VI, 416). Αυτό ακριβώς το νόημα, οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* το είχαν υποβάλει στην υπερβατολογική αναγωγή, θεωρώντας ότι είναι στηριζόμενο και όχι στηριζόν. Αυτή τη θεμελιώδη παρανόηση, την οποία έχει αναλύσει με τόση οξύτητα ο Schütz, την απο-δομεί λοιπόν ο ίδιος ο Husserl ήδη στα χρόνια συγγραφής των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, καταλογίζοντάς της ότι ακολουθεί εκείνη την παρανόηση στην οποία υπέπεσε ο Καρτέσιος. Μια νέα αναγωγή απαιτείται

λοιπόν, μια τέτοια που θα εμπεριέχει τον κόσμο ως κοινό «δικό μας» κόσμο (VI, §41).

γ) Το επόμενο προβληματικό στάδιο της επιχειρηματολογίας του Husserl αφορούσε τη δυνατότητα του δικού μου έμφυχου οργανισμού (*Leib*) να αντικειμενικοποιεί τον εαυτό του σε σώμα (*Körper*), και τούτο στο εσωτερικό της σφαίρας κυριότητάς του, δηλαδή δίχως τη συγκροτησιακή συμβολή του άλλου.

Και σε αυτό το σημείο, η αυτο-διόρθωση του Husserl είναι και-ρια και σαφής. Από τη μια, θα πρέπει να δειχθεί ότι κακώς οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* υπέθεσαν πώς η αυτο-αντικειμενικοποίηση του *Leib* συνιστά μια φάση συγκρότησης που έπεται της συγκρότησης του πρωταρχικού κόσμου κυριότητας. Αντίθετα, οι δύο αυτές στιγμές, η αυτο-μετατροπή του *Leib* σε σώμα, από τη μια, και η συγκρότηση ενός κόσμου, από την άλλη, είναι ταυτόχρονες και αλληλεξαρτώμενες: «η συγκροτούσα συνείδηση συγκροτεί τον εαυτό της, η συνείδηση που επιτελεί την αντικειμενικοποίηση είναι αυτή που αντικειμενικοποιεί τον εαυτό της» (XV, 546).

Ξέρουμε ήδη, ωστόσο, ότι αυτή η συγκρότηση του κόσμου δεν μπορεί να επιτελεσθεί στη σφαίρα κυριότητας, αλλά προϋποθέτει τη συνθήκη της διυποκειμενικότητας. Στην πραγματικότητα, λοιπόν, η συγκρότηση του κόσμου συνιστά ταυτόχρονα αυτο-αντικειμενικοποίηση της διυποκειμενικότητας: «το 'φαινόμενο του κόσμου' [θα πρέπει να νοηθεί] ως υπερβατολογικό επίτευγμα της εκκοσμίκευσης της υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας» (XV, 403). Εάν αυτή η διατύπωση μοιάζει ερμητική, ας μας επιτραπεί μια επεξήγησή της: μόνο μέσα σε ένα κόσμο διυποκειμενικά συγκροτημένο «κάθε ανθρώπινο ον συλλαμβάνει ταυτόχρονα [μαζί με τον κόσμο] τον έμφυχο οργανισμό του ως φυσικό πράγμα, στο μέτρο που τον συλλαμβάνει ως κάτι που κάθε άλλο ανθρώπινο ον συλλαμβάνει ως φυσικό σώμα» (XIV, 413-4).

Αυτό που θεμελιώνει το παραπάνω φαινομενολογικό αίτημα είναι η διαπίστωση ότι το *Leib* δεν μπορεί να αυτο-αντικειμενικοποιηθεί, εάν δεν προϋποτίθεται το βλέμμα του άλλου. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι αυτή η διαπίστωση χρονολογείται από το 1921 (XIV, κείμενο Νο 3). Εκεί γίνεται σαφές ότι εάν παραμείνω στη σφαίρα κυριότητας ως *solus ipse*, δεν θα μπορέσω ποτέ να συλλάβω τον δικό μου έμψυχο οργανισμό ως φυσικό σώμα, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν είναι δυνατόν να αφαιρέσω από το *Leib* τη λειτουργία του ως οργανισμού, ως φορέα ενός «εγώ μπορώ», λειτουργία που δίδεται σε αυθεντική εποπτεία. Προφανώς, λοιπόν: «πραγματικά και κυριολεκτικά αντιληπτό ως φυσικό αντικείμενο δεν μπορεί να γίνει το *Leib* μου από μένα, αλλά μόνο από έναν άλλον» (XIV, 62). Πιο συγκεκριμένα: «ο έμψυχος οργανισμός μου στην φυσική του αλήθεια είναι η ενότητα δυνατών αντιλήψεων, αντιλήψεων του έμψυχου οργανισμού μου που θα μπορούσε να έχει κά-θε άλλος» (XIV, 64). Μόνο διυποκειμενικά «ερμηνεύοντας»¹⁵ (*ibid.*), μόνο προσφεύγοντας στην αντίληψη των άλλων και τη δική μου συνείδηση αυτής της αντίληψης των άλλων, μπορώ να συλλάβω τον έμψυχο οργανισμό μου ως φυσικό σώμα. Η διάσταση της «ερμηνείας» που εισάγεται εδώ είναι καθοριστική: υποδεικνύει ότι στην πραγματικότητα η αυτο-αντικειμενικοποίηση του δικού μου έμψυχου οργανισμού συνιστά μια μορφή ετερότητας αντίστοιχη με εκείνη της ίδιας της διυποκειμενικότητας. Η κατανόηση του άλλου είναι μια μορφή «ερμηνείας», όπως και το εγώ αυτο-διασπάται και ερμηνεύει τον εαυτό του ως άλλον. Το εγώ δεν είναι για τον Husserl μια συμπαγής ενότητα-ταυτότητα, όπως θέλησε να

15. Βλέπε την καίρια επισήμανση της Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1985), σ.194.

δείξει ο Derrida, αλλά εμπεριέχει συνειδησιακούς τρόπους αυτοκατανόησης του ως άλλου¹⁶.

δ-ε) Από όσα προηγήθηκαν έγινε σαφές ότι κάθε κατηγορία για μια δήθεν απορρόφηση του άλλου από το εγώ και μια δήθεν επικυριαρχία του δεύτερου, καταρρίπτεται χάρη στις επεξηγήσεις των χειρογράφων του Husserl, που καταδεικνύουν ότι δεν είναι δυνατή μια σφαιρα κυριότητας ερήμην της συνθήκης της «υπερβατολογικής» διυποκειμενικότητας.

Με βάση, λοιπόν, τις προηγούμενες επεξηγήσεις είναι αναμενόμενο ότι ο Husserl θα πάψει να επιμένει στη θέση των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, σύμφωνα με την οποία η οδός κατανόησης του άλλου είναι εκείνη της εμπειρικής του εμφάνισης στο δικό μου αντιληπτικό πεδίο. Θα πρέπει το υποκείμενο να αναγνωρίζει τη διυποκειμενική του συνθήκη «πριν» από τη ρητή εμφάνιση του άλλου ως σώματος. Και πράγματι, ο Husserl σπεύδει να συμπληρώσει αυτό το κενό: «όταν λαμβάνει χώρα η εναίσθηση, μήπως η κοινότητα και η διυποκειμενικότητα είναι ήδη εκεί, μήπως η εναίσθηση απλά και μόνο επιτελεί τη διάνοιξή τους;¹⁷» Δεν πρόκειται για ένα ανοικτό ερώτημα, ούτε για ένα προβληματισμό που συναντάται άπαξ στο corpus των κειμένων. Γίνεται λόγος για μια συγκρότηση της διυποκειμενικότητας «πριν» την εμπειρία/ εναίσθηση του άλλου: «η συγκρότηση της διυποκειμενικότητας και του διυποκειμενικού κόσμου είναι *σταθερά εν πορεία* και έχει έναν αντίστοιχο *ορίζοντα* μέσα στον οποίο ισχύει για μένα *εκ των προτέρων*» (XV, 45, δικές μας οι υπογραμμίσεις). Αυτά τα στοιχεία επανέρχονται συνεχώς στα κείμενα μετά το 1930,

16. Depraz (1995), σς.239-295.

17. Χειρόγραφο C 17 84b, όπως παρατίθεται από τον Zahavi (2001), σ.73.

μέσα από την αντίθεση ανάμεσα στον «ανοικτό ορίζοντα των άλλων» και τους «δικούς μου συγκεκριμένους άλλους» (XV, 114), ανάμεσα στο «σύμπαν της υποκειμενικότητας ως κοινωνικό σύμπαν» και «τα υποκείμενα ως ψυχοφυσικά αντικείμενα που δίδονται και μπορούν να δοθούν με τρόπο αμοιβαίο στην εμπειρία» (XV, 176). Ποιά είναι τότε η λειτουργία της εναίσθησης, δηλαδή της εμπειρικής αναγνώρισης του συγκεκριμένου άλλου; Η εναίσθηση ως εμπειρία είναι το μόνο φαινομενολογικό δεδομένο που θα φωτίσει τη συνθήκη της διυποκειμενικότητας (XV, 115), που θα «πληρώσει» τον ανοικτό ορίζοντά της, που θα λειτουργήσει ως επαλήθευση του ορίζοντα. Δεν είναι συγκροτησιακή αλλά επαληθευτική.

Με αυτή την κατηγορία, λοιπόν, να έχει ήδη καταρρεύσει, δεν μας απομένει παρά να συζητήσουμε την τελική κατηγορία, αυτήν που αναφέρεται στη θεωρία της συμπαρουσίασης, με βάση τον ισχυρισμό ότι ο άλλος θα πρέπει να δίδεται με «σάρκα και οστά», ως κάτι πραγματικό, ως κάτι προσιτό στην ιδιαιτερότητα του εσωτερικού του κόσμου και όχι ως κάτι που προκύπτει αναλογικά, έμμεσα, «φαντασιακά».

Δεν νομίζουμε ότι αυτές οι κατηγορίες θα πρέπει να αρθούν, διότι ακριβώς στην ανάλυση της συμπαρουσίασης κρύβεται, κατά τη γνώμη μας, ό,τι πιο θετικό και οριστικό θα πρέπει να αντλήσει κανείς από τη θεωρία της διυποκειμενικότητας του Husserl. Το ότι ο άλλος δεν είναι απόλυτα προσιτός, μια θέση που ήδη οι *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* επαναλαμβάνουν ακούραστα, εγγυάται την ελευθερία του ή, με τα λόγια του Husserl, το ότι ο άλλος αποτελεί και αυτός μια πρωταρχική σφαίρα συγκρότησης. Για να περιχαρακωθεί αυτό το όριο, για να είναι ο «άλλος» πραγματικά «άλλος», οφείλουμε να απαλλαγούμε από την επιδίωξη (ούτως ή άλλως, ψευδασθητική) να τον γνωρίσουμε απόλυτα (δηλαδή, να τον ελέγξουμε) στον εσωτερικό του κόσμο. Τούτο, βέβαια, δεν αποκλείει μια διαβάθμιση γνωριμίας

του άλλου, θέτει μόνο ένα «όριο», εξασφαλίζει ένα χώρο που, από την ουσία του, δεν μπορεί να δοθεί σε αυθεντική εποπτεία παρά μόνο από το ίδιο το εγώ του εκάστοτε «άλλου». Και, επίσης, δεν σημαίνει ότι είναι περιττή μια περαιτέρω φαινομενολογική εργασία, που θα ορίσει το απρόσιτο του άλλου με ηθικούς όρους, εργασία που παρέμεινε για πάντα ξένη προς τη σκέψη του Husserl.

Για αυτό το λόγο, ο Husserl αμφισβητεί τη μεταφορά του καθρέφτη, αμφισβητεί την έννοια της αναλογίας: ο «άλλος» δεν είναι το δικό μου καθρέφτισμα, δεν είναι το δικό μου αντίτυπο. Οι προσπάθειες ανάλυσης της εναντίωσης σε κάθε έννοια αναλογίας/αντίτυπου θα παραπέμψουν σε κάθε πεδίο της εμπειρίας όπου εμπεριέχεται ένα στοιχείο «φαντασιακού»: η πρόσβαση στον άλλον θα εξομοιωθεί με ένα «*Hineinphantasieren*» που αποκλείει κάθε άμεση πρόσβαση στον άλλον (XIII, 9), με την επιφύλαξη ότι ο άλλος δεν μπορεί να νοηθεί ποτέ ως δικό μου *Abbild* (XIV, 486-487), σαν να αποτελούσε ένα καθρέφτισμα/αντανάκλαση που παραπέμπει έξω από τον εαυτό του. Διότι, ακριβώς, ο άλλος δεν είναι φάντασμα, κάτι μη-πραγματικό, είναι σωματικός έμψυχος οργανισμός: «δεν μπορώ να ρωτήσω τι είδους έμψυχο οργανισμό έχει η εικόνα του θεωρού» (XIII, 301). Αργότερα, όταν θα εμβαθύνει στην αποβλεπτικότητα της εικόνας (XV, κείμενο Νο 28 του 1932), ο Husserl θα προβεί σε λεπτομερείς και αξιοθαύμαστες αναλύσεις, πάγιο αίτημα των οποίων αποτελεί η εξασφάλιση της πραγματικότητας του άλλου¹⁸. Εάν ο φιλοσοφικός λόγος δεν είναι δυνατόν να απαλλαγεί από την ορολογία της «αναλογίας», στο

18. Για τον ίδιο λόγο, ο Husserl θα θεωρήσει άστοχη τη σύγκριση της συμπαρουσίασης του άλλου με την επανενθύμηση (*Wiedererinnerung*) (XV, 641-644).

μέτρο που το *alter ego* είναι κάθε φορά και *alter* και *ego*, δηλαδή εγώ, ας είναι επαρκής η παρακάτω σημείωση: αυτό που απαιτείται είναι «*Nur aber noch ein neuer Spiegelungsbegriff!*» (XIV, 298). Η δική μας φιλοσοφική εργασία ανακαλύπτει εδώ το αφητηριακό της σημείο, θέτοντας ως στόχο την περαιτέρω ανάλυση αυτής της «νέας έννοιας καθρεφτίσματος/ αντανάκλασης».

Και η όποια ανάλυσή μας δεν θα είναι τελέσφορη, παρά μόνο εάν αφομοιώσει με συνέπεια τα αιτήματα του Husserl για τη θεμελίωση της διυποκειμενικότητας:

α) ο «άλλος» αποτελεί συνθήκη συγκρότησης του δικού μου εγώ και του κόσμου μου,

β) ενώ, ταυτόχρονα, παραμένει «άλλος», δηλαδή απρόσιτος σε ό,τι του ανήκει ως χώρος κυριότητάς του, δηλαδή συνιστά αντικείμενο ερημνείας και όχι εποπτείας,

γ) και σε αυτό τον χώρο κυριότητάς του δεν μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί παρά ως ένα «εγώ μπορώ», δηλαδή ως φορέας μιας βούλησης που ενεργεί μέσα στον κόσμο και είναι συν-υπεύθυνος για τη συγκρότηση του κόσμου,

δ) αλλά αυτή η «εσωτερικότητά του» έχει αναγκαστικά πάντα και ένα δημόσιο υπόστρωμα, αφού ο άλλος δεν μπορεί να είναι συγκροτησιακός παρά μόνο ως *Leib*, άρα και ως σώμα προσιτό στο βλέμμα το δικό μου και των άλλων.

Βασικά φαινομενολογικά κείμενα
σχετικά με τη διυποκειμενικότητα

- Derrida J.** (1967), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF
- Fink E.**, «La philosophie tardive de Husserl dans la période de Fribourg», *Proximité et distance*, Millon, Grenoble, 1994 (μετ.)
– *Sixième méditation cartésienne I*, Millon, Grenoble, 1994 (μετ.)
- Heidegger M.** (1986), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen [Είναι και χρόνος, μετ. Γ.Τζαβάρρα, Δωδώνη, 1985]
- Husserl E.**: παραπέμπουμε στους τόμους της Husserliana (Kluwer academic Publishers, Dordrecht)
– IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*
– VIII: *Erste Philosophie II (1923-24)*
– VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*
– XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I (1905-1920)*
– XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II (1921-1928)*
– XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III (1929-1935)*
- Levinas E.** (1961), *Totalite et Infini*, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht [Ολόττητα και άπειρο, μετ. Κ.Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989]

- Merleau-Ponty M.** (1945), *Phénoménologie de la perception*, PUF, Paris
 – (1964) *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris
- Patocka J.**, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble, 1988 (μετ.) [«La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations Cartésiennes* de Husserl» (1968), «Le subjectivisme de la phénoménologie et la possibilité d'une phénoménologie 'asubjective'» (1970)]
- Sartre J.-P.** (1943), *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris
- Scheler M.** (1973), *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern/ München
- Schütz A.** (1959), «Le problème de l'intersubjectivité transcendante chez Husserl», *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paris, 334-365 [όπου και η συζήτηση με τον Fink, σσ. 366-381]
- Stein E.** (1989), *On the problem of Empathy*, ICS Publications, Washington (μετ.)

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Arp K.** (1990), «Intentionality and the Public World», *Husserl Studies*, 7, 89-101
- Bernet R.** (1994), *La vie du sujet*, PUF, Paris
- Bouckaert B.** (2001), «Le problème de l'altérité dans les *Recherches Logiques*», *Revue philosophique de Louvain*, 4, 630-651
- Courtine J.-Fr.** (1989), «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl», *Etudes philosophiques*, 44, 497-516
- Dastur Fr.** (1989), «Réduction et intersubjectivité», *Husserl*, επιμ.:

- E.Escoubas – M.Richir, Millon, Grenoble, 43-64
- Depraz N.** (1995), *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris
- Dodd J.** (1997), *Idealism and Corporeity*, Phaenomenologica 140, Kluwer, Dordrecht
- Held K.** (1972), «Das Problem der Intersubjektivität», *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, επιμ.: U.Claesges – K.Held, Phaenomenologica 49, Kluwer, Dordrecht, 3-60
- Kozłowski R.** (1991), *Die Aporien der Intersubjektivität*, Königshausen und Neumann, Würzburg
- Mensch R.** (1988), *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of N.York Press, New York
- Πεντζοπούλου – Βαλαλά Τ.** (1985), *Εισαγωγή στον Husserl*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη
- Römpf G.** (1992), *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Phaenomenologica 123, Kluwer, Dordrecht
- Tymieniecka A.T.** (1983, επιμ.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology*, Analecta Husserliana 16, Reidel, Dordrecht
- Theunissen M.** (1965), *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin
- Zahavi D.** (2001), *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio University Press, Athens

ΓΛΩΣΣΑΡΙΟ

Abnormalität	μη-κανονικότητα
Abschattung	σκίαση
Adäquat	σύμμετρος
Ander	άλλος
Andeutung	υποδήλωση
Akt	ενέργημα
Aktuell	ενεργεία
Anschauung	εποπτεία
Apperzeption	κατάληψη
Assoziation	συνειρισμός
Aufbau	δόμηση, οικοδόμημα
Aufklärung	διασάφηση, διαφώτιση
Auslegung	ερμηνευση, ερμηνεία
Ausschaltung	αποκλεισμός
Ausstrahlen	εκπορεύομαι
Begründung	θεμελίωση
Bewusstseinsleben	συνειδησιακή ζωή
Boden	έδαφος, βάση
Deckung	επικάλυψη
Durchstreichung	ακύρωση
Eidetisch	ειδητικός
Eigenheit	κυριότητα

mein- eigen-	δικό μου/ ιδιον
Eigenheitssphäre	σφαίρα κυριότητας
Eigenwesenlichkeit	ίδια-ουσιακότητα
Einfühlung	εναίσθηση
Einklammern	θέτω-εντός-παρενθέσεων
Einleben	βιωματική ενδιάθεση
Einsicht	εναργής θέαση
Einstellung	στάση
Einstimmig	εσωτερικά σύμφωνος
Entwertung	ακύρωση της αξίας
Erdenklichkeit	συλληπτότητα
Erfüllung	πλήρωση
Erinnerung	ενθύμηση
Erscheinung	εμφάνιση
Evidenz	ενάργεια
Faktisch	γεγονικός
Fundieren	στηρίζω
Fremderfahrung	εμπειρία του ξένου εγώ
Fremdheit	ξενικότητα
Gebilde	μόρφωμα
Geltung	ισχύς
Gemeinsamkeit	κοινόν-είναι
Gesetzlichkeit	νομιμότητα
Gesetzmässigkeit	κανονικότητα
Gliederung	διάθρωση
Gültigkeit	εγκυρότητα
Intentionalität	αποβλεπτικότητα

Intentional Immanenz Implizit	αποβλεπτικός εμμένεια ενδιάθετος
Kategorial Konstitution Kompossibilität Körper körperliche Leib Korrelat	κατηγοριακός συγκρότηση αλληλεξαρτώμενη δυνατότητα σώμα σωματικός οργανισμός σύστοιχο
Lebenswelt Leib Leibkörper Leibhaftigkeit Leistung Leitfaden	κόσμος ζωής έμψυχος οργανισμός (έμψυχο) οργανισμικό σώμα αυτοπροσωπία επίτευγμα, λειτουργία μίτος
Mannigfaltigkeit -mässig Meinung Mitmeinung Motivation	πολλαπλό (-τητα) τροπικότητα σκόπευση συνοδευτική σκόπευση σχέση κινήτρων
Noema Noesis	νόημα νόηση
Paarung Positionalität Potentialität	σύζευξη θετότητα το δυνάμει

Real	πραγματικός, ρεαλιστικός
Reduktion	αναγωγή
Reell	πραγματικός
Reflexion	αναστόχαση
Region	περιοχή
Retention	συγκράτηση
Sachverhalt	κατάσταση-πραγμάτων
Schicht	στρώμα
Seinsanspruch	αξίωση για είναι
Seinsgeltung	οντολογική ισχύς
Seinsglauben	οντολογική πίστη
Selbstgegebenheit	αυτο-χορήγηση
Sinngebung	νοηματοδοσία
Sosein	ούτως-είναι
Stellungnahme	θεσιληψία
Stiftung	ίδρυση
Strom	ροή
Stufe	βαθμίδα
Transzendenz	υπέρβαση
Transzendental	υπερβατολογικός
Überschiebung	μετάθεση
Umwelt	περιβάλλον κόσμος
Ursprünglich	πρωταρχικός
Verflechtung	συναρμογή
Vergegenwärtigung	αναπαρουσίαση αναυθεντική παρουσίαση

Vergemeinschaftung	κοινοτικοποίηση
Verknüpfen	συνάπτω
Verweltlichen	εκκοσμικεύω
Vormeinung	προειλημμένη σκόπευση
Wahrnehmung	αντίληψη
Wiedererinnerung	επανεθύμηση
Zusammengehörig	συνανήκοντες
Zuschauer	θεωρός
Zweckidee	τελική ιδέα

Στη σειρά *Ο ΚΟΣΜΟΣ ΧΩΡΙΣ ΣΥΝΟΡΑ* κυκλοφορούν:

KAPLAN R.D. *Η επερχόμενη αναρχία*

KAPLAN R.D. *Φαντάσματα των Βαλκανίων*

PARKER G. *Γεωπολιτική: Παρελθόν, παρόν και μέλλον*

RALSTON SAUL J. *Πολιτισμός χωρίς συνείδηση*

RALSTON SAUL J. *Το μυστήριο του κεφαλαίου*

Στη σειρά ΔΟΚΙΜΙΑ κυκλοφορούν:

ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ Γ. *Λαϊκισμός και κινηματογράφος*
BENDA J. *Η Προδοσία των Διανοουμένων*
BRUCKBERGER P.L. *Ο Καπιταλισμός; Είναι η ίδια η ζωή!*
ΓΕΡΑΣΗΣ Γ. *Η Νεοελληνική Ταυτότητα*
ΓΕΡΑΣΗΣ Γ. *Η εικόνα ως οντολογία του αγαθού*
ΓΕΡΑΣΗΣ Γ. *Μεταπολίτευση: Ενοχή και υποτελία*
CERRONNETI G. *Η σιωπή του σώματος*
GILDER G. *Πλούτος και φτώχεια*
ΘΑΝΑΣΕΚΟΣ Λ. *Η γυναίκα χωρίς φύλο*
ΚΑΛΛΙΓΑΣ Π. *Η εξάντλησις των κομμάτων*
ΚΟΛΜΕΡ Κ. *Υποτίμηση της δραχμής*
MORIN E. *Αφήνοντας τον εικοστό αιώνα*
ΡΑΜΦΟΣ ΣΤ. *Νόστος*
ΡΟΖΑΝΗΣ Ι. *Ezra Pound, Ένας νεωτερικός Οδυσσεάς*
QUINCEY Th. De. *Η δολοφονία ως μία εκ των καλών τεχνών*
ROSENBERG N.-BIRDZELL L.E. *Πώς πλούτισε η Δύση*
SERVAN-SCHREIBER J.L. *Η τέχνη του χρόνου*
ΣΟΚΟΛΗΣ Κ.Σ. *Αυτοκρατορία*
SORMAN G. *Οι μεγάλοι στοχαστές της εποχής μας*
ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ *Οι Περιθωριακοί*
ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ *Ιδεολογίες: Η μεγάλη σύγχυση*
ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ *Διανοούμενοι: Ποιος είναι ο ρόλος τους;*
ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*
THUAL Fr. *Η Κληρονομία του Βυζαντίου - Γεωπολιτική της Ορθοδοξίας*

Στη σειρά *MICROMEGA* κυκλοφορούν:

1. IONESCO E. *Η ελεγεία του ρινόκερου*
2. VALÉRY P. *Σημειώσεις του καθρέφτη*
3. ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ *Κατά Αθηναίων*
4. SALOMÉ L.A. *Η ανθρώπινη φύση της γυναίκας*
5. SCHOPENHAUER A. *Δοκίμιο για τις γυναίκες*
6. ΠΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ Π. *Ξενομανία*
7. FITZGERALD F.S. *Το ράγισμα*
8. CICERON Q. *Εγχειρίδιο προεκλογικής εκστρατείας*
9. LAWRENCE D.H. *Πορνογραφία και αισχύρτητα*
10. FREUD S. *Μαθήματα ψυχικής ανατομίας*
11. LAFARGUE P. *Το δικαίωμα στην τεμπελιά*
12. ORTEGA y GASSET. J. *Η επιλογή στον έρωτα*
13. LOCKE J. *Κράτος και Εκκλησία*
14. MACHIAVELLI N. *Η χειραγώγηση του όχλου*
15. MORIN E. *Από την κρίση στην πίστη*
16. ΚΑΒΑΦΗΣ Κ.Π. *Πρώτο ταξίδι στην Ελλάδα*
17. ΚΟΡΑΗΣ ΑΔ. *Επιστολές προς το Έθνος*
18. ΛΑΣΚΑΡΑΤΟΣ Α. *Λαός και λαοπλάνοι*
19. ΘΑΝΑΣΕΚΟΣ Λ. *Οι περιπέτειες του Θεού*
20. ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ Α. *Οι φυλακές του Ναυπλίου*
21. ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ Α. *Έθνος υπό σιάν*
22. ΡΕΝΙΕΡΗΣ Μ. - ΓΕΝΝΗΜΑΤΑΣ Π. *Τι είναι η Ελλάς*
23. THUAL FR. *Η κρίση στα Βαλκάνια και η Ελλάδα*
24. ZOLA É. *Μισώ*
25. LONDON J. *Τι είναι η ζωή για μένα*
26. PASCAL B. *Τα πάθη του έρωτα*
27. RENAN E. *Τι είναι έθνος - Προσευχή πάνω στην Ακρόπολη*
28. SNITKINA A. *Η ζωή μου με τον Ντοστογιέφσκι*
29. ΚΑΦΚΑ FR. *Αφορισμοί*
30. STRINDBERG A. *Μικρή κατήχηση για τις κατώτερες τάξεις*
31. ΚΙΕΡΚΕΓΑΑΡΔ S. *Διαψάλλματα*

32. GANDHI M. *Θρησκεία και Αλήθεια - Οικονομία και Ηθική*
33. DEL VASTO L. *Τρεις μήνες με τον Γκάντι*
34. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ *Ερωτικός*
35. ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ *Ιστορίας Επιγράμματα*
36. NORDAU M. *Ο κατά συνθήκην γάμος*
37. CARLYLE Th. *Σημεία των καιρών*
38. WALTER Bruno *Περί της ηθικής δύναμης της Μουσικής*
39. EMERSON R.W. *Άνθρωπος, ο μεταρρυθμιστής - Κύκλοι*
40. GORKI M. *Αναμνήσεις από τον Α. Τολστόι*
41. JOUKOVSKI V. *Οι τελευταίες στιγμές του Πούσκιν*
42. ZWEIG S. *Το μυστήριο της καλλιτεχνικής δημιουργίας*
43. POE A. *Δοκίμια*
44. LA METTRIE J.O.de *Η τέχνη της απόλαυσης*

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ EDMUND HUSSERL *ΚΑΡΤΕ-
ΣΙΑΝΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ* ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΠΑΥ-
ΛΟΥ ΚΟΝΤΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΗΝ GR ARTS.
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΤΟΝ
ΟΚΤΩΒΡΙΟ ΤΟΥ 2002 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ
ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΡΟΕΣ, ΛΟΜΒΑΡΔΟΥ 31-35, ΑΘΗ
ΝΑ 114 73, ΤΗΛ. 010-6429409, FAX 010-6411597



Ο αναγκαίος δρόμος που οδηγεί προς μια γνώση απόλυτα θεμελιωμένη ή, πράγμα που είναι το ίδιο, προς μια φιλοσοφική γνώση, είναι αυτός μιας καθολικής αυτο-γνωσίας, καταρχάς μιας αυτο-γνωσίας της μονάδας και στη συνέχεια της κοινότητας των μονάδων. Μπορούμε επίσης να πούμε: μια ριζική και καθολική περι-

τέρω συνέχιση των καρτεσιανών στοχασμών ή, πράγμα που είναι το ίδιο, μια καθολική αυτογνωσία είναι η ίδια η φιλοσοφία και περιλαμβάνει κάθε υπεύθυνη για τον εαυτό της γνήσια επιστήμη.

ISBN 960-283-028-X



9 789602 830284