

ROBERT SOKOLOWSKI:

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΣΤΗΝ

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: Π. ΚΟΝΤΟΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ

ROBERT SOKOLOWSKI

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΣΤΗ
ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ**

Μετάφραση, σχόλια: Παύλος Κόντος



**Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών
Πάτρα 2003**

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ
Παν/μιο Πατρών
Πανεπιστημιούπολις
265 00 Ρίο-Πατρών
Τηλ.: +30(2610) 997-863, Fax: +30(2610) 997-864
e-mail: rup@upatras.gr, kkost@upatras.gr, christin@upatras.gr
URL: www.upatras.gr/rup

Οι Εκδόσεις του Πανεπιστημίου Πατρών είναι Τμήμα της Εταιρείας
Αξιοποίησης - Διαχείρισης Περιουσίας Πανεπιστημίου Πατρών

Απαγορεύεται η μερική ή ολική δημοσίευση του έργου αυτού καθώς
και η αναπαραγωγή του με οποιοδήποτε μέσο, χωρίς την σχετική άδεια του
εκδότη.

ISBN 960-530-063-X

Τίτλος πρωτοτύπου: R. Sokolowski: Introduction to Phenomenology
© 2000, by Cambridge Univ. Press
© 2003 για την Ελληνική γλώσσα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών
Μετάφραση: Π. Κόντος
Διορθώσεις: Χ. Τερέζης, Γιώτα Μπέλτα
Στοιχειοθεσία με L^AT_EX: Εκδόσεις Παν/μίου Πατρών
Σχεδίαση εξωφύλλου: Χριστίνα Αντωνοκοπούλου.
Εκτύπωση: Αθανασόπουλος - Παπαδάμης & ΣΙΑ Ε.Ε

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ	v
ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ	vii
Ευχαριστίες	xi
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	xiii
Προέλευση και Σκοπός του Βιβλίου	xiii
Η Φαινομενολογία και το Ζήτημα των Εμφανίσεων	xv
Σχεδιάγραμμα του Βιβλίου	xvi
1 ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΑΠΟΒΛΕΠΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΓΙΑΤΙ ΕΙΝΑΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ;	1
1.1 Η Εγωκεντρική Δυσχέρεια	2
1.2 Ο Δημόσιος Χαρακτήρας του Νου	5
2 Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΕΝΟΣ ΚΥΒΟΥ ΩΣ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΣΥΝΕΙΔΗΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ	11
2.1 Πλευρές, Όψεις και Σκιάσεις	11
2.2 Η Ταυτότητα του Ίδιου του Αντικειμένου	14
3 ΤΡΕΙΣ ΤΥΠΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΣΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ	17
3.1 Μέρη και Όλον	18
3.2 Η Ταυτότητα στην Πολλότητα	23
3.3 Η Παρουσία και η Απουσία και η Ταυτότητα ανάμεσά τους	29
4 ΜΙΑ ΑΡΧΙΚΗ ΔΗΛΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ	39
4.1 Η Φυσική Στάση	39
4.2 Η Φαινομενολογική Στάση	44
4.3 Επιχειρήματα για τη Φαινομενολογική Στάση	48
4.4 Ορισμένοι Ειδικοί Όροι Σχετικοί με τη Φαινομενολογική Αναγωγή	55
4.5 Γιατί Είναι Σημαντική η Φαινομενολογική Αναγωγή;	60

5	ΑΝΤΙΛΗΨΗ, ΑΝΑΜΝΗΣΗ ΚΑΙ ΦΑΝΤΑΣΙΑ	65
5.1	Ενθύμηση	65
5.2	Φαντασία και Πρόληψη	70
5.3	Μετατόπιση του Εαυτού	74
6	ΛΕΞΕΙΣ, ΕΙΚΟΝΕΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ	77
6.1	Η παρουσία των Λέξεων	78
6.2	Εικόνες	82
6.3	Ενδειξεις, Σύμβολα ή Σήματα	85
6.4	Εμπλουτισμός του Πολλαπλού, Ανάδειξη της Ταυτότητας	86
7	ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΚΕΣ ΑΠΟΒΛΕΨΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΑ	89
7.1	Η Γένεση των Κρίσεων από την Εμπειρία	90
7.2	Νέα Επίπεδα Ταυτότητας, Νέο Πολλαπλό	95
7.3	Κατηγοριακά Αντικείμενα	96
7.4	Σημασίες ως Νοητικά ή Εννοιακά Πράγματα	99
7.5	Περαιτέρω παρατηρήσεις	104
7.6	Το Φαινόμενο της Ασάφειας	107
7.7	Κατηγοριακά Αντικείμενα και Ανθρώπινη Διάνοια	110
8	ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ	115
8.1	Το Εμπειρικό και το Υπερβατολογικό Εγώ	115
8.2	Τι Είναι το Υπερβατολογικό Εγώ;	118
8.3	Δημοσιότητα του Υπερβατολογικού Εγώ	123
8.4	Το Εγώ στη Φαινομενολογική Στάση	126
8.5	Το Εγώ και η Σωματικότητα	128
8.6	Το Μη-Σημειακό Εγώ	131
9	Η ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ	135
9.1	Επίπεδα Χρονικότητας	135
9.2	Το Πρόβλημα της Εσωτερικής Συνείδησης του Χρόνου	138
9.3	Η Δομή του Ζωντανού Παρόντος	140
9.4	Εσωτερική Συνείδηση του Χρόνου	146
9.5	Τελικές Παρατηρήσεις για τις Απορίες Σχετικά με τον Χρόνο	149
10	Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΚΑΙ Η ΔΙΨΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ	153
10.1	Ο Κόσμος–της–Ζωής ως Πρόβλημα	153
10.2	Πώς Συγκροτούνται οι Μαθηματικές Επιστήμες	155
10.3	Περαιτέρω Απόψεις των Επιστημονικών Αντικειμένων	157
10.4	Η Διψοκειμενικότητα: Ένας Κόσμος από Κοινού	159
10.5	Διψοκειμενικότητα: Γνωρίζοντας τον Άλλον	161

11 ΛΟΓΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΕΝΑΡΓΕΙΑ	165
11.1 Η Ζωή του Λόγου και η Ταυτότητα της Σημασίας	166
11.2 Δύο Είδη Αλήθειας	167
11.3 Δύο Είδη Ενάργειας	169
11.4 Δύο Τρόποι με τους Οποίους Επιχειρείται η Υπεκφυγή της Ενάργειας	172
11.5 Κρυπτότητα και Αλήθεια	175
11.6 Τρία Επίπεδα Δομής ως προς τη Σημασία	178
11.7 Η Εμπειρία των Καθέκαστα ως η Βασική Ενάργεια	183
11.8 Η Ενάργεια και το Ωραίο	185
12 ΕΙΔΗΤΙΚΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑ	187
12.1 Ανάλυση της Ειδητικής Εποπτείας	187
12.2 Περαιτέρω Σχόλια για την Ειδητική Εποπτεία	192
13 Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑΣ	197
13.1 Διαφορές ως προς την Έκταση	199
13.2 Διαφορές ως προς το Είδος	201
13.3 Διαφορές Νοημάτων	204
13.4 Διαφορές ως προς την Προοπτική	205
13.5 Ένα Γράφημα που Διευκρινίζει τις δύο Αναστοχάσεις	207
13.6 Γιατί Είναι Σημαντικές οι Δύο Αναστοχάσεις	208
14 Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ	211
14.1 Νεωτερικότητα και Μετα–Νεωτερικότητα	211
14.2 Η Αντίδραση της Φαινομενολογίας	215
14.3 Η Φαινομενολογία και η Θωμιστική Φιλοσοφία	219
14.4 Η Φαινομενολογία και η Ανθρώπινη Εμπειρία	221
15 Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΕΚΑΤΟ ΧΡΟΝΙΑ	223
15.1 Οι απαρχές του κινήματος: Husserl	223
15.2 Το δεύτερο στάδιο: Husserl, Heidegger, Scheler	225
15.3 Η φαινομενολογία στη Γαλλία	231
15.4 Η φαινομενολογία σε άλλες χώρες	234
15.5 Η ερμηνευτική και η αποδόμηση	236
15.6 Τελικές παρατηρήσεις	237
15.7 ΠτΜ: Η φαινομενολογία στην Ελληνική Γλώσσα	239
Επιλεγμένη βιβλιογραφία	241
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	245

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Είναι, δίχως άλλο, εξαιρετικά σημαντική η πρωτοβουλία των *Εκδόσεων του Πανεπιστημίου Πατρών* να προγραμματίσει την μετάφραση και έκδοση μιας ‘εισαγωγής στη φαινομενολογία’. Και χαίρομαι ιδιαίτερα που, τελικά, ανάμεσα στις διεθνώς έγκυρες εισαγωγές που πρότεινα ως τις πιο ενδεδειγμένες για την παρούσα έκδοση, άλλες πιο ακαδημαϊκές και άλλες με εντονότερο εισαγωγικό χαρακτήρα, τελικά επελέγη η *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία* του Robert Sokolowski.

Ο συγγραφέας, καθηγητής στο *Catholic University of America*, αποτελεί μια από τις κορυφαίες μορφές της σύγχρονης φαινομενολογικής παράδοσης και τα έργα του αποτελούν *sine qua non* πηγές για τις σύγχρονες φαινομενολογικές έρευνες. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα τρία κύρια βιβλία του έχουν καθιερωθεί ως σταθμοί στην επεξεργασία ισάριθμών φαινομενολογικών, και γενικότερα φιλοσοφικών, θεματικών περιοχών: το πρώτο, *The foundation of the concept of constitution* (*Phaenomenologica* 18, Kluwer, 1964), ανέλυσε το ζήτημα της συγκρότησης των ιδεατών αντικειμένων, το δεύτερο, *Presence and Absence* (Bloomington, Indiana University Press, 1978), ανέλυσε το ζήτημα του χρόνου, ενώ το τρίτο, *Moral Action. A phenomenological Study* (Bloomington, Indiana University Press, 1985), αποτελεί μια πρωτότυπη φαινομενολογική πρόταση σχετικά με την περιγραφή της ηθικής πράξης.

Η εισαγωγή που έχουμε μπροστά μας αποτελεί μια ιδανική έκθεση της φαινομενολογικής σκέψης. Αποφεύγοντας την άσκοπη χρήση της φαινομενολογικής τεχνικής ορολογίας, αποφεύγοντας εντελώς(!) τις παραπομπές στα έργα του Husserl, ο Sokolowski επιτυγχάνει ένα διπλό στόχο. Από τη μια, προσφέρει στον μη-ειδικό, στον φοιτητή ή τον οποιονδήποτε πιθανό αναγνώστη, την περιγραφή του ‘τι κάνει’ η φαινομενολογία, του τρόπου εργασίας της, των στόχων της και της προοπτικής υπό την οποία εξετάζει τα πράγματα. Από την άλλη, προσφέρει στον ειδικό, και ειδικά σε αυτόν που αξιώνει ότι παράγει

φιλοσοφία από το εσωτερικό της φαινομενολογικής παράδοσης, μια ανεκτίμητη δυνατότητα παρουσίασης ενώπιον των άλλων: αυτή η εισαγωγή μοιάζει να αποτελεί ένα είδος δημόσιας αυτο-παρουσίασης της φαινομενολογίας, μιας δημόσιας αυτο-δικαιολόγησης ή και αυτο-προβολής της. Ίσως μάλιστα να μπορεί να λειτουργήσει και ως μια αυτο-προβολή της φιλοσοφικής σκέψης εν γένει στην προσπάθειά της να εξασφαλίσει τον δημόσιο χώρο που της αναλογεί.

Η μετάφραση ακολουθεί το πνεύμα του συγγραφέα του έργου. Ενώ αρχικά είχαμε 'εμπλουτίσει' το κείμενο με υποσημειώσεις που επεξηγούσαν τις αντιστοιχίες προς την ορολογία του Husserl και παρέπεμπαν τον αναγνώστη σε συγκεκριμένα έργα του Husserl όπου αναλύονται τα αντίστοιχα ζητήματα, τελικά όλες αυτές οι υποσημειώσεις αφαιρέθηκαν. Διότι απλά συνειδητοποιήθηκε ότι αυτό θα μπορούσε να το έχει κάνει, εάν το είχε κρίνει σκόπιμο, και ο ίδιος ο συγγραφέας. Η πρόσθεση επεξηγηματικών υποσημειώσεων θα αλλοίωνε το ύφος και την πρόθεση του κειμένου.

Στο τέλος του κειμένου προσθέσαμε μια σύντομη αναφορά σε ό,τι έχει εκδοθεί στα ελληνικά σε σχέση με το έργο του Husserl.

Για μένα προσωπικά, αυτή η έκδοση αποτελεί ένα είδος αναγνώρισης της οφειλής μου στον Robert Sokolowski και στην 'φιλοσοφική φιλία' με την οποία με έχει τιμήσει. Σε αυτόν αφιερώνω και την μετάφραση του βιβλίου του.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

‘Φαινομενολογία’ είναι μια λέξη πολυσύλλαβη και ευφάνταστη για κάτι απλό και βαθύ. Ονοματίζει ένα φιλοσοφικό κίνημα, το οποίο ωθείται από την κεντρική διάθεση να αποδέχεται τα πράγματα όπως είναι. Τα πρώτα της χρόνια, στην έναρξη του 20ου αιώνα, η φαινομενολογία χρησιμοποιούσε συχνά το σύνθημα “πίσω στα ίδια τα πράγματα!”. Αυτή η φράση σήμαινε ότι θα πρέπει, με κάθε κόστος, να αποφύγουμε το να καταστρέψουμε ή να παραβλέψουμε με τη φιλοσοφία μας τα πράγματα: θα πρέπει να αναγνωρίσουμε αυτό που υπάρχει και να αποφύγουμε να το αναγάγουμε σε κάτι άλλο. Γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι εξασκούμε με υπευθυνότητα τις πράξεις και τις γνώμες μας και, συνεπώς, θα πρέπει να αναγνωρίζουμε την υπευθυνότητά μας και να μην σκεπτόμαστε τους εαυτούς μας ως απλές μηχανικές διαδικασίες ή ως βιολογικά συστήματα. Γνωρίζουμε ότι εμφανίζονται σε μας εικόνες, αναμνήσεις και φαντασίες και, συνεπώς, θα πρέπει να φέρουμε στην επιφάνεια φιλοσοφικά τι σημαίνει να είναι κάτι εικόνα και τι σημαίνουν τα ενεργήματα της ενθύμησης και της φαντασίας: δεν θα πρέπει να αναγάγουμε αυτά τα πράγματα σε εγκεφαλικές καταστάσεις. Παρόμοια, γνωρίζουμε ότι η λογική και τα μαθηματικά έχουν την δική τους υπόσταση: δεν αποτελούν απλώς ψυχολογικές προβολές και έχουν επίσης τον δικό τους τρόπο εμφάνισης και τον δικό τους τρόπο ύπαρξης. Οι ανθρώπινες σχέσεις, τα συναισθήματα, η πολιτική και η οικονομία, αυτά και αναρίθμητα άλλα φαινόμενα, θα πρέπει να γίνουν αποδεκτά τέτοια που είναι και να τύχουν φιλοσοφικής διασάφησης. Άπαξ και αρχίσουμε να λαμβάνουμε τα πράγματα τέτοια που είναι, ανακαλύπτουμε ότι τα πράγματα φανερώνονται σε εμάς με πολλούς διαφορετικούς τρόπους. Ο κόσμος αποτελεί ένα δίκτυο από δέσμες εμφανίσεων και η φιλοσοφία αναλαμβάνει το έργο της διασάφησης, της διαφοροποίησης και της περιγραφής τους. Περαιτέρω, επιστρέφοντας

‘στα ίδια τα πράγματα’, η φαινομενολογία συνιστά κάτι το συγκεκριμένο, όχι κάτι το πομπώδες ή το θεωρησιακό: την προσοχή της την αποσπά αυτό που ο Husserl καλεί ‘τα ψιλά’ (*Kleingeld*) της φιλοσοφίας. Ενδιαφέρεται να εξετάσει, για παράδειγμα, πώς οι εικόνες διαφέρουν από τις λέξεις, πώς οι προτάσεις διαφέρουν από τις εξισώσεις, πώς ένα αθλητικό γεγονός διαφέρει από μια θεατρική παράσταση, και πώς η χρήση της λέξης ‘εγώ’ διαφέρει από τη χρήση του όρου ‘αυτό’. Φέρνει τη φιλοσοφία ξανά σε εγγύτητα με τα καθημερινά πράγματα, η σημασία και η μαγεία των οποίων μπορούν τώρα να αναγνωρισθούν. Αυτός ο συγκεκριμένος τρόπος σκέψης καθιστά τη φιλοσοφία ενδιαφέρουσα και σχετική με τον κόσμο: μας λέει πράγματα που ρίχνουν φως στον κόσμο στον οποίο ζούμε. Μια αληθινά φαινομενολογική περιγραφή δεν θα μπορούσε, εξ ορισμού, να είναι βαρετή ή ανόητη.

Ανάμεσα σε όλα αυτά τα πράγματα και την εμφάνισή τους, ωστόσο, διακρινόμαστε εμείς, στο ανθρώπινο στοιχείο μας, ως αυτοί στους οποίους εμφανίζονται τα πράγματα. Εμείς, στην υποκειμενικότητά μας, είμαστε αυτοί που αποκαλύπτουν τα πράγματα. Τα εκφράζουμε με τον λόγο μας, με τη φαντασία μας, και με τις άλλες μας μορφές παρουσίας, και η φαινομενολογία περιγράφει πώς επιτυγχάνουμε κάτι τέτοιο. Φέρνει στο φώς εμάς ως δοτικές τέτοιων εμφανίσεων. Σύμφωνα με το ύφος της αρχαίας φιλοσοφίας, η φαινομενολογία μάς βοηθά να κατανοήσουμε τους εαυτούς μας ως ανθρώπινα, έλλογα όντα, ως φορείς της αλήθειας. Περαιτέρω, εξετάζοντας τον τρόπο ύπαρξής μας, η φαινομενολογία διερευνά τον κεντρικό ρόλο που διαδραματίζει η απουσία: δείχνει πώς λειτουργούν οι απουσίες στην εμπειρία των πραγμάτων, στην εγκαθίδρυση της γλώσσας και των άλλων σημειακών συστημάτων και στην ανάπτυξη του εαυτού. Η διερεύνηση των ποικίλων ειδών απουσίας συνιστά μία από τις πιο πρωτότυπες συνεισφορές της φαινομενολογίας στη φιλοσοφία, όχι μόνο στην θεωρία της γνώσης αλλά εξίσου και στη μεταφυσική. Χάρη σε αυτή την επεξεργασία της απουσίας, η φαινομενολογία διατύπωσε προκαταβολικά πολλές από τις συνεισφορές της αποδόμησης, χωρίς να υποπίπτει στον μηδενισμό της.

Η δυτική φιλοσοφία του 20ου αιώνα σηματοδεύτηκε από δύο βασικά κινήματα, την ‘αναλυτική’ φιλοσοφία, που έχει την εκκίνησή της στον Frege και καλλιεργήθηκε κυρίως στις αγγλόφωνες χώρες, και την ‘φαινομενολογία’, που έχει την εκκίνησή της στον Husserl και καλλιεργήθηκε προπάντων στην Γερμανία, την Γαλλία και σε άλλες δυτικο-ευρωπαϊκές χώρες. Ο Frege και ο Husserl ήταν σύγχρονοι και υπήρξαν αμφότεροι πρωτότυποι φιλόσοφοι, και οι θέσεις και των δύο δεν μπορούν να εξηγηθούν με βάση ό,τι είχε προηγηθεί στην ιστορία της φιλοσοφίας. Γνώριζαν ο ένας τον άλλον και άσκησαν κριτική ο ένας στο έργο του άλλου, αλλά δεν μπόρεσαν να φθάσουν σε μια τελική συμφωνία, και η απόσταση μεταξύ τους διατηρήθηκε στους επιγόνους τους καθ’ όλη τη διάρκεια του αιώνα. Θα ισχυριζόμουν ότι οι συνεισφορές του Husserl στην λογική,

την θεωρία της γλώσσας και την θεωρία της αλήθειας δεν έχουν τύχει πλήρους κατανόησης από τους αναλυτικούς φιλοσόφους και ελπίζω ότι το παρόν βιβλίο θα επεκτείνει τον διάλογο ανάμεσα στις δύο φιλοσοφικές παραδόσεις. Θα υποστήριζα, μάλιστα, ότι η φαινομενολογία παρέχει μια βαθύτερη επίλυση των επιστημολογικών προβλημάτων από ό,τι έχει επιτύχει η αναλυτική φιλοσοφία. Η φαινομενολογία μπορεί να παράσχει επίσης ένα νέο πλαίσιο για το έργο ορισμένων φιλοσόφων, όπως είναι ο Ludwig Wittgenstein, ο Gilbert Ryle, ο J.L.Austin και ο Peter Strawson, επειδή ακριβώς επαν-ενεργοποιεί την αίσθηση της φιλοσοφίας που βρίσκουμε στην αρχαία ελληνική σκέψη. Η φαινομενολογία μοιάζει προπάντων στο έργο του Πλάτωνα, ο οποίος επίσης διερεύνησε τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται τα πράγματα, καθώς εστίασε την προσοχή του στις 'μορφές' των πραγμάτων.

Αυτό το βιβλίο δεν θέλει να αποτελεί μια ιστορική ή εξηγητική επεξεργασία της φιλοσοφίας, αλλά μια άμεση εισαγωγή στο φιλοσοφικό ύφος της φαινομενολογίας. Ελπίζω ότι θα χρησιμεύσει και ως αναδρομή και ως εφαλτήριο. Είθε να παρουσιάσει τα επιτεύγματα του παρελθόντος ως πηγές για τη φιλοσοφική σκέψη στο μέλλον.

Robert Sokolowski
Washington, D.C.
03-02-2003

Ευχαριστίες

Είμαι υπόχρεος στον Gian-Carlo Rota για το ότι πρότεινε το θέμα αυτού του βιβλίου και για την ενθάρρυνσή του και την αρωγή του κατά τη συγγραφή του βιβλίου. Στην Εισαγωγή περιγράφω πώς η σύλληψη του βιβλίου προέκυψε σε μια συζήτηση μεταξύ μας. Το γεγονός ότι δεν μπορώ να μοιραστώ μαζί του το παρόν ολοκληρωμένο έργο είναι μόνο μία από τις πολλές πτυχές της λύπης που προκάλεσε ο πρόσφατος, ξαφνικός θάνατός του.

Πολλοί φίλοι και συνάδελφοι έχουν διατυπώσει σχόλια επί παλαιότερων σχεδίων του χειρογράφου και σε πολλά σημεία έκανα χρήση όχι μόνο των ιδεών τους αλλά και των διατυπώσεών τους. Είμαι ευγνώμων στους John Brough, Richard Cobb- Stevens, John Drummond, James Hart, Richard Hassing, Piet Hut, John Smolko, Robert Tragesser, Kelvin White. Ο John McCarthy ήταν εξαιρετικά γενναιόδωρος στις παρατηρήσεις του. Χρησιμοποίησα μια παλαιότερη εκδοχή αυτής της εργασίας ως βάση ενός μαθήματος στο *Catholic University of America* και είμαι ευγνώμων για την ανταπόκριση και τις προτάσεις των φοιτητών που συμμετείχαν σε αυτό. Ορισμένες από τις φράσεις του Amy Singer ήταν ιδιαίτερα χρήσιμες. Τέλος, είμαι εξαιρετικά υπόχρεος στην Francis Slade για τις σκέψεις και τις διατυπώσεις της που χρησιμοποίησα από την αρχή ως το τέλος αυτού του βιβλίου, ειδικότερα για τις ιδέες της σχετικά με την νεωτερικότητα, στις οποίες βασίστηκα για το υλικό του τελευταίου κεφαλαίου.

Αυτό το βιβλίο αφιερώνεται στον Αδελφό Owen J. Sadlier, του οποίου η γενναιοδωρία και η φιλοσοφική κρίση σήμαιναν τόσο πολλά για όσους είχαν την τύχη να είναι φίλοι του.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Προέλευση και Σκοπός του Βιβλίου

Το σχέδιο συγγραφής αυτού του βιβλίου έχει την απαρχή του σε μια συνομιλία που είχα με τον Gian-Carlo Rota την άνοιξη του 1996. Έδινε τότε μαθήματα ως επισκέπτης καθηγητής των μαθηματικών και της φιλοσοφίας στο *Catholic University of America*.

Ο Rota είχε συχνά επιστήσει την προσοχή σε μια διαφορά μεταξύ μαθηματικών και φιλοσόφων. Οι μαθηματικοί, έλεγε, τείνουν να αφομοιώνουν άμεσα τα γραπτά των προγενέστερων στο εσωτερικό της δικής τους εργασίας. Δεν κάνουν σχόλια επί των γραπτών των προηγούμενων μαθηματικών, ακόμα και στην περίπτωση που έχουν επηρεαστεί πάρα πολύ από αυτούς. Απλώς κάνουν χρήση του υλικού που βρήκαν στους συγγραφείς που μελέτησαν. Όταν σημειώνεται πρόοδος στα μαθηματικά, οι ύστεροι στοχαστές συμπυκνώνουν τα ευρήματα και προχωρούν. Λίγοι μαθηματικοί μελετούν εργασίες περασμένων αιώνων: συγκρινόμενα με τα σύγχρονα μαθηματικά, τέτοια παλαιότερα γραπτά φαίνονται στους μαθηματικούς σχεδόν σαν εργασία ενός παιδιού.

Στη φιλοσοφία, αντιθέτως, τα κλασικά έργα συχνά διαφυλάσσονται ως αντικείμενα εξήγησης παρά ως πηγές προς αξιοποίηση. Οι φιλόσοφοι, παρατηρούσε ο Rota, δεν έχουν την τάση να ερωτούν: «Πού θα οδηγηθούμε από εδώ ;» αλλά, αντίθετα, μας δίδουν πληροφορίες για τις θεωρίες των μεγάλων στοχαστών. Κλίνουν στο να σχολιάζουν παλαιότερα έργα παρά στο να τα παραφράζουν. Ο Rota αναγνώριζε την αξία των σχολιασμών αλλά σκεφτόταν ότι οι φιλόσοφοι όφειλαν να κάνουν κάτι παραπάνω. Πέρα από το να προσφέρουν εκθέσεις των παλαιότερων γραπτών, θα έπρεπε να τα συμπύσσουν και να θέτουν με τρόπο άμεσο τα ζητήματα, μιλώντας με τη δική τους φωνή και ενσωματώνοντας στο δικό τους έργο ό,τι έχουν κάνει οι προγενέστεροι. Θα

έπρεπε να ενεργούν αφαιρετικά όσο και σχολιαστικά.

Με φόντο αυτό το ιστορικό, μου είπε ο Rota, μετά από ένα μου μάθημα, έτσι καθώς παίρναμε τον καφέ μας στην πανεπιστημιακή καφετέρια του *Columbus School of Law*: «Θα έπρεπε να γράψεις μια εισαγωγή στη φαινομενολογία. Απλά γράψε την. Μην πεις τι σκέφθηκαν ο Husserl και ο Heidegger, απλά και μόνο να πεις στον κόσμο τι είναι η φαινομενολογία. Χωρίς ευφάνταστο τίτλο. Ονόμασέ το 'εισαγωγή στη φαινομενολογία'».

Μου έδωσε την εντύπωση μιας πολύ καλής συμβουλής. Υπάρχουν πολλά βιβλία και άρθρα που σχολιάζουν τον Husserl: γιατί να μην προσπαθήσει κανείς να μιμηθεί τις διάφορες εισαγωγές που έγραψε ο ίδιος; Τούτο φαινόταν σωστό, καθώς η φαινομενολογία μπορεί να συνεχίσει να συμβάλλει σημαντικά στην τρέχουσα φιλοσοφία. Το πνευματικό της κεφάλαιο ουδόλως έχει εξαντληθεί και η φιλοσοφική της ενέργεια είναι ακόμα ευρέως αναξιοποίητη.

Η φαινομενολογία είναι η μελέτη της ανθρώπινης εμπειρίας και του τρόπου με τον οποίο μας παρουσιάζονται τα πράγματα μέσα σε αυτή την εμπειρία και δια της εμπειρίας. Επιχειρεί να αποκαταστήσει το νόημα της φιλοσοφίας που βρίσκουμε στον Πλάτωνα. Δεν πρόκειται, επιπλέον, για μια μουσειακή αναβίωση αλλά για μια αναβίωση που αντιμετωπίζει τα ζητήματα που εγείρονται από τη σύγχρονη σκέψη. Υπερβαίνει τους αρχαίους και τους νεότερους, και προσπαθεί να επαν-ενεργοποιήσει τη φιλοσοφική ζωή στις παρούσες συνθήκες. Το βιβλίο μου έχει, λοιπόν, γραφεί όχι μόνο για να πληροφορήσει τους αναγνώστες σχετικά με ένα επιμέρους φιλοσοφικό κίνημα, αλλά για να προσφέρει τη δυνατότητα της φιλοσοφικής σκέψης σε μια εποχή που αυτή η σκέψη έχει τεθεί σοβαρά υπό ερώτηση ή και αγνοείται ευρέως.

Επειδή αυτό το βιβλίο αποτελεί μια εισαγωγή στη φαινομενολογία, χρησιμοποίησα το φιλοσοφικό λεξιλόγιο που αναπτύχθηκε σε αυτή την παράδοση. Χρησιμοποίησα λέξεις όπως «αποβλεπτικότητα», «ενάργεια», «συγκρότηση», «κατηγοριακή εποπτεία», «κόσμος-της-ζωής» και «ειδητική εποπτεία». Ωστόσο, δεν κάνω σχόλια επί αυτών των όρων σαν να ήταν ανοίκειοι προς τη δική μου σκέψη: τους χρησιμοποιώ. Θεωρώ ότι ονοματίζουν σημαντικά φαινόμενα και θέλω να καταστήσω αυτά τα φαινόμενα προσιτά στους αναγνώστες αυτού του βιβλίου. Αυτό το βιβλίο δεν ιχνηλατεί τον τρόπο με τον οποίο αυτοί και άλλοι όροι εμφανίστηκαν στα γραπτά του Husserl, και στο έργο του Heidegger, του Merleau-Ponty και άλλων φαινομενολόγων. Χρησιμοποίησα άμεσα αυτές τις λέξεις επειδή έχουν ακόμα ζωή μέσα τους. Είναι νόμιμο, για παράδειγμα, να μιλάμε για την ενάργεια ως τέτοια, και όχι μόνο για ό,τι είπε ο Husserl σχετικά με την ενάργεια. Αυτοί οι όροι δεν χρειάζεται να εξηγούνται δείχνοντας μόνο πώς τους χρησιμοποίησαν οι άλλοι. Δεν θα πρέπει να τους καρφισώσουμε στον τοίχο για να έχουμε κάποιο κέρδος από αυτούς.

Προς στιγμήν, ας υπενθυμίσουμε μόνο ότι ο Edmund Husserl (1859-1938)

ήταν ο ιδρυτής της φαινομενολογίας και ότι το έργο του *Λογικές Έρευνες* μπορεί δίκαια να θεωρηθεί ως η αρχική δήλωση του κινήματος. Το βιβλίο εμφανίστηκε σε δύο μέρη, το 1900 και το 1901, και έτσι η φαινομενολογία ξεκίνησε με την χαρραγή του νέου αιώνα. Καθώς βρισκόμαστε πια στο τέλος αυτής της χρονικής περιόδου, μπορούμε να ριζούμε το βλέμμα μας πίσω στα εκατό σχεδόν χρόνια ιστορίας του κινήματος. Ο Martin Heidegger (1889-1976), μαθητής, συνάδελφος και αργότερα αντίπαλος του Husserl, υπήρξε η σημαντικότερη μορφή της γερμανικής φαινομενολογίας. Το κίνημα άνθισε επίσης στη Γαλλία, όπου αντιπροσωπεύτηκε από συγγραφείς όπως ο Emmanuel Levinas (1906-1995), ο Jean-Paul Sartre (1905-1980), ο Maurice Merleau-Ponty (1907-1960) και ο Paul Ricoeur (1913-). Σημαντική ανάπτυξη του κινήματος σημειώθηκε στην προεπαναστατική Ρωσία και στο Βέλγιο, την Ισπανία, την Ιταλία, την Πολωνία, την Αγγλία και τις Ηνωμένες Πολιτείες. Η φαινομενολογία επηρέασε πολλά άλλα φιλοσοφικά και πολιτισμικά κινήματα, όπως η ερμηνευτική, ο στρουκτουραλισμός, ο λογοτεχνικός φορμαλισμός, και η αποδόμηση. Κατά τη διάρκεια όλου του εικοστού αιώνα, υπήρξε το σημαντικότερο μέρος αυτού που ονομάζουμε 'ευρωπαϊκή' φιλοσοφία, όπως αυτή αντιτίθεται στην 'αναλυτική' παράδοση η οποία έχει καταστεί ο κυρίαρχος τύπος φιλοσοφίας στην Αγγλία και τις Ηνωμένες Πολιτείες.

Η Φαινομενολογία και το Ζήτημα των Εμφανίσεων

Η φαινομενολογία συνιστά ένα σημαντικό φιλοσοφικό κίνημα διότι ακριβώς αντιμετωπίζει τόσο καλά το πρόβλημα των εμφανίσεων. Το ζήτημα των εμφανίσεων έχει καταστεί μέρος του ανθρώπινου ερωτήματος ήδη από την έναρξη της φιλοσοφίας. Οι σοφιστές διαχειρίστηκαν τις εμφανίσεις μέσα από τη μαγεία των λέξεων και ο Πλάτωνας απήντησε σε ό,τι είπαν. Από τότε, οι εμφανίσεις έχουν πολλαπλασιαστεί και διογκωθεί σε τεράστιο βαθμό. Τις δημιουργούμε όχι μόνο μέσα από τις λέξεις που λέει ή γράφει το ένα πρόσωπο στο άλλο, αλλά από τα μικρόφωνα, τα τηλέφωνα, τις ταινίες και την τηλεόραση, όπως και μέσω υπολογιστών και του διαδικτύου, και μέσω της προπαγάνδας και της διαφήμισης. Οι τρόποι παρουσίασης και αναπαρουσίασης πολλαπλασιάζονται και γοητευτικά ζητήματα προκύπτουν: ως προς τι ένα μήνυμα μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου διαφέρει από ένα τηλεφώνημα ή από ένα γράμμα; Ποιος μας απευθύνεται όταν διαβάζουμε μια σελίδα στο διαδίκτυο; Ως προς τι έχουν διαφοροποιηθεί οι ακροατές, οι ομιλητές και η συνομιλία εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο επικοινωνούμε τώρα;

Ένας από τους κινδύνους που διατρέχουμε τώρα είναι ότι, με την τεχνολογική εξάπλωση των εικόνων και των λέξεων, το καθετί μοιάζει να αποσυντίθεται

σε απλές εμφανίσεις. Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε αυτό το πρόβλημα με βάση τους όρους των παρακάτω τριών θεματικών: μέρη και όλον, ταυτότητα μέσα στην πολλαπλότητα, παρουσία/απουσία. Φαίνεται λοιπόν ότι τώρα κατακλύζομαστε από αποσπάσματα που δεν ανήκουν σε ένα όλον, από πολλαπλότητες αποστερημένες ταυτότητας, και από πολλαπλές απουσίες χωρίς καμιά παραμόνιμη πραγματική παρουσία. Έχουμε ένα bricolage και τίποτε άλλο, και νομίζουμε ότι μπορούμε μάλιστα να εφευρίσκουμε τους εαυτούς μας κατά τύχη, συναρμολογώντας εξυπηρετικές και ευχάριστες, αλλά προσωρινές, ταυτότητες μέσα από κομμάτια που βρίσκουμε γύρω μας. Περιμαζεύουμε αποσπάσματα για να στηριχθούμε απέναντι στην καταστροφή μας.

Σε αντίθεση προς αυτή τη μετα-νεωτερική κατανόηση των εμφανίσεων, η φαινομενολογία, στην κλασική της μορφή, επιμένει στο ότι τα μέρη μπορούν να κατανοηθούν μόνο στο φως των κατάλληλων ολοτήτων, ότι οι πολλαπλότητες των φαινομένων υποκρύπτουν ταυτότητες, και ότι οι απουσίες δεν έχουν νόημα εκτός εάν αντιπαρατίθενται σε παρουσίες που μπορούν να γίνουν προσιτές μέσω των πρώτων. Η φαινομενολογία υποστηρίζει ότι η ταυτότητα και η κατανοητότητα είναι διαθέσιμες στα ίδια τα πράγματα και ότι εμείς οριζόμαστε ως αυτοί στους οποίους δίδονται τέτοιες ταυτότητες και κατανοητότητες. Μπορούμε να δούμε με ενάργεια το πώς είναι τα πράγματα: όταν το πράττουμε, ανακαλύπτουμε τα πράγματα αλλά ανακαλύπτουμε και τους εαυτούς μας, τους αποκαλύπτουμε ως δοτικές αυτής της διάνοιξης, ως αυτούς στους οποίους εμφανίζονται τα πράγματα. Όχι μόνο μπορούμε να σκεφθούμε τα πράγματα που μας δίδονται στην εμπειρία, αλλά μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε τους εαυτούς μας ως αυτούς που τα σκέφτονται. *Η φαινομενολογία είναι ακριβώς αυτό το είδος κατανόησης: η φαινομενολογία είναι η αυτο-ανακάλυψη του λόγου επί της παρουσίας κατανοητών αντικειμένων.* Οι αναλύσεις σε αυτό το βιβλίο παρουσιάζονται στον αναγνώστη ως μια διασάφηση για το τι σημαίνει ότι επιτρέπουμε στα πράγματα να εμφανίζονται και τι σημαίνει το ότι είμαστε οι δοτικές της εμφάνισής τους. Πολλοί φιλόσοφοι έχουν ισχυριστεί ότι θα πρέπει να μάθουμε να ζούμε δίχως 'αλήθεια' και 'λογικότητα', αλλά αυτό το βιβλίο προσπαθεί να δείξει ότι, εάν θέλουμε να είμαστε ανθρώπινα όντα, μπορούμε και πρέπει να εξασκήσουμε την υπευθυνότητα και την κατοχή της αλήθειας.

Σχεδιάγραμμα του Βιβλίου

Η εισαγωγή μου στη φαινομενολογία χρησιμοποιεί εν γένει την ορολογία που διαμορφώθηκε από τον Husserl και που έχει παγιωθεί στο κίνημα. Στο Κεφάλαιο 1, συζητώ την αποβλεπτικότητα, το κεντρικό θέμα της φαινομενολογίας, και επεξηγώ γιατί αποτελεί ένα σημαντικό ζήτημα στην τρέχουσα φιλοσοφική

και γενικότερα πολιτισμική μας κατάσταση. Το Κεφάλαιο 2 αναπτύσσει ένα απλό παράδειγμα του είδους της ανάλυσης που παρέχει η φαινομενολογία, για να δώσει στον αναγνώστη μια αίσθηση για το ύφος της σκέψης της. Το Κεφάλαιο 3 εξετάζει τρία σημαντικά ζητήματα στη φαινομενολογία: μέρη και όλον, ταυτότητα στην πολλότητα και παρουσία/απουσία. Αυτές οι τρεις τυπικές δομές διατρέχουν τη φαινομενολογία και, εάν επικαλεσθούμε την παρουσία τους, πολλά ζητήματα μπορούν να συλληφθούν με ευκολότερο τρόπο. Θα υποστηρίξω, επίσης, ότι ενώ τα θέματα ‘μέρη και όλον’ και ‘ταυτότητα στην πολλότητα’ (το ένα στα πολλά) βρίσκονται σε όλες σχεδόν τις φιλοσοφικές σχολές, η ρητή και εμβριθής μελέτη του προβλήματος της παρουσίας και της απουσίας έχει την καταγωγή της στη φαινομενολογία.

Σε αυτό το σημείο του βιβλίου, αφού θα έχουμε παρουσιάσει έναν αριθμό φαινομενολογικών αναλύσεων, θα είναι δυνατόν να κάνουμε ένα βήμα πίσω για να εξηγήσουμε τι είδους φιλοσοφία είναι η φαινομενολογία και να δείξουμε ως προς τι ο τρόπος σκέψης της διαφέρει από την προ-φιλοσοφική εμπειρία. Αυτός ο αρχικός ορισμός της φαινομενολογίας δίδεται στο Κεφάλαιο 4, όπου η ‘φαινομενολογική στάση’ διακρίνεται από την ‘φυσική στάση’.

Τα επόμενα τρία Κεφάλαια αναπτύσσουν συγκεκριμένες φαινομενολογικές έρευνες σε διαφορετικές περιοχές της ανθρώπινης εμπειρίας. Το Κεφάλαιο 5 εστιάζει στην κατ’αίσθηση αντίληψη¹ και στις δύο εκδοχές της, την ανάμνηση και την φαντασία. Εξετάζει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ‘εσωτερική’ μετατροπή των αντιλήψεών μας: πέρα από το να βλέπουμε και να ακούμε πράγματα, επαν- ενθυμούμαστε, προ-λαμβάνουμε και φανταζόμαστε και, ενεργώντας με αυτό τον τρόπο, ζούμε μια ιδιωτική, σχεδόν κρυφή, συνειδησιακή ζωή. Το Κεφάλαιο 6 στρέφεται σε μια πιο δημόσια μετατροπή των αντιλήψεών μας, στη μετατροπή τους σε λέξεις, εικόνες και σύμβολα. Εδώ έχουμε συνείδηση εξωτερικών αντικειμένων που δεν δίδονται απλώς στην αντίληψη αλλά που ερμηνεύονται ως εικόνες ή λέξεις ή ως άλλα είδη αναπαραστάσεων. Τέλος, το Κεφάλαιο 7 εισάγει το θέμα της κατηγοριακής σκέψης, δηλαδή της σκέψης που όχι μόνο αντιλαμβάνεται πράγματα αλλά τα διαρθρώνει, εμφανίζοντας όχι μόνο απλά αντικείμενα αλλά και διευθετήσεις αντικειμένων και καταστάσεις-πραγμάτων. Στην κατηγοριακή σκέψη κινούμαστε από την εμπειρία απλών αντικειμένων στην παρουσίαση διανοητικών αντικειμένων. Αυτό το κεφάλαιο εμπεριέχει ακόμα μια σημαντική επεξεργασία του ζητήματος των σημασιών, των νοημάτων και των προτάσεων. Επιχειρεί να επεξηγήσει τις ‘έννοιες’ και τις ‘σκέψεις’ ως κάτι πιο δημόσιο από ό,τι συχνά τις εκλαμβάνουμε. Προσπαθεί να δείξει ότι τα νοήματα και οι προτάσεις δεν αποτελούν ψυχολογικές, νοητικές ή εννοιακές οντότητες. Το να κατανοείς τις προτάσεις και τα νοήματα με

¹[ΣτΜ] ‘Κατ’ αίσθηση αντίληψη’: *Wahrnehmung, perception*. Στο εξής απλώς: αντίληψη.

το σωστό τρόπο αποτελεί ένα κρίσιμο ζήτημα όταν συζητάμε για την φύση της αλήθειας, ιδιαίτερα στο φιλοσοφικό κλίμα που έχει δημιουργήσει η σύγχρονη φιλοσοφία. Τα Κεφάλαια 5 έως 7 προσφέρουν, λοιπόν, φαινομενολογικές περιγραφές τριών περιοχών της εμπειρίας: του 'εσωτερικού' πεδίου της ανάμνησης και της φαντασίας, του 'εξωτερικού' πεδίου των αντιληπτών αντικειμένων, των λέξεων, των εικόνων και των συμβόλων, και του 'διανοητικού' πεδίου των κατηγοριακών αντικειμένων.

Το Κεφάλαιο 8 εξετάζει τον εαυτό ή το εγώ ως την ταυτότητα που ιδρύεται μαζί με όλες τις αποβλεπτικότητες που περιγράφησαν προηγουμένως. Ο εαυτός περιγράφεται ως ο υπεύθυνος φορέας της αλήθειας. Ταυτοποιείται χάρη στις αναμνήσεις και τις προ-λήψεις, όσο και χάρη στην διυποκειμενική εμπειρία, και επιτελεί τα γνωστικά ενεργήματα μέσω των οποίων παρουσιάζονται υψηλότερα, διανοητικά αντικείμενα, όπως καταστάσεις-πραγμάτων και σύνολα. Ο εαυτός είναι αυτός που λαμβάνει την ευθύνη για όσα υποστηρίζει. Το ζήτημα του εαυτού οδηγεί, κατά λογική ακολουθία, στο Κεφάλαιο 9, στο θέμα του χρόνου και της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου, η οποία υπόκειται της ταυτότητας του εαυτού. Η χρονικότητα είναι η συνθήκη δυνατότητας των αντιλήψεων, των αναμνήσεων και των προ-λήψεων και του εαυτού που ζει μέσα τους. Τέλος, το Κεφάλαιο 10 εξετάζει τον κόσμο όπου εννοικεί ο εαυτός, τον 'κόσμο-της-ζωής', εντός του οποίου έχουμε την άμεση εμπειρία των πραγμάτων γύρω μας. Αυτός ο κόσμος είναι το θεμέλιο επί του οποίου βασίζονται οι σύγχρονες φυσικές επιστήμες. Οι επιστήμες δεν παρέχουν έναν εναλλακτικό κόσμο σε σχέση με αυτόν στον οποίο ζούμε, αλλά από αυτόν αναδύονται και σε αυτόν πρέπει και πάλι να ενσωματώνονται. Αυτό το Κεφάλαιο συζητά επίσης, πολύ περιληπτικά, το θέμα της διυποκειμενικότητας.

Το Κεφάλαιο 11 στρέφεται σε αυτό που ονομάζουμε φαινομενολογία του λόγου. Δεν εξετάζει απλά και μόνο τις διάφορες αποβλεπτικότητες που εξασκούμε, αλλά ειδικά εκείνες που οδηγούν στην αλήθεια των πραγμάτων, αυτές που θα μπορούσαν να κληθούν 'ενάργειες'. Είναι ειδικά σε αυτό το Κεφάλαιο που θα δούμε πώς η φαινομενολογία συλλαμβάνει τον ανθρώπινο νου και τον ανθρώπινο λόγο έτσι όπως είναι διατεταγμένοι προς την αλήθεια. Το Κεφάλαιο 12 συζητά την ειδητική εποπτεία, το είδος της αποβλεπτικότητας που διανοίγει ουσιαστικά γνωρίσματα των πραγμάτων, γνωρίσματα χωρίς τα οποία τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν. Η ειδητική ενάργεια δεν φθάνει μόνο στην γεγονιική αλήθεια αλλά στην ουσιακή αλήθεια. Αυτό το Κεφάλαιο αποτελεί μια περαιτέρω ανάπτυξη της φαινομενολογίας του λόγου.

Τα τελευταία δύο Κεφάλαια του βιβλίου επιστρέφουν στο ερώτημα τι είναι η φαινομενολογία. Η φαινομενολογία περιεγράφη αρχικά στο Κεφάλαιο 4, αλλά τώρα μπορεί να δοθεί μια πιο πλήρης περιγραφή της. Το Κεφάλαιο 13 φανερώνει τη φύση της φιλοσοφικής σκέψης, διακρίνοντας τη φαινομενολογική

αναστόχηση από αυτό που ονομάζω προτασιακή αναστόχηση (ένα από τα θέματα του Κεφαλαίου 7). Εδώ, στο Κεφάλαιο 13, θα δειχθεί ότι η φιλοσοφία, ή η φαινομενολογία, δεν συνιστά απλά και μόνο μια διασάφηση σημασιών αλλά κάτι που οδηγεί βαθύτερα. Οι διακρίσεις που μελετώνται σε αυτό το Κεφάλαιο φανερώνουν με σαφήνεια αμφότερα: και το τι είναι η φιλοσοφία και το τι είναι οι έννοιες, τα νοήματα και οι προτάσεις. Τέλος, στο Κεφάλαιο 14, προσπαθώ να περιγράψω τη φαινομενολογία αντιθέτοντάς την προς τη νεωτερική και τη μετανεωτερική σκέψη, και προθέτω ένα σύντομο σχόλιο για το πώς μπορεί να διακριθεί από τη Θωμιστική φιλοσοφία. Ορίζω τη φαινομενολογία ταξιθετώντας την στην παρούσα ιστορική κατάσταση. Η σύγχρονη φιλοσοφία έχει δύο κύρια στοιχεία, την πολιτική φιλοσοφία και την επιστημολογία, και η φαινομενολογία θίγει ρητά μόνο το δεύτερο. Ωστόσο, καθώς εξετάζει τον ανθρώπινο λόγο έτσι όπως είναι διατεταγμένος προς την ενάργεια και την αλήθεια, η φαινομενολογία μπορεί να θίξει έμμεσα και θέματα της νεότερης πολιτικής θεωρίας. Εάν τα ανθρώπινα όντα διακρίνονται για την ικανότητά τους να γνωρίζουν την αλήθεια, τότε η πολιτική και η ιδιότητα του πολίτη λαμβάνουν ένα ξεχωριστό νόημα.

Εξετάζοντας τον λόγο ως τελεολογικά προσανατολισμένο προς την αλήθεια, η φαινομενολογία μοιάζει με την Θωμιστική φιλοσοφία, η οποία αντιπροσωπεύει μια προ-νεότερη κατανόηση του είναι και του νου, αλλά διαφέρει από τον Θωμισμό ως προς το ότι δεν προσεγγίζει τη φιλοσοφία μέσα από την βιβλική αποκάλυψη. Και η φαινομενολογία και ο Θωμισμός αποτελούν εναλλακτικές προτάσεις σε σχέση με το νεότερο πρόγραμμα σκέψης, αλλά το πράττουν με διαφορετικούς τρόπους, και αντιθέτοντάς τες μεταξύ τους κερδίζουμε μια περαιτέρω διασάφηση της φαινομενολογίας ως μιας μορφής της φιλοσοφίας.

Το βιβλίο εισάγει τον αναγνώστη στην ορολογία και τις ιδέες μιας από τις κύριες κατευθύνσεις ανάπτυξης της φιλοσοφίας στον εικοστό αιώνα. Αυτή η κατεύθυνση ανάπτυξης, η φαινομενολογία, δεν ανήκει μόνο στο παρελθόν. Μπορεί να δράσει ως αρωγός μας καθώς προσπαθούμε να θυμίζουμε στους εαυτούς μας, στην έναρξη ενός νέου αιώνα και μιας νέας χιλιετίας, πράγματα τα οποία δεν μπορούμε ποτέ να λησμονήσουμε ολότελα. Το βιβλίο ξεκίνησε σαν μια συζήτηση μεταξύ των μαθηματικών και της φιλοσοφίας. Είθε να μας βοηθήσει να καλλιεργήσουμε τη ζωή του λόγου που εκφράζεται και στις δύο αυτές ανθρώπινες περιπέτειες.

Κεφάλαιο 1

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΑΠΟΒΛΕΠΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΓΙΑΤΙ ΕΙΝΑΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ;

Ο όρος που συνδέεται εγγύτερα με τη φαινομενολογία είναι η ‘αποβλεπτικότητα’. Η κεντρική θεωρία της φαινομενολογίας είναι η διδασκαλία ότι κάθε συνειδησιακό ενέργημα που επιτελούμε, κάθε εμπειρία που έχουμε, είναι αποβλεπτικά: αποτελούν από την ουσία τους ‘συνείδηση τινός’ ή ‘εμπειρία τινός’. Όλη μας η συνειδητότητα κατευθύνεται προς αντικείμενα. Εάν βλέπω, βλέπω κάποιο οπτικό αντικείμενο, όπως ένα δέντρο ή κάτι παρόμοιο, εάν φαντάζονται, το ενέργημα της φαντασίας παρουσιάζει ένα φαντασιακό αντικείμενο, όπως ένα αυτοκίνητο που το οπτικοποιώ να κατεβαίνει το δρόμο, εάν εμπλακώ στην ενθύμηση, έχω την ενθύμηση ενός παρελθόντος αντικειμένου, εάν εμπλακώ σε μια κρίση, έχω την απόβλεψη μιας κατάστασης-πραγμάτων ή ενός γεγονότος. Κάθε συνειδησιακό ενέργημα, κάθε εμπειρία, συστοιχεί προς ένα αντικείμενο. Κάθε απόβλεψη έχει το αποβλεπτικό της αντικείμενο.

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η έννοια της ‘απόβλεψης’ ή ‘του ‘αποβλεπτικού’ δεν θα πρέπει να συγχέεται με την ‘πρόθεση’ που έχουμε στο νου μας όταν ενεργούμε (‘Αγόρασε ξύλα με την πρόθεση να κτίσει μια καλύβα’, ‘Προτίθεται να τελειώσει τη νομική ένα χρόνο αργότερα’). Η φαινομενολογική έννοια της αποβλεπτικότητας εφαρμόζεται καταρχάς στη θεωρία της γνώσης, όχι στη θεωρία της ανθρώπινης πράξης. Η φαινομενολογική χρήση του όρου είναι κατά κάποιο τρόπο αδέξια, επειδή αντιτίθεται στη συνήθη χρήση που τείνει να χρησιμοποιεί την ‘πρόθεση’ με την πρακτική της έννοια. Η φαινομενολογική χρήση θα επιστρατεύει σχεδόν πάντα την έννοια της πρακτικής πρόθεσης ως απλή συνυποδήλωση. Ωστόσο, η ‘αποβλεπτικότητα’ και τα σύνθετά της έχουν καταστεί τεχνικοί όροι της φαινομενολογίας και δεν υπάρχει τρόπος να τους αποφύγουμε σε μια συζήτηση για αυτή τη φιλοσοφική παράδοση. Θα πρέπει

να κάνουμε την αναγκαία προσαρμογή της και να κατανοούμε τη λέξη ‘αποβλεπτικότητα’ με την κύρια σημασία του νοητικού ή του γνωστικού και όχι του πρακτικού, της πρόθεσης. Στη φαινομενολογία, ‘το αποβλέπειν’ σημαίνει τη συνειδησιακή σχέση που έχουμε με ένα αντικείμενο.

1.1 Η Εγωκεντρική Δυσχέρεια

Η θεωρία της αποβλεπτικότητας θέτει, λοιπόν ότι κάθε ενέργημα της συνείδησης κατευθύνεται προς ένα αντικείμενο κάποιου είδους. Η συνείδηση είναι από την ουσία της ‘συνείδηση τινός’. Όταν, τώρα, μας παρουσιάζεται αυτή η διδασκαλία και όταν μας λένε ότι αυτή η θεωρία βρίσκεται στον πυρήνα της φαινομενολογίας, μπορεί κάλλιστα να αντιδράσουμε με ένα αίσθημα απογοήτευσης. Τι υπάρχει το τόσο σημαντικό σε αυτή την ιδέα; Γιατί η φαινομενολογία έπρεπε να δημιουργήσει τόσο θόρυβο για την αποβλεπτικότητα; Δεν είναι απολύτως προφανές ότι η συνείδηση είναι συνείδηση τινός, ότι η εμπειρία είναι εμπειρία ενός αντικειμένου κάποιου είδους; Τέτοιες κοινοτοπίες χρειάζεται άραγε να δηλώνονται;

Χρειάζεται πράγματι να διατυπωθούν, γιατί στη φιλοσοφία των τριών ή τεσσάρων τελευταίων αιώνων, η ανθρώπινη συνείδηση και εμπειρία κατανοήθηκαν με έναν όλως διαφορετικό τρόπο. Στην παράδοση του Descartes, του Hobbes και του Locke που κυριαρχούν στον πολιτισμό μας, έχει ειπωθεί ότι όταν έχουμε συνείδηση, έχουμε επίγνωση των εαυτών μας ή των δικών μας ιδεών. Η συνείδηση λαμβάνεται ως ένα είδος φυσαλίδας ή ως ένα κλειστό δωμάτιο. Ο νους κλείνεται σε ένα κουτί. Οι εντυπώσεις και οι έννοιες λαμβάνουν χώρα σε αυτόν τον κλειστό χώρο, σε αυτόν τον κύκλο ιδεών και εμπειριών, και η συνείδησή μας προσανατολίζεται προς αυτά, όχι άμεσα προς τα πράγματα ‘εκεί έξω’. Μπορούμε να προσπαθήσουμε να βγούμε προς τα έξω εξάγοντας συμπεράσματα: μπορούμε να επιχειρηματολογήσουμε ότι οι ιδέες μας θα πρέπει να έχουν προκληθεί από κάτι έξω από εμάς, και μπορούμε να κατασκευάσουμε υποθέσεις ή μοντέλα για το πώς θα πρέπει να μοιάζουν τα πράγματα, αλλά δεν έχουμε καμιά άμεση επαφή μαζί τους. Φθάνουμε στα πράγματα μόνο και μόνο επιχειρηματολογώντας με βάση τις νοητικές μας εντυπώσεις, όχι με το να τα έχουμε παρόντα ενώπιόν μας. Η συνείδησή μας, καταρχάς και προπάντων, δεν είναι συνείδηση ‘για’ τίποτε. Μάλλον, είμαστε εγκλωβισμένοι σε ό,τι έχει ονομαστεί ‘εγωκεντρική δυσχέρεια’: αυτό και μόνο για το οποίο μπορούμε να είμαστε σίγουροι καταρχάς είναι η δική μας συνειδητή ύπαρξη και οι καταστάσεις αυτής της συνείδησης.

Αυτή η κατανόηση της ανθρώπινης συνείδησης ενισχύεται από όσα γνωρίζουμε για τον εγκέφαλο και το νευρικό σύστημα. Φαίνεται να είναι πέραν

κάθε αμφισβήτησης ότι καθετί γνωστικό θα πρέπει να λαμβάνει χώρα ‘μέσα στο κεφάλι’, και ότι είναι δυνατόν να έχουμε άμεση επαφή αποκλειστικά και μόνο με τις καταστάσεις του εγκεφάλου. Άκουσα κάποτε ένα διάσημο επιστήμονα, ειδικό στα θέματα του εγκεφάλου, να λέει σε μια διάλεξή του, σχεδόν δακρυσομένος, ότι μετά από τόσα χρόνια μελετών για τον εγκέφαλο, δεν μπορούσε ακόμα να εξηγήσει πώς «αυτό το όργανο στο χρώμα του αβοκάντο στο κρανίο μας» θα μπορούσε να εξέλθει από τον εαυτό του και να φθάσει έξω στον κόσμο. Θα μπορούσα επίσης να αποτολμήσω να πω ότι σχεδόν καθένας που έχει πάει σε κολέγιο και έχει παρακολουθήσει ορισμένα μαθήματα φυσιολογίας, νευρολογίας ή ψυχολογίας μάλλον θα αντιμετωπίζει την ίδια δυσκολία.

Αυτοί οι φιλοσοφικοί και επιστημονικοί τρόποι κατανόησης της συνείδησης έχουν εξαπλωθεί σχεδόν καθολικά στον πολιτισμό μας και η ‘εγωκεντρική δυσχέρεια’ που μας επιβάλλουν μας κάνει να νιώθουμε πολύ άβολα. Ξέρουμε με τρόπο ενστικτώδη ότι δεν είμαστε παγιδευμένοι στην υποκειμενικότητά μας, είμαστε σίγουροι ότι εξερχόμαστε από τους εγκεφάλους μας και τις εσωτερικές μας νοητικές καταστάσεις, αλλά δεν ξέρουμε πώς να δικαιολογήσουμε αυτή την πεποίθηση. Δεν ξέρουμε πώς να δείξουμε ότι η επαφή μας με τον ‘πραγματικό κόσμο’ δεν αποτελεί μια ψευδαίσθηση, μια απλή υποκειμενική προβολή. Ως επί το πλείστον, δεν έχουμε ιδέα για το πώς εξερχόμαστε από τους εαυτούς μας, και πιθανόν χειριζόμαστε αυτό το θέμα απλώς αγνοώντας το και ελπίζοντας ότι κανείς δεν θα μας θέσει σχετικά ερωτήματα. Όταν προσπαθούμε να σκεφθούμε το ζήτημα της ανθρώπινης συνείδησης, εκκινούμε από την προκειμένη ότι είμαστε ολοκληρωτικά ‘μέσα’ και νιώθουμε μεγάλη αμηχανία για το πώς θα μπορούσαμε ποτέ να βγούμε ‘έξω’.

Εάν είμαστε αποστερημένοι αποβλεπτικότητας, εάν δεν έχουμε ένα κοινό κόσμο, τότε δεν εισαγόμαστε σε μια ζωή του πνεύματος, της ενάργειας και της αλήθειας. Ο καθένας από εμάς επιστρέφει στον δικό του ιδιωτικό κόσμο και, στο πρακτικό επίπεδο, ο καθένας επιτελεί το δικό του έργο: η αλήθεια δεν επιβάλλει καμιά απαίτηση επάνω μας. Και πάλι, ξέρουμε ότι αυτός ο σχετικισμός δεν μπορεί να είναι το τέλος της όλης ιστορίας. Επιχειρηματολογούμε μεταξύ μας για το τι οφείλουμε να κάνουμε και για το ποια είναι τα γεγονότα, αλλά φιλοσοφικά και πολιτισμικά βρίσκουμε δυσκολία στο να επικυρώσουμε τη φυσική αποδοχή ενός κοινού κόσμου και την ικανότητά μας να ανακαλύπτουμε και να κοινοποιούμε τι είναι αυτός ο κόσμος. Η άρνηση της αποβλεπτικότητας έχει ως σύστοιχό της την άρνηση του ότι ο νους είναι προσανατολισμένος προς την αλήθεια.

Μια ανάγλυφη διατύπωση της ‘εγωκεντρικής δυσχέρειας’ μπορεί να βρεθεί στη νουβέλα του Samuel Beckett με τίτλο: *Murphy*.¹ Περίπου στο ένα τρίτο του

¹ S.Beckett, *Murphy*, Grove Weidenfeld, New York, 1957

βιβλίου, στο Κεφάλαιο 6, ο Beckett διακόπτει την αφήγησή του και επιχειρεί μια «δικαιολόγηση της έκφρασης ‘ο νους του Murphy’». Μας λέει ότι δεν θα προσπαθήσει να περιγράψει «αυτή τη μηχανή όπως πράγματι ήταν» αλλά μόνο «τέτοια που ο ίδιος την ένιωθε να είναι και όπως ο ίδιος την εξεικόνιζε». Η εικόνα που μας παρουσιάζει είναι η ίδια με εκείνη που διαπιστώσαμε ως κοινή σε όλους: «Ο νους του Murphy εξεικόνιζε τον εαυτό του ως μια μεγάλη κοίλη σφαίρα, ερμητικά κλειστή στο έξω σύμπαν». Εδώ, ο νους, με τον «εσωτερικό νοητικό του κόσμο», εκεί, ο έξω κόσμος, ο «εξωτερικός ως προς τον νου», ο καθένας απομονωμένος από τον άλλον. Ωστόσο, ο νους δεν πτωχάινει εξαιτίας του ότι είναι έτσι περιορισμένος. Καθελί στο εξωτερικό σύμπαν μπορεί να αναπαρουσιασθεί μάλλον στο εσωτερικό του νου, και οι αναπαρουσιάσεις είναι, σύμφωνα με τον Beckett «είτε δυνάμει, είτε ενεργεία, είτε κάτι το δυνάμει που μετατρέπεται σε ενεργεία είτε κάτι το ενεργεία που μετατρέπεται σε δυνάμει». Αυτά τα μέρη του νου διακρίνονται μεταξύ τους: «ο νους νιώθει ότι το ενεργεία μέρος του βρίσκεται επάνω και είναι φωτεινό, ενώ το δυνάμει μέρος του βρίσκεται κάτω και χάνεται στο σκοτάδι».

Ο νους δεν τοποθετείται σε ανώτερη θέση μόνο σε σχέση με το σύμπαν του πραγματικού κόσμου, αλλά τοποθετείται σε ανώτερη θέση και σε σχέση με το σώμα που είναι το άλλο μέρος του Murphy: «ο Murphy ένιωθε λοιπόν τον εαυτό του διηρημένο σε δύο μέρη, ένα σώμα και ένα νου». Με τον ένα ή τον άλλον τρόπο, το σώμα και ο νους βρίσκονται σε αλληλεπίδραση: «Έχουν προφανώς επικοινωνία, αλλιώς ο Murphy δεν θα μπορούσε να ξέρει ότι έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους. Αλλά ένιωθε τον νου του να είναι σωματο-στεγής και δεν μπορούσε να καταλάβει μέσα από ποια οδό πραγματοποιείται η επικοινωνία, ούτε πώς οι δύο αυτές εμπειρίες επικαλύπτουν η μια την άλλη». Η απομόνωση του νου από το σώμα ενέχει την απομόνωση του νου από τον κόσμο: «ήταν διηρημένος, ένα μέρος του δεν εγκατέλειπε ποτέ αυτό το δωμάτιο της νόησης που εξεικόνιζε τον εαυτό του ως μια σφαίρα πλήρη φωτός που έσβηνε στο σκοτάδι, επειδή δεν υπήρχε έξοδος προς τα έξω». Πώς το σώμα θα μπορούσε να επηρεάσει το νου ή το αντίστροφο, παρέμενε για τον Murphy ολότελα μυστήριο: «η ανάπτυξη αυτού που έμοιαζε ως συνεννόηση μεταξύ δύο ολοκληρωτικά ξένων μεταξύ τους στοιχείων παρέμενε για τον Murphy τόσο ακατανόητη, όσο ακατανόητη ήταν για αυτόν η τηλεκίνηση ή ο συμπτκνωτήρας του Leyden, και ένα θέμα εξίσου μικρού ενδιαφέροντος».

Η καρτεσιανή δυσχέρεια που περιγράφει ο Beckett, λαμβάνοντας τον νου ως μια μεγάλη σφαίρα πλήρη φωτός, που σβήνει όμως στο σκοτάδι, κλειστή απέναντι και στο σώμα και τον κόσμο, είναι η ατυχής κατάσταση στην οποία βρίσκεται η φιλοσοφία στις μέρες μας. Αυτή είναι η πολιτισμική κατάσταση, η ανθρώπινη αυτο-κατανόηση, από την οποία θα πρέπει να εκκινήσει η φιλοσοφία. Πολλοί από εμάς δεν ξέρουν πώς να αποφύγουν να κατανοήσουν το νου

τους με τον τρόπο που κατενόησε τον δικό του νου ο Murphy του Beckett Αυτό το επιστημολογικό δίλημμα είναι ο στόχος της θεωρίας της αποβλεπτικότητας

1.2 Ο Δημόσιος Χαρακτήρας του Νου

Δεν είναι λοιπόν ουδόλως περιττό να θέσει κανείς την αποβλεπτικότητα στο προσκήνιο και να την καταστήσει κέντρο του φιλοσοφικού στοχασμού. Δεν αποτελεί κοινοτοπία να πει κανείς ότι η συνείδηση είναι ‘συνείδηση τινός’, συνείδηση αντικειμένων. Αντιθέτως, αυτή η δήλωση έρχεται σε αντίθεση με πολλές κοινές πεποιθήσεις. Μια από τις πιο σημαντικές συμβολές της φαινομενολογίας συνίσταται στο ότι έσπασε την εγωκεντρική δυσχέρεια, ότι οδήγησε σε ήττα, σε ματ, την καρτεσιανή θεωρία. Η φαινομενολογία δείχνει ότι ο νους είναι κάτι το δημόσιο, ότι ενεργεί και εμφανίζεται σε ανοικτό χώρο, και όχι μόνο μέσα στα δικά του όρια. Το καθετί είναι έξω. Οι ίδιες οι έννοιες ενός ‘εσωτερικού νοητικού κόσμου’ και ενός ‘κόσμου εξωτερικού ως προς τον νου’ δεν έχουν εσωτερική συνοχή. Αποτελούν παραδείγματα για αυτό που ο Ezra Pound αποκάλεσε «ιδέα-θρόμβος». Ο νους και ο κόσμος συστοιχούν μεταξύ τους. Τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς, τα πράγματα διανοίγονται πραγματικά, και εμείς, από την πλευρά μας, πράγματι εκθέτουμε, και στους εαυτούς μας και στους άλλους, το πώς είναι τα πράγματα. Δεδομένου του πολιτισμικού περιβάλλοντος στο οποίο εμφανίστηκε η φαινομενολογία και στο οποίο συνεχίζουμε να ζούμε, η εστίαση στην αποβλεπτικότητα δεν είναι άμοιρη μιας μεγάλης φιλοσοφικής αξίας. Θέτοντας την αποβλεπτικότητα σε συζήτηση, η φαινομενολογία μάς βοηθά να επανακτήσουμε μια δημόσια έννοια σκέψης, έλλογης δραστηριότητας και αντίληψης. Μας βοηθά να αναλάβουμε εκ νέου την ανθρώπινή μας συνθήκη ως φορείς της αλήθειας.

Πέρα από το ότι εστιάζει την προσοχή της στην αποβλεπτικότητα της συνείδησης, η φαινομενολογία ανακαλύπτει επίσης και περιγράφει πολλές διαφορετικές αποβλεπτικές δομές. Όταν ο νους λαμβάνεται, σύμφωνα με τον Descartes ή τον Locke, ως μια κλειστή σφαίρα με τον κύκλο των ιδεών της, ο όρος ‘συνείδηση’ θεωρείται συνήθως ως κάτι απλώς μονοσήμαντο. Δεν υφίστανται δομικές διαφορές στο εσωτερικό της συνείδησης: υφίσταται απλώς και μόνο η συνειδητότητα. Επισημαίνουμε τις όποιες εντυπώσεις αναδύονται μέσα μας και, στη συνέχεια, τις διευθετούμε μέσα από κρίσεις ή προτάσεις, οι οποίες προσπαθούν να δηλώσουν τι υπάρχει ‘εκεί έξω’. Αλλά για τη φαινομενολογία, η αποβλεπτικότητα τυγχάνει μεγάλης εσωτερικής διαφοροποίησης. Υπάρχουν διαφορετικά είδη απόβλεψης, που συστοιχούν σε διαφορετικά είδη αντικειμένων. Για παράδειγμα, επιτελούμε αντιληπτικές αποβλέψεις όταν βλέπουμε ένα σύνηθες υλικό αντικείμενο, αλλά πρέπει να επιτελέσουμε μια απόβλεψη της εικόνας όταν βλέπουμε μια φωτογραφία ή ένα πίνακα. Πρέπει να αλλάζουμε

την αποβλεπτικότητα μας: το να λαμβάνουμε κάτι ως εικόνα είναι διαφορετικό από το να το λαμβάνουμε ως απλό αντικείμενο. Οι εικόνες συστοιχούν στην απόβλεψη της εικόνας, τα αντιληπτικά αντικείμενα συστοιχούν προς την αντιληπτική απόβλεψη. Και πάλι άλλο είδος αποβλεπτικότητας είναι επί τω έργω όταν εκλαμβάνουμε κάτι ως λέξη, άλλο είδος όταν θυμόμαστε κάτι, και άλλο πάλι είδος όταν διατυπώνουμε κρίσεις ή συλλέγουμε πράγματα σε ομάδες. Αυτά και άλλα είδη αποβλεπτικότητας πρέπει να περιγραφούν και να διαφοροποιηθούν μεταξύ τους. Περαιτέρω, οι μορφές απόβλεψης μπορούν να συνυφαίνονται: το να δούμε κάτι ως εικόνα εμπειρικλείει, ως στήριγμά του, ότι το έχουμε και ως αντικείμενο της αντίληψης. Η συνείδηση της εικόνας τίθεται επί της αντιληπτικής συνείδησης, όπως και η εικόνα που βλέπουμε τίθεται πάνω σε ένα ύφασμα ή σε ένα κομμάτι χαρτί (που θα μπορούσε να ιδωθεί επίσης απλά ως ένα έγχρωμο αντικείμενο).

Άλλες ακόμα μορφές αποβλεπτικότητας μπορούν να διακριθούν, όπως εκείνες που λαμβάνουν χώρα όταν σκεφτόμαστε το παρελθόν. Τι είδος αποβλεπτικότητας εξασκείται όταν, ως πούμε, οι αρχαιολόγοι βρίσκουν δοχεία, στάχτες και κομμάτια ρούχων, και αρχίζουν να μιλούν για ανθρώπους που έζησαν σε ένα συγκεκριμένο χώρο πριν από πεντακόσια χρόνια; Πώς αυτά τα αντικείμενα, τα δοχεία και οι στάχτες, παρουσιάζουν τα ανθρώπινα όντα; Πώς πρέπει να τα 'εκλάβουμε' ώστε να μπορούν να χρησιμεύουν με αυτόν τον τρόπο; Τι είδος αποβλεπτικότητας συστοιχεί στο να βρίσκουμε και να ερμηνεύουμε κάτι ως απολίθωμα; Τι είδος αποβλεπτικότητας είναι επί τω έργω όταν μιλάμε για πρωτόνια, για νετρόνια και για κουάρκ; Δεν είναι το ίδιο είδος με την αποβλεπτικότητα που είναι επί τω έργω όταν βλέπουμε εικόνες και σημαίες ή όταν βλέπουμε κάτι ως φυτό ή ως ζώο. Μερικά από τα διλήμματα που σχετίζονται με την ατομική φυσική προκύπτουν διότι υποθέτουμε ότι αποβλέπουμε τις υποατομικές οντότητες με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο αποβλέπουμε τις μπάλες του μπιλιάρδου. Ο διαχωρισμός και η διαφοροποίηση όλων αυτών των μορφών αποβλεπτικότητας, όπως και των ιδιαίτερων ειδών αντικειμένων που συστοιχούν προς αυτές, αυτό είναι το έργο του είδους εκείνου της φιλοσοφίας που καλείται φαινομενολογία. Τέτοιες περιγραφές μάς βοηθούν να κατανοήσουμε την ανθρώπινη γνώση σε όλες της τις μορφές, και επίσης μας βοηθούν να κατανοήσουμε τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους σχετιζόμαστε με τον κόσμο στον οποίο ζούμε.

Ο όρος 'φαινομενολογία' είναι μια σύνθεση των ελληνικών λέξεων *φαινόμενον*² και *λόγος*. Σημαίνει την δραστηριότητα του να δίνεις λόγο για ποικίλα φαινόμενα, για τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους μπορούν να εμφανίζονται τα πράγματα. Με τον όρο φαινόμενα εννοούμε, για παράδειγμα, τις

²[ΣτΜ] Ελληνικά στο κείμενο.

εικόνες στην αντίθεσή τους προς τα απλά αντικείμενα, τα γεγονότα που ενθυμούμαστε στην αντίθεσή τους προς τα γεγονότα που προ-λαμβάνουμε, αντικείμενα της φαντασίας στην αντίθεσή τους προς αντικείμενα της αντίληψης, μαθηματικά αντικείμενα (όπως τα τρίγωνα και τα σύνολα) στην αντίθεσή τους προς ζωντανά πράγματα, τις λέξεις στην αντίθεσή τους προς τα απολιθώματα, άλλους ανθρώπους στην αντίθεσή τους προς μη-ανθρώπινα ζώα, την πολιτική πραγματικότητα στην αντίθεσή της προς την οικονομική. Όλα αυτά τα φαινόμενα μπορούν να διερευνηθούν όταν έχουμε επίγνωση του ότι η συνείδηση είναι 'συνείδηση τινός', δηλαδή δεν είναι έγκλειστη στο δικό της δωμάτιο. Σε αντίθεση προς τους δεσμευτικούς περιορισμούς της φιλοσοφίας της γνώσης στον Descartes, τον Hobbes και τον Locke, η φαινομενολογία λειτουργεί απελευθερωτικά. Μας οδηγεί εκτός των θυρών και αποκαθιστά τον κόσμο που χάθηκε εξαιτίας των φιλοσοφικών θεωριών που μας φυλάκισαν στο εσωτερικό της εγωκεντρικής δυσχέρειας.

Η φαινομενολογία αναγνωρίζει την πραγματικότητα και την αλήθεια των φαινομένων, τα πράγματα που εμφανίζονται. Δεν συμβαίνει, όπως μας έκανε να πιστεύουμε η καρτεσιανή παράδοση, ως εάν το 'είναι ως εικόνα' ή το 'είναι ως αντιληπτό αντικείμενο' ή το 'είναι ως σύμβολο' να υφίστανται μόνο μέσα στο νου. Αποτελούν τρόπους με τους οποίους μπορούν να υπάρξουν τα πράγματα. Ο τρόπος με τον οποίο εμφανίζονται τα πράγματα αποτελεί μέρος τού είναι τους: τα πράγματα εμφανίζονται τέτοια που είναι, και είναι τέτοια που εμφανίζονται. Τα πράγματα δεν υπάρχουν απλά και μόνο: φανερώνουν επίσης τους εαυτούς τους τέτοια που είναι. Τα ζώα έχουν έναν τρόπο εμφάνισης που είναι διαφορετικός από εκείνον των φυτών, διότι ο οντολογικός τους τρόπος είναι διαφορετικός. Οι εικόνες έχουν έναν τρόπο εμφάνισης που είναι διαφορετικός από εκείνον των αντικειμένων της επανενθύμησης, διότι ο οντολογικός τους τρόπος είναι διαφορετικός. Μια εικόνα είναι εκεί έξω, πάνω στον καμβά ή πάνω στο ξύλινο πλαίσιο. Ένας χαιρετισμός βρίσκεται στο χέρι που κινείται, εκεί έξω, μεταξύ εκείνου που χαιρετά και εκείνου που λαμβάνει τον χαιρετισμό. Ένα γεγονός βρίσκεται εκεί όπου είναι τοποθετημένα τα συστατικά του. Το γεγονός ότι το γρασίδι είναι υγρό ενυπάρχει στο υγρό γρασίδι, όχι στο νου μου όταν προφέρω τις αντίστοιχες λέξεις. Ο νους μου επί τω έργω δεν είναι παρά αυτός που παρουσιάζει, σε εμένα και στους άλλους, το γρασίδι ως κάτι που είναι υγρό. Όταν διατυπώνουμε κρίσεις, διαρθρώνουμε την παρουσίαση των μερών του κόσμου: δεν διευθετούμε απλά και μόνο μέσα στο νου μας ιδέες και έννοιες.

Κάποιος ίσως αντιτείνει: «Τι συμβαίνει με τις ψευδαισθήσεις και τα λάθη; Ενίοτε τα πράγματα δεν είναι όπως φαίνονται. Ίσως νομίζω ότι βλέπω έναν άνθρωπο, αλλά αποδεικνύεται ότι είναι μόνο ένας θάμνος, ίσως νομίζω ότι βλέπω ένα μαχαίρι, αλλά δεν υπάρχει τίποτε. Προφανώς, ο άνθρωπος και το

μαχαίρι υπάρχουν μόνο στο νου μου. Αυτό δεν δείχνει ότι το καθετί υπάρχει στο νου μου;» Ουδόλως. Το ζήτημα είναι απλά και μόνο ότι τα πράγματα μπορούν να δείχνουν διαφορετικά από ό,τι είναι, και μερικές φορές φαίνεται σαν να έχουμε μια αντίληψη, ενώ στην πραγματικότητα δεν έχουμε. Ένα βράδυ, εδώ και πολλά χρόνια, ήταν χειμώνας, οδηγούσα προς το γκαράζ μου και είδα μερικά 'γυαλιά' στο δρόμο μου. Υπέθεσα ότι κάποιος θα πρέπει να είχε σπάσει ένα μπουκάλι. Παρκάρισα το αυτοκίνητό μου εκεί κοντά στον δρόμο, έχοντας την πρόθεση να γυρίσω το επόμενο πρωί για να καθαρίσω το δρόμο. Όταν επέστρεψα την επόμενη μέρα, βρήκα μόνο λιμνούλες με νερό και μικρά κομμάτια πάγου: αυτό που είχα 'δει' ως γυαλί ήταν μόνο, στην πραγματικότητα, πάγος. Σε αυτήν την εμπειρία, αυτό που είδα αρχικά και η μετέπειτα διόρθωσή του δεν επιτελέστηκαν στο δωμάτιο του νου μου. Δεν συνέβη ως εάν να ανέμειξα τις εντυπώσεις και τις έννοιες ή ως εάν να έκανα μια νέα υπόθεση για να εξηγήσω τις ιδέες που είχα. Πολύ μάλλον, συνδέθηκα με τον κόσμο με διάφορους τρόπους, και αυτές οι σχέσεις βασίστηκαν στο γεγονός ότι ο πάγος μπορεί να φαίνεται, σε ορισμένες περιστάσεις, σαν γυαλί. Καθετί, περιλαμβανομένου του 'γυαλιού' και του πάγου, είναι δημόσιο. Τα λάθη είναι κάτι το δημόσιο, το ίδιο είναι και η απόκρυψη και η παραλλαγή: όλα αυτά είναι είδη φαινομένων όπου ένα πράγμα λαμβάνεται ως άλλο. Τα λάθη, η απόκρυψη και η παραλλαγή είναι πραγματικά με τον δικό τους τρόπο: αποτελούν δυνατότητες του είναι και αποζητούν τη δική τους ιδιαίτερη ανάλυση. Ακόμα και οι ψευδαισθήσεις έχουν ένα όλως δικό τους είδος πραγματικότητας. Αυτό που συμβαίνει όταν λαμβάνει χώρα μια ψευδαίσθηση είναι πως νομίζουμε ότι αντιλαμβανόμαστε κάτι, ενώ, στην πραγματικότητα, το φανταζόμαστε, και αυτή η διασάλευση της τάξης μπορεί να λάβει χώρα μόνο ως παρασιτικό στοιχείο των ίδιων των πραγματικών αντιλήψεων και φαντασιών. Για να είναι κάποιος ικανός ψευδαίσθησης, θα πρέπει να έχει εισαχθεί στο παίγνιο τού να αποβλέπει ή να στοχεύει αντικείμενα. Δεν θα μπορούσαμε να έχουμε ψευδαισθήσεις, ένα δεν είχαμε επίγνωση της διαφοράς μεταξύ του να αντιλαμβανόμαστε και του να ονειρευόμαστε.

Αυτό που επιτυγχάνει η φαινομενολογία μέσω της θεωρίας της αποβλεπτικότητας της συνείδησης είναι ότι υπερβαίνει την επιρροή που είχαν ασκήσει ο Descartes και ο Locke ενάντια στη δημοσιότητα του νου, που είναι επίσης επιρροή ενάντια στην πραγματικότητα της εμφάνισης των πραγμάτων. Για τη φαινομενολογία δεν υπάρχουν 'ψιλές' εμφανίσεις, και τίποτε δεν είναι 'απλά και μόνο' εμφάνιση. Οι εμφανίσεις είναι πραγματικές, ανήκουν στο είναι. Τα πράγματα φανερώνονται. Η φαινομενολογία μάς επιτρέπει να αναγνωρίζουμε και να αποκαθιστούμε τον κόσμο που φαινόταν να έχει απολεσθεί όταν ήμασταν φυλακισμένοι μέσα στον δικό μας εσωτερικό κόσμο εξαιτίας φιλοσοφικών συγχύσεων. Πράγματα για τα οποία δηλωνόταν ότι ήταν απλώς και μόνο ψυχολογικά, αποδεικνύεται τώρα ότι είναι οντολογικά, μέρος του είναι των

πραγμάτων. Οι εικόνες, οι λέξεις, τα σύμβολα, τα αντικείμενα της αντίληψης, οι καταστάσεις-πραγμάτων, οι άλλοι νόες, οι νόμοι και οι κοινωνικές συμβάσεις, όλα αναγνωρίζονται τώρα ως κάτι το πραγματικό εκεί έξω, ως μετέχοντα στο είναι, ως κάτι ικανό να εμφανίζεται σύμφωνα με τον δικό του ιδιαίτερο κάθε φορά τρόπο.

Αλλά η φαινομενολογία κάνει κάτι περισσότερο από το να αποκαθιστά αυτό που χάθηκε. Αυτό το κομμάτι του έργου της είναι, κατά κάποιο τρόπο, έργο άρνησης και αμφισβήτησης και εξαρτά τη δική του αξία από ένα λάθος. Επιπρόσθετα σε αυτό το έργο της ανασκευής, η φαινομενολογία προσφέρει την ηδονή της φιλοσοφίας σε όσους θέλουν να την απολαύσουν. Υπάρχει πολύς χώρος σκέψης σχετικά με τους τρόπους με τους οποίους τα πράγματα φανερώνουν τον εαυτό τους και σχετικά με τη δική μας ικανότητα να είμαστε φορείς της αλήθειας, την ικανότητά μας να επιτρέπουμε στα πράγματα να εμφανίζονται. Παρουσιάσεις και απουσίες συνυφαίνονται με τρόπο λεπτό, και η φαινομενολογία μάς βοηθά να τις σκεφθούμε. Δεν αρκείται στο να άρει σκεπτικά προσκόμματα, αλλά μας χορηγεί, επίσης, τη δυνατότητα να κατανοούμε τις διαφορές, τις ταυτότητες και τις μορφές έτσι όπως τις κατανοούσαν οι κλασικοί φιλόσοφοι. Είναι αναστοχαστική και θεωρητική. Δίνει αξία στον φιλοσοφικό βίο ως ένα ανθρώπινο επίτευγμα ακμής. Η φαινομενολογία δεν αρκείται στο να θεραπεύει τη διανοητική μας δυστυχία, αλλά ανοίγει επίσης το δρόμο της φιλοσοφικής εξερεύνησης για όσους επιθυμούν να την ασκήσουν.

Κεφάλαιο 2

Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΕΝΟΣ ΚΥΒΟΥ ΩΣ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΣΥΝΕΙΔΗΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Θα χρησιμοποιήσουμε ένα απλό παράδειγμα για να διευκρινίσουμε το είδος της περιγραφικής ανάλυσης της συνείδησης που μας προσφέρει η φαινομενολογία. Αυτό το παράδειγμα θα μας δώσει μια ιδέα για το είδος της φιλοσοφικής εξήγησης που παρέχει η φαινομενολογία. Θα λειτουργήσει ως παράδειγμα για τις πιο σύνθετες αναλύσεις που θα επιχειρήσουμε αργότερα.

2.1 Πλευρές, Όψεις και Σκιάσεις

Αναλογιστείτε τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε ένα υλικό αντικείμενο, τέτοιο όπως ένας κύβος. Βλέπω τον κύβο από μια γωνία, υπό μια προοπτική. Δεν μπορώ να δω ταυτόχρονα τον κύβο από όλες τις πλευρές. Είναι ουσιώδες για την εμπειρία του κύβου το ότι η αντίληψη είναι μερική, δηλαδή ότι μόνο ένα μέρος τού αντικειμένου δίδεται κάθε στιγμή άμεσα. Ωστόσο, δεν συμβαίνει ως εάν να είχα μόνο την εμπειρία των πλευρών που είναι ορατές από την παρούσα οπτική μου γωνία. Καθώς βλέπω αυτές τις πλευρές, αποβλέπω επίσης, συν- αποβλέπω, τις πλευρές που είναι κρυμμένες. Βλέπω περισσότερα από ό,τι πέφτει κάθε φορά στα μάτια μου. Οι πλευρές που είναι τώρα ορατές περι-κυκλώνονται από ένα κύκλο εν δυνάμει ορατών πλευρών που τώρα, ενεργεία, είναι απύσες. Αυτές οι άλλες πλευρές δίδονται, αλλά δίδονται ακριβώς ως απύσες. Αποτελούν και αυτές μέρος αυτού που μου δίδεται στην εμπειρία.

Ας διατυπώσουμε αυτή τη δομή ως προς τις αντικειμενικές και τις υποκει-

μενικές της διαστάσεις. Αντικειμενικά, αυτό που μου δίδεται όταν βλέπω έναν κύβο είναι ένα μίγμα που αποτελείται από πλευρές που είναι παρούσες και άλλες που είναι απύσες, αλλά τις οποίες συν-αποβλέπω. Το πράγμα που βλέπω εμπειριέχει μια μίξη παρουσίας και απουσίας. Υποκειμενικά, η αντίληψή μου, το ότι βλέπω, είναι ένα μίγμα που αποτελείται από πεπληρωμένες και κενές αποβλέψεις. Το ενέργημα της αντίληψης είναι, λοιπόν, και αυτό μια μίξη: ένα μέρος του αποβλέπει αυτό που είναι παρόν, και άλλα μέρη του αποβλέπουν αυτό που είναι απόν, τις 'άλλες πλευρές' του κύβου.

Φυσικά, 'ο καθένας ξέρει' ότι η αντίληψη εμπειρικλείει τέτοια μίγματα, αλλά ουδείς γνωρίζει το φιλοσοφικό τους φορτίο ή το φιλοσοφικό τους βεληνεκές. Όλες οι εμπειρίες εμπειρικλείουν ένα μίγμα παρουσίας και απουσίας, και σε ορισμένες περιπτώσεις το να εστιάσουμε την προσοχή μας σε αυτή τη μίξη μπορεί να είναι φιλοσοφικά διαφωτιστικό. Όταν ακούμε, για παράδειγμα, μια πρόταση που έχει εκφέρει ένας ομιλητής, το ότι ακούμε εμπειρικλείει μια παρουσία ενός μέρους της πρότασης, παρουσία που πλαισιώνεται από την απουσία των μερών που έχουν ήδη εκφερθεί και αυτών που είναι να έρθουν. Η ίδια η πρόταση, ως όλον, ίσταται εκεί στην αντίθεσή της προς τη σιωπή, το θόρυβο και τις άλλες προτάσεις που προηγήθηκαν, που ακολουθούν ή που τη συνοδεύουν. Η μίξη παρουσίας και απουσίας στην εμπειρία μιας πρότασης είναι διαφορετική από τη μίξη που εμπειρικλείεται στην αντίληψη του κύβου, αλλά και στις δύο περιπτώσεις υφίσταται μια μίξη παρουσίας και απουσίας, ή πεπληρωμένων και κενών αποβλέψεων. Άλλα είδη αντικειμένων θα έχουν με τη σειρά τους άλλα είδη μίξεων, αλλά όλες τους θα είναι μίξεις παρουσίας και απουσίας.

Ας επιστρέψουμε στην εμπειρία του κύβου. Σε μια δεδομένη στιγμή, μόνο ορισμένες πλευρές του κύβου δίδονται σε μας ως παρούσες, ενώ οι άλλες είναι απύσες. Αλλά ξέρω ότι μπορώ είτε να κάνω τον κύκλο του κύβου είτε να στρέψω τον κύβο, και ότι τότε οι απύσες πλευρές θα δοθούν σε θέα, ενώ οι παρούσες πλευρές θα πάψουν να δίδονται σε θέα. Η αντίληψή μου είναι δυναμική, όχι στατική: ακόμα κι αν κοιτάζω τη μια πλευρά του κύβου, η διακεκομμένη κίνηση των ματιών μου εισάγει ένα είδος ερευνητικής κινητικότητας, για την οποία δεν έχω καν επίγνωση. Καθώς στρέφω τον κύβο ή κάνω τον κύκλο του, το δυνάμει αντιληπτό γίνεται ενεργεία αντιληπτό, και το ενεργεία αντιληπτό βυθίζεται στην απουσία: γίνεται αυτό που είχε ιδωθεί, αυτό που είναι εκ νέου απλά και μόνο δυνάμει ορατό. Στην υποκειμενική πλευρά, οι κενές αποβλέψεις γίνονται πεπληρωμένες και οι πεπληρωμένες γίνονται κενές.

Περαιτέρω, άλλες τροπικότητες της αντίληψης τίθενται επίσης σε λειτουργία. Δεν μπορώ μόνο να δω τον κύβο αλλά και να τον αγγίξω, μπορώ να τον κτυπήσω για να δω τι θόρυβο θα κάνει, μπορώ να δοκιμάσω τη γεύση του (για τα παιδιά, το στόμα είναι το πρωταρχικό όργανο επαφής), και μπορώ ακόμα και να τον μυρίσω για να δω από τι είναι φτιαγμένος. Όλα αυτά είναι εν δυνάμει

παραρσιάζεις που συνοδεύουν κάθε παρουσίαση του κύβου, δυνάμει στοιχεία που μπορούν να ενεργοποιηθούν και να οδηγηθούν σε άμεση παρουσία. Όλα αυτά περικυκλώνουν τον κύβο ακόμα κι όταν αυτός δίδεται απλά στην όρασή μου. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί, ωστόσο, ότι μόνο η όραση και η αφή παρουσιάζουν το αντικείμενο ως ένα κύβο: η ακοή, η γεύση και η όσφρηση παρουσιάζουν το υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένος ο κύβος, αλλά όχι τον χαρακτήρα του ως όντος που έχει τη μορφή ενός κύβου.

Ας εξετάσουμε γράμμα-γράμμα την οπτική εμπειρία του κύβου με λίγο μεγαλύτερη ακρίβεια. Μπορούμε να διακρίνουμε τρία στρώματα σε αυτό που παρουσιάζεται σε εμάς:

1. Πρώτον, υπάρχουν οι πλευρές του κύβου, έξι πλευρές. Κάθε πλευρά μπορεί να δοθεί υπό διαφορετικές προοπτικές. Εάν κρατήσω μια πλευρά απευθείας μπροστά μου, παρουσιάζεται ως τετράγωνη, αλλά εάν γείρω ελαφρώ τον κύβο απομακρύνοντάς τον από εμένα, τότε η πλευρά γίνεται κάτι που δίδεται ως γωνία και ο κύβος μοιάζει περισσότερο με τραπέζιο. Οι απομακρυσμένες γωνίες φαίνονται να είναι εγγύτερα η μια προς την άλλη από ό,τι οι κοντινές. Εάν γείρω τον κύβο ακόμα περισσότερο, η πλευρά γίνεται σχεδόν σαν μια γραμμή και έπειτα, τελικά, εάν τον γείρω λίγο ακόμα, η πλευρά εξαφανίζεται από τη θέα. Με άλλα λόγια, μια πλευρά μπορεί να δοθεί με διαφορετικούς τρόπους, όπως ο κύβος μπορεί να δοθεί υπό διαφορετικές πλευρές.
2. Ας ονομάσουμε *όψη* κάθε τρόπο υπό τον οποίο μπορεί να δοθεί η πλευρά. Η πλευρά έχει την όψη του τετραγώνου όταν την κοιτάζουμε άμεσα, αλλά έχει την όψη ενός τραπεζίου όταν ο κύβος έχει στραφεί υπό γωνία ως προς εμάς. Όπως ένας κύβος δίδεται σε εμάς από πολλές πλευρές, έτσι και κάθε πλευρά μπορεί να εμφανισθεί σε εμάς υπό πολλές όψεις, και αυτές οι όψεις, μεταβατικά, συνιστούν όψεις του κύβου. Αλλά μπορούμε να προχωρήσουμε ακόμα ένα βήμα.
3. Μπορώ να δω μια συγκεκριμένη όψη σε μια δεδομένη στιγμή. Μπορώ να κλείσω τα μάτια μου για ένα λεπτό, και μετά να τα ανοίξω ξανά. Εάν δεν έχω μετακινηθεί, θα μου έχει δοθεί η ίδια όψη. Η ίδια όψη μπορεί να μου δοθεί ως μια ταυτότητα που διαπερνά μια πολλότητα χρονικά διαφορετικών εμφανίσεων. Ας ονομάσουμε καθεμιά από αυτές τις στιγμιαίες εμφανίσεις μια *σκίαση* της όψης. Αυτή αποτελεί, μεταβατικά, μια σκίαση της πλευράς και μια σκίαση του κύβου. Μια σκίαση είναι μια χρονικά εξατομικευμένη παρουσίαση του κύβου. Η λέξη αυτή είναι μετάφραση του γερμανικού όρου *Abschattung*, που μπορεί να σημαίνει

‘σκίαση’ ή ‘σκιαγράφημα’. Τελικά, συνεπώς, ο κύβος δίδεται σε εμένα υπό μια πολλότητα σκιάσεων.

Ας αλλάξουμε το παράδειγμα από αντίληψη ενός κύβου σε αντίληψη ενός κτηρίου. Κοιτάζω την πρόσοψη του κτηρίου. Κοιτάζω αυτή την πλευρά από μια οπτική γωνία λίγο δεξιότερα του κέντρου: εκείνη τη στιγμή, βλέπω μια συγκεκριμένη όψη της πρόσοψης του κτηρίου. Ας υποθέσουμε ότι σου λέω: «Αυτή η θέα του κτηρίου είναι πολύ ελκυστική, έλα να το κοιτάξεις από εδώ». Καθώς μετακινούμαι από τη σημειακή αυτή οπτική γωνία και εσύ μετακινείσαι σε αυτήν, βλέπεις την ίδια όψη που μόλις είδα, αλλά έχεις την εμπειρία διαφορετικών σκιάσεων από αυτές που είχα εγώ, διότι οι σκιάσεις είναι οι στιγμιαίες παρουσιάσεις, όχι η θέα ή η όψη που μπορεί να ιδωθεί από πολλούς θεατές. Μια όψη, μια πλευρά, και φυσικά το ίδιο το κτήριο είναι όλα διυποκειμενικά, αλλά η σκίαση είναι ιδιωτική και υποκειμενική. Η σκίαση μπορεί να εξαρτάται ακόμα και από τη διάθεσή μου εκείνη τη στιγμή και από την κατάσταση των αισθητήριων οργάνων μου. Εάν είμαι άρρωστος ή ζαλισμένος, η σκίαση μπορεί να είναι ασταθής και γκριζωπή, αντί για σταθερή και μπλε. Ο σχετικός και υποκειμενικός χαρακτήρας των σκιάσεων δεν σημαίνει ότι και οι όψεις και οι πλευρές ή τα πράγματα που δίδονται μέσω των σκιάσεων είναι με τον ίδιο τρόπο σχετικά και υποκειμενικά.

2.2 Η Ταυτότητα του Ίδιου του Αντικειμένου

Η αντίληψη, συνεπώς, εμπερικλείει στρώματα σύνθεσης, στρώματα πολλαπλών στοιχείων παρουσίασης, ενεργεία και δύναμη. Τώρα, ωστόσο, μια σημαντική νέα διάσταση θα πρέπει να εισαχθεί στην ανάλυσή μας. Όταν βλέπω τις διαφορετικές πλευρές του κύβου, όταν έχω την εμπειρία ποικίλων όψεων από ποικίλες γωνίες και μέσω ποικίλων σκιάσεων, είναι ουσιώδες για την εμπειρία μου το ότι αντιλαμβάνομαι όλα αυτά τα πολλαπλά στοιχεία ως ανήκοντα στον ένα και τον αυτό κύβο. Οι πλευρές, οι όψεις και οι σκιάσεις παρουσιάζονται σε εμένα, αλλά μέσα σε όλα αυτά παρουσιάζεται ο ένας και ο αυτός κύβος. Τα στρώματα διαφοράς που δίδονται στην εμπειρία μου συλλαμβάνονται στην αντίθεσή τους προς την ταυτότητα που δίδεται συνεχώς μέσα τους και μέσω αυτών.

Θα ήταν λάθος, ωστόσο, να πούμε ότι ο κύβος είναι απλά και μόνο το άθροισμα όλων των σκιάσεων. Η ταυτότητα του κύβου ανήκει σε μια διάσταση διαφορετική από εκείνη των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων. Η ταυτότητα είναι διαφορετική από τις εμφανίσεις που μας προσφέρει. Η ταυτότητα ποτέ δεν φανερώνεται ως μια πλευρά, μια όψη ή μια σκίαση, και όμως παρουσιάζεται σε εμάς ακριβώς ως η ταυτότητα μέσα σε όλα τα παραπάνω. Μπορούμε να

επιτελέσουμε μια απόβλεψη του κύβου στην ομοιότητά του, όχι απλά ως προς τις πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις του. Καθώς κάνω τον κύκλο του κύβου ή καθώς τον στρέφω στο χέρι μου, η συνεχής ροή των σκιάσεων ενοποιείται με το να είναι 'του' ίδιου κύβου. Όταν λέμε ότι παρουσιάζεται σε εμάς 'ο κύβος', εννοούμε ότι δίδεται η ταυτότητά του.

Σε αυτό το σημείο βλέπουμε μια βαθύτερη διάσταση της αποβλεπτικότητας της συνείδησης, βαθύτερη από εκείνες που εξετάστηκαν στο πρώτο κεφάλαιο. Η συνείδηση είναι 'συνείδηση τινός' υπό την έννοια ότι αποβλέπει την ταυτότητα των αντικειμένων και όχι απλά και μόνο τη ροή των εμφανίσεων που μας παρουσιάζονται. Το ζήτημα της ταυτότητας του αντικειμένου θα καταστεί σημαντικό όταν θα εξετάσουμε τη μετάβαση από την αντίληψη στη διανοητική επεξεργασία, όταν ένα αντικείμενο της αντίληψης θα γίνει μέρος μιας κατάστασης-πραγμάτων ή ενός γεγονότος, αλλά είναι σημαντική ήδη και ως συστατικό της αντίληψης. Όταν αντιλαμβανόμαστε ένα αντικείμενο, δεν έχουμε απλά και μόνο μια ροή σκιάσεων, μια σειρά εντυπώσεων: μέσα σε όλες αυτές και μέσω αυτών, μας δίδεται το ένα και αυτό αντικείμενο, και η ταυτότητα του αντικειμένου είναι αντικείμενο απόβλεψης, δίδεται. Όλες οι σκιάσεις και όλες οι όψεις, όλες οι εμφανίσεις, εκτιμώνται ως ανήκουσες στο ένα και το αυτό πράγμα. Η ταυτότητα ανήκει σε αυτό που δίδεται στην εμπειρία, και η αναγνώριση της ταυτότητας ανήκει στην αποβλεπτική δομή της εμπειρίας. Ας σημειώσουμε επί τροχάδην ότι η ίδια η ταυτότητα μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο απόβλεψης τόσο εν τη παρουσία της όσο και εν απουσία της, και ότι μπορούμε να σφάλλουμε για αυτήν.

Αυτή η ανάλυση για τις πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις μάς βοηθά να επιβεβαιώσουμε τον ρεαλισμό της φαινομενολογίας ενάντια στις φιλοσοφίες της γνώσης που κινούνται στην παράδοση του Descartes και του Locke. Σύμφωνα με τις τελευταίες, αυτό για το οποίο έχουμε άμεση επίγνωση είναι οι εντυπώσεις που έρχονται σε επαφή με την αισθητικότητά μας. Είμαστε έγκλειστοι στον κύκλο των ιδεών μας. Αλλά στο μέτρο που παραδεχόμαστε ότι υπάρχουν τέτοια πράγματα, όπως οι σκιάσεις στη διάκρισή τους από τις όψεις, και οι όψεις στη διάκρισή τους από τις πλευρές, βρίσκουμε ότι είναι σχεδόν αδύνατον να δώσουμε λόγο για τέτοιες δομές με όρους απλών εντυπώσεων και ιδεών εντός του νου. Εάν το καθετί ήταν απλά εσωτερικό μέσα μας, ό,τι θα δινόταν σε εμάς θα ήταν οι σκιάσεις και τίποτε άλλο: λάμπεις χρωμάτων και τόνοι ήχων, με βάση τους οποίους θα έπρεπε να συγκροτούνται τα αντικείμενα. Δεν θα μπορούσαμε ποτέ να διακρίνουμε ανάμεσα σε μια σκίαση, από τη μια, και σε μια πλευρά και μια όψη, από την άλλη. Αντιθέτως, οι διακρίσεις ανάμεσα σε πλευρές, όψεις και σκιάσεις καθιστούν εμφανέστερα σαφές ότι οι επιφάνειες και το θέαμα των πραγμάτων είναι 'εκεί έξω' και δίδονται έτσι στην αντίληψή μας. Δεν κατασκευάζονται απλά και μόνο με βάση τις εντυπώσεις που έρχονται

σε επαφή με την αισθητικότητά μας. Η πλευρά ή η όψη που μπορεί να ιδωθεί ως η ίδια και η αυτή από το ίδιο πρόσωπο σε διαφορετικές στιγμές, ή από διαφορετικά πρόσωπα, δεν θα μπορούσε να είναι απλά και μόνο μια εντύπωση που επηρεάζει ιδιωτικά κάθε υποκειμενικότητα. Περαιτέρω, 'πίσω από τις' και 'μέσα στις' πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις, υπάρχει επίσης η ενικότητα του ίδιου του αντικειμένου, η ταυτότητα που δίδεται σε εμάς. Η ταυτότητα είναι δημόσια και προσιτή σε όλους, δεν είναι απλώς κάτι που εμείς προβάλλουμε στις εμφανίσεις.

Χρησιμοποιήσαμε την αντίληψη ενός υλικού αντικειμένου, ενός κύβου, ως ένα αρχικό παράδειγμα για τη φαινομενολογική ανάλυση της αποβλεπτικότητας. Άλλα είδη αντικειμένων εμπερικλείουν άλλες σύνθετες μορφές παρουσίας. Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση τέτοιων αντικειμένων και των σύστοιχων μορφών αποβλεπτικότητας, ας εξετάσουμε ορισμένες τυπικές δομές που παίζουν ένα σημαντικό ρόλο στη φαινομενολογία.

Κεφάλαιο 3

ΤΡΕΙΣ ΤΥΠΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΣΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ

Υπάρχουν τρεις τύποι δομής που εμφανίζονται σταθερά στις αναλύσεις που επιτελούνται στη φαινομενολογία. Εάν έχουμε επίγνωση αυτών των τύπων, θα είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε τι συμβαίνει σε ορισμένα χωρία των φαινομενολογικών κειμένων ή στην ανάπτυξη ενός συγκεκριμένου θέματος. Οι τρεις αυτοί τύποι είναι:

- α) η δομή των μερών και του όλου,
- β) η δομή της ταυτότητας στην πολλαπλότητα,
- γ) η δομή της παρουσίας και της απουσίας.

Οι τρεις δομές συσχετίζονται μεταξύ τους, αλλά δεν μπορούν να αναχθούν η μια στην άλλη. Οι πρώτες δύο είναι ζητήματα που έχουν αναπτυχθεί από πολλούς φιλοσόφους. Ο Αριστοτέλης έχει πολλά πράγματα να μας πει για το όλον και τα μέρη στα “*Μετά τά φυσικά*”, για παράδειγμα, και ο Πλάτωνας και οι νεοπλατωνικοί στοχαστές, όπως και οι σχολαστικοί, αξιοποιούν την ιδέα της ταυτότητας εν μέσω των διαφορών, το ζήτημα του ‘ένος στα πολλά’.

Ωστόσο, η θεματική της παρουσίας και της απουσίας δεν έχει τύχει επεξεργασίας, με τρόπο ρητό και συστηματικό, από προηγούμενους φιλοσόφους. Αυτό το ζήτημα έχει την καταγωγή του στον Husserl και τη φαινομενολογία. Οι παρουσίες και οι απουσίες μπορούν να αναμιχθούν με αξιοσημείωτους τρόπους, και η διερεύνηση τέτοιων μιγμάτων μπορεί επαξίως να αποτελέσει φιλοσοφικό πρόβλημα. Πιστεύω ότι η φαινομενολογία επεξεργάστηκε αυτή τη νέα φιλοσοφική διάσταση, επειδή ακριβώς προσπαθούσε να αντενεργήσει ενάντια στα επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης σκέψης, ενάντια στην εγωκεντρική

δυσχέρεια που εγκαινιάστηκε με τον Descartes. Η φαινομενολογία σημείωσε μια θετική πρόοδο, ανταπαντώντας σε μια φιλοσοφική σύγχυση, περίπου όπως ο Πλάτωνας επεξεργάστηκε τον τρόπο κατανόησης της ενότητας και της μορφής ως απάντηση στην πρόκληση του σοφιστικού σκεπτικισμού.

Θα εξετάσουμε καθέναν από αυτούς τους τύπους δομής όπως αναπτύχθηκαν στη φαινομενολογία.

3.1 Μέρη και Όλον

Το όλον μπορεί να αναλυθεί σε δύο διαφορετικά είδη μερών: σε κομμάτια και σε στοιχεία. Τα κομμάτια είναι μέρη που μπορούν να υφίστανται και να παρουσιάζονται ακόμα και όταν είναι διαχωρισμένα από το όλον, μπορούν να αποσπασθούν από το όλον στο οποίο ανήκουν. Τα κομμάτια μπορούν να κληθούν και *ανεξάρτητα* μέρη.

Παραδείγματα κομματιών είναι τα φύλλα και τα βελανίδια που μπορούν να χωρισθούν από τα δέντρα τους και, παρόλα αυτά, να παρουσιάζονται ως ανεξάρτητες οντότητες. Ακόμα και ένα κλαδί δέντρου είναι ένα ανεξάρτητο μέρος, διότι μπορεί να χωρισθεί από το δέντρο. Όταν, βέβαια, χωρισθεί με αυτό τον τρόπο, τότε δεν λειτουργεί πλέον ως ένα ζωντανό κλαδί δέντρου παρά ως ένα κομμάτι ξύλου, αλλά συνεχίζει να υφίσταται και να γίνεται αντιληπτό ως ένα ανεξάρτητο πράγμα. Τα μέρη μιας μηχανής, ένα μέλος μιας ομάδας ηθοποιών, ένας στρατιώτης ενός ουλαμού αποτελούν επίσης κομμάτια εντός του αντίστοιχου κάθε φορά όλου. Τέτοια πράγματα ανήκουν όντως στο εκτενέστερο κάθε φορά όλον τους (τη μηχανή, την ομάδα, τον ουλαμό), αλλά μπορούν να υπάρχουν καθαυτά και να παρουσιάζονται ανεξάρτητα από αυτό το όλον. Όταν χωρίζονται με αυτό τον τρόπο, τα μέρη μετατρέπονται σε όλον και δεν αποτελούν πλέον μέρος. Τα κομμάτια είναι, συνεπώς, μέρη που μπορούν να γίνουν όλον.

Τα στοιχεία είναι μέρη που δεν μπορούν να διατηρηθούν ή να παρουσιασθούν ανεξάρτητα από το όλον στο οποίο ανήκουν, δεν μπορούν να αποσπασθούν. Τα στοιχεία είναι *μη-ανεξάρτητα* μέρη.

Παραδείγματα στοιχείων είναι το κόκκινο χρώμα (ή οποιοδήποτε άλλο χρώμα), το οποίο δεν μπορεί να λάβει χώρα ανεξάρτητα από κάποια επιφάνεια ή χωρική έκταση, και ένας μουσικός τόνος, ο οποίος δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο στην ανάμιξή του με έναν ήχο, και επίσης η όραση η οποία δεν μπορεί να λάβει χώρα παρά μόνο στην εξάρτησή της από ένα μάτι. Τέτοια μέρη είναι μη-ανεξάρτητα και δεν μπορούν να υπάρχουν ή να παρουσιάζονται καθαυτά. Ένα κλαδί μπορεί να κοπεί από το δέντρο αλλά ένας τόνος δεν μπορεί να απομονωθεί από τον ήχο και η όραση δεν μπορεί να απομακρυνθεί από το

μάτι. Τα στοιχεία δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μόνο στη μίξη τους με άλλα στοιχεία. Τα στοιχεία είναι το είδος εκείνο των μερών που δεν μπορούν να γίνουν όλον.

Εύστοχα παραδείγματα στοιχείων ή μη-ανεξάρτητων μερών μπορούν να βρεθούν στις διαστάσεις που διακρίνονται από τη φυσική. Στη μηχανική, ένα σώμα σε κίνηση κατέχει τα στοιχεία της μάζας, της ταχύτητας, της ορμής, της επιτάχυνσης, και η μάζα και η επιτάχυνση συνδέονται με τη σειρά τους, από την ουσία τους, με τη δύναμη. Στον ηλεκτρομαγνητισμό, ένα ηλεκτρικό ρεύμα κατέχει τη διάσταση της τάσης ανά μονάδα χρόνου, η οποία μετράται σε αμπέρ, και αυτή η διάσταση συνδέεται, με τη σειρά της, με το ηλεκτρικό δυναμικό (βολτ), την αντίσταση (ohm) και την ισχύ (vatt). Όλες αυτές οι διαστάσεις είναι αλληλεξάρτητες: δεν μπορεί να υπάρξει ορμή χωρίς μάζα και ταχύτητα, ή επιτάχυνση χωρίς μάζα και δύναμη, ή ρεύμα χωρίς δυναμικό.

Ένα συγκεκριμένο αντικείμενο μπορεί να αποτελεί, από μια άποψη, κομμάτι και να είναι, από άλλη άποψη, στοιχείο. Για παράδειγμα, ένα βελανίδι μπορεί να χωρισθεί από το δέντρο, αλλά ως αντικείμενο της αντίληψης δεν μπορεί να χωρισθεί από το βάθος πεδίου του: για να δίδεται στην αντίληψη, το βελανίδι θα πρέπει να γίνεται ορατό στην αντίθεσή του προς ένα βάθος πεδίου τού ενός ή του άλλου είδους. Υπάρχει μια συγκεκριμένη αναγκαιότητα στον τρόπο με τον οποίο τα στοιχεία αναμιγνύονται μεταξύ τους σε ένα όλον. Ορισμένα στοιχεία στηρίζονται σε άλλα και προκύπτει μια διάκριση ανάμεσα σε στηρίζοντα και στηριζόμενα μέρη. Η απόχρωση στηρίζεται στο χρώμα, ενώ, αντίστροφα, το χρώμα στηρίζει την απόχρωση ή υπόκειται της απόχρωσης. Η όραση στηρίζεται στο μάτι και το μάτι στηρίζει την όραση ή υπόκειται της όρασης. Περαιτέρω, μπορούν να υπάρξουν πολλαπλά στρώματα στήριξης: ο τόνος του χρώματος στηρίζεται στην απόχρωση, η οποία με τη σειρά της στηρίζεται στο χρώμα. Σε αυτή την περίπτωση, ο τόνος μόνον έμμεσα στηρίζεται στο χρώμα (μέσω της απόχρωσης), ενώ η απόχρωση στηρίζεται άμεσα στο χρώμα. Ο τόνος του ήχου και το τέμπρο στηρίζονται, ωστόσο, αμφότερα στον ήχο άμεσα.

Ας προσθέσουμε μια άλλη διευκρίνιση ως προς τους όρους: ένα όλον μπορεί να κληθεί *concretum*, κάτι που μπορεί να υπάρχει καθαυτό και να παρουσιάζεται και να δίδεται στην εμπειρία ως ένα συγκεκριμένο ατομικό αντικείμενο. Ένα κομμάτι, ένα ανεξάρτητο μέρος, είναι ένα μέρος που μπορεί να γίνει *concretum*. Αντίθετα, τα στοιχεία δεν μπορούν να γίνουν *concreta*. Όποτε και να υπάρξουν, όποτε και να δοθούν στην εμπειρία, σύρουν μαζί τους και άλλα στοιχεία: υπάρχουν μόνο στη μίξη τους με τα συμπληρωματικά τους μέρη.

Ωστόσο, είναι δυνατόν να σκεφθούμε τα στοιχεία δι'εαυτά και να μιλήσουμε για αυτά. Μπορούμε να μιλήσουμε για τον τόνο, δίχως να αναφέρουμε τον ήχο, μπορούμε να μιλήσουμε για την απόχρωση χωρίς να αναφέρουμε το χρώμα, μπορούμε να μιλήσουμε για την όραση δίχως να αναφέρουμε το μάτι. Όταν

εξετάζουμε τα στοιχεία απλώς δι'εαυτά, αποτελούν *abstracta*, τα σκεφτόμαστε με τρόπο αφαιρετικό. Η δυνατότητα να μιλάμε για τέτοια *abstracta*, η δυνατότητα να μιλάμε αφαιρετικά, προκύπτει επειδή μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα. Είναι η γλώσσα που μας επιτρέπει να ασχολούμαστε με ένα στοιχείο ξέχωρα από το αναγκαστικό του συμπλήρωμα από άλλα στοιχεία και το αντίστοιχο όλον. Ωστόσο, αναδύεται ένας κίνδυνος μέσα από αυτή την ικανότητα: επειδή μπορούμε να μιλήσουμε για ένα στοιχείο δι'εαυτό, χωρίς να αναφέρουμε τα συναπτόμενα με αυτό στοιχεία, ίσως αρχίσουμε να νομίζουμε ότι αυτό το στοιχείο μπορεί να υπάρχει δι'εαυτό, ότι μπορεί να γίνει *concretum*. Ίσως αρχίσουμε να σκεφτόμαστε την όραση, για παράδειγμα, ως εάν να μπορούσε να υπάρξει δι'εαυτή, ως εάν να μπορούσε να υπάρξει ξέχωρα από το μάτι.

Η διάκριση μεταξύ κομματιών και στοιχείων είναι πολύ σημαντική στη φιλοσοφική ανάλυση. Αυτό που συμβαίνει συχνά στη φιλοσοφία, είναι ότι κάτι που αποτελεί στοιχείο εκλαμβάνεται ως κομμάτι, εκλαμβάνεται ως κάτι που μπορεί να χωρισθεί από το πλατύτερο όλον και τα άλλα μέρη. Τότε προκύπτει ένα τεχνητό φιλοσοφικό 'πρόβλημα' για το πώς μπορεί να ανα-συγκροτηθεί το πρωταρχικό όλον. Η αληθινή επίλυση αυτού του προβλήματος δεν συνίσταται στο να κατασκευάσουμε ένα νέο τρόπο οικοδόμησης του όλου στη βάση τέτοιων, λανθασμένα αποκομμένων, μερών, αλλά απλά το να δείξουμε ότι το εν λόγω μέρος αποτελούσε στοιχείο, και όχι κομμάτι, και ότι δεν θα έπρεπε ποτέ να είχε εξαρχής χωρισθεί από το όλον. Πολλά φιλοσοφικά επιχειρήματα συνιστούν απλά και μόνο περίπλοκες προσπάθειες να δείξουμε ότι κάτι αποτελεί ένα ανεξάρτητο (όχι ένα εξαρτημένο) μέρος, δηλαδή στοιχείο και όχι κομμάτι.

Αυτό το είδος τεχνητού προβλήματος προκύπτει, για παράδειγμα, σε σχέση με τον νου και τα αντικείμενά του. Όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 1, οι άνθρωποι συχνά θεωρούν ότι ο νους είναι μια σφαίρα κλεισμένη στον εαυτό της, δηλαδή ένα κομμάτι που μπορεί να χωρισθεί από το περιβάλλον του κόσμου στο οποίο ανήκει σύμφωνα με την φύση και την ουσία του. Τότε, θα θέσουν το ερώτημα πώς ο νους μπορεί ποτέ να εξέλθει από τον εαυτό του και να βρει τι συμβαίνει στον κόσμο. Αλλά ο νους δεν μπορεί να χωρισθεί με αυτό τον τρόπο, αφού ο νους είναι ένα στοιχείο για τον κόσμο και για τα πράγματα μέσα στον κόσμο: ο νους είναι, από την ουσία του, σύστοιχος με τα αντικείμενά του. Ο νους είναι από την ουσία του αποβλεπτικός. Δεν υπάρχει 'το πρόβλημα της γνώσης' ή 'το πρόβλημα του εξωτερικού κόσμου', δεν υπάρχει πρόβλημα σχετικά με το πώς προσεγγίζουμε την 'εξω-νοητική' πραγματικότητα, διότι δεν θα έπρεπε ποτέ εξαρχής να έχει χωρισθεί ο νους από την πραγματικότητα. Ο νους και το είναι αποτελούν στοιχεία το ένα για το άλλο, δεν αποτελούν κομμάτια που μπορούν να αποκοπούν από το όλον στο οποίο ανήκουν. Ομοίως, ο ανθρώπινος νους χωρίζεται συχνά από τον εγκέφαλο και από το σώμα σαν να ήταν ένα κομμάτι

και όχι ένα στοιχείο που στηρίζεται πάνω τους. Το πρόβλημα ‘νους-εγκέφαλος’ μπορούμε κι αυτό να το επεξεργαστούμε ως μια εκδοχή της σύγχυσης που αφορά τα μέρη και το όλον.

Ένα άλλο παράδειγμα της λογικής του σχήματος ‘μέρη-όλον’ μπορεί να βρεθεί στην ανάλυσή μας για την αντίληψη ενός κύβου. Οι σκιάσεις, οι όψεις και οι πλευρές, όπως και η ταυτότητα του ίδιου του κύβου, αποτελούν όλα στοιχεία το ένα για το άλλο σε σχέση με την παρουσίαση του αντικειμένου. Δεν θα μπορούσαμε να έχουμε την παρουσίαση των πλευρών παρά μόνο μέσω των όψεων, οι οποίες με τη σειρά τους παρουσιάζονται μόνο μέσω σκιάσεων. Ο κύβος ο ίδιος στην ταυτότητά του δεν μπορεί να παρουσιασθεί αντιληπτικά παρά μόνο μέσω του πολλαπλού των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων. Θα αποτελούσε περίπτωση κακώς εννοούμενης συγκεκριμενοποίησης, περίπτωση αναζήτησης ενός κομματιού αντί ενός στοιχείου, το να θέλουμε να έχουμε τον κύβο ως κάτι δι’εαυτό και όχι ως κάτι στηριζόμενο στο πολλαπλό των παρουσιάσεών του.

Υπάρχει πάντα ο κίνδυνος ότι θα διασπάσουμε αυτό που δεν διασπάται, ότι θα μετατρέψουμε το *abstractum* σε *concretum*, διότι στον λόγο μας μπορούμε να μιλάμε για ένα στοιχείο χωρίς να αναφέρουμε πάνω σε τι στηρίζεται. Μπορούμε να μιλάμε, για παράδειγμα, για ‘το τρίγωνο’ και μετά από λίγο να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε ότι υπάρχει ένα τρίγωνο χωριστά από τα τρίγωνα τα ενσωματωμένα σε ένα πράγμα. Όταν επιτρέπουμε να συμβεί κάτι τέτοιο, μετατρέπουμε ένα στοιχείο σε κομμάτι, ένα *abstractum* σε *concretum*, και αρχίζουμε να θέτουμε το ερώτημα πώς στην ευχή θα μπορούσαμε να συναντήσουμε αυτό το κομμάτι, πώς θα μπορούσε να παρουσιασθεί καθαυτό σε εμάς. Επιτρέπουμε στον αφαιρετικό χαρακτήρα του λόγου μας να μας παραπλανήσει και να μας κάνει να πιστεύουμε ότι το πράγμα για το οποίο μιλάμε θα μπορούσε να παρουσιασθεί σε εμάς καθαυτό και με τρόπο συγκεκριμένο. Εισάγουμε μια αποκοπή, εκεί όπου θα έπρεπε να κάνουμε απλά και μόνο μια διάκριση.

Η αντίθεση ανάμεσα σε κομμάτια και σε στοιχεία εμφανίζεται ως σημαντικός αρωγός στην εισαγωγή μας στη φαινομενολογία. Πολλά ζητήματα που φαίνονται πολύ σύνθετα καταλήγουν να γίνονται απλά, όταν διατυπώνονται με όρους που αναφέρονται στα είδη των μερών που λειτουργούν σε κάθε περίπτωση. Μια φιλοσοφική ανάλυση συνίσταται συνήθως στην έκθεση των ποικίλων στοιχείων που πρόκειται να συστήσουν ένα δεδομένο όλον. Η φιλοσοφική ανάλυση της όρασης, για παράδειγμα, θα δείξει πώς η όραση στηρίζεται στο μάτι και, συνεπώς, στην κινητικότητα του σώματος (στις διακεκομμένες κινήσεις του ματιού, στην ικανότητα της κεφαλής να στρέφεται, στην ικανότητα όλου του σώματος να πηγαίνει από το ένα μέρος στο άλλο, από μια οπτική γωνία στην άλλη), πώς το οράν και αυτό που οράται αποτελούν στοιχεία στο εσωτερικό ενός όλου, και πώς το οράν έχει ως προϋπόθεσή του άλλες αισθητηριακές τροπικότητες, όπως η αφή, η ακοή και οι κιναισθητικές κινήσεις. Μια φιλοσοφική

ανάλυση θα μας βοηθήσει να αποφύγουμε τον πειρασμό να μετατρέψουμε τα στοιχεία σε κομμάτια, όπως γίνεται, για παράδειγμα, όταν προσπαθούμε να αποκόψουμε την όραση από την κινητικότητα.

Ακόμα και το ερώτημα για την ανθρώπινη ψυχή, ή για την ψυχή κάθε έμβιου πράγματος, μπορεί να διασαφηνισθεί χάρη στην επίκληση της διάκρισης μεταξύ μερών και όλου. Η ψυχή αποτελεί ένα στοιχείο: ενέχει μια ουσιώδη σχέση προς το σώμα και στηρίζεται πάνω στο σώμα, στο οποίο δίνει ζωή, το οποίο καθορίζει και μέσα στο οποίο εκφράζεται. Τα ανθρώπινα όντα είναι έμψυχα σώματα, όχι πνεύματα που απέκτησαν ύλη. Αλλά συχνά δημιουργείται μια καρικατούρα της ψυχής όταν αυτή μετατρέπεται σε κομμάτι, σε μια ζωική δύναμη ανεξάρτητα από το οργανικό της θεμέλιο, ακόμα και σε κάτι που μπορεί να προ-υπάρχει του σώματος. Βέβαια, ο τρόπος με τον οποίο η ψυχή αποτελεί ένα στοιχείο του έμβιου σώματος είναι διαφορετικός από τον τρόπο με τον οποίο η απόχρωση αποτελεί στοιχείο του χρώματος, αλλά το πρώτο βήμα για να διασαφηνίσουμε τη φύση της ψυχής είναι να δείξουμε ότι αυτή δεν αποτελεί ένα πράγμα ικανό να αποσπασθεί από ένα όλον, κάτι που μπορεί να κατανοηθεί ξεχωριστά από την ανάμιξή του στο σώμα.

Υφίσταται μια αναγκαιότητα στον τρόπο με τον οποίο τα στοιχεία, δηλαδή τα μη-ανεξάρτητα μέρη, διευθετούνται στο εσωτερικό ενός όλου. Ορισμένα στοιχεία αποτελούν τους μεσολαβητές για άλλα, καθώς τα τελευταία συμμετέχουν στο όλον μόνο μέσα από τα πρώτα: στην αντίληψη του κύβου, οι όψεις αποτελούν τους μεσολαβητές μεταξύ των σκιάσεων και των πλευρών, και οι πλευρές μεταξύ των όψεων και του ίδιου του κύβου (οι σκιάσεις δεν παρουσιάζουν τον ίδιο τον κύβο, μόνο τις πλευρές του και τις όψεις του και, συνεπώς, έμμεσα τον κύβο). Η έκθεση μιας τέτοιας παράταξης των στοιχείων προσφέρει μια κατανόηση του όλου που βρίσκεται κάθε φορά υπό εξέταση. Αυτό που συμβαίνει συχνά, ωστόσο, είναι ότι αρθρώνουμε κάποια από τα μέρη του όλου αλλά παραγνωρίζουμε κάποια άλλα, ή ότι προσπαθούμε να μετατρέψουμε τα στοιχεία σε αποσπάσματα, θεωρώντας τα στοιχεία που έχουμε απομονώσει ως κομμάτια, ή ότι λαμβάνουμε ένα στοιχείο ως ισοδύναμο με ένα άλλο, δηλαδή ότι αποτυγχάνουμε στο να χαράξουμε μια διάκριση. Είναι πιθανό, για παράδειγμα, να συγχέουμε την πολιτική με την οικονομία εντός του όλου των ανθρώπινων σχέσεων ή ίσως σκεφθούμε ότι η οικονομία, η οποία συνιστά μόνο ένα στοιχείο, αποτελεί το όλον. Ο Marx, για παράδειγμα, ανυψώνει την οικονομία σε όλον των ανθρώπινων σχέσεων, και ο Hobbes ανυψώνει τις συμβατικές σχέσεις σε όλον, ενώ αποτελούν μόνο ένα μέρος του κοινωνικού όλου. Η επεξεργασία των μερών και του όλου είναι κεντρικό ζήτημα στην φιλοσοφική και την ανθρώπινη κατανόηση.

Κάθε φορά που σκεφτόμαστε για κάτι, αρθρώνουμε τα μέρη και το αντίστοιχο όλον. Τα μέρη και το όλον συνιστούν το περιεχόμενο αυτού που σκεφτό-

μαστε όταν πηγαίνουμε πιο πέρα από την απλή αισθητικότητα και την μάλλον βουβή αντίληψη. Η κατονομασία των μερών αποτελεί την ουσία της σκέψης, και είναι σημαντικό να δει κανείς τη διαφορά μεταξύ των μερών και των στοιχείων, όταν προσπαθεί να κατανοήσει, φιλοσοφικά, τι είναι η κατανόηση.

3.2 Η Ταυτότητα στην Πολλότητα

Έχουμε ήδη αντιμετωπίσει το ζήτημα της ταυτότητας στην πολλότητα, όταν εξετάσαμε την αντίληψη ενός κύβου. Ο κύβος ως ταυτότητα φανερώθηκε ως κάτι διακριτό από τις πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις του, και όμως παρουσιαζόταν μέσω όλων αυτών. Αυτό που μπορούμε να κάνουμε τώρα είναι να δείξουμε πόσο ευρέως εκτεταμένη είναι αυτή η μορφή παρουσίας και να φέρουμε στο φως μερικές από τις φιλοσοφικές της συνεπαγωγές. Αυτή η δομή λειτουργεί στην αντίληψη κάθε υλικού πράγματος, όπως έχουμε δει, αλλά λειτουργεί επίσης για κάθε είδος πράγματος που μπορεί να παρουσιασθεί σε εμάς. Ως αρχή, ας εξετάσουμε πώς λειτουργεί στην παρουσίαση της σημασίας μέσω της γλώσσας.

Όταν επιθυμούμε να εκφράσουμε κάτι, μπορούμε πάντα να διακρίνουμε ανάμεσα στην έκφραση και σε αυτό που εκφράζεται. Εάν πω: «το χιόνι κάλυψε το δρόμο», «ο δρόμος καλύφθηκε από χιόνι» ή «*Die Strasse ist verschneit*», έχω εκφέρει τρεις διαφορετικές εκφράσεις, αλλά μπορώ να θεωρήσω ότι και οι τρεις έχουν εκφράσει μια και την αυτή σημασία ή ένα και το αυτό εκφρασθέν, ένα και το αυτό γεγονός ή πληροφορία. Οι τρεις εκφράσεις είναι κάτι σαν τρεις όψεις ενός και του ίδιου πράγματος, με τη διαφορά ότι σε αυτή την περίπτωση το αντικείμενο είναι πολύπλοκο και το οντολογικό του καθεστώς είναι διαφορετικό από εκείνο του κύβου. Θα μπορούσα να εντείνω την πολλότητα ακόμα περαιτέρω, τονίζοντας τις προτάσεις μου με διαφορετικό τρόπο: τη μια φορά φωνάζοντας δυνατά την πρόταση, την άλλη φορά ψιθυρίζοντάς την, μετά εκφωνώντας την με φωνή υψηλού τόνου κοκ. Αυτοί όλοι θα είναι ποικίλοι τρόποι παρουσίασης μιας και της αυτής πρότασης, και όμως όλες οι εκφορές και όλες οι προτάσεις (όπως και πολλές άλλες δυνατές εκδοχές τους) θα παρουσιάζουν μια και την αυτή σημασία, ένα και το αυτό γεγονός.

Το ζήτημα είναι ότι το ταυτό γεγονός μπορεί να εκφρασθεί με πολλαπλούς τρόπους, και ότι το γεγονός είναι διαφορετικό από καθεμιά και από όλες τις εκφράσεις του. Όπως ακριβώς ο κύβος ανήκει σε μια διάσταση διαφορετική από εκείνη των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων, έτσι και η σημασία του γεγονότος ανήκει σε μια διάσταση διαφορετική από την πολλότητα των εκφράσεων και των εκφορών μέσω των οποίων δίδεται. Για αυτόν τον λόγο, θα ήταν παραπλανητικό να αναζητήσουμε τη σημασία ή το γεγονός σαν να

επρόκειτο για ένα είδος νοητικής πρότασης, ένα είδος φαντάσματος ανάλογου προς τις εκφράσεις που εκφέρουμε δημόσια. Μια τέτοια πράξη θα συνιστούσε το σύνηθες φιλοσοφικό λάθος τής κακώς εννοούμενης συγκεκριμενοποίησης, το λάθος του να λαμβάνουμε ένα στοιχείο ως κομμάτι. Η σημασία είναι ακριβώς η ταυτότητα που βρίσκεται στο εσωτερικό των εκφράσεών της και όμως υπεράνω των εκφράσεών της. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η ταυτή σημασία είναι ικανή να παρουσιασθεί μέσω πολλών ακόμα προτάσεων ή εκφράσεων (σε άλλες ακόμα γλώσσες, σε γλώσσες σημάτων, μέσω χειρονομιών και άλλων συμβόλων) που κατά το μεγαλύτερο μέρος τους δεν θα τεθούν ποτέ, όπως και ο κύβος συνιστά μια ταυτότητα που θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή μέσω σκιάσεων που δεν έχουμε ακόμα ενεργοποιήσει. Ο οριζοντας του εν δυνάμει και του απόντος περιοριχίζει τις ενεργεία παρουσιάσεις του πράγματος. Το πράγμα μπορεί πάντα να παρουσιάζεται με περισσότερους τρόπους από αυτούς που γνωρίζουμε ήδη: το πράγμα θα ενέχει πάντα ως παρακαταθήκη περισσότερες εμφανίσεις.

Ως άλλο παράδειγμα ταυτότητας στην πολλαπλότητα, μπορούμε να θεωρήσουμε ένα σημαντικό ιστορικό γεγονός, όπως η απόβαση στη Νορμανδία κατά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Αυτό το γεγονός δίδεται με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που συμμετείχαν σε αυτό, με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία των ίδιων εκείνων ανθρώπων όταν απλά και μόνο το ενθυμούνται, με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που διάβασαν για αυτό έτσι όπως καταγράφηκε στα ρεπορτάζ των τότε εφημερίδων, με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που γράφουν ή διαβάζουν εκ των υστέρων βιβλία σχετικά με το γεγονός, με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που λαμβάνουν μέρος στην επιμνημόσυνη τελετή στις ακτές της Νορμανδίας, με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που βλέπουν ταινίες που κατέγραψαν τότε το πραγματικό γεγονός, και ακόμα με διαφορετικό τρόπο στην εμπειρία εκείνων που βλέπουν ταινίες και τηλεοπτικά προγράμματα που αναφέρονται τώρα στο γεγονός. Το ίδιο γεγονός είχε δοθεί προ-ληπτικά σε εκείνους που σχεδίαζαν την πραγματοποίησή του και, από την άλλη πλευρά, σε εκείνους που σχεδίαζαν πώς θα το αντιμετωπίσουν. Υπάρχουν, αναμφισβήτητα, πολλοί ακόμα τρόποι υπό τους οποίους το ίδιο και το αυτό γεγονός μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο απόβλεψης και να καταστεί παρόν, και η ταυτότητα του γεγονότος διατηρείται μέσα από όλους αυτούς τους τρόπους.

Ας στραφούμε στα αισθητικά αντικείμενα. Ένα και το αυτό δράμα, ας πούμε, *Η Δούκισσα του Μάλφι*, παρουσιάζεται σε όλες τις παραστάσεις και όλες τις αναγνώσεις του, σύμφωνα με τις ποικίλες ερμηνείες που του δίδονται, και παρουσιάστηκε επίσης στον ίδιο τον John Webster όταν έγραψε το έργο. Μία και η αυτή συμφωνία, για παράδειγμα η *Hafner Symphony* του Mozart, δίδεται σε όλες τις εκτελέσεις της. Η ερμηνεία που δόθηκε από τον Bruno

Walter είναι διαφορετική από εκείνη του Klaus Tennstedt, και πολύ μάλλον ο γενικός τρόπος της ερμηνείας της στις αρχές του εικοστού αιώνα ήταν διαφορετικός από τον κοινό τρόπο ερμηνείας της στο τέλος του αιώνα, αλλά όλες οι ερμηνείες είναι ερμηνείες μιας και της αυτής συμφωνίας. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η εγγραφή σε δίσκο ενός μουσικού έργου είναι διαφορετική από μια ζωντανή εκτέλεσή του, διότι η εγγραφή συλλαμβάνει μία μόνο από τις εκτελέσεις, ενώ κάθε ζωντανή εκτέλεση είναι διαφορετική από όλες τις άλλες. Εάν θα έπρεπε να ακούσω δύο φορές την ίδια εγγραφή, θα άκουγα δυο φορές την ίδια εκτέλεση, όχι απλά και μόνο την ίδια συμφωνία, και ωστόσο το άκουσμα θα ήταν διαφορετικό κάθε φορά: ορισμένες διαστάσεις του έργου, εις βάρος άλλων, θα βρισκόνταν στο προσκήνιο, ίσως να ήταν διαφορετική η διάθεσή μου, η μέρα η ίδια ίσως να ήταν φωτεινή ή μελαγχολική. Όταν μια εγγραφή συλλαμβάνει μία μόνο εκτέλεση, είναι σαν να συλλαμβάνει μια ταινία μια μόνο όψη ενός κύβου και να μου επιτρέπεται να δω τον ίδιο τον κύβο αποκλειστικά υπό αυτή τη συγκεκριμένη εμφάνισή του.

Εάν στραφούμε από τις τέχνες που απαιτούν κάποιο είδος εκτέλεσης σε εκείνες που δεν απαιτούν κάτι τέτοιο, συναντάμε περαιτέρω διαφορές ως προς τη δομή της ταυτότητας στην πολλαπλότητα. Ένας ζωγραφικός πίνακας δεν εκτελείται ουδόλως με τρόπο ανάλογο προς την εκτέλεση μιας ορχήστρας: παρουσιάζεται άμεσα κάθε φορά που τον βλέπουμε, όχι όταν κάποιος τον εκτελεί. Δεν υπάρχει εκτελεστής που θα πρέπει να μεσολαβήσει μεταξύ των θεατών και του έργου με τον τρόπο που οι μουσικοί θα πρέπει να μεσολαβήσουν μεταξύ των ακροατών και του έργου. Παρόλα αυτά, ένας και ο αυτός πίνακας μπορεί να ιδωθεί τη μια στιγμή, ενώ την άλλη στιγμή απλά να είναι αντικείμενο ενθύμησης, μπορούν να δοθούν γραπτές αναλύσεις του, μπορούν να ζωγραφιστούν αντίγραφα του, και μπορούν να κατασκευαστούν εκτυπώσεις, 'ανατυπώσεις' του πίνακα. Υφίσταται επίσης μια διαφορά ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο ο πίνακας εμφανίστηκε στον καλλιτέχνη και στο πώς εμφανίζεται στο θεατή, όπως επίσης διαφορές ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο βλέπει τον πίνακα ένας καλλιεργημένος θεατής και κάποιος που απλά του ρίχνει μια ματιά από περιέργεια. Ο πίνακας αναμένει τους θεατές του για να ολοκληρωθεί ως έργο τέχνης, αλλά τούτο συμβαίνει με διαφορετικό τρόπο από το πώς μια συμφωνία περιμένει την εκτέλεσή της για να εισέλθει στο ενεργειακό είναι. Οι ταυτότητες και οι πολλαπλότητες είναι διαφορετικές σε κάθε περίπτωση.

Ας στραφούμε στα θρησκευτικά γεγονότα για να δούμε περαιτέρω παραδείγματα. Η Έξοδος παρουσιάστηκε στον εβραϊκό λαό που αναμείχθηκε σε αυτήν, αλλά το ίδιο γεγονός παρουσιάζεται σε αυτούς που διαβάζουν σχετικά με αυτό στις Γραφές και σε αυτούς που γιορτάζουν το Εβραϊκό Πάσχα. Για τους Χριστιανούς, το γεγονός του θανάτου και της Ανάστασης του Χριστού υπήρξε αντικείμενο εμπειρίας για τους μαθητές Του, και παρουσιάζεται περαιτέρω, με

διαφορετικούς τρόπους, μέσω της ανάγνωσης των Γραφών, μέσα από τις μαρτυρίες των μαρτύρων και των ομολογητών, και μέσα από τις ευχαριστίες και, ειδικότερα, την Θεία Κοινωνία. Ωστόσο, για τους χριστιανούς, το ότι τιμούν την Θεία Κοινωνία δεν συνιστά μόνο μια παρουσίαση του θανάτου και της Ανάστασης του Χριστού, αλλά επίσης μια έμμεση παρουσίαση του Εβραϊκού Πάσχα και της Εξόδου. Συνεπώς, ακόμα και το ιερό είναι μια ταυτότητα στην πολλότητα των παρουσιάσεών του.

Η ταυτότητα που δίδεται μέσα από την πολλότητα των εμφανίσεων ανήκει σε μια διάσταση διαφορετική από εκείνη της πολλότητας. Η ταυτότητα δεν αποτελεί ένα μέλος της πολλότητας: ο κύβος δεν είναι μία από τις όψεις ή τις σκιάσεις, η πρόταση δεν αποτελεί μια από τις εκφορές της, το έργο δεν αποτελεί απλά και μόνο μια από τις εκτελέσεις του. Η ταυτότητα υπερβαίνει την πολλότητα των παρουσιάσεων, βαίνει πέρα από αυτές. Η ταυτότητα δεν είναι απλά και μόνο το άθροισμα των εμφανίσεων: το να την δούμε απλά ως το άθροισμά τους θα σήμαινε ότι ισοπεδώνουμε τις δύο διαστάσεις που θα πρέπει να μείνουν διακριτές. Σε αυτή την περίπτωση, το καθετί θα είχε καταστεί απλά και μόνο μια σειρά εμφανίσεων, που όλες τους θα ανήκαν σε μια μόνο διάσταση. Αντίθετα, θα πρέπει να αναγνωρισθεί η ταυτότητα ως κάτι υπεράνω της διάστασης των εμφανίσεων, ως κάτι που παρουσιάζεται μέσα από όλες τις εμφανίσεις και, εξίσου, μέσω άλλων δυνατών εμφανίσεων.

Το είναι αυτής της ταυτότητας είναι κάτι που μάλλον μας διαφεύγει. Νομίζουμε ότι ξέρουμε μάλλον με σαφήνεια τι είναι μια εμφάνιση — μια όψη που βλέπουμε, μια πρόταση που εκφέρουμε, μια εκτέλεση που ακούμε — αλλά η ταυτότητα φαίνεται να είναι κάτι που δεν μπορούμε να το αγγίξουμε με τα χέρια μας ή να το βάλουμε μπροστά στα μάτια μας. Φαίνεται να διαφεύγει της σύλληψής μας. Και όμως γνωρίζουμε ότι η ταυτότητα δεν μπορεί ποτέ να αναχθεί σε μια από τις εμφανίσεις της. Γνωρίζουμε ότι η ταυτότητα θα πρέπει να διακριθεί από αυτήν όπως και από κάθε άλλη της παρουσίαση, της οποίας κάθε φορά χαιρόμαστε. Εάν η ταυτότητα παρουσιάζεται τώρα με έναν τρόπο, διατηρεί επίσης ως παρακαταθήκη άλλους τρόπους με τους οποίους δίδεται και με τους οποίους επανεμφανίζεται, πάντα ως ένα και το αυτό πράγμα, σε εμάς και στους άλλους. Πάντα αποκαλύπτει και ταυτόχρονα επικαλύπτει τον εαυτό της. Το πράγμα μπορεί πάντα να δοθεί εκ νέου, ίσως μάλιστα με τρόπους που δεν μπορούμε να συλλάβουμε προ-ληπτικά. Αυτό που προσπαθούμε να κάνουμε στη φιλοσοφική ανάλυση είναι να εξασφαλίσουμε την πραγματικότητα τέτοιων ταυτοτήτων, να φέρουμε στην επιφάνεια το γεγονός ότι είναι διαφορετικές από το πολλαπλό των παρουσιάσεών τους, και να δείξουμε ότι, παρά το λανθάνον καθεστώς τους, συνιστούν πραγματικά ένα συστατικό αυτού που δίδεται στην εμπειρία.

Πράγματι, ίσως η ευκολότερη απάντηση που θα μπορούσε να δοθεί στο ερώ-

τημα “Τι είναι η φαινομενολογική ανάλυση”, θα ήταν να πούμε ότι περιγράφει την πολλότητα που ιδιάζει σε κάθε είδος αντικείμενου. Μια φαινομενολογία της σημασίας θα διατύπωνε την πολλότητα μέσω της οποίας δίδονται οι σημασίες. Μια φαινομενολογία της τέχνης θα περιέγραφε τα ποικίλα πολλαπλά μέσω των οποίων τα αντικείμενα της τέχνης παρουσιάζονται και ταυτοποιούνται. Μια φαινομενολογία της φαντασίας θα περιέγραφε το πολλαπλό των εμφανίσεων μέσω των οποίων δίδονται φαντασιακά αντικείμενα. Μια φαινομενολογία της θρησκείας θα συζητούσε το πολλαπλό των εμφανίσεων που ιδιάζουν στα θρησκευτικά αντικείμενα. Κάθε πολλαπλό είναι διαφορετικό, το καθένα ιδιάζει στη δική του ταυτότητα, και οι ταυτότητες διαφέρουν ως προς το είδος τους. ‘Πολλότητα εμφανίσεων’ και ‘ταυτότητα’ είναι ανάλογοι όροι: η ταυτότητα ενός αντικείμενου τέχνης είναι διαφορετική από εκείνη ενός πολιτικού γεγονότος, και, ωστόσο, αμφότερα συνιστούν ταυτότητες και αμφότερα ενέχουν τους δικούς τους τρόπους χορήγησης. Διατυπώνοντας με προσοχή τα διάφορα πολλαπλά και τις διάφορες ταυτότητες, η φαινομενολογία μάς βοηθά να διατηρήσουμε την πραγματικότητα και τη διαφορετικότητά τους. Μας βοηθά να αποφύγουμε τον αναγωγισμό, φέρνοντας στην επιφάνεια αυτό που ιδιάζει σε κάθε είδος όντος, όχι μόνο όσον αφορά την ανεξάρτητη ύπαρξή του αλλά, επίσης, όσον αφορά και τη δύναμή του να παρουσιάζεται. Μια ηθική πράξη, για παράδειγμα, θα διακριθεί με μεγαλύτερη ζωηρότητα από μια καταναγκαστική συμπεριφορά, εάν είμαστε ικανοί να διατυπώσουμε το πολλαπλό των παρουσιάσεων που ιδιάζει στην καθεμιά τους.

Τα περισσότερα των παραδειγμάτων που εξετάσαμε σχετικά με τις ταυτότητες στην πολλότητα, έχουν σχετισθεί με ένα ενικό υποκείμενο αντίληψης ή γνώσης. Όταν εισάγουμε την παρουσία άλλων προσώπων, όταν εμπερικλείουμε τη διάσταση της διυποκειμενικότητας, ένα πολύ πλουσιότερο πλέγμα πολλαπλού έρχεται στην επιφάνεια. Για παράδειγμα, το πολλαπλό των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων παρουσιάζει ένα σωματικό αντικείμενο σε εμένα, και το πολλαπλό αλλάζει κατ’ ανταπόκριση προς τις δικές μου κινήσεις στο χώρο. Αλλά όταν εισάγονται στη σκηνή άλλα υποκείμενα αντίληψης, η ίδια ταυτότητα εκλαμβάνει μια βαθύτερη αντικειμενικότητα, μια πλουσιότερη έννοια υπερβατικότητας: βλέπω αυτή την ταυτότητα, πλέον, όχι απλά και μόνο ως το πράγμα που θα έβλεπα διαφορετικά εάν έμελλε να κινηθώ με αυτό ή τον άλλο τρόπο, αλλά ως αυτό το ίδιο πράγμα που βλέπει κάποιος άλλος, ακριβώς αυτή τη στιγμή, υπό μια άλλη προοπτική. Το αντικείμενο δίδεται σε άλλους θεατές μέσω ενός πολλαπλού που είναι διαφορετικό από αυτό που αντικρίζω εγώ, και βλέπω το αντικείμενο ακριβώς ως κάτι που βλέπουν οι άλλοι από οπτικές γωνίες τις οποίες δεν μοιράζομαι αυτή τη στιγμή μαζί τους. Συνειδητοποιώ τότε ότι αυτό το αντικείμενο παρουσιάζει στους άλλους οπτικές εκδοχές του που δεν παρουσιάζονται σε εμένα και τις οποίες συν-αποβλέπω ακριβώς ως τέτοιες που

δεν είναι δικές μου. Η ταυτότητα του πράγματος είναι εκεί όχι μόνο για μένα αλλά και για τους άλλους, και συνεπώς συνιστά για εμένα πλέον μια βαθύτερη και πλουσιότερη ταυτότητα. Σε αυτή την περίπτωση υπάρχει περισσότερο 'εκεί': το είναι και η ταυτότητα του πράγματος εντείνονται χάρη στην εισαγωγή διυποκειμενικών προοπτικών. Η ίδια η διάσταση του ότι το αντικείμενο είναι 'εκεί' τόσο για τους άλλους όσο και για εμένα συνιστά μια προσθήκη στο είναι και την ταυτότητα του πράγματος.

Η ίδια επαύξηση σε πλούτο λαμβάνει χώρα σε σχέση με άλλες ταυτότητες, τέτοιες όπως αυτές της σημασίας ενός κειμένου, των αντικειμένων τέχνης και πολιτισμού, των ανθρώπινων γεγονότων, των ηθικών καταστάσεων και των θρησκευτικών ταυτοτήτων. Μια από τις δυνατότητες που διανοίγονται, για παράδειγμα, είναι η δύναμη να εκτιμήσουμε ότι ένα αντικείμενο, ας πούμε ένα κείμενο, μπορεί να κατανοηθεί πολύ καλύτερα από κάποιον άλλον παρά από εμένα. Ίσως συνειδητοποιήσω ότι η ταυτότητα και η πολλότητα που δίδονται σε εμένα είναι πολύ σκοτεινά και συγκεχυμένα, εάν συγκριθούν με αυτό που συλλαμβάνουν οι συνάδελφοί μου, οι οποίοι εξάγουν από το κείμενο πράγματα που φαίνεται ότι ποτέ δεν θα μπορούσα να ανακαλύψω μόνος μου. Και πάλι, ίσως να είμαι μάλλον μπερδεμένος από μια συγκεκριμένη ανθρώπινη συνδιαλλαγή, ενώ ένας άλλος συλλαμβάνει άμεσα το τι συμβαίνει. Τότε έχω την αντίληψη αυτού του γεγονότος, τότε αυτό το γεγονός δίδεται σε εμένα ως τέτοιο που γίνεται καλύτερα αντιληπτό και κατανοητό από κάποιον άλλον και, παρόλα αυτά, είμαι εγώ που το αντιλαμβάνομαι. Ακόμα και σε αυτή τη σκοτεινότητα, και ακριβώς ως σκοτεινό, το γεγονός δίδεται σε εμένα.

Ως τελευταίο παράδειγμα της δομής της ταυτότητας στην πολλότητα, ας αναφέρουμε την ίδια τη συνειδητότητα που έχουμε για τους εαυτούς μας. Η ταυτότητα-του-εαυτού είναι κάτι που παρουσιάζεται μέσα από ένα ιδιαίτερο σύνολο εμφανίσεων. Ενώ ταυτοποιούμε κύβους, προτάσεις, γεγονότα, συμφωνίες, πίνακες, ηθικές συνδιαλλαγές και θρησκευτικά αντικείμενα, ταυτόχρονα και πάντα εγκαθιδρύουμε τις δικές μας κάθε φορά ταυτότητες ως τις ταυτότητες εκείνων στους οποίους δίδονται όλα τα παραπάνω. Εγκαθιδρύουμε τους εαυτούς μας ως δοτικές της εμφάνισης. Ένα σημαντικό συστατικό στοιχείο της προσωπικής μας ταυτότητας έγκειται στην αλληλεπίδραση των αναμνήσεων, των φαντασιών και των αντιλήψεων, και στον ρου της συνειδητότητας του εσωτερικού χρόνου. Θα εξετάσουμε λεπτομερειακά αυτές τις δομές αργότερα. Η δική μας ταυτότητα δεν είναι, προφανώς, η ίδια με εκείνη οποιασδήποτε άλλης κατηγορίας αντικειμένων που δίδονται σε εμάς, αλλά είναι του ίδιου είδους με εκείνη των άλλων εαυτών, των άλλων προσώπων. Ωστόσο, ακόμα και σε αυτό το πλαίσιο, ακόμα και στο εσωτερικό της διυποκειμενικής εμπειρίας, ιστάμεθα ως το κέντρο της δικής μας συνειδησης. Ακόμα και στο εσωτερικό των υποκειμένων του δικού μας είδους, έχουμε μια ανεξίτηλη πρωτοκαθεδρία: βρισκόμαστε

στο κέντρο μας με τέτοιο τρόπο ώστε δεν μπορούμε ποτέ να διαφύγουμε από αυτό το κέντρο. Ποτέ δεν γινόμαστε κάποιος άλλος ή κάτι άλλο, ποτέ δεν μπορούμε να αφήσουμε πίσω μας τους εαυτούς μας.

Θα έχουμε την ευκαιρία να εφαρμόσουμε τη δομή της ταυτότητας στην πολ-λότητα όταν θα εξετάζουμε φαινομενολογικά άλλα θέματα. Ας αφήσουμε προσωρινά αυτό το ζήτημα και ας κινηθούμε στην τρίτη από τις δομές που προ-γραμματίσαμε να ερευνήσουμε, εκείνη της παρουσίας και της απουσίας.

3.3 Η Παρουσία και η Απουσία και η Ταυτότητα ανάμεσά τους

Έχουμε ήδη παρατηρήσει ότι το φιλοσοφικό ζήτημα της παρουσίας και της απουσίας, ή των πεπληρωμένων και των κενών αποβλέψεων, συνιστά μια πρω-τοτυπία της φαινομενολογίας. Για κάποιο λόγο, οι κλασικοί φιλόσοφοι δεν εστίασαν στη διάκριση μεταξύ του παρόντος και του απόντος. Υποθέτω ότι ήταν ο νεότερος, ο Καρτεσιανός, σκεπτικισμός σχετικά με την πραγματικότητα του κόσμου εκείνος που προκάλεσε τη φαινομενολογία να εξετάσει αυτό το θέμα.

Η παρουσία και η απουσία είναι τα αντικειμενικά σύστοιχα της *πεπλη-ρωμένης* και της *κενής* απόβλεψης. Μια κενή απόβλεψη είναι μια απόβλεψη που στοχεύει κάτι που δεν είναι εκεί, κάτι απόν, κάτι που δεν είναι παρόν για εκείνον που το αποβλέπει. Μια πεπληρωμένη απόβλεψη είναι εκείνη που στοχεύει κάτι που είναι εκεί, στην αυτοπρόσωπη παρουσία του, ενώπιον εκεί-νου που το αποβλέπει. Ας δούμε ορισμένα παραδείγματα που φέρουν στην επιφάνεια αυτές τις δομές.

Ας υποθέσουμε ότι θέλουμε να πάμε σε έναν αγώνα μπέιζμπολ στο *Camden Yards* στη Βαλτιμόρη. Η ιδέα του να πάμε προκύπτει σε μια συζήτηση που έχω με τους φίλους μου. Αποφασίζουμε ότι ο Γιάννης θα βγάλει τα ει-σιτήρια. Και πράγματι το κάνει. Συζητάμε για το παιχνίδι και για το ποιός ίσως θα είναι ο νικητής. Πηγαίνουμε με το αυτοκίνητο στον αγώνα, μιλώντας πάντα για αυτόν. Περπατάμε προς το στάδιο. Μέχρι στιγμής, ο αγώνας ήταν για μας κάτι το απόν, και όμως τον αποβλέπουμε, αλλά μόνο με τρόπο κενό. Συζητήσαμε για αυτόν εν τη απουσία του, φανταστήκαμε τους εαυτούς μας να είναι στον αγώνα, προ-καταλάβαμε τον αγώνα καθώς πηγαίναμε στις θέσεις μας στο στάδιο. Όλα αυτά συνιστούν κενές αποβλέψεις. Τώρα, καθώς το παιχνίδι αρχίζει και εμείς ξεκινάμε να το βλέπουμε, επιτελούμε πεπληρωμέ-νες αποβλέψεις, καθώς ο αγώνας μάς δίδεται προοδευτικά ως κάτι το παρόν. Οι κενές αποβλέψεις, ό,τι είπαμε και φανταστήκαμε για τον αγώνα, πληρουύ-

ται χάρη στην ενεργεία παρουσία του αγώνα, η οποία εκδιπλώνεται μέσα στο χρόνο. Η παρακολούθηση του αγώνα συνιστά την *εποπτεία* τού αγώνα. Αυτό εξαντλεί την φαινομενολογική έννοια της εποπτείας. Η εποπτεία δεν είναι κάτι το μυστηριακό ή το μαγικό: είναι απλά και μόνο το να έχουμε ένα πράγμα ως κάτι παρόν, στην αντίθεσή του προς το να το αποβλέπουμε εν τη του. Όταν το γεγονός λάβει τέλος, απομακρυνόμαστε από το στάδιο, συζητάμε για τον αγώνα καθώς τον θυμόμαστε: και πάλι αυτό συμβαίνει μέσω κενών αποβλέψεων και εν τη τού αγώνα, αλλά πρόκειται για ένα διαφορετικό είδος απουσίας, για το είδος εκείνο που παρουσιάζεται στην ανάμνηση, όχι για το είδος απουσίας που παρουσιάζεται στην πρό-ληψη. Οι απουσίες είναι διαφορετικές στις δύο περιπτώσεις. Οι απουσίες που μας δίδονται μετά την παρουσία είναι διαφορετικές από εκείνες που μας δίδονται πριν την παρουσία.

Ως άλλο παράδειγμα, φανταστείτε ότι επισκέπτεστε την Ουάσιγκτον και λέω ότι θα έπρεπε να πάμε στην Εθνική Πινακοθήκη για να δούμε το πορτραίτο της *Ginerva de' Benci*, τον πίνακα του Leonardo da Vinci. Καθώς πηγαίνουμε στην Πινακοθήκη, σου μιλάω για τον πίνακα: όλα αυτά γίνονται στο πλαίσιο κενών αποβλέψεων, έστω κι αν οι δικές σου κενές αποβλέψεις είναι διαφορετικές από τις δικές μου. Εσύ δεν έχεις δει ποτέ τον πίνακα, σε αντίθεση με εμένα αλλά, παρόλα αυτά, και οι δύο βρισκόμαστε εν τη απουσία αυτού για το οποίο μιλάμε. Στη συνέχεια, βαδίζουμε μέχρι τον πίνακα και συνεχίζουμε να μιλάμε για αυτόν, ενώ οι αποβλέψεις μας είναι πλέον πεπληρωμένες. Ο πίνακας είναι παρών για εμάς, έχουμε την του. Όταν απομακρυνόμαστε από τον πίνακα, αυτός είναι και πάλι απών, και επιστρέφουμε στις κενές αποβλέψεις.

Άλλα περαιτέρω παραδείγματα είναι τα ακόλουθα. Οι 'εσωτερικές εμπειρίες' ενός άλλου προσώπου είναι πάντα και ανελαστικά απύσες για εμάς: αδιάφορο το πόσο καλά ίσως με γνωρίζεις, η δική μου ενεργεία ροή των εσωτερικών αισθημάτων και εμπειριών δεν θα μπορούσε ποτέ να αναμιχθεί πράγματι με τη δική σου ροή με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτραπεί, για παράδειγμα, στις δικές μου αναμνήσεις ή φαντασίες να εμφανιστούν ξαφνικά στη δική σου συνείδηση. Από την άλλη μεριά, ένα κάποιο είδος 'εναίσθησης' μπορεί να υπάρξει ανάμεσα στους ανθρώπους που γνωρίζονται καλά μεταξύ τους και υφίσταται κάποια διαφορά ανάμεσα στο να μιλάμε απλά και μόνο για το θυμό κάποιου εν τη απουσία του και στο να βλέπουμε άμεσα αυτό το πρόσωπο θυμωμένο. Άλλο παράδειγμα: όταν αναφέρομαι στους δύο πρώτους στίχους που λέει η Ιπολύτη στο *Όνειρο καλοκαιρινής νύχτας*, αναφέρομαι σε αυτούς εν τη απουσία τους, αλλά όταν απαγγέλλω τα λόγια «Τέσσερις ημέρες γρήγορα γλιστράνε μες στη νύχτα/τέσσερις νύχτες γρήγορα ονειροκυλάνε»,¹ προφέρω τους δύο στίχους στην ενεργεία παρουσία τους. Όταν αναφέρομαι ονομαστικά σε κάποια μα-

¹ [ΣτΜ] *Όνειρο καλοκαιρινής νύχτας*, μετ. Β.Ρώτα, Επικαιρότητα, Αθήνα, 1996

θηματική απόδειξη, την εννοώ με τρόπο κενό εν τη απουσία της, αλλά όταν φέρω σε πέρας την απόδειξη με τρόπο ένσκηπτο, την καθιστώ παρούσα. Το παίγνιο της παρουσίας και της απουσίας μπορεί να λειτουργήσει για διαφορετικά είδη πραγμάτων, και κάθε φορά τα είδη της παρουσίας και της απουσίας είναι ιδιαίτερα ανάλογα με τα εν λόγω πράγματα. Σημειώσαμε προηγουμένως ότι η φιλοσοφική ή φαινομενολογική ανάλυση συνίσταται στο να φέρουμε στην επιφάνεια το πολλαπλό που ιδιάζει σε κάθε είδος αντικειμένων. Ισχύει επίσης ότι η φαινομενολογία προσπαθεί να διατυπώσει τις μίξεις παρουσίας και απουσίας, η πεπληρωμένων και κενών αποβλέψεων, που ανήκουν στο εν λόγω αντικείμενο.

Η έννοια της εποπτείας είναι φιλοσοφικά αμφισβητήσιμη. Συχνά η εποπτεία εκλαμβάνεται ως κάτι το ιδιωτικό, κάτι το μη εκφράσιμο, κάτι το σχεδόν άλογο, ως ένα είδος οράματος που ακυρώνει τα επιχειρήματα και που δεν μπορεί να κοινοποιηθεί. Αλλά δεν υπάρχει λόγος να κατανοούμε την εποπτεία με αυτόν τον μυστηριακό τρόπο. Η φαινομενολογία μπορεί να δώσει μια μάλλον σαφή και πειστική εξήγηση για αυτή την έννοια: η εποπτεία είναι απλά το να έχουμε το αντικείμενο ενεργεία παρόν για εμάς, σε αντίθεση προς το να το αποβλέπουμε εν τη απουσία του. Η ένσκηπτη εμπειρία ενός αγώνα μπείζμπολ, η ενεργεία θέα ενός κύβου, η εύρεση των γυαλιών που έψαχνα, συνιστούν εποπτείες, διότι φέρουν κάτι στην παρουσία. Τέτοια είδη παρουσίας αναδύονται στην αντίθεσή τους προς τις κενές αποβλέψεις που κατευθύνονται στο αντικείμενο εν τη απουσία του. Παραδόξως, είναι επειδή η φαινομενολογία λαμβάνει τόσο σοβαρά υπόψη της την απουσία των πραγμάτων που μπορεί να διασαφηνίσει τη σημασία της εποπτείας: η εποπτεία, και η παρουσία που επιτυγχάνεται μέσω αυτής, μπορεί να κατανοηθεί πολύ περισσότερο εάν αντιπαρατεθεί προς τις κενές αποβλέψεις και τις απουσίες.

Υπάρχει μια διάσταση της παρουσίας και της απουσίας, των πεπληρωμένων και κενών αποβλέψεων, που δεν ξετάσαμε ακόμα. Πρόκειται για το γεγονός ότι αμφότερες οι κενές και οι πεπληρωμένες αποβλέψεις κατευθύνονται προς ένα και το αυτό αντικείμενο. Ένα και το αυτό πράγμα είναι, τη μια στιγμή, απόν και, την άλλη στιγμή, παρόν. Με άλλα λόγια, υφίσταται μια ταυτότητα 'πίσω από' και 'μέσα σε' την παρουσία και την απουσία. Η παρουσία και η απουσία είναι ενός και του ίδιου πράγματος. Όταν προ-καταλαμβάνουμε τον αγώνα και συζητάμε για αυτόν, αποβλέπουμε με τρόπο κενό τον ίδιο τον αγώνα που θα δούμε. Δεν αποβλέπουμε μια εικόνα του αγώνα, ή κάποιο αγώνα-υποκατάστατο στον οποίο εστιάζουμε μέχρι να αρχίσει ο πραγματικός αγώνας. Αποβλέπουμε τον αγώνα που δεν είναι εδώ, που δεν υπάρχει ακόμα. Εάν σου μιλώ για τον πίνακα του Leonardo, αμφότεροι αποβλέπουμε ένα και τον αυτό πίνακα, τον ίδιο που θα δούμε άμεσα όταν θα βαδίσουμε στην αίθουσα στην οποία είναι παρών ο πίνακας. Η παρουσία είναι η παρουσία του πίνακα, η απουσία

είναι η απουσία του ίδιου πίνακα, και ο πίνακας είναι ένας και ο αυτός κατά μήκος της παρουσίας και της απουσίας. Ο πίνακας ταυτοποιείται κατά μήκος και των δύο. Ο πίνακας ανήκει σε μια διάσταση διαφορετική από εκείνη της παρουσίας και της απουσίας, αλλά δεν θα μπορούσε να υπάρχει παρά μόνο ως δυνάμενος να παρουσιασθεί ως παρών και ως απών. Η παρουσία και η απουσία ανήκουν στο είναι του πράγματος που ταυτοποιείται μέσα τους. Τα πράγματα δίδονται σε μια μίξη παρουσίας και απουσίας, όπως ακριβώς δίδονται σε μια πολλότητα παρουσιάσεων. Θα έπρεπε επίσης να σημειώσουμε ότι είναι σε αυτή την ταυτότητα, σε αυτό το αμετάβλητο εν τη παρουσία και εν τη απουσία, που αναφερόμαστε όταν ονοματίζουμε τα πράγματα χρησιμοποιώντας λέξεις.

Όσον αφορά σε αυτή την αλληλόδραση μεταξύ παρουσίας και απουσίας, θα πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη προσοχή, φιλοσοφικά, στο ρόλο της απουσίας, της κενής απόβλεψης. Η παρουσία υπήρξε πάντα ένα κεντρικό θέμα της φιλοσοφίας, αλλά στην απουσία δεν δόθηκε η οφειλόμενη προσοχή. Πράγματι, την απουσία συχνά την αγνοούμε: τείνουμε να πιστεύουμε ότι καθετί για το οποίο έχουμε συνειδητότητα θα πρέπει να είναι ενεργεία παρόν για εμάς και φαινόμενα ανίκανοι να σκεφθούμε ότι μπορούμε πράγματι να αποβλέψουμε αυτό που είναι απόν. Απομακρυνόμαστε φοβισμένοι από την απουσία, αν και μας περιβάλλει πανταχόθεν και μας απασχολεί συνεχώς. Έτσι, όταν θέλουμε να εξηγήσουμε πώς μπορούμε να μιλάμε για αντικείμενα που δεν είναι παρόντα, τείνουμε να πούμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια εικόνα ή μια έννοια του αντικειμένου η οποία είναι παρούσα, και ότι μέσω αυτής της εικόνας ή της έννοιας φθάνουμε στο απόν πράγμα. Αλλά αυτό το αίτημα για μια παρουσία που υποκαθιστά κάτι το απόν είναι όλως ακατάλληλο. Γιατί, εντέλει, πώς θα μπορούσαμε ποτέ να γνωρίζουμε ότι αυτό που δίδεται σε εμάς είναι *μόνο* μια έννοια ή μια εικόνα, εάν δεν είχαμε ήδη κάποια γνώση για την απουσία του πραγματικού αντικειμένου, εάν δεν είχαμε ήδη αποβλέψει το πράγμα εν τη απουσία του; Για κάποιο λόγο, οι φιλόσοφοι είχαν την τάση να παραβλέπουν τον ριζικό ρόλο της απουσίας στην ανθρώπινη συνείδηση, και προσπάθησαν να επικαλύψουν αυτό τον ρόλο επικαλούμενοι νόθες μορφές παρουσίας, εισάγοντας περίεργες παρουσίες, τέτοιες όπως οι έννοιες και οι ιδέες, που θα καλύψουν αυτό που είναι απόν.

Αλλά πράγματι αποβλέπουμε αυτό που είναι απόν, και θα ήταν φαινομενολογικά λανθασμένο να το αρνηθούμε. Ίσως χρειαζόμαστε ως έρεισμα τις λέξεις και τις νοητικές εικόνες που θα μας βοηθήσουν να έχουμε την απόβλεψη αυτού που είναι απόν, αλλά αυτές οι παρουσίες δεν μας εμποδίζουν από το να αποβλέπουμε πραγματικά αυτό που δεν είναι εδώ ενώπιόν μας. Το απόν μάς δίδεται ως απόν: η απουσία είναι ένα φαινόμενο και θα πρέπει να της δοθεί η οφειλόμενη προσοχή. Πράγματι, υπάρχουν πολλές ανθρώπινες διαθέσεις και συναισθήματα που δεν μπορούν να κατανοηθούν παρά ως αντιδράσεις σε

μια δεδομένη απουσία. Η ελπίδα και η απογοήτευση, για παράδειγμα, προϋποθέτουν ότι μπορούμε να αποβλέπουμε κάποιο αγαθό που δεν έχουμε ήδη κατακτήσει, για την κατάκτηση του οποίου είμαστε ή όχι πεπεισμένοι. Η μετάνοια έχει νόημα μόνο επειδή έχουμε συνείδηση του παρελθόντος, και πώς θα μπορούσε να κατανοηθεί η νοσταλγία παρά ως αναγνώριση αυτού που είναι απόν; Όταν αναζητούμε κάτι και δεν μπορούμε να το βρούμε, η απουσία του πράγματος είναι όλως παρούσα για εμάς. Ζούμε συνεχώς μέσα στο μέλλον και μέσα στο παρελθόν, στο εγγύς και το υπερβατικό, στο άγνωστο και το πιθανολογούμενο: δεν ζούμε μόνο μέσα στον κόσμο γύρω μας όπως αυτός δίδεται στις πέντε αισθήσεις.

Οι απουσίες που περιβάλλουν την ανθρώπινη συνθήκη είναι διαφορετικών ειδών. Ορισμένα πράγματα είναι απόντα επειδή είναι μελλοντικά, άλλα επειδή είναι σύγχρονα αλλά πολύ απομακρυσμένα, άλλα επειδή τα έχουμε ξεχάσει, άλλα επειδή έχουν επικαλυφθεί ή επειδή είναι μυστικά, και άλλα ακόμα επειδή βρίσκονται υπεράνω της δικής μας ικανότητας κατανόησης και τα οποία, ωστόσο, δίδονται σε εμάς ως τέτοια: μπορούμε να ξέρουμε ότι αυτό είναι κάτι που δεν κατανοούμε. Οι απουσίες παρουσιάζονται με πολλά χρώματα και αρώματα, και αποτελεί μια σπουδαία φιλοσοφική εργασία το να τις διαφοροποιήσουμε και να τις περιγράψουμε. Μια από τις πιο πρωτότυπες συλλήψεις του Husserl ήταν το ότι εστίασε την προσοχή μας στις κενές αποβλέψεις, στους τρόπους με τους οποίους αποβλέπουμε αυτό που είναι απόν, και το ότι τόνισε τη σημασία τους για την φιλοσοφική διερεύνηση του είναι, του νου και της ανθρώπινης συνθήκης.

Οι παρουσίες φαίνεται να είναι πιο οικείες: είναι ευκολότερο για μας να τις σκεφθούμε. Ίσως μάλιστα να νομίζουμε ότι είναι πολύ λιγότερο προβληματικές. Νομίζουμε ότι γνωρίζουμε τι σημαίνει για ένα πράγμα το να δίδεται σε εμάς αυτοπροσώπως, ούτως ειπείν. Και όμως, οι παρουσίες λαμβάνουν ένα βαθύτερο νόημα όταν εξετάζονται ως κάτι που αναδύεται κατ' αντίθεση προς αυτό που είναι απόν. Όταν κρίνουμε την παρουσία ενός πράγματος, κρίνουμε αυτό το πράγμα ακριβώς ως μη-απόν: ο ορίζοντας του πιθανού είναι του ως απόντος θα πρέπει να είναι εκεί, εάν θέλουμε να έχουμε συνείδηση της παρουσίας του. Η παρουσία δίδεται ως ακύρωση μιας απουσίας. Ενίοτε, το παρόν αντικείμενο είναι κάτι το οποίο αναζητούμε. Η απουσία του ήταν κάτι που είχε δοθεί με τρόπο ζωντανό ενόσω ψάχναμε για αυτό μέσω των κενών μας αποβλέψεων ('Πού είναι τα γυαλιά μου; Πού τα άφησα;'). Όταν βρίσκουμε το αντικείμενο, η παρουσία του έρχεται στο φως ακριβώς ως κάτι που προλειαίνεται από αυτές τις έτι-αντηχούσες απουσίες. Το αντικείμενο έρχεται στο φως ακριβώς ως αυτό το οποίο αναζητούσαμε. Άλλες φορές, το αντικείμενο ίσως να μην αποτελεί αντικείμενο έρευνας ή αναμονής αλλά να εμφανίζεται ξαφνικά χωρίς να το περιμένουμε: μας ξαφνιάζει. Ακόμα και τότε, εμφανίζεται ως ακύρωση μιας

απουσίας.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, θα πρέπει να δώσουμε έμφαση στο ότι η ταυτότητα του αντικειμένου δίδεται κατά μήκος της διαφοράς μεταξύ παρουσίας και απουσίας. Η ταυτότητα δεν δίδεται μόνο εντός της παρουσίας. Ακόμα και όταν το αντικείμενο είναι απόν, αποβλέπουμε το ίδιο το αντικείμενο, το αποβλέπουμε στην ταυτότητά του. Όταν είναι παρόν, αποβλέπουμε και πάλι την ταυτότητά του, αυτή τη φορά στην παροντική του τροπικότητα και ακριβώς ως μη-απόν.

Όταν μιλάμε φιλοσοφικά για την παρουσία και την απουσία, εστιάζουμε στην αντικειμενική πλευρά της συστοιχίας μεταξύ του συνειδητού υποκειμένου και του αντικειμένου. Το αντικείμενο και η ταυτότητά του δίδονται κατά μήκος της παρουσίας και της απουσίας. Εάν στραφούμε στην υποκειμενική πλευρά, θα λέγαμε ότι επιτελούμε κενές αποβλέψεις, ότι αποβλέπουμε το αντικείμενο με τρόπο κενό, και ότι αυτές οι κενές αποβλέψεις μπορούν να πληρωθούν όταν επιτύχουμε να αποβλέψουμε το αντικείμενο στην ενεργεία παρουσία του. Οι κενές αποβλέψεις συστοιχούν στην απουσία του αντικειμένου, οι πεπληρωμένες αποβλέψεις συστοιχούν στην παρουσία του. Ωστόσο, επιπρόσθετα προς τις κενές και τις πεπληρωμένες αποβλέψεις υφίσταται επίσης ένα *ενέργημα αναγνώρισης*, ένα *ενέργημα ταυτοποίησης*, που συστοιχεί προς την ίδια την ταυτότητα του αντικειμένου. Αυτό το τρίτο ενέργημα υπερβαίνει τις κενές και τις πεπληρωμένες αποβλέψεις, ακριβώς όπως η ταυτότητα του αντικειμένου υπερβαίνει τις παρουσίες και τις απουσίες του.

Επισημάναμε προηγουμένως το γεγονός ότι υπάρχουν πολλά διαφορετικά είδη απουσίας. Ισχύει επίσης ότι υπάρχουν διαφορετικά είδη παρουσίας και του να καθιστώ-κάτι-παρόν, το καθένα από τα οποία ιδιάζει στο εν λόγω κάθε φορά πράγμα. Το μέλλον γίνεται παρόν αφήνοντας το χρόνο να κυλήσει. Κάτι το απομακρυσμένο εμφανίζεται στο παρόν με το να καταργεί την απόσταση. Η άλλη πλευρά του κύβου γίνεται παρούσα με το να στρέφουμε τον κύβο γύρω-γύρω. Μια δύσκολη μαθηματική απόδειξη καθίσταται παρούσα με το να την σκεφτόμαστε μέσα από τα βήματά της. Η σημασία ενός ξένου κειμένου καθίσταται παρούσα με το να παρέχουμε μια μετάφραση ή με το να μαθαίνουμε τη γλώσσα του. Ένας κίνδυνος μπορεί να αντιμετωπισθεί μόνο εάν αναλάβουμε το ρίσκο. Σε κάθε περίπτωση, το πράγμα προ- διαγράφει τη μίξη απουσιών και παρουσιών που του ιδιάζει.

Μερικές φορές δεν κινούμαστε απευθείας από μια κενή απόβλεψη στην πλήρωσή της: μερικές φορές απαιτείται μια σειρά βημάτων ή, τουλάχιστον, μια τέτοια σειρά είναι δυνατή, που οδηγεί από μια *ενδιάμεση* πλήρωση σε μια άλλη, μέχρι τελικά να φθάσουμε στο ίδιο το αντικείμενο. Κάποτε παρακολουθούσα ένα τουρνουά γκολφ και ήθελα να δω τον Jack Nicklaus να παίζει. Είχα διαβάσει για αυτόν στις αθλητικές στήλες. Είδα τη φωτογραφία του στην εφημερίδα.

Τον είδα να συνεντευξιάζεται στην τηλεόραση. Όταν έφθασα στο τουρνουά, περπάτησα γύρω από το γήπεδο του γκολφ, προσπαθώντας να βρω το δικό του *threesome*.² Τελικά, είδα τον αντίστοιχο πίνακα που δείχνει την ταυτότητα των παικτών και τους βαθμούς τους. Βλέποντας το όνομά του, αλλά χωρίς να βλέπω αυτόν τον ίδιο, είχα ακόμα μια απόβλεψη μέσω σημείων ή μια κενή απόβλεψη, αλλά τώρα ήμουν εγγύτερα στην πλήρωση της απόβλεψης, καθώς δεν έβλεπα πλέον το όνομά του απλά και μόνο στις εφημερίδες ή στα αθλητικά περιοδικά, αλλά στον πίνακα, που ήταν κάτι σαν ενδεικτικό σημείο ή σαν σήμα για την παρουσία του. Στη συνέχεια είδα το μπαστούνι του γκολφ το οποίο και αναγνώρισα από άλλες φωτογραφίες (και έτσι είχα μια περαιτέρω ένδειξη για την παρουσία του) Τελικά, είδα τον ίδιο τον Jack Nicklaus. Εκείνη τη στιγμή εισήλθα στην κατ'αίσθηση αντίληψη και άφησα τις κενές αποβλέψεις, τις αποβλέψεις μέσω σημείων, τις αποβλέψεις μέσω εικόνων, τις συνειρμικές αποβλέψεις, και όλα τα άλλα ενδιάμεσα είδη αποβλέψεων. Άπαξ και εισήλθα στην κατ'αίσθηση αντίληψη, δεν ήταν δυνατόν να κινηθώ προς ένα κάποιο άλλο είδος τελειότερης πλήρωσης, αλλά μπορούσα να συνεχίσω να έχω όλο και περισσότερες αντιλήψεις (πράγμα που έκανα, καθώς ακολουθούσα τον Nicklaus ενόσω έπαιζε τις επόμενες τρύπες). Οι περαιτέρω αντιλήψεις δεν αποτελούσαν, ωστόσο, πέρασμα σε ένα άλλο είδος αποβλεπτικότητας, αλλά απλά και μόνο επιπλέον αντιλήψεις του ίδιου είδους. Η αλυσίδα της πλήρωσης είχε φθάσει στο απόγειό της.

Μπορούμε συνεπώς να διακρίνουμε δύο είδη πλήρωσης:

- (1) Το πρώτο οδηγείται μέσω πολλών ενδιάμεσων, διαφορετικών ειδών, για να φθάσει τελικά στην εποπτεία. Μπορούμε, για παράδειγμα, να οδηγηθούμε από το όνομα ενός προσώπου σε ένα σχέδιο του προσώπου, σε ένα πορτραίτο σε πραγματικό μέγεθος, σε ένα άγαλμα, σε μια τηλεοπτική εικόνα, και τελικά στο ίδιο το πρόσωπο. Καθένα από αυτά τα στάδια είναι ποιοτικά διαφορετικό από τα άλλα, και καθένα πληρώνει το προηγούμενό του στάδιο και ταυτόχρονα παραπέμπει στο επόμενο. Το τελικό όμως στάδιο, η εποπτεία, δεν παραπέμπει σε τίποτε περαιτέρω. Αποτελεί τον τερματισμό, την τελική ενάργεια. Ας ονομάσουμε αυτό το είδος αλυσίδας *διαβαθμισμένη* ή *συσσωρευτική* πλήρωση. Και πάλι, η τελική πλήρωση, η εποπτεία, δεν έχει τίποτα το μαγικό ή το απόλυτο: απλά και μόνο δεν παραπέμπει σε κανένα άλλο είδος απόβλεψης. Ως προς αυτό, διαφέρει από τα ενδιάμεσα στάδια τα οποία παραπέμπουν σε επόμενα βήματα. Θα πρέπει μάλιστα να επισημάνουμε ότι η τελική εποπτεία συλλέγει το νόημα όλων των ενδιάμεσων σταδίων που λειτουργούν ως πρό-ληψή της: η εποπτεία δεν είναι αυτά τα στάδια αλλά η ολοκλήρωσή

²[ΣτΜ] Παρτίδα στο παιχνίδι του γκολφ, όπου ένας παίκτης παίζει αντίπαλος προς δύο άλλους.

τους. Το να δω τον Nicklaus δεν ταυτίζεται με το να δω το όνομά του ή την εικόνα του ή το μπαστούνι του, αλλά το να τον δω είναι αυτό προς το οποίο παρέπεμπαν όλα αυτά τα πράγματα.

- (2) Το άλλο είδος αλυσίδας πλήρωσης δεν οδηγεί σε μια κλίμακα. Είναι απλά προσθετικό, παρέχοντας όλο και περισσότερες σκιάσεις του εν λόγω πράγματος. Καθώς συνέχιζα να βλέπω τον Nicklaus να παίζει, έβλεπα όλο και περισσότερα για το πρόσωπό του και τις ικανότητές του στο γκολφ. Καθώς συνεχιζόταν η αντίληψη, δινόταν όλα και κάτι περισσότερο, αλλά αυτό το 'περισσότερο' ήταν διαφορετικού είδους από την ποιοτική επαύξηση σε εγγύτητα που επιτυγχάνεται σε μια διαβαθμισμένη πλήρωση. Άλλο παράδειγμα μιας απλώς προσθετικής πλήρωσης θα ήταν το να παράσχουμε όλο και περισσότερους ορισμούς του αριθμού 15: ως τρεις φορές το 5, ως 16 μείον 1, ως 12 συν 3, ως τετραγωνική ρίζα του 225 και ούτω καθεξής. Συνεπώς, όταν επιτυγχάνουμε μια εποπτεία ενός συγκεκριμένου πράγματος- στόχου, η έρευνά μας δεν τελειώνει. Ίσως έχουμε διατρέξει πολλές ενδιάμεσες παρουσιάσεις που μας οδήγησαν στην εποπτεία μας, αλλά ο ίδιος ο στόχος παραμένει προς εκδίπλωση. Μπορούμε να ανακαλύψουμε περισσότερα για το ίδιο το πράγμα, αλλά μια τέτοια διερεύνηση δεν αποτελεί ένα νέο στάδιο στο πλαίσιο μιας διαβαθμισμένης πλήρωσης. Αποτελεί εμβάθυνση της κατανόησής μας για αυτό που φέραμε σε εποπτική παρουσία.

Επιτρέψτε μου να ολοκληρώσω αυτή την επεξεργασία των ερωτημάτων για την παρουσία και την απουσία προβαίνοντας σε μια σημείωση για την ορολογία. Στην αρχή αυτού του βιβλίου έκανα λόγο για την αποβλεπτικότητα ως το κύριο θέμα της φαινομενολογίας. Μόλις τώρα διερευνήσαμε τη διαφορά μεταξύ κενών και πεπληρωμένων αποβλέψεων. Ίσως δημιουργηθεί σε κάποιον ο πειρασμός να σκεφθεί ότι η αποβλεπτικότητα είναι ισοδύναμη με τις κενές αποβλέψεις, με τη συνείδηση που έχουμε για ό,τι είναι απόν. Αυτό δεν θα ήταν σωστό: ακόμα και όταν ένα πράγμα δίδεται σε μας στην παρουσία του, ακόμα και τότε το αποβλέπουμε. Η αποβλεπτικότητα ως γενικός όρος καλύπτει αμφότερες τις κενές και τις πεπληρωμένες αποβλέψεις, όπως επίσης καλύπτει και τα ενεργήματα αναγνώρισης που αποβλέπουν την ταυτότητα του αντικειμένου.

Θα έπρεπε επίσης να επισημάνουμε ότι η έννοια της αποβλεπτικότητας έχει βαθμιαία εμπλουτισθεί χάρη στα θέματα που αναπτύχθηκαν σε αυτό το κεφάλαιο. Η αποβλεπτικότητα φαινόταν να είναι κάτι το κοινότοπο και το προφανές όταν την εισαγάγαμε στο Κεφάλαιο 1, αλλά διαπιστώνουμε τώρα ότι όχι μόνο είναι σε θέση να αντιμετωπίσει την εγωκεντρική δυσχέρεια της νεότερης σκέψης, αλλά ότι επίσης δίνει λόγο για την ικανότητά μας να αναγνωρίζουμε ταυτότητες στην πολλότητα της εμπειρίας, να διαχειριζόμαστε πράγματα που είναι απόντα,

και να καταγράφουμε τις ταυτότητες που δίδονται κατά μήκος της παρουσίας και της απουσίας.

Έχουμε πλέον ολοκληρώσει την αρχική εξέταση των τριών δομών που διατρέχουν τη φαινομενολογία. Κάθε φορά που θα επιθυμούμε να διερευνήσουμε ένα φαινομενολογικό ζήτημα, θα πρέπει να ρωτήσουμε ποιο όλον και ποια μέρη, ποιες ταυτότητες στην πολλότητα, ποιες μίξεις παρουσίας και απουσίας είναι επί τω έργω στην εξεταζόμενη περίπτωση. Τα συναισθηματικά αντικείμενα έχουν τη δική τους δομή, τα αισθητικά αντικείμενα μίαν άλλη, και τα μαθηματικά αντικείμενα, τα πολιτικά, τα οικονομικά πράγματα, τα απλά υλικά αντικείμενα, η γλώσσα, η μνήμη, και η δυποκειμενικότητα, έχουν το καθένα τη δική του ιδιαίτερη δομή. Οι τρεις δομές θα έρχονται συχνά στην επιφάνεια καθώς θα προχωράμε στις αναλύσεις μας στο υπόλοιπο του βιβλίου.

Οι περισσότερες, αν και όχι όλες, από τις μέχρι τώρα παρατηρήσεις μου έχουν επικεντρωθεί σε μάλλον απλές μορφές εμπειρίας, σε πράγματα όπως η αντίληψη ενός υλικού πράγματος, όπως ένας κύβος. Θα ήταν λογικό να κινηθούμε από τέτοιες αντιλήψεις σε πιο σύνθετες μορφές συνειδητότητας, όπως η ανάμνηση, η φαντασία, και η διάνοια, στο είδος εκείνο εμπειρίας που έχουμε όταν εισαγόμαστε στη γλώσσα και τις συντακτικές δομές, όταν αρχίζουμε να καταγράφουμε γεγονότα και να κοινοποιούμε σημασίες στους άλλους. Ωστόσο, πριν να κινηθούμε σε αυτές τις θεματικές περιοχές, ας διακόψουμε την προοδευτική μας ανάλυση για μια στιγμή, για να διασαφηνίσουμε, με έναν αρχικό τρόπο, τι εννοούμε όταν μιλάμε για φιλοσοφική ανάλυση. Θα εξετάσουμε, τουλάχιστον σε γενικές γραμμές (προς το παρόν), τη φύση των αναλύσεων που έχουμε διεξαγάγει και την οπτική γωνία από την οποία εργαστήκαμε. Έχουμε πλέον αρκετά δείγματα φιλοσοφικής ανάλυσης που θα μας επιτρέψουν να μεταδώσουμε μια αρχική ιδέα για το πώς η φιλοσοφία, έτσι όπως κατανοείται στη φαινομενολογία, διαφοροποιείται από την προ-φιλοσοφική εμπειρία και την προ-φιλοσοφική ομιλία.

Κεφάλαιο 4

ΜΙΑ ΑΡΧΙΚΗ ΔΗΛΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ

Για να κατανοήσουμε τι είναι η φαινομενολογία, θα πρέπει να κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα σε δύο στάσεις ή προοπτικές που μπορούμε να υιοθετήσουμε. Θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στη φυσική στάση και τη φαινομενολογική στάση. Η *φυσική στάση* είναι η εστίαση που έχουμε όταν βρισκόμαστε αναμειγμένοι στην πρωταρχική μας στάση την προσανατολισμένη προς τον κόσμο, όταν αποβλέπουμε πράγματα, καταστάσεις, γεγονότα και όποιο άλλο είδος αντικειμένων. Η φυσική στάση είναι, μπορούμε να πούμε, η στάση εκκίνησης, εκείνη στην οποία βρισκόμαστε πρωταρχικά. Δεν εισαγόμαστε σε αυτήν ερχόμενοι από κάτι πιο βασικό. Η *φαινομενολογική στάση*, από την άλλη, είναι η εστίαση που έχουμε όταν αναστοχαζόμαστε επί της φυσικής στάσης και επί όλων των αποβλεπτικότητων που διαδραματίζονται σε αυτήν. Είναι στο εσωτερικό της φαινομενολογικής στάσης που διεξάγουμε φιλοσοφικές αναλύσεις. Η φαινομενολογική στάση καλείται ενίοτε και *υπερβατολογική στάση*. Ας εξετάσουμε αμφότερες τις στάσεις ή εστιάσεις, τη φυσική και τη φαινομενολογική. Μπορούμε να κατανοήσουμε την καθημιά με το να την αντιθέσουμε στην άλλη.

4.1 Η Φυσική Στάση

Στην καθημερινή μας ζωή, απασχολούμαστε άμεσα με τα ποικίλα πράγματα μέσα στον κόσμο. Καθώς καθόμαστε και συνομιλούμε με τους άλλους στο δείπνο, καθώς πηγαίνουμε στη δουλειά, ή καθώς συμπληρώνουμε μια αίτηση για διαβατήριο ή άδεια οδήγησης, μας παρουσιάζονται υλικά αντικείμενα, τα οποία

και ταυτοποιούμε μέσω των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων μέσω των οποίων δίδονται, μιλάμε για αυτά και τα διευθετούμε, αντιδρούμε με τρόπο συναισθηματικό στα πράγματα που είναι ελκυστικά ή απωθητικά, βρίσκουμε ότι ορισμένα πράγματα είναι ευχάριστα στη θέα ή στο άκουσμα και άλλα δυσάρεστα ή ενοχλητικά και ούτω καθεξής. Ορισμένα πράγματα είναι παρόντα για εμάς και άλλα απόντα, καταργούμε ορισμένες απουσίες και φέρουμε άλλα πράγματα στην παρουσία, αλλά επίσης αφήνουμε άλλα πράγματα να εξέλθουν από την παρουσία και να οδηγηθούν στην απουσία. Ταυτοποιούμε και αναγνωρίζουμε το ένα πράγμα μετά το άλλο: τις καρτέκλες και τις εικόνες στο δωμάτιο, τα πουλιά που κελαηδούν έξω, το αυτοκίνητο που κατεβαίνει το δρόμο, τον αέρα που σφυρίζει μέσα από τα δέντρα. Περαιτέρω, επιπρόσθετα προς αυτά τα υλικά πράγματα, ο κόσμος εμπεριέχει επίσης μαθηματικές οντότητες όπως τα τρίγωνα και τα τετράγωνα, τα κλειστά και τα ανοικτά σύνολα, οι ρητοί και οι άρρητοι αριθμοί. Τέτοια μαθηματικά πράγματα απαιτούν ένα ιδιαίτερο είδος αποβλεπτικότητας, αλλά αυτό δεν τα εμποδίζει να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως κάτι που εμφωλεύει στον κόσμο, έστω και αν υπάρχουν με τρόπο διαφορετικό από ό,τι τα δέντρα και τα φορτηγά. Υπάρχουν επίσης πολιτικά συντάγματα, νόμοι, συμβόλαια, διεθνείς συμφωνίες, εκλογές, πράξεις γενναιοδωρίας και θάρρους, όπως και πράξεις μικροψυχίας και δειλίας. Όλα αυτά τα πράγματα μπορούν να ταυτοποιηθούν μέσα στον κόσμο στον οποίο ζούμε: όλα αυτά τα πράγματα στην ταυτότητά τους συστοιχούν στις αποβλέψεις μας.

Επιπλέον, ο κόσμος μας δεν εμπεριέχει μόνο τα πράγματα που δίδονται στην εμπειρία με τρόπο άμεσο. Αποβλέπουμε, επίσης, με τρόπο κενό, πολλά πράγματα που τα θεωρούμε πραγματικά, αν και δεν μας έχουν ποτέ δοθεί εμπειρικά. Δεν έχω πάει ποτέ στην Κίνα αλλά, από καιρού εις καιρόν, αποβλέπω την Κίνα, τα βουνά και τα ποτάμια της, την εξωτερική και την εσωτερική της πολιτική, την οικονομική της κατάσταση. Το ίδιο ισχύει για τη Βραζιλία, την Ανταρκτική και τη Γροιλανδία. Εάν έμελλε να επισκεφθώ την Ανταρκτική, θα μπορούσα να πληρώσω πολλές από τις κενές αποβλέψεις μου, ορισμένες με τρόπο που θα μου δημιουργούσε έκπληξη και άλλες όχι. Ο κόσμος στον οποίο ζούμε εκτείνεται πέρα από την άμεση εμπειρία μας και πέρα από τη δυνατή εμπειρία μας: βλέπουμε, για παράδειγμα, μια περιοχή του ουρανού στην οποία δεν θα μπορούσαμε ποτέ να φθάσουμε κινώντας το σώμα μας. Ίσως φθάσουμε στο φεγγάρι και σε ορισμένους από τους πλανήτες, αλλά είναι αδύνατον να φθάσουμε σε πιο απομακρυσμένα σημεία του σύμπαντος. Μπορούμε να μάθουμε αρκετά πράγματα για αυτά τα μέρη, αλλά το μεγαλύτερο μέρος αυτής της γνώσης θα παραμένει αντικείμενο/στόχος κενών αποβλέψεων παρά πληρώσεων ή κατ'αίσθηση αντιλήψεων.

Υπάρχουν λοιπόν πολλά πράγματα στον κόσμο που δίδονται κάθε φορά με

διαφορετικούς τρόπους παρουσίασης. Υπάρχει επίσης ο ίδιος ο *κόσμος* που δίδεται, με τη σειρά του, με διαφορετικό τρόπο. Ο κόσμος δεν αποτελεί ένα ευρύ 'πράγμα', ούτε αποτελεί το άθροισμα των πραγμάτων που έχουν δοθεί ή μπορούν να δοθούν στην εμπειρία. Ο κόσμος δεν είναι κάτι σαν μια σφαίρα που πλέει μέσα στο σύμπαν, ούτε ένα σύνολο κινούμενων αντικειμένων. Ο κόσμος μοιάζει περισσότερο με πλαίσιο, με διευθέτηση, με βάθος πεδίου ή με έναν ορίζοντα για όλα τα πράγματα που υπάρχουν, που μπορούν να γίνουν αντικείμενο απόβλεψης και να δοθούν σε εμάς: ο κόσμος δεν είναι ένα ακόμα πράγμα ανταγωνιστικό προς τα πράγματα. Είναι το όλον για όλα τα πράγματα, όχι το άθροισμά τους, και δίδεται σε εμάς ως ένα ιδιαίτερο είδος ταυτότητας. Ο κόσμος δεν θα μπορούσε να μας δοθεί ως ένα πράγμα ανάμεσα σε πολλά, ούτε ως ενικό πράγμα: δίδεται μόνο ως κάτι που εμπεριέχει όλα τα πράγματα. Περιλαμβάνει το καθετί αλλά όχι με τον τρόπο που το κάνει κάθε άλλο περιέχον μέσα στον κόσμο. Ο όρος 'κόσμος' αποτελεί *singulare tantum*: θα μπορούσε να υπάρχει μόνο ένας. Ίσως υπάρχουν πολλοί γαλαξίες, ίσως υπάρχουν πολλοί πλανήτες/οικίες για όντα με συνείδηση (αν και υπάρχει μόνο ένας τέτοιος πλανήτης για εμάς), αλλά υπάρχει μόνο ένας κόσμος. 'Ο κόσμος' δεν αποτελεί μια έννοια της αστρονομίας: είναι μια έννοια σχετική με την άμεση εμπειρία μας. Ο κόσμος αποτελεί την έσχατη διευθέτηση για εμάς τους ίδιους και για όλα τα πράγματα που μας δίδονται εμπειρικά. Ο κόσμος είναι το συγκεκριμένο και ενεργεία όλον της εμπειρίας.

Ένα άλλο σημαντικό ενικό στοιχείο στην αυθόρμητη εμπειρία μας είναι ο *εαυτός*, το *εγώ*. Εάν ο κόσμος είναι το ευρύτερο όλον και το πιο περιεκτικό πλαίσιο, το *εγώ* αποτελεί το κέντρο γύρω από το οποίο διευθετείται αυτό το ευρύτερο όλον και όλα τα πράγματα μέσα του. Παραδόξως, το *εγώ* αποτελεί ένα πράγμα μέσα στον κόσμο, αλλά είναι ένα πράγμα που δεν μοιάζει με κανένα άλλο: είναι ένα πράγμα μέσα στον κόσμο που *έχει* τον κόσμο με τρόπο γνωστικό, το πράγμα εκείνο στο οποίο εμφανίζεται ο κόσμος ως όλον μαζί με όλα τα πράγματα μέσα του. Το *εγώ* είναι η δοτική της εμφάνισης. Είναι η οντότητα στην οποία μπορούν να δοθούν ο κόσμος και όλα τα πράγματα μέσα του, η μόνη που μπορεί να προσλάβει τον κόσμο γνωστικά. Φυσικά, υπάρχουν πολλά άλλα *εγώ*, πολλοί *εαυτοί*, αλλά μεταξύ τους υπάρχει ένας που ίσταται ως προνομιούχο κέντρο, συγκεκριμένα *εγώ* ο ίδιος (δηλαδή, *εσύ*, που διαβάζεις αυτές τις λέξεις και τις συλλογίζεσαι για σένα). Αυτά τα περίεργα δεδομένα για τον *εαυτό* ή το *εγώ* δεν αποτελούν απλά και μόνο τεχνάσματα της γλώσσας, ούτε ιδιαιτερότητες του πρώτου και του δεύτερου ενικού προσώπου: ανήκουν στο είδος εκείνο του *είναι* που ιδιάζει σε ένα έλλογο πλάσμα, σε ένα πλάσμα που μπορεί να σκεφθεί, που μπορεί να πει 'εγώ', που μπορεί να έχει τον κόσμο ενώ ταυτόχρονα αποτελεί μέρος του κόσμου. Η έλλογη ψυχή, όπως λέει ο Αριστοτέλης, είναι τρόπον τινά όλα τα πράγματα. Ο κόσμος ως όλον και το *εγώ* ως το κέντρο αποτελούν

τα δύο ενικά στοιχεία ανάμεσα στα οποία μπορούν να ταξιθετηθούν όλα τα πράγματα. Ο κόσμος και το εγώ συστοιχούν αμοιβαία με τρόπο διαφορετικό από εκείνον σύμφωνα με τον οποίο μια αποβλεπτικότητα συστοιχεί προς το αντικείμενο το οποίο αποβλέπει. Ο κόσμος και το εγώ παρέχουν ένα έσχατο δυαδικό, ελλειπτικό πλαίσιο για το καθετί.

Όλα αυτά τα δομικά στοιχεία ανήκουν στη φυσική στάση, στην οποία βρίσκουμε τους εαυτούς μας εξαρχής και πάντα. Υπάρχει ένα ακόμα πράγμα στη φυσική στάση που θα πρέπει να εξετάσουμε προτού μεταβούμε στη συζήτηση της φαινομενολογικής στάσης. Θα πρέπει να εξετάσουμε το είδος της πεποιθήσεως που διαπερνά τη φυσική στάση.

Ο τρόπος με τον οποίο αποδεχόμαστε τα πράγματα μέσα στον κόσμο, και τον ίδιο τον κόσμο, είναι ένας τρόπος *πίστης*. Καθώς έχουμε την εμπειρία άλλων ανθρώπων, δέντρων, κτηρίων, γάτων, βράχων, του ήλιου και των αστεριών, έχουμε την εμπειρία τους ως κάτι που είναι εκεί, ως κάτι αληθινό, πραγματικό. Ο βασικός χαρακτήρας της αποδοχής του κόσμου και των πραγμάτων μέσα στον κόσμο, είναι εκείνος της πίστης ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον ελληνικό όρο, της *δόξας*. Η πίστη μας συστοιχεί προς το είναι των πραγμάτων, τα οποία καταρχάς και ως επί το πλείστον γίνονται αποδεκτά τέτοια που είναι. Όσο περνά ο χρόνος και γερνάμε και γινόμαστε πιο έξυπνοι, εισάγουμε διαφοροποιήσεις σε αυτή την πίστη: αφού πρώτα ανακαλύψουμε ότι σφάλαμε σε ορισμένες περιπτώσεις, εισάγουμε βαθμιαία τις διαστάσεις της ψευδαίσθησης, του λάθους, της απογοήτευσης, ή της ‘απλής’ φαινομενικότητας. Βαθμιαία φθάνουμε στο σημείο να γνωρίζουμε ότι τα πράγματα δεν είναι πάντα όπως φαίνονται: έρχεται τότε στο προσκήνιο το παίγνιο μεταξύ του είναι και του φαίνεσθαι, αλλά αυτή η διάκριση ασκείται μόνο ως επιμέρους επεισόδιο της εμπειρίας και η ανάδειξή της απαιτεί πολύ οξεία αντίληψη. Ίσως φανερωθεί ότι αυτή η ‘γάτα’ είναι μόνο ένα παιχνίδι, ή ότι τα λόγια αυτού του ανθρώπου ήταν πλανερρά, ή ότι αυτός ο ‘άνθρωπος’ ήταν μόνο μια σκιά, ή ότι το ‘γυαλί’ που μας φάνηκε ότι είδαμε ήταν στην πραγματικότητα πάγος. Τέτοια κατά περίπτωση λάθη, ωστόσο, δεν αποτελούν αιτία για να γίνουμε καχύποπτοι σχετικά με καθετί που δίδεται στην εμπειρία μας και καθετί που λέγεται. Η αρχική συνθήκη παραμένει μια συνθήκη πίστης. Ωστόσο, αυτή η πίστη, ως θεμελιώδης, αντιπαρατίθεται τώρα προς ένα ολόκληρο πλέγμα πιθανών εναλλακτικών περιπτώσεων: καχυποψία, αμφιβολία, απόρριψη, πιθανότητα, δυνατότητα, άρνηση, ανασκευή, όλες τις πιθανές διαφοροποιήσεις της *δόξας* τις οποίες μπορεί να αναλάβει η αποβλεπτικότητά μας.

Εξέχουσα ανάμεσα σε όλες τις πίστεις που έχουμε είναι η πίστη στον κόσμο ως όλον. Αυτή η πίστη, την οποία θα έπρεπε να αποκαλούμε όχι απλά *δόξα* αλλά *Ur-doxa* (πρωτο-δόξα) (εάν επιτρέπεται να συνδυάσουμε ένα γερμανικό με έναν ελληνικό όρο), όχι απλά και μόνο μια πίστη αλλά η βασική πίστη, υπό-

κειται όλων των επιμέρους πίστεών μας. Η *πίστη στον κόσμο* δεν υπόκειται σε διορθώσεις και ανασκευή με τον τρόπο που ιδιάζει σε οποιαδήποτε επιμέρους πίστη. Εάν ζούμε ως συνειδητά όντα, η πίστη στον κόσμο είναι εκεί ως κάτι που υποβαστάζει κάθε επιμέρους πεποίθηση που ίσως υιοθετούμε. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει ένα χρονικό σημείο κατά το οποίο μαθαίνουμε ή αποκοτούμε την πίστη στον κόσμο, με τον τρόπο που επιτυγχάνουμε, για παράδειγμα, την πίστη μας στον ποταμό San Juan στη Γιούτα. Κάθε τέτοια επιμέρους πίστη προκύπτει συνακόλουθα όταν έχουμε μια εμπειρία ή ακούμε κάτι σχετικά με το υπό ερώτηση πράγμα, όταν φθάνουμε στο σημείο να αναγνωρίζουμε την ταυτότητά του στην πολλότητα μέσα από την οποία δίδεται, είτε εν παρουσία είτε εν απουσία του. Αλλά δεν υπάρχει χρονικό σημείο εκμάθησης ή απόκτησης της πίστης μας στον κόσμο. Ποια θα ήταν η κατάστασή μας πριν από αυτή την μάθηση; Θα έπρεπε να βρισκόμαστε στο εσωτερικό ενός βουβού σολιψισμού, σαν μέσα σε μια κάψουλα, θα είχαμε μια ψιλή συνειδητότητα που δεν θα είχε συνείδηση κανενός πράγματος. Μια τέτοια κατάσταση είναι αδύνατον να συλληφθεί: θα απαιτούσε ότι το εγώ σκέφτεται τον εαυτό του ταυτόχρονα ως κέντρο των πραγμάτων και ως το σύνολο των πραγμάτων, ως κέντρο ενός τροχού χωρίς ακτίνες. Και εάν ακόμα ήμασταν πρόθυμοι να δεχθούμε τη δυνατότητα ενός τέτοιου εγώ, ποιο πράγμα στη γη (ή και έξω από τη γη) θα μπορούσε να μας σείσει έξω από αυτή την κατάσταση; Πώς θα μπορούσε να προκύψει εν γένει κάτι 'το εξωτερικό', εάν δεν ενυπήρχε εκεί ήδη από την αρχή;

Δεν μπορούμε να εκκινήσουμε από το εσωτερικό της εγωκεντρικής δυσχέρειας: η πίστη μας στον κόσμο είναι εκεί ήδη από την αρχή, ήδη πριν γεννηθούμε, όσο κι αν πάμε προς τα πίσω. Ακόμα και η πιο στοιχειώδης αίσθηση του εαυτού δεν θα μπορούσε να ανακύψει, παρά μόνο στη βάση της πίστης στον κόσμο. Παρομοίως, ακόμα κι αν ανακαλύψουμε ότι κάναμε λάθος σχετικά με πολλά πράγματα, η πίστη μας στον κόσμο παραμένει άθικτη και ο κόσμος συνεχίζει να είναι εκεί, αδιάφορο πόσο τραχύς και κουρελιασμένος, εκτός κι αν απολέσουμε εντελώς την αίσθηση του εαυτού μας και πέσουμε σε ένα είδος αντιιστικής απομόνωσης. Αλλά ακόμα και τότε, θα παρέμενε σίγουρα κάποια αίσθηση για τι υπάρχει εκεί έξω, εάν υφίσταται η ελάχιστη συνειδητότητα. Το άλγος που πρέπει να ενυπάρχει στον αυτισμό υφίσταται επειδή η πίστη στον κόσμο είναι ακόμα επί τω έργω: εάν δεν ήταν, δεν θα μπορούσε να υπάρχει η ελάχιστη συνειδητότητα και καμιά αίσθηση του εαυτού.

Καθώς ζούμε στην παράδοξη συνθήκη τού ότι, ταυτόχρονα, έχουμε τον κόσμο και, όμως, αποτελούμε μέρος του κόσμου, ξέρουμε ότι όταν πεθάνουμε ο κόσμος θα συνεχίσει να υπάρχει (καθώς αποτελούμε μόνο ένα μέρος του κόσμου), αλλά, υπό μια άλλη έννοια, ο κόσμος που υπάρχει για μένα, πίσω από όλα τα πράγματα που γνωρίζω, θα εξαλειφθεί όταν δεν θα αποτελώ πλέον μέρος του. Αυτή η εξάλειψη αποτελεί τμήμα της απώλειας που υποφέρουμε όταν

πεθαίνει ένας κοντινός φίλος: αυτό που συμβαίνει δεν είναι απλά και μόνο ότι ο φίλος παύει να είναι εκεί, αλλά ο τρόπος με τον οποίο υπήρχε για εκείνον ο κόσμος έχει χαθεί και για εμάς. Ο κόσμος έχει απολέσει ένα τρόπο με τον οποίο δινόταν, ένα τρόπο με τον οποίο είχε οικοδομηθεί κατά τη διάρκεια μιας ζωής.

Αμφότερα, ο κόσμος και το εγώ, υποβάλλουν την ιδέα του όλου. Τα παράδοξα της θεωρίας των συνόλων, το πρόβλημα του κατά πόσον το έσχατο σύνολο εμπειρικλείει τον εαυτό του ή όχι, είναι λιγότερο δύσκολα από τα προβλήματα της λογικής που συνέχει τον κόσμο και τον εαυτό: πώς ο κόσμος και ο εαυτός, το καθένα ως όλον, εμπειρικλείουν ή αποκλείουν το ένα το άλλο, και πώς οι ολόκληρές τους σχετίζονται με το άθροισμα των πραγμάτων που υπάρχουν; Ίσως τα παράδοξα της θεωρίας των συνόλων να αποτελούν μόνο τυπικά διατυπωμένες εκδοχές των προβλημάτων σχετικά με το πώς ο κόσμος περιλαμβάνει το καθετί, συμπεριλαμβανομένου του εαυτού, και το πώς ο εαυτός μπορεί να αποβλέπει το καθετί, συμπεριλαμβανομένου του κόσμου και, επίσης, του εαυτού του.

Συμπερασματικά, λοιπόν, στην αυθόρμητη φυσική στάση, κατευθυνόμαστε προς όλα τα είδη πραγμάτων, αλλά και προς τον κόσμο ως ορίζοντα ή πλαίσιο για όλα τα πράγματα που μπορούν να δοθούν, και, σύστοιχος προς τον κόσμο είναι ο εαυτός ή το εγώ, ο φορέας της φυσικής στάσης, αυτός στον οποίο δίδονται ο κόσμος και τα πράγματα, και ο οποίος είναι, από την πλευρά του, μέρος του κόσμου και ταυτόχρονα αποβλεπτικός κάτοχος του κόσμου.

4.2 Η Φαινομενολογική Στάση

Ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει επισημάνει ότι καθετί που έχει ειπωθεί σχετικά με τη φυσική στάση δεν θα μπορούσε να έχει διατυπωθεί από το εσωτερικό της φυσικής στάσης. Πράγμα που σημαίνει ότι, δίχως να έχουμε στρέψει την προσοχή μας σε αυτό, εξετάζαμε αυτά τα θέματα καθ' όλη την παραπάνω συζήτηση από το εσωτερικό της φαινομενολογικής στάσης: έτσι πράτταμε στις τελευταίες σελίδες και μάλιστα, στην πράξη, καθ' όλη τη διάρκεια του βιβλίου, με εξαίρεση την εισαγωγή, η οποία έπρεπε να γραφεί από το εσωτερικό της φυσικής στάσης. Όταν εξετάζαμε την αποβλεπτικότητα στο Κεφάλαιο 1, και την αντίληψη ενός κύβου στο Κεφάλαιο 2, εξετάζαμε αυτά τα θέματα από την φαινομενολογική οπτική γωνία.

Υπάρχουν πολλές διαφορετικές οπτικές γωνίες ακόμα και στο εσωτερικό της φυσικής στάσης. Υπάρχει η οπτική γωνία της καθημερινής ζωής, η οπτική γωνία του μαθηματικού, αυτή του ειδικευμένου ιατρού, του φυσικού, του πολιτικού και ούτω καθεξής, και υπάρχουν επίσης αρκετά επιμέρους είδη αναστοχαστικών στάσεων, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Αλλά η φαινομενολογική

στάση δεν μοιάζει με καμιά από αυτές τις οπτικές γωνίες. Είναι πιο ριζική και πιο περιεκτική. Όλες οι άλλες μετακινήσεις ως προς την οπτική γωνία και την εστίαση συνεχίζουν να εφησυχάζουν στην υποκείμενη πίστη στον κόσμο, η οποία παραμένει πάντα εν ισχύ, και όλες οι μετακινήσεις αυτο-προσδιορίζονται ως κινήσεις από τη μια οπτική γωνία στην άλλη, ανάμεσα στις πολλές που είναι ανοικτές για εμάς. Η μετατόπιση στη φαινομενολογική στάση, ωστόσο, είναι μια κίνηση του τύπου 'όλα ή τίποτα', η οποία μας επιβάλλει την ολοκληρωτική διάξευξη από τη φυσική στάση, και η οποία εστιάζει, αναστοχαστικά, επί κάθε πράγματος εντός της φυσικής στάσης, συμπεριλαμβανομένης της πίστης στον κόσμο. Εισχωρώντας στη φαινομενολογική στάση, 'ωθούμαστε προς τα πάνω' με ένα μοναδικό τρόπο. Το να εισχωρήσεις στη φαινομενολογική στάση δεν σημαίνει να γίνεις ειδικός στη μία ή την άλλη μορφή γνώσης, αλλά το να γίνεις φιλόσοφος. Από τη φαινομενολογική οπτική γωνία, κοιτάζουμε όλες τις επιμέρους αποβλεπτικότητες και τις περιγράφουμε αναλυτικά, όπως και τα σύστοιχά τους, όπως επίσης και την πίστη στον κόσμο, που έχει ως σύστοιχό της τον κόσμο.

Εάν πρόκειται να δώσουμε μια περιγραφική ανάλυση της καθεμίας και όλων των αποβλεπτικότητων στη φυσική στάση, δεν μπορούμε να συμμετέχουμε σε καμιά από αυτές. Θα πρέπει να λάβουμε μια απόσταση από αυτές, να τις αναστοχασθούμε και να τις καταστήσουμε θεματικές. Αυτό σημαίνει ότι ενόσω βρισκόμαστε στη φαινομενολογική στάση, αναστέλλουμε όλες τις αποβλεπτικότητες που εξετάζουμε. Τις ουδετεροποιούμε. Αυτή η αλλαγή εστίασης δεν σημαίνει όμως, πράγμα που πρέπει να σημειωθεί με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση, ότι αρχίζουμε να αμφιβάλουμε για αυτές τις αποβλεπτικότητες και τα αντικείμενά τους: δεν τις μετατρέπουμε, ούτως ειπείν, από δοξικές βεβαιότητες σε αμφιβολία. Δεν μετατρέπουμε τις αποβλεπτικότητές μας, τις διατηρούμε τέτοιες που είναι, αλλά τις εξετάζουμε ως θεωρού. Τη στιγμή που τις εξετάζουμε ως θεωρού, δεν τις επιτελούμε. Ωστόσο, δεν θα μπορούσαμε να τις εξετάζουμε ως θεωρού ως προς αυτό που είναι, εάν μετατρέπαμε την τροπικότητά τους: εάν η εισχώρηση στη φιλοσοφική αναστόχηση σήμαινε ότι μετατρέπουμε την πεποίθηση σε αμφιβολία, ή την βεβαιότητα σε καχυποψία, τότε δεν θα μπορούσαμε να εξετάσουμε ως θεωρού την πεποίθηση και την βεβαιότητα. Οι μετακινήσεις από τη μια τροπικότητα στην άλλη είναι κάτι που λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό της φυσικής στάσης. Και αυτές οι μετακινήσεις έχουν κάποιο κίνητρο. Θα πρέπει να έχουμε λόγους για να μετακινήθουμε από την πεποίθηση στην αμφιβολία, από τη βεβαιότητα στην καχυποψία: δίχως τέτοιους λόγους, η μετατροπή της τροπικότητας θα ήταν παράλογη και αυθαίρετη.

Όταν εισχωρούμε στη φαινομενολογική στάση, γινόμαστε κάτι σαν αποστασιοποιημένοι παρατηρητές της σκηνης ή κάτι σαν θεατές ενός αγώνα. Εξετάζουμε ως θεωρού τον τρόπο υπό τον οποίο εμπλεκόμαστε στον κόσμο και στα

πράγματα μέσα στον κόσμο, και εξετάζουμε επίσης τον κόσμο ως προς την εμπλοκή των ανθρώπων. Δεν αποτελούμε πλέον απλά και μόνο συμμετέχοντες στον κόσμο: εξετάζουμε ως θεωροί τι σημαίνει να συμμετέχεις στον κόσμο και στις εμφανίσεις μέσα στον κόσμο. Αλλά οι αποβλεπτικότητες τις οποίες εξετάζουμε ως θεωροί-πεποιθήσεις, αμφιβολίες, καχυποψίες, βεβαιότητες και αντιλήψεις, τις οποίες εξετάζουμε και περιγράφουμε—συνεχίζουν να αποτελούν δικές μας αποβλέψεις. Δεν τις έχουμε απολέσει: απλά και μόνο τις εξετάζουμε ως θεωροί. Παραμένουν επακριβώς τέτοιες που ήταν, και τα αντικείμενά τους παραμένουν επακριβώς τέτοια που ήταν, με τις ίδιες συστοιχίες ανάμεσα στις αποβλέψεις και τα αντικείμενά τους να είναι σε ισχύ. Κατά ένα περιεργό τρόπο, τις αναστέλλουμε τέτοιες που ήταν, τις ‘παγώνουμε’. Και εμείς που γινόμαστε φιλοσοφικά εγώ, είμαστε οι ίδιοι εαυτοί που επιτελούσαν τις φυσικές αποβλεπτικότητες. Αναδύεται εδώ ένα είδος σχάσης του εαυτού, στην οποία ο ίδιος εαυτός που ζούσε στη φυσική στάση αρχίζει να ζει ρητά στη φαινομενολογική στάση και αρχίζει να γίνεται ο φορέας της φιλοσοφικής ζωής. Όλα τα ανθρώπινα όντα, όλοι οι εαυτοί, κάνουν αυτό το είδος αναστοχαστικής φιλοσοφικής ανάλυσης από καιρού εις καιρόν, αλλά όταν οι άνθρωποι εισάγονται σε αυτό το είδος ανάλυσης είναι, συνήθως, πολύ μπερδεμένοι για το τι ακριβώς κάνουν. Νομίζουν ότι ρίχνουν ένα γρήγορο βλέμμα σε ορισμένου είδους γενικές αλήθειες, σε ορισμένου είδους νόμους της φύσης. Τείνουν να εκλαμβάνουν την εισχώρηση στη φιλοσοφία ως μια επιπλέον ρύθμιση εντός της φυσικής στάσης: δεν βλέπουν πόσο διαφορετική είναι. Το ζητούμενο της συζήτησής μας σχετικά με τη φαινομενολογική στάση είναι να βοηθηθούμε στο να καταστήσουμε ρητή και σαφή την μετατόπιση προς τη φιλοσοφία, με μια πληρέστερη εκτίμηση της διαφοράς που υπάρχει ανάμεσα στη φυσική και τη φαινομενολογική στάση. Κάνουμε μια οριστική διάκριση, εκεί όπου οι περισσότεροι άνθρωποι περιφέρονται ασαφώς προς-πίσω κατά μήκος των ορίων.

Η στροφή στη φαινομενολογική στάση καλείται *φαινομενολογική αναγωγή*, όρος που σημαίνει την ‘απομάκρυνση’ από τους φυσικούς στόχους των ενδιαφερόντων μας, την ‘οπισθοχώρηση’ σε αυτό που φαίνεται να είναι μια πιο περιορισμένη οπτική γωνία, μια οπτική γωνία που έχει απλά και μόνο ως στόχο της τις ίδιες τις αποβλεπτικότητες. Η αναγωγή, από τη λατινική ρίζα *re-ducere*, είναι μια οπισθοχώρηση, μια αναχαίτιση, μια ανάκληση. Όταν εισαγώμαστε σε αυτή τη νέα οπτική γωνία, *αναστέλλουμε* τις αποβλεπτικότητες που τώρα εξετάζουμε ως θεωροί. Αυτή η αναστολή, αυτή η ουδετεροποίηση των δοξικών τροπικοτήτων, καλείται επίσης *εποχή*,¹ ένας όρος που έχει ληφθεί από τον αρχαίο ελληνικό σκεπτικισμό, όπου δηλώνει την εγκράτεια που οι Σκεπτικοί έλεγαν ότι θα πρέπει να έχουμε έναντι των κρίσεών μας για τα πράγματα: έλεγαν ότι

¹[ΣτΜ] Ελληνικά στο κείμενο.

θα πρέπει να απέχουμε από τις κρίσεις έως ότου να υπάρξει σαφής ενάργεια. Αν και η φαινομενολογία λαμβάνει αυτό τον όρο από τον αρχαίο σκεπτικισμό, η υπερβολή που ενυπάρχει στον όρο των Σκεπτικών δεν έχει διατηρηθεί. Η *εποχή* συνιστά στη φαινομενολογία την ουδετεροποίηση των φυσικών αποβλέψεων, ουδετεροποίηση που πρέπει να λαμβάνει χώρα όταν εξετάζουμε αυτές τις αποβλέψεις ως θεωροί.

Τελικά, για να ολοκληρώσουμε αυτή τη σύντομη επεξεργασία της ορολογίας, ας μιλήσουμε για τον όρο «θέτειν εντός παρενθέσεων». Όταν εισαγόμαστε στη φαινομενολογική στάση, αναστέλλουμε τις πίστεις μας και *θέτουμε* εντός *παρενθέσεων* (εντός *αγκυλών*) τον κόσμο και όλα τα πράγματα μέσα στον κόσμο.² Όταν θέτουμε, με αυτό τον τρόπο, εντός *παρενθέσεων* τον κόσμο ή κάποιο συγκεκριμένο πράγμα, δεν το μετατρέπουμε σε μια απλή φαινομενικότητα, σε ψευδαίσθηση, σε μια απλή ιδέα ή σε όποιο άλλο είδος μιας απλώς υποκειμενικής εντύπωσης. Το εξετάζουμε, μάλλον, ακριβώς όπως το αποβλέπει μια αποβλεπτικότητα στη φυσική στάση. Το εξετάζουμε ως σύστοιχο εκείνης κάθε φορά της αποβλεπτικότητας που το έχει ως αντικείμενο/στόχο της. Εάν πρόκειται για ένα αντικείμενο της αντίληψης, το εξετάζουμε ως αντιληπτό, εάν πρόκειται για ένα αντικείμενο της ανάμνησης, το εξετάζουμε ως αναμνησθέν. Εάν πρόκειται για μια μαθηματική οντότητα, τη θεωρούμε ως σύστοιχο μιας μαθηματικής απόβλεψης. Εάν πρόκειται για ένα απλώς δυνατό αντικείμενο, ή για ένα επαληθευμένο αντικείμενο, το θεωρούμε αντιστοίχως ως το αντικείμενο μιας αποβλεπτικότητας που αποβλέπει κάτι απλώς δυνατό ή μιας αποβλεπτικότητας που αποβλέπει κάτι το επαληθευμένο. Η θέση εντός *παρενθέσεων* διατηρεί επακριβώς την τροπικότητα και τον τρόπο εμφάνισης που είχε το αντικείμενο για το υποκείμενο στη φυσική στάση.

Συνεπώς, όταν εισαγόμαστε στη φαινομενολογική αναστόχηση, δεν περιορίζουμε την εστίασή μας απλά και μόνο στην υποκειμενική πλευρά της συνείδησης: δεν εστιάζουμε μόνο στις αποβλεπτικότητες. Εστιάζουμε επίσης στα αντικείμενα που μας δίδονται, αλλά εστιάζουμε σε αυτά τέτοια που μας εμφανίζονται στη φυσική στάση. Στη φυσική στάση σκοπεύουμε κατευθείαν το αντικείμενο: πηγαίνουμε άμεσα στο ίδιο το αντικείμενο μέσω των εμφανίσεών του. Στη φιλοσοφική αναστοχαστική στάση, καταστούμε θεματικό αντικείμενο τις εμφανίσεις. Κοιτάζουμε *προς αυτό* που κανονικά λειτουργεί ως εκείνο *μέσω του* οποίου κοιτάζουμε τα πράγματα. Εστιάζουμε, για παράδειγμα, στις πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις μέσω των οποίων παρουσιάζεται ο ίδιος ο κύβος στην ταυτότητά του. Εστιάζουμε στο πολλαπλό των εμφανίσεων μέσω των οποίων δίδεται

²[ΣτΜ] Ο συγγραφέας εναλλάσσει εδώ τους όρους “θέτω σε *αγκύλες*” και “θέτω εντός *παρενθέσεων*”. Επιμένουμε στον δεύτερο, που είναι η συνήθης απόδοση του γερμανικού *Einklammer*

σε εμάς το αντικείμενο. Όταν πράττουμε με αυτό τον τρόπο, δεν μετατρέπουμε ωστόσο την ταυτότητα του αντικειμένου σε μία από τις ‘απλές’ εμφανίσεις του. Όλως αντιθέτως, είμαστε σε καλύτερη θέση να διακρίνουμε το αντικείμενο από τις εμφανίσεις του, είμαστε σε καλύτερη θέση να διατηρήσουμε την πραγματικότητα του ίδιου του πράγματος. Είμαστε συνεπώς σε καλύτερη θέση για να παράσχουμε μια προσφυή περιγραφή της φύσης ‘του κόσμου’. Εάν θα έπρεπε να μιλήσουμε για τον κόσμο βρισκόμενοι στη φυσική στάση, θα τείναμε να τον εκλάβουμε ως μια πλατιά οντότητα ή ως το άθροισμα των οντοτήτων. Μόνο από τη φαινομενολογική προοπτική μπορούμε να βρούμε την ορθή ορολογία για να μιλήσουμε για τον κόσμο ως το πλαίσιο της εμφάνισης των πραγμάτων.

Για να χρησιμοποιήσουμε μια μάλλον χονδροειδή χωρική μεταφορά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όταν εισαγόμαστε στη φαινομενολογική στάση, συρρόμαστε έξω από τη φυσική στάση, υψωνόμαστε πάνω από αυτήν, την θεωρητικοποιούμε και διακρίνουμε και περιγράφουμε αμφότερα το υποκειμενικό και το αντικειμενικό σύστοιχο που την συνθέτουν. Από την ασφαλή φιλοσοφικής μας θέση, περιγράφουμε τις ποικίλες αποβλεπτικότητες και τα ποικίλα αντικείμενά τους, όπως επίσης τον εαυτό και τον κόσμο. Διακρίνουμε ανάμεσα σε ένα πράγμα και τις εμφανίσεις του, μια διάκριση που έχει κληθεί από τον Heidegger «οντολογική διαφορά», τη διαφορά ανάμεσα σε ένα πράγμα και τον τρόπο παρουσίας (ή απουσίας) του πράγματος. Αυτή η διάκριση μπορεί να επιτευχθεί προσφυώς μόνο από την φαινομενολογική προοπτική. Εάν επιχειρήσουμε να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ του πράγματος και της εμφάνισής του από το εσωτερικό της φυσικής στάσης, είτε θα έχουμε την τάση να μετατρέψουμε τις εμφανίσεις σε υποστάσεις (διότι, από αυτή την οπτική γωνία, τείνουμε να εκλαμβάνουμε το καθετί στο οποίο εστιάζουμε ως ένα υποστασιοποιημένο πράγμα) είτε θα έχουμε την τάση να αναγάγουμε το πράγμα απλά και μόνο στις εμφανίσεις του, να το αναγάγουμε στο να είναι το άθροισμα των εμφανίσεών του. Το πιο πιθανό είναι είτε να θέσουμε τις εμφανίσεις ως εμπόδια ανάμεσα σε μας και τα πράγματα είτε να μετατρέψουμε τα πράγματα σε απλές ιδέες. Δεν θα συλλάβουμε ορθά τη φαινομενολογική στάση ούτε θα κατανοήσουμε προσφυώς τη φυσική στάση.

4.3 Υπάρχουν Επιχειρήματα που Μπορούν να μας Οδηγήσουν στη Φαινομενολογική Στάση;

Τώρα που έχουμε κάποια αίσθηση της διαφοράς ανάμεσα στη φυσική και τη φαινομενολογική στάση, μπορούμε να εγείρουμε το ερώτημα κατά πόσον υπάρχει κάποιος τρόπος να εξηγήσουμε και να δικαιολογήσουμε στους άλλους τη

μετατόπιση από την πρώτη στη δεύτερη. Αυτό το ερώτημα κορυφώνεται με το περαιτέρω ερώτημα κατά πόσον υπάρχει κάποιο είδος επιχειρήματος που μπορεί να πείσει κάποιον να γίνει φιλόσοφος ή να του αποδείξει ότι θα πρέπει να γίνει φιλόσοφος. Το ερώτημα δεν είναι κοινότοπο: ερωτά κατά πόσον η φιλοσοφία μπορεί να παρουσιάσει τον εαυτό της, να εξηγήσει τι ακριβώς είναι, και να νομιμοποιήσει τον εαυτό της ενώπιον όσων δεν είναι φιλόσοφοι. Ερωτά επίσης κατά πόσον η φιλοσοφία μπορεί να αυτο-δικαιολογηθεί στον εαυτό της, κατά πόσον μπορεί να διασαφηνίσει την καταγωγή της και, συνεπώς, να προσπαθήσει να είναι μια επιστήμη δίχως προϋποθέσεις.

Το ζήτημα της έναρξης της φιλοσοφίας εγείρεται στη φαινομενολογία κάτω από τον γενικό τίτλο των ποικίλων *οδών προς την αναγωγή*. Υπάρχουν ποικίλοι 'οδοί' ή επιχειρήματα που μας βοηθούν να επιτύχουμε τη φαινομενολογική 'αναγωγή'. Όπως έχουμε δει, η φαινομενολογική αναγωγή είναι η κίνηση από τη φυσική στη φαινομενολογική στάση: συνιστά τον περιορισμό της αποβλεπτικότητάς μας από την εκτεταμένη φυσική στάση της (η οποία στοχεύει το καθένα χωριστά και όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα στον κόσμο) στην φαινομενικά πιο περιορισμένη φαινομενολογική στάση, η οποία στοχεύει την ίδια την αποβλεπτική μας ζωή, μαζί με τα σύστοιχα αντικείμενά της και τον σύστοιχο κόσμο της.

Πρέπει να είμαστε προσεκτικοί ώστε να μην καταστήσουμε το έργο μας δυσκολότερο από ό,τι πράγματι είναι. Ίσως νιώσουμε τον πειρασμό να σκεφθούμε ότι η φυσική στάση είναι αμιγώς φυσική, αμιγώς μη φιλοσοφική, χωρίς ίχνος φιλοσοφίας μέσα της, και ότι η στροφή στη φαινομενολογία είναι μια κίνηση προς κάτι το εντελώς ανήκουστο στη φυσική εστίαση. Εάν έτσι είχαν τα πράγματα, θα ήταν σχεδόν αδύνατο για μας να μεταδώσουμε κάποια ιδέα για το τι είναι η φιλοσοφία σε όσους δεν θα είχαν ήδη εισαχθεί στη φιλοσοφία. Αλλά, στην πραγματικότητα, στο εσωτερικό της φυσικής στάσης υφίστανται τρόποι με τους οποίους προ-καταλαμβάνουμε τη φαινομενολογική στάση. Ενυπάρχουν στη φυσική στάση ψευδο-πόδια που οδηγούν στη φιλοσοφία. Απλά και μόνο ως έλλογα όντα, έχουμε ήδη μια αίσθηση του όλου, μια αίσθηση του εαυτού και μια αίσθηση της αποβλεπτικότητας και των εμφανίσεων. Ωστόσο, το πρόβλημα συνίσταται στο ότι προσπαθούμε να διαχειριστούμε όλα αυτά τα πράγματα με κατηγορίες που ανήκουν στη φυσική στάση. Τα μυθολογικοποιούμε, τα ψυχολογικοποιούμε, τα φαινομενικοποιούμε, τα υποστασιοποιούμε: καταστούμε τον κόσμο πράγμα, οι εμφανίσεις γίνονται εμπόδια, ο εαυτός υποστασιοποιείται, οι αποβλέψεις ψυχολογικοποιούνται. Δεν συλλαμβάνουμε ορθά τους όρους και τις διακρίσεις. Οι οδοί προς την αναγωγή δεν επιχειρούν να διανοίξουν μια απολύτως νέα διάσταση που ουδόλως είχαμε συλλάβει εκ των προτέρων. Επιχειρούν, μάλλον, να διασαφηνίσουν μια διάκριση που ήδη κατέχουμε, μια διάκριση μεταξύ της φυσικής και της φιλοσοφικής στάσης, και να εξηγήσουν το

πέρασμα ανάμεσα στις δύο αυτές στάσεις. Μας βοηθούν να συλλάβουμε ορθά τη φιλοσοφική στάση, δείχνοντας την αλλαγή προοπτικής που επέρχεται με την κίνησή μας στη φιλοσοφία, και την συνακόλουθη μετατόπιση στις σημασίες των όρων. Θα εξετάσουμε δύο οδούς προς την αναγωγή, την οντολογική και την καρτεσιανή. Πρόκειται για δύο προσεγγίσεις που αναπτύχθηκαν από τον Husserl.

Ανάμεσα στις δύο, η οντολογική οδός προς την αναγωγή είναι αυτή που δημιουργεί μικρότερο φόβο (η καρτεσιανή φαίνεται να μας βυθίζει στην πιο ριζική αμφιβολία και στον φαινομεναλισμό). Η οντολογική οδός επικαλείται την ανθρώπινη επιθυμία να είμαστε αληθινά και πλήρως επιστημονικοί. Σημειώνει ότι όταν διεξερχόμαστε με τρόπο επιστημονικό μια περιοχή του είναι, αποκτούμε ένα θησαυρό γνώσης, ένα σύστημα κρίσεων, σχετικά με το υπό ερώτηση αντικείμενο. Ας πούμε ότι έχουμε τότε επιτύχει μια μάλλον πλήρη κατανόηση ενός πεδίου, όπως είναι η μοριακή βιολογία ή η φυσική στερεάς κατάστασης. Άσχετα από το πόσο πλήρης είναι η γνώση που έχουμε για τα υπό εξέταση πράγματα, δεν θα έχουμε, ωστόσο, ακόμα διεξέλθει τα υποκειμενικά συστοίχα των αληθειών που έχουν επιτευχθεί. Η αντικειμενική πλευρά ίσως είναι πλήρως γνωστή, αλλά τα υποκειμενικά επιτεύγματα που συστοιχούν προς τα αντικειμενικά θα παραμένουν ακόμα παραγνωρισμένα: το είδος των αποβλέψεων οι οποίες παρουσιάζουν τα υπό μελέτη πράγματα, ο τρόπος επαλήθευσης που ιδιάζει στα αντικείμενα, οι μέθοδοι που ακολουθούνται, οι μορφές της διυποκειμενικής διόρθωσης και επιβεβαίωσης κοκ.

Στο μέτρο που μια επιστήμη είναι απολύτως αντικειμενική, η παραπάνω έλλειψη συνιστά απώλεια στον θετικό χαρακτήρα της επιστήμης. Κατέχουμε τις αλήθειες για τα πράγματα, αλλά δεν κατέχουμε καμιά αλήθεια για την κατοχή αυτών των πραγμάτων. Ξεχνάμε τους εαυτούς μας, και έχουμε απολέσει τους εαυτούς μας ακριβώς επειδή έχουμε μαγευτεί από τα πράγματα που γνωρίζουμε. Οι επιστημονικές αλήθειες μοιάζουν να επιπλέουν, να μην είναι στην κατοχή κανενός. Μοιάζουν να μην είναι αλήθειες κανενός. Για να εξαντλήσουμε την επιστήμη, για να είμαστε πλήρως επιστημονικοί, θα χρειαστεί να ερευνήσουμε τις υποκειμενικές δομές των ενεργημάτων που είναι επί τω έργω στην επιστήμη, και αυτή η έρευνα δεν σημαίνει ότι απλά και μόνο θα συνεχίσουμε να κάνουμε μοριακή βιολογία ή φυσική στερεάς κατάστασης. Σημαίνει να αποστρέψουμε το βλέμμα μας από αυτές τις επιστήμες και να εισαχθούμε σε μια νέα αναστοχαστική στάση, την φαινομενολογική, η οποία απονέμει τα δέοντα στις αποβλεπτικότητες που επιτελούσαμε στις πρότερες επιστημονικές μας προσπάθειες, χωρίς όμως να τις θεματοποιούμε. Άπαξ και κάνουμε αυτή τη στροφή αναφορικά με τη μοριακή βιολογία και τη φυσική στερεάς κατάστασης, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν μπορούμε να κάνουμε φαινομενολογία μόνο για αυτούς τους δύο επιστημονικούς κλάδους: θα πρέπει να επεκτείνουμε την

προσπάθειά μας ώστε να καλύψει την αποβλεπτικότητα καθαυτή και τον κόσμο καθαυτό (ως το αντικειμενικό σύστοιχο της αποβλεπτικότητας), καθώς οι αποβλεπτικότητες σε μια επιμέρους επιστήμη δεν είναι δυνατόν να κατανοηθούν παρά μόνο χάρη στην συμπλήρωσή τους από ευρύτερες όψεις της αποβλεπτικότητας. Δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για την αναγνώριση ταυτοτήτων στη μοριακή βιολογία, χωρίς να κάνουμε λόγο για την αναγνώριση ταυτοτήτων εν γένει.

Μέσω μιας βαθμιαίας επέκτασης, η οντολογική οδός προς την αναγωγή μάς βοηθά να ολοκληρώσουμε τις επιμέρους επιστήμες. Κινούμαστε προς όλο και ευρύτερα πλαίσια, μέχρι να φθάσουμε στο είδος εκείνου του πλαισίου που είναι το πιο ευρύ και που παρέχεται από τη φαινομενολογική στάση. Το κίνητρό μας για αυτή την επέκταση είναι η επιθυμία μας να είμαστε ολότελα επιστημονικοί, να αποφύγουμε την παράλειψη οποιασδήποτε διάστασης είναι σχετική με την εκάστοτε έρευνά μας. Ίσως υφίσταται ένα είδος μερικής τελειότητας σε μια θετική επιστήμη, στη μοριακή βιολογία ή στη φυσική στερεάς κατάστασης, αλλά κάθε επιστήμη που θέλει να είναι ολοκληρωμένη, θα πρέπει να επιχειρήσει την έσχατη έρευνα της ίδιας της επίτευξης της επιστήμης, την έρευνα των αποβλεπτικότητων που την ιδρύουν. Όσο καιρό αυτές οι αποβλεπτικότητες έχουν αφεθεί ανερότητες, η επιστήμη παραμένει μετέωρη και ατελής, ελλιπής ως προς το ίδιο της το πλαίσιο. Η οντολογική οδός προς την αναγωγή μάς θυμίζει τις αριστοτελικές παρατηρήσεις στα *“Μετά τα φυσικά”* (Δ.1) σχετικά με την ανάγκη να υπερβούμε τις επιμέρους επιστήμες για να φθάσουμε σε μια επιστήμη του όλου, στην επιστήμη του είναι ως είναι (και όχι του είναι απλά και μόνο ως υλικού-είναι, ποσοτικού-είναι, ζώντος-είναι, οικονομικού-είναι).

Θα έπρεπε να γίνει σαφές από τις παραπάνω παρατηρήσεις σχετικά με την οντολογική οδό προς την αναγωγή ότι η φαινομενολογία ως επιστήμη (ως μια αυστηρή και σαφής επιχείρηση, πλήρης αυτο-συνειδησίας) αποτελεί στην πραγματικότητα μια πιο συγκεκριμένη επιστήμη από ό,τι οι επιμέρους έρευνες. Ίσως νομίζουμε ότι η φυσική ή η βιολογία είναι οι πιο συγκεκριμένες από όλες τις επιστήμες, επειδή μελετούν τα υλικά πράγματα που βρίσκονται εκεί ακριβώς ενώπιόν μας, αλλά στο μέτρο που τέτοιες επιστήμες δεν εξετάζουν την ίδια τη δραστηριότητα χάρη στην οποία επιτυγχάνονται, είναι στην πραγματικότητα αφηρημένες. Αφήνουν ανεξέταστο ένα ουσιώδες μέρος όχι μόνο του κόσμου αλλά και του εαυτού τους. Η επιστήμη της φαινομενολογίας συμπληρώνει και τελειοποιεί αυτές τις επιμέρους επιστήμες, ενώ ταυτόχρονα διατηρεί και αυτές και ό,τι ισχύει σε αυτές, έτσι ώστε, με τρόπο αρκετά παράδοξο, η φαινομενολογία να αποτελεί την πιο συγκεκριμένη από τις επιστήμες. Καλύπτει το ευρύτερο όλον, το μεγαλύτερο πλαίσιο. Υπερβαίνει την λήθη-του-εαυτού των επιμέρους επιστημών. Εξετάζει διαστάσεις από τις οποίες αποσύρονται οι άλλες επιστήμες, τις διαστάσεις συγκεκριμένα της αποβλεπτικότητας και των

εμφανίσεων. Δείχνει υπό ποια έννοια η ίδια η επιστήμη αποτελεί ένα είδος έκθεσης, και, συνεπώς, δείχνει την απλοϊκότητα του αντικειμενισμού, της πίστης ότι το είναι είναι αδιάφορο για την έκθεση που το ερευνά κάθε φορά. Η αναγωγή, συνεπώς, δεν αποτελεί στην πραγματικότητα ένα περιορισμό, δεν συνιστά 'απομάκρυνση' από οτιδήποτε. Διατηρεί τη φυσική στάση και καθετί που υπάρχει μέσα της, ακόμα και όταν μας δείχνει την απόστασή μας από αυτήν. Εμπλουτίζει και δεν αποστερεί.

Λαμβάνουμε μια όλως διαφορετική εντύπωση από την *καρτεσιανή οδό* προς την *αναγωγή*. Αυτή η προσέγγιση της φαινομενολογίας έχει ως πρότυπό της την προσπάθεια του Descartes να εγκαινιάσει τη φιλοσοφία λαμβάνοντας μια απόφαση «άπαξ κατά τη διάρκεια της ζωής», την απόφαση να θέσει σε αμφιβολία όλες τις κρίσεις που θεωρούσε αληθείς. Ο Descartes εισάγει αυτή τη μεθοδολογική αμφιβολία, επειδή θεωρεί ότι οι κρίσεις που έχει απορροφήσει μέσω των άλλων έχουν μολυνθεί από προκαταλήψεις. Αφού υιοθετήσει αυτή την καθολική αμφιβολία, θα αποδεχθεί στη συνέχεια ως αληθείς μόνο εκείνες τις κρίσεις που μπορεί να δικαιολογήσει ο ίδιος, σύμφωνα με τη μέθοδο που έχει αναπτύξει.

Το πρόβλημα με την προσπάθεια του Descartes σχετικά με την εκκίνηση της φιλοσοφίας είναι ότι μετατρέπει όλες τις φυσικές τροπικότητες της δόξας σε τροπικότητες αμφιβολίας. Μετατοπίζεται από τις διάφορες φυσικές τροπικότητες (βεβαιότητα, καχυποψία, επαληθευμένη αποδοχή, δυνατότητα, πιθανότητα) σε μια άλλη φυσική τροπικότητα: την αμφιβολία. Η αμφιβολία του είναι μεν μόνο μεθοδολογική, παραμένει δε αμφιβολία. Ο Descartes προσπαθεί να υψωθεί στη φιλοσοφία, αλλά το μόνο που επιτυγχάνει είναι να γλιστρά σε μια άλλη από τις φυσικές στάσεις, σε μια ριζικά σκεπτικιστική στάση. Η προσπάθειά του να βάλει τη φιλοσοφία στο δρόμο τού να γίνει μια αυστηρή επιστήμη μένει σε αφλογιστία. Λοξοδρομεί, με καταστροφικές συνέπειες για τη φιλοσοφία και την επιστήμη.

Η καρτεσιανή οδός προς την αναγωγή είναι για τη φαινομενολογία μια προσπάθεια να αναλάβει, και να διεκπεραιώσει με τρόπο προσφυή, αυτό που προσπάθησε να κάνει ο Descartes. Δεν προτείνει να εγκαινιάσουμε μια καθολική αμφιβολία. Προτείνει, μάλλον, να υιοθετήσουμε τη στάση να *προσπαθήσουμε* να θέσουμε σε αμφιβολία τις ποικίλες αποβλέψεις μας. Αυτό ίσως μοιάζει να είναι μια ελάχιστη διαφορά, αλλά είναι κρίσιμο. Η προσπάθεια να αμφιβάλεις είναι κάτι όλως διαφορετικό από την ίδια την αμφιβολία. Αυτό που συμβαίνει όταν προσπαθούμε να θέσουμε σε αμφιβολία μία από τις πίστεις μας είναι ότι υιοθετούμε μια ουδέτερη στάση ενώπιον αυτής της πεποίθησης: δεν αμφιβάλουμε ακόμα για αυτήν, αναστέλλουμε την πίστη μας. Σταματάμε για να εξετάσουμε κατά πόσο θα έπρεπε να την θέσουμε σε αμφιβολία. Αυτή η προσπάθεια, αυτή η στάση, δεν αποτελεί, ωστόσο, αμφιβολία, αλλά συνιστά κάτι

σαν μια ουδετεροποίηση που επιτυγχάνουμε όταν εισαγόμαστε στη φιλοσοφία. Αυτή η ουδέτερη στάση χρησιμεύει στη συνέχεια ως κλειδαρότρυπα μέσα από την οποία μπορούμε να αποκτήσουμε μια αίσθηση για το τι είναι η φαινομενολογική στάση, η στάση στην οποία ουδετεροποιούμε τις αποβλεπτικότητές μας και τις εξετάζουμε ως θεωροί.

Ένα άλλο σημαντικό γνώρισμα της προσπάθειας να θέσουμε κάτι σε αμφιβολία είναι το ακόλουθο. Δεν μπορούμε, στην πραγματικότητα, να θέσουμε κάτι σε αμφιβολία, παρά μόνον εάν έχουμε λόγους να αμφιβάλουμε για αυτό. Ας υποθέσουμε ότι η πόρτα αυτού του δωματίου είναι λευκή, και ότι βλέπω τη γάτα να μπαίνει στο δωμάτιο. Δεν μπορώ στη συνέχεια να πω ότι αμφιβάλω για το ότι η πόρτα είναι λευκή ή για το ότι η γάτα περνά το κατώφλι, εκτός εάν έχω λόγους να αμφιβάλω ότι αυτά τα προφανή πράγματα είναι αληθινά. Ίσως ξαφνικά συνειδητοποιήσω ότι είναι το φως που κάνει την πόρτα να φαίνεται πιο ανοιχτόχρωμη από ό,τι πράγματι είναι, και ότι ίσως έχει μια απόχρωση γκρι. Ίσως ξαφνικά συνειδητοποιήσω ότι υπάρχει ένας καθρέφτης κοντά στην πόρτα και ότι, στην πραγματικότητα, βλέπω μόνο την αντανάκλαση της γάτας που μπαίνει σε ένα άλλο δωμάτιο. Ως μία από τις τροπικότητες της φυσικής στάσης, η αμφιβολία θα πρέπει να έχει ως κίνητρό της κάποιους λόγους. Δεν μπορώ απλά και μόνο να πω ότι αμφιβάλω για τα πράγματα.

Η *προσπάθεια* για αμφιβολία, ωστόσο, υπόκειται στην ελεύθερη επιλογή μας. Μπορούμε να προσπαθήσουμε να θέσουμε σε αμφιβολία οτιδήποτε, ακόμα και το πιο προφανές πράγμα ενώπιόν μας ή την πιο εγκαθιδρυμένη άποψη. Παρομοίως, είμαστε ελεύθεροι να εγκαινιάσουμε την ουδετεροποίηση που επισυμβαίνει όταν στρεφόμεστε στη φαινομενολογική προοπτική, την αναστολή ή την 'θέση εκτός παιγνίου' των αποβλεπτικότητων μας, τη θέση εντός παρενθέσεων των πραγμάτων και του κόσμου: αυτά τα πράγματα εναπόκεινται στη δύναμή μας και υπόκεινται στην ελεύθερη επιλογή μας. Μπορούμε να αποφασίσουμε ότι θέλουμε να διεξάγουμε ένα τέτοιο είδος ζωής. Δεν χρειάζεται να αναγκασθούμε να εισαχθούμε σε αυτήν εξαιτίας κάποιων λόγων σαν αυτούς που μας αναγκάζουν να οδηγηθούμε στην αμφιβολία ή την καχυποψία. Έτσι, ενώ η αμφιβολία δεν αποτελεί καλό πρότυπο για να μας βοηθήσει αναφορικά με τη φαινομενολογική στροφή, η προσπάθεια για αμφιβολία είναι ένα τέτοιο πρότυπο. Η προσπάθεια για αμφιβολία μάς προσφέρει ένα εύστοχο βλέμμα σε αυτό που μοιάζει να είναι η φαινομενολογική ουδετεροποίηση των αποβλέψεών μας. Με αυτόν τον τρόπο, η καρτεσιανή οδός προς την αναγωγή προσπαθεί να μας 'παρωθήσει' στη φαινομενολογική στάση.

Ο Descartes εισήγαγε ένα ριζικό σκεπτικισμό στην διανοητική ζωή που συνεχίζει να βασανίζει τη σκέψη όσων εμπνέονται από αυτόν. Παρόλα αυτά, είναι χρήσιμο να υιοθετήσει κανείς το καρτεσιανό μοτίβο και να το διαφοροποιήσει προς όφελος της φαινομενολογίας, πράγμα άλλωστε που κάναμε, διότι η στροφή

από τη φυσική στάση στη φαινομενολογική συλλαμβάνεται, λανθασμένα, από ορισμένους ως υποτροπή στον καρτεσιανισμό. Ακόμα και ορισμένοι επιφανείς ερμηνευτές της φαινομενολογίας δεν μπορούν να συλλάβουν αυτό το ζήτημα ορθά. Είναι σημαντικό για μας, λοιπόν, να χαράξουμε τη διάκριση ανάμεσα σε αυτό που κάνει ο Descartes και σε αυτό που επιτυγχάνει η φαινομενολογία.

Μία από τις πραγματικά ολέθριες συνέπειες του καρτεσιανού λάθους είναι ότι απαξιώνει τις αποβλεπτικότητες της φυσικής στάσης. Υποσκάπτει την φυσική και εν ισχύ πίστη στην πραγματικότητα των πραγμάτων που δίδονται στην εμπειρία μας, στην πραγματικότητα των ταυτοτήτων που αναγνωρίζουμε. Εισάγει την έξη του σκεπτικισμού, η οποία μας κάνει να μην πιστεύουμε σε τίποτε μέχρι να αποδειχθεί. Αλλά αυτή η επιθυμία να δοθεί απόδειξη για το καθετί είναι παράλογη. Η απόδειξη είναι δυνατή μόνο στη βάση κάποιων αληθειών που δεν αποδεικνύονται, αλήθειες που ενέχουν την ενάργηιά τους και δεν χρειάζονται απόδειξη. Δεν μπορούμε να αποδείξουμε τα πάντα: γνωρίζουμε πολλά πράγματα που δεν χρειάζεται να αποδειχθούν. Η φαινομενολογία αποκαθιστά την ισχύ των πεποιθήσεων που έχουμε στη φυσική στάση. Αναγνωρίζει ότι οι αποβλέψεις μας αγγίζουν πράγματι, με τους ποικίλους τρόπους τους, τα ίδια τα πράγματα. Διακρίνει και περιγράφει πώς οι ποικίλες αποβλέψεις οδηγούνται στην πλήρωση και την επιβεβαίωσή τους. Συνειδητοποιεί επίσης ότι συχνά εγκαταλείπουμε την ενάργεια, ότι συχνά είμαστε αόριστοι σε αυτό που αποβλέπουμε, και ότι τα λάθη είναι κοινά: αλλά η παρουσία του λάθους δεν απαξιώνει τα πάντα. Δείχνει απλά και μόνο ότι πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Διασαφηνίζοντας τις ποικίλες αποβλεπτικότητες και διακρίνοντάς τες μεταξύ τους, η φαινομενολογία μάς βοηθά να είμαστε προσεκτικοί.

Θα πρέπει, τέλος, να σημειώσουμε τη διαφορά ανάμεσα στην οντολογική και την καρτεσιανή οδό προς την αναγωγή. Η οντολογική οδός προχωρά αυξητικά. Εκκινεί από τα επιστημονικά επιτεύγματα και σε αυτά προσθέτει βήμα-βήμα επιπλέον διαστάσεις, σπρώχνοντάς μας καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας μέχρι να φθάσουμε στη φαινομενολογική στάση. Η καρτεσιανή οδός προσπαθεί να επιτύχει τα πάντα βιαστικά, με ένα βήμα. Αναστέλλει όλες τις αποβλεπτικότητες δια μιας. Φωτίζει λίγο καλύτερα από ό,τι η οντολογική οδός το νέο είδος ουδετεροποίησης που επισυμβαίνει με τη φιλοσοφία, αλλά, όπως και καθετί άλλο που γίνεται βιαστικά, μπορεί να μας παραπλανήσει σοβαρά. Μπορεί να μας κάνει να σκεφτόμαστε τη φαινομενολογία ως σκεπτικισμό και ως φαινομεναλισμό, ως κάτι που μας αποστερεί τον πραγματικό κόσμο και τα πράγματα μέσα στον κόσμο. Φαίνεται να οδηγεί ακόμα και στον σολιψισμό. Η οντολογική οδός είναι αργή αλλά ασφαλής, ενώ η καρτεσιανή οδός είναι γρήγορη αλλά επικίνδυνη. Η καλύτερη προσέγγιση είναι να χρησιμοποιούμε αμφότερες τις οδούς, διορθώνοντας τις αδυναμίες της καθεμιάς χάρη στα δυνατά σημεία της άλλης. Σε αμφότερες τις προσεγγίσεις, ωστόσο, το κλειδί είναι να αποκτή-

σουμε μια αίσθηση της διαφοράς μεταξύ της φυσικής και της φαινομενολογικής στάσης, μεταξύ της φυσικής ανάμειξης στον κόσμο και της φιλοσοφικής αποστασιοποίησης.

4.4 Ορισμένοι Ειδικοί Όροι Σχετικοί με τη Φαινομενολογική Αναγωγή

Υπάρχει ένα σύνολο άλλων ζητημάτων που μπορούν να μας βοηθήσουν να ορίσουμε τη φαινομενολογική στάση με μεγαλύτερη ακρίβεια. Η επεξεργασία αυτών των ζητημάτων θα συνιστά, στην ουσία, εξήγηση διάφορων όρων του λεξιλογίου της φαινομενολογίας.

Η εμπειρία και η ανάλυση μέσα από τη φαινομενολογική οπτική αποφέρει βεβαιώσεις που είναι, σύμφωνα με τις αρχές τους, *αποδεικτικές*. Οι αποδεικτικές αποφάνσεις εκφράζουν πράγματα που δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς: εκφράζουν αναγκαίες αλήθειες. Επιπλέον, τις *αντιλαμβανόμαστε* ως αποφάνσεις που εκφράζουν αναγκαίες αλήθειες. Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτό που λένε δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς. Υπάρχει φιλοσοφική αναγκαιότητα στις ενάργειες που παρουσιάζονται στη φαινομενολογική στάση. Ας αναλογιστούμε, για παράδειγμα, την δήλωση ότι ένα υλικό, χωρικό αντικείμενο, όπως ο κύβος, μπορεί να δοθεί μόνο σε μια πολλότητα σκιάσεων, πλευρών και όψεων, και ότι ο κύβος είναι η ταυτότητα που δίδεται μέσα σε αυτές τις εμφανίσεις. Ας αναλογιστούμε, επίσης, τη δήλωση, ότι η ταυτότητα δίδεται σε μας ως μίξη παρουσιών και απουσιών, ή τη δήλωση ότι μπορούμε να έχουμε ένα χρονικό παρόν μόνο στην αντιπαράθεσή του προς ένα παρελθόν και ένα μέλλον. Αυτές οι αποφάνσεις είναι αποδεικτικές. Αντιλαμβανόμαστε ότι ο κύβος δεν θα μπορούσε να δοθεί με κανέναν άλλο τρόπο, και ότι το παρόν δεν αποτελεί ποτέ κάτι το ενικό αλλά ότι εμπεριέχει πάντα το παρελθόν και το μέλλον.

Ίσως κάποιος αντιτείνει ότι τέτοιες αποφάνσεις είναι αποδεικτικές επειδή είναι τόσο προφανείς, τόσο κοινότοπες, σχεδόν τόσο αβίαστα δεδομένες: αλλά αυτό είναι ακριβώς το ζήτημα. Οι φαινομενολογικές αποφάνσεις, όπως οι φιλοσοφικές αποφάνσεις εν γένει, θέτουν το προφανές και το αναγκαίο. Μας λένε αυτό που ήδη γνωρίζουμε. Δεν αποτελούν νέα πληροφορία αλλά, ακόμα και αν δεν μας λένε κάτι το καινούργιο, μπορούν παρόλα αυτά να είναι σημαντικές και διαφωτιστικές, διότι συχνά βρισκόμαστε σε σύγχυση σχετικά με τέτοιες κοινοτοπίες και αναγκαιότητες. Εάν σκεφθούμε με ποιο τρόπο οι περισσότεροι άνθρωποι κατανοούν την ανάμνηση (ως θέα εσωτερικών εικόνων), ή με πόση ένδεια έχουν περιγράψει την κατ' αίσθηση αντίληψη ορισμένοι φιλόσοφοι (ως, για παράδειγμα, τη λήψη εντυπώσεων επί ενός είδους εσωτερικής οθόνης του

εγκεφάλου), τότε το πόσο σημαντικό είναι να τεθεί το προφανές γίνεται και το ίδιο προφανές. Οι φαινομενολογικές βεβαιώσεις αξιώνουν ότι είναι αποδεικτικές, διότι είναι τόσο βασικές και τόσο αναπόφευκτες, τόσο αναπόδραστες. Η αποδεικτικότητά τους δεν πηγάζει από το γεγονός ότι οι άνθρωποι που τις διατυπώνουν χαίρουν κάποιου είδους αποκάλυψης εξωτικών αληθειών, για τις οποίες οι άλλοι άνθρωποι δεν έχουν ακούσει τίποτε.

Περαιτέρω, το γεγονός ότι οι φαινομενολογικές αποφάνσεις και ενάργειες είναι αποδεικτικές, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε ποτέ να τις βελτιώσουμε ή να βαθύνουμε την κατανόησή τους. Μια φιλοσοφική απόφαση μπορεί να είναι αποδεικτική και όμως να στερείται *συστοιχίας*. Συστοιχία σημαίνει ότι έχουμε αποκαθάρσει την απόφαση από κάθε ασάφεια. Όλες οι διαστάσεις του πράγματος έχουν έλθει στην επιφάνεια, έχουν συναχθεί όλες οι συνεπαγωγές του. Στην πράξη, τίποτε δεν μπορεί να παρουσιασθεί σε μας με τέτοια πληρότητα, ούτε και στη φιλοσοφία. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι φαινομενολογικές αποφάνσεις μπορεί να εμφανίζονται ως αποδεικτικές (μπορούμε να αντιληφθούμε ότι τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς), αλλά μπορούν ταυτόχρονα να ενέχουν την έκκληση προς περαιτέρω διασάφηση. Είναι απολύτως δυνατό, για παράδειγμα, να γνωρίζω ότι το παρόν εμπεριέχει αναγκαστικά το παρελθόν και το μέλλον, αλλά να μην έχω σαφή γνώση σχετικά με την πλήρη σημασία του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος. Μπορούμε να γνωρίζουμε με τρόπο αποδεικτικό ότι ένα αντικείμενο ταυτοποιείται ως μίξη παρουσίας και απουσίας, αλλά να έχουμε ασαφή εικόνα σχετικά με την πλήρη σημασία τού να είναι κάτι παρόν ή απόν.

Η φαινομενολογική αναγωγή και η φαινομενολογική στάση καλούνται συχνά *υπερβατολογικές*. Κάνουμε λόγο για την υπερβατολογική αναγωγή και την υπερβατολογική στάση. Μπορεί κανείς να συναντήσει και τις μάλλον αδέξιες φράσεις «υπερβατολογική-φαινομενολογική αναγωγή» και «υπερβατολογική-φαινομενολογική στάση». Τι σημαίνει ο όρος ‘υπερβατολογικός’;

Η λέξη σημαίνει ‘πηγαίνω πάνω από’, σύμφωνα με τη λατινική ρίζα της, *transcendere*, δηλαδή να αναρριχώμαι ή να πηγαίνω πάνω από, *trans* και *scando*. Η συνείδηση, ακόμα και στη φυσική στάση, είναι υπερβατολογική διότι έχει πρόσβαση, κινούμενη πέρα από τον εαυτό της, στις ταυτότητες και στα πράγματα που δίδονται σε αυτήν. Το εγώ μπορεί να κληθεί υπερβατολογικό στο μέτρο που αναμιγνύεται στη γνώση των πραγμάτων, στην πρόσβαση στα πράγματα. Το υπερβατολογικό εγώ είναι το εγώ ή ο εαυτός ως φορέας της αλήθειας. Η υπερβατολογική αναγωγή είναι η στροφή προς τον εαυτό ως φορέα της αλήθειας, και η υπερβατολογική στάση είναι η στάση που υιοθετώ όταν καθιστώ θεματικό αυτό το εγώ και τις αποβλεπτικότητές του.

Όταν εισαγόμεστε στη φαινομενολογική ή υπερβατολογική στάση, θα πρέπει να κάνουμε ορισμένες κατάλληλες τροποποιήσεις στους όρους που χρησιμο-

ποιούμε. Το νέο πλαίσιο, εκ του ότι είναι μοναδικό στο χαρακτήρα του, απαιτεί να γίνουν κάποιες ρυθμίσεις στη φυσική μας γλώσσα. Ας ονομάσουμε τη νέα γλώσσα που προκύπτει από αυτές τις αλλαγές *υπερβατολογική*, και τη γλώσσα που μιλάμε στη φυσική στάση *κοσμική*. Οι δύο στάσεις συγκροτούνται από το είδος της αποβλεπτικότητας που ιδιάζει στην καθεμιά τους, και η γλώσσα που μιλιέται στη κάθε στάση αντανακλά τις διαφορές προοπτικής. Η μελέτη της αλληλόδρασης των δύο γλωσσών, της υπερβατολογικής και της κοσμικής, είναι ένας καλός τρόπος να απαλύνουμε τις διαφορές μεταξύ φιλοσοφίας και φυσικής εμπειρίας.

Κάποιες λέξεις της υπερβατολογικής γλώσσας έχουν ληφθεί από την κοσμική, λέξεις όπως ‘ταυτότητα’, ‘εμφάνιση’, ‘παρουσία και απουσία’, ‘εγώ’: αλλά θα πρέπει να θυμόμαστε ότι οι όροι έχουν υποστεί μια μικρή μετατόπιση ως προς τη σημασία τους από τη στιγμή που απορροφήθηκαν στη νέα, στη φιλοσοφική γλώσσα. Η λέξη ‘επιστήμη’, για παράδειγμα, λαμβάνει τώρα μια έννοια διαφορετική από εκείνη της φυσικής επιστήμης ή της βιολογικής επιστήμης, όταν λέμε ότι η φιλοσοφία είναι μια αυστηρή επιστήμη. Εισάγεται τότε ένα νέο είδος ακρίβειας. Η φαινομενολογία είναι επιστήμη με διαφορετικό τρόπο από τις επιστήμες της φυσικής στάσης, και το όλο εγχείρημα το σχετικό με τη φαινομενολογική αναγωγή υποτίθεται ότι θα μας βοηθήσει να δούμε ποια είναι αυτή η νέα έννοια.

Υπάρχουν κάποιες άλλες λέξεις που έχουν επινοηθεί ειδικά για την υπερβατολογική γλώσσα, λέξεις που δεν έχουν κανένα θεμέλιο στη φυσική στάση ή στην κοσμική. Δύο από αυτές είναι το ‘νόημα’ (*noema*) και το σύστοιχό του, η ‘νόηση’ (*noesis*).³ Ο όρος ‘νόημα’ αναφέρεται στα αντικειμενικά σύστοιχα της αποβλεπτικότητας, αναφέρεται σε οτιδήποτε αποτελεί αντικείμενο της απόβλεψης στη φυσική στάση: ένα υλικό αντικείμενο, μια εικόνα, μια λέξη, μια μαθηματική οντότητα, ένα άλλο πρόσωπο. Αλλά με μεγαλύτερη ακρίβεια, αναφέρεται σε αυτά τα αντικειμενικά σύστοιχα ακριβώς ως κάτι που είναι ορατό από το εσωτερικό της φαινομενολογικής στάσης. Αναφέρεται σε αυτά ως κάτι που έχει τεθεί εντός παρενθέσεων από την υπερβατολογική-φαινομενολογική αναγωγή. Ενίστε ο όρος μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επίθετο ή ως επίρρημα: μπορούμε να πούμε ότι παρέχεται μια ‘νοηματική’ ανάλυση, ότι μπορούμε να μελετήσουμε τη ‘νοηματική’ δομή ενός πράγματος, μπορούμε να εξετάσουμε τα πράγματα ‘νοηματικά’. Κάθε φράση στην οποία χρησιμοποιούνται αυτοί οι όροι εκφέρεται στην υπερβατολογική. Πρόκειται για φιλοσοφικές φράσεις. Υποθέτουν ότι έχει εισαχθεί η τροποποίηση εκείνη που επιφέρει την ουδετερότητα την ιδιά-

³[ΣτΜ] Για να διακρίνονται αυτοί οι όροι, και κυρίως ο όρος *Noema* και τα παράγωγά του, από την επίσης φαινομενολογική έννοια *Sinn* (*sense*, νόημα), είμαστε δυστυχώς αναγκασμένοι να τους θέτουμε πάντα εντός εισαγωγικών.

ζουσα στη φιλοσοφία. Η χρήση του όρου ‘νόημα’ σηματοδοτεί ότι είμαστε στο χώρο της φαινομενολογίας, στο εσωτερικό μιας φιλοσοφικής συζήτησης, και ότι τα πράγματα για τα οποία μιλάμε εξετάζονται από μια φιλοσοφική οπτική γωνία, όχι από μια από τις οπτικές γωνίες στο εσωτερικό της φυσικής στάσης.

Αυτά τα ζητήματα θα πρέπει να τονίζονται, διότι αλλιώς μπορεί πολύ εύκολα να παρανοήσει κανείς το ‘νόημα’. Το ‘νόημα’ λαμβάνεται συχνά ως μια κάποια οντότητα, ως κάτι που μοιάζει με μια έννοια ή με ένα νόημα διακριτό από το αντικείμενο της συνείδησης, ως κάτι που χρησιμεύει ως φορέας μέσω του οποίου η συνείδηση αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο πράγμα. Το ‘νόημα’ συλλαμβάνεται ως αυτό χάρη στο οποίο η αποβλεπτικότητα προστίθεται στη συνείδηση, σαν να έπρεπε να υποθέσουμε ότι η συνείδηση θα ήταν έγκλειστη στον εαυτό της εάν δεν είχαν προστεθεί σε αυτήν τα ‘νοήματα’. Συλλαμβάνεται επίσης ως μια οντότητα μέσω της οποίας η συνείδηση σκοπεύει αυτό ή το άλλο συγκεκριμένο αντικείμενο, αυτό χάρη στο οποίο η συνείδηση αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο πράγμα του κόσμου εκεί έξω: λαμβάνεται σαν ένα είδος μηχανισμού βομβοβόλησης που έχει στη διάθεσή της η συνείδηση. Αυτή η κατανόηση του ‘νοήματος’ ως μιας μεσολαβούσας οντότητας είναι, πιστεύω, εσφαλμένη. Αργότερα, στο Κεφάλαιο 13, θα δούμε με περισσότερες λεπτομέρειες, γιατί αυτή η κατανόηση του ‘νοήματος’ είναι προβληματική και οδηγεί σε παρανοήσεις. Προς το παρόν επαρκεί να εισαγάγουμε τον όρο και να δώσουμε μια αρχική επεξήγηση για το τι σημαίνει. Το ‘νόημα’ είναι κάθε αντικείμενο της αποβλεπτικότητας, κάθε αντικειμενικό σύστοιχο, αλλά στο μέτρο που εξετάζεται από τη φαινομενολογική στάση, στο μέτρο που εξετάζεται τέτοιο ακριβώς που δίδεται στην εμπειρία. Δεν αποτελεί αντίγραφο ενός αντικειμένου, ούτε υποκατάστατο οιαδήποτε αντικειμένου, ούτε ένα νόημα που μας κάνει να αναφερόμαστε στο αντικείμενο: είναι το ίδιο το αντικείμενο, αλλά εξεταζόμενο από τη φιλοσοφική οπτική γωνία.

Ο όρος ‘νόηση’ είναι λιγότερο παραπλανητικός, αλλά προϋποθέτει και αυτός ότι έχουμε εισαχθεί στη φαινομενολογία. Η ‘νόηση’ αναφέρεται στα αποβλεπτικά ενεργήματα μέσω των οποίων αποβλέπουμε τα πράγματα: αντιλήψεις, σημασιακά ενεργήματα, κενές αποβλέψεις, πεπληρωμένες αποβλέψεις, κρίσεις, αναμνήσεις. Αλλά αναφέρεται σε αυτά ακριβώς ως τέτοια που εξετάζονται από τη φαινομενολογική στάση. Προϋποθέτει ότι έχουμε επιτελέσει τη φαινομενολογική αναγωγή. Εξετάζει αυτά τα ενεργήματα της συνείδησης αφού έχουν ανασταλεί ή τεθεί εκτός δράσης μέσω της φαινομενολογικής εποχής. Οι ‘νοήσεις’ επιφέρουν λιγότερες αμφισβητήσεις από ό,τι τα ‘νοήματα’, διότι ο όρος δεν δημιουργεί τον πειρασμό να θέσουμε ένα επιπλέον ενεργήμα ως σκιά, ως παράλληλο, του αυθεντικού ενεργήματος, πράγμα που συμβαίνει με τον όρο ‘νόημα’: ο τελευταίος δημιουργούσε τον πειρασμό να θέσουμε ένα ‘αντικείμενο’/σκιά ή ένα νόημα παράλληλα προς το πραγματικό αντικείμενο. Ο λό-

γος για τον οποίο δημιουργείται πολύ λιγότερο ο πειρασμός να θέσουμε μια ‘νόηση’ ανάμεσα στους εαυτούς μας και τα ψυχολογικά μας ενεργήματα είναι ότι, ζώντας στην καρτεσιανή παράδοση, έχουμε συνηθίσει να αποδεχόμαστε τις ενδοσκοπήσεις μας ως πραγματικές, ως κάτι που μας θέτει σε άμεση επαφή με τη νοητική μας ζωή. Αυτή η ίδια παράδοση μάς κάνει να έχουμε την τάση να αρνούμαστε ότι έχουμε μια άμεση πρόσβαση στα πράγματα του κόσμου: μας κάνει να απαιτούμε ένα διαμεσολαβητή, μια αναπαράσταση (το ‘νόημα’) για να συνδέσουμε τους εαυτούς μας με τα πράγματα εκεί έξω.

Θα πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε το γεγονός ότι οι όροι ‘νόημα’ και ‘νόηση’, οι οποίοι έχουν αμφοτεροί επινοηθεί από τη φαινομενολογία, έχουν την ίδια αρχαιοελληνική ρίζα, το ρήμα *νοείν*, που σημαίνει ότι ‘σκέπτομαι’, ‘εξετάζω’, ‘αντιλαμβάνομαι’. Ο ελληνικός όρος (‘*νόησις*’) σημαίνει το ενέργημα της σκέψης, και ο ελληνικός όρος (‘*νόημα*’) αυτό που είναι αντικείμενο σκέψης. Στα ελληνικά, η κατάληξη *-μα*, όταν προστίθεται σε μια ρηματική ρίζα, σημαίνει το αποτέλεσμα ή την επίδραση της πράξης που εκφράζει το ρήμα. Έτσι, *φάντασμα* σημαίνει το αντικείμενο του ότι φαντάζομαι, *πολίτευμα* σημαίνει το αποτέλεσμα του ότι πολιτεύομαι (την πολιτική οντότητα), ρήμα σημαίνει το αποτέλεσμα της ομιλίας (τη λέξη) και *μίγμα* το αποτέλεσμα της ανάμιξης (τη μίξη). Ο όρος *νόημα* σημαίνει, λοιπόν, το πράγμα που αποτελεί αντικείμενο σκέψης ή το πράγμα για το οποίο έχουμε συνείδηση.

Η προσαρμογή του ελληνικού όρου στη φαινομενολογία είναι προσφυής. Το ‘νόημα’ είναι κάθε αντικείμενο της σκέψης, αλλά λαμβανόμενο ακριβώς ως τέτοιο, ως αντικείμενο σκέψης ή απόβλεψης, ως το σύστοιχο μιας αποβλεπτικότητας. Η οπτική γωνία από την οποία το εξετάζουμε τοιουτοτρόπως είναι η φαινομενολογική στάση. Ο όρος ‘νόημα’ εκφέρεται, συνεπώς, μόνο από το εσωτερικό της φαινομενολογικής στάσης. Αυτό που, δυστυχώς, συμβαίνει συχνά είναι ότι το ‘νόημα’ λαμβάνεται υπό μια ψυχολογική, επιστημολογική ή σημασιακή έννοια. Τότε παραγνωρίζεται η διαφορά εστίασης ανάμεσα στη φαινομενολογική και τη φυσική στάση και το ‘νόημα’ λαμβάνεται με τρόπο φυσιοκρατικό, επιστημολογικό ή σημασιακό. Θέτουν το ‘νόημα’ ως ενδιάμεσο ανάμεσα στον εαυτό και τα πράγματα του κόσμου, ενώ το ‘νόημα’ θα έπρεπε να ιδωθεί ως τα ίδια τα πράγματα του κόσμου εξεταζόμενα από τη φαινομενολογική προοπτική. Αντί να το συλλάβουν ως ένα ‘στοιχείο’ (ένα αφηρημένο μέρος) της εμφάνισης των πραγμάτων, το μετατρέπουν σε πράγμα, και το κάνουν να χρησιμεύει ως σύνδεση ανάμεσα στο νου και τα πράγματα.

Οι παρατηρήσεις που παρουσιάστηκαν σε αυτή την ενότητα για ορισμένους όρους σχετικούς με τη φαινομενολογική αναγωγή δεν αποτελούν ζήτημα απλής λεκτικής σύμβασης. Φέρνουν στην επιφάνεια σημαντικές πλευρές της νέας στάσης που καθορίζει τι είναι η φαινομενολογία. Ο ορισμός των όρων θα καταστήσει, επίσης, ευκολότερη την έκφραση ορισμένων φαινομενολογικών

θεωριών. Η κατοχή ενός κατάλληλου λεξιλογίου δεν αποτελεί ένα δευτερεύον ζήτημα της κάθε περιοχής της γνώσης: τα πράγματα υπό εξέταση δεν μπορούν να έρθουν στο φως με τρόπο εναργή δίχως τις λέξεις που τα ονοματίζουν.

4.5 Γιατί Είναι Σημαντική η Φαινομενολογική Αναγωγή;

Σε μια πρώτη ματιά, θα είχε κανείς τον πειρασμό να σκεφθεί ότι η φαινομενολογία είναι, στην ουσία της, μια άσκηση στη θεωρία της γνώσης, μια σπουδή στο εσωτερικό της επιστημολογίας. Αλλά είναι κάτι πολύ περισσότερο. Δεν εξαντλείται στο να προσπαθεί να αντιμετωπίσει το 'πρόβλημα της γνώσης', στο να προσπαθεί να θεμελιώσει εάν υπάρχει ή όχι κάποια αλήθεια και με το κατά πόσον έχουμε πρόσβαση στον 'πραγματικό κόσμο' ή τον 'εξω-νοητικό κόσμο'. Η φαινομενολογία αναδύθηκε κατά την ιστορική περίοδο κατά την οποία η επιστημολογία αποτελούσε την κυριότερη φιλοσοφική ασχολία, και ένα μέρος του λεξιλογίου της και των επιχειρημάτων της ηχούν πολύ επιστημολογικά, αλλά κατόρθωσε να διασπάσει αυτό το περιοριστικό πλαίσιο. Υπερβαίνει τις πηγές της. Επιτυγχάνει να συμφιλιωθεί με τη νεότερη φιλοσοφία και μαθαίνει από αυτήν, αλλά επίσης υπερβαίνει ορισμένους από τους περιορισμούς της και επανιδρύει συνδέσεις με την αρχαία σκέψη. Ορισμένες από τις παρανοήσεις της φαινομενολογίας οφείλονται σε ερμηνείες που είναι ακόμα τόσο προσδεδμενες στα προβλήματα και τις θέσεις της νεότερης σκέψης, που είναι ακόμα τόσο παγιδευμένες στην παράδοση του Descartes και του Locke, που αποτυγχάνουν να συλλάβουν αυτό που είναι νέο στη φαινομενολογία. Η φαινομενολογία μάς καλεί να ρυθμίσουμε εκ νέου και στα κύρια σημεία της την κατανόηση του τι είναι φιλοσοφία, και πολλοί άνθρωποι δεν μπορούν να κάνουν αυτή την αλλαγή, διότι δεν μπορούν να απελευθερωθούν από την ιστορική τους παράδοση και το πολιτισμικό τους πλαίσιο. Η φαινομενολογία ανακαινίζει τις δυνατότητες της αρχαίας φιλοσοφίας, ακόμα κι όταν δίνει λόγο για νέες διαστάσεις της πραγματικότητας, όπως είναι η παρουσία της σύγχρονης επιστήμης. Η φαινομενολογία παρέχει ένα από τα καλύτερα παραδείγματα για το πώς μια παράδοση μπορεί να υιοθετηθεί εκ νέου και να επανέλθει στη ζωή σε ένα νέο πλαίσιο.

Η θεωρία της υπερβατολογικής αναγωγής είναι εξαιρετικά σημαντική, διότι δίδει ένα νέο ορισμό του πώς η φιλοσοφία μπορεί να σχετισθεί με την προ-φιλοσοφική ζωή και την προ-φιλοσοφική εμπειρία. Ένας από τους κινδύνους που διατρέχει η φιλοσοφία είναι να νομίσει ότι μπορεί να αντικαταστήσει την προ-φιλοσοφική ζωή. Είναι αλήθεια ότι η φιλοσοφία φθάνει στο απόγειο του Λόγου. Περιλαμβάνει άλλους τρόπους εξάσκησης του Λόγου, όπως αυτούς που βρίσκονται στις επιμέρους επιστήμες και την πρακτική ζωή. Μελετά το πώς όλοι αυτοί οι επιμέρους τρόποι εξάσκησης του Λόγου σχετίζονται μεταξύ

τους και πώς συνταιριάζουν στο εσωτερικό ενός τελικού πλαισίου. Επειδή η φιλοσοφία συμπληρώνει τον προ-φιλοσοφικό Λόγο, ίσως νιώσει κανείς τον πειρασμό να σκεφθεί ότι η φιλοσοφία μπορεί να αντικαταστήσει τους παραπάνω τρόπους εξάσκησης του Λόγου. Μπορεί κανείς να αρχίσει να σκέπτεται ότι η φιλοσοφία μπορεί να επιτελέσει καλύτερα αυτό που επιτυγχάνουν οι εξειδικευμένοι τρόποι σκέψης. Η φιλοσοφία ίσως αρχίσει να νομίζει ότι μπορεί να διεκπεραιώσει την πολιτική ζωή καλύτερα από ό,τι ο πολιτικός, καλύτερα από εκείνους που λαμβάνουν μέρος στην αιώνια συζήτηση σχετικά με το πώς θα έπρεπε να διάγουμε τη ζωή μέσα σε μια κοινότητα. Ίσως αρχίσει να νομίζει ότι μπορεί να προσφέρει καλύτερο έργο από ό,τι προσφέρουν οι άνθρωποι της θρησκείας, εκφέροντας το τι είναι το ιερό και το έσχατο. Ίσως αρχίσει να νομίζει ότι μπορεί να αντικαταστήσει επιμέρους επιστήμες, όπως η χημεία ή η βιολογία ή η γλωσσολογία, επειδή καμιά τους δεν έχει εποπτεία του όλου. Εάν η φιλοσοφία επιχειρήσει να υποκαταστήσει την προ-φιλοσοφική σκέψη, το αποτέλεσμα θα είναι ο ορθολογισμός, το είδος εκείνο ορθολογισμού που εισήχθη στη νεότερη φιλοσοφία από τον Machiavelli σε σχέση με την πολιτική και την ηθική ζωή, και από τον Descartes σε σχέση με τα θεωρητικά ζητήματα.

Η πιο σημαντική συνεισφορά της φαινομενολογίας στην πολιτισμική και την πνευματική ζωή είναι ότι απέδωσε ισχύ στην αλήθεια της προ-φιλοσοφικής ζωής, εμπειρίας και σκέψης. Η φαινομενολογία επιμένει στο ότι οι τρόποι εξάσκησης του Λόγου που διεκπεραιώνονται στη φυσική στάση ενέχουν ισχύ και αλήθεια. Η αλήθεια επιτυγχάνεται προτού εμφανισθεί στο προσκήνιο η φιλοσοφία. Οι φυσικές αποβλέψεις φθάνουν, πράγματι, στην πλήρωση και στην ενάργεια, και η φιλοσοφία δεν μπορεί να τις υποκαταστήσει στο έργο τους. Η φαινομενολογία λειτουργεί παρασιτικά σε σχέση με τη φυσική στάση και όλα της τα επιτεύγματα. Η φαινομενολογία δεν έχει πρόσβαση στα πράγματα και στον τρόπο με τον οποίο διανοίγεται ο κόσμος παρά μόνο μέσω της φυσικής στάσης και των αποβλεπτικότητων της. Η φαινομενολογία έρχεται μόνο εκ των υστέρων. Θα πρέπει, συνεπώς, να είναι σεμνή, θα πρέπει να αναγνωρίζει την ισχύ και την αλήθεια των επιτευγμάτων της φυσικής στάσης, τόσο στην πρακτική όσο και στη θεωρητική ενάσκησή της. Η φαινομενολογία εξετάζει, τότε, ως θεωρός αυτά τα επιτεύγματα και τα σύστοιχά τους υποκειμενικά ενεργήματα, αλλά εάν αυτά τα επιτεύγματα δεν υπήρχαν ήδη, τότε δεν θα υπήρχε τίποτε για να αποτελέσει αντικείμενο της φιλοσοφικής σκέψης. Θα πρέπει να υφίσταται αληθής άποψη, θα πρέπει να προ-υπάρχει κάποια δόξα, για να υπάρξει φιλοσοφία. Η φαινομενολογία μπορεί ίσως να βοηθήσει τις φυσικές αποβλεπτικότητες να διασαφηνίσουν αυτό στο οποίο αναφέρονται, αλλά δεν μπορεί ποτέ να τις αντικαταστήσει.

Όταν η φαινομενολογία 'ουδετεροποιεί' τις αποβλεπτικότητες που είναι επί τω έργω στη φυσική στάση, δεν τις διαλύει, δεν τις καταστρέφει, δεν τις ανατρέ-

πει και δεν τις ευτελίζει. Υιοθετεί απέναντί τους απλά και μόνο τη στάση ενός θεωρού, μια στάση από την οποία μπορεί να τις καταστήσει αντικείμενο θεωρητικής εξέτασης. Η φαινομενολογία συμπληρώνει τη φυσική στάση: η φιλοσοφία συμπληρώνει την αληθή δόξα και την επιστήμη. Η φαινομενολογία, επίσης, μπορεί να επισημαίνει τους περιορισμούς της αλήθειας και των εναρχειών που επιτυγχάνονται στη φυσική στάση, αλλά οι ποικίλες τέχνες και επιστήμες έχουν ήδη συνείδηση του γεγονότος ότι η καθεμιά τους είναι κάτι το επιμέρους και το περιορισμένο, έστω κι αν δεν είναι σε θέση να διατυπώσουν τους περιορισμούς τους με τρόπο ακριβή. Και βέβαια, ενίοτε, είναι οι ίδιες οι επιμέρους τέχνες και επιστήμες που θέλουν να συμπεριφερθούν με τρόπο ιμπεριαλιστικό και να κυριαρχήσουν επί όλων των άλλων: η φυσική επιστήμη ίσως επιχειρήσει να πει ότι επεξηγεί το όλον και το καθετί μέσα του, ή η γλωσσολογία ίσως επιχειρήσει το ίδιο πράγμα ή η ψυχολογία ή η ιστορία. Όταν τέτοιες επιμέρους τέχνες και επιστήμες επιχειρούν να εξουσιάσουν το όλον και τις άλλες επιμέρους τέχνες και επιστήμες, καθίστανται ψευδο-φιλοσοφίες. Αλλά και η ίδια η φιλοσοφία μπορεί να παραποιήσει τον εαυτό της, εάν επιχειρήσει να κυριαρχήσει επί των προ-φιλοσοφικών μορφών γνώσης, εάν επιχειρήσει να τις υποκαταστήσει.

Η φαινομενολογία προσφέρει μια κύρια πολιτισμική ανακαίνιση, με το να αναγνωρίζει την ισχύ των τεχνών και των επιστημών στη φυσική στάση, και την ισχύ, επίσης, του κοινού νου, της φρόνησης (στο πρακτικό επίπεδο). Υφίσταται στη νεότερη σκέψη μια ορθολογιστική τάση που επιθυμεί να μετατρέψει τη φιλοσοφία σε ένα τέλει υποκατάστατο όλων των προ-φιλοσοφικών μορφών του Λόγου, και η φαινομενολογία αντιτίθεται σε αυτή την τάση. Η νεότερη ορθολογιστική τάση έχει παύσει, τα πρόσφατα χρόνια, εξαιτίας της μετα-νεωτερικότητας, η οποία οπισθοχωρεί στο άλλο άκρο και αρνείται ότι υπάρχει κάποιο κέντρο του Λόγου. Η φαινομενολογία αποφεύγει εξίσου αυτό το αρνητικό άκρο, διότι εξαρχής ποτέ δεν υιοθέτησε την ορθολογιστική θέση.

Η κλασική και η μεσαιωνική σκέψη κατενόησαν ότι ο προ-φιλοσοφικός Λόγος επιτυγχάνει την αλήθεια και την ενάργεια, και ότι η φιλοσοφική αναστόχηση έρχεται εκ των υστέρων και δεν αλλοιώνει αυτό που προηγείται. Ο Αριστοτέλης δεν αναμίχθηκε στην πολιτική ζωή ή στα μαθηματικά: απλά και μόνο προσπάθησε να κατανοήσει τι ήταν το καθένα και, ίσως, να τα βοηθήσει να διασαφήσουν τους εαυτούς τους. Η φαινομενολογία συμμερίζεται αυτή την κλασική κατανόηση, αλλά αυτό που μπορεί να της προσθέσει είναι η ρητή συζήτηση για την αλλαγή εστίασης που απαιτείται για την είσοδο στη φιλοσοφική ζωή. Η θεωρία περί της εποχής, η διάκριση μεταξύ της φαινομενολογικής και της φυσικής στάσης, η ιδέα να ουδετεροποιήσουμε τις αποβλέψεις της φυσικής στάσης, ο ρόλος του κόσμου και της πίστης στον κόσμο, όλα αυτά αποτελούν διασαφηνίσεις του τι σημαίνει να υιοθετεί κάποιος την φιλοσοφική αποστασιοποίηση και να εισάγεται στη φιλοσοφική σκέψη. Αυτές οι θεωρίες, οι

συνδεόμενες με την αναγωγή, δεν αποτελούν αινίγματα που κάμπτουν τον νου και που προσπαθούν να μας καταστήσουν ενδοσκοπικούς σε σημείο εμμονής ή κάτι σαν παζλ σχετικά με το εάν μπορούμε να εξέλθουμε από τους εαυτούς μας προς τον 'έξω-νοητικό' κόσμο: συνιστούν διασαφηνίσεις της φύσης της φιλοσοφίας. Είναι χρήσιμες ως προς το ότι δείχνουν πώς η φιλοσοφική συζήτηση, πώς η υπερβατολογική, διαφέρει από τη συζήτηση εντός της ανθρώπινης πρακτικής ζωής, από τις τέχνες και τις επιστήμες, από την κοσμική, τη γλώσσα της φυσικής στάσης. Εάν κατανοηθούν προσφύως, αυτές οι θεωρίες μπορούν να φωτίσουν αμφοτέρως την προ-φιλοσοφική και την φιλοσοφική ζωή.

Τελικά, η υπερβατολογική αναγωγή δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως διαφυγή από το ερώτημα για το είναι ή από τη σπουδή για το είναι ως είναι. Όπως αντιθέτως. Όταν μετατοπιζόμαστε από τη φυσική στάση στη φαινομενολογική, θέτουμε το ερώτημα για το είναι, διότι αρχίζουμε να βλέπουμε τα πράγματα όπως ακριβώς αυτά δίδονται σε εμάς, όπως ακριβώς εμφανίζονται, όπως ακριβώς ορίζονται ως προς τη 'μορφή' τους, που είναι η αρχή της διάνοιξης των πραγμάτων. Αρχίζουμε να βλέπουμε τα πράγματα στην αλήθεια τους και σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο δίδονται εναργώς. Αυτό σημαίνει ότι τα βλέπουμε στο είναι τους. Αρχίζουμε, επίσης, να βλέπουμε τον εαυτό ως τη δοτική της διάνοιξης των πραγμάτων: βλέπουμε τον εαυτό ως τη δοτική της εμφάνισης. Αυτό σημαίνει ότι τον βλέπουμε στο είναι του, διότι ο πυρήνας τού είναι τού εαυτού συνίσταται στο ότι ο εαυτός διερευνά το είναι των πραγμάτων. Το 'είναι' δεν είναι κάτι 'πραγμο-ειδές'. Το είναι εμπερικλείει τη διάνοιξη ή την αλήθεια, και η φαινομενολογία βλέπει το είναι προπάντων υπό τον τίτλο 'είναι-ως-αλήθεια'. Βλέπει το 'ανθρώπινο' είναι ως τον τόπο όπου αναδύεται η αλήθεια. Μέσα από όλες τις παρατηρήσεις της σχετικά με τις οδούς προς την αναγωγή, παρατηρήσεις που ηχούν καρτεσιανές, η φαινομενολογία είναι ικανή να επανακτήσει το αρχαίο ζήτημα του είναι, ζήτημα που είναι πάντα νέο.

Κεφάλαιο 5

ΑΝΤΙΛΗΨΗ, ΑΝΑΜΝΗΣΗ ΚΑΙ ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Έχουμε τώρα μια ιδέα για το τι είναι η φαινομενολογική ανάλυση και γιατί είναι φιλοσοφική. Έχουμε επίσης διέλθει ένα παράδειγμα τέτοιας ανάλυσης, όταν εξετάζαμε την αντίληψη ενός κύβου. Εξετάσαμε τον ρόλο που παίζουν στην ανθρώπινη εμπειρία οι δομές του όλου και των μερών, της ταυτότητας στην πολλότητα, και της παρουσίας και της απουσίας. Μπορούμε τώρα να αρχίσουμε να διευρύνουμε όλα αυτά τα θέματα, αναπτύσσοντας κι άλλες φαινομενολογικές περιγραφές. Όσα έχουμε κάνει μέχρι τώρα αποτελούν απλά και μόνο προκαταρκτικά σχέδια. Θα επιστρέψουμε τώρα στην αντίληψη και θα εξετάσουμε με περισσότερες λεπτομέρειες πώς αυτή παρουσιάζει σε μας τα αντικείμενα, και πώς διαδραματίζεται στην αντίθεσή της προς παράγωγες μορφές αποβλεπτικότητας, τέτοιες όπως η ενθύμηση, η φαντασία και η προβολή στο μέλλον.

5.1 Ενθύμηση

Η αντίληψη παρουσιάζει το αντικείμενο σε μας με τρόπο άμεσο, και αυτό το αντικείμενο δίδεται πάντα ως μίξη παρουσίας και απουσίας. Όταν δίδεται η μια πλευρά, οι άλλες είναι απύσες. Ορισμένα μέρη του αντικειμένου επικαλύπτουν άλλα μέρη: η πρόσοψη επικαλύπτει τις πίσω πλευρές, η επιφάνεια κρύβει το εσωτερικό. Εάν το αντικείμενο είναι αντικείμενο της ακοής, τότε το άκουσμα από ένα σημείο αποκλείει τις όψεις του ήχου που θα ήταν προσιτές από ένα άλλο σημείο. Μπορούμε να υπερβούμε τέτοιες απουσίες, αλλά μόνο αναλαμβάνοντας το κόστος της απώλειας των παρουσιών που έχουμε, παρου-

σιών που μετατρέπονται τότε σε απουσίες. Μέσα από αυτή τη δυναμική μίξη παρουσίας και απουσίας, μέσα από αυτή την πολλότητα της παρουσίασης, συνεχίζει να παρουσιάζεται σε μας ένα και το αυτό αντικείμενο. Η ταυτότητα δίδεται σε μια διάσταση που είναι διαφορετική από εκείνη των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων: η ταυτότητα δεν εμφανίζεται ποτέ ως μία από τις πλευρές, τις όψεις ή τις σκιάσεις.

Αλλά η ταυτότητα μπορεί, επίσης, να δοθεί όταν κάτι είναι αντικείμενο ενθύμησης. Η ενθύμηση παρέχει ένα άλλο σύνολο παρουσιάσεων, ένα άλλο πολλαπλό μέσω του οποίου δίδεται σε μας ένα και το αυτό αντικείμενο. Η ανάμνηση εμπερικλείει ένα πιο ριζικό είδος απουσίας από ό,τι η συν-απόβλεψη των πλευρών που είναι απύσες κατά τη διάρκεια της αντίληψης, αλλά παρουσιάζει και αυτή το ίδιο αντικείμενο. Παρουσιάζει το ίδιο αντικείμενο αλλά με ένα νέο 'νοηματικό' στρώμα: το παρουσιάζει ως αντικείμενο ενθύμησης, ως παρελθόν.

Ίσως νιώσουμε τον πειρασμό να σκεφθούμε την ανάμνηση με τον ακόλουθο τρόπο: όταν ενθυμούμαστε κάτι, επανακαλούμε μια νοητική εικόνα του πράγματος και αναγνωρίζουμε αυτή την εικόνα ως αυτή που παρουσιάζει το ίδιο το πράγμα που είδαμε κάποτε. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η ενθύμηση δεν θα ήταν κατά πολύ διαφορετική από το ενέργημα του να κοιτάζουμε μια φωτογραφία κάποιου, αναγνωρίζοντας ποιο είναι αυτό το πρόσωπο και το πλαίσιο στο οποίο είχε ληφθεί η φωτογραφία. Η μόνη διαφορά θα ήταν τότε ότι η φωτογραφία υπάρχει στον 'έξω-νοητικό' κόσμο, ενώ η εικόνα της ανάμνησης υπάρχει στον 'έσω-νοητικό' κόσμο.

Αυτή η ερμηνεία της ενθύμησης είναι όλως λανθασμένη. Συγχέει την ενθύμηση με ένα άλλο είδος αποβλεπτικότητας, την εξεικόνιση. Δεν αποτελεί έκπληξη το ότι τείνουμε να συγχέουμε αυτούς τους δύο τύπους αποβλεπτικότητας: φαίνεται σαν να έχουμε εσωτερικές εικόνες μέσα στον οφθαλμό του νου και, όταν μαθαίνουμε για τον εγκέφαλο, μοιάζει αναπόφευκτο ότι πρόκειται να θέσουμε το αίτημα για ένα είδος προβολής κάποιας μορφής εικόνας επί κάποιου είδους οθόνης του εγκεφάλου. Αλλά η ακαταλληλότητα αυτής της ερμηνείας καθίσταται προφανής όταν εξετάζουμε τον τύπο της ταυτότητας που αναδύεται στην ενθύμηση.

Στην εξεικόνιση, κοιτάζουμε ένα αντικείμενο που απεικονίζει ένα άλλο. Κοιτάζουμε αυτόν τον έγχρωμο καμβά ή αυτό το κομμάτι χαρτί και βλέπουμε μέσα του κάτι άλλο: μια γυναίκα, μια αγροτική σκηνή. Στην ενθύμηση, δεν κοιτάζουμε ένα αντικείμενο που απεικονίζει ένα άλλο. Απλά και μόνο 'βλέπουμε' ένα αντικείμενο άμεσα, το οπτικοποιούμε. Η ενθύμηση μοιάζει περισσότερο με την αντίληψη παρά με την εξεικόνιση. Στην ανάμνηση δεν βλέπω κάτι που μοιάζει με αυτό που ενθυμούμαι: ενθυμούμαι το ίδιο το αντικείμενο σε κάποια άλλη χρονική στιγμή. Εάν βασανιζόμαστε από κάποια ανάμνηση που δεν λέει να μας εγκαταλείψει, δεν λέμε, κυριολεκτικά μιλώντας, «Δεν μπορώ

να βγάλω αυτή την εικόνα από το μυαλό μου!» αλλά μάλλον «Δεν μπορώ να σταματήσω να έχω τη θέα αυτού του πράγματος!»

Ας υποθέσουμε ότι αρνούμαστε να πούμε ότι, όταν ενθυμούμαστε κάτι, βλέπουμε μια εσωτερική εικόνα: τι άλλο μπορούμε τάχα να πούμε; Πώς μπορούμε να εκφράσουμε, από την υπερβατολογική οπτική γωνία, αυτό που συμβαίνει στην ενθύμηση; Εάν δεν κοιτάζουμε εσωτερικές εικόνες, γιατί φαίνεται σαν να κάνουμε κάτι τέτοιο, και πώς μπορούμε να δώσουμε λόγο για αυτό που φαίνεται να εμφανίζεται στον οφθαλμό ή στα ότα του νου μας; Η απάντησή μας σε αυτά τα ερωτήματα μπορεί να τεθεί ως εξής: αυτό που αποθηκεύουμε ως αναμνήσεις δεν είναι εικόνες πραγμάτων που δόθηκαν κάποτε στην κατ'αίσθηση αντίληψη. Αποθηκεύουμε, μάλλον, τις ίδιες τις παλαιές αντιλήψεις. Αποθηκεύουμε τις αντιλήψεις τις οποίες κάποτε βιώσαμε. Συνεπώς, όταν πράγματι ενθυμούμαστε κάτι, δεν έχουμε επανάληψη εικόνων: επανακαλούμε, μάλλον, αυτές τις παλαιότερες αντιλήψεις. Όταν αυτές οι αντιλήψεις επανακληθούν και επαν-ενεργοποιηθούν, φέρουν μέσα τους τα αντικείμενά τους, τα αντικειμενικά τους σύστοιχα. Αυτό που συμβαίνει στην ενθύμηση είναι ότι επανα-βιώνουμε παλαιότερες αντιλήψεις και ότι ενθυμούμαστε τα αντικείμενα ως τέτοια που δόθηκαν εκείνη τη στιγμή στο παρελθόν. Αιχμαλωτίζουμε αυτό το παλαιότερο μέρος της αποβλεπτικής μας ζωής. Το φέρνουμε ξανά στη ζωή. Για αυτό το λόγο και οι αναμνήσεις μπορούν να είναι τόσο νοσταλγικές. Δεν αποτελούν απλά και μόνο υπενθυμίσεις αλλά την ίδια τη δραστηριότητα του να βιώνεις κάτι εκ νέου. Το παρελθόν επανέρχεται στη ζωή, μαζί με τα πράγματα που βρίσκονται μέσα του, αλλά επανέρχεται στη ζωή υπό ένα ιδιαίτερο είδος απουσίας, μια απουσία την οποία δεν μπορούμε να γεφυρώσουμε όπου κι αν μετακινηθούμε (ενώ, στην κατ'αίσθηση αντίληψη, μπορούμε να γεφυρώσουμε τις απουσίες της άλλης πλευράς του τραπέζιού μετακινούμενοι σε ένα άλλο σημείο του δωματίου και κοιτώντας το τραπέζι από εκεί).

Μια νέα μίξη απουσίας και παρουσίας προκύπτει μέσα από την ανάμνηση, ένα νέο πολλαπλό εμφανίσεων μέσα από το οποίο μπορεί να δοθεί στην ταυτότητά του ένα και το αυτό αντικείμενο. Στην ανάμνηση δεν επαν-ενεργοποιούμε απλά και μόνο ένα αντικείμενο, αλλά ένα αντικείμενο τέτοιο που παρουσιάστηκε κάπου και κάποτε, και το οποίο, παρόλα αυτά, παρουσιάζεται εκ νέου εδώ και τώρα, αλλά που παρουσιάζεται μόνο ως παρελθόν. Αυτή η 'νοηματική' μορφή που αναλαμβάνουν τα αντικείμενα της ενθύμησης είναι μια μορφή διαφορετική από εκείνη των αντικειμένων της αντίληψης, τα οποία είναι μόνο εδώ και τώρα, όχι εκεί και κάποτε. Θα μπορούσαμε να θέσουμε τη διαφορά μεταξύ εξεικόνισης και ενθύμησης με τον ακόλουθο τρόπο, με ένα τέχνασμα θα έλεγε κανείς: όταν βλέπουμε μια εικόνα, βλέπουμε κάτι που μοιάζει να είναι κάτι άλλο, αλλά, στην ενθύμηση, φαίνεται σαν να βλέπουμε κάτι άλλο. Αυτή η κρυπτογραφική διατύπωση συλλαμβάνει τη διαφορά μεταξύ των παραπάνω

δύο μορφών αποβλεπτικότητας.

Κάποιος ίσως αντιτείνει: «Αυτό το πράγμα είναι χωρίς νόημα. Πώς θα μπορούσα να βιώσω εκ νέου μια παρελθούσα αντίληψη; Πώς θα μπορούσε να δοθεί σε εμένα τώρα εκ νέου, εδώ και τώρα, το ίδιο πράγμα που ήταν εκεί τότε; Αυτό είναι αδύνατον. Αυτό που κοιτάζω θα πρέπει να είναι μια εικόνα του πράγματος». Και όμως, το ότι βιώνω εκ νέου μια εμπειρία είναι ακριβώς αυτό που συνιστά την ενθύμηση. Είναι κάτι εκπληκτικό, και όμως έτσι ενεργούμε. Μπορούμε να βιώσουμε εκ νέου ένα παλαιότερο μέρος της συνειδητής μας ζωής, μπορούμε να επαν-ενεργοποιήσουμε μια αποβλεπτικότητα. Προφανώς, θα πρέπει να υπάρχει κάποιο είδος νευρολογικής βάσης για κάτι τέτοιο. Η νευρική δραστηριότητα που εμπεριέχεται στην αντίληψη υπόκειται, τρόπον τινά, σε επαν-ενεργοποίηση, η συνειδητή αντίληψη επανα-δραστηριοποιείται, και παρουσιάζει το ίδιο ακριβώς αντικείμενο που της είχε δοθεί στην πρωταρχική της έλευση. Εάν θέλουμε να σταθούμε πιστοί στο ίδιο το φαινόμενο, θα πρέπει να το περιγράψουμε τέτοιο που είναι, και όχι να προβάλλουμε επ'αυτού τις δικές μας επιθυμίες. Εκτεινόμαστε στο παρελθόν μέσω της ανάμνησης: φέρνουμε πίσω έναν παρελθόντα κόσμο και μια κατάσταση εντός του κόσμου. Μπορούμε να ζήσουμε στο παρελθόν όπως ζούμε και στο παρόν. Και πράγματι, εάν δεν είχαμε εν γένει την αίσθηση για το παρελθόν που έρχεται σε εμάς μέσω της ανάμνησης, πώς θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε μια 'νοητική εικόνα' ως μια εικόνα ενός πράγματος που είδαμε στο παρελθόν; Πώς θα αναδυόταν εν γένει μέσα μας η αίσθηση του παρελθοντικού; Η ίδια η διάσταση ή ο οριζοντας του παρελθόντος δίδεται σε μας μέσω της ενθύμησης, τέτοια που την περιγράψαμε φαινομενολογικά.

Στην ανάμνηση, το αντικείμενο που δόθηκε κάποτε στην αντίληψη δίδεται τώρα ως παρελθόν, ως ενθυμούμενο. Επιπλέον, δίδεται τέτοιο που δόθηκε τότε στην αντίληψη: εάν είδα ένα αυτοκινητιστικό ατύχημα, το ενθυμούμαι από την ίδια οπτική γωνία, με τις ίδιες πλευρές, όψεις και σκιάσεις, υπό τις οποίες το είδα και τότε. Ένα και το αυτό ατύχημα δίδεται και πάλι σε εμένα, και εάν πρέπει να καταθέσω για το ατύχημα, θα πρέπει ίσως να επαναφέρω το γεγονός μερικές φορές προσπαθώντας να φέρω πίσω στο νου μου τις λεπτομέρειες («Προσπάθησε να θυμηθείς: ο πεζός κατέβηκε στο δρόμο πριν ή μετά την αλλαγή του φωτεινού σήματος;») Όταν επαναφέρω το γεγονός, δεν επιθεωρώ μια εσωτερική εικόνα: προσπαθώ να εξασκήσω εκ νέου την αντίληψη που είχα τότε, και να φέρω πίσω το πράγμα που είδα, και αυτό το επιτυγχάνω με τον τρόπο με τον οποίο ενθυμούμαι τα πράγματα. Φυσικά, παρεισφρέουν λάθη: συχνά, επί του γεγονότος που ενθυμούμαι προβάλλω πράγματα τα οποία θέλω να δω ή που σκέπτομαι ότι θα έπρεπε να δω. Ταλαντεύομαι ανάμεσα στην ανάμνηση και τη φαντασία. Οι αναμνήσεις, ως γνωστόν, είναι απατηλές: δεν αποτελούν παραχάραξη της αλήθειας, αλλά απλά και μόνο αυτοί είναι οι περιορισμοί της

ανάμνησης. Το ότι οι αναμνήσεις είναι συχνά ψευδείς δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν ή ότι είναι πάντα ψευδείς. Μόνο επειδή υπάρχουν αναμνήσεις, μπορούν να είναι ενίοτε απατηλές. Περαιτέρω, ο τρόπος τους να είναι αληθείς και ο τρόπος τους να είναι ψευδείς είναι διαφορετικοί από τους αντίστοιχους τρόπους της αντίληψης. Ένα νέο πολλαπλό, μια νέα δυνατότητα ταυτότητας, εισάγεται από την ανάμνηση, και επίσης νέες δυνατότητες λάθους προκύπτουν. Το έργο της φαινομενολογίας είναι να φέρει στην επιφάνεια τις υπό εξέταση δομές και να τις διακρίνει από εκείνες που είναι επί τω έργω στην αντίληψη και σε άλλα είδη αποβλεπτικότητας.

Μέχρι τώρα, η επεξεργασία της ενθύμησης εστιάστηκε στη ‘νοηματική’ πλευρά, στο αντικείμενο της ενθύμησης. Αναφέραμε τη ‘νοητική’ πλευρά, όταν είπαμε ότι η ενθύμηση δεν συνιστά αντίληψη μιας εικόνας αλλά επανα-βίωση μιας αντίληψης. Αλλά θα πρέπει να κινηθούμε λίγο ακόμα προς την υποκειμενική πλευρά και να συζητήσουμε για τον εαυτό που είναι ο φορέας της ενθύμησης. Νέες διαστάσεις του αντικειμένου αναδύονται μέσω της ανάμνησης, αλλά αναδύονται εξίσου και νέες διαστάσεις του εαυτού.

Όταν ενθυμούμαι κάτι το παρελθοντικό, μεταθέτω και τον εαυτό μου στο παρελθόν. Προκύπτει τότε μια διάκριση ανάμεσα σε εμένα εδώ και τώρα, καθισμένο σε μια καρέκλα σε ένα δωμάτιο, εμένα που αντιλαμβάνομαι τους τοίχους, τα παράθυρα και τους θορύβους γύρω μου, και σε εμένα τότε, ως θεατή ενός ατυχήματος που έλαβε χώρα χθες, στη γωνία Wisconsin Avenue και Macomb Street, ή εμένα εμπλεκόμενο σε έναν οδυνηρό αποχαιρετισμό την προηγούμενη εβδομάδα. Η επανα-βίωση της παρελθούσας αντίληψής μου εμπερικλείει την επανα-βίωση του εαυτού μου ως υποκειμένου τής τότε αντίληψης. Όπως ακριβώς το παρελθόν αντικείμενο έρχεται και πάλι στο φως, έτσι έρχεται και πάλι στο φως και ο παρελθών εαυτός μου ως φορέας εκείνης της εμπειρίας. Μέσω της ανάμνησης εισάγεται μια διάκριση ανάμεσα στον εαυτό που ενθυμείται και τον ενθυμούμενο εαυτό.

Ίσως νιώσει κάποιος τον πειρασμό να πει ότι ο ‘πραγματικός μου εαυτός’ είναι αυτός εδώ και τώρα, αυτός που επιτελεί την ενθύμηση. Ο επανενεργοποιημένος εαυτός είναι απλά και μόνο κάτι σαν εικόνα. Αλλά αυτό θα ήταν ανακριβές. Θα ήταν πιο προσφύες να πει κανείς ότι ο εαυτός μου είναι η ταυτότητα που συγκροτείται ανάμεσα σε εμένα τώρα που ενθυμούμαι και τον εαυτό μου τότε ως αντικείμενο της ενθύμησης. Ο εαυτός μου, ο εαυτός, εγκαθιδρύεται ακριβώς στην αλληλόδραση που λαμβάνει χώρα ανάμεσα στην αντίληψη και την ανάμνηση. Αυτή η μετάθεση του εαυτού μου στο παρελθόν εισάγει μια όλη νέα διάσταση στη νοητική ή εσωτερική μου ζωή. Δεν περιορίζομαι στο εδώ και το τώρα: δεν μπορώ μόνο να αναφέρομαι στο παρελθόν (και στο μέλλον, όπως θα δούμε), αλλά μπορώ επίσης να ζήσω στο παρελθόν μέσω της ανάμνησης.

Ενίοτε, το να ζω στο παρελθόν μπορεί να αποδειχθεί οχληρό. Εάν έχουμε διαπράξει πράγματα για τα οποία νιώθουμε βαθιά ντροπή, ή εάν είχαμε βρεθεί σε τραυματικές εμπειρίες, ίσως είμαστε ανίκανοι να απελευθερώσουμε τους εαυτούς μας από τις εν λόγω εμπειρίες. Μας βοηθούν στη συγκρότηση του εαυτού μας, και δεν μπορούμε να αποσπασθούμε από αυτές: όσο μακριά κι αν ταξιδέψουμε, τις κουβαλάμε μαζί μας. Έχουμε προσκολληθεί σε αυτές. Ο ορειβάτης Peter Hillary, μιλώντας για τις μάχες με το θάνατο που έζησε ως εμπειρία στα Ιμαλάια, μας λέει: «Το να επιζείς είναι ενίοτε ο πιο οδυνηρός ρόλος που παίζουμε στη ζωή. Επαν-ενεργοποιείς [...] στο νου σου εκείνες τις τελικές σκηνές πάλι και πάλι και πάλι» («Το Έβερρεστ είναι ισχυρό, Εμείς είμαστε εύθραυστοι», *New York Times*, Σάββατο, 25 Μαΐου, 1996, σ. Α119). Κάποιος που είχε αναμικθεί σε δολοφονίες κρατουμένων, λέει: «Πέρασα πολλές νύχτες κοιμώμενος στις πλαζ του Μπουένος Άιρες με ένα μπουκάλι κρασί, προσπαθώντας να ξεχάσω. Κατέστρεψα τη ζωή μου. Έπρεπε να έχω όλη την ώρα ανοικτό το ραδιόφωνο ή την τηλεόραση για να αποσπώμαι. Μερικές φορές φοβάμαι να μείνω μόνος με τις σκέψεις μου» («Αφηγήσεις από την Αργεντινή μελαγχολικών αιχμαλώτων του 'Βρώμικου πολέμου'», *New York Times*, Δευτέρα, 13 Μαρτίου, 1995, σ. Α1). Κάποιος που υπέστη ένα αυτοκινητιστικό ατύχημα φέρεται να είπε: «Για μήνες, βίωνα εκ νέου τη σύγκρουση σε αργή κίνηση». Είμαστε κάτι σαν θεατές όταν επαν-ενεργοποιούμε πράγματα στη μνήμη μας, αλλά δεν είμαστε απλά και μόνο θεατές και δεν είμαστε κάτι σαν θεατές μιας σκηνής διαχωρισμένης από εμάς. Εμπλεκόμαστε σε αυτό που συνέβη τότε. Είμαστε οι ίδιοι που είχαμε εμπλακεί στην πράξη: η ανάμνηση μας μεταφέρει πίσω ως υποκείμενα της τότε πράξης και της τότε εμπειρίας. Χωρίς την ανάμνηση και την μετάθεση που αυτή επιφέρει, δεν θα είχαμε ενεργοποιηθεί πλήρως ως εαυτοί και ως ανθρώπινα όντα, με ό,τι καλό και κακό αυτό συνεπάγεται. Συνθέσεις ταυτότητας λαμβάνουν χώρα σε αμφοτέρως τη 'νοητική' και τη 'νοηματική' πλευρά της ανάμνησης.

5.2 Φαντασία και Πρόληψη

Η ενθύμηση και η φαντασία μοιάζουν πολύ ως προς την δομή τους, και η μία εύκολα γλιστρά στην άλλη. Το ίδιο είδος μετατόπισης του εγώ ή του εαυτού που συναντάμε στην ενθύμηση λαμβάνει επίσης χώρα και στην φαντασία. Σε αμφοτέρως αυτές τις μορφές απβλεπτικότητας, εγώ εδώ και τώρα μπορώ νοητικά να ζήσω σε έναν άλλο τόπο και χρόνο: στην ενθύμηση, το εκεί και το τότε είναι συγκεκριμένα και παρελθοντικά, ενώ στην φαντασία πρόκειται για ένα είδος πουθενά και ποτέ. Αλλά ακόμα και στη φαντασία οι παραπάνω προσδιορισμοί είναι διαφορετικοί από το εδώ και το τώρα στα οποία ενοικώ. Μετατοπίζο-

μαι σε έναν φανταστικό κόσμο, ακόμα και ενόσω ζω στον πραγματικό κόσμο. Περαιτέρω, ένα αντικείμενο στο εσωτερικό της φαντασίας, ένα φανταστικό αντικείμενο, μπορεί ίσως να έχει παραληφθεί από τις πραγματικές μου αντιλήψεις ή από τις ενθυμήσεις μου, αλλά τώρα προβάλλεται σε καταστάσεις και σε τύπους αλληλόδρασης που δεν λαμβάνουν πράγματι χώρα.

Η κύρια διαφορά μεταξύ ενθύμησης και φαντασίας έγκειται στην τροπικότητα της δόξας που ιδιάζει στην καθεμιά τους. Η ενθύμηση λειτουργεί με βάση την πίστη. Οι ενθυμήσεις που ανακαλώ ή εκείνες που μου επιβάλλονται χωρίς να τις ανακαλέσω, συνιστούν κάτι που εμπεριέχεται σε ό,τι πράγματι συνέβη, σε ό,τι πράγματι δόθηκε και δίδεται σε εμένα εμπειρικά. Δεν συμβαίνει ως εάν να είχα πρώτα τις ενθυμήσεις και έπειτα να προσέθετα σε αυτές πίστη: πολύ μάλλον, εμφανίζονται εξαρχής συνοδευόμενες από πίστη (για το πώς ήταν πράγματι κάτι), όπως συνοδευόμενες από πίστη εμφανίζονται και οι κατ' αίσθηση αντιλήψεις μου (για το πώς κάτι πράγματι είναι). Πρέπει να καταβάλουμε προσπάθεια για να μπορέσουμε να σβήσουμε την πίστη που ενυπάρχει στην ενθύμηση, ή για να αλλάξουμε την τροπικότητά της, να την μετατρέψουμε σε αμφιβολία ή απόρριψη.

Η φαντασία, από την άλλη, διακατέχεται από ένα είδος αναστολής της πίστης, από μια στροφή στην τροπικότητα του 'ως εάν'. Αυτή η τροπικότητα αλλαγής της αντίληψης συνιστά ένα είδος ουδετεροποίησης, αλλά ένα είδος διαφορετικό από εκείνο που ενεργοποιείται στην υπερβατολογική αναγωγή. Στην φαντασία μετατοπίζω τον εαυτό μου σε ένα φανταστικό κόσμο, αλλά ο πραγματικός κόσμος γύρω μου συνεχίζει να ισχύει ως ο κόσμος στον οποίο ζω, ως αρχικό πλαίσιο στο εσωτερικό του οποίου φαντάζομαι, ως πλαίσιο από το οποίο μετατοπίζομαι. Όλα τα πράγματα που φαντάζομαι διακατέχονται από μια αίσθηση μη-πραγματικού: τα φανταστικά γεγονότα δεν με προσδένουν με την πραγματική λύπη ή τον πραγματικό φόβο που μπορούν να μου καταφέρουν φοβερά γεγονότα που συνέβησαν στο παρελθόν μου. Υπάρχει βέβαια η περίπτωση, μια υπερ-δραστήρια φαντασία να μπορεί να διαταράσσει τις ενθυμήσεις μου και να με κάνει να νομίζω ότι ορισμένα πράγματα συνέβησαν στο παρελθόν ενώ δεν συνέβησαν, αλλά μια τέτοια διάρρηξη των ορίων ανάμεσα στην ενθύμηση και την φαντασία είναι δυνατή μόνο εάν η φαντασία και η ενθύμηση είναι πράγματι δύο διαφορετικά είδη αποβλεπτικότητας.

Ωστόσο, ακόμα και όταν φαντάζομαι, η σύνθεση της ταυτότητας που ιδιάζει σε κάθε αποβλεπτικότητα παραμένει εν ισχύ. Ένα αντικείμενο της φαντασίας παραμένει ένα και το αυτό μέσω πολλών ενεργημάτων που το φαντάζονται. Υφίσταται ένα πολλαπλό που συνοδεύεται στον πυρήνα του από μια ταυτότητα ακόμα και στη φαντασία. Μπορούμε να πάρουμε πράγματα που έχουμε πράγματι αντιληφθεί και να τους αναθέσουμε ρόλους σε φανταστικά σενάρια, και τα πράγματα παραμένουν τα ίδια. Ή μπορούμε να κατασκευάσουμε αμιγώς φα-

ντασιακά πράγματα και να τα εντάξουμε σε μια φαντασιακή καθημερινότητα, και τότε παραμένουν και αυτά πάντα τα ίδια. Προφανώς, τα αντικείμενα της φαντασίας δεν έχουν την πυκνή στερεότητα των αντικειμένων της αντίληψης, αφού μπορούμε να τα φανταστούμε στο εσωτερικό κάθε είδους απίθανης κατάστασης, αλλά ακόμα και στις φαντασίες μας δεν είμαστε απόλυτα ελεύθεροι: τα πράγματα που φανταζόμαστε θέτουν κάποιους περιορισμούς ως προς το τι μπορούμε να φανταστούμε για αυτά. Εάν ένα πράγμα πρέπει να παραμείνει το ίδιο, υπάρχουν ορισμένες εκδοχές που δεν μπορούμε να τις φανταστούμε για αυτό: εάν αυτές οι εκδοχές προταθούν, τότε το αρχικό πράγμα θα μετατραπεί σε κάτι άλλο. Μπορώ να φανταστώ μια γάτα να πετάει στον αέρα (ενώ δεν μπορώ να έχω την ενθύμηση μιας γάτας να πετάει στον αέρα), αλλά δεν μπορώ να φανταστώ πραγματικά μια γάτα να διαβάζεται όπως ένα ποίημα, ή μια γάτα να μου χαμογελά και να μου μιλάει. Μια γάτα δεν είναι το είδος εκείνο πράγματος που μπορεί να διαβάζεται μεγαλόφωνα, και μια γάτα που γελάει και μιλάει δεν είναι πλέον γάτα. Δεν έχει νόημα να αναμιγνύονται με τέτοιο τρόπο οι 'ιδέες' ή ακόμα και οι εικόνες.

Η φαντασία λειτουργεί, λοιπόν, με μια τροπικότητα δόξας που είναι διαφορετική από εκείνη της αντίληψης και της ενθύμησης: είναι η τροπικότητα του μη-πραγματικού, του απλά και μόνο 'ως εάν'. Ωστόσο, υπάρχει μια μορφή φαντασίας που οφείλει να γίνει πραγματική, που πρέπει να επιστρέψει στην τροπικότητα της πίστης. Πρόκειται για το είδος εκείνο φαντασίας στο οποίο δεσμευόμαστε όταν προγραμματίζουμε κάτι, όταν φανταζόμαστε τους εαυτούς μας σε κάποια μελλοντική κατάσταση την οποία μπορούμε να επιφέρουμε μέσα από τις επιλογές που θα κάνουμε. Πρόκειται για μια προ-ληπτική μορφή φαντασίας που μας επαναφέρει στη γη, τρόπον τινά, από τις πτήσεις της καθαρής φαντασίας. Ας υποθέσουμε ότι επιθυμούμε να αγοράσουμε ένα σπίτι. Κοιτάζουμε πολλά σπίτια, περιορίζουμε τις πιθανές επιλογές μας σε δύο ή τρία σπίτια, και τότε βουλευόμαστε ποιο να αγοράσουμε. Μέρος αυτής της βούλευσης εμπεριέχει το να φανταστούμε τους εαυτούς μας να ζουν σε καθένα από αυτά τα σπίτια, να χρησιμοποιούν τα δωμάτια, να βγαίνουν έξω, και τα παρόμοια. Τέτοιες προβολές επανέρχονται σε μια τροπικότητα δόξας που είναι ανάλογη προς αυτήν της ενθύμησης: επανερχόμαστε σε μια τροπικότητα πίστης που συστοιχεί προς μια αίσθηση πραγματικότητας εντός αυτού που φανταζόμαστε. Εάν επιθυμούμε σοβαρά να αγοράσουμε το σπίτι, δεν φανταζόμαστε τους εαυτούς μας να πετάνε πάνω από το σπίτι σαν μπαλόνια ή να σέρνονται μέσα από τους τοίχους σαν τερμίτες. Αυτό το είδος φαντασιακής προβολής είναι ό,τι πρέπει για δραματικά έργα και για την φαντασία, αλλά δεν είναι χρήσιμο για την αγορά ενός σπιτιού. (Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε το πώς η τηλεοπτική διαφήμιση επωφελείται της διαφοράς μεταξύ φαντασίας και σοβαρής προβολής. Επιδεικνύει όλα τα είδη ελκυστικών αλλά απολύτως μη-πραγματικών καταστάσεων –

ένα αυτοκίνητο που περιστοιχίζεται από όμορφους ανθρώπους, ένα φορτηγό που πετάει πάνω από το Grand Canyon, μια ρομαντική συνάντηση που διευκολύνεται από μια οδοντόκρεμα - με την πρόθεση να οδηγήσει τον θεατή να φανταστεί πραγματικά τον εαυτό του σε ένα μέλλον στο οποίο αγοράζει το προϊόν).

Η προκαταβολική εμπειρία του εαυτού μας σε μια νέα κατάσταση συνιστά μια μετατόπιση του εαυτού, αλλά αποτελεί το αντίστροφο της ενθύμησης. Αντί να βιώνουμε εκ νέου μια παλαιότερη εμπειρία, προ-λαμβάνουμε μια μελλοντική εμπειρία. Αφού το μέλλον δεν έχει ακόμα προσδιορισθεί, μπορούμε να θέσουμε προ-ληπτικά του εαυτούς μας, με τρόπο πραγματικό, σε πολλά πιθανά μέλλοντα και όχι μόνο σε ένα: φανταζόμαστε πώς θα ήμασταν εάν είχε γίνει η τάδε επιλογή, και μπορούμε περαιτέρω, ακόμα και σε αυτό το σημείο, να φανταστούμε τους αυτούς μας σε πολλές διαφορετικές περιστάσεις. Μπορούμε να προβάλλουμε τους εαυτούς μας στον συντελεσμένο μέλλοντα με πολλούς τρόπους. Στο εγχείρημα της αγοράς ενός σπιτιού, προβάλλουμε τους εαυτούς μας ως τέτοιους που ζουν σε τρία ή τέσσερα διαφορετικά σπίτια: τους δοκιμάζουμε, για να δούμε αν μας κάνουν. Αυτή η προβολή μπορεί να λαμβάνει χώρα τη στιγμή που πράγματι επισκεπτόμαστε τα σπίτια ή εκ των υστέρων, όταν ονειροπολούμε πώς θα ήταν η ζωή μας σε αυτά.

Ίσως κάποιος θεωρήσει αυτές τις προβολές του εαυτού ως κάτι δεδομένο και ίσως υποθέσει ότι ο καθένας μπορεί εύκολα να τις επιτελέσει, αλλά σε μερικές περιπτώσεις απαιτείται σημαντική δύναμη από την πλευρά τού εγώ για να είναι σε θέση να τις επιτελέσει αποτελεσματικά. Για ορισμένους ανθρώπους, κάποιες στιγμές, η ένταση που απαιτείται για να φανταστούν με τρόπο πραγματικό τους εαυτούς τους σε νέες περιστάσεις είναι πολύ μεγάλη: καταρρέουν συναισθηματικά και οδηγούνται σε σύγχυση, και ο εαυτός τους δεν έχει την ελαστικότητα και συνάμα την ταυτότητα που χρειάζονται για να προβληθεί σε περιστάσεις τις οποίες δεν έχουν ζήσει. Ίσως πανικοβάλλονται στην σκέψη ότι θα μετακομίσουν σε ένα καινούργιο μέρος ή στη σκέψη ότι θα αλλάξουν δουλειά ή ότι θα χάσουν ένα συγκεκριμένο πρόσωπο. Ένα μέρος του τρόμου του θανάτου έγκειται στο γεγονός ότι η φαντασία μας φανερώνεται ενώπιόν του κενή, χωρίς εικόνες.

Ίσως κάποιος αντιτείνει ότι η βούλευση για τις μέλλουσες πράξεις μας είναι πιο διανοητική από ό,τι περιγράφεται παραπάνω. Όταν βουλευόμαστε, θέτουμε τους στόχους μας, καταγράφουμε πίνακες πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων, και επεξεργαζόμαστε τα μέσα με τα οποία μπορούμε να επιτύχουμε αυτό που θέλουμε. Ζυγίζουμε τα υπέρ και τα κατά, και παίρνουμε την απόφασή μας. Ένας τέτοιος έλλογος υπολογισμός αποτελεί, πράγματι, μέρος της βούλευσης, αλλά το όλο νόημα της βούλευσης για το μέλλον ως τέτοιας δίδεται σε μας καταρχάς από την φαντασιακή μας προβολή. Ο κατάλογος με τα υπέρ

και τα κατά εφαρμόζεται μόνο εάν ήδη έχουμε συνειδητοποιήσει ότι αυτή η πληροφορία έχει να κάνει με το πώς θα είμαστε στο μέλλον, και είναι οι φαντασιακές προβολές που διανοίγουν για μας αυτή τη διάσταση του μέλλοντος. Δοκιμάζουμε εκ των προτέρων τους μέλλοντες εαυτούς μας. Φανταζόμαστε ορισμένες ικανοποιήσεις τις οποίες επιθυμούμε. Μερικές φορές ίσως βρούμε ότι οι προ-λήψεις μας ήταν μάλλον λανθασμένες: τα πράγματα ίσως να μην εξελιχθούν όπως φανταστήκαμε ότι θα γίνει. Αλλά τέτοια λάθη είναι δυνατά μόνο επειδή εξαρχής έχουμε να κάνουμε με το μέλλον. Αυτή η νέα διάσταση, η διάσταση ενός μέλλοντος που ενέχει ένα σύνολο δυνατοτήτων που μπορούν να γίνουν ενεργεία χάρη στις επιλογές που κάνουμε, δεν διανοίγεται χάρη σε έλλογους καταλόγους, αλλά χάρη στις φαντασιακές προβολές. Μόνο επειδή μπορούμε να φανταζόμαστε, μπορούμε και να ζούμε στο μέλλον. Και οι φαντασιακές προβολές υπεισέρχονται επίσης στα κίνητρα που μας ωθούν σε αυτή ή την άλλη επιλογή: νιώθουμε πιο 'άνετα', όπως λέμε, με ένα συγκεκριμένο συντελεσμένο μέλλοντα παρά με άλλους, και έτσι έχουμε την τάση να κάνουμε επιλογές που οδηγούν σε αυτόν τον συγκεκριμένο μέλλοντα. Οι διανοητικοί κατάλογοι λαμβάνουν χώρα στο φόντο αυτής της φαντασιακής πρό-ληψης.

5.3 Μετατόπιση του Εαυτού

Η τυπική δομή της μετατόπισης, σύμφωνα με την οποία μπορώ εγώ, εδώ και τώρα, να φανταστώ τον εαυτό μου ή να έχω την ενθύμηση ή την πρό-ληψη του εαυτού μου σε μια κατάσταση κάπου και κάποτε, μας επιτρέπει να ζούμε στο μέλλον και στο παρελθόν, όπως επίσης και στην *no-man's-land* της ελεύθερης φαντασίας. Αυτές οι μορφές μετατόπισης της συνείδησης είναι μορφές παράγωγες εκ της αντίληψης, η οποία τους χορηγεί το ακατέργαστο υλικό και περιεχόμενό τους. Δεν συμβαίνει, παρόλα αυτά, σαν να ζούσαμε καταρχάς απλά και μόνο στην αντίληψη και σαν να αποφασίζαμε, εκ των υστέρων, να καταδυθούμε σε μετατοπίσεις: αντίθετα μάλλον, ο εαυτός της αντίληψης και ο εαυτός που έχει υποστεί την μετατόπιση αναδύονται πάντα ο ένας στην αντίθεσή του προς τον άλλον. Ακόμα και η αντίληψη δεν μπορεί να είναι αυτό που είναι δίχως την αντιπαράθεσή της προς την φαντασία, την ανάμνηση και την πρό-ληψη. Όλες αυτές οι μορφές διαφοροποιούνται σε σχέση με μια αρχική αδιαφοροποίητη συνθήκη της συνείδησης. Χρειάζεται επίσης κάποια οξυδέρκεια για να εισαγάγει κανείς τις διαφορές που υπάρχουν ως προς την τροπικότητα της δόξας που συσχετίζεται με καθεμιά από τις παραπάνω μορφές συνείδησης. Το να ξέρεις ότι ορισμένες εμπειρίες είναι πραγματικά παρελθοντικές και να ξέρεις ότι ορισμένες είναι απλώς φαντασίες (*fantasy*), δεν είναι κάτι που το κατορθώνει ο καθένας. Πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι τα όνειρα και οι ονειροπολήσεις

μας συνιστούν πραγματικές αντιλήψεις πραγμάτων ενός ασυνήθιστου είδους.

Κάθε φορά που ζούμε σε ένα είδος εσωτερικής μετατόπισης, τέτοιας όπως την περιγράψαμε παραπάνω, ζούμε, τρόπον τινά, σε δύο διαφορετικές τροχιές. Ζούμε στην αμεσότητα του περιβάλλοντος κόσμου, η οποία δίδεται σε μας αντιληπτικά, αλλά ζούμε και στον κόσμο του μετατοπισμένου εαυτού, τον κόσμο της ενθύμησης, της φαντασίας ή της πρό-ληψης. Ενίοτε, μπορεί να συρόμεμαστε περισσότερο στον έναν ή τον άλλον από αυτούς τους κόσμους: ίσως, μερικές φορές, να προσδενόμαστε τόσο πολύ σε αυτό που βρίσκεται άμεσα γύρω μας ώστε να χάνουμε κάθε φαντασιακή αποστασιοποίηση από αυτό, ή, μερικές φορές, μπορεί να συρόμεμαστε όλο και περισσότερο στην ονειρική ζωή και στην ονειροπόληση ώστε να χάνουμε στην πράξη, αν και ποτέ ολοκληρωτικά, την επαφή με τον κόσμο γύρω μας. Περαιτέρω, οι φαντασιακές αποβλέψεις που έχουμε αποθηκεύσει μέσα μας χρησιμεύουν στο να αναμιγνύονται με τις αντιλήψεις μας και να τις τροποποιούν. Βλέπουμε τα πρόσωπα με ορισμένο τρόπο, βλέπουμε τα κτήρια και τα τοπία με ορισμένο τρόπο, διότι αυτό που έχουμε δει άλλοτε επανέρχεται στη ζωή όταν βλέπουμε κάτι καινούργιο και δίνει μια κλίση σε αυτό που μας δίδεται τώρα. Είναι η μετατόπιση που επιτρέπει να συμβαίνει κάτι τέτοιο.

Αμφότερα ο εαυτός και το αντικείμενο, αμφότεροι ο υποκειμενικός και ο αντικειμενικός πόλος της εμπειρίας, αποκτούν ένα πολύ μεγαλύτερο απόθεμα από πολλαπλότητες εμφανίσεων, όταν η ενθύμηση, η φαντασία και η πρό-ληψη διαφοροποιούνται από την αντίληψη. Όλες αυτές οι δομές και οι επεκτάσεις λειτουργούν στη φυσική στάση, αλλά μπορούν να αναγνωρισθούν και να περιγραφούν από την υπερβατολογική, φαινομενολογική στάση.

Ίσως να ήταν χρήσιμο, κλείνοντας αυτό το Κεφάλαιο, να δειχθεί πώς η φυσική και η φαινομενολογική στάση, τις οποίες διακρίναμε στο Κεφάλαιο 4, προσεγγίζουν διαφορετικά η καθεμία την ανάμνηση. Για την φυσική στάση, το παρελθόν είναι νεκρό και τετελεσμένο: οριστικά, δεν είναι πλέον εδώ. Η φυσική στάση καταβροχθίζεται από το παρόν. Σε αυτή την στάση, αντιστεκόμαστε στο να αποδώσουμε οποιοδήποτε είδος παρουσίας στο παρελθόν και, για αυτό, όταν προσπαθούμε να εξηγήσουμε την ανάμνηση, κλίνουμε στο να θέτουμε κάτι (μια εικόνα, μια ιδέα της ανάμνησης) ως ένα παροντικό υποκατάστατο του παρελθόντος. Κοιτάμε γύρω μας να βρούμε ένα πράγμα που θα λάβει τη θέση του γεγονότος που ενθυμούμαστε. Συνεπώς, προσπαθώντας να χειριστούμε το φαινόμενο της ανάμνησης από το εσωτερικό της φυσικής στάσης, οδηγούμαστε σε μια φιλοσοφική στρέβλωση της εμπειρίας που έχουμε για το παρελθόν. Από την υπερβατολογική προοπτική, ωστόσο, με την πιο εκλεπτυσμένη και διαφοροποιημένη κατανόηση της παρουσίας και της απουσίας, είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε το ιδιαίτερο είδος παρουσίας που έχει για μας το απόν παρελθόν. Βλέπουμε ότι δεν υπάρχει ανάγκη να θέσουμε μια εικόνα ως ένα είδος

αντικαταστάτη του παρελθόντος αντικειμένου και ότι, μάλιστα, είναι αδύνατο να γίνει κάτι τέτοιο. Τέτοιες εικόνες της ανάμνησης, όπως μπορούμε να καταλάβουμε πλέον, δεν είναι παρά πράγματα χωρίς εσωτερική αλληλουχία.

Ίσως επίσης παρατηρήσουμε ότι η διάσταση του παρελθόντος μέσα στην ανάμνηση ρίχνει φως στην εμπειρία που έχουμε για το παρόν στο πλαίσιο της αντίληψης. Επειδή έχουμε συνείδηση ότι τα πράγματα μπορεί να είναι παρελθόντα, για αυτό μπορούμε να αναφερόμαστε στην παρουσία τους όταν δίδονται σε εμάς: τώρα δίδονται σε μας ως τέτοια που δεν έχουν ακόμα παρέλθει σε χρονική απουσία. Δεν είναι μόνο τα αντικείμενα που δίδονται σε εμάς ως παρόντα: η ίδια η παρουσία τους γίνεται για μας παροντική. Είμαστε σε θέση να διακρίνουμε ανάμεσα σε ένα πράγμα και την παρουσία ενός πράγματος. Για μια ακόμα φορά, ωστόσο, εάν επιχειρήσουμε να χειριστούμε αυτή την παρουσία από το εσωτερικό της φυσικής στάσης, θα την μετατρέψουμε σε κάτι άλλο (σε ένα αισθητηριακό δεδομένο, σε μια εικόνα στον εγκέφαλο), επειδή η φυσική στάση τείνει να υποστασιοποιεί οτιδήποτε με το οποίο έρχεται σε επαφή. Η παρουσία (όπως και η απουσία) των πραγμάτων είναι τόσο λεπτή και εύθραυστη, τόσο γειτονική προς το μηδέν, που μόνο η φαινομενολογική στάση, με την αίσθηση που έχει για την ευπάθεια του τρόπου με τον οποίο κάτι γίνεται παρόν, μπορεί να βρει τους κατάλληλους όρους και την κατάλληλη γραμματική για να την εκφράσει. Η φυσική στάση, μάλλον αδέξια σε αυτά τα θέματα, αναζητά πάντα κάτι που ίσεται εν είδει πράγματος ως μεσολαβητής ανάμεσα σε μας, ως δοτικές της εμφάνισης, και τα πράγματα που είναι παρόντα και απόντα για μας.

Κεφάλαιο 6

ΛΕΞΕΙΣ, ΕΙΚΟΝΕΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ

Εξετάσαμε την αντίληψη και τις παραλλαγές της, αλλά όλες αυτές οι παραλλαγές ανήκουν στην ‘εσωτερική’ μας ζωή: σε αυτήν ανήκουν η ανάμνηση, η φαντασία και η πρό-ληψη. Αυτή η εσωτερική επαν-ενεργοποίηση των εμπειριών μας δεν είναι το μόνο πεδίο στο οποίο λαμβάνουν χώρα αλλαγές ως προς την αποβλεπτικότητα. Η αντίληψη μάς θέτει σε επαφή με τα πράγματα μέσα στον κόσμο και μπορούν να λαμβάνουν χώρα παραλλαγές της ως προς το πως ερμηνεύουμε άμεσα τα αντικείμενα που μας προσφέρει ο κόσμος.

Μερικές φορές, απλά και μόνο αποδεχόμαστε το αντικείμενο που μας δίδεται (ένα δέντρο, μια γάτα). Τότε έχουμε εμπλακεί σε μια απλή αντίληψη. Αλλά μερικές φορές, διαφοροποιούμε τον τρόπο υπό τον οποίο λαμβάνουμε ένα πράγμα ως τέτοιο που καθίσταται παρόν: μάς δίδονται ορισμένοι ήχοι ή σημάδια, αλλά αυτά δεν τα εκλαμβάνουμε απλά και μόνο ως ήχους και σημάδια, αλλά ως λέξεις, ή μας δίδεται ένα ξύλινο πλαίσιο και το εκλαμβάνουμε ως εικόνα ή, πάλι, μάς δίδεται ένας μικρός σωρός από πέτρες και τον εκλαμβάνουμε ως σημάδι για ένα μονοπάτι. Σε αυτές τις περιπτώσεις προσθέτουμε κάτι στην αντίληψη και, συνεπώς την διαφοροποιούμε, ενώ αυτή παραμένει ως θεμέλιο τέτοιων αποβλεπτικότητων. Εισάγουμε νέες αποβλεπτικότητες, οι οποίες στηρίζονται πάνω στις αντιλήψεις. Συνεχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε τα σημάδια, το ξύλο και τις πέτρες, αλλά πέρα από το να τα αντιλαμβανόμαστε όλα αυτά απλά και μόνο, τα αποβλέπουμε με ένα νέο τρόπο. Αυτές οι αποβλεπτικότητες υψηλότερης βαθμίδας είναι, φυσικά, διαφορετικές από εκείνες που βρίσκονταν επί τω έργω στην ανάμνηση, την φαντασία και την πρό-ληψη, οι οποίες αποτελούσαν εσωτερικές επαν-ενεργοποιήσεις της αντίληψης και όχι αποβλέψεις που έχουν κτιστεί επί της αντίληψης.

Αυτά τα νέα είδη αποβλεπτικότητας που θα εξετάσουμε σε αυτό το Κεφάλαιο, θα μας επιτρέψουν να δούμε επιπλέον μορφές πολλαπλού μέσω των

οποίων μπορούμε να ταυτοποιήσουμε τα αντικείμενα που εξετάζουμε κάθε φορά, και επιπλέον μορφές πολλαπλού μέσω των οποίων εγκαθιδρύουμε τη δική μας ταυτότητα ως ανθρώπινα πρόσωπα.

6.1 Η παρουσία των Λέξεων

Ας υποθέσουμε ότι κοιτάζουμε ένα κομμάτι χαρτί που έχει εγγεγραμμένα επάνω του διακοσμητικά στοιχεία: αντιλαμβανόμαστε και θαυμάζουμε τον περίπλοκο χαρακτήρα και την χάρη των γραμμών. Τότε, ξαφνικά, κάποιες από τις γραμμές διαμορφώνονται σε λέξεις: ‘Ξενοδοχείο Burritt’. Οι λέξεις ξεπηδούν μέσα από τα διακοσμητικά στοιχεία. Εξετάζουμε πιο προσεκτικά το χαρτί και βρίσκουμε ότι μια ολόκληρη πρόταση κρύβεται στις διακοσμημένες γραμμές: ‘Το ξενοδοχείο Burritt έχει τις καλύτερες τιμές’. Το διακοσμημένο χαρτί αποτελεί πράγματι μια κρυπτογραφική διαφήμιση για το τοπικό ξενοδοχείο.

Αυτό που μας ενδιαφέρει ως φιλοσόφους δεν είναι οι συμφέρουσες τιμές του ξενοδοχείου, αλλά η αλλαγή που λαμβάνει χώρα ως προς την αποβλεπτικότητα, όταν ξαφνικά ξεπηδούν οι λέξεις. Πριν την αλλαγή, απλά και μόνο αντιλαμβανόμασταν κάτι που βρισκόταν εκεί ενώπιόν μας. Η αντίληψη αποτελούσε μια συνεχή πορεία που περιελάμβανε αλλαγές ως προς την εστίαση και τις κινήσεις της προσοχής που κατευθυνόταν από το ένα μέρος του χαρτιού στο άλλο. Αλλά από τη στιγμή που ξεπήδησαν οι λέξεις, δεν αποβλέπουμε πλέον απλά και μόνο αυτό που είναι ενώπιόν μας. Ένα νέο είδος απόβλεψης μπαίνει σε κίνηση, ένα είδος που μετατρέπει αυτά τα σημάδια (που δίδονται στην αντίληψη) σε λέξεις, και το οποίο, ταυτόχρονα, μας κάνει να αποβλέπουμε όχι μόνο τα σημάδια που είναι παρόντα αλλά και το ξενοδοχείο Burritt που είναι απόν. Το νέο είδος απόβλεψης ονομάζεται *σημασιακή* απόβλεψη, καθώς χορηγεί σημασία στα σημάδια. Πρόκειται, εμφανώς, για μια κενή απόβλεψη. Πρόκειται για μια στηριζόμενη αποβλεπτικότητα, ένα μη-ανεξάρτητο μέρος ενός μεγαλύτερου όλου, διότι εφησυχάζει επί μιας αντιληπτικής βάσης η οποία παρουσιάζει τα σημάδια που θα γίνουν λέξεις.

Τέτοιες σημασιακές αποβλέψεις είναι εξαιρετικά σημαντικές από φιλοσοφική σκοπιά. Θα πρέπει να τις ορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, προβαίνοντας σε ορισμένες συγκρίσεις.

Η σημασιακή απόβλεψη δεν είναι το ίδιο πράγμα με τη φαντασία. Ίσως δημιουργείται ο πειρασμός να πούμε ότι όταν ξεπηδούν οι λέξεις, έχουμε ξαφνικά μια οπτική εικόνα του ξενοδοχείου Burritt, και ότι αυτή η εικόνα είναι αυτό που χρησιμεύει ως η σημασία των λέξεων. Αυτή η εξήγηση είναι λανθασμένη: οι εσωτερικές εικόνες δεν είναι η σημασία των λέξεων. Ίσως πράγματι να έχουμε μια τέτοια οπτική εικόνα, αλλά ίσως, πάλι, και να μην έχουμε, ενώ

έχουμε και πάλι την ίδια σημασία. Η εικόνα που έρχεται στο μυαλό μας όταν ακούμε μια λέξη μπορεί να είναι απλά και μόνο κατά συμβεβηκός συσχετισμένη με τη λέξη: το όνομα 'ξενοδοχείο Burritt' ίσως φέρνει στο νου μου την εικόνα του ιδιοκτήτη του ξενοδοχείου. Το 'βέλος' της σημασιακής απόβλεψης πηγαίνει κατευθείαν, μέσω της λέξης που αντιλαμβάνομαι, προς το ίδιο το πραγματικό ξενοδοχείο Burritt, και όχι προς μια εικόνα. Το ξενοδοχείο μπορεί να βρίσκεται σε απόσταση πενήντα μιλίων από εμάς, ίσως και να έχει κατεδαφιστεί για να δημιουργηθεί χώρος για έναν αυτοκινητόδρομο, και όμως το αποβλέπουμε μέσω των λέξεων που εμφανίζονται σε εμάς. Το ξενοδοχείο μπορεί να είναι απόν, αλλά συνεχίζουμε να κατευθυνόμαστε σε αυτό μέσω των λέξεων. Είμαστε σε θέση να επιτελέσουμε μια τέτοια κενή απόβλεψη. Έτσι είμαστε φτιαγμένοι, και αυτή η ικανότητα να αποβλέπουμε κάτι το απόν αποτελεί ένα κύριο στοιχείο για την εγκαθίδρυση της ανθρώπινης συνθήκης.

Για κάποιο λόγο, φαίνεται να αντιστεκόμαστε στην ιδέα ότι πράγματι αποβλέπουμε το απόν. Θέλουμε να θέσουμε κάτι το παρόν ως σημασία των λέξεων: μια εικόνα, μια έννοια, μια αισθητηριακή εντύπωση, την ίδια τη λέξη. Όσο προσπαθούμε να αναγάγουμε την κενή απόβλεψη σε άλλες μορφές αποβλεπτικότητας, όσο αρνούμαστε ότι μπορούμε να αποβλέψουμε το απόν, όσο προσπαθούμε να βρούμε παρουσίες ως υποκατάστατο του απόντος, τόσο θα έχουμε αποκλείσει τους εαυτούς μας από μια αυθεντική κατανόηση αυτού που είμαστε και από μια αυθεντική κατανόηση του τι είναι η συνείδηση. Δεν μπορούμε ούτε και την αντίληψη να κατανοήσουμε, εκτός εάν γνωρίζουμε τι είναι το αντίθετό της, η σημασιακή απόβλεψη. Θα πρέπει να κατακτήσουμε μια πιο ακριβή αίσθηση για το απόν και τον ρόλο του στην ανθρώπινη συνείδηση.

Περαιτέρω, η σημασιακή απόβλεψη είναι διαφορετική και από το είδος των κενών αποβλέψεων που συνοδεύουν την αντίληψη. Όταν βλέπω την πρόσοψη του κτηρίου, συν-αποβλέπω ταυτόχρονα τις απούσες πλευρές, το πίσω μέρος και το εσωτερικό του, αλλά αυτό το είδος κενότητας είναι διαφορετικό από εκείνο που βρίσκεται επί τω έργω κατά τη χρήση των λέξεων. Οι κενές αποβλέψεις που εισχωρούν στην αντίληψη είναι συνεχείς και συνεχώς παραλλάζουν. Αποτελούν κάτι σαν στεφάνι που σύρεται γύρω από ό,τι δίδεται κεντρικά. Παραχωρούν σταδιακά τη θέση τους σε παρουσιάσεις. Αντίθετα, η λεκτική σημασιακή απόβλεψη είναι χωριστή και μη-συνεχής. Δίνει σημασία στο στόχο της δια μιας και ως όλον. Εξειδικεύει το στόχο της με μεγαλύτερη ακρίβεια και με μεγαλύτερη σαφήνεια από ό,τι οι κενές αποβλέψεις της αντίληψης. Οι σημασιακές αποβλέψεις δεν είναι εύπλαστες και βαθμιαίες αλλά κυματώδεις, τέτοιες που μπορούν ευκολότερα να ταυτοποιηθούν στην ενικότητά τους: χάρη στις λέξεις 'το ξενοδοχείο Burritt', εννοώ το ίδιο το ξενοδοχείο καθαυτό, τίποτε περισσότερο. Οι σημασιακές αποβλέψεις εγκαθιδρύουν, συνεπώς, διακεκριμένες σημασίες, οι οποίες μπορούν να πάρουν θέση στο εσωτερικό μιας σύνταξης

και να συγκροτηθούν σε δηλώσεις. Οι σημασιακές αποβλέψεις αποτελούν την είσοδο στον Λόγο, ενώ οι κενές αποβλέψεις που εισχωρούν στην αντίληψη παραμένουν στο επίπεδο της αίσθησης. Όταν κατανοούμε ότι ορισμένοι ήχοι ή σημάδια είναι ονόματα, και αφού συνειδητοποιήσουμε ότι όλα τα πράγματα επιδέχονται ονοματοποίηση, εισχωρούμε σε έναν κόσμο διαφορετικό από εκείνον της ζωικής αντίληψης, της κλήσης ή της επικοινωνίας με σημάδια: έχουμε εισαχθεί στην γλωσσική έλλογη δραστηριότητα.

Ας σκεφθούμε, γυρίζοντας πίσω, την μετατόπιση από την αντίληψη των σημαδιών πάνω στο χαρτί προς την απόβλεψη του απόντος ξενοδοχείου Burritt μέσω των λέξεων που ξεπήδησαν μέσα από τις γραμμές. Έχουμε την εμπειρία αυτής της αλλαγής και οι περισσότεροι από μας είχαν κάποτε αυτή την εμπειρία. Ωστόσο, αυτή η εμπειρία δεν είναι αναγκαστικά κάτι το συναισθηματικό ή κάτι που μπορούμε να ψηλαφίσουμε. Δεν νιώθουμε αυτή την αλλαγή στο στήθος μας ή στο στομάχι μας ή πίσω από τα μάτια μας. Η μετατόπιση αυτή είναι απλά και μόνο μια αλλαγή ως προς την αποβλεπτικότητα. Συνιστά μια καθαρά έλλογη αλλαγή από το ένα είδος απόβλεψης στο άλλο. Πώς συνειδητοποιούμε τέτοιες αποβλέψεις; Τις 'βλέπουμε' μέσω της αυτο-παρατήρησης; Υπάρχουν κάποια νοητικά πράγματα τα οποία, τρόπον τινά, βλέπουμε ή νιώθουμε; Όχι. Και όμως πράγματι γνωρίζουμε εάν είναι η μία ή η άλλη απόβλεψη που λειτουργούν μέσα μας, γνωρίζουμε εάν επιτελούμε μια αντίληψη ή μια σημασιακή απόβλεψη. Γνωρίζουμε τη διαφορά ανάμεσα σε αυτά τα δύο ενεργήματα, όπως γνωρίζουμε και τη διαφορά ανάμεσα σε αυτά και άλλες αποβλέψεις, όπως είναι η εξεικόνιση ή η ενθύμηση. Δεν νιώθω κατ' ανάγκη κάτι όταν ξαφνικά εκλαμβάνω μια επιφάνεια ως εικόνα, αλλά ο νέος τρόπος κατανόησης της επιφάνειας είναι διαφορετικός από τον παλιό, σύμφωνα με τον οποίο είχα απλά και μόνο μια αντίληψη.

Αυτές οι διαφορές ως προς την αποβλεπτικότητα είναι που καταλαμβάνουν την εστία της άμεσης προσοχής μας όταν υιοθετούμε την υπερβατολογική στάση. Πρόκειται για διαφορές που αναγνωρίζουμε ακόμα και πριν εισαχθούμε στη φιλοσοφία. Πριν επιτελέσουμε την υπερβατολογική στροφή, ξέρουμε ήδη ότι το να βλέπεις ένα σχέδιο δεν είναι το ίδιο με το να βλέπεις μια λέξη, και ξέρουμε ότι το να βλέπεις μια επιφάνεια είναι διαφορετικό από το να βλέπεις μια εικόνα. Η φιλοσοφία εκλαμβάνει αυτές τις διαφορές ως ήδη δεδομένες, και τις διερευνά με τρόπο συστηματικό. Στρέφεται ρητά προς αυτές.

Οι κριτικοί της φαινομενολογίας λένε συχνά ότι η φαινομενολογία εναπόκειται στην αυτο-παρατήρηση και στην εποπτεία του υποκειμενικού, στην εποπτεία νοητικών πραγμάτων. Αλλά τα πράγματα τα οποία εξετάζει η φαινομενολογία είναι αυτά που έχει ήδη αναγνωρίσει ο καθένας που σκέπτεται και ομιλεί, πράγματα όπως οι αντιλήψεις, οι σημασιακές αποβλέψεις και οι αποβλέψεις εικόνων. Η φαινομενολογία εξετάζει αυτές τις αποβλέψεις, αυτά τα

‘νοητικά’ ενεργήματα, και επίσης εξετάζει τα αντικειμενικά τους σύστοιχα, τα ‘νοήματά’ τους, τα είδη αντικειμένων που εγκαθιδρύονται από αυτά τα ενεργήματα ή που αποτελούν το αντικείμενο-στόχο τους: το αντιληπτικό αντικείμενο, την εικόνα, τη λέξη, τη λεκτική σημασία, το λεκτικό αναφερόμενο.

Χρησιμοποιήσαμε ως εισαγωγικό παράδειγμα αυτό που συμβαίνει όταν ξαφνικά ανακαλύπτουμε ένα όνομα στο εσωτερικό ενός σχεδίου γραμμών. Αυτός ο τύπος ανακάλυψης, που μας συμβαίνει κατά καιρούς και τον οποίο μπορούμε εύκολα να κατανοήσουμε, είναι χρήσιμος ως παράδειγμα, αλλά δεν αποτελεί τυπική περίπτωση του πώς χρησιμοποιούμε τις λέξεις. Πράγματι, ως ανθρώπινα όντα ζούμε πάντα με έναν λεκτικό τρόπο: οι λέξεις δεν αποτελούν απλώς και μόνο σποραδικά ή ευκαιριακά γεγονότα. Υπάρχουμε ήδη από πάντα υπό ένα γλωσσικό τρόπο. Αναγνωρίζουμε ήδη από πάντα τις λέξεις γύρω μας στις φλυαρίες και στους λόγους των άλλων, σε ενδείξεις (‘Εξοδος’, ‘Απαγορεύεται η είσοδος’), και στην εσωτερική φαντασιακή μας ζωή. Οι λέξεις υπάρχουν πάντα σε περίσσεια, όπως και οι σημασιακές αποβλέψεις που τις εγκαθιδρύουν ως λέξεις. Ακόμα και οι αντιλήψεις μας τροποποιούνται από τις λέξεις που ανακαλούνται στο νου μας όταν οι παραπάνω αντιλήψεις λαμβάνουν χώρα: όταν βλέπουμε, για πρώτη φορά, ένα χώρο για τον οποίο έχουμε ακούσει ή διαβάσει, όπως είναι ένα πεδίο μάχης ή το σπίτι ενός διάσημου προσώπου, εμφανίζονται μέσα μας κάθε είδους ονόματα και ασαφείς δηλώσεις, όπως ένα σμήνος πουλιών πετάγεται ξαφνικά από ένα δέντρο μετά από έναν πυροβολισμό. Η αντιληπτική εποπτεία λειτουργεί ως πλήρωση πολλών κενών σημασιακών αποβλέψεων και προκαλεί ακόμα περισσότερες τέτοιες αποβλέψεις.

Η παρουσία των σημασιακών αποβλέψεων καθιστά δυνατόν για εμάς να αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα με έναν ιδιαίτερα ανθρώπινο τρόπο. Η σημασιακή απόβλεψη αναφέρεται στο πράγμα εν τη απουσία του, αλλά αυτή η απόβλεψη μπορεί επίσης να βρει την πλήρωσή της σε μια αντίληψη, σε μια εποπτεία. Έχουμε ήδη σημειώσει την αλληλόδραση μεταξύ κενών και πεπληρωμένων αποβλέψεων, μεταξύ της παρουσίας και της απουσίας, και το πώς αυτή εγκαθιδρύει τον ανθρώπινο Λόγο. Ανάμεσα σε όλους τους τύπους κενών και πεπληρωμένων αποβλέψεων, αυτές που σχετίζονται με τα σημασιακά ενεργήματα περιλαμβάνονται μεταξύ εκείνων που συνιστούν τα πιο ανθρώπινα είδη αποβλεπτικότητας. Επειδή μπορούμε να ονοματίσουμε και να διαρθρώσουμε κάτι εν τη απουσία του, για αυτό μπορούμε επίσης να οδηγηθούμε στο ίδιο το πράγμα και να δούμε κατά πόσον μπορούμε να το ονοματίσουμε και να το διαρθρώσουμε επί τη παρουσία του, στην ίδια του την ενάρχεια, με τον ίδιο τρόπο όπως ακούσαμε να γίνεται λόγος για αυτό εν τη απουσία του. Θέτουμε τότε το ερώτημα εάν η σημασιακή διάρθρωση μπορεί να μετατραπεί σε αντιληπτική διάρθρωση. Μπορούμε να λάβουμε μηνύματα από άλλους για το πώς είναι τα πράγματα, και μετά να οδηγηθούμε στα ίδια τα πράγματα και να επιβεβαιώ-

σουμε μόνοι μας κατά πόσον αυτά τα πράγματα είναι τέτοια όπως μας είπαν. Είναι ακριβώς στο εσωτερικό της αλληλόδρασης μεταξύ της γλωσσικής απουσίας και της παρουσίας που μπορεί να επιτευχθεί μια διακεκομμένη μορφή ταυτότητας των πραγμάτων. Μπορούμε να ονοματίσουμε και να διαρθρώσουμε λεκτικά με πολύ μεγαλύτερη ακρίβεια από ό,τι μπορούμε να το επιτύχουμε απλά και μόνο με την φαντασία ή την πρό-ληψη.

Υπάρχει άλλο ένα σημείο για το οποίο πρέπει να γίνει λόγος πριν κλείσουμε αυτή την επεξεργασία των σημασιακών ενεργημάτων. Σημειώσαμε ότι όταν ξαφνικά βλέπουμε τις λέξεις 'το ξενοδοχείο Burritt' πάνω στο σχέδιο που υπάρχει σε μια σελίδα, δεν αποβλέπουμε πια απλώς το διακοσμημένο χαρτί αλλά το ίδιο το ξενοδοχείο εν τη απουσία του. Η σημασιακή απόβλεψη κατευθύνεται προς το ξενοδοχείο. Κατά δεύτερον, η ίδια απόβλεψη εγκαθιδρύει ορισμένα σημάδια ως λέξεις. Και τρίτον, η ίδια απόβλεψη εγκαθιδρύει μια σημασία ως μέρος της λέξης. Η εισαγωγή της σημασιακής απόβλεψης εισάγει λοιπόν τρία στοιχεία: μια αναφορά, μια λέξη και μια σημασία ή ένα νόημα. Τα δύο πρώτα, η αναφορά και η λέξη, φαίνονται να είναι πέραν κάθε αμφισβήτησης, αλλά τι γίνεται με το τρίο στοιχείο; Ποια είναι η θέση της σημασίας μέσα σε όλα αυτά; Η σημασία δεν είναι απλά και μόνο τα σημάδια που έχουν γίνει πλέον λέξεις, ούτε είναι απλά και μόνο το ξενοδοχείο. Η σημασία φαίνεται να είναι μια περίεργη μεσολαβητική οντότητα μεταξύ της λέξης και του αντικειμένου, μια οντότητα που φαίνεται να αναδύεται στο είναι ως αντίδραση στο σημασιακό ενέργημα. Φαίνεται να αποτελεί ένα είδος νοητικού όντος, μια 'intension' (ένταση), όπως έχει κληθεί. Που βρίσκεται αυτή η σημασία και τι είδους πράγμα είναι; Είναι στο νου ή στον κόσμο; Υπάρχει ή όχι; Το καθεστώς της λεκτικής σημασίας αποτελεί μια φιλοσοφική περιπλοκή. Σημειώνουμε αυτό το πρόβλημα τώρα αλλά δεν θα το διερευνήσουμε εδώ. Θα το αφήσουμε εν αναμονή μιας πιο εκτεταμένης επεξεργασίας στο Κεφάλαιο 7.

6.2 Εικόνες

Εάν οι λέξεις μπορούν να μας εκπλήσσουν μερικές φορές και να ξεπηδούν μέσα από μια σελίδα, το ίδιο μπορούν να κάνουν και οι εικόνες. Ας υποθέσουμε ότι κοιτάζουμε το ίδιο διακοσμημένο κομμάτι χαρτί για το οποίο μιλήσαμε και προηγουμένως. Ξαφνικά, δίπλα στις λέξεις 'το ξενοδοχείο Burritt' εμφανίζεται το πρόσωπο του Harry Truman στη διασταύρωση των γραμμών. Ίσως ο ιδιοκτήτης του ξενοδοχείου να ήθελε να υπονοήσει ότι ο πρόεδρος Truman έμεινε κάποτε στο ξενοδοχείο. Τώρα δεν έχουμε μόνο μια λέξη αλλά και μια εικόνα που βεβαιώνεται ενώπιόν μας, και αντιστοίχως έχουμε εισαχθεί όχι σε μια σημασιακή απόβλεψη αλλά σε μια αποβλεπτικότητα της εικόνας, σε μια

εξεικονίζουσα απόβλεψη. Η αντίληψη παραμένει ως βάση και των δύο αυτών αποβλεπτικότητων, αλλά αυτές οι δύο, η σημασιακή και η εξεικονίζουσα απόβλεψη, είναι διαφορετικές μεταξύ τους. Το να εκλαμβάνω κάτι ως λέξη είναι διαφορετικό από το να εκλαμβάνω κάτι ως εικόνα. Και πάλι, η εξεικονίζουσα αποβλεπτικότητα δεν είναι ούτε σπάνια ούτε κάτι που μας εκπλήσσει, αλλά είναι πολύ συνήθης στην συνειδησιακή μας ζωή: οι εικόνες μάς περιβάλλουν. Βλέπω την φωτογραφία εδώ μπροστά μου, το τοπίο εκεί πέρα, το πορτραίτο του Francis Bacon στον τοίχο πάνω από την βιβλιοθήκη μου.

Υπάρχουν διαφορές μεταξύ της σημασιακής και της εξεικονίζουσας απόβλεψης. Στο σημασιακό ενέργημα, το 'βέλος' της αποβλεπτικότητας οδηγείται μέσω της λέξης σε ένα απόν αντικείμενο. Έχει προσδεθεί σε ένα εξωτερικό σημείο αναφοράς. Το βέλος απομακρύνεται από εμένα και την εδώ κατάσταση μου και κατευθύνεται κάπου αλλού. Στην εξεικόνιση, ωστόσο, η κατεύθυνση του βέλους είναι αντίστροφη. Το αντικείμενο που αποβλέπω έχει οδηγηθεί ενώπιόν μου, σε εγγύτητα προς εμένα: η παρουσία τού αντικειμένου έχει λάβει ενσώματη μορφή ενώπιόν μου πάνω σε ένα ξύλινο πλαίσιο ή πάνω σε ένα κομμάτι χαρτί. Οι σημασιακές αποβλέψεις παραπέμπουν μακριά από μας, στο ίδιο το πράγμα, η εξεικονίζουσα απόβλεψη μεταφέρει το πράγμα κοντά μας. Η κατεύθυνση της απόβλεψης είναι διαφορετική. Στην εικόνα, αποβλέπω τον Francis Bacon εδώ και τώρα, όχι κάπου αλλού και κάποτε. Ο Francis Bacon όπως ήταν κάπου αλλού και κάποτε καθίσταται παρών εδώ και τώρα.

Μια άλλη διαφορά μεταξύ σημασιακής και εξεικονίζουσας απόβλεψης είναι ότι το σημασιακό ενέργημα αποβλέπει το αντικείμενο με μια κίνηση, δια μιας, και ως ολότητα (δηλώνω απλά και μόνο το ίδιο το ξενοδοχείο Burritt όταν εκφέρω το όνομά του, δεν το εννοώ υπό κάποια συγκεκριμένη γωνία), ενώ η εξεικονίζουσα απόβλεψη παρουσιάζει το αντικείμενο υπό μια συγκεκριμένη προοπτική, υπό ένα συγκεκριμένο φως, σε μια συγκεκριμένη στάση, σε μια δεδομένη στιγμή, τονίζοντας ορισμένα χαρακτηριστικά του. Η εξεικόνιση είναι πιο συγκεκριμένη, το σημασιακό ενέργημα είναι πιο αφηρημένο.

Περαιτέρω, η εξεικονίζουσα απόβλεψη μοιάζει περισσότερο με την αντίληψη από ό,τι η σημασιακή απόβλεψη. Η εξεικονίζουσα απόβλεψη μοιάζει πολύ με το ενέργημα που βλέπει ή ακούει κάτι: δεν βλέπουμε ή δεν ακούμε βέβαια το ίδιο το πράγμα, αφού μας δίδεται μια εικόνα και όχι το ίδιο το πράγμα, αλλά ο τρόπος με τον οποίο δίδεται η εικόνα έχει αναλογίες με τον τρόπο με τον οποίο θα δινόταν το ίδιο το αντικείμενο καθαυτό. Όπως και η αντίληψη, η εξεικονίζουσα απόβλεψη είναι συνεχής, μπορούμε να εστιάσουμε στο ένα ή στο άλλο μέρος της εικόνας, η εικόνα μπορεί να είναι θολή ή καθαρή, τα μέρη της εικόνας μπορούν να διαθρώνονται μεταξύ τους με περισσότερο ή λιγότερο ζωντανό τρόπο. Υπάρχουν, ωστόσο, διαφορές μεταξύ της συνήθους αντίληψης και της εξεικονίζουσας απόβλεψης. Δεν υπάρχει, για παράδειγμα,

‘άλλη πλευρά του κύβου’ για το εξεικονιζόμενο αντικείμενο: υπάρχει μόνο η άλλη πλευρά του ξύλινου πλαισίου πάνω στο οποίο υπάρχει η εικόνα. Οι μόνες πλευρές, όψεις και σκιάσεις του εξεικονιζόμενου αντικειμένου είναι αυτές που έχουν εξεικονισθεί.

Η σημασιακή και η εξεικονίζουσα απόβλεψη είναι δύο διαφορετικά είδη αποβλέψεων, αλλά μπορούν να αλληλεπιδρούν το ένα στο άλλο. Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε λέξεις για να μιλήσουμε για μια εικόνα, και όταν κάνουμε κάτι τέτοιο μπορούμε να μιλήσουμε είτε για το υλικό σώμα του πλαισίου είτε για το περιεχόμενο της εικόνας. Η εξεικονίζουσα απόβλεψη εμπεριέχει την αντίληψη ενός υποστρώματος ή ενός φορέα (το ξύλινο πλαίσιο, το χρωματισμένο χαρτί) και μια απόβλεψη του εξεικονιζόμενου αντικειμένου (Francis Bacon, Wyvenhoe Park). Μπορούμε να κατευθύνουμε τις λεκτικές μας αποβλέψεις είτε στο υπόστρωμα ή στο θέμα: μπορούμε να περιγράψουμε τον Bacon της εικόνας ως σεμνό, περιφρονητικό, μεσόκοπο και μπορούμε να περιγράψουμε το σπίτι στο Wyvenhoe Park ως κρυμμένο από τα δέντρα και τα γελάδια να βόσκουν στο λιβάδι. Αλλά μπορούμε επίσης να πούμε ότι ο πίνακας είναι σπασμένος και ότι ορισμένα μπλε σημεία κάνουν όμορφη αντίθεση σε σχέση με ορισμένα λευκά σημεία. Μέρος της ευχαρίστησης που έχουμε κοιτάζοντας έναν πίνακα προέρχεται από την μετατόπιση ανάμεσα στο να εστιάζουμε στο θέμα και στο να εστιάζουμε στο υπόστρωμα: ίσως κάνουμε ένα βήμα πιο κοντά στον πίνακα, ή ίσως στενέψουμε το πλάτος της ματιάς μας, για να συγκεντρωθούμε στο υλικό υπόστρωμα, για να εκτιμήσουμε τις πινελιές και τα χρώματα. Έπειτα, κινούμαστε και πάλι πίσω, μακριά από τον πίνακα, για να έχουμε μια θέα ενός πλατύτερου όλου, διατηρώντας βέβαια συνεχώς την πρόσφατη σύλληψη της υλικότητας του πράγματος. Η αλληλόδραση μεταξύ του υποστρώματος και της μορφής δίνει υψηλότερη αξία στην παρουσία του έργου τέχνης, και αυτή η αλληλόδραση είναι δυνατή χάρη στις ποικίλες σημασιακές αποβλέψεις που καλλιεργούμε για το πράγμα που κοιτάζουμε.

Η αλληλόδραση της σημασιακής και της εξεικονίζουσας απόβλεψης λαμβάνει επίσης χώρα όταν ταυτοποιούμε αυτό στο οποίο αναφέρεται η εικόνα. Εάν σηκώσουμε μια εικόνα της γέφυρας του Brooklyn και ρωτήσουμε «τι είναι αυτό;», οι άνθρωποι φυσιολογικά θα απαντήσουν «Η γέφυρα του Brooklyn», αλλά, κυριολεκτικά μιλώντας, αυτή είναι μόνο μία μεταξύ των δυνατών απαντήσεων. Θα μπορούσε κανείς να απαντήσει και ότι είναι «μια εικόνα» ή «ένα κομμάτι χαρτί». Μπορούμε εν γένει να ταυτοποιήσουμε την φωτογραφία της γέφυρας με την ίδια την γέφυρα του Brooklyn, διότι υποθέτουμε ότι μπορούμε να εισέλθουμε στην εξεικονίζουσα αποβλεπτικότητα που φαίνεται να προϋποτίθεται από το ίδιο το ερώτημα. Η οξυδερκής αμφισημία της παρουσίας της εικόνας δείχνει πόσες πολλές αποβλεπτικότητες βρίσκονται επί τω έργω στην καθημερινή μας εμπειρία.

Ας παρατηρήσουμε, τέλος, ότι η εξεικόνιση θεμελιώνεται σε κάτι παραπάνω από την ομοιότητα. Μια εικόνα μπορεί να μοιάζει σε αυτό που εξεικονίζει, αλλά δεν γίνεται εικόνα χάρι σε αυτή την ομοιότητα. Η μια δίδυμη αδελφή μοιάζει στην άλλη, αλλά δεν αποτελεί μια εικόνα της άλλης. Το να είναι κάτι εικόνα δεν σημαίνει ότι μοιάζει απλά και μόνο σε κάτι άλλο, αλλά σημαίνει ότι αποτελεί την παρουσίαση αυτού που εξεικονίζεται. Εάν δω μια εικόνα του Harry Truman, βλέπω τον *Truman* εξεικονισμένο, στην ατομικότητά του, δεν βλέπω κάτι που του μοιάζει.

6.3 Ενδείξεις, Σύμβολα ή Σήματα

Εάν ακολουθώ ένα μονοπάτι και δω ένα σωρό από πέτρες ύψους δεκαοκτώ περίπου ιντσών, το εκλαμβάνω ως σημείο για το ότι είμαι ακόμα στο σωστό μονοπάτι. Κοιτάζω μπροστά μου και προσπαθώ να δω έναν άλλο σωρό ή ένα σημάδι σε κάποιο δέντρο, για να επιβεβαιώσω τη συνέχεια του μονοπατιού. Ένας σωρός πέτρες δεν αποτελεί λέξη, ούτε είναι εικόνα: αποτελεί ένα άλλο είδος σημείου. Στη φαινομενολογία, τέτοια σημεία ονομάζονται *ενδείξεις*, αλλά θα μπορούσαμε να τα ονομάσουμε επίσης σύμβολα ή σήματα. Φέρνουν στο προσκήνιο ένα άλλο είδος αποβλεπτικότητας, την αποβλεπτικότητα των συμβόλων ή των ενδείξεων.

Τα σημεία/ενδείξεις μοιάζουν με λέξεις ως προς το ότι μας παραπέμπουν εν γένει σε ένα απόν αντικείμενο (μια μπουκλα μαλλιών μας θυμίζει κάποιον, μια σημαία με τέσσερα αστέρια αναπαριστά έναν στρατηγό), αλλά δεν μοιάζουν με τις λέξεις ως προς το ότι δεν εξειδικεύουν με σαφήνεια πώς θα πρέπει να αποβλέψουμε το αντικείμενο. Απλά και μόνο φέρνουν στο νου μας το αντικείμενο της ένδειξης. Κατ' αντίθεση, οι λέξεις διαρθρώνουν εν γένει για μας το αντικείμενο: ονοματίζουν το αντικείμενο και έπειτα λένε κάτι για αυτό. Όταν ονοματίζουμε κάτι, το καθιστούμε συνήθως έτοιμο να δεχτεί κατηγορήματα, και ακόμα και μια ενική λέξη παρουσιάζει συνήθως το αντικείμενο υπό μια συγκεκριμένη όψη του (οι λέξεις 'σκύλος' και 'βρωμόσκυλο' δηλώνουν το ίδιο ζώο αλλά υπό μια διαφορετική έννοια). Ένα σύμβολο, ωστόσο, απλά και μόνο μάς παραπέμπει στο αντικείμενο, και εκεί ολοκληρώνεται η λειτουργία του. Απλά και μόνο αποτελεί σήμα για το αντικείμενο και το φέρνει στο νου μας δίχως κάποια ποιοτική διαφοροποίηση.

Μια σημαντική διαφορά μεταξύ των σημείων/ενδείξεων και των λέξεων είναι ότι τα πρώτα δεν εισέρχονται στο εσωτερικό μιας σύνταξης, ενώ οι λέξεις είναι από την ουσία τους συντακτικές. Τα σύμβολα δεν εισέρχονται στο εσωτερικό της γραμματικής. Είναι αλήθεια ότι μια ένδειξη μπορεί να οδηγεί σε μια άλλη (ο σωρός από πέτρες μάς κάνει να αναζητούμε το επόμενο σημάδι για το

μονοπάτι, ο εναρκτήριο πυροβολισμός αποτελεί έκκληση για τη σημαία που θα σημάνει το τέλος του αγώνα), αλλά αυτό συνιστά απλή αλληλοδιαδοχή και όχι σύνταξη. Δεν υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι υπό τους οποίους θα μπορούσαν να συντίθενται οι σειρές των συμβόλων: απλά και μόνο παρατάσσονται σε αλληλουχία, όπως η εκκίνηση και το τέλος ενός αγώνα. Η σύνταξη της γλώσσας επιτρέπει μεγάλη ευλυγισία. Μπορούμε να αποβλέψουμε ένα πράγμα με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, επειδή μπορούμε να το διαρθρώσουμε μέσω της γραμματικής της γλώσσας μας, αλλά τα σύμβολα δεν μας αφήνουν ελεύθερους να δώσουμε ομοιοτρόπως μορφή στην παρουσία ενός πράγματος. Απλά και μόνο φέρνουν το πράγμα στο νου μας.

6.4 Εμπλουτισμός του Πολλαπλού, Ανάδειξη της Ταυτότητας

Στο Κεφάλαιο 3 εξετάσαμε ταυτότητες που δίδονται σε εμάς μέσα από ένα πολλαπλό εμφανίσεων. Ο ενικός κύβος δίδεται σε εμάς μέσω ενός δικτύου πλευρών, όψεων και σιιάσεων. Τώρα που έχουμε εξετάσει τις τροποποιήσεις που επιδέχεται η αντίληψη, βλέπουμε ότι το πολλαπλό των πλευρών, των όψεων και των σιιάσεων δεν είναι παρά μόνο μία από τις μορφές του πολλαπλού μέσω των οποίων μας παρουσιάζονται τα πράγματα. Όλες οι αποβλεπτικότητες που εξετάσαμε σε αυτό το Κεφάλαιο και στο Κεφάλαιο 5 επεκτείνουν το πολλαπλό των εμφανίσεων. Ας δούμε περιληπτικά τις μορφές που έχουμε εξετάσει. Στην εσωτερική μας ζωή, η εμπειρία μπορεί να τροποποιηθεί με τους ακόλουθους τρόπους:

1. αντίληψη
2. ενθύμηση
3. φαντασία
4. πρό-ληψη

Ο ένας και ο αυτός κύβος μπορεί όχι μόνο να αποτελέσει αντικείμενο αντίληψης μέσω πολλών προοπτικών, αλλά μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο φαντασίας, ενθύμησης και πρό-ληψης, και αποτελεί σε όλες αυτές τις εμπειρίες ένα και τον αυτό κύβο.

Ωστόσο, τέτοιες ‘εσωτερικές’ τροποποιήσεις της αντίληψης ανήκουν μάλλον στο επίπεδο της αισθητικότητας. Όσο σημαντικές κι αν είναι στην εγκαθίδρυση της ανθρώπινης κατάστασης, βρίσκονται, σε απλούστερες μορφές, και στα ανώτερα ζώα: τα σκυλιά ονειρεύονται και οι γάτες έχουν κάποια αίσθηση

της αναμονής ενός ποντικιού. Η άλλη διαβάθμιση των αποβλέψεων που έχουμε μελετήσει σε αυτό το Κεφάλαιο έχει οικοδομηθεί επί της αντίληψης και περιλαμβάνει αποβλέψεις που ιδιάζουν περισσότερο σε ένα έλλογο ανθρώπινο ον:

1. αντίληψη
2. σημασιακό ενέργημα
3. εξεικόνιση
4. ένδειξη

Σε κάθε ομάδα, όλες οι εκδοχές της αποβλεπτικότητας είναι αλληλεξαρτώμενες. Δεν θα μπορούσαμε να έχουν ανάμνηση δίχως φαντασία και πρό-ληψη, δεν θα μπορούσαμε να έχουμε τη δύναμη να εξεικονίσουμε κάτι δίχως να έχουμε τη δύναμη να επιτελέσουμε σημασιακά ενεργήματα και τη δύναμη να εγκαθιδρύσουμε και να αναγνωρίσουμε σημεία/ένδειξεις. Η αντιληπτική μας επικοινωνία με τον κόσμο διακλαδίζεται σε διάφορες εκδοχές της αποβλεπτικότητας στην εσωτερική μας ζωή, εντός της οποίας μεταθέτουμε τους εαυτούς μας σε καταστάσεις που παρουσιάζονται ως αντικείμενα της ανάμνησης, της φαντασίας και της πρό-ληψης και σε εκδοχές τού πώς εκλαμβάνουμε τα πράγματα μέσα στον κόσμο: με σημασιακά ενεργήματα που αποβλέπουν συγκεκριμένα πράγματα και καταστάσεις-πραγμάτων, εξεικονίζοντας πράγματα που δεν είναι παρόντα για εμάς, και συμβολίζοντας ό,τι δεν μπορεί να εξεικονισθεί ή να δοθεί με λέξεις.

Ένα και το αυτό αντικείμενο ή γεγονός μπορεί να αποτελεί άλλοτε αντικείμενο συμβολισμού, άλλοτε εξεικόνισης, άλλοτε μιας λεκτικής απόβλεψης και άλλοτε αντικείμενο αντίληψης: μπορεί επίσης να αποτελέσει αντικείμενο φαντασίας, ενθύμησης και πρό-ληψης. Μέσω όλων αυτών των αλλοιώσεων, παραμένει ένα και αυτό πράγμα. Δεν βλέπουμε απλά και μόνο πολλές διαφορετικές εμφανίσεις τις οποίες συσχετίζουμε με το ένα και το αυτό πράγμα, αλλά μάλλον ένα και το αυτό πράγμα δίδεται αυτό το ίδιο με νέους και ποικίλους τρόπους. Εντός αυτής της ροής παρουσιάσεων, είναι το αυτό πράγμα που αναγνωρίζεται πάλι και πάλι ξανά. Η ίδια του η ταυτότητα επαυξάνεται και εντείνεται. Θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα και ότι το είναι του αναδεικνύεται μέσα από τον εμπλουτισμό τού πολλαπλού των παρουσιάσεων, αφού το είναι ενός πράγματος δεν είναι άσχετο προς την αλήθεια του πράγματος, και, βέβαια, το πράγμα χαίρει περισσότερης αλήθειας όσο μεγαθύνεται ο αριθμός των τρόπων παρουσιάσής του. Ενυπάρχουν περισσότερα πράγματα πλέον στο έργο *Όνειρο καλοκαιρινής νύχτας* μετά από αιώνες ερμηνειών και θεατρικών παραστάσεων. Ενυπάρχουν περισσότερα πράγματα σε ένα ζώο ή σε ένα ανθρώπινο ον, εάν

έχουν πρώτα παρουσιάσει τους εαυτούς τους μέσα από τα γεγονότα της ζωής τους. Η δραστηριότητα που εμπειριέχεται στην αναζήτηση της αλήθειας δεν τελειοποιεί μόνο το υποκείμενο της αντίληψης αλλά και την ίδια την οντότητα που παρουσιάζεται σε αυτό το υποκείμενο.

Οι ποικίλες αποβλεπτικότητες που έχουμε διερευνήσει ολοκληρώνονται ενόσω βρισκόμαστε στη φυσική στάση. Επιτελούμε τα ενεργήματα της αντίληψης, της φαντασίας, της ανάμνησης και της πρό-ληψης, και επίσης ενεργήματα σημασιακά, συμβολικά και της εξεικόνισης, ενώ ταυτόχρονα διατηρούμε την πίστη στον κόσμο και την εστίαση την προσανατολισμένη στον κόσμο, στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη φυσική στάση. Όλες οι οντότητες που εξετάσαμε εδώ μάς δίδονται ενώ παραμένουμε στη φυσική στάση: τα σημάδια για το μονοπάτι, ο Francis Bacon και το πορτραίτο του, το Wyvenhoe Park και ο πίνακας που το εξεικονίζει, το Burritt Hotel και το όνομά του, όλα αυτά αναγνωρίζονται μέσα από τα στρώματα εμφανίσεων που λαμβάνουν χώρα στη φυσική στάση. Ωστόσο, οι αναστοχαστικές περιγραφές όλων αυτών των ενεργημάτων, των πολλαπλών και των ταυτοτήτων, επιτελούνται στην υπερβατολογική, φιλοσοφική στάση. Εμείς ως φιλόσοφοι παίρνουμε απόσταση από όλες αυτές τις αποβλεπτικότητες και τα αντικείμενά τους. Τις εξετάζουμε ως θεωροί, τις διακρίνουμε και τις περιγράφουμε από μια οπτική γωνία διαφορετική από εκείνη με βάση την οποία τις επιτελέσαμε. Αναστέλλουμε τις φυσικές μας αποβλεπτικότητες, βάζουμε σε παρένθεση τις ταυτότητες που συστοιχούν προς αυτές, και ξεδιπλώνουμε τις πολυπλοκότητες που συνιστούν τη συνθήκη μας ως έλλογων ανθρώπινων όντων, όντων που έχουν ένα κόσμο και την εμπειρία των πραγμάτων μέσα στον κόσμο. Προσφέρουμε μια 'νοητική' και μια 'νοηματική' ανάλυση και ρίχνουμε φως στο τι σημαίνει να υπάρχουμε μέσα στον κόσμο ως δοτικές της εμφάνισης, και διασαφηνίζουμε τι σημαίνει για τα όντα να υπάρχουν και να παρουσιάζονται.

Κεφάλαιο 7

ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΚΕΣ ΑΠΟΒΛΕΨΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΑ

Τα είδη της αποβλεπτικότητας που εξετάσαμε στα Κεφάλαια 5 και 6 ήταν μάλλον συγκεκριμένα και πλήρη χρωματισμών. Εξετάσαμε την φαντασία, την εξεικόνιση, την ανάμνηση και άλλα οικεία στοιχεία της εμπειρίας μας. Σε αυτό το Κεφάλαιο θα μετακινηθούμε σε ένα είδος αποβλεπτικότητας που είναι περισσότερο αυστηρό και μάλλον αμιγώς έλλογο. Θα εξετάσουμε αυτό που η φαινομενολογία ονομάζει *κατηγοριακή* αποβλεπτικότητα. Αυτό είναι το είδος της αποβλεπτικότητας που διαρθρώνει καταστάσεις-πραγμάτων και προτάσεις, το είδος που λειτουργεί όταν αποδίδουμε κατηγορήματα, συσχετίζουμε, συλλέγουμε και εισάγουμε λογικές λειτουργίες σε αυτό που δίδεται εμπειρικά. Θα εξετάσουμε, για παράδειγμα, τη διαφορά ανάμεσα στην απλή απόβλεψη ενός αντικειμένου και του να διατυπώνουμε μια κρίση για αυτό το αντικείμενο.

Υπενθυμίζουμε ότι η λέξη 'κατηγοριακός' σχετίζεται με τον ελληνικό όρο *κατηγορέω*, που σήμαινε αρχικά την πράξη τού να κατηγορώ κάποιον, του να δηλώνω δημοσίως ότι κάποια γνωρίσματα του ανήκουν, ότι είναι δολοφόνος ή κλέφτης. Στη φιλοσοφία, ο όρος τελικά σημαίνει το ενέργημα τού να λέω κάτι για κάτι άλλο. Ο φαινομενολογικός όρος 'κατηγοριακός' εκμεταλλεύεται αυτή την ετυμολογία. Αναφέρεται στο είδος της απόβλεψης που διαρθρώνει ένα αντικείμενο, το είδος απόβλεψης που εισάγει μια σύνταξη σε ό,τι δίδεται εμπειρικά. Ένα σπίτι είναι ένα απλό αντικείμενο, αλλά το γεγονός ότι το σπίτι είναι άσπρο αποτελεί ένα κατηγοριακό αντικείμενο. Η σημασία της λέξης 'Fido' ή 'σκυλί' είναι απλή, αλλά η σημασία: 'ο Fido πεινάει' ή η σημασία: 'τα σκυλιά είναι κατοικίδια' είναι κατηγοριακή. Όταν μετακινούμαστε στην περιογή των κατηγοριακών στοιχείων, μετακινούμαστε από τις απλές/μονο-ακτινωτές' αποβλέψεις στις σύνθετες/πολυ-ακτινωτές' αποβλέψεις. Πώς μετακινούμαστε από

το απλό στο κατηγοριακό; Πώς εγγέουμε σύνταξη στα πράγματα που δίδονται εμπειρικά; Πώς μετακινούμαστε από την αντίληψη στη διάνοια;

Το ζήτημα που καλούμαστε να μελετήσουμε αποτελεί μια περαιτέρω ανάπτυξη των σημασιακών ενεργημάτων που εισήχθησαν στο Κεφάλαιο 6. Οι σημασιακές αποβλέψεις, αυτές που σχετίζονται με τις λέξεις, μάς θέτουν πάντα, στην πράξη, εντός της σύνταξης και εντός των κατηγοριακών μορφών. Δεν λέμε σχεδόν ποτέ, απλά και μόνο, μια ενική λέξη, και όταν το κάνουμε, η λέξη χρησιμοποιείται συνήθως ως θαυμαστικό ή ως παραπληρωματικό στοιχείο ('Χάρη!', 'κίνδυνος!' 'βιάσου!') παρά ως μια γλωσσική μονάδα στην πλήρη λειτουργία της. Εξασκούμε την ανθρώπινη ιδιότητά μας με μεγαλύτερη πληρότητα, ενεργούμε πιο εντατικά ως έλλογα ζώα, όταν χρησιμοποιούμε λέξεις, και η επίτευξη της αλήθειας και της σκέψης εμπλέκονται στη χρήση της γλώσσας: η συζήτηση για την κατηγοριακή αποβλεπτικότητα είναι, συνεπώς, μεγάλης σπουδαιότητας για τη φαινομενολογία, για τη μελέτη του τι σημαίνει να είμαστε άνθρωποι και του τι σημαίνει να είμαστε η δοτική της εμφάνισης των πραγμάτων. Περαιτέρω, είναι ειδικότερα κατά την επεξεργασία της κατηγοριακής απόβλεψης που η φαινομενολογία μάς προσφέρει τρόπους να διαφύγουμε από την εγωκεντρική δυσχέρεια της νεότερης φιλοσοφίας. Ένα μέρος της πιο πρωτότυπης και αξιολογικής προσφοράς της φαινομενολογίας στη φιλοσοφία θα το συναντήσει κανείς στη θεωρία της για τις κατηγοριακές αποβλέψεις.

7.1 Η Γένεση των Κρίσεων από την Εμπειρία

Πριν εξετάσουμε τη σημασία των κατηγοριακών αποβλέψεων, ας προσπαθήσουμε να αποκτήσουμε μια πιο ολοκληρωμένη ιδέα για το τι είναι αυτές οι αποβλέψεις. Πώς οι κατηγοριακές αποβλέψεις προκύπτουν μέσα από την εμπειρία απλών αντικειμένων; Για να αναγνωρίσουμε τη διαδικασία, θα πρέπει να διαχωρίσουμε τρία επίπεδα. Ας υποθέσουμε ότι αντιλαμβανόμαστε ένα αντικείμενο, ας υποθέσουμε ότι κοιτάζουμε ένα αυτοκίνητο:

- 1) Καταρχάς, απλώς το κοιτάζουμε με έναν μάλλον παθητικό τρόπο. Η προσοχή μας κινείται από το ένα σημείο στο άλλο, διερχόμαστε το πολλαπλό των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων, και διαπερνάμε το χρώμα, την απαλότητα, τη γυαλάδα της επιφάνειας, την αίσθηση του πόσο σκληρή ή μαλακή είναι. Όλα αυτά είναι μια συνεχής αντίληψη, όλα επιτελούνται σε ένα επίπεδο. Καμιά ιδιαίτερη σκέψη δεν εμπλέκεται κατά τη διάρκεια της αντίληψης. Περαιτέρω, καθώς διαπερνάμε τα ποικίλα πολλαπλά της παρουσίας, ένα και το αυτό αυτοκίνητο δίδεται σε εμάς ως η ταυτότητα στην πολλαπλότητα.

- 2) Ας υποθέσουμε τώρα ότι η προσοχή μας αποσπάται από ορισμένα ξυσίματα στην επιφάνεια του αυτοκινήτου. Εστιάζουμε σε αυτά. Φωτίζουμε αυτό το μέρος του αυτοκινήτου: όχι απλά αυτό το χωρικό μέρος του, αλλά αυτό το γνώρισμα, το ότι είναι ξυσμένο, σε αυτό το χωρικό μέρος. Αυτή η εστίαση δεν είναι απλώς ένα ακόμα στοιχείο της προηγηθείσης αντίληψης που χρονοτριβούσε κοιτάζοντας το αυτοκίνητο: αυτός ο φωτισμός είναι ποιοτικά διαφορετικός από αυτό που λάμβανε χώρα προηγουμένως ως συνέχεια. Ωστόσο, δεν αποτελεί ακόμα την εγκαθίδρυση ενός κατηγοριακού αντικειμένου. Μέχρι τώρα, βρισκόμαστε σε ένα ενδιάμεσο σημείο: συνεχίζουμε να έχουμε την εμπειρία των εμφανίσεων του αυτοκινήτου, και συνεχίζουμε να αναγνωρίζουμε ένα και το αυτό αυτοκίνητο σε όλες τις εμφανίσεις, αλλά έχουμε φωτίσει ειδικά μια από τις εμφανίσεις και την έχουμε φέρει στην κεντρική σκηνή: διακρίνεται από όλες τις υπόλοιπες. Ένα μέρος έρχεται στο πρώτο επίπεδο κατ' αντιδιαστολή προς το γενικό βάθος πεδίου του όλου.
- 3) Ένα ακόμα βήμα απαιτείται για να εγκαθιδρυθεί ένα κατηγοριακό αντικείμενο. Διακόπτουμε τη συνεχή ροή της αντίληψης: επιστρέφουμε στο όλον (το αυτοκίνητο), και τώρα το εκλαμβάνουμε ακριβώς ως το όλον και, ταυτόχρονα, λαμβάνουμε το μέρος που είχαμε φωτίσει ειδικά (το ξυσίμο) ως μέρος αυτού του όλου. Καταγράφουμε το όλον ως αυτό που περιέχει το μέρος. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να δηλώσουμε: 'αυτό το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά'. Αυτό το επίτευγμα αποτελεί μια κατηγοριακή εποπτεία, διότι το κατηγοριακό αντικείμενο, το πράγμα στη διάρθρωσή του, έχει καταστεί ενεργεία παρόν. Δεν έχει καταστεί παρόν για εμάς απλά και μόνο το αυτοκίνητο, αλλά μάλλον, έχει καταστεί παρόν το ότι το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά.

Αυτό που συμβαίνει σε αυτό το τρίτο επίπεδο είναι ότι το όλον (το αυτοκίνητο) παρουσιάζεται ειδικά ως όλον και ότι το μέρος (το ότι έχει πάθει ζημιά) παρουσιάζεται ειδικά ως ένα μέρος. Το όλον και το μέρος είναι ρητά διακεκριμένα μεταξύ τους. Μια σχέση μεταξύ τους έχει καταγραφεί ως κάτι το διακριτό. Μια διάρθρωση έχει επιτευχθεί. Μια κατάσταση-πραγμάτων έρχεται στην επιφάνεια. Έχουμε μετακινηθεί από την αισθητικότητα στην διάνοια, από την απλή εμπειρία σε μια αρχική κατανόηση. Έχουμε μετακινηθεί από την μονο-ακτινωτή αποβλεπτικότητα της αντίληψης στην πολυ-ακτινωτή αποβλεπτικότητα της κρίσης. Έχουμε εισαχθεί στην κατηγοριακή σκέψη.

Στο πρώτο και το δεύτερο επίπεδο, το όλον και τα μέρη είχαν δοθεί στην εμπειρία ή τα βιώναμε, αλλά δεν είχαν θεματοποιηθεί. Κυριολεκτικά μιλώντας, δεν είχαν ακόμα διαρθρωθεί. Ακόμα και στο δεύτερο επίπεδο, όταν το μέρος είχε έρθει στο προσκήνιο, είχαμε ρίξει φως ειδικά σε αυτό, αλλά δεν το είχαμε

αναγνωρίζει ρητά ως μέρος. Το μέρος είχε έρθει στο προσκήνιο, αλλά δεν είχε έρθει στο προσκήνιο το ότι αποτελούσε μέρος. Σε αυτό το δεύτερο επίπεδο, το μέρος προπαρασκευαζόταν, ούτως ειπείν, για να αναγνωρισθεί ως κατηγορημα, αλλά δεν είχε ακόμα αναγνωρισθεί ως κατηγορημα. Στο τρίτο επίπεδο, το όλον και τα μέρη έχουν ρητά διαρθρωθεί.

Θα έπρεπε, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι το τρίτο επίπεδο δεν θα μπορούσε να έχει επιτευχθεί χωρίς την προετοιμασία που χορήγησε το δεύτερο στάδιο, χωρίς το πρώτο σημάδι δομής, χωρίς την συγκέντρωση της προσοχής σε ένα γνώρισμα, η οποία και υπερβαίνει την απλή αντίληψη στη συνέχειά της. Το πρώτο επίπεδο δεν είναι επαρκώς διαφοροποιημένο για να προσφέρει άμεσα μια κατηγοριακή δομή. Απαιτείται η ειδική εστίαση που λαμβάνει χώρα στο δεύτερο επίπεδο. Πρέπει να ξεκινήσουμε με την εμπειρία ενός μέρους εντός του όλου (το ξύσιμο) προτού να είμαστε σε θέση να διαρθρώσουμε το μέρος ως τέτοιο ('το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά').

Πολύ φιλοσοφικό υλικό εμπεριέχεται σε ό,τι περιγράψαμε παραπάνω. Περιγράψαμε την μετατόπιση που συμβαίνει στην αποβλεπτικότητα όταν κινούμαστε από την απλή αντίληψη στην κατηγοριακή απόβλεψη, στη σκέψη. Το αποβλεπτικό επίτευγμα που περιγράψαμε είναι η ένσκηπη βάση της ανθρώπινης γλώσσας και της ανθρώπινης ομιλίας. Η γλώσσα δεν επιπλέει από μόνη της πάνω από την αισθητικότητά μας: ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε γλώσσα είναι ότι είμαστε ικανοί για εκείνο το είδος αποβλεπτικότητας που συγκροτεί κατηγοριακά αντικείμενα. Η σύνταξη που ορίζει τη γλώσσα θεμελιώνεται στη διάρθρωση του όλου και των μερών που λαμβάνει χώρα στην κατηγοριακή απόβλεψη. Η σύνταξη στη γλώσσα απλά και μόνο εκφράζει τις σχέσεις όλου και μερών που έχουν φανερωθεί στην κατηγοριακή συνείδηση. Ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να επικοινωνούμε μεταξύ μας, ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να πούμε σε κάποιον 'αυτό το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά', είναι ότι έχουμε τη δύναμη να κινηθούμε από την αντίληψη στην κατηγοριακή σκέψη. Δεν ισχύει ότι μπορούμε να σκεφθούμε επειδή έχουμε γλώσσα. Αλλά μάλλον, έχουμε γλώσσα επειδή μπορούμε να σκεφθούμε, επειδή έχουμε την ικανότητα να επιτελούμε κατηγοριακές αποβλέψεις. Η δύναμη της έλλογης συνείδησης υπόκειται της ικανότητας για γλώσσα. Είναι αλήθεια ότι η γλώσσα την οποία κληρονομούμε ωθεί τις κατηγοριακές μας δραστηριότητες προς αυτή ή την άλλη κατεύθυνση, προς αυτές ή τις άλλες κατηγοριακές μορφές, αλλά η ίδια η ικανότητα να έχουμε γλώσσα βασίζεται στο είδος της αποβλεπτικότητας του οποίου απολαμβάνουμε στο κατηγοριακό πεδίο.

Θα απαιτήσει χρόνο το να αποσαφηνίσουμε όσα συνυποδηλώνονται σε αυτό το πέρασμα από την εμπειρία στην κρίση. Πρώτα από όλα, θα έπρεπε να σημειώσουμε ότι η μετακίνηση στο κατηγοριακό πεδίο είναι προφανώς ασυνεχής σε σχέση με την εμπειρία που προηγείται. Η μετακίνηση στο κατηγοριακό

πεδίο δεν αποτελεί ένα ακόμα στοιχείο αντίληψης: δεν αποτελεί απλά και μόνο μια επιπλέον εκδίπλωση του πολλαπλού που δίδεται στην αντίληψη. Στο τρίτο στάδιο που σημειώσαμε παραπάνω, όταν επιστρέφουμε στο όλον και το καταγράφουμε ακριβώς ως το όλον που εμπεριέχει το μέρος που εξετάζουμε, διακόπτουμε τη συνέχεια της αντίληψης. Κάνουμε μια νέα εκκίνηση σε ένα νέο επίπεδο: επανερχόμαστε πάνω από αυτό που είχε δοθεί στην εμπειρία και εγκαινιάζουμε ένα νέο επίπεδο ταυτότητας. Αυτή η νέα αρχή εγκαθιστά ένα νέο είδος συνείδησης και ένα νέο είδος αντικειμένου, την κατάσταση-πραγμάτων, ως το αντικειμενικό σύστοιχο αυτής της συνείδησης.

Δεύτερον, η κατάσταση-πραγμάτων που έχει καταγραφεί, το ότι το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά, αποτελεί κάτι 'ενικό', μια ενότητα, με ένα τρόπο διαφορετικό από την ταυτότητα που δίδεται στην αντίληψη. Πρόκειται για μια ενότητα υψηλότερης βαθμίδας. Είναι μια ενότητα πιο διακριτή και πιο ταυτοποιήσιμη. Η συνεχής αντίληψη πορευόταν αδιάκοπα όσο δίδονταν περισσότερες σκιάσεις, και τούτο εντός μιας πορείας που θα μπορούσε να έχει συνεχιστεί χωρίς τέλος. Τώρα, ωστόσο, έχουμε μια 'ενική' κατάσταση-πραγμάτων ('το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά'), την οποία μπορούμε να την ανασύρουμε και την μεταφέρουμε, τρόπον τινά: μπορεί να αποσπασθεί από την αμεσότητα της αντίληψης και από την παρούσα κατάσταση. Μπορεί να μεταβιβασθεί σε κάποιον άλλον μέσα στην επικοινωνία (κατ' αντίθεση, δεν μπορούμε να εγχειρίσουμε τις αντιλήψεις ή τις αναμνήσεις μας σε κάποιον άλλον). Μπορεί, επίσης, να σχετισθεί λογικά με άλλες καταστάσεις-πραγμάτων που έχουμε καταγράψει. Το ζήτημα της ταυτότητας, που ήταν τόσο σημαντικό ακόμα και στο επίπεδο της αντίληψης, όπου μια ταυτότητα δίδεται μέσω του πολλαπλού των σκιάσεων, αποκτά μια νέα έννοια και ένα νέο επίπεδο έντασης. Τώρα, έχουμε την ταυτότητα στο επίπεδο της κατηγοριακής συνείδησης, το είδος της ταυτότητας που παρουσιάζεται, διατηρείται και μεταφέρεται μέσω της ομιλίας.

Τρίτον, η ταυτότητα του κατηγοριακού αντικειμένου παρουσιάζεται δια μιας. Στην αντίληψη, έχουμε μια πορεία στην οποία οι σκιάσεις έπονται η μια της άλλης σε αλληλουχία, αλλά στην κατηγοριακή καταγραφή, το όλον και τα μέρη δίδονται ταυτόχρονα. Δεν ισχύει εδώ ότι πρώτα έχουμε το όλον καθαυτό ('το αυτοκίνητο'), και έπειτα, ως ξεχωριστό επίτευγμα, το μέρος ή το κατηγορημα ('ζημιά') και έπειτα μια σχέση που διαγράφεται μεταξύ τους ('έχει πάθει'). Πολύ μάλλον, ακόμα και τη στιγμή που καταγράφουμε το αυτοκίνητο ως το όλον, πρέπει ήδη να έχουμε στο νου μας το μέρος. Το 'όλον-στα-μέρη του' εμφανίζεται δια μιας, συγχρόνως. Όταν δίδεται σε μας ένα διαρθρωμένο όλον, δεν δίδεται πρώτα το όλον και μετά η διάρθρωσή του. Το όλον ως τέτοιο παρουσιάζεται μόνο ως διαρθρωμένο. Αυτή η συγχρονία του κατηγοριακού αντικειμένου είναι μια περαιτέρω όψη της διακριτότητάς του, η οποία πρέπει να αντιπαρατεθεί στον συνεχή χαρακτήρα της αντιληπτικής εμπειρίας.

Σύμφωνα με την φαινομενολογική ορολογία, η εγκαθίδρυση των κατηγοριακών αντικειμένων καλείται *συγκρότηση*. Ο όρος ‘συγκρότηση’ δεν θα πρέπει να νοηθεί σαν να σημαίνει κάτι σαν δημιουργία ή σαν επιβολή υποκειμενικών μορφών επί της πραγματικότητας. Στη φαινομενολογία, το να ‘συγκροτώ’ ένα κατηγοριακό αντικείμενο σημαίνει ότι το φέρνω στο φως, ότι το διαρθρώνω, ότι το φέρνω στο προσκήνιο, ότι ενεργοποιώ την αλήθεια του. Δεν μπορούμε να εμφανίσουμε ένα πράγμα με όποιον τρόπο μας αρέσει, δεν μπορούμε να κάνουμε ένα αντικείμενο να σημαίνει ό,τι εμείς θέλουμε. Μπορούμε να φέρουμε ένα πράγμα στο φως, μόνο εάν το πράγμα παρέχεται υπό ένα συγκεκριμένο φως. Το πράγμα πρέπει να φανερωθεί με ορισμένες όψεις του, τις οποίες και μπορούμε να τονίσουμε, εάν πρόκειται να είμαστε ικανοί να δηλώσουμε ότι έχει ορισμένα γνωρίσματα. Εάν δεν έχουμε την εμπειρία ενός πράγματος, όπως τα ξυσίματα στο αυτοκίνητο, δεν θα μπορούσαμε να συγκροτήσουμε το αυτοκίνητο ως κάτι που έχει πάθει ζημιά. Φυσικά, ίσως έχουμε παραπλανηθεί από ψευδείς εμφανίσεις, ίσως το αυτοκίνητο απλά και μόνο φαίνεται να έχει ξυσίματα, και ίσως λανθασμένα δηλώσαμε ότι έχει πάθει ζημιά, ενώ δεν έχει. Αλλά τότε επανορθώνουμε αυτή την κατάσταση απλά και μόνο με μια περαιτέρω και εγγύτερη εμπειρία του αυτοκινήτου, ή υπολογίζοντας τι πράγματι έχει συμβεί. Τότε θα δούμε ότι είχαμε άδικο. Πρέπει να υποτασσόμαστε στον τρόπο με τον οποίο διανοίγονται τα αντικείμενα. Το να υποταχθούμε με αυτό τον τρόπο δεν σημαίνει ότι θέτουμε περιορισμούς στην ελευθερία μας, αλλά σημαίνει ότι επιτυγχάνουμε την τελειοποίηση της διάνοιάς μας, η οποία είναι προσανατολισμένη στο να διανοίγει τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα. Το να υποταχθούμε με αυτό τον τρόπο σημαίνει ότι επιτυγχάνουμε τον θρίαμβο της αντικειμενικότητας, η οποία και συνιστά εκείνο που υποτίθεται ότι πρέπει να επιτελεί ο νους μας. Το να ‘συγκροτούμε’ μια κατάσταση-πραγμάτων σημαίνει ότι εξασκούμε την ικανότητά μας για κατανόηση και ότι επιτρέπουμε σε ένα πράγμα να εμφανιστεί σε εμάς.

Κάποιες περαιτέρω παρατηρήσεις ως προς την ορολογία: η ανάπτυξη των κατηγοριακών μορφών εκ της εμπειρίας καλείται *γενετική* συγκρότηση, εξαιτίας των σταδίων μέσω των οποίων οι ανώτερες τάξεις αντικειμένων δημιουργούνται επί των κατώτερων. Τα κατηγοριακά αντικείμενα και οι κατηγοριακές αποβλέψεις προφανώς *στηρίζονται* στα απλά αντικείμενα και τις απλές αποβλέψεις. Αποτελούν *μη-ανεξάρτητα* μέρη. Η ανθρώπινη διανοητική δραστηριότητα βασίζεται στο επίπεδο της αίσθησης. Τελικά, η *κατηγορική* αποβλεπτικότητα, σύμφωνα με την οποία κατηγορούμε ένα γνώρισμα σε ένα αντικείμενο και δηλώνουμε ότι ‘S είναι p’, αποτελεί την εξέχουσα μορφή κατηγοριακής δραστηριότητας. Ο όρος ‘προ-κατηγορικός’ χρησιμοποιείται, αντιθέτως, για να δηλώσει το είδος εκείνο της εμπειρίας και της αποβλεπτικότητας που προηγείται του κατηγοριακού επιπέδου. Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα της φαινομενο-

λογίας είναι αυτό της προ-κατηγορικής εμπειρίας, το είδος της εμπειρίας που προηγείται των κατηγοριακών επιτευγμάτων αλλά και που, επίσης, οδηγεί σε αυτά.

7.2 Νέα Επίπεδα Ταυτότητας, Νέο Πολλαπλό

Κατά την ανάλυση της κατηγοριακής αποβλεπτικότητας παραμείναμε στην κατηγορία, αλλά υπάρχουν και άλλα είδη διάρθρωσης που μπορούν να λάβουν χώρα όταν μετακινούμαστε σε αυτή την υψηλότερης-βαθμίδας μορφή της συνείδησης. Πέρα από το να πούμε ότι ‘το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά’, μπορούμε να διαρθρώσουμε άλλα εσωτερικά γνωρίσματα του αυτοκινήτου: ‘το αυτοκίνητο είναι μεγάλο’, ‘είναι παλιό’, ‘είναι Ford’. Μπορούμε να διαρθρώσουμε τις εξωτερικές του σχέσεις: ‘είναι στο χώρο στάθμευσης’, ‘είναι δίπλα στο Honda’, ‘είναι μικρότερο από το φορτηγό μου’. Μπορούμε να το συμπεριλάβουμε σε ένα σύνολο: ‘υπάρχουν πέντε αυτοκίνητα’, ‘τρία αυτοκίνητα φαίνεται να έχουν πάθει ζημιά’. Μπορούμε να εισαγάγουμε ανεξάρτητες και δευτερεύουσες προτάσεις, συνδέσμους, αναφορικές αντωνυμίες, αναφορικές προτάσεις, επιρρήματα, επίθετα και άλλα γραμματικά είδη, τα οποία εκφράζουν όλα ποικίλους τρόπους με τους οποίους επιτρέπουμε στα πράγματα να διαρθρώνονται. Το πεδίο των κατηγοριακών αντικειμένων είναι πολύ ευρύ, τόσο εκτενές όσο και η γραμματική της ανθρώπινης γλώσσας.

Όλη αυτή η περιοχή της κατηγοριακής διάρθρωσης, με όλες τις εκδοχές της, τις λεπτομέρειές της, μαζί με την εξεικόνιση και τον συμβολισμό, κείται επί των ‘χαμηλότερων’ αποβλεπτικότητων της αντίληψης, της φαντασίας, της ανάμνησης και της πρό-ληψης. Η κατηγοριακή γλωσσική αποβλεπτικότητα εξαθροπίζει την αντίληψη, την φαντασία, την ενθύμηση και την πρό-ληψη: τις ανυψώνει σε ένα πιο έλλογο επίπεδο από εκείνο το οποίο επιτυγχάνουν στο ζωικό βασίλειο. Η κατηγοριακή απόβλεψη εισάγει ένα νέο πολλαπλό που και συμπληρώνει το πολλαπλό της προ-κατηγορικής εμπειρίας και διεισδύει μέσα του.

Η κατηγοριακή αποβλεπτικότητα είναι ένα νέο είδος ταυτοποίησης, ένα νέο είδος σύνθεσης της ταυτότητας, το οποίο συμπληρώνει ό,τι επιτεύχθηκε στην προκατηγορική εμπειρία και διεισδύει μέσα του. Όταν αποβλέπουμε τον κύβο κατηγοριακά, δεν μας δίδεται αντιληπτικά μόνο η ταυτότητα του κύβου μέσω του πολλαπλού των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων και μέσω του πολλαπλού της φαντασίας, της ανάμνησης και της πρό-ληψης. Έχουμε επίσης την ταυτότητα που επιτυγχάνεται μέσω των δηλώσεων που μπορούμε να κάνουμε για τον κύβο, μέσω των δηλώσεων που μπορούμε να ακούσουμε ότι κάνουν άλλοι από την δική τους οπτική γωνία, και χάρη στις πληρώσεις που μπορούμε να επιτύχουμε όταν ακούμε αυτό που λένε οι άλλοι και προσπαθώντας στη συνέχεια

να επιβεβαιώσουμε τις απόψεις τους, πηγαίνοντας να κοιτάξουμε μόνοι μας τα πράγματα και διαρθρώνοντάς τα άμεσα. Ένα ολόκληρο νέο πεδίο εμφανίσεων και αλήθειας διανοίγεται στην κατηγοριακή περιοχή. Ακόμα και η φαντασία, η ανάμνηση και η πρό-ληψη προσκτούν μια κατηγοριακή συνθετότητα: μπορούμε να έχουμε προ-ληπτικά όχι μόνο κάτι σαν το 'νερό' αλλά κάτι σαν 'το κρύο νερό από την πηγή του βουνού'. Στην ανθρώπινη συνείδηση, η αντίληψη, η φαντασία, η ενθύμηση και η πρό-ληψη, όλες αυτές οι αποβλέψεις φέρουν τις επιδράσεις τού ότι είναι προσανατολισμένες στο να συμπληρωθούν από την έλλογη σκέψη. Ο τρόπος με τον οποίο επιτελούμε αυτές τις μορφές αποβλεπτικότητας έχει διαμορφωθεί χάρη στο ότι εμπλέκονται στην κατηγοριακή αποβλεπτικότητα.

Αυτό που συμβαίνει στις κατηγοριακές αποβλέψεις είναι ότι τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε ανυψώνονται στο χώρο των λόγων, στην περιοχή της λογικής, του επιχειρήματος, της έλλογης σκέψης. Η κατηγοριακή εμπειρία αποτελεί τη διάβαση από την αντίληψη στην διάνοια, όπου αποκτούν ρόλο η γλώσσα και η σύνταξη. Μέσω της κατηγοριακής διάρθρωσης, τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε καταγράφονται και γίνονται αποδεκτά στο πεδίο του λόγου και του διαλόγου. Η απλή αντίληψη γειτνιάζει περισσότερο με μια φυσιολογική και ψυχολογική πορεία, ενώ η κατηγοριακή καταγραφή αποτελεί την πρώτη κίνηση στο χώρο της λογικής.

Όταν, στο Κεφάλαιο 3, έκανα λόγο για το αντικείμενο ως μια ταυτότητα στο εσωτερικό ενός πολλαπλού παρουσιάσεων, επέμεινα στο ότι η ίδια η ταυτότητα δεν παρουσιάζεται ποτέ ως μία από τις πλευρές, τις όψεις και τις σκιάσεις μέσω των οποίων δίδεται. Η ταυτότητα ανήκει σε μια άλλη διάσταση. Είναι αυτή η ταυτότητα, ωστόσο, στην οποία αναφερόμαστε όταν ονοματίζουμε το αντικείμενο και το οδηγούμε στην κατηγοριακή διάρθρωση. Συνεπώς, ο κύβος που δίδεται αντιληπτικά μέσω του πολλαπλού των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων είναι η ταυτότητα στην οποία αναφερόμαστε όταν εκφέρουμε τις λέξεις 'ο κύβος' και αρχίζουμε να του κατηγορούμε γνωρίσματα. Η ταυτότητα του κύβου είναι η γέφυρα ανάμεσα στην αντίληψη και την σκέψη.

7.3 Κατηγοριακά Αντικείμενα

Μέσω των κατηγοριακών αποβλέψεων εγκαθιδρύουμε κατηγοριακά αντικείμενα. Συγκροτούμε καταστάσεις-πραγμάτων, όπως το γεγονός ότι το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά. Αυτά τα κατηγοριακά αντικείμενα είναι πράγματι αντικείμενα: δεν αποτελούν απλά και μόνο διευθετήσεις εννοιών ή ιδεών. Δεν αποτελούν 'εσω-νοητικά' αντικείμενα: αποτελούν διανοητικές αποκρυσταλλώσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα στα πράγματα με τα οποία ασχολούμαστε. Στην κατηγοριακή δραστηριότητα διαρθρώνουμε τον τρόπο με τον οποίο μας δίδονται

τα πράγματα: φέρνουμε στο φως σχέσεις που υπάρχουν μέσα στα πράγματα του κόσμου. Έχουμε αυτή την εστίαση την προσανατολισμένη προς τον κόσμο και, μάλιστα, διατηρούμε μια τέτοια εστίαση είτε αποβλέπουμε πράγματα που είναι παρόντα για μας είτε πράγματα που είναι απόντα. Πρέπει να τονίσουμε το γεγονός ότι τα κατηγοριακά αντικείμενα συνιστούν τρόπους υπό τους οποίους εμφανίζονται τα πράγματα: δεν είναι κάτι το υποκειμενικό, ψυχολογικά ‘πράγματα μέσα στο νου μας’.

Για να φανερώσουμε το ότι τα κατηγοριακά αντικείμενα αποτελούν πράγματι μια τάξη αντικειμένων, ας εξετάσουμε ορισμένα περαιτέρω παραδείγματα. Έχουμε ήδη κάνει λόγο για την κατάσταση-πραγμάτων που εκφράζεται με την δήλωση ‘αυτό το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά’. Ας υποθέσουμε, για να περάσουμε σε ένα άλλο παράδειγμα, ότι έχω εμπλακεί σε μια συζήτηση με δύο άλλους. Η συζήτηση προχωρά, αλλά τότε κάτι περίεργο αρχίζει να αναδύεται: κάτι ακούγεται περίεργο στον τρόπο με τον οποίο μιλούν και σε αυτό που λένε. Αυτό το ενδιαμέσο στάδιο είναι το αντίστοιχο εκείνου του επιπέδου, στο προηγούμενο παράδειγμα, στο οποίο τα ξυσίματα του αυτοκινήτου άρχισαν να αποσπούν την προσοχή μου. Τότε, ξαφνικά, κατανοώ την κατάσταση: ‘προσπαθούν να μου περάσουν κάτι’. Η κατάσταση-πραγμάτων έρχεται στην επιφάνεια, μια κατηγοριακή εποπτεία επιτυγχάνεται, το όλον και τα μέρη διαρθρώνονται, η σύνταξη εγκαθίσταται σε αυτό που δίδεται εμπειρικά.

Ας υποθέσουμε, για να περάσουμε σε ένα άλλο παράδειγμα, ότι περπατώ κατά μήκος ενός μονοπατιού, κοιτάζοντας τους βράχους στις άκρες. Ξαφνικά συνειδητοποιώ ότι το πράγμα που βρίσκεται εκεί δεν είναι βράχος αλλά ένα απολίθωμα. Το μάλλον παθητικό επίπεδο της αντίληψης, η συνεχής ταυτοποίηση ενός και του αυτού πράγματος μέσω πολλών σκιάσεων, δίνει λαβή σε μια καταγραφή της κατάστασης-πραγμάτων του τύπου: ‘αυτό δεν είναι απλά και μόνο ένας βράχος, στο έδαφος υπάρχει ένα απολίθωμα!’.

Τα παραδείγματα που εξετάσαμε (το αυτοκίνητο που έχει πάθει ζημιά, η παραπλανητική συμπεριφορά, το απολίθωμα και όχι ο βράχος) αποτελούν διαρθρώσεις των πραγμάτων που είναι ενώπιόν μας. Δεν αποτελούν νοητικές οντότητες, δεν αποτελούν απλά σημασίες μέσα στο μυαλό μας: αποτελούν τροποποιήσεις ως προς τον τρόπο με τον οποίο μας παρουσιάζονται τα πράγματα. Αυτές οι τροποποιήσεις, αυτές οι αλλαγές στον τρόπο παρουσίασης, υπάρχουν ‘μέσα στον κόσμο’, αλλά προφανώς δεν υπάρχουν μέσα στον κόσμο με τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει ένα δέντρο ή ένα τραπέζι. Υπάρχουν ‘εκεί έξω’ ως πιο σύνθετοι τρόποι παρουσίασης, πιο περίπλοκοι τρόποι εμφάνισης. Οι καταστάσεις-πραγμάτων που εκφράζονται με τις λέξεις που χρησιμοποιούμε (‘το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά’, ‘με παραπλανούν’) αποτελούν πραγματικά μέρη του κόσμου. Αφορούν το πώς ορισμένα αποσπάσματα του κόσμου (αυτό το αυτοκίνητο, αυτή η συμπεριφορά) μπορούν να διαρθρωθούν.

Οι καταστάσεις-πραγμάτων σε αυτά τα παραδείγματα είναι εκεί, άμεσα, ενώπιόν μας. Αλλά τις περισσότερες φορές που μιλάμε, οι καταστάσεις-πραγμάτων που εκφράζουμε είναι απύσες σε σχέση με μας. Μιλάμε για αυτό που δεν είναι παρόν: τον χθεσινό αγώνα ποδοσφαίρου, το πώς ψήφισαν στο κοινοβούλιο, το τι συνέβη στη μάχη του Sharpsburg. Η ανθρωπινή κτήση της γλώσσας μάς δίνει έναν τεράστιο πλούτο: μπορούμε να μιλήσουμε για πράγματα πολύ μακρινά στο χώρο και στον χρόνο, ακόμα και για γαλαξίες που βρίσκονται σε μια απίστευτη απόσταση από εμάς, και για χρονικές περιόδους εκατομμύρια χρόνια πίσω. Βέβαια, το μεγαλύτερο μέρος της ομιλίας μας δεν φθάνει τόσο μακριά: το μεγαλύτερο μέρος της είναι πιο τοπικό ('Τι έκανε αφού κτύπησες την πόρτα;', 'Ήταν προσεκτικός ο οδοντίατρος;'), αλλά και πάλι αγγίζει κατά πολύ αυτό που είναι απόν.

Ένα σημείο εξαιρετικής σημασίας είναι το γεγονός ότι όταν μιλάμε για κάτι απόν, αυτό που κάνουμε και πάλι είναι να διαρθρώνουμε ένα μέρος του κόσμου. Δεν στρεφόμαστε στις ιδέες ή στις έννοιές μας ως παροντικά υποκατάστατα των πραγμάτων που είναι απόντα. Είμαστε έτσι φτιαγμένοι ώστε να μπορούμε να αποβλέπουμε τα πράγματα τόσο εν τη απουσία τους όσο και εν τη παρουσία τους. Η αποβλεπτικότητα της συνείδησης είναι τέτοια που αγγίζει συνεχώς αυτό που είναι εξωτερικό, ακόμα και όταν στοχεύει πράγματα που δεν είναι ενώπιόν μας. Εάν δώσω μια διάλεξη για τη μάχη του Antietam, τόσο εγώ όσο και οι ακροατές μου αποβλέπουμε τη μάχη, έστω κι αν αυτή συνέβη εκατόν τριάντα χρόνια πριν: εάν εγώ και εσύ είμαστε εδώ, στην Washington, και κάνουμε λόγο για το *Empire State Building*, το θέμα της συζήτησής μας είναι το κτήριο, όχι κάποιες σημασίες ή εικόνες που ίσως έρχονται στο νους μας κατά τη διάρκεια της συζήτησης.

Η συζήτηση για ό,τι απόν διασπάται, ωστόσο, από επεισόδια στα οποία κάνουμε λόγο για αυτό που είναι παρόν. Ενίοτε έχουμε κάτι να πούμε για τα αντικείμενα που βρίσκονται κοντά μας, για αντικείμενα που μπορούμε να αντιληφθούμε. Άλλες φορές, η ομιλία μας για τα απόντα πράγματα ίσως απαιτεί να πάμε να βρούμε κατά πόσον αυτά που λέμε είναι ή όχι αληθή. Ίσως ερωτηθούμε για αυτά που λέμε και, τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορούμε να επιλύσουμε το πρόβλημα εξακριβώνοντας περί τίνος πρόκειται, δηλαδή με το να πάμε κάπου και να καταγράψουμε κατηγορηματικά την κατάσταση εν τη παρουσία της ('Δες, σου το είπα ότι μια κουκουβάγια φώλιαζε σε αυτή την αποθήκη'). Όταν δεν μπορούμε να κάνουμε κάτι τέτοιο, ίσως καταφύγουμε στη μαρτυρία άλλων, σε ντοκουμέντα, σε ίχνη, ή σε άλλες έμμεσες επιβεβαιώσεις, αλλά πολλές από αυτές έχουν, με τη σειρά τους, βασισθεί σε άμεσες κατηγορηματικές καταγραφές που επιτελέστηκαν από κάποιον.

Συνεπώς, αν και η ομιλία κατευθύνεται, ως επί το πλείστον, προς πράγματα που είναι απόντα, μπορεί να στραφεί σε πράγματα που είναι παρόντα

για να επιβεβαιώσει ή να διαφύσει αυτό που λέμε για το απόν. Μια σύνθεση της ταυτότητας λαμβάνει χώρα ανάμεσα στην κατάσταση-πραγμάτων την οποία αποβλέπουμε εν τη απουσία της και την ίδια κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που την αποβλέπουμε τώρα στην επιβεβαιωτική της παρουσία. Ταυτοποιούμε την κατάσταση που δίδεται τώρα ως την ίδια με εκείνη την οποία αποβλέπαμε όταν μιλούσαμε για αυτήν.

7.4 Ο Αποκλεισμός των Σημασιών ως Νοητικών ή Εννοιακών Πραγμάτων

Συζητώντας το πέρασμα από τα κατηγοριακά ενεργήματα που ασχολούνται με αυτό που είναι απόν στα κατηγοριακά ενεργήματα που ασχολούνται με αυτό που είναι παρόν, εισαγάγαμε το ζήτημα της αλήθειας. Σημειώσαμε ότι, στην εμπειρία μας για τον κόσμο, προσπαθούμε να δούμε εάν οι δηλώσεις μας που γίνονται εν τη απουσία των αντικειμένων είναι αληθείς ή όχι. Αλλά κάτι φαίνεται να λείπει στην ως τώρα ανάλυσή μας.

Πού βρίσκεται η 'σημασία' των λέξεων; Πού βρίσκονται οι κρίσεις που επιτελούμε; Σύμφωνα με την φιλοσοφική παράδοση, η σημασία των λέξεων, οι κρίσεις ή οι προτάσεις που κάνουμε, οι ιδέες που κατέχουμε, όλα λαμβάνονται σαν ένα είδος νοητικών ή εννοιακών πραγμάτων, ως κάτι εγγύς ως προς εμάς, ως ένα είδος πραγμάτων που δεν είναι ποτέ απόντα. Επειδή τέτοια πράγματα λαμβάνονται σαν κάτι που είναι πάντα άμεσα παρόντα στο νου μας, φαινόταν ότι μπορούν να λειτουργήσουν ως μια γέφυρα ανάμεσα σε εμάς και σε αυτό που αποβλέπουμε, ειδικά στην περίπτωση που αποβλέπουμε κάτι απόν. Αυτά τα πράγματα θα μπορούσαν, σε αυτή την περίπτωση, να εξηγήσουν πώς μπορούμε να κατευθυνθούμε προς αυτό που δεν βρίσκεται κοντά μας. Αυτή την κατανόηση των σημασιών και των προτάσεων μπορεί να την συναντήσει κανείς σε ορισμένους στοχαστές του μεσαίωνα, στον Descartes, στους άγγλους εμπειριστές και στον Kant, στη σύγχρονη γνωστική επιστήμη και σε πολλούς φιλοσόφους της γλώσσας.

Περαιτέρω, το ζήτημα της αλήθειας φαίνεται να απαιτεί κάποιο είδος σημασίας ή έννοιας ή κρίσης που θα βρίσκεται μεταξύ εμών και των πραγμάτων: όταν ισχυριζόμαστε ότι έχουμε πει την αλήθεια, υπονοούμε -έτσι δεν είναι;-ότι αυτό που είπαμε, οι σημασίες που είχαμε, αντιστοιχούν σε αυτό που βρίσκεται εκεί έξω. Εάν δεν υπάρχουν σημασίες και προτάσεις ξέχωρα από τα πράγματα που γνωρίζουμε, πώς τότε μπορούμε να πούμε ότι οι κρίσεις μας είναι σύμφωνες με τα πράγματα τέτοια που είναι; Τι είναι αυτό που θα μπορούσε να συμφωνεί με τα γεγονότα; Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τι είναι η αλήθεια,

εάν δεν κατέχουμε σημασίες και κρίσεις ως ένα είδος νοητικών πραγμάτων; Ο κοινός νους φαίνεται να απαιτεί ότι κατέχουμε σημασίες ως οντότητες κάποιου είδους μέσα στο νου μας.

Και όμως, αν και φαίνεται να είμαστε αναγκασμένοι να θέσουμε τις σημασίες και τις κρίσεις ως νοητικά ή εννοιακά πράγματα, αυτά τα πράγματα αποδεικνύεται ότι οδηγούν σε φιλοσοφικούς προβληματισμούς και περιπλοκές. Ποτέ δεν έχουμε άμεση εμπειρία τέτοιων πραγμάτων. Αιτούμαστε την ύπαρξή τους ως κάτι το αναγκαίο, αλλά κανείς ποτέ δεν έχει δει αυτά τα πράγματα. Αποτελούν θεωρητικές κατασκευές παρά οικείες οντότητες. Αποτελούν αίτημα και όχι κάτι που δίδεται, και αποτελούν αίτημα διότι νομίζουμε ότι, χωρίς αυτά τα πράγματα, δεν μπορούμε να εξηγήσουμε την γνώση και την αλήθεια. Με ποιο τρόπο υπάρχουν; Τι είδους οντότητες είναι; Βρίσκονται στο νου ή σε μια τάξη τρίτου είδους ανάμεσα στο νου και τον κόσμο; Πώς επιτελούν το έργο τού να μας κάνουν να αναφερόμαστε στα αντικείμενα; Πόσα τέτοια πράγματα έχουμε; Εμφανίζονται ως κάτι που υπάρχει ενεργεία και που μετά χάνεται, κάτι που μετακινείται από το χώρο του δυνάμει σε αυτόν του ενεργεία και αντιστρόφως κάθε φορά που τα ανασύρουμε; Φαίνεται να είναι κάτι σαν αντίτυπα των πραγμάτων και των καταστάσεων-πραγμάτων που υπάρχουν έξω από εμάς: γιατί χρειάζεται να θέσουμε την ύπαρξη τέτοιων πραγμάτων; Αλλά και πώς μπορούμε να αποφύγουμε κάτι τέτοιο; Οι προτάσεις και οι σημασίες ως νοητικές ή αναπαραστατικές οντότητες φαίνεται να αποτελούν ένα *pis aller*, ένα *cul de sac*,¹ μια απορία. Έχουμε εγκλειστεί σε αυτά τα πράγματα εξαιτίας φιλοσοφικών συγχύσεων.

Πιστεύω ότι μια από τις πιο λεπτότεχνες και σημαντικές συνεισφορές της φαινομενολογίας στη φιλοσοφία έγκειται στην επεξεργασία των κρίσεων και των σημασιών. Η φαινομενολογία είναι ικανή να δείξει ότι δεν χρειάζεται να θέσουμε τις κρίσεις και τα νοήματα ως νοητικές οντότητες ή ως μεσολαβητές ανάμεσα στο νου και τα πράγματα. Δεν χρειάζεται να τα εισαγάγουμε ως εκείνα τα περιέργα όντα που οδηγούν σε φιλοσοφικές περιπλοκές και τα οποία έχουν τη μαγική δύναμη να συσχετίζουν την συνείδηση με τον εξωτερικό κόσμο. Η φαινομενολογία χορηγεί μια νέα ερμηνεία του καθεστώτος των κρίσεων, των προτάσεων και των εννοιών, μια ερμηνεία απλή και κομψή, μια ερμηνεία αληθινή σε σχέση με την πραγματική ζωή. Και αυτό το κάνει με τον ακόλουθο τρόπο.

Ας υποθέσουμε ότι μου λες ότι τα μαχαιροπίρουνα που μου δείχνεις είναι από γνήσιο ασήμι. Αρχικά, απλώς συμφωνώ με αυτό που λες και το βλέπω ως ασήμι. Ακολουθώντας τις οδηγίες σου, καταγράφω την κατάσταση-πραγμάτων: 'αυτά τα μαχαιροπίρουνα είναι από ασήμι'. Στη συνέχεια, αρχίζω να έχω αμ-

¹[ΣτΜ] Το μη χείρον βέλτιστον, αδιέξοδο.

φιβολίες. Το όλο πράγμα δεν ‘κολλάει’: πώς θα μπορούσες να έχεις τέτοια ασημένια μαχαιροπίρουνα; Εκτός αυτού, δεν φαίνεται να μοιάζει με γνήσιο ασήμι: παραείναι φωτεινό, παραείναι ψεύτικο.

Αυτό που συμβαίνει εδώ είναι ότι άλλαξα τη στάση μου απέναντι στην κατάσταση-πραγμάτων που είχα μόλις συγκροτήσει. Αρχικά, απλά και μόνο απέβλεπα ότι τα μαχαιροπίρουνα είναι από ασήμι: τα απέβλεπα με τρόπο απλοϊκό και άμεσο. Τώρα, αρχίζω να διστάζω. Εισάγομαι σε μια νέα, αναστοχαστική στάση. Συνεχίζω να αποβλέπω τα μαχαιροπίρουνα ως ασήμι, αλλά τώρα προσθέτω το ποιοτικό στοιχείο: ‘όπως προτάθηκε από εσένα’. Αυτό που κάνω τώρα δεν είναι απλά και μόνο να πιστεύω: αναστέλλω την πίστη, αλλά συνεχίζω να αποβλέπω το ίδιο ‘πράγμα και γνώρισμα’. Μετέτρεψα την κατάσταση-πραγμάτων ‘αυτά τα μαχαιροπίρουνα είναι από ασήμι’ στην απλή κρίση ή σημασία ‘αυτά τα μαχαιροπίρουνα είναι από ασήμι’. Δεν αποτελεί πλέον για μένα μια απλή κατάσταση-πραγμάτων. Για μένα συνιστά πλέον μια κατάσταση-πραγμάτων ως *κάτι που παρουσιάζεται από εσένα*: αυτό το ποιοτικό στοιχείο την μετατρέπει σε απλή κρίση. Παύει να αποτελεί απλό γεγονός.

Η αλλαγή από το να είναι κάτι μια κατάσταση-πραγμάτων στο να είναι μια κρίση λαμβάνει χώρα ως αντίδραση σε μια νέα στάση που υιοθέτησα. Ας ονομάσουμε τη νέα μου στάση: ‘προτασιακή στάση’, και ας ονομάσουμε την αναστόχηση η οποία εγκαθιδρύει μια τέτοια στάση: ‘προτασιακή αναστόχηση (ή αναστόχηση της κρίσης)’. Μπορεί επίσης να κληθεί *αποφαντική αναστόχηση*, διότι εγκαθιδρύει την κρίση και στρέφεται προς αυτήν, κρίση η οποία στα αρχαία ελληνικά λέγεται *απόφανσις*. Η κρίση, η πρόταση, η σημασία και το νόημα προκύπτουν ως απάντηση σε αυτή τη νέα στάση. Η κρίση, η πρόταση ή η έννοια δεν βρίσκεται εκεί χρονικά πρότερα ως ένα είδος μεσολαβούσας οντότητας, δεν βρίσκεται εκεί πριν την αναστοχασθώ. Δεν βρίσκεται εκεί πρόχειρη επιτελώντας το επιστημολογικό έργο του συσχετισμού μου με τον κόσμο. Δεν βρίσκεται εκεί ήδη, περιμένοντάς μας να στραφούμε σε αυτήν ή να συμπεράνουμε την παρουσία της. Αποτελεί, μάλλον, μια διάσταση της παρουσίας, μια αλλαγή στον τρόπο της παρουσίας, αλλαγή που προκύπτει όταν εισαγάμαστε στην προτασιακή στάση μέσω μιας προτασιακής αναστόχησης. Προκύπτει όταν αλλάζουμε την εστίασή μας. Η πρόταση δεν είναι μια οντότητα που υποκαθιστά κάτι άλλο. Αποτελεί μέρος του κόσμου ως κόσμου διαρθρωμένου, αλλά τέτοιου που λαμβάνεται ως παρουσίαση κάποιου άλλου: σε αυτή την περίπτωση, λαμβάνεται ως δική σου παρουσίαση. Είναι μια δική σου κρίση.

Το κέρδος από μια τέτοια νέα εξήγηση του πώς δημιουργούνται οι προτάσεις ή οι σημασίες συνίσταται στο ότι αποφεύγουμε τη χρεία τού να θέσουμε προτάσεις ή σημασίες ως μυστηριώδεις νοητικές ή εννοιακές οντότητες. Διατηρεί την αμεσότητα κάθε αποβλεπτικότητας σε σχέση με τον κόσμο: ακόμα και όταν αναφερόμαστε σε μια κρίση, αναφερόμαστε στον κόσμο, αλλά στον κόσμο

ακριβώς τέτοιον που προτάθηκε από κάποιον.

Αυτή η φαινομενολογική ανάλυση της κρίσης μάς επιτρέπει επίσης να διασαφηνίσουμε την θεωρία εκείνη για την αλήθεια που ονομάζεται θεωρία της αντιστοιχίας. Συνήθως, το μεγαλύτερο πρόβλημα που τίθεται στη συζήτηση σχετικά με τη θεωρία της αντιστοιχίας είναι το πώς θα εξηγηθεί ο 'αγώνας' μεταξύ της πρότασης και της κατάστασης-πραγμάτων. Αλλά, στην πραγματικότητα, ένα βαθύτερο πρόβλημα είναι το ερώτημα για το τι είναι εξαρχής οι προτάσεις: πώς δημιουργούνται; Ποια είναι η τροπικότητα της ύπαρξής τους; Προτού να πούμε πώς αντιστοιχούν στα πράγματα, θα πρέπει να πούμε τι είδους πράγματα είναι οι προτάσεις.

Αντί να θέτει το αίτημα να κατανοήσουμε τις κρίσεις, τις προτάσεις και τα νοήματα ως διαμεσολαβούσες οντότητες, η φαινομενολογία τα βλέπει όλα αυτά στη συστοιχία τους προς μια προτασιακή στάση και προς μια προτασιακή αναστόχαση. Προκύπτουν ως απάντηση στο ότι λαμβάνουμε μια κατάσταση-πραγμάτων ως κάτι που απλά και μόνο προτείνεται από κάποιον. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, όχι μόνο η κατάσταση-πραγμάτων είναι 'μέσα στον κόσμο' αλλά ακόμα και μια πρόταση είναι 'μέσα στον κόσμο', αλλά μέσα στον κόσμο μόνο στο μέτρο που ο τελευταίος προβάλλεται ως τέτοιος από κάποιον. Πρόκειται για το πώς ο κόσμος προβάλλεται από κάποιον ως προς το είναι του, για το πώς προβάλλεται μέσω αυτών που κάποιος λέει.

Έχουμε φθάσει στο ακόλουθο σημείο στη φαινομενολογική μας ανάλυση: μετακινήθήκαμε από την απλοϊκή απόβλεψη της κατάστασης-πραγμάτων στην αναστοχαστική λήψη της ίδιας κατάστασης-πραγμάτων 'τέτοιας που τίθεται ή προτείνεται από εσένα'. Αυτά τα μαχαιροπίρουνα 'είναι' από ασήμι, μόνο στο μέτρο που τίθενται η παρουσιάζονται από εσένα: εγώ δεν τα αποβλέπω πλέον ως τέτοια με τρόπο απόλυτο και απλοϊκό. Τι συμβαίνει μετά; Σε αυτό το σημείο, έχουμε να κάνουμε με μια κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που δίδεται στη δική σου απόβλεψη. Δεν έχουμε ακόμα επιλύσει το ζήτημα της αλήθειας του προβλήματος.

Αυτό που συμβαίνει στη συνέχεια είναι ότι επιστρέφω στα μαχαιροπίρουνα, τα ξεετάζω εγγύτερα, κοιτάζω την απόδειξη πώλησης, ψάχνω για εγγραφές επάνω τους, ίσως ρωτώ τη γνώμη άλλων ανθρώπων. Στη συνέχεια, μετά από επαρκή εξέταση, ίσως συμπεράνω: 'ναι, τελικά, είναι πράγματι από ασήμι'. Εάν αυτή είναι η κατάληξη της έρευνας, τότε βρίσκω ότι η κρίση σου αντιστοιχεί στο πώς έχουν τα πράγματα. Δεν εκλαμβάνω πλέον την κατάσταση-πραγμάτων ως κάτι που απλά και μόνο προτείνεται από εσένα. Επιστρέφω σε μια άμεση απόβλεψη του αντικειμένου που 'είναι από ασήμι', αλλά αυτή η επιστροφή μου δεν είναι σαν την αρχική απλοϊκή απόβλεψη. Τώρα έχω την κατάσταση-πραγμάτων ως επιβεβαιωμένη, ως κάτι που έχει περάσει την σκληρή εξέταση της προτασιακής αναστόχασης και επιβεβαίωσης. Η κατάσταση-πραγμάτων είναι η ίδια

με αυτή που μου είχε δοθεί αποβλεπτικά στην αρχή, και η ίδια με αυτή που έλαβα σαν να ήταν κάτι που απλά και μόνο προτάθηκε από εσένα. Αλλά τώρα, αυτή η ίδια κατάσταση-πραγμάτων προσκά ένα νέο στρώμα νοήματος, μια νέα 'νοηματική' διάσταση: τώρα αποτελεί ένα επιβεβαιωμένο γεγονός και όχι μια κατάσταση-πραγμάτων την οποία αποβλέπω απλοϊκά.

Αυτή η εξήγηση της αντιστοιχίας ανάμεσα στην κρίση και το γεγονός μπορεί να κληθεί μια θεωρία της αλήθειας 'που αίρει τα εισαγωγικά', διότι εμπειριέχει ένα βήμα κατά το οποίο, αρχικά, απλά και μόνο 'αναφέρω σε εισαγωγικά' την κατάσταση-πραγμάτων (κατά τη διάρκεια της κριτικής ανάλυσης, για όσο χρόνο εκλαμβάνω την κατάσταση-πραγμάτων ως κάτι που απλά και μόνο προτείνεται από εσένα) και, στη συνέχεια, ένα βήμα κατά το οποίο αίρω τα εισαγωγικά, καταργώ την προτασιακή αναστόχαση, αφήνω την προτασιακή στάση και επιστρέφω στην άμεση αποδοχή. Ωστόσο, πρόκειται για μια θεωρία που δεν ασχολείται μόνο με το απλώς γλωσσικό φαινόμενο του να εισάγεις και να αίρεις τα εισαγωγικά: η θεωρία αυτή δεν χορηγεί απλά και μόνο μια γλωσσική εξήγηση, διότι περιγράφει τις μετακινήσεις της αποβλεπτικότητας, μετακινήσεις που υπόκεινται της θέσης και της άρσης των εισαγωγικών. Εκκινούμε από την απλή κατάσταση-πραγμάτων, στη συνέχεια μετακινούμαστε στην κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που προτείνεται, και τελικά μετακινούμαστε στην κατάσταση-πραγμάτων ως επιβεβαιωμένη.

Φυσικά, η έρευνά μου μπορεί κάλλιστα να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτά τα μαχαιροπίρουνα δεν είναι τελικά από ασήμι: τότε, η 'κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που προτείνεται' συνεχίζει να υφίσταται μόνιμα. Δεν αίρω τα εισαγωγικά, δεν καταργώ την προτασιακή αναστόχαση: τα μαχαιροπίρουνα δεν υπήρξαν ποτέ από ασήμι, απλά και μόνο προτάθηκαν από εσένα ως τέτοια. Συνεπώς, αυτή η συγκεκριμένη 'κατάσταση-πραγμάτων' ήταν και είναι απλά και μόνο δική σου πρόταση, μόνο δική σου κρίση, μόνο δική σου σημασία: δεν συνιστούσε ποτέ το πώς ήταν τα πράγματα. Η κατάσταση-πραγμάτων αποκλείεται μόνιμα από το να είναι πραγματικά το πώς έχουν τα πράγματα. Θα παραμείνει για πάντα απλά και μόνο η δική σου γνώμη, και μάλιστα μια λανθασμένη γνώμη. Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε, παρεμπιπτόντως, ότι μια γνώμη ή μια κρίση συνδέονται συνήθως με αυτόν που τις προτείνει, ενώ ένα γεγονός δεν ανήκει σε κάποιον συγκεκριμένα: είναι εκεί για τον καθένα.

Αυτή η φαινομενολογική θεωρία για την αλήθεια, αντί να κινείται μεταξύ νοητικών ή σημασιακών οντοτήτων και πραγματικών οντοτήτων, αναπτύσσεται αποκλειστικά στο επίπεδο της παρουσίασης. Διακρίνει εκδοχές στα είδη της παρουσίασης (η απλή, η κατηγοριακή, η προτασιακή, η επιβεβαιωτική) και κάνει λόγο για τις ταυτότητες που επιτυγχάνονται στο εσωτερικό του κάθε φορά νέου πολλαπλού που εισάγουν αυτές οι εκδοχές. Το αντιληπτικό αντικείμενο, έτσι όπως δίδεται μέσω των σκιασέων, ταυτοποιείται περαιτέρω μέσω της κα-

τηγοριακής διάρθρωσης και φωτίζεται ακόμα περαιτέρω ως αντικείμενο μέσω των κινήσεων της κριτικής αναστόχασης και της επιβεβαιωτικής ταυτοποίησης.

Η διάσταση της γλωσσικής κατηγοριακής επαλήθευσης εισάγει, επίσης, μεγάλο πλούτο και μεγάλη ποικιλία, διότι εμπεριέχει μια διυποκειμενική διάσταση. Δεν έχουμε μόνο την άλλη πλευρά του κύβου που μπορεί να δει κάποιος άλλος τη στιγμή που εγώ βλέπω αυτή την πλευρά. Έχουμε επίσης, μπορούμε να πούμε, τις δηλώσεις που έκαναν οι άνθρωποι πριν από αιώνες, δηλώσεις που έχουν επιβεβαιωθεί ή όχι από τους ανθρώπους τώρα, ή δηλώσεις από ανθρώπους πολύ διαφορετικούς από εμάς, ανθρώπους που ζουν σε διαφορετικό χρόνο και τόπο, και που όμως γίνονται κατανοητές και μπορούν, σε ορισμένο βαθμό, να επαληθευθούν ή να διαψευστούν από την δική μας ένσκηπη εμπειρία. Έχουμε επίσης τις δηλώσεις που έχουν γίνει από εμάς και οι οποίες θα επιβεβαιωθούν ή όχι από τους άλλους σε άλλο τόπο και χρόνο. Η ομιλία επιτρέπει διυποκειμενικές ανταλλαγές που εκτείνονται πολύ μακρύτερα από ό,τι οι ανταλλαγές που βασίζονται στις απλές κοινές αντιλήψεις.

Τα βήματα ως προς την αποβλεπτικότητα που εξετάσαμε της απλοϊκής απόβλεψης, της κατηγοριακής απόβλεψης, της κριτικής και προτασιακής αναστόχασης, και της επιστροφής στην επιβεβαίωση και την μη-επιβεβαίωση-όλα διαδραματίζονται στην φυσική στάση. Η φαινομενολογική θεωρία της αλήθειας και της σημασίας αναλύει αυτά τα βήματα και τα στοιχεία τους από ένα προνομιούχο σημείο, αυτό της υπερβατολογικής-φαινομενολογικής στάσης. Από αυτή την υψηλή θέση, αναστοχάζεται επί των αληθών και των ψευδών αποβλεπτικότητας που διαδραματίζονται στις προ-φιλοσοφικές δραστηριότητες στις οποίες εμπλεκόμαστε, και διασαφηνίζει τι συμβαίνει μέσα τους.

7.5 Περαιτέρω παρατηρήσεις επί των κατηγοριακών ενεργημάτων και των κατηγοριακών αντικειμένων

Προφανώς, είμαστε σε μεγαλύτερη εγρήγορση όταν εισαγάγουμε στις κατηγοριακές αποβλέψεις από ό,τι όταν απλά και μόνο επιτελούμε ενεργήματα αντίληψης, φαντασίας, ενθύμησης ή πρό-ληψης. Στην κατηγοριακή αποβλεπτικότητα υφίσταται κάτι σαν ένα νέο 'προϊόν', το κατηγοριακό αντικείμενο, είτε αυτό λαμβάνεται ως μια κατάσταση-πραγμάτων είτε ως μια κρίση (που συνιστά μια κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που προτείνεται). Το νέο αντικείμενο, το κατηγοριακό αντικείμενο, μπορεί να αποσπασθεί από το άμεσο πλαίσιο του και να σχετισθεί με κάτι άλλο μέσω της χρήσης της γλώσσας. Μιλώντας σε εσένα, μπορώ να σου 'δώσω' το ίδιο κατηγοριακό αντικείμενο που εγώ βλέπω και διαρθρώνω τώρα. Μπορείς να διαρθρώσεις και εσύ αυτό το ένα και αυτό αντι-

κείμενο εν τη απουσία του. Αυτό το είδος της απόστασης είναι πολύ πιο ριζικό από εκείνο που λαμβάνει χώρα στις μετατοπίσεις του εαυτού στην ανάμνηση και στην φαντασία, μέσω των οποίων μπορώ και πάλι να παρουσιάσω τα πράγματα σε εμένα εν τη απουσία τους. Τα ενεργήματα της ανάμνησης και της φαντασίας μάς δίδουν μια πρωταρχική έννοια του απόντος, αλλά δεν επιτρέπουν το είδος εκείνο της κοινοποίησης του απόντος και το είδος του ελέγχου που έχουμε επ' αυτού τα οποία λαμβάνουν χώρο στην ομιλία.

Η κατηγοριακή αποβλεπτικότητα μάς ανυψώνει σε μια αμιγώς ανθρώπινη μορφή αλήθειας, την αλήθεια που εμπεριέχει ομιλία και έλλογη δραστηριότητα. Αλλά, εάν επιτρέπει αυτή τη μορφή της αλήθειας, επιτρέπει ταυτόχρονα μια αμιγώς ανθρώπινη κατάχρηση της αλήθειας: καθιστά δυνατά σφάλματα και ψεύδη σε μια τέτοια κλίμακα που υπερβαίνει τις λανθασμένες αντιλήψεις, τις ανεπιτυχείς αναμνήσεις και τις λανθασμένες φαντασίες στο επίπεδο της 'χαμηλότερης' αποβλεπτικότητας. Εάν μπορώ να σου 'δώσω' μια κατάσταση-πραγμάτων για την οποία δεν μπορείς να έχεις εμπειρία εσύ ο ίδιος, μπορώ επίσης να σου 'δώσω' μια ψευδή εκδοχή αυτής της κατάστασης-πραγμάτων μέσω της ομιλίας μου, ή μπορώ να σου 'δώσω' μια κατάσταση-πραγμάτων που δεν συνέβη ποτέ. Μπορώ ακόμα και να αντιφάσκω προς τον ίδιο τον εαυτό μου, δηλαδή, ούτως ειπείν, να μιλώ ενάντια στον ίδιο τον εαυτό μου. Μπορώ να έχω μια πεποίθηση και, στη συνέχεια, μια άλλη που αναιρεί την πρώτη. Μπορώ να θεωρώ ως αληθή την κατάσταση-πραγμάτων σύμφωνα με την οποία αυτό το πρόσωπο είναι καλό ως σύντροφος και, επίσης, να θεωρώ ως αληθή την κατάσταση-πραγμάτων σύμφωνα με την οποία αυτό το πρόσωπο είναι μισητό ως σύντροφος. Μπορώ να πιστεύω ότι 'S είναι p' και επίσης να θεωρώ, τουλάχιστον συνυποδηλωτικά, ότι 'S δεν είναι p'. Συχνά, τέτοιες αντιφάσεις οφείλονται σε συναισθηματικές εμπλοκές, κατά τις οποίες επιθυμούμε δύο πράγματα που δεν μπορούμε να κατέχουμε ταυτόχρονα, και δεν θέλουμε να αντιμετωπίσουμε το γεγονός ότι δεν μπορούμε να τα έχουμε και τα δύο μαζί. Μπορεί, επίσης, να οφείλονται σε σύγχυση, σε έλλειψη προσοχής, σε ανικανότητα να ελέγξουμε το διανοητικό υλικό του προκειμένου πράγματος. Θα εξετάσουμε αυτή τη διανοητική οδό της αντίφασης όταν έλθουμε στο θέμα της ασάφειας.

Η είσοδος στην κατηγοριακή περιοχή επιτρέπει, επίσης, την εισαγωγή της λογικής. Η λογική δεν ανήκει στο χαμηλότερο επίπεδο της αντίληψης και των εκδοχών της, αλλά αποκτά ρόλο στο κατηγοριακό επίπεδο. Από την στιγμή που συγκροτούμε κατηγοριακά αντικείμενα, μπορούμε να τα τυποποιήσουμε και να στρέψουμε την προσοχή μας στην εσωτερική συνέπεια ή όχι των τύπων που προκύπτουν. Αντί να ασχολούμαστε με το κατηγοριακό αντικείμενο 'το αυτοκίνητο έχει πάθει ζημιά', μπορούμε να ασχοληθούμε με τον καθαρό τύπο 'S είναι p', εντός του οποίου το περιεχόμενο του αντικειμένου έχει καταστεί αδιάφορο και η σύνταξη διατηρείται στη θέση της. Αντί να ασχολούμαστε με

το 'αυτοκίνητο', ασχολούμαστε με 'οποιοδήποτε αντικείμενο εν γένει', και αντί για το 'έχει πάθει ζημιά', ασχολούμαστε με το 'οποιοδήποτε κατηγορημα'. Τότε, μπορούμε να εξετάσουμε τις σχέσεις ανάμεσα στους διάφορους τύπους και να δούμε, για παράδειγμα, ότι ο τύπος 'S δεν είναι p' δεν είναι συμβατός με τον τύπο 'Sp είναι q'. Εάν έπρεπε να υποστηρίξουμε τον δεύτερο και στη συνέχεια να υποστηρίξουμε τον πρώτο ('αυτό το κόκκινο σπίτι είναι ακριβό, αυτό το σπίτι δεν είναι κόκκινο'), θα αντιφάσκαμε προς τον εαυτό μας. Η λογική συνέπεια αποτελεί μια αναγκαία συνθήκη της αλήθειας των δηλώσεων: εάν οι δηλώσεις αντιφάσκουν προς τον εαυτό τους εξαιτίας της λογικής τους μορφής, τότε a priori δεν μπορούν να επαληθευθούν από την εμπειρία μας για τα ίδια τα πράγματα.

Μια διάκριση εισάγεται στη φαινομενολογία ανάμεσα σε δύο είδη τυπικών συστημάτων, σε αυτά που ανήκουν στα αντικείμενα και στις καταστάσεις-πραγμάτων και αφορούν την 'οντολογική' πλευρά των πραγμάτων και σε εκείνα που ανήκουν στις κρίσεις ή τις προτάσεις και στην περιοχή του νοήματος ή της σημασίας. Η επιστήμη των τυπικών δομών των αντικειμένων και των καταστάσεων-πραγμάτων καλείται *τυπική οντολογία*, ενώ η επιστήμη των τυπικών δομών των νοημάτων και των προτάσεων καλείται *τυπική αποφαντική*.

Ας προβούμε σε ένα ακόμα σχόλιο σχετικά με την θεωρία που λαμβάνει τις έννοιες, τις κρίσεις και τις σημασίες ή τα νοήματα ως νοητικές ή εννοιακές οντότητες, την θεωρία που προσπάθησα να αναιρέσω. Το να σκεφθεί κανείς ότι τέτοιες οντότητες χρειάζονται για να εξηγήσουμε την γνώση προδίδει μια αδυναμία να αναγνωρίσουμε την αποβλεπτικότητα της συνείδησης. Σημαίνει ότι λαμβάνουμε την συνείδηση ως απλή συνειδητότητα, ως αυτοσυνειδησία, σημαίνει ότι συμπεραίνουμε πως η αποβλεπτικότητα θα πρέπει να προστεθεί στη συνείδηση μέσω της παρεμβολής κάποιου είδους αναπαράστασης: μέσω μιας έννοιας, μιας λέξης, μιας πρότασης, μιας νοητικής εικόνας, ενός συμβόλου, ενός νοήματος, ενός 'νοήματος'. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, δεν είναι η ίδια η συνείδηση που είναι αποβλεπτική αλλά η αναπαράσταση. Τότε, είναι αυτή η παρεμβολή που καθιστά την συνείδηση αποβλεπτική και που εξειδικεύει αυτό το οποίο αποβλέπει η συνείδηση και πώς το αποβλέπει: είναι αυτή η παρεμβολή που εγκαθιστά μια απόβλεψη, μια αναφορά και ένα νόημα. Η αναπαράσταση μάς συνδέει με τα αντικείμενα 'εκεί έξω' και τους προσδίδει μια συγκεκριμένη σημασία. Αλλά πώς μια τέτοια προσθήκη θα μπορούσε να χορηγήσει αποβλεπτικότητα στην συνείδηση; Πώς θα μπορούσαμε να ξέρουμε ότι αυτό που μάς δίδεται είναι μια λέξη, μια εικόνα ή μια έννοια και ότι αυτά αναπαριστούν κάτι 'έξω' από τον εαυτό τους; Πώς θα προέκυπτε η ίδια η διάσταση ενός 'έξω', εάν αυτή η διάσταση δεν ενυπήρχε σε εμάς εξ αρχής; Εάν η συνείδηση δεν είναι ήδη από την εκκίνησή της αποβλεπτική, ποτέ δεν θα μπορούσαμε να επεξηγήσουμε πώς μπορεί να γίνει αποβλεπτική.

7.6 Το Φαινόμενο της Ασάφειας

Έχουμε εξετάσει την κατηγοριακή απόβλεψη και τα σύστοιχα αντικείμενά της, όπως επίσης την αλήθεια, τη σημασία, τις κρίσεις, τις καταστάσεις-πραγμάτων, την επαλήθευση και τη λογική. Η φαινομενολογία επεξεργάζεται ένα ακόμα ζήτημα, το οποίο παίζει ένα στρατηγικό ρόλο σε αυτό το δίκτυο φαινομένων, ένα ζήτημα που μόνο σπάνια και περιθωριακά εξετάζεται από τους περισσότερους φιλοσόφους. Πρόκειται για το φαινόμενο της ασάφειας. Η ασάφεια είναι σημαντική όχι μόνο σε σχέση με το ειδικότερο θέμα της λογικής, της σημασίας και της επαλήθευσης, αλλά και σε σχέση με την καθημερινή χρήση της γλώσσας και την εγκαθίδρυση ενός υπεύθυνου ομιλητή.

Όταν λέμε ή διαβάζουμε κάτι, συνήθως υποθέτουμε ότι σκεπτόμαστε μέσω αυτού που λέμε ή διαβάζουμε. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι συχνά το τι πράγματι συμβαίνει. Οι λέξεις χρησιμοποιούνται συχνά δίχως σκέψη. Ίσως διαβάζουμε κάτι με τρόπο επιφανειακό, ή ίσως ακούμε κάποιον να μιλά για κάτι, αλλά αποτυγχάνουμε να επιστήσουμε την προσοχή μας σε αυτά που λέει, ίσως μάλιστα να λέμε εμείς οι ίδιοι πράγματα χωρίς να έχουμε πλήρη συνείδηση της σημασίας αυτών που λέμε, ή ίσως να επαναλαμβάνουμε με τρόπο μηχανικό ό,τι είτε ένας άλλος. Μερικές φορές, το υλικό για το οποίο μιλάμε μας υπερβαίνει: δεν κατανοούμε πράγματι αυτό που λέμε. Πολλά από όσα οι άνθρωποι λένε για την πολιτική είναι, για παράδειγμα, αυτής της κατηγορίας. Πολλά από όσα λένε είναι ασαφή: επαναλαμβάνουμε τα συνθήματα, επικαλούμαστε τις τρέχουσες ιδέες, εκφέρουμε δηλώσεις άλλων χωρίς να τις καταλαβαίνουμε. Οι περισσότερες δημοσκοπήσεις της κοινής γνώμης καταμετρούν ασαφείς σκέψεις. Η ανθρώπινη δύναμη της ομιλίας, αυτή η ευγενής δύναμη που μας προσδίδει την αξιοπρέπεια που έχουμε ως ανθρώπινα όντα, καθιστά επίσης δυνατό για μάζ να δείχνουμε ότι σκεπτόμαστε, ενώ στην πραγματικότητα δεν σκεπτόμαστε. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερο ανθρώπινο τρόπο τού να αποτυγχάνουμε να είμαστε αυτό που θα έπρεπε να είμαστε, για έναν πολύ σημαντικό τρόπο στις ανθρώπινες υποθέσεις.

Αυτό που συμβαίνει στην ομιλία δίχως σκέψη είναι το εξής: η κατηγοριακή δραστηριότητα που θα έπρεπε να ακολουθεί την ομιλία δεν επιτελείται με τρόπο κατάλληλο. Υφίσταται κάποια κατηγοριακή δραστηριότητα, αλλά δεν είναι αντάξια των ζητημάτων που τίθενται σε συζήτηση ή βεβαιώνονται. Υφίσταται μια διαδοχή ιδεών αλλά όχι μια σκέψη. Εάν μιλώ ασαφώς, κάποιος που με ακούει και ο οποίος λειτουργεί περισσότερο ένσκηπτα από ό,τι εγώ, συνήθως βρίσκει, καθώς περνά η ώρα, ότι αυτό που λέω δεν βγάζει νόημα. Έχει διαστραφεί. Θα μου ζητήσει να διασαφηνίσω τι εννοώ, να βγάλω νόημα από το σύμφυρμα που παρουσίαζα μέχρι τώρα. Εάν προσπαθήσει να επιχειρημα-

τολογήσει μαζί μου, θα βρίσκεται σε μια συνεχή απογοήτευση: το να επιχειρηματολογούμε με κάποιον που ομιλεί ασαφώς είναι σαν να προσπαθούμε να χρησιμοποιήσουμε χειροβομβίδες για να διαλύσουμε μια ομίχλη. Ένας ακροατής, ωστόσο, που δεν λειτουργεί πιο ένσκηπτα από εμένα δεν θα αντιληφθεί ότι ομιλώ ασαφώς. Μέσα στην δική του ασάφεια, και εάν συμφωνεί με την θέση που φαίνεται ότι παίρνω, θα νιώθει ότι διαρθρώνω επιτυχώς την κοινή μας πίστη: *‘un fou trouve toujours un plus fou qui l’admire’*². Εάν ο ακροατής δεν συμφωνεί με αυτό που φαίνεται να λέω, θα εκνευριστεί μαζί μου και θα εκφράσει αυτό που φαίνεται να είναι μια άλλη οπτική γωνία. Αλλά σε όλα αυτά, ούτε ο δικός του νους ούτε ο δικός μου βρίσκονται πράγματι σε δραστηριότητα: εκφράζουμε κάτι σαν συναισθηματικές στάσεις παρά διακριτές απόψεις. Δεν υπάρχει εδώ πραγματικό επιχείρημα, μόνο μια συγκόλληση μισο-διαμορφωμένων σκέψεων.

Η ασάφεια θα πρέπει να διακριθεί από δύο άλλες μορφές αποτυχίας σε σχέση με την αλήθεια και τα κατηγοριακά αντικείμενα: την άγνοια και το λάθος. Όταν αγνοούμε κάτι, απλώς δεν προσπαθούμε να διαρθρώσουμε τα κατηγοριακά αντικείμενα υπό εξέταση: απλά και μόνο παραμένουμε σιωπηλοί για το θέμα. Δεν προσποιούμαστε ότι σκεπτόμαστε για αυτό, ούτε φαίνεται σαν να σκεπτόμαστε. Όταν κάνουμε λάθος, διαμορφώνουμε μια άποψη για κάτι, και το κάνουμε ρητά, αλλά αποδεικνύεται ότι αυτή η άποψη είναι λανθασμένη. Η άποψή μας δεν θα ευσταθούσε εάν πηγαίναμε στα πράγματα για τα οποία γίνεται λόγος, και εάν προσπαθούσαμε να έχουμε την εμπειρία των πραγμάτων και να τα καταγράψουμε έτσι όπως ισχυριζόμαστε ότι είναι. Η πρότασή μας τότε θα διαψευδόταν. Σε ένα τέτοιο λάθος, επιτυγχάνουμε μια διακεκριμένη σκέψη, και πράγματι διαρθρώνουμε ένα κατηγοριακό αντικείμενο, αλλά και η σκέψη και το αντικείμενο είναι λανθασμένα. Θα πρέπει να έχουμε υπερβεί το επίπεδο της ασάφειας και να έχουμε φθάσει σε αυτό της διακριτότητας για να μπορούμε να κάνουμε λάθη.

Η ασάφεια τοποθετείται ανάμεσα στην άγνοια και το λάθος. Συνιστά μια πρωτόπειρη σκέψη. Είναι μια προσπάθεια για σκέψη που δεν φθάνει πράγματι στην σκέψη, αλλά που χρησιμοποιεί τις λέξεις που αποτελούν εν γένει ένδειξη σκέψης, και, συνεπώς, αποτελεί μια προσποίηση, αν και χωρίς πρόθεση. Οι λέξεις παρελαύνουν και δίνουν την εντύπωση της σκέψης, αλλά πίσω τους υπάρχει ανεπαρκής σκέψη.

Σε ορισμένες περιπτώσεις, είναι δυνατόν ο ομιλητής που εκκινεί από την ασάφεια να σκεφτεί μέσα από τα πράγματα για τα οποία μιλά και να διαρθρώσει τις καταστάσεις-πραγμάτων και τις κρίσεις που επιθυμεί να διατυπώσει. Σε αυτή την περίπτωση, ο ομιλητής έχει κινηθεί από την ασάφεια στη *διακριτότητα*. Ολοκληρώνει επιτυχώς τη διαμόρφωση των κατηγοριακών αντικειμένων

²[ΣτΜ]: ‘ένας τρελός βρίσκει πάντα κάποιον πιο τρελό που τον θαυμάζει’

που προσπαθούσε να συγκροτήσει. Τώρα σκέπτεται με διακριτότητα. Τώρα είναι που παρουσιάζει την κατάσταση-πραγμάτων ή την κρίση που προσπαθούσε προηγουμένως να παρουσιάσει.

Όταν ο ομιλητής πηγαίνει από την ασάφεια στην διακριτότητα, ίσως βρει ότι η κρίση την οποία τελικά ολοκληρώνει είναι, πράγματι, η ίδια με εκείνη που έθετε προηγουμένως ασαφώς: η κρίση είναι η ίδια στους δύο τύπους παρουσίασης, τον ασαφή και τον διακριτό τύπο. Αλλά ίσως βρει, επίσης, ότι η διακριτή κρίση δεν είναι η ίδια με την ασαφή: πολύ μάλλον, ίσως βρει ότι η ασαφής κρίση υπέκρυπτε μέσα της αντιφάσεις και, τώρα που έχει επιτευχθεί η διακριτότητα, οι αντιφάσεις έρχονται στο προσκήνιο: είχαν κρυφτεί, εξαιτίας ακριβώς της ασάφειας. Συνεπώς, η δυνατότητα της λογικής αντίφασης ή της εσωτερικής συνέπειας απαιτεί ότι έχουμε φέρει την κρίση στο επίπεδο της διακριτότητας, ότι την έχουμε διαρθρώσει με τρόπο διακριτό. Μέχρι τη στιγμή που μια κρίση θα φθάσει στην διακριτότητα, δεν μπορούμε να πούμε εάν πράγματι είναι αληθής ή ψευδής, ή ακόμα και συνεπής ή όχι προς τον εαυτό της ή προς άλλες κρίσεις, διότι δεν ξέρουμε πράγματι ποια είναι αυτή η κρίση. Δεν υπάρχει ακόμα ως μια διακριτή σημασία, μια σημασία που θα μπορούσε να είναι αληθής ή ψευδής, εσωτερικά συνεπής ή όχι. Θα πρέπει να ξέρουμε τι λέει κάποιος, προτού να είμαστε σε θέση να καθορίσουμε εάν αυτό που λέει είναι αληθές ή ψευδές.

Η ασάφεια μπορεί να υποκρύπτει εσωτερική ασυνέπεια, αλλά και *έλλειψη εσωτερικής συνοχής*. Η εσωτερική ασυνέπεια σημαίνει ότι το ένα μέρος αυτού που λέγεται αντιφάσκει προς ένα άλλο μέρος σε σχέση με την τυπική λογική δομή: λέμε ταυτόχρονα ότι 'S είναι p' και ότι 'S δεν είναι p'. Η έλλειψη εσωτερικής συνοχής, από την άλλη, σημαίνει ότι το περιεχόμενο των κρίσεών μας, ως το αντίθετο της μορφής, δεν έχει συναρμολογηθεί καταλλήλως. Σημαίνει ότι χρησιμοποιούμε λέξεις περιεχομένου που δεν βγάζουν νόημα όταν παρατίθενται μαζί: ίσως πούμε, για παράδειγμα, κυριολεκτώντας, ότι το έθνος είναι μια μεγάλη οικογένεια, ότι ένα πολιτικό σύνταγμα εξασφαλίζει δουλειά για τον καθένα, ή ότι ο εγκέφαλος γνωρίζει ποιος έρχεται από την πόρτα (το πρόσωπο γνωρίζει τα πράγματα, όχι ο εγκέφαλος). Η αντίφαση σχετίζεται με την τυπική μορφή των κρίσεων, η έλλειψη εσωτερικής συνέπειας σχετίζεται με το περιεχόμενό τους, και αμφότερες μπορούν να προκύψουν στην ομίχλη της ασάφειας. Οι λέξεις εννοούν πράγματα, αλλά είναι δυνατόν να παραθέσουμε τις λέξεις με τέτοιο τρόπο ώστε το όλον να μην εννοεί κανένα πράγμα. Ορισμένα μέρη του όλου 'μιλούν εναντίον' άλλων μερών, ή ορισμένα μέρη δεν επιδέχονται μια κατάλληλη μίξη με άλλα μέρη (τα γνωρίσματα που ανήκουν στις οικογένειες αναμιγνύονται με τα έθνη, τα γνωρίσματα του προσώπου ως ολότητας αναμιγνύονται με εκείνα των οργανικών μερών του ανθρώπου).

Ο καθένας κινείται κάποια στιγμή στο χώρο της ασάφειας, και σε αυτό δεν

υπάρχει τίποτα το δυσάρεστο. Θα πρέπει να ξεκινήσουμε μέσα στην ασάφεια όταν εισαγόμεστε σε ένα νέο τομέα της σκέψης. Οι ιδέες που έρχονται στο νου μας είναι σχεδόν πάντα, αρχικά, ασαφείς και μάς καλούν να τις οδηγήσουμε στην διακριτότητα, όταν φιλτράρονται οι εσωτερικές ασυνέπειες και η έλλειψη εσωτερικής συνοχής. Ο μαθητής που ξεκινά τα μαθηματικά κινείται, συνήθως, μάλλον στην ασάφεια σε σχέση με τα κατηγοριακά αντικείμενα που διαρθρώνει. Εάν είναι καλός μαθητής, θα κινηθεί προς την διακριτότητα. Ορισμένοι άνθρωποι μπορούν να οδηγηθούν στην διακριτότητα πιο εύκολα και πιο γρήγορα από τους άλλους. Ορισμένοι άνθρωποι δεν μπορούν να ξεφύγουν ποτέ, σε ορισμένους τομείς, από την ασάφεια, ενώ άλλοι μετά δυσκολίας ξεφεύγουν από την ασάφεια σε οποιοδήποτε τομέα. Απλώς δεν σκέπτονται με σαφήνεια και με διακριτότητα, και όμως χρησιμοποιούν την γλώσσα, πράγμα που ίσως τους κάνει να φαίνονται στους άλλους σαν να σκέπτονται κυριολεκτικά. Ο φλύαρος είναι ένα ζωντανό παράδειγμα ασάφειας. Η κοινή γνώμη είναι σκεπασμένη με ασάφεια, απαιτώντας από τα δημόσια πρόσωπα αντιφατικά πράγματα. Αυτό που 'λένε οι πολλοί' [στα γαλλικά 'on dit', στα γερμανικά 'man sagt'] είναι το πιο περιβόητο παράδειγμα ασάφειας, αλλά δεν παύει να είναι το σημείο εκκίνησης της αυθεντικής σκέψης. Οι σκέψεις μας, τα κατηγοριακά αντικείμενα που συγκροτούμε, δεν ολοκληρώνονται ούτε στιλβώνονται εξαρχής.

Ας ολοκληρώσουμε λέγοντας ότι η εδώ επεξεργασία της ασάφειας είχε να κάνει με την εμφάνισή της στην ομιλία και στην σκέψη, αλλά ότι η ασάφεια λαμβάνει χώρα επίσης και στην πράξη. Κάποιος που ομιλεί χρονίως δίχως σκέψη είναι πιθανό ότι πράττει με τον ίδιο τρόπο, κινούμενος με κλυδωνισμούς και με απειρία από την μία πράξη στην άλλη, και καταλήγοντας σε ένα μεγαλόπρεπο συνονθύλευμα. Σε αυτή την περίπτωση, είναι η βούλευση και η επιλογή που έχουν διαβρωθεί από την εσωτερική ασυνέπεια και την έλλειψη εσωτερικής συνοχής τις οποίες επιφέρει η ασάφεια. Το θέαμα αυτής της συμπεριφοράς, είτε στις προσωπικές είτε στις θεσμικές είτε στις πολιτικές υποθέσεις, προκαλεί είτε τον οίκτο είτε την λύπη στον παρατηρητή, αναλόγως με το πώς επηρεάζεται από την εν λόγω πράξη.

7.7 Κατηγοριακά Αντικείμενα και Ανθρώπινη Διάνοια

Αντί να κλείσουμε αυτό το Κεφάλαιο με το ζήτημα της ασάφειας, η οποία αποτελεί μια έλλειψη στο εσωτερικό της ανθρώπινης σκέψης, ας τελειώσουμε με μια πιο θετική χροιά, και ας εξετάσουμε ορισμένες από τις αρετές στο εσωτερικό του πεδίου των κατηγοριακών αντικειμένων.

Η ανθρώπινη γλώσσα διαφέρει από τους ήχους των ζώων, διότι εμπεριέχει σύνταξη. Η ανθρώπινη γλώσσα εμπεριέχει ήχους, αλλά οι ήχοι της είναι

δομημένοι σύμφωνα με φωνηματικούς κανόνες και σύμφωνα με γραμματικά μέρη, κλίσεις και θέσεις. Είναι η γραμματική τάξη της γλώσσας που κάνει το γλωσσικό σύστημα σημείων να υπόκειται στον ανθρώπινο έλεγχο, που το καθιστά ένα σύστημα τέτοιας εξαιρετικής πολυπλοκότητας και λεπτότητας, και που του επιτρέπει να γίνει το όχημα της εξάσκησης της αλήθειας. Η σύνταξη ανυψώνει τους ήχους των ζώων σε ανθρώπινο λόγο. Στην φαινομενολογία τα συντακτικά στοιχεία της γλώσσας έχουν κληθεί *συν-κατηγορηματικά* μέρη της γλώσσας, διότι ‘συνοδεύουν’ τις εκφράσεις που απλά και μόνο ονοματίζουν τα αντικείμενα και τα γνωρίσματά τους, τα *κατηγορηματικά* μέρη της γλώσσας.

Τα συντακτικά μέρη της γλώσσας εξυπηρετούν προφανώς το να συνδέουμε λέξεις. Συνιστούν την γραμματική μιας γλώσσας. Αυτό το γλωσσικό έργο δεν ολοκληρώνει, ωστόσο, την αποστολή τους. Λειτουργούν επίσης στο επίπεδο της αποβλεπτικότητας: η σύνταξη της γλώσσας σχετίζεται με τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να παρουσιασθούν τα πράγματα σε εμάς, με τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να τα αποβλέψουμε και να τα διαρθρώσουμε. Τα συντακτικά μέρη της γλώσσας εξυπηρετούν στο να εκφράσουμε τους συνδυασμούς των παρουσιάσεων, τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα μπορούν να παρουσιασθούν σύμφωνα με ποικίλες σχέσεις ‘όλον-μέρη’. Η φαινομενολογία δεν εξετάζει απλά και μόνο τον γλωσσικό ρόλο της γραμματικής, όπως κάνει η δομική γλωσσολογία: σχετίζει επίσης τη σύνταξη με τη δραστηριότητα του να φανερώνουμε την αλήθεια, με την επίτευξη της ενάργειας.

Τα μη-συντακτικά στοιχεία της γλώσσας (οι όροι όπως ‘δέντρο’ και ‘πράσινο’) απλά και μόνο ονοματίζουν τα πράγματα και τα γνωρίσματά τους, αλλά τα συντακτικά μέρη εκφράζουν τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα και τα γνωρίσματα αναδύονται στην αντίθεσή τους. Τα συντακτικά μέρη των εκφράσεων έχουν αντικειμενικά σύστοιχα. Στην δήλωση: ‘το δέντρο είναι πράσινο’, οι όροι ‘δέντρο’ και ‘πράσινο’ προφανώς ονοματίζουν τα πράγματα και τα γνωρίσματα που μπορούν να δοθούν στην αντίληψη, αλλά και το συνδετικό ρήμα ‘είναι’ έχει επίσης αντικειμενική αναφορά, διότι η δήλωση δεν παρουσιάζει απλά και μόνο το δέντρο και το πράσινο. Η δήλωση παρουσιάζει το ‘είναι-πράσινο του δέντρου’, ή την κατάσταση-πραγμάτων ότι το δέντρο είναι πράσινο. Το ότι το δέντρο ‘είναι με γνωρίσματα’ αντιστοιχεί στο συνδετικό ρήμα ‘είναι’. Το συνδετικό ρήμα ‘είναι’ δεν συνδέει απλά και μόνο τις λέξεις ‘δέντρο’ και ‘πράσινο’, αλλά επιτρέπει να αποβλέψουμε το ‘είναι-πράσινο του δέντρου’, ακόμα και εν τη απουσία του. Για να πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα, εάν θέλαμε να συνδυάσουμε δύο όρους, όπως το ‘πιπέρι’ και το ‘αλάτι’, ο γραμματικός σύνδεσμός ‘και’ θα αντιστοιχούσε στο ‘είναι μαζί’ των δύο αντικειμένων: τα δύο αυτά πράγματα δεν παρουσιάζονται απλά και μόνο ατομικά, αλλά παρουσιάζονται ως προς το ότι είναι μαζί, σαν να θεωρούνται ένα πράγμα.

Συνεπώς, ο τρόπος με τον οποίο τα πράγματα μπορούν να διαρθρωθούν για

μας, ο τρόπος με τον οποίο μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο απόβλεψης, εν τη απουσία ή εν τη παρουσία τους, ο τρόπος με τον οποίο 'διαχωρίζονται' ή 'ενώνονται σε ένα όλον', καθίσταται δυνατός χάρη στη σύνταξη της γλώσσας, και το πνεύμα της γραμματικής της κάθε γλώσσας παρέχει ένα ύψος παρουσίασης που είναι διαφορετικό για κάθε γλώσσα. Η φαινομενολογία σχετίζει τη σύνταξη με τις τροπικότητες της παρουσίασης.

Όταν καταγράφουμε ένα κατηγοριακό αντικείμενο, κινούμαστε από την συνέχεια της αντίληψης στην πιο απότομη, ασυνεχή παρουσία των διανοητικών αντικειμένων, όπου το όλον και τα μέρη αναγνωρίζονται ρητά. Παρουσιάζουμε κατηγοριακά αντικείμενα υψηλότερης βαθμίδας και αυτά τα αντικείμενα τοποθετούνται σε διακριτά 'δέματα'. Υπάρχουν πολλά τέτοια δέματα, τα οποία εκφράζονται στις διάφορες δηλώσεις που κάνουμε, και είναι όλα αλληλοσχετιζόμενα. Τα αντικείμενα που δίδονται στην διάνοια διαμορφώνουν ένα δίκτυο. Τεκμηριώνουμε το κάθε κατηγοριακό αντικείμενο όταν το εκφράζουμε: βάζουμε τον εαυτό μας στη διαδικασία της εγγραφής, θέτουμε ακριβώς αυτό ή εκείνο. Λέμε κάτι, στη συνέχεια λέμε κάτι άλλο, και πάλι κάτι άλλο, αλλά, καθώς μετακινούμαστε σε νέες δηλώσεις, αυτές που κάναμε προηγουμένως παραμένουν σε ισχύ, και ό,τι λέμε στη συνέχεια θα πρέπει να είναι συνεπές με ό,τι είπαμε προηγουμένως. Οι συνδέσεις ανάμεσα σε όλα αυτά τα κατηγοριακά αντικείμενα είναι λογικές και όχι απλά και μόνο συνειρμικές. Μπορούμε να ρωτήσουμε κατά πόσον αυτό το κατηγοριακό αντικείμενο είναι συνεπές προς ένα άλλο, μπορούμε να καλέσουμε τον ομιλητή να αποφύγει τις αντιφάσεις (δηλαδή, να αποφύγει να πει κάτι 'ενάντια' σε αυτό που είπε προηγουμένως). Μπορούμε επίσης να καλέσουμε τον ομιλητή να εξηγήσει τι έχει διαρθρώσει, να δώσει λόγο για αυτό ή να δώσει διασαφηνίσεις. Το κατηγοριακό πεδίο είναι ο χώρος του λόγου, και η φαινομενολογία εξετάζει τις σύνθετες αποβλεπτικότητας που το συγκροτούν.

Όταν επιτυγχάνουμε να μεταφέρουμε τα αντικείμενα της εμπειρίας στην ακρίβεια των κατηγοριακών αντικειμένων, δεν τα αποσπασματοποιούμε σε κομμάτια χωρίς σύνδεση το ένα με το άλλο. Πολύ μάλλον, καθιστούμε προσιτή μια πιο βαθιά συνέχεια ανάμεσα στα πράγματα. Αντί για μια αντιληπτική ροή, δίδουμε αλληλο-σχετιζόμενες καταστάσεις-πραγμάτων και, πίσω από αυτές, το νόημα ενός κόσμου. Το κατηγοριακό πεδίο φέρει μια νέα διαρθρωμένη έννοια του όλου: δεν ισχύει η θέση ότι μόνο το προ-κατηγοριακό πεδίο είναι ολιστικό. Η ακρίβεια και η διακριτότητα στην σκέψη δεν εξατομικεύουν τα πράγματα, αλλά χορηγούν μια πιο οξεία εκτίμηση της όλης εικόνας, επιτρέποντάς μας να κατανοούμε το δάσος επειδή ακριβώς κατανοούμε τα δέντρα.

Τα συντακτικά μέρη της ομιλίας εκφράζουν κατηγοριακές μορφές, και κάνοντας κάτι τέτοιο μας βοηθούν να εκφράσουμε τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται σε εμάς ο κόσμος, αλλά επιτελούν επίσης και μια άλλη λειτουργία.

Μας χρησιμεύουν ως προς το ότι αποτελούν *ένδειξη* ή *σήμα* ότι ο ομιλητής επιτελεί εκείνα τα ενεργήματα σκέψης που συγκροτούν τα κατηγοριακά αντικείμενα. Αποτελούν *σήμα* για το ότι ο ομιλητής ομιλεί και εκφέρει μια άποψη, ότι αυτό που κάνει δεν είναι απλώς να γογγύζει και να ρεύεται. Όταν ακούμε κάποιον να μιλά, ακούμε κάτι περισσότερο από ό,τι οι απλοί ήχοι: ακούμε επίσης την γραμματική τάξη των ήχων. Χάρη σε αυτό τον κώδικα εκφράζεται σε μάς ο κόσμος και τα πράγματα, και δίδεται σε μας η παρουσία ενός ομιλητή ο οποίος λαμβάνει την ευθύνη για το ότι ο κόσμος εκφράζεται με αυτό τον τρόπο. Η γλώσσα και η σύνταξη χρησιμοποιούνται για να αποκαλυφθεί ένας κόσμος και τα πράγματα μέσα σε αυτό τον κόσμο, αλλά επίσης αποκαλύπτουν, με ένα διαφορετικό τρόπο, τον ομιλητή που χρησιμοποιεί την γλώσσα και τη σύνταξη εκείνη την στιγμή. Αποκαλύπτουν ένα υπερβατολογικό εγώ, έναν υπεύθυνο φορέα της αποβλεπτικότητας και της ενάρχειας.

Σε αυτό το Κεφάλαιο εξετάσαμε την κατηγοριακή αποβλεπτικότητα, τη μορφή της απόβλεψης που επισυμβαίνει επί των πιο βασικών μορφών της αντίληψης και των εκδοχών της. Η κατηγοριακή απόβλεψη είναι το πεδίο του Λόγου. Εγκαθιστά κατηγοριακά αντικείμενα, αντικείμενα που έχουν διαβρωθεί από τη σύνταξη, αντικείμενα όπου καταγράφονται ρητά το όλον και τα μέρη. Τα κατηγοριακά αντικείμενα στηρίζονται στην οντολογική πλευρά των πραγμάτων (καταστάσεις-πραγμάτων, πράγματα, κατηγορήματα) και επίσης στην αποφαντική πλευρά (κρίσεις, προτάσεις, νοήματα, υποκείμενα, κατηγορούμενα). Η επαλήθευση κινείται ανάμεσα στις δύο αυτές πλευρές, ανάμεσα στην οντολογική και την αποφαντική πλευρά. Οι καταστάσεις-πραγμάτων και οι κρίσεις πρέπει να οδηγηθούν στην διακριτότητα προτού μπορέσουν να γίνουν επιδεικτικές επιβεβαίωσης ή διάψευσης, και μάλιστα προτού μπορέσουν να γίνουν κατανοητές (πράγματι, το να οδηγηθούν στην διακριτότητα σημαίνει να κατανοηθούν). Οδηγούνται στη διακριτότητα εξερχόμενες από την μήτρα της ασάφειας, η οποία αποτελεί ένα είδος θεμελίου και πηγής της κατηγοριακότητας.

Η προσοχή μας κατευθύνθηκε προς τα κατηγοριακά αντικείμενα αλλά, όπως έχουμε σημειώσει, το πεδίο της κατηγοριακότητας εμπεριέχει επίσης την *ανάδειξη* ενός υπεύθυνου ομιλητή. Απαιτεί ένα εγώ που θα έχει ανυψωθεί πάνω από εκείνο το εγώ που συγκροτείται στην αντίληψη, την ανάμνηση και την φαντασία. Τα κατηγοριακά αντικείμενα περιλαμβάνουν την κατηγοριακή δραστηριότητα, η οποία απαιτεί, με τη σειρά της, έναν φορέα της αλήθειας που επιτελεί αυτή την δραστηριότητα. Προς αυτό το εγώ, το υπερβατολογικό εγώ, θα στραφούμε τώρα.

Κεφάλαιο 8

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ

Τα πράγματα που δίδονται στην εμπειρία παρουσιάζονται ως ταυτότητες στο εσωτερικό ενός πολλαπλού εμφανίσεων. Ο ίδιος μας ο εαυτός, το 'εγώ' μας, εγκαθίσταται επίσης και παρουσιάζεται σε μας ως μια ταυτότητα στην πολλαπλότητα εμφανίσεων, αλλά το πολλαπλό εντός του οποίου παρουσιάζομαστε στους εαυτούς μας είναι διαφορετικό από εκείνο εντός του οποίου παρουσιάζονται τα πράγματα. Δεν εμφανιζόμαστε στον κόσμο ως απλά και μόνο ένα επιπλέον πράγμα: εγείρεται ο καθένας από εμάς ως κέντρο, ως φορέας της αποβλεπτικής του ζωής, ως εκείνος στον οποίο δίδεται ο κόσμος και τα πράγματα μέσα στον κόσμο. Η δύναμή μας αυτή για διάνοιξη του κόσμου, το ότι είμαστε η δοτική της εμφάνισης των πραγμάτων που εμφανίζονται, μας εισάγει στην ζωή του πνεύματος και στον ανθρωπινό τρόπο του είναι.

8.1 Το Εμπειρικό και το Υπερβατολογικό Εγώ

Υφίσταται μια καταπληκτική αμφιλογία σχετικά με το εγώ: από τη μια, αποτελεί ένα σύνηθες μέρος του κόσμου, ένα από τα πολλά πράγματα που ενοικούν σε αυτόν. Καταλαμβάνει χώρο, διαρκεί μέσα στον χρόνο, έχει φυσικά και ψυχικά γνωρίσματα, και αλληλεπιδρά αιτιακά με άλλα πράγματα μέσα στον κόσμο. Εάν πέσει, πέφτει όπως και κάθε άλλο σώμα. Εάν σπρωχθεί, ανατρέπεται όπως και κάθε άλλο πράγμα. Εάν τύχει χημικής επεξεργασίας, αντιδρά όπως και κάθε άλλος ζωντανός οργανισμός. Εάν φωτεινές ακτίνες κτυπήσουν τα οπτικά όργανά του, αντιδρά ηλεκτρονικά, χημικά και ψυχολογικά. 'Εγώ' είμαι ένα υλικό, οργανικό και ψυχολογικό πράγμα. Εάν έπρεπε να εκλάβουμε τον εαυτό απλά και μόνο ως ένα από τα πράγματα μέσα στον κόσμο, θα τον αντιμετωπίζαμε ως αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε *εμπειρικό εγώ*.

Από την άλλη, αυτός ο ίδιος εαυτός μπορεί να φανερωθεί κατ'αντίθεση προς τον κόσμο. Αποτελεί το κέντρο της διάνοιξης, κέντρο στο οποίο παρουσιάζεται ο κόσμος και καθετί μέσα στον κόσμο. Αποτελεί τον φορέα της αλήθειας, αυτόν που είναι υπεύθυνος για τις κρίσεις και τις επαληθεύσεις, τον αντιληπτικό και γνωσιακό 'κάτοχο' του κόσμου. Όταν εξετάζεται με αυτό τον τρόπο, ο εαυτός δεν αποτελεί πλέον απλά και μόνο ένα μέρος του κόσμου. Αποτελεί αυτό που ονομάζεται *υπερβατολογικό εγώ*.

Το εμπειρικό και το υπερβατολογικό εγώ δεν αποτελούν δύο οντότητες: αποτελούν ένα και το αυτό ον, το οποίο όμως εξετάζεται με δύο τρόπους. Επιπλέον, δεν είναι μόνον ο τρόπος εξέτασης αυτός που εισάγει την διάκριση ανάμεσα στο εμπειρικό και το υπερβατολογικό εγώ: δεν είναι μόνο η υιοθέτηση μιας εμπειρικής ή μιας υπερβατολογικής στάσης που εγκαθιστά την διττότητα στον εαυτό. Πολύ μάλλον, το εγώ υπάρχει υπό αυτόν τον διπλό τρόπο. Μπορούμε να το εξετάσουμε με αυτόν τον διττό τρόπο, μόνο επειδή χαίρει ενός είναι τέτοιου είδους που του επιτρέπει να εξεταστεί με αυτόν τον τρόπο. Δεν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε ένα υπερβατολογικό εγώ σε ένα δέντρο ή σε μια γάτα.

Η αμφιλογία του εγώ συνίσταται στο γεγονός ότι κάτι που είναι μέρος του κόσμου μπορεί να εγείρεται κατ' αντίθεση προς τον κόσμο, και μάλιστα να 'κατέχει' τον κόσμο ή να συστοιχεί προς αυτόν. Το εγώ φαίνεται να είναι και ταυτόχρονα να μην είναι μέρος του κόσμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι το εγώ θα μπορούσε να αποσπασθεί από τον κόσμο, ότι θα μπορούσε να βρεθεί ένα εγώ, ή ότι θα μπορούσαμε να φαντασθούμε ένα εγώ, που θα υπήρχε ερήμην του κόσμου. Ακόμα και ως υπερβατολογικός, ο αποβλεπτικός χαρακτήρας του εγώ απαιτεί ότι το εγώ έχει ως σύστοιχό του έναν κόσμο και τα πράγματα μέσα σε αυτό τον κόσμο. Το εγώ και ο κόσμος αποτελούν στοιχεία το ένα του άλλου. Ωστόσο, όταν το εγώ εξετάζεται ως αυτό που έχει έναν κόσμο, δεν αποτελεί πλέον απλά και μόνο μέρος του κόσμου. Συστοιχεί προς τον κόσμο ως η δοτική στην οποία 'δίδεται' ο κόσμος.

Υπάρχει μια ισχυρή τάση να ανάγεται το υπερβατολογικό εγώ στο εμπειρικό. Όταν ασχολούμαστε με την ανθρώπινη γνώση, έχουμε την τάση να θέλουμε να αντιμετωπίσουμε το εγώ ως ένα ακόμα στοιχείο στις αιτιακές ανταλλαγές που λαμβάνουν χώρα μέσα στον κόσμο, ισότιμα με τα πράγματα που απλά και μόνο δεσμεύονται στο εσωτερικό μιας μηχανικής, χημικής και βιολογικής αιτιότητας. Συνεπώς, η δημιουργία της γνώσης στο νου λαμβάνεται συχνά ως κάτι όμοιο προς την δημιουργία χημικών αλλαγών στο σώμα. Νομίζουμε ότι μπορούμε να δώσουμε μια εξαντλητική εξήγηση για το είναι η γνώση, δίδοντας λόγο για το τι συμβαίνει, ας πούμε, στον εγκέφαλο και στο νευρικό σύστημα όταν φθάνουμε στην γνώση των πραγμάτων. Πολλοί συγγραφείς στον χώρο της γνωστικής επιστήμης, για παράδειγμα, προσπαθούν να αναγάγουν την γνώση

και άλλα έλλογα επιτεύγματα σε αμιγώς φυσικές καταστάσεις του εγκεφάλου. Το να προσπαθεί κανείς να επεξεργαστεί την γνώση με αυτό τον τρόπο θα μπορούσε να κληθεί *βιολογισμός* ή βιολογικός αναγωγισμός.

Ένα άλλο είδος αναγωγισμού, ένα πιο λεπτοδουλεμένο είδος, είναι ο ψυχολογικός: καλείται *ψυχολογισμός*. Από την έναρξή της στις απαρχές του εικοστού αιώνα, η φαινομενολογία επιτέθηκε στην ψυχολογιστική ερμηνεία της αλήθειας, του λόγου και του εγώ. Ο ψυχολογισμός ήταν αυτό κατ' αντίθεση προς το οποίο η φαινομενολογία αυτο-προσδιορίστηκε αρχικά. Παρόλα αυτά, κατ' αρκετά παράδοξο τρόπο, πολλοί έβλεπαν λανθασμένα στην ίδια τη φαινομενολογία μια μορφή του ψυχολογισμού.

Τι εννοούμε με τον όρο 'ψυχολογισμός'; Ο ψυχολογισμός είναι ο ισχυρισμός ότι τα πράγματα όπως η λογική, η αλήθεια, η επαλήθευση, η ενάργεια και η έλλογη δραστηριότητα αποτελούν απλώς εμπειρικές δραστηριότητες της ψυχής μας. Στον ψυχολογισμό, ο λόγος και η αλήθεια ουδετεροποιούνται. Οι νόμοι της αλήθειας και της λογικής λαμβάνονται ως υψηλό-βαθμοί εμπειρικοί νόμοι που περιγράφουν πώς λειτουργεί ο νους μας: δεν λαμβάνονται ως νόμοι συγκροτησιακοί της ίδιας της σημασίας της αλήθειας και του λόγου. Για παράδειγμα, στον ψυχολογισμό, η αρχή της μη-αντίφασης θα μπορούσε να ληφθεί απλά ως μια δήλωση για το πώς εργάζεται ο νους μας: θα έθετε λοιπόν το πώς συμβαίνει να διευθετούνται οι ιδέες. Δεν θα λαμβανόταν ως αρχή που κυβερνά το πώς μπορούν τα πράγματα να αποκαλυφθούν σε εμάς. Θα μας μιλούσε για τις έξεις, είτε τις εκ γενετής είτε τις αποκτηθείσες, του νου μας, όχι για το πώς μπορούν να είναι τα πράγματα και για το πώς μπορούν να διανοιχθούν. Συνεπώς, το γεγονός ότι οι ανθρώπινες γλώσσες απαιτούν κάτι σαν σύνταξη θα παρουσιαζόταν ως απλά και μόνο ένα ιστορικό γεγονός σχετικά με τα ανθρώπινα όντα και την ψυχολογική τους ανάπτυξη. Ο ψυχολογισμός, παράλληλα προς τον βιολογισμό, χειρίζεται τη σημασία και την αλήθεια ως ζήτημα εμπειρικών γεγονότων, όχι ως μια διάσταση που υπόκειται στο και ταυτόχρονα υπερβαίνει το εμπειρικό στοιχείο, όχι ως μια διάσταση που ανήκει στο είναι των πραγμάτων.

Ο ψυχολογισμός είναι η πιο συνήθης και η πιο δόλια μορφή αναγωγισμού. Ο βιολογισμός τον ακολουθεί κατά πόδας. Άπαξ και αναγάγουμε τους νόμους της σημασίας, της αλήθειας και της λογικής σε ψυχολογικούς νόμους, θα νιώσουμε την τάση να οδηγήσουμε την αναγωγή ένα βήμα παραπέρα, δηλαδή στις βιολογικές δομές που υπόκεινται της ψυχολογικής μας σύστασης. Συνεπώς, στον βιολογισμό, το γεγονός ότι η ανθρώπινη γλώσσα εμπειρικλείει από την ουσία της κάτι σαν σύνταξη θα λαμβανόταν ως κάτι που προκλήθηκε αιτιακά από τον τρόπο με το οποίο ο εγκέφαλος είναι καλωδιωμένος και από τον τρόπο με τον οποίον έχει αναπτυχθεί. Δεν θα βασιζόταν στο γεγονός ότι τα πράγματα θα πρέπει να είναι διαρθρωμένα όταν διανοίγονται. Η όλη εξήγηση για τη σύνταξη θα βασιζόταν στον εγκέφαλο, χωρίς να δίδεται καμιά προσοχή στον

τρόπο με τον οποίο υπάρχουν και παρουσιάζονται τα πράγματα.

Μια φαινομενολογική προσέγγιση, από την άλλη, θα συμφωνούσε προφανώς ότι η καλωδίωση του εγκεφάλου είναι μία από τις αιτίες για την ύπαρξη σύνταξης στην γλώσσα, όπως επίσης και για την αντίληψη, τις κατηγοριακές αποβλέψεις, την γνώση και την επιστήμη, αλλά θα ισχυριζόταν στην συνέχεια ότι θα πρέπει επίσης να παρασχεθεί μια εξήγηση άλλου είδους που θα βασίζεται στα πράγματα που εμφανίζονται. Πέρα από το να κοιτάξουμε στην καλωδίωση του εγκεφάλου, θα πρέπει επίσης να κοιτάξουμε στο γεγονός ότι τα πράγματα μπορούν να διακριθούν σε όλον και σε μέρος, ότι μπορούν να δοθούν ως αντικείμενο της αντίληψης και της εξεικόνισης, ότι, κάθε φορά που τα πράγματα παρουσιάζονται σε εμάς, μπορούν να διακριθούν τα ουσιώδη και τα συμβεβηκότα. Αυτό το δεύτερο είδος εξήγησης είναι διαφορετικό, προφανώς, από εκείνο το είδος εξήγησης που εξετάζει την καλωδίωση του εγκεφάλου και τις ψυχικές μας προδιαθέσεις. Ίσως είναι δύσκολο να γίνει κανείς σαφής ως προς το τι είναι αυτό το είδος εξήγησης, αλλά είναι εκ των ων ουκ άνευ.

Η φαινομενολογία έχει διεξαγάγει εξ αρχής μια ηρωική μάχη ενάντια στον ψυχολογισμό. Προσπαθεί να δείξει ότι η δραστηριότητα της επίτευξης της σημασίας, της αλήθειας και της λογικής χρήσης του λόγου δεν αποτελεί απλά και μόνο ένα γνώρισμα της ψυχολογικής ή της βιολογικής μας σύστασης, αλλά ότι μας εισάγει σε ένα νέο πεδίο, στο πεδίο της έλλογης δραστηριότητας, ένα πεδίο που υπερβαίνει το ψυχολογικό πεδίο. Δεν είναι εύκολο να γίνει αυτή η διάκριση. Το εγώ είναι πράγματι και εμπειρικό και υπερβατολογικό, και κάποιος μπορεί να περιορίσει την εξέτασή του στην εμπειρική πλευρά των πραγμάτων. Η σημασία και η αλήθεια έχουν και τις εμπειρικές τους διαστάσεις, αλλά αποτελούν κάτι περισσότερο από απλά εμπειρικά πράγματα. Το να τις διαχειριστούμε ως κάτι απλώς ψυχολογικό σημαίνει ότι αφήνουμε απέξω κάτι το σημαντικό. Ωστόσο, δεν είναι εύκολο να δείξει κανείς τι είναι αυτό το επιπλέον.

8.2 Τι Είναι το Υπερβατολογικό Εγώ;

Χρειάζεται τώρα να εξετάσουμε την φύση του έλλογου πεδίου και το πώς αυτό διαφέρει από το βιολογικό και το ψυχολογικό πεδίο, το πώς το υπερβατολογικό πεδίο διαφέρει από το εμπειρικό. Μπορούμε να πράξουμε κάτι τέτοιο, εξετάζοντας την ανθρώπινη γνώση και την ανθρώπινη αρετή, καθώς αμφότερες λαμβάνουν χώρα στο υπερβατολογικό πεδίο. Το ουσιαστικό στοιχείο που πρέπει να τονιστεί είναι ότι όταν εξασκούμε το έλλογο στοιχείο μέσα μας, όταν ενεργούμε ως φορείς της αλήθειας και της σημασίας, εμπλεκόμαστε σε δραστηριότητες που δεν μπορούν να τύχουν κατάλληλης επεξεργασίας από μια αμιγώς εμπειρική οπτική γωνία.

Ας εξετάσουμε τις φυσικές επιστήμες. Ο ψυχολογισμός θα ισχυριζόταν ότι η έλλογη δραστηριότητα, το επιχείρημα, η γνώση και η επιστήμη αποτελούν απλώς ζήτημα της ψυχολογικής μας σύστασης. Οι επιστήμες της φυσικής, της βιολογίας και των μαθηματικών, για παράδειγμα, λέγεται ότι αποτελούν τρόπους με τους οποίους ο οργανισμός μας προσαρμόζεται στο περιβάλλον του: δεν λαμβάνονται ως κάτι που μας λέει την αλήθεια για κάτι. Η ίδια η ιδέα της αλήθειας καθίσταται προβληματική στον ψυχολογισμό: οι κρίσεις ή οι προτάσεις που μορφώνουμε θεωρούνται, τελικά, απλά και μόνο οργανικές ή ψυχικές αντιδράσεις, όχι πραγματικά κάτι όλως διαφορετικό από τους κτύπους της καρδιάς, την χώνεψη στο στομάχι ή από μια διάθεση αγαλλίασης ή κατάθλιψης. Ακόμα και στο εσωτερικό των επιστημών, σύμφωνα με τον ψυχολογισμό, δεν διανοίγουμε αυτό που υπάρχει: απλά και μόνο αντιδρούμε.

Κατ' αντίθεση, η φαινομενολογία θα επέμενε ότι, αν και είμαστε βιολογικά και ψυχολογικά πλάσματα, αν και οι αντιλήψεις και οι κρίσεις μας απαιτούν έναν εγκέφαλο και ένα νευρικό σύστημα και υποκειμενικές αντιδράσεις, όταν εισδύουμε στην δραστηριότητα της κρίσης ή της επαλήθευσης και του λόγου, μορφώνουμε σημασίες και επιτυγχάνουμε παρουσιάσεις που μπορούν να διακριθούν από τον βιολογικό και τον ψυχολογικό μας τρόπο τού είναι. Αυτές οι σημασίες και οι παρουσιάσεις μπορούν να κοινοποιηθούν στους άλλους (οι οποίοι ίσως έχουν υποκειμενικά αισθήματα που είναι πολύ διαφορετικά από τα δικά μας), και μπορούν να εγγραφούν, να χρησιμοποιηθούν ως προκειμμένες σε επιχειρήματα, και επίσης να επιβεβαιωθούν ή να διαψευστούν. Έχουν κάποιο είδος υπόστασης. Μπορούν να δειχθούν αληθείς ή ψευδείς καθαντές, ερήμην της δική μας υποκειμενικότητας. Είναι οι ίδιες οι σημασίες που είναι καθαντές εσωτερικά συνεκτικές ή αντιφατικές. Είναι οι ίδιες οι κρίσεις που είναι αληθείς ή ψευδείς. Οι σημασίες και οι κρίσεις ανήκουν σε αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε 'χώρο' των λόγων, και εισαγόμεστε σε αυτόν τον χώρο όταν επιτελούμε κατηγοριακά ενεργήματα. Συνεπώς, πέρα από το να είμαστε βιολογικά, ψυχολογικά και υποκειμενικά όντα, εισαγόμεστε επίσης, ως πράπτοντες, στον χώρο του λόγου, εισαγόμεστε στην περιοχή του έλλογου και, όταν ενεργούμε έτσι, 'υπερβαίνουμε' την υποκειμενικότητά μας: ενεργούμε ως υπερβατολογικά εγώ.

Ας εξετάσουμε επίσης την αρετή της δικαιοσύνης. Καθώς ένα παιδί αναπτύσσεται σε ώριμο πρόσωπο, καθίσταται έλλογο όν. Φθάνει σε ένα επίπεδο όπου μπορεί να κατανοήσει ένα επιχείρημα και ενεργεί σύμφωνα με τα συμπεράσματά του. Μπορεί να λειτουργήσει με βάση ιδέες, και όχι μόνο με βάση κλίσεις ή συναισθήματα. Στις πρώιμες φάσεις της ζωής, το παιδί είναι, εν πολλοίς, μια δέσμη τάσεων και παρορμήσεων, και διαθέτει μόνο μια ατελή λογικότητα. Καθώς περνά ο χρόνος, το παιδί αρχίζει να κατανοεί ότι πρέπει να δει τον εαυτό του ως έναν ανάμεσα στους πολλούς, ότι δεν μπορεί απλά και

μόνο να προτιμά συνεχώς τις προσωπικές του ικανοποιήσεις. Θα πρέπει να δει επίσης ότι υπάρχουν και άλλοι εκεί έξω, και ότι πρέπει να τους αποδώσει τα δέοντα. Με αυτόν τον τρόπο, μια αίσθηση δικαιοσύνης αναδύεται μέσα στο παιδί. Πρώιμα στάδια αυτής της αίσθησης συναντώνται ακόμα και σε μικρά παιδιά, που μπορούν γρήγορα να κρίνουν ότι αυτή ή η άλλη πράξη δεν είναι 'δίκαιη'.

Δύο πράγματα χρειάζονται για την ανάπτυξη της αρετής της δικαιοσύνης. Το εν λόγω πρόσωπο θα πρέπει, μέσω καθοδήγησης και επαναλαμβανόμενης δραστηριότητας, να γίνει ηθικά ενάρετο, αλλά, επιπρόσθετα, και ως βαθύτερη συνθήκη δυνατότητας, το πρόσωπο θα πρέπει επίσης να γίνει ένας έλλογος πράπτων. Θα πρέπει να έχει εισέλθει στο χώρο του λόγου και να είναι ικανό να επιτελέσει κατηγοριακά ενεργήματα. Η ανάδειξη μιας αίσθησης δικαιοσύνης απαιτεί την παρουσία του λόγου στο νεαρό πρόσωπο. Είναι μέσω της δύναμης του λόγου που μπορούμε να λάβουμε μια αντικειμενική οπτική για μια κατάσταση και να κρίνουμε τι είναι πράγματι αυτό που οφείλεται στο κάθε πρόσωπο που εμπλέκεται στην κατάσταση, συμπεριλαμβανομένων και των εαυτών μας. Η αρετή της δικαιοσύνης συνιστά την κατεξοχήν εξάσκηση του λόγου στα πρακτικά θέματα. Άλλες αρετές εμπεριέχουν επίσης την ανάπτυξη του λόγου, αλλά η δικαιοσύνη την εμπεριέχει σε μεγαλύτερο βαθμό, διότι απαιτεί την ικανότητα να προσδιορίζουμε ποιότητες, να λέμε ποιο είναι κάθε φορά πραγματικά 'το ίδιο' για μένα και τους άλλους.

Όλη μας η ηθική και συναισθηματική ζωή ως ανθρώπινων όντων καθίσταται δυνατή χάρη στο γεγονός ότι εξασκούμε έλλογη δραστηριότητα. Ένα ώριμο πρόσωπο είναι αυτό που μπορεί να ακούει τα επιχειρήματα για τα ηθικά ζητήματα, να τα αξιολογεί, και να πράττει αντιστοίχως. Ορισμένοι άνθρωποι δεν μπορούν να το πράξουν. Τους διαλύουν τα συναισθήματα και οι ορμές τους: δεν μπορείς να συζητήσεις μαζί τους με επιχειρήματα. Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, είτε πρόκειται για μια προσωρινή είτε για μια μόνιμη κατάσταση, τα υπερβατολογικά εγώ αυτών των προσώπων έχουν διαβρωθεί από την ασάφεια. Η κατηγοριακή σκέψη που θα έπρεπε να εισαχθεί στην συμπεριφορά τους δεν μπορεί να υπερισχύσει.

Σε αμφότερα τα θεωρητικά και τα πρακτικά ζητήματα, συνεπώς, το υπερβατολογικό μας εγώ είναι αυτό το μέρος του εαυτού μας που αποτελεί τον φορέα του λόγου και της αλήθειας. Το υπερβατολογικό εγώ είναι ο καθένας από μας όταν εκλαμβάνεται ως φορέας της αλήθειας, ως αυτός που μπορεί να δηλώσει υπεύθυνα τι πράγματι συμβαίνει. Πέρα από το να είμαστε βιολογικοί και ψυχολογικοί οργανισμοί, είμαστε έλλογα όντα που ανήκουμε σε αυτό που ο Kant αποκαλούσε 'βασιλείο των σκοπών': όταν αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας ως έλλογα όντα, χειριζόμαστε τους εαυτούς μας ως υπερβατολογικά εγώ. Η φαινομενολογία προσπαθεί να περιγράψει ποιες τυπικές δομές ιδιάζουν στο

ότι είμαστε ένα υπερβατολογικό εγώ. Η φαινομενολογία είναι η διερεύνηση του υπερβατολογικού εγώ σε όλες τις αποβλεπτικές του μορφές και σύμφωνα με τα αντίστοιχα 'νοηματικά' σύστοιχα που συναντώνται ως στόχοι αυτών των αποβλεπτικότητων. Στο μέτρο που το έλλογο στοιχείο είναι αυτό που μας καθιστά ανθρώπινα όντα, η φαινομενολογία συνιστά την διερεύνηση των εαυτών μας ως προς το ανθρώπινο είναι μας.

Οι φιλόσοφοι είχαν πάντοτε μια πολύ περιορισμένη κατανόηση αυτού που μας καθιστά έλλογους. Είχαν εκλάβει τον έλλογο χαρακτήρα μας, στην πρωταρχικότητά του, ως την δύναμη να συλλαμβάνουμε αφαιρετικά καθολικές έννοιες εκκινώντας από επιμέρους εμπειρίες, την δύναμη να συλλογίζομαστε, και την δύναμη να έχουμε άμεση αντίληψη αυταπόδεικτων αληθειών. Ωστόσο, ο έλλογος χαρακτήρας μας συνίσταται σε κάτι πολύ περισσότερο από αυτές τις ικανότητες: εμπειρικλείει επίσης τις αποβλεπτικότητες χάρη στις οποίες ταυτοποιούμε τα πράγματα εν τη παρουσία και εν τη απουσία τους, τις αποβλεπτικότητες χάρη στις οποίες εισάγουμε σύνταξη και συνθέσεις όλου-μερών σε αυτό που δίδεται εμπειρικά, τους ιδιαίτερους ανθρώπινους τρόπους της ενθύμησης, της φαντασίας και της πρό-ληψης, και τις μορφές της ενάργειας και της επαλήθευσης που μπορούμε να επιτελέσουμε. Εμπειρικλείει επίσης τις αποβλεπτικότητες χάρη στις οποίες έχουμε εγκαθιδρυθεί ως υπεύθυνοι ηθικοί πράττοντες. Όλες αυτές και πολλές ακόμα μορφές αποβλεπτικότητας είναι τόσο σημαντικές ως προς το ότι είμαστε έλλογοι, όσο σημαντική είναι και η δύναμη να δημιουργούμε με τρόπο αφαιρετικό καθολικές έννοιες και η δύναμη να επιτελούμε συλλογιστικούς λογισμούς. Όλες οι δομές που περιγράφονται σε αυτό το βιβλίο αποτελούν συστατικά μέρη τού τι σημαίνει να είμαστε υπερβατολογικά εγώ, δηλαδή υπεύθυνοι φορείς της αλήθειας και της επαλήθευσης. Η φαινομενολογία χορηγεί μια πιο ευρεία περιγραφή τού τι είμαστε ως δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων.

Πράγματι, ένα από τα συστατικά του έλλογου χαρακτήρα μας είναι η ικανότητα να λέμε 'εγώ', η δύναμη να χρησιμοποιούμε ένα συγκεκριμένο σύμβολο/σημείο σε μια συγκεκριμένη γλώσσα για να αναφερόμαστε στον εαυτό μας ως χρήστη της γλώσσας και ως κάποιον που κάνει μια αληθή δήλωση, τη στιγμή ακριβώς που χρησιμοποιούμε τη λέξη 'εγώ'. Εάν πω κάτι σαν 'εγώ πιστεύω ότι η πόρτα είναι ανοικτή', η χρήση του όρου 'εγώ' κάνει τρία πράγματα: πρώτον, απλώς αναφέρεται σε εμένα, με καταδεικνύει ως ένα ον για το οποίο γίνεται λόγος, δεύτερον, αποτελεί σημείο για εμένα ως αυτόν που είπε την συγκεκριμένη πρόταση, αλλά και, τρίτον, αποτελεί σημείο για εμένα ως φορέα της αλήθειας για την συγκεκριμένη δήλωση που ακολουθεί. Σηματοδοτώ τον εαυτό μου ως αυτόν που είναι υπεύθυνος για την κατηγοριακή διάρθρωση και για την αξίωση για αλήθεια που ενυπάρχει μέσα της, αξίωση η οποία εκφράστηκε στην πρόταση. Μόνο ένα υπερβατολογικό εγώ μπορεί να πει 'εγώ' με αυτό τον

τρόπο. Μπορεί να χρησιμοποιήσει μια γλώσσα για να πει ότι δηλώνει κάτι στο εσωτερικό αυτής της γλώσσας.

Ως αρωγό για την κατανόηση της διαφοράς μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού εγώ ως χρησιμοποιήσουμε την ανάπτυξη μιας αναλογίας ανάμεσα στο εγώ και ένα πιόνι του σκακιού. Ας εξετάσουμε το πιόνι του σκακιού μέσα και έξω από το παιχνίδι του σκακιού. Υπό μια έννοια, ένα πιόνι σκακιού είναι απλά και μόνο ένα εμπειρικό πράγμα. Εάν ήταν να πετάξω ένα πύργο στο τραπέζι, θα τον αντιμετώπιζα απλά και μόνο ως ένα εμπειρικό πράγμα, έναν 'εμπειρικό πύργο'. Ακόμα κι αν τον κινούσα από το ένα τετράγωνο της σκακιέρας στο άλλο, θα τον αντιμετώπιζα ως ένα απλά συνηθισμένο πράγμα: ίσως τον εκλάμβανα ως ένα έγχρωμο κομμάτι ξύλου που κινείται σε μια απόσταση δέκα ιντσών από εμένα. Ωστόσο, εάν επρόκειτο να εκλάβω το κομμάτι αυτό ως εμπλεκόμενο στο παιχνίδι του σκακιού, ως ένα κομμάτι που στήνει, για παράδειγμα, ένα ματ, θα το αντιμετώπιζα ως 'υπερβατολογικό πύργο', όχι απλά και μόνο ως εμπειρικό πύργο. Θα το αντιμετώπιζα ως παίκτη στο παιχνίδι του σκακιού, και αυτό θα ενεργούσε ως τέτοιος παίκτης. Ανάλογα, ο σωματικός μου οργανισμός είναι ενεργός ως υπερβατολογικό εγώ όταν παίζει σύμφωνα με τους κανόνες του λόγου και όταν εμπλέκεται στο παιχνίδι της αλήθειας. Η αναλογία θα ήταν πιο προσφυής, βέβαια, εάν ο πύργος κινείτο κατά κάποιο τρόπο μόνος του στο παιχνίδι του σκακιού (αντί να ετερο-κινείται από εμένα), και εάν δήλωνε τον εαυτό του ως κινούμενο. Το υπερβατολογικό εγώ μπορεί να κάνει όλα αυτά τα πράγματα: όχι μόνο ενεργεί με δική του πρωτοβουλία στο παιχνίδι της αλήθειας (που είναι το παιχνίδι της ζωής), αλλά και εκφράζει τον εαυτό του ως κάποιον που ενεργεί τοιουτοτρόπως.

Τα ζώα έχουν συνείδηση, αλλά δεν έχουν υπερβατολογικά εγώ. Ίσως προσεγγίζουν κάτι σαν γλώσσα και αλήθεια, αλλά δεν εισάγονται πλήρως στο χώρο του λόγου. Εάν ο σκύλος μου κάνει κάτι 'λάθος' (εάν λερώσει το χαλί), ίσως του κάνω κάτι εκείνη τη δεδομένη στιγμή και σε εκείνο τον δεδομένο χώρο, αλλά δεν θα είχε νόημα να προσπαθήσω ένα μήνα αργότερα να αναφερθώ σε αυτή του την 'πράξη' ή σε μια 'άποψη' που είχε εκφέρει νωρίτερα. Αλλά έχει νόημα για εμένα να διαμαρτυρηθεις για κάτι που είπα πέρσι ή για κάτι που έκανα τον προηγούμενο μήνα, διότι μίλησα και έπραξα στο εσωτερικό του χώρου του λόγου. Έκανα μια κίνηση στο παιχνίδι της αλήθειας, και ό,τι είπα ή έπραξα έχει αφήσει τεκμήρια και υφίσταται ως τέτοια κίνηση ακόμα και ερήμην της κατάστασης στην οποία έλαβε χώρα. Μπορώ να ενεργήσω ως υπερβατολογικό εγώ, πράγμα που δεν το μπορεί ένα μη-ανθρώπινο ζώο.

8.3 Δημοσιότητα του Υπερβατολογικού Εγώ

Η ζωή του πνεύματος είναι ένα δημόσιο πράγμα. Δεν εγκλείεται στην μοναχικότητα ή την ιδιωτικότητα της ‘σφαίρας της συνείδησης’. Εκφράζεται σε ρητή συμπεριφορά και σε επιτεύγματα, σε ανθρώπινα όντα που περπατούν γύρω μας, που μιλούν το ένα στο άλλο, που εξετάζουν επιστημονικά όργανα, εστιάζουν μια ακτίνα λέιζερ σε ένα στόχο, σκάβουν σε ένα αρχαιολογικό χώρο, γράφουν γράμμα σε ένα φίλο, προσπαθούν να πείσουν κάποιον να ψηφίσει για μια συγκεκριμένη πρόταση. Η ζωή του πνεύματος είναι παρούσα σε λέξεις, εικόνες και σημασίες. Είναι παρούσα με τον ίδιο τρόπο που είναι παρόντα ένα γκολ σε έναν αγώνα ποδοσφαίρου ή ένα τεχνικό νοκ-άουτ σε έναν αγώνα πυγμαχίας. Μια αρχαιολογική ανασκαφή ή ένα πολιτικό επιχείρημα δεν μπορούν να εξηγηθούν χωρίς να εμπερικλείουν όρους όπως ‘εργαλεία’, ‘λέξεις’, ‘δηλώσεις’, ‘λόγοι’, και ‘αλήθεια’, και αυτοί οι όροι αναφέρονται σε δημόσιες συμπεριφορές και όχι σε ιδιωτικά, εσωτερικά επεισόδια. Είναι το έλλογο ζώο και όχι η απομονωμένη συνειδητότητα, και όχι η πλατιά, κοίλη σφαίρα της συνείδησης, που εισάγεται στην έλλογη ζωή.

Η δημόσια ζωή του πνεύματος βιώνεται από το υπερβατολογικό εγώ, που συνιστά και αυτό μια δημόσια οντότητα. Όταν κάνουμε λόγο για το υπερβατολογικό εγώ, ίσως νιώθουμε τον πειρασμό να φανταστούμε κάτι σαν ένα μαγικό είδος πράγματος που έχει εγκατασταθεί μέσα μας, σαν μια κουκίδα τοποθετημένη κάπου στο κέντρο του μυελού μας και η οποία ζει μια μυστική ζωή. Μια τέτοια ερμηνεία θα ήταν λανθασμένη, και για να εναντιωθώ προς αυτή την ερμηνεία, θα ήθελα να παράσχω μια πιο συγκεκριμένη εικόνα τού τι είναι το υπερβατολογικό εγώ.

Καθώς γράφω αυτές τις σελίδες, είναι Νοέμβριος, και οι άνθρωποι θυμούνται την ανακωχή του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, η οποία έλαβε χώρα στις έντεκα η ώρα, της ενδέκατης ημέρας, του ενδέκατου μήνα του έτους 1918. Στην τηλεόραση παρουσιάζονται ιστορίες από τον πόλεμο. Σε μια από αυτές, δείχνονται φωτογραφίες τριών νεαρών άγγλων που πήγαν στον πόλεμο χωρίς να επιστρέψουν. Σκεφθείτε μια από αυτές τις φωτογραφίες, την εικόνα ενός άνδρα είκοσι ενός χρονών. Ήταν κάποτε ζωντανός, φωτογραφήθηκε με την στρατιωτική του στολή, και σκοτώθηκε στον πόλεμο. Μια αίσθηση μελαγχολίας περιστοιχίζει την εικόνα, το είδος εκείνο μελαγχολίας που προβάλλουμε στις εικόνες όσων πέθαναν στην μάχη, κατά την διάρκεια εκείνου ή όποιου άλλου πολέμου. Τα μάτια στην εικόνα φαίνονται έτοιμα να κλείσουν.

Τι χάθηκε όταν πέθανε ο νεαρός αυτός άνδρας; Όχι απλά και μόνο μια βιολογική ζωή, αλλά η ζωή του πνεύματος που θα είχε διαδραματιστεί σε αυτόν τον νεαρό και σε όσους τον περιέβαλαν, εάν είχε συμπληρώσει τα εβδομήντα

του. Αυτή η ζωή του πνεύματος δεν θα περιοριζόταν μόνο στις αληθείς και τις ψευδείς εκφορές που θα είχε πραγματοποιήσει όλα αυτά τα χρόνια, αλλά και στις βουλεύσεις, τις επιλογές και τις ανθρώπινες συναλλαγές που θα είχε επιτελέσει. Αυτό που θα είχε πραγματοποιήσει ως υπεύθυνος φορέας της αλήθειας χάθηκε μαζί με την αφαίρεση της οργανικής του ζωής. Ο τρόπος με τον οποίο θα είχε φανερωθεί ο κόσμος στα μάτια του και στα ότα του ποτέ δεν υλοποιήθηκε. Ο θάνατός του δεν ήταν απλώς μια ανάμιξη χημικών στοιχείων ή το τέλος ενός ζωντανού οργανισμού, αλλά η ολοκλήρωση μιας ανθρώπινης ζωής, μιας ζωής εντός της οποίας ο λόγος φωτίζει τα πράγματα γύρω του και επιτρέπει ηθικές παρεμβολές. Ο εαυτός που ταυτοποιείτο πίσω από το πρόσωπο της φωτογραφίας, αυτός που είχε συσσωρεύσει αναμνήσεις και προ-λήψεις και που είχε την εμπειρία τους μέσα του, έπαψε να είναι μια δοτική για τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται τα πράγματα στο όλον που ονομάζουμε κόσμο. Αυτό που αγαπήθηκε από όσους τον αγάπησαν δεν ήταν απλά και μόνο μια ευχάριστη συντροφιά, αλλά κάποιος που μπορούσε να εισέλθει σε ένα είδος ζωής στο οποίο δεν θα μπορούσε να εισέλθει ένα απλό ζώο: κάποιος υπεύθυνος για την αλήθεια όσον είχε και έπραξε, κάποιος που θα μπορούσε να αγαπήσει κι αυτός με τη σειρά του, διότι μπορούσε να εκτιμήσει κάποιον άλλον ως άξιον αγάπης.

Το εγώ αυτού του νεαρού, το υπερβατολογικό του εγώ, δεν αποτελούσε μια οντότητα διακριτή από αυτόν: ήταν αυτός ο ίδιος άνθρωπος ως παίκτης στο παιχνίδι της αλήθειας, κάποιος που θα μπορούσε να κάνει δηλώσεις και να επιβεβαιώνει, να αναφέρει τα λόγια άλλων και να συμπεραίνει, να παραπλανά και να αποκαλύπτει, να βουλεύεται και να αποφασίζει. Το εγώ δεν είναι ένα ξεχωριστό πράγμα, αλλά ο άνθρωπος ως ικανός να ζήσει ένα έλλογο είδος ζωής. Είναι η οντότητα που μπορεί να πει 'εγώ' και να λάβει την ευθύνη όσων λέει. Περαιτέρω, το υπερβατολογικό εγώ δεν είναι απλά και μόνο ο φορέας της επιστήμης: δεν είναι απλά και μόνο η 'διάνοια' που προβαίνει σε συμπεράσματα και κατασκευάζει υποθέσεις, δεν είναι απλά και μόνο μια υπολογιστική μηχανή. Πέρα από το να είναι ο φορέας της επιστήμης, το υπερβατολογικό εγώ είναι επίσης ο φορέας της αλήθειας όσον αφορά στην ανθρώπινη συμπεριφορά, όπου οι πράξεις είναι ελεύθερες και υπεύθυνες επειδή αποτελούν το αποτέλεσμα διανοητικών εκτιμήσεων. Το 'εγώ' που μπορεί να πει 'σκέπτομαι αυτό ή εκείνο' είναι το ίδιο εγώ που μπορεί να πει 'έχω την πρόθεση να πράξω αυτό ή εκείνο', και το ίδιο που οι άλλοι μπορούν να εγκαλέσουν για μια επεξήγηση για ό,τι έπραξε. Η ικανότητα να λέω 'εγώ' και να παρεμβαίνω στον κόσμο μέσω μιας υπεύθυνης πράξης εξαρτάται από την οργανική ζωή που υπόκειται της σκέψης, την οργανική ζωή εντός της οποίας ενσωματώνεται η ζωή της σκέψης, αλλά δεν εξαντλείται σε αυτήν την οργανική ζωή: εισάγεται στο χώρο του λόγου και στο βασίλειο των σκοπών.

Και εάν η εικόνα κάποιου που πέθανε πριν της ώρας του μπορεί, εξαιτίας της απουσίας ενός μέλλοντος, να μας δίνει πράγματι μια εντύπωση για το τι είναι ένα υπεύθυνο εγώ, και η εικόνα κάποιου που δεν έχει ακόμα γεννηθεί, κάποιου που η ύπαρξή του συνίσταται σχεδόν ολοκληρωτικά στο μέλλον και ο οποίος δεν έχει ακόμα όνομα, μπορεί να εξυπηρετήσει τον ίδιο σκοπό. Έχουμε δει εικόνες των πρώιμων σταδίων της ζωής κατά την διάρκεια της ανάπτυξης του εμβρύου, όταν τα μάτια μοιάζουν με βούλες και το στόμα είναι χωρίς φωνή και μένει βυθισμένο στο αμνιακό υγρό. Το στόμα που ανοιγοκλείνει χωρίς ήχο εκείνη την στιγμή είναι το ίδιο με το στόμα που θα χρησιμοποιηθεί για να ειπωθεί αργότερα το 'εγώ', και η πρώιμη αίσθηση του εαυτού που εγκαθιδρύεται χάρη στην συν-αίσθηση της αφής και της ακοής και της κίνησης του σώματος είναι η ίδια που θα έχει αναμνήσεις και που θα σχεδιάζει πράξεις τα χρόνια που θα ακολουθήσουν την γέννηση. Το υπερβατολογικό εγώ, η δοτική της εμφάνισης, είναι ήδη εκεί, εγκαθιδρύοντας την βάση για την δική του μελλοντική κατηγοριακή δραστηριότητα και τις ηθικές του παρεμβάσεις. Ο πρώιμος εαυτός είναι ήδη κάτι σαν παίκτης στο παιχνίδι της αλήθειας.

Συνεπώς, και ο νους και το υπερβατολογικό εγώ είναι δημόσια και δημόσια είναι και η ζωή που ζουν. Ένα ενέργημα του φορέα της αλήθειας, όπως μια κρίση, είναι, σύμφωνα με τις αρχές του, ένα δημόσιο ενέργημα. Μπορεί να συγκριθεί με έναν χαιρετισμό, που μπορεί να λάβει χώρα μόνον ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους ανθρώπους. Μια κρίση αποτελεί μια κίνηση στο παιχνίδι της αλήθειας, και εμπερικλείει, σύμφωνα με τις αρχές της, ένα φορέα, αποδέκτες και θεατές. Δεν λαμβάνει χώρα απλά και μόνο μέσα μας. Ακόμα και η αντίληψη μοιάζει περισσότερο με έναν χαιρετισμό παρά με έναν πόνο στο στομάχι: και η αντίληψη είναι μια αρχική κίνηση στο παιχνίδι της αλήθειας, που μας βάζει σε θέση να κάνουμε μια δήλωση, να άρουμε την πίστη σε αυτό που είπε κάποιος ή να κάνουμε κάποιο άλλο βήμα στο εσωτερικό των ανθρώπινων συζητήσεων. Τα ενεργήματα του υπερβατολογικού εγώ είναι τόσο δημόσια όσο δημόσιο είναι το σώμα που εμπλέκεται στην επιτέλεση αυτών των ενεργημάτων. Αποτελούν ενεργεία ή δυνάμει παρεμβολές και όχι απλά και μόνο ιδιωτικές σκέψεις.

Για να φέρουμε στην επιφάνεια τον δημόσιο χαρακτήρα του υπερβατολογικού εγώ, είναι χρήσιμο να θυμηθούμε ότι υπάρχει επίσης ένα 'υπερβατολογικό εσύ'. Πράγμα που σημαίνει ότι το υπερβατολογικό εγώ μπορεί να αναγνωρισθεί ως τέτοιο όχι μόνο από τον εαυτό του αλλά επίσης και από τους άλλους, και όταν αναγνωρίζεται από αυτούς καλείται 'εσύ'. Ωστόσο, υπάρχουν λόγοι που κάνουν το λατινικό *tu* ως διπλότυπο του *εγώ* να μην ακούγεται εδώ ως ο κατάλληλος όρος.

8.4 Το Εγώ στη Φαινομενολογική Στάση

Σημειώνουμε ότι όλες οι δραστηριότητες του υπερβατολογικού εγώ που εξετάσαμε επιτελούνται στην φυσική στάση. Αποτελούν ασκήσεις προς την επίτευξη της αλήθειας, υπεύθυνες λειτουργίες του λόγου. Το εγώ που είναι ο φορέας όλων αυτών των δραστηριοτήτων είναι το εγώ που έχει έναν κόσμο και συνεχίζει να διατηρεί την υποκείμενη πίστη του στον κόσμο. Όταν εισαγόμεστε στην φαινομενολογική στάση, τότε απεμπλεκόμεστε από την φυσική στάση και εξετάζουμε ως θεωροί και περιγράφουμε το υπερβατολογικό εγώ και όλα του τα επιτεύγματα, όλες του τις αποβλεπτικότητες, και επίσης εξετάζουμε ως θεωροί τα ιδιαίτερα πολλαπλά μέσω των οποίων συγκροτείται το υπερβατολογικό εγώ. Περιγράφουμε το πώς το εγώ εγκαθιδρύει και παρουσιάζει τον εαυτό του, στο ίδιο αλλά και στους άλλους, ως φορέα της εμφάνισης των πραγμάτων.

Αυτή η κίνηση στην φαινομενολογική αναστόχηση 'εκτείνει' το εγώ ακόμα περαιτέρω σε σχέση με τις δραστηριότητές του στην φυσική στάση. Όταν εισαγόμεστε στην φαινομενολογική αναστόχηση, γινόμαστε φορείς της αλήθειας με ένα νέο, φιλοσοφικό, τρόπο. Διατυπώνουμε ισχυρισμούς για την αλήθεια από μια άλλη προοπτική, μια προοπτική τελείως διαφορετική από όλες εκείνες που είναι σε λειτουργία στην φυσική στάση. Μπορούμε να πούμε 'εγώ' από μια άλλη γωνία, με ένα νέο νόημα. Και όμως, το φιλοσοφικό εγώ που κοιτάζει το φυσικό εγώ δεν είναι μια άλλη οντότητα, δεν είναι κάποιος άλλος: είναι το ίδιο 'εγώ ο ίδιος' αλλά τώρα εκτείνεται σε μια νέα μορφή αναστόχησης.

Δεν ισχύει, πάντως, η θέση ότι το υπερβατολογικό εγώ αναλαμβάνει τον ρόλο του μόνο μέσα στην φαινομενολογική στάση. Δεν ισχύει η θέση ότι μόνο το φιλοσοφικά αναστοχαστικό εγώ είναι το υπερβατολογικό εγώ. Το υπερβατολογικό εγώ είναι ενεργό ήδη στην φυσική στάση. Κάθε επίτευξη της αλήθειας, κάθε εξάσκηση της λογικότητας, είναι έργο του υπερβατολογικού εγώ. Κάθε κατηγοριακή απόβλεψη που εγείρει το ζήτημα της αλήθειας είναι έργο του υπερβατολογικού εγώ. Το υπερβατολογικό εγώ επιτυγχάνει την αλήθεια στην φυσική στάση, αλλά αυτή η απλοϊκή επίτευξη της αλήθειας ζητά την φιλοσοφική της συμπλήρωση, η οποία και θεωρητικοποιεί την αλήθεια. Η αλήθεια που επιτελείται στην φυσική στάση είναι ατελής, διότι δεν εξετάζει ως θεωρός τον εαυτό της. Η φιλοσοφία, έτσι όπως επιτελείται στη φαινομενολογική στάση, οδηγεί σε ένα νέο επίπεδο τις εμφανίσεις που επιτυγχάνονται στην προ-φιλοσοφική ζωή. Στην φυσική στάση έχουμε έναν κόσμο, εξασκούμε την λογικότητα, ταυτοποιούμε τα πράγματα μέσω της παρουσίας και της απουσίας, επιβεβαιώνουμε και διαψεύδουμε, και επίσης λέμε ψέματα, παραπλανούμε, υποπίπτουμε σε σφάλματα: αλλά είναι στη φαινομενολογική στάση που διασαφηνίζουμε τι σημαίνει να κάναμε όλα αυτά τα πράγματα.

Θα ήταν χρήσιμο να χαράξουμε τρία στάδια ως προς την αναγνώριση της ταυτότητας του εγώ:

- 1) Στο πρώτο επίπεδο, επιτυγχάνεται μια ταυτότητα για τον φορέα των αποβλεπτικών ενεργημάτων της αντίληψης και των εκδοχών της: μια ταυτότητα του εγώ λαμβάνει χώρα, τρόπον τινά, ανάμεσα στο εγώ που ζει σε μια κατάσταση εδώ και τώρα και στο εγώ που μετακινείται στην ενθύμηση, την φαντασία και την πρό-ληψη. Για παράδειγμα, το εγώ ως υποκειμένο και ως αντικείμενο της ενθύμησης είναι ένα και το αυτό.
- 2) Στο δεύτερο στάδιο, μια ανυψωμένη ταυτότητα επιτυγχάνεται για τον φορέα της κατηγοριακής δραστηριότητας. Το πρόσωπο που διαρθρώνει συντακτικά αυτό που αντιλαμβάνεται ή αυτό που ενθυμείται κάνει κάτι περισσότερο από το απλά και μόνο να αντιλαμβάνεται και να ενθυμείται. Φέρνει στην επιφάνεια κατηγοριακά αντικείμενα, με όλες τις διαστάσεις υπευθυνότητας και επαλήθευσης που αυτά υποδηλώνουν. Το εγώ που ενεργοποιεί τον εαυτό του σε αυτό το επίπεδο είναι ικανό να αναφέρεται στον εαυτό του κάθε φορά που λαμβάνει ρητά θέση για κάποιο ζήτημα αλήθειας ή εμφάνισης, και τότε λέει κάτι σαν ‘ξέρω ότι p ’ ή ‘υποπτεύομαι ότι p ’. Το εγώ που ανακύπτει εδώ είναι προφανώς το ίδιο με εκείνο που αναδύεται στο επίπεδο της ανάμνησης, της φαντασίας και της πρό-ληψης, αλλά τώρα αναδύεται με μεγαλύτερη υπευθυνότητα και επιστημονική ακρίβεια. Τώρα λαμβάνει θέσεις και έχει απόψεις για τις οποίες μπορεί να εγγυηθεί. Προφανώς, δεν θα είχε φθάσει να αποτελεί ένα εγώ αυτού του επιπέδου, εάν δεν είχε πρώτα παγιώσει την ταυτότητά του στο πρώτο επίπεδο, και οι ψυχολογικές διαρρήξεις στο κατώτερο επίπεδο μπορούν να εμποδίσουν τις δραστηριότητες του υψηλότερου επιπέδου. Οι συναισθηματικές διαταράξεις μπορούν να υπονομεύσουν την έλλογη σκέψη.
- 3) Στο τρίτο στάδιο, μια περαιτέρω ταυτότητα επιτυγχάνεται όταν το εγώ δεν αναπτύσσει απλά και μόνο όλο και περισσότερες απόψεις ή επιστημονικές αλήθειες, αλλά αναστοχάζεται επί του τι σημαίνει να έχει κανείς απόψεις και του τι σημαίνει να αναζητά και να επαληθεύει τους επιστημονικούς ισχυρισμούς. Τώρα το εγώ ‘αιωρείται’ πάνω από όλες τις αποβλεπτικότητες των δύο πρώτων σταδίων και τις αναλύει. Επίσης προσκτά κατοχή του δικού του εαυτού με έναν νέο τρόπο: αποκτά υπευθυνότητα ως φορέας της αλήθειας, πράγμα που είναι διαφορετικό από τις υπευθυνότητες που είχε στο δεύτερο στάδιο.

Θα εξετάσουμε τον ειδικό χαρακτήρα της φαινομενολογικής αλήθειας και την υπευθυνότητα που σχετίζεται με αυτήν, στο Κεφάλαιο 13. Προς το παρόν, επαρ-

κεί η παρατήρηση για το πώς η αίσθηση για το εγώ ή για τον εαυτό αναπτύσσεται σε αυτά τα ποικίλα στάδια.

8.5 Το Εγώ και η Σωματικότητα

Ακόμα και ως υπερβατολογικό, ως φορέας της αλήθειας, το εγώ υπάρχει σωματικά. Ο τρόπος με τον οποίο το εγώ έχει την εμπειρία του δικού του σώματος είναι διαφορετικός από τον τρόπο με τον οποίο έχει την εμπειρία των πραγμάτων μέσα στον κόσμο, και ωστόσο το σώμα είναι και αυτό ένα πράγμα μέσα στον κόσμο και παρουσιάζεται ως τέτοιο πράγμα. Έχουμε την εμπειρία του δικού μας σώματος και έσωθεν και έξωθεν. Περαιτέρω, έχουμε κυριαρχία επί του δικού μας σώματος με τρόπο ριζικά διαφορετικό από τον έλεγχο που ασκούμε επί των υπολοίπων πραγμάτων μέσα στον κόσμο. Ποια είναι ορισμένα από τα γνωρίσματα της σωματικότητας εγώ;

Οι ιδιαιτερότητες της εμπειρίας των δικών μας σωμάτων καταδεικνύονται στην αίσθηση της αφής: 1) όταν αγγίζω ένα σημείο του σώματός μου με ένα άλλο (αγγίζω τον αριστερό μου αγκώνα με το δεξί μου χέρι), το σωματικό μέρος που αγγίζω αντιμετωπίζεται όπως και κάθε άλλο πράγμα μέσα στον κόσμο που ίσως αγγίζω. Το χέρι μου που αγγίζει αποτελεί το σημείο όπου ενεργοποιείται το υπερβατολογικό μου εγώ, στην αντιληπτική και την κατηγοριακή του διάρθρωση, και η προσοχή του κατευθύνεται προς ένα άλλο μέρος του εαυτού μου, τον αγκώνα ('Ο αγκώνας μου φαίνεται να πρήζεται'), 2) Ακόμα και σε αυτό το στάδιο, ωστόσο, το μέρος του σώματος που αγγίζεται, ο αγκώνας, νιώθει την πίεση του χεριού που το αγγίζει, και συνεπώς έχω μια αντίληψη, ίσως παθητική, και από εκείνη την κατεύθυνση, καθώς έχω την αίσθηση του τι σημαίνει να νιώθεις πρήξιμο στον αγκώνα, 3) Αλλά τότε, το μέρος που αγγίζεται μπορεί να γίνει εκείνο που αγγίζει ενεργητικά: ακόμα και την στιγμή που το χέρι μου αγγίζει τον αγκώνα, μπορώ να αντιστρέψω την κατεύθυνση και να ξεκινήσω να παρατηρώ πώς ο αγκώνας νιώθει το χέρι. Όσο απίθανο και να μοιάζει, ο αγκώνας μπορεί να γίνει το όργανο που αντιλαμβάνεται ενεργητικά. Τότε αγγίζω το χέρι μέσω του αγκώνα και αρχίζω να κινώ τον αγκώνα ως το μέρος του σώματος που αγγίζει. Συνεπώς, οι ρόλοι αυτού που αγγίζει και αυτού που αγγίζεται μπορούν να αναστραφούν: το υπερβατολογικό εγώ μπορεί να εργασθεί και στις δύο κατευθύνσεις.

Μόνο στο εσωτερικό του δικού μου σώματος και μόνο σε σχέση με την αίσθηση της αφής, που είναι η βασικότερη όλων των αισθήσεων, είναι δυνατή αυτή η αντιστροφή. Ένας εναγκαλισμός με ένα άλλο πρόσωπο ίσως είναι κάτι ανάλογο, και ίσως να είναι και πάλι μια προσπάθεια να γειτνιασούμε την ενότητα που έχουμε ως προς τους εαυτούς μας (ίσως πούμε, μεταφορικά, ότι γινόμαστε

ένα σώμα με αυτούς που αγκαλιάζουμε), αλλά ποτέ δεν γίνεται πραγματικά ό,τι και με την αφή. Ο Shakespeare μάς θυμίζει αυτό τον διπλό χαρακτήρα της αφής όταν βάζει την Χρυσίδα στο *Τρωίλος και Χρυσίδα* να λέει: 'Στο φιλί, δίνεις ή παίρνεις;'

Η περίεργη αντιστρεψιμότητα που συναντάμε στην αίσθηση της αφής δείχνει ότι ακόμα και ως υπερβατολογικά εγώ, ακόμα και ως φορείς της αλήθειας, είμαστε διηρημένοι μέσα σε ένα σώμα. Περαιτέρω, υπάρχουν άλλοι τρόποι με τους οποίους έχουμε την εμπειρία του σώματος, όλοι σχετιζόμενοι με την αίσθηση της αφής, που μας βοηθούν να εγκαθιδρύσουμε την σωματικότητά μας. Η αίσθηση που έχουμε για την θέση μας στο χώρο, η εμπειρία για την κατάσταση των μερών του σώματος, η αίσθηση ισορροπίας και αντίστασης που νιώθουμε σε σχέση με την έλξη της βαρύτητας, και η πίεση που νιώθουμε από την καρέκλα ή το έδαφος. Η σωματικότητά μας, έτσι όπως την νιώθουμε, καθορίζει μια θέση από το εσωτερικό της οποίας το υπερβατολογικό εγώ εξασκεί όλες του τις αποβλεπτικότητες, από την αντίληψη και τις εκδοχές της μέχρι τις κατηγοριακές διαρθρώσεις και την φαινομενολογική αναστόχαση. Κάθε αίσθηση της όρασης, της ακοής και της γεύσης λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό του χώρου του σώματος, και εκεί αποθηκεύονται οι ίδιες οι αναμνήσεις μας. Όλες οι αποβλεπτικές δραστηριότητες, είτε αντιληπτικές είτε κατηγοριακές, λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό του χώρου που καθορίζεται προς τα πάνω από το κεφάλι και προς τα κάτω από τα πόδια μας, από την όψη και την πλάτη μας, και από τις δεξιές και τις αριστερές πλευρές μας και τους ώμους μας.

Η χωρικότητα του σώματος δεν είναι μόνο της τάξης της αφής, αλλά και κινητική. Έχουμε κυριαρχία επί των μερών του σώματος και μπορούμε να τα κινήσουμε άμεσα. Εάν θέλουμε να κινήσουμε άλλα πράγματα, μπορούμε να το επιτύχουμε μόνον εάν πρώτα κινήσουμε μέρη του εαυτού μας (κινούμε κάτι μόνον εάν κινήσουμε τα χέρια μας και τους ώμους μας, αλλά δεν χρειάζεται να κινήσουμε τίποτε άλλο για να σηκώσουμε τα χέρια και τους ώμους μας). Τα μέρη του σώματος μπορούν να κινηθούν το ένα σε σχέση με το άλλο, και το ίδιο το σώμα κινείται μέσα στο χώρο του κόσμου. Αλλά δεν κινούμαστε μόνο για να εισαγάγουμε την κίνηση σε άλλα αντικείμενα. Ακόμα και οι αντιλήψεις μας, και ακόμα και η σκέψη μας, εμπεριέχουν κινήσεις ενός ή του άλλου είδους. Κινούμαστε γύρω από το αντικείμενο για να δούμε την άλλη όψη του, να λάβουμε μια καλύτερη θέση για να ακούσουμε το βιολί, να μυρίσουμε καλύτερα αυτό που μαγειρεύεται. Κινούμε τα δάκτυλά μας πάνω στο γυαλόχαρτο για να δούμε τι βαθμού είναι, και περιστρέφουμε την τροφή πάνω στη γλώσσα μας για να εκτιμήσουμε την γεύση της. Η όρασή μας απαιτεί κίνηση: ακόμα και ένα μονό μάτι μπορεί να προσαρμόσει την εστίασή του σύμφωνα με το εγγύς και το μακριά. Δύο μάτια μαζί, με την ελαφρά τους επικάλυψη, προσφέρουν στερεοσκοπική και υπό προοπτική θέα της πραγματικότητας. Το κεφάλι μπορεί να

κινηθεί από τη μια πλευρά στην άλλη, και η κίνηση του όλου σώματος επιτρέπει στα μάτια να εκτείνουν την θέα επί όλων των πλευρών του αντικειμένου που βλέπουμε κάθε φορά. Πράγματι, εγκαθιδρύονται για μας σημεία στον αντικειμενικό χώρο, μόνο όταν είμαστε ικανοί να κινούμαστε στον χώρο. Εάν ήμασταν ακίνητοι, θα μπορούσαμε να έχουμε δια της όρασης την εμπειρία ορισμένων επιφανειών ως τέτοιων που κλείνουν το πέρασμα σε άλλες επιφάνειες, αλλά δεν θα μπορούσαμε να έχουμε την αίσθηση ενός παγωμένου σημείου γύρω από το οποίο μπορούν να κινούνται κυκλικά τα πράγματα.

Συνεπώς, υπάρχουν πολλά μέρη και πολλές ολότητες, πολλά στοιχεία, στην ανθρώπινη αισθητικότητα, και λειτουργούν ως μια βάση για την διάρθρωση του όλου και των μερών, διάρθρωση που λαμβάνει χώρα στην κατηγοριακή πράξη. Οι διάφορες αισθήσεις επιτυγχάνουν ταυτότητες μέσα από την συν-αίσθηση, επιτυγχάνουν την αναγνώριση ενός ενικού αντικειμένου που δίδεται μέσω διάφορων αισθήσεων που κατανέμονται σε όλο μας το σώμα. Αυτές οι ποικιλίες αισθητηριακών μερών, τόσο 'νοητικών' όσο και 'νοηματικών', λειτουργούν ως πολλαπλό μέσω του οποίου ταυτοποιούνται τα αντικείμενα από όλο και περισσότερες προοπτικές: το δέντρο το βλέπουμε, το ακούμε (όταν φυσάει ο άνεμος), το αγγίζουμε, το μυρίζουμε, περπατάμε γύρω του και αναρριχόμαστε επάνω του, στολίζουμε τα κλαδιά του και κόβουμε κομμάτια από τις νεκρές φλούδες. Σε όλα αυτά, καταγράφεται ένα και το αυτό δέντρο στην ταυτότητά του και σύμφωνα με τα πολλά γνωρίσματά του.

Αυτή η καταγραφή του δέντρου ολοκληρώνεται, περαιτέρω, από το υπερβατολογικό εγώ που αντιλαμβάνεται και διαρθρώνει το δέντρο, και ενόσω ταυτοποιεί τα δέντρα και άλλα πράγματα στον κόσμο, το εγώ ταυτοποιεί συνεχώς το ίδιο του το σώμα ως το προνομιούχο αντικείμενο 'μέσα στο οποίο' ζει την ζωή του, ως το αντικείμενο που παρέχει το αναπόδραστο σωματικό 'εδώ', το 'εδώ' από το οποίο το εγώ δεν μπορεί ποτέ να διαφύγει. Ο τρόπος με τον οποίο το σώμα είναι 'εδώ' για μένα είναι διαφορετικός από τον τρόπο υπό τον οποίο μπορεί να είναι 'εδώ' κάθε θέση μέσα στον κόσμο, ακόμα κι αν πρόκειται για τον πιο οικείο και τον πιο αγαπητό τόπο διαμονής. Περαιτέρω, καθώς το εγώ ταυτοποιεί τα πράγματα μέσα στον κόσμο και το ίδιο του το σώμα, ταυτοποιεί συνεχώς και τον εαυτό του. Είναι το ίδιο εγώ που ενθυμείται τον εαυτό του να αναρριχάται σε αυτό το δέντρο πριν εικοσιπέντε χρόνια, το οποίο βλέπει προ-καταβολικά αυτό το δέντρο στο χιόνι του επόμενου χειμώνα, και το οποίο φαντάζεται πώς θα έμοιαζε το δέντρο εάν είχαν φυτευτεί κι άλλα δέντρα δίπλα του.

Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες όψεις της σωματικότητάς μας είναι ο τρόπος που οι αναμνήσεις αποθηκεύονται στο σώμα μας. Η ταυτότητα που έχουμε ως υπερβατολογικά εγώ εγκαθιδρύεται μέσω των μετατοπίσεων και των ταυτοποιήσεων που γίνονται στο εσωτερικό της ενθύμησης: εγώ, εδώ και τώρα, είμαι

ο ίδιος με εκείνον που ενθυμούμαι ότι ήταν εκεί τότε σύμφωνα με την ανάμνηση που έρχεται στο νου μου. Αλλά τα μέρη της ζωής μου που δίδονται στην ενθύμηση δεν είναι πάντα ενεργά: ως επί το πλείστον, παραμένουν λανθάνοντα και αποθηκευμένα στο νευρικό μου σύστημα, στο σώμα που διαφοροποιεί τον εαυτό του από ό,τι το περιβάλλει. Κατά κάποιον τρόπο, οτιδήποτε έχω ζήσει είναι εκεί, και διάφορα μέρη του έρχονται κατά καιρούς στο φως. Ενόσω παραμένει αποθηκευμένο, είναι απλά και μόνο χημικό και οργανικό αλλά, όταν ενεργοποιείται, γίνεται ξανά μέρος της υπερβατολογικής μου ζωής. Η διαφορούμενη σχέση ανάμεσα στο υπερβατολογικό και το εμπειρικό εγώ γίνεται ιδιαίτερα φανερό στην περίπτωση του λανθάνοντα χαρακτήρα των αναμνήσεων.

Μια από τις εργασίες της φαινομενολογίας είναι να επεξεργαστεί λεπτομερώς, από την υπερβατολογική στάση, το πώς οι ποικίλες αισθήσεις και η ποικίλη κινητικότητα μας συνεργούν για να εγκαθιδρύσουν την δική μας σωματικότητα. Απλά και μόνο έδωσα ένα σχεδιάγραμμα ορισμένων περιγραφών που θα μπορούσαν να γίνουν. Θα έπρεπε να σημειωθεί ότι οι δομές της διάνοιας που παρουσιάζουν τα σώματά μας σε εμάς τους ίδιους αποτελούν μέρος της ίδιας γνωστικής ζωής που αναφέρεται σε πράγματα όπως η κατηγοριακή σκέψη, η ακριβής επιστήμη, η τυπική λογική και τα μαθηματικά. Η μία και αυτή δοτική της εμφάνισης είναι επί τω έργω σε όλα αυτά τα επίπεδα αποβλεπτικότητας.

8.6 Το Μη-Σημειακό Εγώ

Μια από τις αιτιάσεις που διατυπώνονται σχετικά με την φαινομενολογία είναι ότι η τελευταία φαίνεται να υποστασιοποιεί το εγώ, ότι μετατρέπει το εγώ σε ένα είδος παγιωμένου σημείου που διαφεύγει της ίδιας της ιστορίας του, ότι το μετατρέπει σε έναν 'πόλο-εγώ' που είναι αντάρκης, μη διαφορούμενος και ανεπηρέαστος από ό,τι κάνει και ό,τι υφίσταται. Ο εαυτός, λένε, είναι πολύ πιο απατηλός, ευλύγιστος και δεσμευμένος σε σχέση με όσα υφίσταται. Αλλά η φαινομενολογία δεν μετατρέπει το εγώ σε σημείο: αναγνωρίζει την ιδιαίτερη ταυτότητα του εαυτού, περιγράφοντας το πολλαπλό που του ιδιάζει. Ο εαυτός που αναγνωρίζεται από την φαινομενολογία δεν είναι ένα σημείο που ίσταται πίσω ή έξω από τις αντιλήψεις, τις αναμνήσεις, τις φαντασίες, τις επιλογές ή τα γνωστικά ενεργήματα. Πολύ μάλλον, συγκροτείται ως ταυτότητα μέσω αυτών των επιτευγμάτων. Ενεργοποιείται μέσω αναβολών και διαφοροποιήσεων. Είναι, για παράδειγμα, ένα και το αυτό εγώ ως υποκείμενο και ως αντικείμενο της ανάμνησης. Λαμβάνει χώρα 'ανάμεσα' και όχι 'πίσω' από τις παρούσες αντιλήψεις του και τις μετατοπίσεις του. Συνεπώς, ο εαυτός διασκορπίζεται στο ζωντανό σώμα και είναι ενεργός σε όλα τα μέρη του σώματος, και όχι σταθμευμένος πίσω από το σώμα. Αναγνωρίζεται στην ταυτότητά του και στο

ασυνείδητό του και στην σωματική του ζωή. Το εγώ που γερνάει τόσο στην σωματική του όσο και στην ψυχική του ζωή ταυτοποιεί τον εαυτό του ως ένα και το αυτό εγώ που ήταν κάποτε παιδί και που υπήρξε κάποτε νέος (οι ίδιες μας οι φωτογραφίες ως μωρών έχουν κάτι το μυστηριώδες). Ο εαυτός συγκροτείται με έναν διαφορετικό τρόπο ακόμα κι όταν κοιτάζει τους ίδιους τους σωματικούς του αντικατοπτρισμούς σε έναν καθρέπτη, όταν έχει μια εικόνα για τον εαυτό του τέτοια που τον βλέπουν οι άλλοι.

Ο ίδιος εαυτός που αντιλαμβάνεται, φαντάζεται και ενθυμείται και που είναι σε λανθάνουσα κατάσταση στις αναμνήσεις που έχουν αποθηκευθεί στο σώμα του, είναι επίσης ο εαυτός που λέει 'εγώ' και επιτελεί κατηγοριακά ενεργήματα. Αυτός ο εαυτός, αυτό το εγώ, διαρθρώνει καταστάσεις (μέσω της βούλευσης) και συνεπώς καθορίζει δυνατότητες πρακτικής και ηθικής συμπεριφοράς. Μετατοπίζει φαντασιακά τον εαυτό του στον συντελεσμένο μέλλοντα, εκτιμώντας πώς θα ήταν εάν επιτελούσε αυτή ή την άλλη πράξη. Σε πιο θεωρητικά ζητήματα, ο εαυτός φέρει απόψεις για το πώς είναι τα πράγματα, και διατηρεί αυτές τις απόψεις ενάντια στις απόψεις άλλων εαυτών που ίσως σκέπτονται διαφορετικά. Ακούει τα επιχειρήματα και ίσως παραδεχθεί ότι έκανε λάθος, και όταν κάνει κάτι τέτοιο διαφοροποιεί τον εαυτό του όπως είναι τώρα από τον εαυτό του ως εκείνον που είχε προηγουμένως μια άλλη πίστη.

Ένα πολλαπλό, από τα πιο εντυπωσιακά μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται το εγώ, το συναντάμε στο φαινόμενο της αναφοράς εντός εισαγωγικών, όταν το εγώ χρησιμοποιεί την δική του φωνή για να εκφράσει τον νου κάποιου άλλου, όταν συγκροτεί κατηγοριακά αντικείμενα όχι ως δικά του αντικείμενα αλλά ως τέτοια που ανήκουν σε κάποιον άλλον: εγώ, εδώ και τώρα, και ενώ ο κόσμος εμφανίζεται σε εμένα έτσι όπως εμφανίζεται, μπορώ να κάνω να εμφανίζεται μέσα από τις δικές μου λέξεις ένα μέρος του κόσμου έτσι όπως αυτό εμφανίζεται σε κάποιον άλλον. Εδώ λαμβάνει χώρα κάτι σαν διπλασιασμός του νου και ταυτόχρονα ένας διπλασιασμός αυτού που λέει 'εγώ'. Ο εαυτός που έρχεται στο φως σε όλες αυτές τις διαφοροποιήσεις και τις δραστηριότητες δεν είναι ένα σημειακό πράγμα, δεν αποτελεί μια πάντα πλήρη ταυτότητα, αλλά μια ταυτότητα που υπάρχει μόνο στο εσωτερικό ενός πλούσιου πολλαπλού εμφανίσεων και συμπεριφορών. Υφίσταται μια ταυτότητα του εαυτού, αλλά αυτή επιτυγχάνεται ακριβώς μέσω αποκέντρωσης.

Βέβαια, ο εαυτός μετατρέπεται ορισμένες φορές σε σημείο: εάν βρίσκομαι στο εσωτερικό μιας ομάδας ανθρώπων που φέρουν απόψεις πολύ διαφορετικές από τις δικές μου, τότε διακρίνομαι ως 'ο ένας' που επιμένει ότι έτσι ή αλλιώς έχουν τα πράγματα. Χρειάζεται 'δύναμη του εγώ' για να διατηρήσω σταθερά την θέση μου. Εάν διαμορφώνεται γύρω μου μια σημαντική κατάσταση και γίνεται φανερό ότι κανείς δεν θα δράσει εάν δεν το κάνω εγώ, τότε καθορίζομαι ως σημείο χάρη στο πρακτικό αίτημα να δράσω. Όλες οι ευθείες συναντώνται

πάνω μου, επάνω σε εμένα και σε κανέναν άλλον. Το φως εστιάζει επάνω μου, ακριβώς διότι είμαι ο προεξέχων φορέας της κατηγοριακής δραστηριότητας, ο φορέας της ενάργειας και ο κάτοχος μιας απαίτησης για την αλήθεια, είτε στην θεωρητική είτε στην πρακτική τάξη. Είμαι ένας τέτοιος φορέας αλήθειας όχι διότι είμαι μια φυσική ή ψυχολογική οντότητα, αλλά διότι είμαι κάποιος που μπορεί να πει 'εγώ'. Ακόμα και αυτές οι ισχυρές ταυτοποιήσεις τού εγώ δεν είναι, ωστόσο, απόλυτες. Ακόμα κι όταν η ζωή μου είναι υπό τους προβολείς, είμαι ακόμα ο ίδιος με εκείνον που ενθυμείται και προ-λαμβάνει άλλες καταστάσεις, αυτός που έχει κυριαρχία επί του σώματός του (που είναι, προς στιγμή, στο κέντρο των πραγμάτων), αυτός τα συναισθήματα του οποίου ίσως ισχυροποιηθούν και καταβάλουν την απόφαση που προσπαθώ να πάρω.

Το πολλαπλό που ιδιάζει στον εαυτό δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στους βράχους, στα δέντρα και στα μη-ανθρώπινα ζώα. Ιδιάζει στην δοτική της εμφάνισης, ο εαυτός της οποίας είναι ταυτόχρονα και ευλύγιστος και συνεχώς ο ίδιος κατά τη διάρκεια όλης του της ζωής. Η φαινομενολογία αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα και το μυστήριο του φορέα της αλήθειας, η φωνή του οποίου όχι μόνο μιλά για τον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν τα πράγματα, αλλά καταγράφει τον εαυτό του λέγοντας 'εγώ', καταγράφει τον εαυτό του ακριβώς ως κάποιον που μιλά για τα πράγματα.

Κεφάλαιο 9

Η ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ

Η φαινομενολογία έχει αναπτύξει μια υψηλής περιπλοκότητας θεωρία για τον χρόνο και την εμπειρία του χρόνου. Η χρονικότητα, όπως περιγράφεται, παίζει έναν σημαντικό ρόλο στην εγκαθίδρυση της προσωπικής ταυτότητας. Περαιτέρω, είναι στην περιοχή της χρονικότητας όπου η φαινομενολογία προσεγγίζει αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί 'πρώτες αρχές των πραγμάτων' που κάθε φορά εξετάζει. Ο χρόνος διαπερνά όλα τα πράγματα, και στην 'νοηματική' και στην 'νοητική' πλευρά, που τίθενται υπό συζήτηση στην φαινομενολογία και η περιγραφή της φαινομενολογικής 'προέλευσης' του χρόνου γίνεται για αυτήν ένα είδος φιλοσοφικού κέντρου.

9.1 Επίπεδα Χρονικότητας

Μπορούν να διακριθούν τρία επίπεδα χρονικής δομής:

1. Το πρώτο είναι ο *κοσμικός χρόνος*, ο χρόνος των ρολογιών και των ημερολογίων. Μπορεί επίσης να ονομασθεί *υπερβατικός* ή *αντικειμενικός χρόνος*. Είναι ο χρόνος που ανήκει σε ό,τι διαδραματίζεται ή συμβαίνει μέσα στον κόσμο. Όταν λέμε ότι ένα δείπνο διήρκεσε δύο ώρες, ή ότι η Μαίρη επέστρεψε δύο μέρες πριν από τον Θεόδωρο, ότι η ουβερούρα προηγείται της όπερας, διευθετούμε αυτά τα πράγματα και τα γεγονότα στον κοσμικό χρόνο. Ένας τέτοιος χρόνος μπορεί να συγκριθεί με την χωρικότητα του κόσμου, την γεωμετρική εκτατότητα που κατέχουν τα πράγματα και την σχετικότητα ως προς τον τόπο που έχουν μεταξύ τους. Όπως και ο αντίστοιχος χώρος, αυτός ο αντικειμενικός χρόνος είναι δημόσιος και επαληθεύσιμος: μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα

ρολόι για να μετρήσουμε πόσο ακριβώς διήρκεσε ένα γεγονός, και θα συμφωνήσουμε ως προς την μέτρηση. Ο χρόνος που μετρείται έχει ως τόπο του τον κόσμο, τον κοινό χώρο τον οποίο ενοικούμε όλοι μας.

2. Το δεύτερο επίπεδο είναι ο *εσωτερικός χρόνος*. Μπορεί επίσης να ονομαστεί *εμμενής* ή *υποκειμενικός χρόνος*. Αυτό το είδος χρόνου ανήκει στην διάρκεια και την ακολουθία των νοητικών ενεργημάτων και εμπειριών, στα γεγονότα της συνειδητής ζωής. Τα αποβλεπτικά ενεργήματα και οι εμπειρίες ακολουθούν το ένα το άλλο, και μπορούμε επίσης να ανακαλέσουμε μέσω της ανάμνησης ορισμένες προηγούμενες εμπειρίες. Εάν ενθυμούμαι να είδα το έργο χθες βράδυ, τώρα επαν-ενεργοποιώ την αντίληψη που είχα τότε. Ο τρόπος με τον οποίο οι αποβλέψεις μου και τα αισθήματά μου βρίσκονται σε χρονική τάξη, τόσο σε σχέση το ένα με το άλλο όσο και σε σχέση με τις παροντικές μου εμπειρίες, λαμβάνει χώρα στον εσωτερικό χρόνο. Μια τέτοια εμμενής χρονικότητα μπορεί να συγκριθεί με την χωρικότητα του σώματος, η οποία δίδεται εμπειρικά 'εκ των έσω'. Στον εσωτερικό χρόνο υπάρχουν ακολουθίες, καθώς η μία δραστηριότητα ή εμπειρία μπορεί να λαμβάνει χώρα πριν, μετά ή και σε σύμπραξη με μια άλλη, αλλά αυτή η ακολουθία και η διάρκεια δεν μετρώνται από τον κοσμικό χρόνο, όπως εξίσου δεν μπορεί να μετρηθεί και η 'απόσταση' που νιώθω ανάμεσα στον αγκώνα μου και τον καρπό μου, ή ανάμεσα στο στήθος και το στομάχι μου. Έχω την εμπειρία ενός συνειδητού γεγονότος ως τέτοιου που έπεται ή προηγείται ενός άλλου, αλλά δεν μπορώ να 'χρονομετρήσω' την ακολουθία όπως μπορώ να χρονομετρήσω κάποιον που τρέχει σε έναν αγώνα. Ο εσωτερικός χρόνος δεν είναι δημόσιος αλλά ιδιωτικός.
3. Ίσως κάποιος νομίζει ότι τα δύο επίπεδα χρόνου που έχουμε διακρίνει εξαντλούν τις δυνατές μορφές χρόνου. Ίσως κάποιος νομίζει ότι είναι αρκετό να διακρίνει ανάμεσα στον αντικειμενικό και τον υποκειμενικό χρόνο. Ωστόσο, ένα τρίτο επίπεδο θα πρέπει να προστεθεί στα προηγούμενα, αυτό της *συνείδησης του εσωτερικού χρόνου*. Αυτό είναι ένα βήμα πάνω από το δεύτερο επίπεδο. Το δεύτερο επίπεδο είναι αυτό της εσωτερικής χρονικότητας, αλλά το τρίτο επίπεδο είναι η συνείδηση αυτής της εσωτερικής χρονικότητας. Με άλλα λόγια, το δεύτερο επίπεδο δεν είναι επαρκές για να δώσει λόγο για την δική του αυτο-συνειδησία. Πρέπει να εισαγάγουμε ένα τρίτο επίπεδο για να δώσουμε λόγο για ό,τι δίδεται ως εμπειρία στο δεύτερο επίπεδο. Αυτό το τρίτο επίπεδο χαίρει ενός ιδιαίτερου είδους 'ροής', διαφορετικού από αυτά που ενυπάρχουν στον υπερβατικό και τον εσωτερικό χρόνο. Το τρίτο επίπεδο, ωστόσο, δεν

απαιτεί την εισαγωγή ενός ακόμα επιπέδου πάνω από αυτό.

Το τρίτο επίπεδο συνελπώς επιτυγχάνει ένα είδος κλειστότητας και πληρότητας. Δεν χρειάζεται να τεθούν πάνω από αυτό περαιτέρω επίπεδα. Στην φαινομενολογία, αυτό το τρίτο επίπεδο, με την ειδική ροή που λαμβάνει χώρα μέσα του, είναι κάτι το απόλυτο. Είναι το πεδίο χάρη στο οποίο φθάνουμε στην πρώτη έναρξη των πραγμάτων ως φαινομένων. Δεν παραπέμπει σε τίποτε πιο βασικό πάνω από τον εαυτό του. Αποτελεί το έσχατο πλαίσιο, τον τελικό ορίζοντα, την τελική γραμμή. Παρέχει το πλαίσιο διευθέτησης όλων των άλλων επιμέρους πραγμάτων και γεγονότων που αναλύονται στην φαινομενολογία, και δεν προϋποθέτει, με την σειρά του, κάποιο πιο έσχατο πλαίσιο. Στηρίζει όλα τα όλα χωρίς να στηρίζεται σε τίποτε. Το πεδίο της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου είναι, στην φαινομενολογία, ο τόπος προέλευσης των πιο βαθιών διακρίσεων και ταυτοτήτων, αυτών που προϋποτίθενται από όλες τις άλλες που λαμβάνουν χώρα στην εμπειρία μας. Είναι, προφανώς, ένα πεδίο για αυτό που είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς, διότι απαιτεί μια μετατροπή του λεξιλογίου που έχει προσαρμοστεί καταρχάς και ως επί το πλείστον στα κοσμικά αντικείμενα. Ωστόσο, εάν κάνουμε χρήση του όλου και των μερών, της ταυτότητας στην πολλότητα, και της απουσίας και της παρουσίας, ίσως είμαστε ικανοί να εκφράσουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια τα ζητήματα που προκύπτουν σε αυτό το πεδίο.

Προτού προσεγγίσουμε τα ερεθιστικά ζητήματα της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου θα πρέπει, ωστόσο, να πούμε κάτι για την αλληλόδραση ανάμεσα στον υπερβατικό και τον εσωτερικό χρόνο, ανάμεσα στο πρώτο και το δεύτερο επίπεδο της χρονικότητας που διακρίναμε στην αρχή του Κεφαλαίου. Ίσως νομίσει κανείς ότι ο αντικειμενικός χρόνος είναι ο πιο βασικός, διότι η διάρκεια του χρόνου θα συνεχίσει την ροή της, έστω κι αν εμείς, η υποκειμενικότητά μας, πάψει να υφίσταται. Ως φαινόμενο, ωστόσο, ο αντικειμενικός χρόνος είναι εξαρτημένος από τον εμμενή χρόνο: το επίπεδο 1 είναι εξαρτημένο από το επίπεδο 2. Τα πράγματα μέσα στον κόσμο μπορούν να μετρηθούν με ρολόγια και ημερολόγια, και μπορούμε να έχουμε την εμπειρία τους ως κάτι που διαρκεί, μόνο επειδή έχουμε την εμπειρία μιας ακολουθίας νοητικών δραστηριοτήτων στην υποκειμενική μας ζωή. Εάν δεν ήμασταν ικανοί για πρό-ληψη και ανάμνηση, δεν θα μπορούσαμε να οργανώσουμε σε χρονικά σχεδιαγράμματα τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα μέσα στον κόσμο. Όταν προσπαθούμε να δώσουμε μια φαινομενολογική ανάλυση του κοσμικού χρόνου, θα πρέπει να αναφέρουμε τις δομές του εσωτερικού χρόνου ως συνθήκη δυνατότητας του πρώτου. Η έκθεση του αντικειμενικού χρόνου σε μας είναι δυνατή μόνο διότι κατέχουμε τον υποκειμενικό, εμμενή χρόνο. Η 'νοηματική' δομή του κόσμου εξαρτάται, λοιπόν, από τις 'νοητικές' δομές του εσωτερικού χρόνου. Όπως

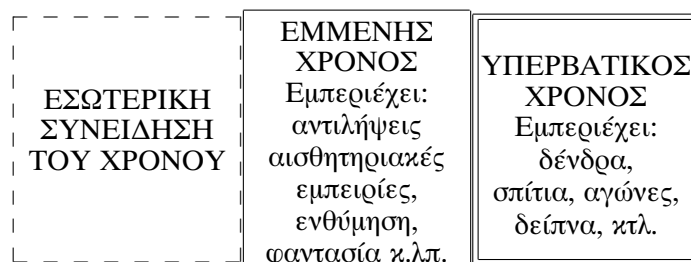
κοιτάζουμε την αποβλεπτικότητα από την κορυφή της φαινομενολογικής στάσης, βλέπουμε, συνεπώς, τον αντικειμενικό χρόνο ως κάτι σύστοιχο προς τον εσωτερικό χρόνο. Ο υπερβατικός χρόνος στηρίζεται, ως φαινόμενο, στον εμμενή χρόνο.

Φυσικά, ως ζωντανοί οργανισμοί εμπλεκόμαστε στον αντικειμενικό χρόνο. Θα καείς εάν μείνεις τρεις ώρες στον ήλιο, και δεν μπορώ να σκεφτώ με σαφήνεια εάν μείνω όλο το απόγευμα σε ένα πνιγηρό δωμάτιο, κάποιος αργεί στο ραντεβού του. Όπως όλα τα υπόλοιπα αντικείμενα, υποκειμέθα στα αιτιακά γεγονότα που λειτουργούν μέσα στον κόσμο. Αλλά δεν είμαστε απλά και μόνο πράγματα μέσα στον κόσμο: είμαστε και δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων ή υπερβατολογικά εγώ, και ως τέτοια ιστάμεθα απέναντι από τον κόσμο, και ο κόσμος εμφανίζεται σε μας, και η χρονική ροή των συνειδητών μας εμπειριών είναι μια συνθήκη δυνατότητας της εμφάνισης του κόσμου και των πραγμάτων μέσα στον κόσμο. Η παράδοξη σχέση ανάμεσα στο εγώ ως μέρος του κόσμου και στο ταυτόχρονο εγώ που έχει τον κόσμο επανέρχεται στο προσκήνιο σε σχέση με την χρονικότητα: η εσωτερική ροή της συνείδησης εμφωλεύει στο εσωτερικό των γεγονότων που λαμβάνουν χώρα μέσα στον κόσμο, αλλά ταυτόχρονα ίσεται απέναντι από τον κόσμο και παρέχει τις 'νοητικές' δομές που επιτρέπουν στον κόσμο να εμφανίζεται. Βρίσκουμε τους εαυτούς μας να ζουν ταυτόχρονα στον αντικειμενικό και στον υποκειμενικό χρόνο. Η δοτική της εμφάνισης, το υπερβατολογικό εγώ, δεν αποτελεί ένα ενικό και στατικό σημείο: εμπρικλείει μέσα του μια πορεία που διαρκεί μέσα στο χρόνο, αλλά τούτο σύμφωνα με την δική του εσωτερική χρονικότητα, και όχι σύμφωνα με την αντικειμενική χρονικότητα του ρολογιού και του ημερολογίου.

Τώρα, εάν ο εσωτερικός χρόνος είναι η συνθήκη δυνατότητας για την εμφάνιση του αντικειμενικού χρόνου, το τρίτο επίπεδο χρονικότητας, η συνείδηση του εσωτερικού χρόνου, είναι με τη σειρά της η συνθήκη δυνατότητας για την εμφάνιση του εσωτερικού χρόνου.

9.2 Το Πρόβλημα της Εσωτερικής Συνείδησης του Χρόνου

Ας διερευνήσουμε το ζήτημα της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου. Η εσωτερική χρονικότητα που λαμβάνει χώρα κατ' αντίθεση προς τον κοσμικό χρόνο δεν είναι, όπως ήδη είπαμε, το τελικό είδος χρόνου: δεν αποτελεί το τελικό πλαίσιο. Δεν μένουμε μόνο με την αντικειμενική ροή του χρόνου και την υποκειμενική ροή που συστοιχεί προς αυτήν. Πολύ μάλλον, η ροή του εμμενούς χρόνου εγκαλεί κάτι πιο βασικό, επί του οποίου θα στηριχθεί. Αυτό το πιο βασικό είναι το πεδίο της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου. Τα τρία επίπεδα μπορούν να σχηματοποιηθούν όπως δείχνει το Σχήμα 9.1.



Σχήμα 9.1:

Η εσωτερική συνείδηση του χρόνου είναι, ούτως ειπείν, ‘πιο εμμενής’ από ό,τι είναι ο εμμενής χρόνος. Είναι αυτή που συγκροτεί την χρονικότητα των δραστηριοτήτων που λαμβάνουν χώρα στην συνειδητή μας ζωή, όπως είναι η αντίληψη, η φαντασία, η ενθύμηση και οι αισθητηριακές εμπειρίες που έχουμε: επιτρέπει σε τέτοια εσωτερικά αντικείμενα να εμφανίζονται ως αντικείμενα που έχουν χρονική έκταση και χρονική τάξη. Ωστόσο, αυτές οι ίδιες οι αποβλέψεις δεν είναι παρά η εμφάνιση των πραγμάτων που αποτελούν κάθε φορά τον αποβλεπτικό τους στόχο: δεν είναι παρά οι αντιλήψεις, οι φαντασίες και οι κατηγοριακές αποβλέψεις των αντικειμένων και των γεγονότων μέσα στον κόσμο. Κατά συνέπεια, η επίδραση της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου εκτείνεται και σε αυτά τα υπερβατικά αντικείμενα και στον δικό τους υπερβατικό χρόνο. Η εσωτερική συνείδηση του χρόνου δεν συγκροτεί μόνο την εσωτερική χρονικότητα της συνειδητής μας ζωής αλλά και την αντικειμενική χρονικότητα των γεγονότων μέσα στον κόσμο. Η εσωτερική συνείδηση του χρόνου είναι ο πυρήνας της χρονικότητας όλων των άλλων μορφών της αποβλεπτικής συγκρότησης.

Όλοι αυτοί οι ισχυρισμοί ίσως φαίνονται πομπώδεις. Ίσως φαίνονται κάπως απίθανοι και ίσως μοιάζουν με τέχνασμα. Φαίνεται να συνυποδηλώνουν ότι η εσωτερική συνείδηση του χρόνου είναι κάτι σαν μια νεο-πλατωνική πηγή του είναι, εκ της οποίας εκπορεύονται αμφότερα η υποκειμενική εμπειρία και τα πράγματα μέσα στον κόσμο. Φαίνεται σαν να παρέχεται στην εσωτερική συνείδηση του χρόνου ένα είδος μεταφυσικής προτεραιότητας έναντι κάθε άλλου πράγματος. Δεν είναι μάλλον ένα είδος μεταφυσικής θεωρίας και δεν είναι υπερβολικό να προικίζουμε την εσωτερική συνείδηση του χρόνου με τέτοιες δυνάμεις; Πώς μια τέτοια κρυμμένη περιοχή του κόσμου, πώς κάτι τόσο εσωτερικό που είναι πιο εμμενές και από τα ίδια μας τα αποβλεπτικά ενεργήματα, έχει μια τόσο ισχυρή επίδραση στο είναι των πραγμάτων; Η φαινομενολογία φαίνεται να λοξοδρομεί σε τεχνικές κατασκευές όταν εισάγεται σε αυτό το πεδίο: δεν φαίνεται να περιγράφει με πιστότητα αυτό που εμφανίζεται σε εμάς.

Η φαινομενολογική περιγραφή της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου είναι πράγματι μια ασυνήθης θεωρία. Κάτι από την ορολογία της φαίνεται να είναι υπερβολικά εσωτερικό: φαίνεται να λέει ότι στον πυρήνα τού είναι μας είμαστε κλειδωμένοι σε ένα είδος μοναχικού περιορισμού που είναι πιο ιδιωτικός και από την υποκειμενικότητα στην οποία φθάνει η υπερβατολογική αναγωγή. Η ρητορική και η ορολογία αυτού του ζητήματος της χρονικότητας φαίνονται καταρχάς να είναι ενοχλητικά. Ωστόσο, πριν αποκηρύξουμε την θεωρία, θα έπρεπε να εξετάσουμε τι έχει να πει για την εμπειρία του χρόνου. Ίσως να υπάρχουν εδώ περισσότερα στοιχεία από όσα βλέπει μια τυχαία ματιά.

9.3 Η Δομή του Ζωντανού Παρόντος

Όταν προσπαθούμε να εξηγήσουμε πώς δίδεται σε εμάς η εμπειρία χρονικών αντικειμένων, νιώθουμε συνήθως τον πειρασμό να πούμε ότι έχουμε μια σειρά από 'τόρα' που παρουσιάζονται σε εμάς, το ένα μετά το άλλο. Έχουμε την τάση να πούμε ότι η χρονική εμπειρία είναι κάτι σαν μια ταινία που παίζεται, όπου η μία εικόνα/καρέ (παρουσία) διαδέχεται γρήγορα την άλλη. Η μία κατάσταση του αντικειμένου μάς επηρεάζει μετά την άλλη. Αλλά η εμπειρία της χρονικής διάρκειας δεν θα μπορούσε να μοιάζει με κάτι τέτοιο: εάν ήταν έτσι, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να έχουμε την αίσθηση της διάρκειας, μιας συνεχούς χρονικής πορείας, διότι αυτό και μόνο που θα μπορούσαμε να έχουμε σε κάθε στιγμή θα ήταν το κομμάτι της ταινίας που δίνεται εκείνη την στιγμή. Περαιτέρω, όχι μόνο η ίδια η ταινία που παρουσιάζεται, αλλά και η δική μας συνείδηση της ακολουθίας θα ήταν επίσης κάτι εξατομικευμένο και σαν *staccato*: εμείς οι ίδιοι θα έπρεπε να πηδάμε από την μια εμπειρία στην επόμενη, και δεν θα είχαμε ποτέ μια αίσθηση ότι βλέπουμε κάτι που υφίσταται πέρα από το κομμάτι που δίδεται αυτή τη στιγμή. Δεν θα μπορούσαμε, συνεπώς, να έχουμε μια αίσθηση της εμπειρίας μας ή ακόμα και των εαυτών μας ως τέτοιων που διαρκούν μέσα στο χρόνο. Η αίσθηση της συνεχούς ροής δεν θα μπορούσε ποτέ να ανακύψει μέσα μας. Συνεπώς, ούτε το αντικείμενο ούτε η εμπειρία μας ούτε εμείς οι ίδιοι θα είχαμε κάποια χρονική συνέχεια. Εμείς και αυτό που μας δίδεται εμπειρικά δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά στιγμιαίες εκλάμψεις, στιγμιαίες παρουσίες, στιγμιαίες εικόνες.

Ίσως προσπαθήσουμε να εισαγάγουμε συνέχεια και ακολουθία στην περιγραφή της εμπειρίας μας λέγοντας το εξής: είναι αλήθεια ότι έχουμε μόνο ένα κομμάτι της ταινίας μπροστά μας την κάθε στιγμή, αλλά ενώ δίδεται αυτό το ένα, ενθυμούμαστε ορισμένα από όσα προηγήθηκαν: τα συσχετίζουμε ως προηγούμενα προς αυτό που δίδεται τώρα. Θα μπορούσαμε να ενθυμηθούμε τουλάχιστον εκείνα τα λίγα που μόλις προηγήθηκαν εκείνου που δίδεται τώρα.

Αντίτυπα των παλαιότερων κομματιών της ταινίας ανακύπτουν μέσα μας. Θα ήταν μέσω ενός τέτοιου είδους ανάμνησης, η οποία συνοδεύει την αντίληψή μας, που θα δημιουργείτο μέσα μας μια αίσθηση συνέχειας.

Αυτή η εξήγηση, ωστόσο, δεν βάζει βαθιά το νυστέρι. Εάν πούμε ότι ενθυμούμαστε ένα παλαιότερο πλάνο της ταινίας, προϋποθέτουμε το γεγονός ότι έχουμε ήδη μια αίσθηση του παρελθόντος. Αλλά πώς θα μπορούσαμε να έχουμε ποτέ συλλάβει μια τέτοια αίσθηση του παρελθόντος; Εάν έχουμε απλά και μόνο ένα πλάνο τώρα και μετά ένα άλλο πλάνο, αυτό που θα είχε δοθεί εμπειρικά δεν θα ήταν παρά παροντικά κάθε φορά πλάνα και, ακόμα κι αν κοιτάξουμε προς τα πίσω, δεν θα είχε δοθεί σε εμάς παρά μόνο ένα ακόμα παροντικό πλάνο. Ότι θα είχαμε δεν θα ήταν παρά μόνο αμιγή παρουσία. Ποτέ δεν θα μπορούσε να διανοιχθεί σε εμάς η αίσθηση του παρελθοντικού, ούτε και στα αντίτυπα των προηγούμενων πλάνων. Η ίδια η διάσταση του 'είναι-παρελθόν' δεν θα είχε ποτέ διαφοροποιηθεί από το παρόν.

Θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε ότι πέρα από το να θέσουμε τις αναμνήσεις των παρελθόντων πλάνων, θα έπρεπε επίσης να θέσουμε προλήψεις των πλάνων που έρχονται, διότι η εμπειρία μας εκτείνεται στο μέλλον όπως και στο παρελθόν. Η αντίληψή μας θα έπρεπε να συνοδεύεται από ενεργήματα άμεσης ανάμνησης και ενεργήματα πρόληψης για το εγγύς μέλλον. Αλλά και πάλι, πώς θα μπορούσαμε ποτέ να εκτιμήσουμε τις προλήψεις ως κάτι που κατευθύνεται προς το μέλλον, εάν η ίδια η αίσθηση του μέλλοντος δεν είχε δοθεί εξαρχής; Πώς θα μπορούσαμε να ξέρουμε ότι τα πλάνα που δίδονται στην πρόληψη είναι μελλοντικά, και όχι απλά και μόνο περισσότερα παροντικά πλάνα; Ούτε το μέλλον ούτε το παρελθόν θα μπορούσε να είναι διαφορετικό από το παρόν.

Είναι αναγκαίο, επομένως, να πούμε ότι στην άμεση εμπειρία μας δεν δίδονται σε εμάς απλά και μόνο κομμάτια παρουσίας: ακριβώς στην πιο στοιχειώδη εμπειρία μας, έχουμε ήδη άμεσα μια αίσθηση παρελθόντος και μέλλοντος. Για να χρησιμοποιήσω την φράση του William James, η εμπειρία στην οποία δίδεται το παρόν δεν είναι η κόψη ενός μαχαιριού αλλά ένα δισάκι. Ότι μας δίδεται στην αντίληψη, δίδεται ως κάτι που φθίνει και ως κάτι που εισέρχεται σε παρουσία. Εάν η εμπειρία του παρόντος δεν ήταν κάτι αυτού του είδους, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να αποκτήσουμε μια αίσθηση παρελθόντος ή μέλλοντος. Το να προσπαθούμε να εισάγουμε αυτή την αίσθηση στην εμπειρία εκ των υστέρων, μετά την αρχική εμπειρία, δεν θα ήταν παρά μια προσπάθεια υπερβολικά καθυστερημένη. Μια πρωταρχική αίσθηση παρελθόντος και μέλλοντος θα πρέπει να δίδεται ήδη εξαρχής.

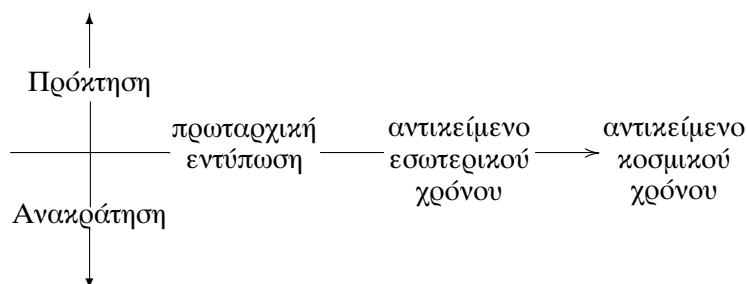
Περαιτέρω, ο ισχυρισμός ότι έχουμε μια τέτοια στοιχειώδη αίσθηση παρελθόντος και μέλλοντος δεν αποτελεί απλά και μόνο ένα αίτημα στο οποίο οδηγούμαστε μέσω επιχειρημάτων, δεν αποτελεί μια υπόθεση εργασίας ή μια

συνεπαγωγή. Πολύ μάλλον, ταιριάζει στον τρόπο με τον οποίο μας δίδεται η εμπειρία των πραγμάτων: ό,τι και να δίδεται κάθε φορά στην εμπειρία, όποια πράγματα και όποια γεγονότα μέσα στον κόσμο και όποια υποκειμενικά ενεργήματα και συναισθήματα, μάς δίδεται ως κάτι 'που συνεχίζεται', ως κάτι που περνά κατά την διάρκεια της ύπαρξής του. Μόνο επειδή φθίνουν, μπορούμε να τα ενθυμούμαστε στη συνέχεια και να τα αναγνωρίζουμε ως παρελθόντα, και μόνο επειδή μπορούν να εισέρχονται τώρα σε θέα, μπορούμε να τα δούμε προληπτικά ως ευρισκόμενα σε χρονική απόσταση. Όταν αναστοχαζόμαστε επί της εμπειρίας μας, τότε κατανοούμε ότι είναι μια έκθεση στο άμεσο παρελθόν και το άμεσο μέλλον. Οι αρχικές απουσίες του παρελθοντικού και του μελλοντικού είναι παρούσες σε όλη μας την εμπειρία.

Υπάρχουν πολλοί τεχνικοί όροι που έχουν εισαχθεί από την φαινομενολογία για να μας βοηθήσουν να περιγράψουμε την άμεση εμπειρία του χρόνου. Ο όρος: 'ζωντανό παρόν' σημαίνει την πλήρη άμεση εμπειρία της χρονικότητας που έχουμε την κάθε στιγμή. Το ζωντανό παρόν είναι το όλον του χρόνου σε κάθε στιγμή. Αυτό το ζωντανό παρόν, ως όλον, αποτελεί σύνθεση τριών στοιχείων: της πρωταρχικής εντύπωσης, της ανακράτησης και της πρόκλησης¹. Αυτά τα τρία μέρη, αυτά τα τρία στοιχεία, τέτοια που προκύπτουν μέσα από αφαίρεση, είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Δεν θα μπορούσαμε να έχουμε ποτέ μια ανακράτηση απλά και μόνο δι'εαυτήν, ούτε θα μπορούσαμε να έχουμε μια πρωταρχική εντύπωση ή μια πρόκληση δι'εαυτές. Το ζωντανό παρόν είναι ένα όλον που έχει δημιουργηθεί από αυτά τα τρία μέρη ή στοιχεία. Η δομή του ζωντανού παρόντος μπορεί να δοθεί διαγραμματικά όπως δείχνει το Σχήμα 9.2. Η ανακράτηση, όπως υποδηλώνει η ίδια η λέξη, παραπέμπει στο παρελθόν. 'Διατηρεί κάτι'. Τι είναι αυτό; Είναι το ζωντανό παρόν που μόλις παρήλθε. Το ζήτημα αυτό είναι και λεπτό και σημαντικό. Η ανακράτηση δεν συγκρατεί άμεσα μια προηγούμενη φάση του χρονικού αντικειμένου που δίδεται στην εμπειρία, όπως είναι μια μελωδία ή το συναίσθημα του θυμού. Συγκρατεί το ζωντανό παρόν που παρήλθε, την παρελθούσα εμπειρία της χρονικότητας.

Τώρα, αυτό το ζωντανό παρόν που παρήλθε αποτελείται το ίδιο από μια πρωταρχική εντύπωση, μια πρόκληση και μια ανακράτηση. Συνεπώς, συγκρατώντας το ζωντανό παρόν που παρήλθε, η παρούσα ανακράτηση συγκρατεί ταυτόχρονα και την ανακράτηση που παρήλθε μαζί με το παρελθόν ζωντανό

¹[ΣτΜ] Πρόκειται για τους όρους: *Retention* και *Protention*. Αυτοί οι όροι δεν έχουν τύχει ακόμα μιας καθιερωμένης ελληνικής απόδοσης, εξαιτίας της υπερβολικής δυσκολίας που αυτή συναντά. Είναι φτιαγμένοι από τις λατινικές ρίζες *re-* (ανά-) και *pro-* (προ-) και το ρήμα *tenio* (κρατώ). Η πρόθεση ανα- είναι εδώ, ωστόσο, παραπλανητική, αφού υποδηλώνει ότι έχουμε να κάνουμε με κάποια επανάληψη, πράγμα που ακριβώς δεν θέλει να δηλώσει ο αντίστοιχος φαινομενολογικός όρος. Το ζητούμενο θα ήταν να βρεθούν στα ελληνικά δύο όροι που θα εμπεριέχουν το ίδιο ρήμα με δύο διαφορετικά προθέματα.



Σχήμα 9.2:

παρόν. Αυτή η δεύτερη ανακράτηση, με τη σειρά της, είχε συγκρατήσει το ζωντανό παρόν που προηγήθηκε, και έτσι έχουμε ένα σύνολο, μια σειρά, από παρελθόντα ζωντανά παρόντα που έχουν συγκρατηθεί μέσω της μεσολάβησης προηγούμενων ζωντανών παρόντων, μέσω της μεσολάβησης προηγούμενων ανακρατήσεων. Στο ζωντανό παρόν έχουμε μια ανακράτηση της ανακράτησης της ανακράτησης. Ποτέ δεν έχουμε ένα ατομικό ζωντανό παρόν δι'εαυτό: εξαιτίας του στοιχείου της ανακράτησης μέσα στο ζωντανό παρόν, το ζωντανό παρόν έχει πάντα σαν κομήτης μια ουρά παρελθόντων ζωντανών παρόντων, μαζί με τις ανακρατήσεις που τα συνοδεύουν.

Θα πρέπει να τονίσουμε το γεγονός ότι η ανακράτηση που εμπειρικλείεται στο ζωντανό παρόν δεν αποτελεί ένα συνηθισμένο ενέργημα επανενθύμησης: είναι πιο πρωταρχικό και πιο στοιχειώδες από την ανάμνηση. Η ανακράτηση λειτουργεί στο εσωτερικό της αρχικής εγκαθίδρυσης της χρονικής διάρκειας. Προηγείται της επανενθύμησης. Αυτό που συγκρατείται δεν έχει ακόμα πέσει στην απουσία της λήθης, και έτσι η ανάμνηση υπό την γνωστή της έννοια δεν μπορεί να διαδραματίσει εδώ ακόμα κάποιον ρόλο. Παρομοίως, η πρόκτηση, το αντίστοιχο της ανακράτησης που κατευθύνεται προς το μέλλον, δεν μοιάζει με μια πρό-ληψη ή μια προβολή που δίδει το αντικείμενο στο πραγματικό του μέγεθος και στην οποία φανταζόμαστε τον εαυτό μας σε μια νέα κατάσταση. Η πρόκτηση είναι πιο βασική και πιο άμεση: μάς δίδει την πρώτη και πρωταρχική αίσθηση για κάτι που 'έρχεται' άμεσα πάνω από αυτό που έχουμε τώρα. Η πρόκτηση διανοίγει την ίδια την διάσταση του μέλλοντος και, συνεπώς, καθιστά δυνατή μια πλήρως αναπτυγμένη πρό-ληψη.

Η πρόκτηση και η ανακράτηση, μαζί με την πρωταρχική εντύπωση, συνιστούν την πρωταρχική διάνοιξη της εμπειρίας μας στο μέλλον και στο παρελθόν. Ο τρόπος με τον οποίο διαφεύγουμε από το άμεσο παρόν στο μέλλον και στο παρελθόν έχει κληθεί από τον Heidegger, με τρόπο μάλλον δραματικό, ο *εκστατικός χαρακτήρας* της εμπειρίας μας, και οι τρεις μορφές διάνοιξης του χρόνου έχουν κληθεί *εκστάσεις* του χρόνου. Οι όροι έχουν κατασκευαστεί σύμ-

φωνα με την ελληνική πρόθεση εκ-, έξω, και το ουσιαστικό *στάσις*, που πηγάζει από το ρήμα *ίστημι*, και υποδηλώνουν ότι στην πιο βασική χρονική μας εμπειρία δεν είμαστε εγκλεισμένοι σε μια μοναχική παρουσία, αλλά εξ-ιστάμεθα εντός του μέλλοντος και του παρελθόντος.

Η εξήγηση της δομής της άμεσης εμπειρίας του χρόνου, έτσι όπως επικαλείται την πρωταρχική εντύπωση, την ανακράτηση και πρόκληση, έχει ένα σχεδόν μαθηματικό άρωμα. Είναι σαν να επιχειρεί κάποιος να δημιουργήσει μια συνεχή γραμμή περιγράφοντας σημεία με ένα τέτοιο τρόπο, ώστε το κάθε σημείο να συνυποδηλώνει τα άμεσα γειτονικά του σημεία (και προς τα δεξιά και προς τα αριστερά), τα οποία με τη σειρά τους θα συνυποδηλώνουν τα γειτονικά τους σημεία και ούτω καθεξής. Κάθε σημείο θα σχετιζόταν με τα γειτονικά σημεία που είναι πιο απομακρυσμένα μόνο μέσω της μεσολάβησης των άμεσων γειτόνων του. Σύμφωνα με αυτόν τον τρόπο κατανόησης, κάθε σημείο δεν θα αποτελούσε μια διακριτή μονάδα, αλλά θα παρέπεμπε, ούτως ειπείν, στο επόμενο σημείο, και μέσω αυτού σε όλα τα άλλα σημεία της γραμμής. Για να σχεδιάσουμε αυτή την αναλογία λίγο εκτενέστερα, ας πούμε ότι θα ήταν ως εάν το κάθε σημείο επί της γραμμής να μπορούσε να συνιστά σημείο και να μπορούσε να εκτίθεται προς τα έξω 'ενώπιον του κόσμου', μόνο εάν συνυποδηλώνει τους άμεσους γείτονές του και μέσω αυτών τους πιο απομακρυσμένους του γείτονες.

Το αν οι μαθηματικοί θα ήθελαν να ορίσουν εκ νέου το σημείο με αυτό τον τρόπο δεν είναι κάτι που θα το αποφασίσουμε εμείς, αλλά στην εμπειρία του χρόνου, η πιο έσχατη μονάδα, το ζωντανό παρόν (το 'σημείο') θα πρέπει να περιγραφεί με τέτοιο τρόπο ώστε να εμπεριέχει, τρόπον τινά, μια αναφορά στα προηγούμενα και τα επόμενα ζωντανά παρόντα και να τα περιλαμβάνει μέσα του. Όταν χειριζόμαστε το ζήτημα του χρόνου, δεν μπορούμε να ορίσουμε τα στιγμιαία σημεία ως απλώς ατομικά σημεία, ως κάτι απλά και μόνο παροντικό που δεν εμπλέκει το ιδιαίτερο είδος απουσίας που συνιστούν το στοιχειώδες παρελθόν και το στοιχειώδες μέλλον.

Μέχρι τώρα εξετάσαμε απλά και μόνο την δομή του ζωντανού παρόντος, την παρουσία της χρονικότητας. Το ζωντανό παρόν δεν πλέει ελεύθερα: είναι αποβλεπτικό, και αποβλέπει ή εμφανίζει χρονικά αντικείμενα, όπως είναι μια μελωδία ή ένα συναίσθημα πόνου. Στην φαινομενολογική μας ανάλυση, θα πρέπει, λοιπόν, να περιγράψουμε τις χρονικές όψεις αυτών των αντικειμένων, τα οποία ίστανται ενώπιον του ζωντανού παρόντος.

Η όψη του αντικειμένου που συστοιχεί προς το ενεργεία ζωντανό παρόν είναι η *ώρα-φάση*. Η όψη του αντικειμένου που συστοιχεί προς ένα ζωντανό παρόν (ζωντανό παρόν που έχει παρέλθει αλλά έχει επίσης συγκρατηθεί) είναι μια προηγούμενη *ώρα-φάση*. Για να το δώσουμε σχηματικά, κάθε ζωντανό παρόν που έχει συγκρατηθεί έχει μια *ώρα-φάση* του αντικειμένου, *φάση* που

συστοιχεί προς αυτό το εκάστοτε ζωντανό παρόν:

Ζωντανό παρόν 0	→	τώρα-φάση 0
Ζωντανό παρόν 1	→	τώρα-φάση 1
Ζωντανό παρόν 2	→	τώρα-φάση 2
Ζωντανό παρόν 3	→	τώρα-φάση 3 κτλ.

Το τρέχον ζωντανό παρόν συγκρατεί αυτό που μόλις παρήλθε, που με τη σειρά του συγκρατεί το προηγούμενο και ούτω καθεξής, και στην αντικειμενική πλευρά (την ‘νοηματική’ πλευρά), οι χρονικές φάσεις του αντικειμένου διατηρούνται σύμφωνα με την τάξη με την οποία διαδέχθηκαν η μία την άλλη. Συνεπώς, οι φάσεις μιας μελωδίας (ή ενός συναισθήματος) διευθετούνται χρονικά άπαξ και καταγραφούν πρωταρχικά. Έχουν στιγματισθεί με μια συγκεκριμένη θέση στο χρόνο και έχουν διευθετηθεί εσωτερικά στην διαδοχή τους. Όταν η μελωδία αποτελεί αντικείμενο επανενθύμησης, είναι η ίδια διευθέτηση που επιστρέφει, διότι η ανάμνηση επαν- ενεργοποιεί την χρονική ροή σε αμφότερες την υποκειμενική και την αντικειμενική πλευρά.

Το ζωντανό παρόν, κάθε απόσπασμα της πιο βαθιάς ζωής της συνείδησης, έχει μια διπλή αποβλεπτικότητα. Από τη μια, συγκρατεί το δικό του προηγθέν ζωντανό παρόν και, συνεπώς, οικοδομεί ένα είδος εναρκτήριας αυτοταυτοποίησης. Από την άλλη, μέσω αυτών των ίδιων ανακρατήσεων, οικοδομεί την συνέχεια του αντικειμένου της αντίληψης στο μέτρο που το αντικείμενο διατηρείται μέσα στο χρόνο. Η συνείδηση του εσωτερικού χρόνου εξασκεί, λοιπόν, αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μια *κάθετη* αποβλεπτικότητα, οικοδομώντας την δική της συνεχή ταυτότητα, και μια *εγκάρσια* αποβλεπτικότητα, που κάνει τα αντικείμενά της να δίδονται στη διάρκεια του χρόνου.

Το βεληνεκές της ανακράτησης που ενυπάρχει στο ζωντανό παρόν φθάνει ωστόσο προς τα πίσω μέχρι ένα ορισμένο σημείο: δεν εκτείνεται χωρίς διακοπή στην ίδια την έναρξη της συνειδητής ζωής. Σε κάποια στιγμή, οι ανακρατήσεις εξασθενούν, και οι αντίστοιχες τώρα-φάσεις υποπίπτουν στην λήθη. Αυτό είναι το χρονικό σκοτάδι που περιβάλλει όλες τις συνειδητές μας στιγμές. Το φως της συνείδησης πηγαίνει προς τα πίσω κατά μήκος λίγων μόνο φάσεων, και έπειτα το αντικείμενο και η συνείδησή μας για αυτό παύουν να καταγράφονται. Εισδύουν σε μια πιο οριστική απουσία. Ωστόσο, μπορούμε να τα επανακτήσουμε μέσω της ανάμνησης, στην οποία ζούμε και πάλι την προηγούμενη χρονική ροή, και την εμμενή και την υπερβατική, έτσι όπως αυτή διήρκεσε αρχικά. Φέρνουμε τότε πίσω στη ζωή αυτά τα αντικείμενα, τα αναπαρουσιάζουμε. Δεν θα μπορούσαμε να ενθυμηθούμε κάτι που συνεχίζεται ακόμα στο εσωτερικό του βεληνεκούς της ανακράτησης στο ζωντανό παρόν: η εμπειρία και το αντικείμενό της πρέπει να υποπέσουν σε μια κατάσταση λήθης προτού αποτελέσουν αντι-

κείμενα επανενθύμησης. Η ενθύμηση είναι, λοιπόν, ένα είδος νέας εκκίνησης, που επιστρέφει σε κάτι που είχε εκπέσει από την συνειδητότητα.

Πράγματι, όλες οι μετατοπίσεις της συνείδησης που εξετάσαμε στο Κεφάλαιο 5 αποτελούν ένα είδος διακοπής της παροντικής χρονικής ροής της συνείδησης και την εισαγωγή μιας νέας, δεύτερης, ροής στο εσωτερικό της συνείδησης: πρόκειται για την ροή των εαυτών μας στο εσωτερικό της ενθύμησης, της φαντασίας και της πρό-ληψης. Η ροή της τρέχουσας εμπειρίας μας μπορεί να έχει μέσα της μια παράλληλη ροή που συνδέεται μαζί της. Η κατά βούληση εξάσκηση αυτών των μετατοπίσεων είναι ανάλογη προς την εισαγωγή της κατηγοριακής δραστηριότητας στην αντίληψη. Οι μετατοπίσεις στην ανάμνηση, την φαντασία και την πρό-ληψη επιτρέπουν μια ιδιαίτερης έντασης αίσθηση ταυτότητας-του-εαυτού και μια αντίστοιχη αίσθηση της ταυτότητας των αντικειμένων, η οποία υπερβαίνει την πιο απλοϊκή αλλά και πιο βασική ταυτότητα που λαμβάνει χώρα στο επίπεδο του ζωντανού παρόντος.

9.4 Λεπτομέρειες και Περιπλοκές στην Εσωτερική Συνείδηση του Χρόνου

Το πεδίο του εσωτερικής συνείδησης του χρόνου υπόκειται αμφότερων της υποκειμενικής ροής του εσωτερικού χρόνου και της αντικειμενικής ροής του κοσμικού χρόνου, του υπερβατικού χρόνου. Επιτρέπει σε αμφότερες αυτές τις ροές να εμφανίσουν τους εαυτούς τους, και αυτή η εμφάνιση είναι φαινομενολογικά πιο σημαντική από τις ίδιες τις ροές. Ωστόσο, αυτό το πεδίο δεν θα μπορούσε να υπάρχει εξ εαυτού. Όλο του το νόημα συνίσταται στο να επιτρέπει να εμφανίζονται χρονικά αντικείμενα και στις δύο αυτές ροές του χρόνου, την υποκειμενική και την αντικειμενική. Δεν θα μπορούσαμε να απομονώσουμε την εσωτερική συνείδηση του χρόνου και να την 'έχουμε' μόνη της και δι'εαυτή. Το να επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο θα ήταν σαν να κάναμε το φιλοσοφικό λάθος της μετατροπής ενός στοιχείου σε κομμάτι, της μετατροπής ενός αφηρημένου μέρους σε όλον. Η εσωτερική συνείδηση του χρόνου προσκολλάται στον εσωτερικό χρόνο και στα αντικείμενά του και, μέσω αυτού, στον κοσμικό χρόνο και τα αντικείμενά του. Αν και είναι πιο θεμελιώδης από αυτά, αποτελεί ωστόσο ως προς αυτά ένα στοιχείο.

Περαιτέρω, η ανάλυση της συνείδησης του χρόνου μάς παρέχει επίσης τις τυπικές δομές του χρόνου. Ο χρόνος δεν αποτελεί το παν: αποτελεί μία μόνο μορφή αυτού που είναι χρονικό. Παρέχοντας μια ανάλυση της 'προέλευσης' του χρόνου, δεν εξηγούμε την προέλευση των δέντρων, της γάτας, της γραφειοκρατίας, της σημαίας, των μελωδιών, των ηλικιών συστημάτων, των συναι-

σθημάτων του πόνου, των αντιλήψεων και των κατηγοριακών δραστηριοτήτων. Το μόνο που επιτυγχάνουμε είναι να προσφέρουμε μια διασάφηση των επιπέδων του χρόνου, εντός των οποίων μπορούν να υπάρξουν και να εμφανιστούν τέτοια αντικείμενα. Οι τυπικές δομές του χρόνου θα πρέπει να πληρωθούν με αντικείμενα και δραστηριότητες διαφόρων ειδών, οι οποίες εγκαλούν ένα ιδιαίτερο κάθε φορά είδος ανάλυσης, καθώς όλες τους έχουν μορφές παρουσίας που είναι διακριτές από τις μορφές της χρονικότητας. Ωστόσο, επειδή ο χρόνος διαπερνά τα πάντα, οι χρονικές δομές εφαρμόζονται πράγματι σε όλα τα πράγματα, σε ό,τι υποκειμενικό και σε ό,τι αντικειμενικό.

Η συνείδηση του εσωτερικού χρόνου είναι παράδοξη, όταν προσμετράται σύμφωνα με τα δεδομένα που εφαρμόζουμε στα συνήθη αντικείμενα και τα συνήθη γεγονότα. Όπως είδαμε στο Σχήμα 9.1., το πεδίο αυτής της συνείδησης βρίσκεται υπεράνω ή, αλλιώς, είναι πιο εμμενές από ό,τι είναι τα γεγονότα του υποκειμενικού χρόνου: είναι βαθύτερο και από την ίδια την ροή των συναισθημάτων και των αποβλεπτικών ενεργημάτων. Επειδή ακριβώς αυτό το πεδίο είναι τόσο βαθύ, θέτει υπό ερώτηση την ίδια τη χρήση των όρων 'εσωτερικός' ή 'εμμενής' όταν χρησιμοποιούνται για να το περιγράψουν. Κινείται σε ένα επίπεδο που είναι υπεράνω του διαχωρισμού ανάμεσα σε εξωτερικό και σε εσωτερικό. Μόλις είδαμε ότι πρόκειται για κάτι που δεν μπορεί στην πραγματικότητα να χωροθετηθεί. Διαφεύγει του χώρου όπως και του χρόνου, υπό το σύνηθες νόημά τους, και τους διαφεύγει σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι η συνήθης αποβλεπτική μας δραστηριότητα.

Η εσωτερική συνείδηση του χρόνου δημιουργείται από το ζωντανό παρόν ως αυτό που διαδέχεται ένα ζωντανό παρόν. Αυτή η διαδοχή αποτελεί μια διαδικασία; Το ζωντανό παρόν ρέει με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο ρέουν τα συναισθήματα και τα αποβλεπτικά ενεργήματα; Όχι: ο τρόπος με τον οποίο αλλάζει θα πρέπει να είναι διαφορετικός από τον τρόπο με τον οποίο αλλάζουν τα συναισθήματα και τα ενεργήματα, οι μελωδίες και οι αγώνες. Και όμως, η εσωτερική συνείδηση του χρόνου θα πρέπει να 'αλλάζει', να έχει το δικό της είδος ροής. Ένα ζωντανό παρόν πράγματι διαδέχεται ένα άλλο ζωντανό παρόν. Και όμως, ο όρος 'διαδοχή', όταν χρησιμοποιείται εδώ, δεν μπορεί να σημαίνει το ίδιο που σημαίνει όταν χρησιμοποιείται σε σχέση με μια μελωδία ή ένα συναίσθημα που αυξάνεται και φθίνει. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να εκφέρουμε τις ιδιαιτερότητες αυτής της διαδοχής, όπως εκφράζονται μέσω του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν η ανακράτηση και η πρόκληση. Το ζωντανό παρόν 2 'προηγείται' του ζωντανού παρόντος 1, και τα δύο έχουν συγκρατηθεί στο ζωντανό παρόν 0, που είναι και το μόνο που μετράει αυτή τη στιγμή, αφού είναι και το μόνο που υπάρχει ενεργεία.

Η μορφή του ζωντανού παρόντος, λοιπόν, αντηχεί πάντα, με τρόπο αυτόματο και σταθερό, ούτε λιγότερο ούτε περισσότερο γρήγορα, το ενεργεία

τής χρονικής εμπειρίας. Αποτελεί την μηχανή στον πυρήνα της χρονικότητας. Επειδή είναι η ίδια η προέλευση του χρόνου, είναι κατά κάποιον τρόπο έξω από τον χρόνο (όπως και έξω από τον χώρο), και ωστόσο χαίρει εσωτερικής διαφοροποίησης και διαδοχής, διαδοχής ενός ιδιαίτερου δικού της είδους. Είναι ταυτόχρονα εν στάσει και ρέουσα, *stehend-strömende Gegenwart*, όπως έλεγε ο Husserl. Διαφοροποιεί και συνενώνει, ρέει και ίσταται, εκδιπλώνει και εμπειρικλείει, όπως η φωτιά και το τριαντάφυλλο που είναι ένα (T.S. Eliot, *Little Gidding*) στο τέλος.² Αποτελεί τον τόπο των πιο βασικών μερών και του πιο βασικού όλου, της πιο βασικής παρουσίας και απουσίας, της πιο βασικής ταυτότητας στο πολλαπλό, στο μέτρο που τα παραπάνω προϋποτίθενται από όλες τις πιο σύνθετες μορφές που συγκροτούνται στα υψηλότερα στρώματα της εμπειρίας. Αυτό το ζωντανό παρόν βρίσκεται, λοιπόν, στον τόπο προέλευσης της ίδιας της ταυτότητας του εαυτού μας ως συνειδητών φορέων της αλήθειας και της πράξης αλλά, επειδή ακριβώς βρίσκεται σε αυτόν τον τόπο προέλευσης, είναι προ-προσωπικό. Λειτουργεί κατά τρόπο ανώνυμο. Δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε για να το αλλάξουμε ή για να το επιταχύνουμε και να το επιβραδύνουμε. Ξεφεύγει από τα όρια της δικής μας δύναμης. Δεν ελέγχουμε την προέλευσή μας. Το ζωντανό παρόν απλά και μόνο συνεχίζει να δονείται υπό τους δικούς του όρους. Και όμως ταυτιζόμαστε μαζί του: είναι ‘δικό μας’, ως τόπος της δικής μας προέλευσης, ως δική μας βάση.

Ας ριξουμε το βλέμμα μας για λίγο σε ορισμένες από τις μικροσκοπικές ή ‘υπο-ατομικές’ συνθέσεις της ταυτότητας που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό του ζωντανού παρόντος. Όταν ένα ενεργεία ζωντανό παρόν παρέρχεται και διατηρείται στην ανακράτηση ως ζωντανό παρόν 1, μετατρέπεται σε κάτι απόν, αλλά δεν περιέρχεται σε λήθη: παρουσιάζεται ως αυτό που μόλις παρήλθε, η άμεση απουσία του είναι κάτι που δίδεται σε μας. Εδώ υπάρχει κάτι το παράδοξο: η πρωταρχική χορήγηση μιας απουσίας, η πρωταρχική παρουσία κάτι ‘παρελθοντικού’. Η τροποποίηση του ζωντανού παρόντος εισάγει μια απουσία (κατ’ αντίθεση προς τον ενεργεία χαρακτήρα του οποίου χαίρει το ζωντανό παρόν πριν παρέλθει), αλλά η απουσία παρουσιάζεται: το ζωντανό παρόν 1 δίδεται ως αυτό το ίδιο με εκείνο που μόλις διέφυγε από το κεντρομόλο εγώ, και έτσι ταυτοποιείται ως τέτοιο, αλλά αυτή η ταυτοποίηση εξαρτάται από το αμείλικτο πέρασμα στην απουσία. Μια πρωταρχική μετατροπή σε απουσία λαμβάνει χώρα στην ανακράτηση, αλλά αυτή η μετατροπή είναι κάτι που δίδεται, που παρουσιάζεται. Σε αυτό το απλό πέρασμα από το ζωντανό παρόν στην κατάσταση της ανακράτησης, η απουσία ορίζεται ως συμπλήρωμα της παρουσίας, και τα δυο τους αποτελούν μέρη στο εσωτερικό του όλου του ζωντανού παρόντος. Κα-

²[ΣτΜ] «Όταν προς τα μέσα διπλωθούν οι γλώσσες της φλόγας/ μέσα στο σταυρόκομπο της φωτιάς/ κι η φωτιά και το ρόδο γίνουν ένα» (*Τέσσερα Κουαρτέτα*, μετ. Κ.Κύρου, Ρόπτρον).

θώς οικοδομείται η ουρά του κομήτη των ανακράτησεων, δημιουργείται ένα πολλαπλό και σε όλα τα παραπάνω επιτυγχάνεται η σύνθεση ταυτότητας του ζωντανού παρόντος, όπως και η σύνθεση ταυτότητας των χρονικών φάσεων των 'αντικειμένων' της εκάστοτε απόβλεψης (οι φάσεις του συναισθήματος ή της μελωδίας).

Επικεντρώσαμε την προσοχή μας στην πλευρά της ανακράτησης στο εσωτερικό της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου, αλλά δεν θα πρέπει να αγνοούμε την πλευρά της πρόκλησης. Η πρόκληση είναι η διάνοιξη αυτού που έρχεται. Αποτελεί την πρωταρχική αναμονή αυτού που έρχεται. Είναι μορφική, περιμένοντας 'κάτι' που δεν έχει λάβει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, εάν και μια συγκεκριμένη εμπειρία έχει πάντα ένα περιεχόμενου ενός κάθε φορά διαφορετικού είδους και, συνεπώς, είναι κάτι το συγκεκριμενοποιημένο (μια συνέχεια του συναισθήματος της μελαγχολίας, κάτι που έρχεται από τη γωνία, επιπλέον σαλάτα, επιπλέον συζήτηση). Έτσι, όταν μια φάση ενός γεγονότος καταγράφεται σε μια πρωταρχική εντύπωση, έχει ήδη δοθεί ως πρόκληση στην 'πρό-ληψη', τουλάχιστον όσον αφορά την χρονική του μορφή και, συνεπώς, έχει ήδη δοθεί ως κάτι που αναμενόταν. Μια μικροσκοπική σύνθεση της ταυτότητας λαμβάνει χώρα όχι μόνο σε σχέση με την ανακράτηση αλλά και σε σχέση με την πρόκληση.

9.5 Τελικές Παρατηρήσεις για τις Απορίες Σχετικά με τον Χρόνο

Ότι διαβάσατε παραπάνω σχετικά με την εσωτερική συνείδηση του χρόνου ίσως φαίνεται να είναι προϊόν μιας υπερβολικά θεωρητικής-μεταφυσικής προσέγγισης και σχεδόν κάτι φανταστικό. Ίσως φαίνεται να υπερβαίνει τις πιο προσιτές περιγραφές που δόθηκαν προηγουμένως για τις άλλες μορφές της αποβλεπτικότητας. Για παράδειγμα, η ανάλυση που παρέχεται από την φαινομενολογία για την αντίληψη και την φαντασία, ή για την κατηγοριακή δραστηριότητα και την εξεικόνιση, φαίνεται να είναι πιο ρεαλιστική: φαίνεται να στερεώνονται σε αυτό που πραγματικά δίδεται στην εμπειρία. Διακρίσεις όπως αυτή μεταξύ της ανάμνησης και της αντίληψης φαίνεται να είναι ενός τέτοιου είδους ώστε να επιτρέπουν στον αναγνώστη να τις επαληθεύσει ή να τις διαψεύσει σκεπτόμενος επί της συνειδητής του ζωής. Αλλά οι υποθέσεις για την εσωτερική συνείδηση του χρόνου ίσως φαίνονται να είναι ρητά ξένες προς την καθημερινή εμπειρία. Φαίνεται να σύρονται στην περιοχή του μυστικιστικού και του ερμητικού. Αποτελούν ακόμα μέρος της φαινομενολογίας; Συνιστούν περιγραφές ή αποτελούν τεχνητές κατασκευές;

Ίσως κάποιος διατυπώσει αυτήν την αντίρρηση με τον ακόλουθο τρόπο: θα συμφωνήσουμε ότι η χρονική εμπειρία δεν είναι κάτι εξατομικευμένο, δεν είναι η κόψη ενός μαχαιριού αλλά ένα δισάκι, θα συμφωνήσουμε ότι έχει κάτι σαν την πρόκληση και την ανακράτηση παράλληλα με την άμεση εντύπωση. Η ένταξη ενός άμεσου παρελθόντος και ενός άμεσου μέλλοντος μέσα στο παρόν φαίνεται κάτι επαρκώς λογικό. Αλλά γιατί να μην χωροθετήσουμε αυτή την δομή μέσα ακριβώς στη ροή των συναισθημάτων και των αποβλεπτικών ενεργημάτων, δηλαδή στο δεύτερο επίπεδο της χρονικότητας; Γιατί να μην την αφήσουμε ως κάτι το ψυχολογικό; Γιατί να την θέσουμε ως κάτι πιο βαθύ και πιο εμμενές από την υποκειμενική ροή της συνείδησης; Γιατί να την προβάλλουμε στο πεδίο του ζωντανού παρόντος που συνοδεύεται από αυτή την περίεργη τροπικότητα του παρέρχεσθαι; Γιατί να καταφύγουμε στην 'πολύτιμη' γλώσσα της διαφοροποίησης και της συνένωσης συλλαμβάνοντάς τα ως ένα πρωταρχικό γεγονός; Είναι το ίδιο το αίτημα για ένα τρίτο επίπεδο χρονικότητας, για ένα βαθύτερο επίπεδο 'κάτω' από την ροή της υποκειμενικής εμπειρίας, που φαίνεται να είναι φιλοσοφικά ακραίο.

Ως απάντηση σε αυτή την αντίρρηση, μπορούμε να πούμε ότι η ανάλυση της αποβλεπτικότητας και της παρουσίας δεν μπορούν να εφησυχάσουν αλλά και μόνο επί του πεδίου του κοσμικού χρόνου και του πεδίου του υποκειμενικού χρόνου. Το πίσω και το εμπρός της παρουσίας και της απουσίας που λαμβάνει χώρα σε αυτά τα δύο επίπεδα θα πρέπει να υποστηρίζεται από ένα είδος διάνοιξης και ξέφωτου, από μια πηγή διακρίσεων, που δεν συνιστά αλλά και μόνο ένα γεγονός μέσα στον κόσμο ή ένα ψυχολογικό γεγονός. Το γεγονός ότι τα πράγματα και οι εμπειρίες εκδιπλώνονται και διατηρούνται στον χρόνο δεν αποτελεί ένα μηχανικό, οργανικό ή ψυχολογικό γεγονός: έχει την πηγή του σε ένα βαθύτερο επίπεδο. Αυτό το επίπεδο είναι η πηγή όλων των τυπικών δομών, αυτών που βρίσκουμε στην λογική, στα μαθηματικά, στη σύνταξη και στις ποικίλες μορφές της παρουσίας. Περαιτέρω, όταν ταυτοποιούμε και γνωρίζουμε τα πράγματα μέσα στον κόσμο, και όταν έχουμε την εμπειρία των δικών μας αισθημάτων, των αντιλήψεων, των αναμνήσεων και των διανοητικών δραστηριοτήτων μας, φέρουμε πάντα ταυτόχρονα στο φως, με τρόπο μη αναστοχαστικό, τους εαυτούς μας ως την πηγή και τον παραλήπτη τέτοιων επιτευγμάτων, ως μια πηγή επιδεικτική ταυτοποίησης, χωρίς να υπάρχει κάποια ανάγκη για κάποια περαιτέρω δοτική της εμφάνισης για να δώσει λόγο για αυτή την εμφάνιση του εαυτού.

Ο Husserl προσεγγίζει αυτή την πηγή στην θεωρία του για την εσωτερική συνείδηση του χρόνου, ενώ ο Heidegger εστιάζει σε αυτήν δια των ερμητικών παρατηρήσεων περί *Lichtung* και *Ereignis*, όροι οι οποίοι αναφέρονται στην 'διάνοιξη' ενός χώρου όπου μπορούν να δοθούν τα πράγματα και όπου εμείς μπορούμε να γίνουμε οι δοτικές της εμφάνισής τους. Η κλασική φιλοσοφία αγ-

γίζει αυτά τα ζητήματα στις παρατηρήσεις της για την εκπόρευση των διαφορών από το Ένα (Πλωτίνος), για την αλληλόδραση μεταξύ του Ενός και της ακαθόριστης Δυάδας (Πλάτων), και ίσως για τον ρόλο που επιφυλάσσεται στο πρώτο ‘κινούν ακίνητο’ (Αριστοτέλης). Εάν καλούμαστε να θέσουμε σε συζήτηση την παρουσία και την απουσία των πραγμάτων, θα πρέπει να επικαλεσθούμε ένα είδος προέλευσης αυτής της ώθησης και αυτής της έλξης ανάμεσα στην παρουσία και την απουσία, και τούτο δεν μπορεί να αποτελεί ένα από τα πράγματα που φανερώνονται μέσα στον κόσμο ή στην δική μας ροή υποκειμενικών εμπειριών.

Όποιος αισθάνεται πιο άνετα όταν ασχολείται με νευρώνες και υπολογιστικές διαδικασίες, ας αποστραφεί αυτές τις δηλώσεις δείχνοντας τρόπο και αποστροφή. Μπορεί να πει ότι εάν η φαινομενολογία οδηγεί σε ένα είδος μυστικισμού, δεν θέλει να πάρει μέρος σε αυτήν. Αντίθετα, θα εξηγήσει την συνείδηση και την γνώση και την εμπειρία του χρόνου καταμετρώντας την δραστηριότητα των νευρώνων και χωροθετώντας την στον εγκέφαλο, όπου λαμβάνουν χώρα οι αντιλήψεις, οι αναμνήσεις και άλλα νοητικά γεγονότα. Αυτά είναι πράγματα επί των οποίων μπορούμε να βάλουμε τα χέρια μας, και μια τέτοια επιστημονική εργασία θα δείξει, πιστεύει, τι είναι πράγματι οι συνειδητές δραστηριότητες. Αλλά το τίμημα για μια τέτοια επιφύλαξη θα είναι το γεγονός ότι αυτό το πρόσωπο δεν θα μπορέσει να δώσει ποτέ λόγο για όρους όπως η ‘παρουσίαση’ και η ‘αναπαρουσίαση’, η ‘επανενθύμηση’ και ακόμα και ο ‘υπολογισμός’, όρους που θα πρέπει να χρησιμοποιήσει αλλά που δεν θα μπορεί να δικαιολογήσει. Θα είναι ανίκανος να αντιμετωπίσει την αίσθηση του παρελθοντικού, του μελλοντικού και της ταυτότητας. Θα περιγράψει μηχανικά και οργανικά γεγονότα, αλλά δεν θα είναι ικανός να μιλήσει νόμιμα για την συνείδηση και τις πολλαπλές της μορφές, και δεν θα φθάσει ποτέ στο ερώτημα για το τι είναι ο χρόνος.

Η ορολογία και η γραμματική που χρησιμοποιούμε όταν μιλάμε για την εσωτερική συνείδηση του χρόνου έχουν την δική τους ακρίβεια και αυστηρότητα. Θα πρέπει να χρησιμοποιήσουν μεταφορές και άλλες τροπικότητες, αλλά αυτό δεν προκαλεί κάποια έκπληξη, αφού η γλώσσα δεν θα μπορούσε να έχει αναπτυχθεί εξαρχής για να μιλήσει για αυτό το πεδίο: θα πρέπει να προσαρμόσουμε τους όρους που χρησιμοποιούμε συνήθως για να ονοματίσουμε τα πράγματα και τα γεγονότα μέσα στον κόσμο. Οι όροι οι σχετικοί με τον κόσμο θα πρέπει να τροποποιηθούν για να φθάσουν σε αυτό που υπόκειται της παρουσίας των πραγμάτων και της ικανότητάς τους να ονοματίζονται. Το ‘είναι τώρα’ και το ‘είναι εδώ (ή εκεί)’, το να είναι κάποιος μια δοτική της εμφάνισης των πραγμάτων και ένα ξέφωτο για την εμφάνισή τους, θα πρέπει να διακριθούν από τα φυσικά και τα ψυχολογικά γεγονότα που σχετίζονται με εμάς τους ίδιους, όπως η λογική και η ενάργεια θα πρέπει να διακριθούν από τις φυσικές και τις ψυχικές διαδικασίες. Το ζήτημα της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου

υπόκειται των ζητημάτων της αλήθειας και της διάνοιξης και σχετίζεται με την κλασική σπουδή για το είναι ως είναι, με την διερεύνηση για το πώς μπορούν να εμφανίζονται τα πράγματα.

Κεφάλαιο 10

Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΚΑΙ Η ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ

Μετά τη συζήτηση υπερβολικά τυπικών ζητημάτων στο Κεφάλαιο 9, μετακινούμαστε τώρα σε πιο συγκεκριμένα θέματα. Σε αυτό το Κεφάλαιο θα εξετάσουμε τον κόσμο-της-ζωής (*Lebenswelt*), τον κόσμο στον οποίο ζούμε, και θα εξετάσουμε επίσης την διυποκειμενικότητα, το είδος εκείνο της αποβλεπτικότητας που λειτουργεί στην εμπειρία που έχουμε για τα άλλα πρόσωπα. Ο οικείος χαρακτήρας του κόσμου-της-ζωής και ο δημόσιος χαρακτήρας της διυποκειμενικότητας θα μας προσφέρουν μια καλοδεχούμενη ανακούφιση από τις αυστηρές αναλύσεις του προηγούμενου Κεφαλαίου.

10.1 Ο Κόσμος—της—Ζωής ως Πρόβλημα

Ο κόσμος της ζωής προκύπτει ως φιλοσοφικό ζήτημα στην αντίθεσή του προς την νεότερη επιστήμη. Η πλήρως μαθηματική μορφή της επιστήμης που εισήχθη από τον Galileo, τον Descartes και τον Newton οδήγησε τους ανθρώπους να πιστεύουν ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε, ο κόσμος των χρωμάτων, των ήχων, των δέντρων, των ποταμών και των βράχων, ο κόσμος όσων κάποτε αποκλήθηκαν ‘δευτερεύουσες ιδιότητες’, δεν είναι ο πραγματικός κόσμος. Στη θέση του, πραγματικός λεγόταν ότι είναι ο κόσμος που περιέγραφαν οι επιστήμες, ένας κόσμος αρκετά διαφορετικός από τον κόσμο που δίδεται άμεσα στην εμπειρία μας. Αυτό που φαίνεται να είναι το τραπέζι συνίσταται, στην πραγματικότητα, σε μια σύμπληξη ατόμων, δυναμικών πεδίων και κενού χώρου. Τα άτομα, τα μόρια, τα πεδία και οι δυνάμεις και οι νόμοι που περιγράφονται από την επιστήμη, αυτό λέγεται ότι είναι η αληθινή πραγματικότητα. Ο κόσμος στον οποίο

ζούμε και τον οποίο αντιλαμβανόμαστε άμεσα δεν είναι παρά μια κατασκευή που δημιουργείται από τον νου μας, έτσι όπως αυτός αντιδρά στα περιεχόμενα των αισθήσεων, και οι αισθήσεις αντιδρούν με τρόπο βιολογικό στα φυσικά ερεθίσματα που μεταδίδονται μέσω των αντικειμένων. Ο κόσμος στον οποίο ζούμε και τέτοιος που δίδεται στην εμπειρία μας είναι τελικά μη-πραγματικός, ενώ ο κόσμος στον οποίο μάς οδηγεί η μαθηματική επιστήμη, ο κόσμος που προκαλεί εκείνον τον πρώτο απλώς φαινομενικό κόσμο, είναι ο πραγματικός.

Η επιστήμη έχει μεγάλη εξουσία στον πολιτισμό μας διότι οι άνθρωποι νομίζουν ότι μας λέει την αλήθεια των πραγμάτων. Ακόμα και ανθρώπινα πράγματα, όπως είναι η συνείδηση, η γλώσσα και η έλλογη δραστηριότητα, λέγεται ότι εξηγούνται τελικά με όρους των επιστημών του εγκεφάλου, οι οποίες θα μπορούσαν να αναχθούν τελικά, ως προς τις αρχές τους εάν όχι και πραγματικά, στις φυσικές επιστήμες της φυσικής και της χημείας. Τότε θα έχουμε δύο κόσμους, τον κόσμο στον οποίο ζούμε και τον κόσμο που περιγράφεται από τις μαθηματικές επιστήμες, και θεωρείται εν γένει ότι ο κόσμος-της-ζωής είναι ένα απλό φαινόμενο, ολοκληρωτικά υποκειμενικό, ενώ ο κόσμος της μαθηματικής επιστήμης είναι ο πραγματικά αντικειμενικός κόσμος.

Το ζήτημα του κόσμου-της-ζωής δεν είχε προκύψει πριν από τον ερχομό της νεότερης επιστήμης. Πριν από αυτήν, οι άνθρωποι πίστευαν απλά ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε είναι ο μόνος κόσμος που υπάρχει. Η προ-νεότερη επιστήμη απλά και μόνο διάρθρωσε τον οικείο κόσμο. Δεν αξίωνε ότι βρίσκει ένα υποκατάστατο του κόσμου. Προσπαθούσε απλά να αναπτύξει ακριβείς όρους, ορισμούς και περιγραφές των πραγμάτων που αντιμετωπίζουμε άμεσα, πραγμάτων όπως οι ζωντανοί οργανισμοί, τα συναισθήματα, τα ρητορικά επιχειρήματα και οι πολιτικές κοινωνίες. Το πρόβλημα για το πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τον κόσμο στον οποίο ζούμε —για το εάν θα πρέπει να τον εκλάβουμε ως ισχύοντα και άξιο εμπιστοσύνης ή ως αμιγώς υποκειμενικό και μη-επιστημονικό— έρχεται στο προσκήνιο με την νεότερη επιστήμη.

Πώς αντιμετώπισε η φαινομενολογία το πρόβλημα της διαφοράς μεταξύ του αντικειμενικού, επιστημονικού κόσμου και του υποκειμενικού κόσμου-της-ζωής; Επιχειρεί να δείξει ότι οι ακριβείς/μαθηματικές επιστήμες έχουν την προέλευσή τους στον κόσμο-της-ζωής. Στηρίζονται στον κόσμο-της-ζωής. Οι ακριβείς επιστήμες αποτελούν μια μετατροπή της εμπειρίας στην οποία δίδονται άμεσα τα πράγματα μέσα στον κόσμο: ωθούν αυτή την εμπειρία σε ένα υψηλότερο επίπεδο ταυτοποίησης, και σύστοιχα μετατρέπουν τα αντικείμενα της εμπειρίας σε μαθηματικά αντικείμενα που έχουν γίνει ιδεατά. Ίσως φαίνεται ότι οι ακριβείς επιστήμες ανακαλύπτουν ένα νέο και διαφορετικό κόσμο, αλλά αυτό που πράγματι κάνουν είναι, σύμφωνα με την φαινομενολογία, να υποβάλλουν τον καθημερινό κόσμο σε μια νέα μέθοδο. Μέσω αυτής της μεθόδου, οι ακριβείς επιστήμες απλά και μόνο εντείνουν την γνώση που έχουμε για τον κόσμο-της-

ζωής: παρέχουν μια μεγαλύτερη ακρίβεια στο πώς αντιμετωπίζουμε τα πράγματα, αλλά ποτέ δεν εγκαταλείπουν και ποτέ δεν απορρίπτουν τον κόσμο που είναι στη βάση τους. Αυτές οι επιστήμες είναι συνδεδεμένες με τον κόσμο-της-ζωής: δεν εισέρχονται σε μια ανταγωνιστική θέση προς αυτόν.

Επιπλέον, η φαινομενολογία όχι μόνο βεβαιώνει ότι οι ακριβείς επιστήμες στηρίζονται στον κόσμο-της-ζωής: προσπαθεί επίσης να περιγράψει ιδιαίτερα είδη αποβλεπτικότητας που συγκροτούν αυτές τις επιστήμες. Προσπαθεί να εκφράσει με ακρίβεια το πώς ο κόσμος-της-ζωής μετασχηματίζεται στον κόσμο των γεωμετρικών και των ατομικών πραγματικοτήτων. Η φαινομενολογία, λοιπόν, ισχυρίζεται ότι οι ακριβείς επιστήμες θα πρέπει να λάβουν θέση εντός του κόσμου-της-ζωής. Αποτελούν έναν από τους θεσμούς που έχουν εγκαθιδρυθεί μέσα σε αυτό τον κόσμο, αλλά ποτέ δεν αντικαθιστούν τον κόσμο-της-ζωής με έναν άλλο κόσμο. Δεν θα μπορούσαμε να ζήσουμε σε ένα κόσμο σαν αυτό που προβάλλει η επιστήμη: μπορούμε να ζήσουμε μόνο μέσα στον κόσμο-της-ζωής και αυτός ο βασικός κόσμος έχει τις δικές του μορφές αλήθειας και επαλήθευσης, μορφές που δεν εκτοπίζονται, αλλά απλά και μόνο συμπληρώνονται, από την αλήθεια και την επαλήθευση που εισάγει η νεότερη επιστήμη.

Η κίνηση της φαινομενολογίας συνίσταται, λοιπόν, στο να δείχθει ότι οι ακριβείς επιστήμες είναι παράγωγες στη βάση του κόσμου-της-ζωής και των πραγμάτων που υπάρχουν μέσα σε αυτόν τον κόσμο. Η φαινομενολογία αναγνωρίζει την αξία και τον διακριτό ρόλο της νεότερης μαθηματικής επιστήμης, αλλά δεν την υπερεκτιμά. Μας θυμίζει ότι αυτές οι επιστήμες οικοδομήθηκαν επί των πραγμάτων που δίδονται σε μας με τρόπο προ-επιστημονικό, και μας θυμίζει επίσης ότι ακόμα και η επιστήμη 'κατέχεται' ή επιτυγχάνεται από κάποιον. Η επιστήμη θα πρέπει να βεβαιώνεται από τους επιστήμονες, από ανθρώπινα όντα που επιτελούν το ιδιαίτερο είδος σκέψης και απόβλεψης που ιδιάζουν στην επιστήμη. Η επιστήμη εμπερικλείει ποικίλα είδη αποβλεπτικότητας, ποικίλα είδη παρουσίας και απουσίας, ποικίλα είδη σύνθεσης ταυτότητας. Προϋποθέτει ορισμένες μορφές αποβλεπτικότητας τις οποίες έχει από κοινού με άλλες διανοητικές προσπάθειες, και ταυτόχρονα αναπτύσσει ορισμένες αποκλειστικά δικές της μορφές αποβλεπτικότητας, αλλά δεν μετεωρεί ελεύθερη από τα πρόσωπα, ελεύθερη από τα υπερβατολογικά εγώ που επιτυγχάνουν την επιστήμη.

10.2 Πώς Συγκροτούνται οι Μαθηματικές Επιστήμες

Η νεότερη επιστήμη ασχολείται με πράγματα που έχουν γίνει ιδεατά: με επιφάνειες δίχως τριβή, με ακτίνες φωτός, με ιδεατά αέρια, με μη συμπιεζόμενα αέρια, με ιδεατά αποτελεσματικές μηχανές, με ιδεατές πηγές ηλεκτρισμού, και εξετά-

ζει μόρια που δεν έχουν καμιά επίδραση στο πεδίο όπου κινούνται. Ωστόσο, αυτές οι ιδεατές μορφές δεν κατασκευάζονται από το τίποτε. Πολύ μάλλον, αποτελούν προβολές που έχουν τη ρίζα τους μέσα στα πράγματα που δίδονται άμεσα στην εμπειρία.

Για παράδειγμα, ας εξετάσουμε πώς φθάνουμε στην ιδέα μιας γεωμετρικής επιφάνειας. Εκκινούμε από μια συνήθη επιφάνεια, όπως είναι η επιφάνεια ενός τραπέζιου. Λειαινουμε και στυλβώνουμε την επιφάνεια και την κάνουμε όλο και πιο λεία. Κάποια στιγμή, ωστόσο, μπορούμε να μετακινηθούμε από την πραγματική λείανση και στυλβωση σε μια φανταστική προβολή. Φανταζόμαστε την λείανση της επιφάνειας μέχρι του σημείου που αυτή δεν θα μπορεί να γίνει περισσότερο λεία: την φανταζόμαστε σαν να έχει φθάσει στο όριο του λείου. Στην πραγματικότητα δεν μπορούμε να στυλβώσουμε την επιφάνεια σε αυτό τον βαθμό, αλλά μπορούμε να 'απογειωθούμε' από τα φυσικά βήματα της λείανσης και απλά και μόνο να φανταστούμε ότι η λείανση φθάνει σε αυτό το αξεπέραστο όριο. Αυτό το όριο είναι η καθαρή γεωμετρική επιφάνεια, και φθάσαμε σε αυτήν έχοντας ως βάση την πραγματική εμπειρία. Αποτελεί ένα μετασχηματισμό των επιφανειών που δίδονται πράγματι στην εμπειρία.

Ένα άλλο παράδειγμα μπορεί να βρεθεί στην οπτική. Εκκινούμε από ένα φωτεινό σήμα που έρχεται από μια λάμπα. Στη συνέχεια, καλύπτουμε ένα μέρος της πηγής του φωτός και κόβουμε, ας πούμε, το φωτεινό σήμα στα δύο. Μετά καλύπτουμε το μισό του υπόλοιπου μέρους της φωτεινής πηγής. Επαναλαμβάνουμε αυτή την κίνηση μερικές φορές, αλλά τότε αλλάζουμε τον μηχανισμό: μετακινούμαστε από την πραγματική παρεμπόδιση μέρους του φωτός στο να φανταστούμε ότι έχουμε εμποδίσει το φως και συνεχίζουμε φανταζόμενοι ότι έχουμε περιορίσει το φως σε ένα πολύ λεπτό σήμα, τόσο λεπτό που, εάν διακόπταμε οποιοδήποτε μέρος του, τότε θα εξαλείφαμε το σήμα ολοκληρωτικά. Αυτό το πιο λεπτό σήμα, αυτό που δεν διασπάται περαιτέρω, γίνεται μια 'ακτίνα' φωτός, έτσι όπως ορίστηκε από τον Newton στην *Οπτική* του. Δεν θα μπορούσαμε στην πραγματικότητα να φθάσουμε ποτέ σε μια τέτοια ακτίνα φωτός, αλλά μπορούμε να την φανταστούμε ή να την σκεφθούμε ως ένα όριο.

Αμφότερα η πλήρως λεία επιφάνεια και η ακτίνα φωτός είναι *αντικείμενα* που έχουν *γίνει ιδεατά*. Τέτοια αντικείμενα δεν θα μπορούσαν ποτέ να δοθούν στην εμπειρία μέσα στον κόσμο-της-ζωής. Τα εγκαθιδρύουμε ή τα συγκροτούμε μέσω ενός ιδιαίτερου είδους αποβλεπτικότητας, ενός είδους που αποτελεί μίξη αντίληψης και φαντασίας. Αυτή η αποβλεπτικότητα εκκινεί από κάτι που βρίσκεται μέσα στον κόσμο-της-ζωής, αλλά δημιουργεί κάτι που φαίνεται να μην ανήκει πλέον σε αυτόν τον κόσμο. Άπαξ και αποκτήσουμε αυτά τα ιδεατά αντικείμενα, ωστόσο, μπορούμε να ξεκινήσουμε να τα συσχετίζουμε προς τα συγκεκριμένα αντικείμενα που δίδονται στην εμπειρία. Τα ιδεατά αντικείμενα γίνονται τότε οι τέλειες εκδοχές αυτού που δίδεται στην εμπειρία: φαίνεται σαν

να είναι ‘περισσότερο πραγματικά’ από τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε, διότι τα ιδεατά αντικείμενα είναι πιο ακριβή. Τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε φαίνεται να είναι απλώς και μόνο ανακριβή αντίγραφα του τέλει προτύπου.

Εάν, λοιπόν, φέρουμε στην επιφάνεια πολλά τέτοια πράγματα, ίσως νομίσουμε ότι έχουμε ανακαλύψει έναν ολόκληρο κόσμο αντικειμένων που είναι πολύ καλύτερος και πολύ ακριβέστερος από τον κόσμο της αντίληψης. Αυτό συμβαίνει όταν το είδος της επιστήμης που εισήγαγαν ο Galileo, ο Descartes και ο Newton καθίσταται κυρίαρχο στον πολιτισμό μας. Οι άνθρωποι ξεχνούν ότι τα ιδεατά πράγματα στα οποία αναφέρεται η επιστήμη έχουν δημιουργηθεί μέσω ενός τρόπου σκέψης: πιστεύουν ότι αυτά τα πράγματα είναι πιο πραγματικά από αυτό που δίδεται άμεσα στην εμπειρία, και έτσι πιστώνουν τις επιστήμες που έχουν την γνώση αυτών των πραγμάτων με μεγάλη εξουσία. Εκλαμβάνουν αυτό που είναι το αποτέλεσμα μιας μεθόδου ως ανακάλυψη μιας πραγματικότητας νέου είδους. Οι ειδικοί της επιστήμης, οι ειδήμονες σε αυτό το νέο πεδίο, πιστεύεται ότι έχουν μια πολύ τελειότερη σύλληψη της φύσης των πραγμάτων από ό,τι οι υπόλοιποι εξ ημών, αφού εμείς έχουμε δοσοληψίες ‘απλώς’ με τον προ-επιστημονικό κόσμο, ενώ αυτοί έχουν δοσοληψίες με τον κόσμο όπως ‘πραγματικά’ είναι στην πιο τέλεια ακρίβειά του. Τέτοιες παραγωγές ιδεατών αντικειμένων έχουν προβληθεί, περαιτέρω, όχι μόνο στη γεωμετρία και την φυσική, αλλά και στις κοινωνικές επιστήμες, στην οικονομία, την πολιτική και την ψυχολογία. Μοντέλα της θεωρίας παιγνίων έχουν χρησιμοποιηθεί, για παράδειγμα, για να υπολογισθεί η στρατηγική σε εμπόλεμες καταστάσεις και στην εξωτερική πολιτική.

10.3 Περαιτέρω Απόψεις των Επιστημονικών Αντικειμένων

Ας εξετάσουμε πιο λεπτομερειακά την διαδικασία μέσω της οποίας φθάνουμε στην παραγωγή ιδεατών αντικειμένων. Το αντικείμενο εκκίνησης είναι ένα αντικείμενο στο οποίο μπορούμε να ταυτοποιήσουμε ένα γνώρισμα για το οποίο είναι δυνατή κάποια διακύμανση, όπως το λείο της επιφάνειας και το μέγεθος του φωτεινού σήματος. Αυτά τα δύο γνωρίσματα επιδέχονται εκδοχές: μπορούν αμφότερα να υλοποιηθούν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό. Οι εκδοχές γίνονται όλο και λιγότερες, και τότε προκύπτει η ιδέα μιας συνθήκης στην οποία δεν μπορούμε να σκεφθούμε καμιά περαιτέρω εκδοχή: όλες ανάγονται στο μηδέν. Η επιφάνεια γίνεται τέλεια επίπεδη, το σήμα γίνεται πρακτικά μια γραμμή. Έχουμε ‘καταστήσει γεωμετρικό’ ένα αντικείμενο που ήταν κάποτε

ένα πράγμα που δόθηκε αντιληπτικά μέσα στον κόσμο.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι όταν φθάνουμε σε αυτή την ιδεατή συνθήκη, διατηρούμε κάτι από το περιεχόμενο ή την ποιότητα του πράγματος από το οποίο ξεκινήσαμε. Δεν μετατρέπουμε τα πάντα σε καθαρά μαθηματικά. Η ιδεατή επιφάνεια συνεχίζει να είναι ένα χωρικό πράγμα, και η ακτίνα είναι ακόμα μια ακτίνα φωτός. Η επιφάνεια είναι διαφορετική από την ακτίνα φωτός και αμφοτέρωθεν είναι διαφορετικά, ας πούμε, από την ιδεατή πηγή ηλεκτρισμού, η οποία, με τη σειρά της, αποτελεί παραγωγή ενός ιδεατού αντικειμένου που είχε ως εκκίνησή του άλλα αντικείμενα μέσα στον κόσμο.

Είναι η βασανιστικά ακριβής ταυτότητα των ιδεατών αντικειμένων αυτή που τους επιτρέπει να ικανοποιούν σε τέτοιο βαθμό την διάνοια. Είναι τέλεια: είναι ακριβώς τα ίδια όποτε κι αν βρεθούν, σε αντίθεση με τις ποικίλες επιφάνειες και τα ποικίλα σήματα τα οποία αντιμετωπίζουμε στην πραγματικότητα. Σε προηγούμενα Κεφάλαια αυτού του βιβλίου, εξετάσαμε το ζήτημα της ταυτότητας σε άλλο πλαίσιο: ένα αντικείμενο της αντίληψης (ένας κύβος) περιγράφηκε ως μια ταυτότητα στην ροή των πλευρών, των απόψεων και των σκιάσεων. Ένα νοητικό ενέργημα είπαμε ότι είναι μια ταυτότητα που δίδεται στις ποικίλες ενθυμήσεις που έχουμε για αυτό. Και ακόμα και ο εαυτός παρουσιάστηκε ως μια ταυτότητα πίσω από τα ποικίλα νοητικά του επιτεύγματα. Ωστόσο, όλες αυτές οι ταυτότητες εμπεριέχουν μεταβλητά στοιχεία: συνιστούν αυτό που μπορεί να αποκληθεί *μορφολογικά* πράγματα ή μορφολογικές ουσίες. Κατ' αντίθεση, τα ιδεατά πράγματα στα οποία φθάνει η μαθηματική επιστήμη, οι *ακριβείς* ουσίες, δεν ανέχονται κάποια αμφιλογία ή μεταβλητότητα. Αποκλείουν με τρόπο θετικό οποιαδήποτε μεταβλητότητα.

Δεν μπορούν όλα τα πράγματα να προβληθούν σε ένα όριο και να συγκροτηθούν ως ακριβείς ουσίες. Μια αντίληψη ή μια ανάμνηση, για παράδειγμα, εμπεριέχουν πάντα κάποια ασάφεια και κάποια μεταβλητότητα. Δεν έχει νόημα να προσπαθήσεις να προβάλλεις τέτοιου είδους πράγματα σε ένα ιδεατό όριο: παραμένουν 'μορφολογικές' ουσίες και όχι ακριβή είδη πραγμάτων. Συνεπώς, τέτοια πράγματα φαίνεται να είναι, στα μάτια πολλών ανθρώπων, ασαφή και υποκειμενικά, και γίνονται προσπάθειες να εισαχθεί μια ακριβής επιστήμη για αυτά, ένα είδος μαθηματικής ψυχολογίας ή γνωστικής επιστήμης, που θα αντικαταστήσει αυτές τις έννοιες με άλλες πιο ακριβείς. Η προσπάθεια να εξηγηθεί η ανθρώπινη γνωστική ικανότητα ως μια μορφή νευρωνικών υπολογισμών είναι ένα τέτοιο παράδειγμα.

Η φαινομενολογία ισχυρίζεται ότι οι ακριβείς/μαθηματικές επιστήμες της φύσης δεν μπορούν να δώσουν λόγο για την ίδια τους την ύπαρξη. Δεν έχουν τους όρους και τις έννοιες για να διαχειριστούν πράγματα όπως η αντίληψη και η ενθύμηση ή η εμπειρία των άλλων νόων και τα παρόμοια. Η φαινομενολογία ισχυρίζεται ότι μπορεί να παράσχει τις έννοιες και τις αναλύσεις που

θα διασαφηνίσουν το πώς οι ακριβείς επιστήμες προκύπτουν με βάση την προ-επιστημονική τους προέλευση. Η φαινομενολογία αυτοπαρουσιάζεται ως μια επιστήμη με δική της νομιμότητα: δεν συμπεριφέρεται όπως οι μαθηματικές επιστήμες της φύσης, αλλά έχει τη δική της μορφή ακρίβειας, που είναι διαφορετική από αυτή των μαθηματικών, από την ιδεατή ακρίβεια της φυσικής επιστήμης. Η φαινομενολογία είναι, μεταξύ άλλων, και μια επιστήμη για την ίδια την επιστήμη. Αποτελεί συνεπώς μια επιστήμη για τον κόσμο-της-ζωής και προσπαθεί να δείξει πώς ο κόσμος-της-ζωής λειτουργεί ως θεμελίωση και ως πλαίσιο για τις μαθηματικές επιστήμες.

Η ανάπτυξη της φυσικής και των μαθηματικών στον αιώνα μας έχει εγείρει ερωτήματα σχετικά με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών. Τέτοιες ανακαλύψεις είναι η αοριστία της μέτρησης και η σχετικότητα ως προς τον παρατηρητή στο πλαίσιο της θεωρίας των κβάντα, η θεωρία της σχετικότητας, το θεώρημα της μη-πληρότητας στα μαθηματικά, τα μη γραμμικά συστήματα, η θεωρία του χάους και η ασαφής λογική. Όλες αυτές οι ανακαλύψεις έχουν προκαλέσει αμφιβολίες σε σχέση με την κατανόηση του κόσμου που παρουσιαζόταν στην φυσική του Newton (και που έθετε μάλλον τάξη στον κόσμο), όπως και σε σχέση με την επιστήμη και με τα μαθηματικά που επικρατούσαν κατά τα πρώτα χρόνια της φαινομενολογίας. Ωστόσο, αυτή η ανάπτυξη δεν επηρεάζει το ζήτημα του κόσμου-της-ζωής και της επιστήμης. Όλη αυτή η ανάπτυξη έχει λάβει χώρα στο εσωτερικό της επιστημονικής οπτικής για τον κόσμο, οπτική η οποία, παρά την παραπάνω διαφοροποίηση, παραμένει ακόμα σε διάσταση προς τον κόσμο της αυθόρμητης εμπειρίας. Οι πιο πρόσφατες εκδοχές της επιστήμης ίσως ανέχονται την ανακρίβεια, αλλά αυτό που περιγράφουν είναι ακόμα διαφορετικό από τον κόσμο στον οποίο ζούμε, και το πρόβλημα της ένταξής τους σε αυτόν τον κόσμο δεν έχει επιλυθεί. Μια σημαντική συνεισφορά για την επίλυση αυτού του προβλήματος θα έγκειτο στην προσεκτική ανάλυση των ειδών αποβλεπτικότητας που είναι επί τω έργω κατά την εγκαθίδρυση της επιστημονικής γνώσης.

10.4 Η Διυποκειμενικότητα: Ένας Κόσμος από Κοινού

Μέρος της ορολογίας και της επιχειρηματολογίας της φαινομενολογίας ίσως δίνει την εντύπωση ότι πρόκειται για μια μορφή φιλοσοφίας που κατευθύνεται προς τον σολιψισμό. Με τα λεγόμενά της για το υπερβατολογικό εγώ, την χρονική ροή της συνείδησης και την αναγωγή, η φαινομενολογία ίσως φαίνεται ότι αγνοεί την ύπαρξη και την παρουσία των άλλων ανθρώπων και των κοινωνιών. Ορισμένες κριτικές της φαινομενολογίας διαμαρτύρονται για το ότι ανάγει τους άλλους ανθρώπους σε απλά φαινόμενα και για το ότι μετατρέπει το μοναχικό

εγώ σε μοναδική πραγματικότητα. Τέτοια παράπονα είναι αστήρικτα. Η φαινομενολογία έχει πολλά να πει για την ανθρώπινη κοινότητα και παρέχει μια εκτενή περιγραφή της εμπειρίας που έχουμε για τους άλλους νόες.

Υπάρχουν δύο προσεγγίσεις ως προς την περιγραφή της εμπειρίας που έχουμε για τους άλλους. Πρώτον, μπορούμε να περιγράψουμε απλά πώς τα άλλα πρόσωπα δίδονται άμεσα στην εμπειρία, το πώς αναγνωρίζουμε τα σώματα των άλλων ως την σωματοποίηση των άλλων νόων και των άλλων εαυτών κατ' αντιστοιχία προς τα δικά μας σώματα. Δεύτερον, μπορούμε να πάρουμε έναν λιγότερο άμεσο δρόμο και να περιγράψουμε το πώς δίδεται στην εμπειρία μας ο κόσμος και τα πράγματα μέσα στον κόσμο ως πράγματα που δίδονται ταυτόχρονα στην εμπειρία άλλων νόων και άλλων εαυτών. Σε αυτή την δεύτερη προσέγγιση, δεν κοιτάζουμε την άμεση σχέση μεταξύ εμών και των άλλων, αλλά την σχέση που έχουμε αμφότεροι, ή όλοι μας, προς τον κόσμο και προς τα πράγματα που κατέχουμε από κοινού. Ας ξεκινήσουμε με την δεύτερη προσέγγιση.

Όταν δίδεται στην εμπειρία μου ένα σωματικό αντικείμενο, όπως ένας κύβος, το αναγνωρίζω ως μια ταυτότητα στο πολλαπλό των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων. Το πολλαπλό αυτό είναι δυναμικό: όποια προοπτική κι αν λάβω σε σχέση με τον κύβο οποιαδήποτε στιγμή, μπορώ να μετακινηθώ ή να μετακινήσω τον κύβο και τότε δημιουργώ μια νέα ροή πλευρών, όψεων και σκιάσεων. Αυτό που ήταν ορατό δεν είναι πλέον, και αυτό που δεν ήταν ορατό είναι, ενώ ο κύβος διατηρείται στην ταυτότητά του. Κάθε στιγμή, προ-λαμβάνω τις μελλοντικές οπτικές γωνίες επί του πράγματος και ανακαλώ τις παρελθοντικές. Αυτές οι άλλες οπτικές γωνίες δίνονται σε μια συν-απόβλεψη, ενόσω απολαμβάνω την τωρινή οπτική γωνία επί του πράγματος. Η εμπειρία μου είναι μια μίξη του ενεργεία και του δυνάμει: κάθε φορά που δίδονται ορισμένες πλευρές και όψεις, αποβλέπω ταυτόχρονα εκείνες που δεν δίδονται αλλά που θα μπορούσαν να δοθούν εάν άλλαζα τη θέση μου, την προοπτική μου, την ικανότητα μου να αντιλαμβάνομαι και ούτω καθεξής.

Η μίξη του ενεργεία και του δυνάμει μεγιστοποιείται όταν εισέρχονται στο παιγνίδι άλλα υποκείμενα αντίληψης. Εάν είναι παρόντες οι άλλοι, τότε συνειδητοποιώ ότι, όταν βλέπω ένα αντικείμενο από μια πλευρά, οι άλλοι το βλέπουν την ίδια στιγμή υπό κάποια άλλη γωνία, μια γωνία που θα κατείχα κι εγώ εάν πρόκειτο να μετακινηθώ εκεί όπου είναι οι άλλοι. Ό,τι είναι δυνάμει για μένα είναι ενεργεία για τους άλλους. Το αντικείμενο αποκτά λοιπόν μια μεγαλύτερη υπερβατικότητα ως προς εμένα: δεν είναι μόνο αυτό που βλέπω και που θα μπορούσα να δω, αλλά επίσης ό,τι βλέπουν αυτή τη στιγμή οι άλλοι. Περαιτέρω, κατανοώ το αντικείμενο ως κάτι που υπερβαίνει την δική μου οπτική γωνία: το βλέπω ως κάτι που βλέπουν και οι άλλοι και όχι μόνο εγώ. Ένα νέο επίπεδο ταυτότητας δίδεται σε εμένα. Το αντικείμενο δίδεται ή μπορεί να δοθεί διυποκειμενικά, και παρουσιάζεται σε εμένα ως τέτοιο.

Η ικανότητα του αντικειμένου να δίδεται αντιληπτικά σε περισσότερους θεατές, ακροατές, σε περισσότερα υποκείμενα γεύσης, όσφρησης και αφής, λαμβάνει χώρα στο αισθητηριακό επίπεδο, αλλά το αντικείμενο μπορεί επίσης να διαρθρωθεί κατηγοριακά από πολλούς ανθρώπους κι όχι μόνο από εμένα. Μπορεί να κατανοηθεί και να γίνει αντικείμενο σκέψης με πολλούς κατευθυντήριους τρόπους. Μπορώ να γνωρίζω τον κύριο Ιωάννου ως υπάλληλο του ταχυδρομείου, αλλά η κυρία Ιωάννου τον γνωρίζει ως σύζυγό της, και γνωρίζω τον υπάλληλο του ταχυδρομείου ως αυτόν που οι άλλοι γνωρίζουν υπό άλλες μορφές περιγραφής και γνωριμίας. Δεν είμαι σε θέση να διατυπώσω όλους τους τρόπους με τους οποίους είναι δυνατόν να γνωσθεί ένα αντικείμενο: κάθε γνωριμία με το αντικείμενο είναι προσδεσμένη σε ένα όριο. Και όμως, γνωρίζω το αντικείμενο ως τέτοιο που μπορεί να γίνει γνωστό υπό μορφές που εγώ δεν γνωρίζω. Αναγνωρίζω αυτό το επίπεδο υπερβατικότητας σε σχέση με εμένα, αυτό το επίπεδο απουσίας σε σχέση με εμένα. Και στο αντιληπτικό και στο διανοητικό επίπεδο, ο κόσμος και τα πράγματα μέσα στον κόσμο δίδονται σε πολλούς εαυτούς, σε πολλές δοτικές της εμφάνισης, έστω κι αν θα αποδεικνύομαι πάντα ως ο προεξέχων εαυτός, ως ο εαυτός που βρίσκεται στο κέντρο, και ο οποίος θεματοποιείται για μένα με ένα τρόπο με τον οποίο κανένας άλλος εαυτός δεν μπορεί να θεματοποιηθεί, όσο αγαπητός ή οικείος κι αν είναι. Αυτός ο προεξέχων εαυτός ως προς εμένα αποτελεί μια αναγκαιότητα της υπερβατολογικής λογικής κι όχι ζήτημα ενός ηθικού εγωκεντρισμού. Κάποιοι άνθρωποι βρίσκονται, σε προσωπικό επίπεδο, πιο κοντά ή πιο μακριά από εμένα, αλλά η ίδια η διάσταση της εγγύτητας και της απόστασης δεν προκύπτει για τον τρόπο με τον οποίο δίδομαι στον εαυτό μου.

10.5 Διυποκειμενικότητα: Γνωρίζοντας τον Άλλον

Μέχρι τώρα, η συζήτηση για την διυποκειμενικότητα εστίασε το ενδιαφέρον της σε αντικείμενα που τα βλέπουμε ως τέτοια που δίδονται τόσο στην εμπειρία των άλλων όσο και στην δική μας. Ας κάνουμε τώρα ορισμένα σχόλια για την άμεση εμπειρία των άλλων ως άλλων νόων, ως άλλων σωματοποιήσεων της συνείδησης. Όχι μόνο κατανοούμε τον κόσμο ως τέτοιο που δίδεται στους άλλους: μπορούμε επίσης να στραφούμε προς τους άλλους και αυτοί να μας δοθούν εμπειρικά ως άλλοι εαυτοί, ως δοτικές της διάνοιξης των πραγμάτων, ως αυτοί οι οποίοι μπορούν αμοιβαία να μας αναγνωρίσουν και να μας δουν ως άλλους εαυτούς τους.

Η εμπειρία ενός άλλου εαυτού βασίζεται στην εμπειρία ενός άλλου σώματος που μοιάζει με το δικό μας. Δεν γνωρίζουμε απλά και μόνο τον νου κάποιου: πρώτα μάς δίδεται το σώμα του, αλλά το σώμα δίδεται ως ένας τόπος στον οποίο

την εξουσία έχει η συνείδηση του άλλου. Όπως ακριβώς εγώ μπορώ να κινήσω το σώμα μου και να το προσλαμβάνω εμπειρικά, έτσι και ο άλλος μπορεί να κινεί το δικό του σώμα και να το προσλαμβάνει εμπειρικά, ο άλλος τον οποίο αναγνωρίζω ως παρόμοιο με εμένα. Αυτό το σώμα, περαιτέρω, δεν παρέχει απλά και μόνο έναν τόπο για την συνείδηση του άλλου και μια θέση για την οπτική του γωνία. Επίσης εκφράζει τον νου του άλλου. Η γλώσσα στο μέτρο που γίνεται ομιλία, οι αποβλεπτικές χειρονομίες και η ακούσια γλώσσα του σώματος, όλα αυτά αποτελούν κάτι παραπάνω από απλές κινήσεις του σώματος: αποτελούν ένδειξη για αποβλεπτικά ενεργήματα, και εκφράζουν επίσης ένα περιεχόμενο σκέψης. Εκφράζουν σε εμένα πώς φαίνονται να είναι ο κόσμος και τα πράγματα στα μάτια του άλλου, αυτού στον οποίο ανήκει αυτό το σώμα. Εάν ο άλλος εκφέρει ορισμένους ήχους ή κάνει ορισμένες γκριμάτσες, τότε λέγεται σε εμένα ότι 'έρχεται φασαρία' ή 'μην τα παρατάς τώρα'.

Συνεπώς, ορισμένα σώματα διακρίνονται μέσα στον κόσμο ως τέτοια που εκφράζουν μια σημασία (μια κίνηση του ώμου δεν αποτελεί απλά και μόνο μια μηχανική διαδικασία αλλά έναν χαιρετισμό, ένα νεύμα του χεριού συνιστά σήμα για παύση και όχι απλά μία κίνηση). Αυτά τα σώματα είναι επίσης σε θέση να μεταφέρουν σε μένα το πώς είναι ο κόσμος: παρέχουν άλλες οπτικές γωνίες για τον τρόπο που είναι τα πράγματα. Αποτελούν σωματοποίηση άλλων υπερβατολογικών εγώ. Τα αντιλαμβάνομαι ως σώματα εαυτών όπως είμαι και εγώ, αλλά με αυτό τον τρόπο τα αντιλαμβάνομαι ακριβώς ως τέτοια που εγκλείουν μέσα τους και που εκφράζουν μια συνειδητή ζωή που θα παραμένει πάντα απύσχα για μένα, μια ροή χρονικότητας που θα είναι πάντα με τρόπο μη-αναγώγιμο διαφορετική από την δική μου. Η χαρακτηριστική απουσία των άλλων εαυτών παρουσιάζεται τότε σε εμένα. Είναι ένα είδος απουσίας διαφορετικό από τις απουσίες της άλλης πλευράς του κύβου ή του νοήματος ενός κειμένου που δεν μπορώ ακόμα να αποκωδικοποιήσω.

Μια από τις πιο αμφιλεγόμενες διδασκαλίες της φαινομενολογίας είναι ότι είναι δυνατόν *in principle* να 'σκεφθούμε τους εαυτούς μας ερήμην' της διυποκειμενικής διάστασης και να φθάσουμε σε ένα κατώτερο επίπεδο στην εμπειρία του εαυτού μας, το οποίο προηγείται ή υπόκειται του διυποκειμενικού στοιχείου. Αυτή είναι η αποκαλούμενη *σφαίρα κυριότητας*. Η αναγωγή σε αυτή την σφαίρα δεν μοιάζει με την φαντασία μιας πραγματικής μοναχικότητας: δεν είναι σαν να φαντάζομαι ότι είμαι κάπου μόνος ή ακόμα ότι όλα τα άλλα ανθρώπινα όντα έχουν εξαφανισθεί από την γη και ότι είμαι ο μόνος εναπομείνας. Τέτοια φαντασιακά σενάρια θα διατηρούσαν ακόμα την διάσταση των άλλων ανθρώπων: θα καταργούσαν τους άλλους απλά και μόνο ως γεγονότα. Η αναγωγή στη σφαίρα κυριότητας επιχειρεί να καταργήσει την ίδια την διάσταση των άλλων ανθρώπων. Επιχειρεί να φθάσει σε ένα επίπεδο εμπειρίας στο οποίο δεν ανακύπτει ακόμα η ίδια η αντίθεση ανάμεσα σε εμένα και τους άλλους.

Οι σχολιαστές έχουν συχνά ασκήσει κριτική στον Husserl για το ότι έχει εισαγάγει την έννοια της σφαίρας κυριότητας: ισχυρίζονται ότι ένα τέτοιο πεδίο είναι κάτι που δεν μπορεί ούτε να το σκεφθεί κανείς, διότι κάθε εμπειρία που έχουμε θα πρέπει να έχει, σύμφωνα με τις αρχές της, μια στοιχειώδη δημοσιότητα. Ωστόσο, δεν θα έπρεπε να απορρίψουμε υπερβολικά γρήγορα αυτή την θεωρία. Φυσικά, σχεδόν κάθε μας εμπειρία εμπεριέχει μια διάσταση άλλων νόων, μια σημασία που μπορούμε να μοιραστούμε με τους άλλους και που ορίζεται κατ' αντίθεση προς τους άλλους. Αλλά δεν θα έπρεπε να θέσουμε εκτός παιδιάς την έννοια σύμφωνα με την οποία κάποια όψη της συνείδησης έχει ένα είδος ακραίας ιδιωτικότητας στην οποία δεν παίζει ρόλο η ίδια η διάσταση των άλλων. Ίσως υπάρχει ένα επίπεδο εμπειρίας που δεν μπορούμε, σύμφωνα με τις αρχές του, να το εκφράσουμε στους άλλους ή να το μοιραστούμε με τους άλλους, ένα πεδίο όπου δεν εισδύει η ίδια η αίσθηση των άλλων. Σαφώς, μιας τέτοιας έντασης ιδιωτικότητας δεν θα μπορούσε να καταλαμβάνει το όλον της εμπειρίας μας, ούτε θα μπορούσε να συνιστά το μεγαλύτερο τμήμα της, αλλά ίσως εκεί μπορούμε να αγγίξουμε ακροθιγώς το έσχατο μυστικό της συνειδητότητάς μας. Γιατί θα πρέπει να αρνηθούμε ολοκληρωτικά μια τέτοια διάσταση; Και εάν υπάρχει ένα τέτοιο πεδίο, θα άξιζε διερεύνησης για να δείξουμε τι είδους ταυτότητες και διαφορές, τι είδους παρουσίες και απουσίες, τι είδους ενότητες στο πολλαπλό είναι δυνατά στο εσωτερικό του.

Θα έπρεπε, ωστόσο, να τονίσουμε ότι αυτή η αναγωγή στη σφαίρα της κυριότητας δεν είναι η ίδια με την φαινομενολογική αναγωγή, την κίνηση από την φυσική εμπειρία στην φαινομενολογική αναστόχηση. Αποτελεί μια κίνηση στο εσωτερικό της φιλοσοφικής στάσης, μια κίνηση που αποκαλύπτει ποικίλα επίπεδα εμπειρίας που υφίσταται το υπερβατολογικό εγώ.

Κεφάλαιο 11

ΛΟΓΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΕΝΑΡΓΕΙΑ

Το υπερβατολογικό εγώ είναι ο φορέας της αλήθειας. Εξασκεί αυτή την δραστηριότητα σε πολλά πλαίσια: στον λόγο, στην εξεικόνιση, στην αναπόληση, στην πρακτική συμπεριφορά, στην έξυπνη παραπλάνηση και στις στρατηγικές κινήσεις. Ένας ιδιαίτερος τρόπος εξάσκησης αυτής της δύναμης για την κατοχή της αλήθειας λαμβάνει χώρα στην επιστήμη, είτε η επιστήμη είναι εμπειρική είτε θεωρητική, και σε όποια περιοχή του όντος κι αν εστιάζει το ενδιαφέρον της. Στην επιστήμη, επιθυμούμε απλά και μόνο να βρούμε την αλήθεια των πραγμάτων: το επιστημονικό εγχείρημα συνιστά μια προσπάθεια απλώς να δειχθεί ο τρόπος με τον οποίο είναι τα πράγματα, ανεξάρτητα από το πώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν ή από το πώς θα επιθυμούσαμε να είναι. Η επιτυχία στην επιστήμη δεν σημαίνει νίκη επί άλλων ανθρώπων ή ικανοποίηση των επιθυμιών μας: σημαίνει απλά και μόνο τον θρίαμβο της αντικειμενικότητας, την διάνοιξη του πώς είναι τα πράγματα.

Η φιλοσοφία είναι μια επιστημονική προσπάθεια, αλλά είναι διαφορετική από τα μαθηματικά και τις φυσικές και τις κοινωνικές επιστήμες. Δεν ασχολείται με μια συγκεκριμένη περιοχή του είναι, αλλά με την ίδια την κατοχή της αλήθειας: με την ανθρώπινη συζήτηση, την ανθρώπινη προσπάθεια για διάνοιξη του τρόπου με τον οποίο είναι τα πράγματα και με την ανθρώπινη ικανότητα να πράττουμε σύμφωνα με την φύση των πραγμάτων. Το έσχατο ενδιαφέρον της αφορά το είναι τέτοιο που εμφανίζεται σε εμάς. Στην επιστήμη και στην φιλοσοφία αναζητούμε την αλήθεια εαυτής ένεκα, ανεξάρτητα από κάθε άλλο όφελος που ίσως προκύψει. Και στις δύο αυτές προσπάθειες επιχειρούμε να φθάσουμε στον ύψιστο βαθμό της ακρίβειας που ιδιάζει κάθε φορά στο ζήτημα που εξετάζεται: δεν ικανοποιούμαστε με ό,τι είναι επαρκές για να κάνουμε κάθε φορά τη δουλειά μας.

Σε αυτό το βιβλίο έχουμε εξετάσει πολλά συστατικά της κατοχής της αλή-

θειας. Εξετάσαμε την ταυτότητα στην πολλότητα, την κατηγοριακή διάρθρωση και τις διαφορές μεταξύ πραγμάτων όπως είναι η αντίληψη και η επανενθύμηση. Διερευνήσαμε τόσο την αλήθεια τού είναι όσο και την αναζήτηση της αλήθειας εκ μέρους του φορέα της διάνοιξης (μαζί με την πιθανή ψευδολογία ή την σύγχυση που τις συνοδεύουν). Στο παρόν Κεφάλαιο, θα εδραιώσουμε και θα ολοκληρώσουμε αυτές τις αναζητήσεις. Θα διερευνήσουμε την φαινομενολογία του λόγου, την ανάλυση της έλλογης σκέψης.

11.1 Η Ζωή του Λόγου και η Ταυτότητα της Σημασίας

Όταν εισαγόμαστε στην έλλογη δραστηριότητα, αφήνουμε πίσω μας την βιολογική μας και την ψυχολογική μας ζωή. Ζούμε την ζωή της σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι εμείς, αυτά τα συγκεκριμένα όντα, αυτά τα ζώα, γινόμαστε ικανοί να προβάλλουμε ισχυρισμούς για την αλήθεια των πραγμάτων. Μπορούμε να επαληθεύσουμε ή να διαψεύσουμε αυτούς τους ισχυρισμούς, μπορούμε να ανταλλάξουμε σημασίες, και μπορούμε να επευφημήσουμε ή να κατηγορήσουμε ο ένας τον άλλον για το ότι είμαστε καλύτεροι ή χειρότεροι φορείς της αλήθειας. Καθώς μιλάμε μεταξύ μας και ακολουθούμε την έλλογη ζωή, γινόμαστε ικανοί να ελέγχουμε απουσίες διαφόρων ειδών και να διαρθρώνουμε τις παρουσίες με εξαιρετικά πολύπλοκους τρόπους.

Μία από τις απαιτήσεις της ζωής αυτού του είδους είναι η ομοιότητα της σημασίας που κοινοποιούμε ο ένας στον άλλον και η οποία επανέρχεται κατ' επανάληψη στην ίδια μας την νοητική ζωή. Μια ενική πρόταση επιστρέφει ως όμοια στην ταυτότητά της πάλι και πάλι: την λέμε στους άλλους, την αναφέρουμε σε εισαγωγικά ως τέτοια που τέθηκε από κάποιον άλλον, την χρησιμοποιούμε ως προκείμενη, την επιβεβαιώνουμε ή την διαψεύδουμε στην εμπειρία μας, την εντάσσουμε σε μια συστηματική έκθεση στο εσωτερικό ενός επιστημονικού πεδίου, ή την καταγράφουμε έτσι ώστε να μπορεί να αναγνωσθεί ακόμα κι όταν δεν θα είμαστε πια εκεί για να μιλήσουμε. Η ομοιότητα μιας σημασίας λαμβάνει χώρα κατά μήκος των διαφορετικών ερμηνειών που ίσως δίδουν οι άνθρωποι για αυτή την σημασία, και παρά τις διαφορές στην ασάφεια ή την διαφοροποίηση των οποίων χαίρει κάθε φορά η σημασία στους διάφορους νόες. Εάν δεν ήταν η μία και αυτή σημασία, δεν θα μπορούσαμε ουδόλως να δούμε αυτές τις διαφορές ως διαφορές: δεν θα μπορούσαμε να έχουμε πολλές *ερμηνείες* εάν οι προτάσεις καθ'αυτές ήταν διαφορετικές, και δεν θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για μια ασαφή κατοχή της σημασίας, παρά μόνο στο μέτρο που ένας πυρήνας του νοήματος παραμένει ο ίδιος τόσο στις ασαφείς όσο και στις σαφείς εκφάνσεις του. Μερικές φορές, είναι αλήθεια, η σημασία ή η πρόταση μπορεί να διαμελισθεί σε δύο ή περισσότερα νοήματα, εάν την σκεφθούμε πιο

προσεκτικά, ή ίσως εκπέσει σε έλλειψη συνοχής, ίσως εκπέσει σε ένα μη-νόημα, αλλά τέτοιες μη-αφομοιώσεις στο πεδίο της σημασίας είναι δυνατές μόνο κατ' αντίθεση προς τις σημασίες που διατηρούνται και επιβεβαιώνονται στην ταυτότητά τους.

Οι σημασίες παρουσιάζονται κυρίως σε λέξεις. Μέσω της γλώσσας καθίσταται δυνατόν για εμάς να εκφράσουμε τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα και να κοινοποιήσουμε αυτόν τον τρόπο της παρουσίασης σε άλλους ανθρώπους και στους εαυτούς μας σε άλλον τόπο και χρόνο. Οι λέξεις που ανταλλάσσουμε συλλαμβάνουν τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς, και εάν είμαστε αυθεντικοί στον τρόπο διάνοιξης των πραγμάτων, τότε συλλαμβάνουν τον τρόπο με τον οποίο είναι πράγματι τα πράγματα. Την ίδια στιγμή, οι λέξεις αρωματίζονται σύμφωνα με το ύφος με το οποίο διανοίγονται κάθε φορά τα πράγματα, έτσι ώστε αποτελούν ένδειξη στον αναγνώστη ή τον ακροατή σχετικά με εμάς τους ίδιους.

Οι φυσικοί και οι μαθηματικοί δεν ανησυχούν για το γεγονός ότι μια πρόταση μπορεί να επιστρέψει και πάλι ως όμοια στην ταυτότητά της, αν και η φυσική και τα μαθηματικά δεν θα μπορούσαν να είναι δυνατά εάν δεν λάμβανε χώρα μια τέτοια επανάληψη. Οι φιλόσοφοι, ωστόσο, δεν μπορούν να αφήσουν μια τέτοια ταυτοποίηση να ξεγλιστρήσει πίσω τους: αυτή η ταυτοποίηση συνιστά εκείνο το είδος πράγματος που οι φιλόσοφοι θεωρούν ως συστατικό της ικανότητάς μας να ζούμε την ζωή του λόγου.

11.2 Δύο Είδη Αλήθειας

Η ταυτότητα της σημασίας καθιστά δυνατή την αλήθεια. Υπάρχουν δύο είδη αλήθειας που λαμβάνουν χώρα στην έλλογη ζωή μας: η αλήθεια της ορθότητας και η αλήθεια της διάνοιξης: 1. Στην *αλήθεια της ορθότητας*, εκκινούμε από μια δήλωση που διατυπώνεται ή από μια πρόταση που κάποιος ισχυρίζεται. Έπειτα πηγαίνουμε να επαληθεύσουμε εάν ο ισχυρισμός είναι αληθής. Επιτελούμε όποιο είδος εμπειρίας χρειάζεται ως επιβεβαίωση ή διάψευση αυτής της δήλωσης. Εάν κάποιος πει ότι η οροφή στάζει όταν βρέχει, περιμένουμε να βρέξει και βλέπουμε εάν η οροφή στάζει ή όχι. Εάν κάποιος κάνει μια πρόταση σχετικά με μια χημική αντίδραση ή μια ιατρική θεραπεία, επιτελούμε τα αναγκαία πειράματα για να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε τον ισχυρισμό. Εάν τα αποτελέσματα επιβεβαιώνουν ό,τι βεβαιώθηκε, μπορούμε να πούμε ότι η δήλωση είναι αληθής, διότι εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα. Πρόκειται για μια ορθή δήλωση. Η έννοια του ψεύδους που σχετίζεται με την αλήθεια της ορθότητας είναι πρόδηλη: πρόκειται για το ψεύδος που αντιτίθεται στον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα, πρό-

κειται για ισχυρισμούς που βρίσκουν αντίσταση στην εμφάνιση των πραγμάτων. 2. Υπάρχει μια πιο στοιχειώδης μορφή αλήθειας που μπορεί να λάβει χώρα ακόμα και ξέχωρα από την επιβεβαίωση ενός ισχυρισμού. Η δεύτερη έννοια αλήθειας, η *αλήθεια της διάνοιξης*, συνίσταται απλώς στην επίδειξη μιας κατάστασης-πραγμάτων. Συνιστά την απλή παρουσίαση σε εμάς ενός διανοητικού αντικειμένου, την εμφάνιση αυτού που είναι πραγματικά ή ενεργεία. Μια τέτοια παρουσία θα μπορούσε να λάβει χώρα άμεσα κατά την διάρκεια της κανονικής εμπειρίας και της αντίληψης: περπατάμε προς το αυτοκίνητο και εκπλησσόμαστε βλέποντας ότι το λάστιχο είναι 'πλάκα'. Δεν χρειάζεται να έχουμε συλλάβει προ-ληπτικά το λάστιχο ως ξεφούσκωτο. Η εμπειρία μας αυτή δεν συνιστά προσπάθεια να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε μια πρόταση την οποία υποστηρίξαμε. Δεν έχουμε να κάνουμε με την αλήθεια ορθότητας, αλλά με την πιο στοιχειώδη αλήθεια μιας απλής διάνοιξης. Ένα διανοητικό αντικείμενο, μια κατάσταση-πραγμάτων, παρουσιάζεται σε εμάς, το αντικείμενο ή η κατάσταση απλώς ισχύει. Εκπλησσόμαστε από μια νέα μαθηματική απόδειξη, ξαφνικά συνειδητοποιούμε ότι ο Γιάννης λέει ψέματα στον Γιώργο, βλέπουμε ότι ο Cézanne διευθέτησε με ένα συγκεκριμένο τρόπο τις γραμμές και τα χρώματα σε αυτόν τον συγκεκριμένο πίνακα. Τέτοιες παρουσιάσεις δεν αποτελούν επιβεβαιώσεις αλλά άμεσες επιδείξεις μιας κατάστασης-πραγμάτων. Το ψεύδος που σχετίζεται με αυτό το είδος αλήθειας είναι το είδος που λαμβάνει χώρα όταν οι εμφανίσεις μάς παραπλανούν, όταν τα πράγματα φαίνεται να είναι κάτι που δεν είναι: προσποίηση, παραχάραξη, το ψεύδος του αναυθεντικού, η αποτυχία στο να είναι κάτι γνήσιο κατ' αντίθεση προς την αποτυχία τού να πει κάποιος την αλήθεια.

Η αλήθεια ορθότητας εξαρτάται από την αλήθεια διάνοιξης: η τελευταία μπορεί να λειτουργήσει ως η διανοητική κατάσταση που μπορεί να επιβεβαιώσει ή να διαψεύσει έναν ισχυρισμό. Αυτό με το οποίο 'συνταιριάζει' ή προσμιγνύεται η αληθής πρόταση και αυτό με βάση το οποίο προσμετράται δεν είναι μια εσωτερική οντότητα, αλλά ένα πράγμα που διανοίγεται. Ο προτασιακός ισχυρισμός παύει να είναι απλώς ένας ισχυρισμός εντός εισαγωγικών χάρη στην ίδια την άμεση επίδειξη μιας κατά -στα -σης-πραγμάτων, η οποία αναγνωρίζεται ως τέτοια που είναι δυνατόν να ταυτισθεί με τον ισχυρισμό εκείνον η αλήθεια του οποίου διερευνάται κάθε φορά. Όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 7, η εμπειρία μας εκκινεί από την άμεση επίδειξη των καταστάσεων-πραγμάτων, των διανοητικών, κατηγοριακών αντικειμένων. Αυτή η επίδειξη εμπεριέχει την αλήθεια διάνοιξης. Το πεδίο του προτασιακού λαμβάνει τον δικό του ρόλο όταν γινόμαστε τόσο διανοητικά επιδέξιοι, ώστε να λαμβάνουμε ορισμένες καταστάσεις-πραγμάτων ως τέτοιες που απλώς και μόνο προτείνονται από κάποιον: τότε αυτές γίνονται απλώς 'καταστάσεις-πραγμάτων ως προτεινόμενες', γίνονται προτάσεις, ισχυρισμοί, κρίσεις, γίνονται σημασίες ή νοήματα. Είναι αυτές οι προτάσεις, αυτές

οι καταστάσεις-πραγμάτων ως προτεινόμενες, που γίνονται υποψήφιες για την αλήθεια ορθότητας, και οι οποίες αποκτούν μια τέτοια αλήθεια όταν φανερώνεται η μίξη τους με αυτό που δίδεται, και πάλι, στην αλήθεια διάνοιξης. Η αλήθεια διάνοιξης, συνεπώς, γειτονεύει με την αλήθεια ορθότητας. Προηγείται και έπεται αυτής.

11.3 Δύο Είδη Ενάργειας

Στα δύο είδη αλήθειας που έχουμε διακρίνει, το κατηγορημα 'αληθές' εφαρμόζεται είτε σε μια πρόταση ή στην επίδειξη μιας οντότητας ή μιας κατάστασης-πραγμάτων. Θα πρέπει να εισαγάγουμε ένα άλλον όρο, τη λέξη *ενάργεια*, για να ονοματίσουμε τις υποκειμενικές δραστηριότητες που φέρουν στο φως την αλήθεια. Η φαινομενολογία χρησιμοποιεί τον όρο 'ενάργεια' για να ονοματίσει τα υποκειμενικά επιτεύγματα, την υποκειμενική κατοχή της αλήθειας, είτε στην περίπτωση της αντιστοιχίας είτε στην περίπτωση της διάνοιξης. Η ενάργεια της 'νόησης' συστοιχεί προς την αλήθεια ως 'νόημα'.

Αυτή η χρήση του όρου 'ενάργεια' είναι ασυνήθης στα αγγλικά (είναι λιγότερο περίεργη στα γερμανικά και στα γαλλικά). Κανονικά, στα αγγλικά, 'ενάργεια' δεν σημαίνει ένα υποκειμενικό επίτευγμα: σημαίνει, μάλλον, ένα γεγονός ή ένα δεδομένο που χρησιμεύει για να αποδείξουμε έναν ισχυρισμό. Ενάργεια μπορεί να είναι ένα ίχνος, ένα ματωμένο γάντι, μια μαρτυρία που δίδεται από κάποιον μάρτυρα ή ένα έγγραφο, αλλά σε κάθε περίπτωση είναι κάτι αντικειμενικό, ένα πράγμα κάποιου είδους που χρησιμοποιείται για να αποδείξουμε κάτι. Στην κανονική αγγλική χρήση του όρου, ένα στοιχείο ενάργειας είναι κάτι σαν μια προκειμένη που θεμελιώνει ένα συμπέρασμα, όχι κάτι σαν μια αποβλεπτικότητα που διανοίγει ένα αντικείμενο. Όταν ο όρος χρησιμοποιείται ως επίθετο, σχεδόν πάντα κατηγορείται σε ένα αντικείμενο που εμφανίζεται και το οποίο φέρεται να εμφανίζεται ζωντανά και με σαφήνεια: μια εναργής νίκη, ένα εναργές σχήμα, μια εναργής εξαπάτηση.

Στην φαινομενολογία, ωστόσο, η 'ενάργεια' λαμβάνει το νόημα της ρηματικής μορφής 'καθιστώ εναργές'. Σημαίνει το να φέρω στο φως την αλήθεια, το να φέρω στο προσκήνιο μια παρουσία. Συνιστά μια επιτέλεση και ένα επίτευγμα. Η ενάργεια είναι η δραστηριότητα της παρουσίας μιας ταυτότητας στην πολλότητα, η διάρθρωση μιας κατάστασης-πραγμάτων ή η επαλήθευση μιας πρότασης. Σημαίνει επίτευξη της αλήθειας.

Υπάρχουν ορισμένες σημασίες της λέξης 'ενάργειας', σημασίες που βρίσκει κανείς στο λεξικό, και οι οποίες γειτονεύουν με την σημασία που δίδει η φαινομενολογία στην λέξη. Το *Oxford English Dictionary* λέει ότι η 'ενάργεια' μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ουσιαστικό με το νόημα ενός 'μάρτυρα': πολλά πρόσωπα

μπορούμε να πούμε ότι αποτελούν 'ενάργειες' για μια περίπτωση, άνθρωποι που μπορούν να διανοίξουν αυτό που συνέβη. Μπορούμε να πούμε ότι κάποιος 'άλλαξε την ενάργεια της κατάστασης', πράγμα που σημαίνει ότι αποφάσισε να δώσει μαρτυρία για ένα γεγονός. Υπάρχει μάλιστα και ένα απαρχαιωμένο ουσιαστικό 'evidencer', 'αυτός που δίδει ενάργεια', που σημαίνει ότι κάποιος δίνει μαρτυρία για κάτι: 'ένας evidencer τού τι έγινε'. Η λέξη, λοιπόν, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μεταβατικό ρήμα και τότε σημαίνει 'καθιστώ κάτι εναργές ή σαφές, το δείχνω με σαφήνεια, εμφανίζω κάτι'. Συνεπώς, μπορούμε να πούμε ότι 'αυτός κατέστησε εναργή την ματαιότητα του σχεδίου', 'τα λόγια κατέστησαν εναργή την κατάσταση'. Αυτές οι σημασίες, αν και απαρχαιωμένες και σπάνιες, μοιάζουν με την έννοια της 'ενάργειας' στη φαινομενολογία, αλλά και πάλι δεν μας παράσχουν ένα προφανή πρόδρομο της φιλοσοφικής χρήσης. Θα πρέπει να καταστήσουμε την σημασία σαφή, χρησιμοποιώντας την λέξη με τρόπους που θα φέρουν στην επιφάνεια το φαινόμενο που υποτίθεται ότι αυτή η λέξη ονοματίζει.

Η ενάργεια είναι η επιτυχής παρουσίαση ενός διανοητικού αντικειμένου, η επιτυχής παρουσίαση ενός πράγματος, η αλήθεια του οποίου καθίσταται εμφανής στο εσωτερικό της ίδιας της εναργούς παρουσίασης. Μια τέτοια παρουσίαση αποτελεί ένα αξιοσημείωτο γεγονός στην ζωή του λόγου. Είναι η στιγμή που κάτι εισάγεται στο χώρο του λόγου, στον κόσμο των διανοητικών αντικειμένων. Ένα τέτοιο γεγονός δεν αποτελεί απλά και μόνο μια τελείωση του υποκειμένου που το επιτυγχάνει, δεν τελειοποιεί μόνο το υποκείμενο που συλλαμβάνει το ζήτημα ή βλέπει τι συμβαίνει. Ένα τέτοιο γεγονός αποτελεί και μια τελείωση του αντικειμένου: το αντικείμενο εμφανίζεται και γίνεται γνωστό, διανοίγεται. Η αλήθεια του γίνεται ενεργεία. Καθίσταται εναργής. Όταν ο Heidegger, χρησιμοποιώντας μια μάλλον ποιητική μεταφορά, αποκαλεί τον άνθρωπο *Dasein* ή 'ποιμένα του είναι', εννοεί ότι είμαστε εκείνοι στους οποίους διανοίγονται τα όντα στην αλήθεια τους, και ότι κατέχουμε μια προνομιούχο θέση στο σχέδιο των πραγμάτων, διότι είμαστε οι δοτικές της εμφάνισης. Καθιστούμε τα πράγματα εναργή. Τους επιτρέπουμε να εμφανιστούν.

Η δύναμη που έχουμε για κάτι τέτοιο δεν είναι το αποτέλεσμα κάποιου σχεδίου που έχουμε συλλάβει, ή το αποτέλεσμα ενός προγράμματος που στηρίζεται από την κυβέρνηση, ή ένα ταλέντο που ίσως προσπαθούμε να αναπτύξουμε. Οφείλεται σε αυτό που είμαστε ήδη πριν να ξεκινήσουμε να κάνουμε επιλογές ή να βουλευόμαστε για το τι θα κάνουμε. Οφείλεται στον τρόπο τού είναι μας. Είναι αυτό που μας επιτρέπει να βουλευόμαστε και να επιλέγουμε. Η ομιλία δεν είναι απλώς μια φλυαρία μεταξύ μας: αποτελεί επίσης, εάν ξεφύγουμε από την ομίχλη της ασάφειας, διάνοιξη των πραγμάτων που έρχονται στο φως χάρη σε αυτό που βλέπουμε. Παρέχουμε ένα φως εντός του οποίου τα πράγματα μπορούν να εμφανίζονται, ένα ξέφωτο όπου μπορούν να συλ-

λέγονται. Κάτι καλό και σημαντικό συμβαίνει στην ζωή του λόγου, έστω και αν ως άνθρωποι κατέχουμε ένα μικρό μόνο χώρο και χρόνο στην ανάπτυξη των πραγμάτων, έστω και εάν ένας εκρηγνύμενος ήλιος μπορεί μια μέρα στο απομακρυσμένο μέλλον να καταστρέψει όλους τους πλανήτες, του δικού μας συμπεριλαμβανομένου. Αυτή η δραστηριότητα είναι το επίτευγμά μας ως υπερβατολογικών εγώ, και όχι μόνο η συμπεριφορά μας ως ζώων ή η αντίδρασή μας ως σωμάτων που έχουν ενταχθεί σε ένα δίκτυο υλικών αιτιοτήτων. Αυτό το φως του λόγου διανοίγει τον χώρο του λόγου, το βασίλειο των σκοπών. Είμαστε πραγματικοί ως δοτικές της εμφάνισης και αυτό που πράττουμε ως τέτοιες δοτικές είναι να καθιστούμε εναργή την αλήθεια των πραγμάτων.

Γιατί θα πρέπει να μοχθήσουμε τόσο σκληρά για να προσαρμόσουμε τον όρο 'ενάργεια' έτσι ώστε να ονοματίσουμε αυτό το επίτευγμα; Γιατί να μην χρησιμοποιήσουμε μια άλλη λέξη; Ένας λόγος είναι ότι ο όρος έχει μια τεχνική έννοια στη φαινομενολογία, και στη γερμανική και στην γαλλική, όπου ο όρος έχει μια πιο φυσική σημασία. Επιπρόσθετα, η λέξη συλλαμβάνει πράγματι ένα φαινόμενο: εκφράζει το γεγονός ότι είμαστε ενεργοί όταν παρουσιάζονται τα πράγματα. *Κάνουμε* κάτι όταν τα διανοητικά αντικείμενα παρουσιάζονται σε εμάς: δεν είμαστε απλά και μόνο οι παραλήπτες. Δεν είμαστε μόνο δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων αλλά και οι ονομαστικές της διάνοιξης (εγώ και όχι μόνο εμένα). Άλλες λέξεις, όπως 'εποπτεύω', 'αντιλαμβάνομαι' ή 'καταγράφω' φαίνεται να μας καθιστούν υπερβολικά παθητικούς, επιβάλλοντας απλά και μόνο να δεχόμαστε αυτό που εμφανίζεται. Το 'καθιστώ εναργές' κάνει πιο σαφές το ότι θα πρέπει να ενεργήσουμε ως υπερβατολογικά εγώ, εάν θέλουμε να δοθούν τα πράγματα σε μας. Μια τέτοια δράση είναι πιο πρόδηλη στην περίπτωση της κατηγοριακής δραστηριότητας, αλλά απαιτείται ακόμα και στην αντίληψη και στα αρχικά επίπεδα διανοητικής δραστηριότητας, και απαιτείται προφανώς στην εξεικόνιση, στην αναπόληση και στην βούλευση. Ο αγγλικός όρος 'insight' αποτελεί ένα καλό ισοδύναμο, αν και δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ρήμα, αλλά φαίνεται να περιορίζεται στην κατηγοριακή παρουσίαση: το 'καθιστώ εναργές' έχει μεγαλύτερο βεληνεκές. Όχι μόνο οι ομιλητές και οι επιστήμονες αλλά και οι ζωγράφοι και οι δραματικοί συγγραφείς και το κοινό τους μπορούν να καταστήσουν εναργή τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα. Περαιτέρω, ο όρος 'insight' υποδηλώνει μια πράξη που συντελείται άπαξ και δια παντός, ενώ το να 'καθιστώ εναργές' έχει την έννοια μιας συνέχειας και μιας ενδυνάμωσης του εαυτού πέρα από μια αρχική στιγμή.

Καθιστούμε, λοιπόν, κάτι εναργές με δύο τρόπους: στην αλήθεια ορθότητας και στην αλήθεια διάνοιξης. Καθιστούμε εναργή την ορθότητα μιας πρότασης βλέποντας το πώς είναι τα πράγματα και βγάζοντας από τα εισαγωγικά τον ισχυρισμό που καλούμαστε να επιβεβαιώσουμε. Υπό πιο θεμελιώδη έννοια, ωστόσο, καθιστούμε εναργές ένα διανοητικό αντικείμενο, διαρθρώνοντάς το

στην άμεση παρουσία του, όταν επιτυγχάνουμε την αλήθεια διάνοιξης. Βλέπουμε ότι τα τετράγωνα των μονών αριθμών είναι μονοί αριθμοί και ότι τα τετράγωνα των ζυγών αριθμών είναι ζυγοί αριθμοί, βλέπουμε ότι ο φθόνος δεν είναι το ίδιο με την ζήλια, και βλέπουμε ότι υπάρχουν μόνο πέντε κανονικά στερεά στον τρισδιάστατο χώρο. Όλα αυτά είναι γεγονότα, διανοητικά αντικείμενα, και τα καταγράφουμε ως αληθή: τα επιδεικνύουμε ως επιδεκτικά διανοητικής επεξεργασίας. Αποτελούν κατανοήσεις. Ίσως θελήσουμε να τα εξηγήσουμε περαιτέρω και να δούμε τους λόγους για τους οποίους είναι αληθή, αλλά η έρευνα περαιτέρω κατανόησης δεν αναιρεί την αρχική κατανόηση που δίδεται στην πρωταρχική ενάργεια. Η ενάργεια κατατάσσει τα πράγματα στον χώρο του λόγου.

11.4 Δύο Τρόποι με τους Οποίους Επιχειρείται η Υπεκφυγή της Ενάργειας

Υπάρχουν δύο τρόποι με τους οποίους ίσως προσπαθήσει κανείς, στην φιλοσοφία αλλά και στον κοινό νου, να αρνηθεί την ύπαρξη της ενάργειας ως άμεσης επίδειξης των πραγμάτων. Σύμφωνα με τον πρώτο τρόπο, ανάγουμε την ενάργεια σε κάτι απλώς ψυχολογικό. Σύμφωνα με τον δεύτερο, ισχυριζόμαστε ότι ποτέ δεν έχουμε πράγματι ενάργεια προτού να μπορέσουμε να αποδείξουμε ότι γνωρίζουμε κάτι εξάγοντάς το από προκειμένες και αξιώματα.

1. Επειδή το να καταστήσουμε κάτι εναργές πρέπει να είναι μια δική μας πράξη, είναι εύκολο να γλιστρήσει κανείς στην πίστη ότι πρόκειται για ένα ‘απλά’ υποκειμενικό γεγονός, όπως είναι μια διάθεση ή ένα πάθος ή ένα αίσθημα βεβαιότητας. Η ενάργεια ίσως εκληφθεί ως μια απλώς γνωστική κατάσταση, μια προσωρινή κατάσταση της ψυχής μας, η οποία, με την σειρά της, ίσως αναχθεί σε μια προσωρινή κατάσταση του εγκεφάλου ή του νευρικού συστήματος. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, τα πράγματα είναι αυτό που είναι, είναι ‘εκεί έξω’, και οι γνωστικές καταστάσεις, συμπεριλαμβανομένου του ‘καθιστώ κάτι εναργές’, είναι μέσα μας, ‘εδώ μέσα’. Η γνωστική κατάσταση της πίστης, λένε, είναι μια συνθήκη στην οποία βρισκόμαστε, μια συνθήκη για την οποία θα μπορούσαμε να είμαστε ενημερωμένοι στην αυτο-συνειδησία μας, αλλά μας λείπει κάτι μόνο για εμάς του ίδιους, και όχι κάτι για ό,τι βρίσκεται εκεί έξω στον κόσμο.

Στα γερμανικά, μια από τις φιλοσοφικές σημασίες του όρου ‘ενάργεια’ είναι: ‘η συνείδηση ότι είμαι πεπεισμένος για κάτι’ (*Überzeugungsbewusstsein*). Και αυτή η σημασία μπορεί εύκολα να γίνει ψυχολογικής τάξεως. Ίσως την εκλάβουμε ότι εννοεί πως έχουμε συνείδηση για το ότι πιστεύουμε

σταθερά σε κάτι, αλλά τότε ο στόχος τής συνείδησης είναι η ίδια η υποκειμενική μας κατάσταση, η κατάσταση της σταθερής πεποίθησης. Αυτό θα είναι κάτι σαν την 'πίστη' που ο Hume και ο John Stuart Mill εκλάμβαναν ως τον στόχο της εσωτερικής αίσθησης.

Μια τέτοια ερμηνεία της ενάργειας θα ήταν λανθασμένη. Αυτό για το οποίο είμαστε υποκειμενικά ενήμεροι όταν είμαστε ενήμεροι για το ότι καθιστούμε κάτι εναργές δεν είναι μια νοητική, μια ψυχολογική, κατάσταση, αλλά η επίδειξη μιας κατάστασης-πραγμάτων. Είμαστε ενήμεροι για ένα διανοητικό επίτευγμα, μια επιτυχία ως προς την εμφάνιση των πραγμάτων, και όχι για ένα εσωτερικό δεδομένο. Εάν είμαστε ενήμεροι για μια επίδειξη των πραγμάτων, τόσο είμαστε, ουσιωδώς, ενήμεροι για αυτό που επιδεικνύεται. Η επιτυχία ως προς την εμφάνιση των πραγμάτων επιτυγχάνεται στην διανοητική μας ζωή, όχι στην απλώς ψυχολογική μας ζωή. Ίσως υπάρχουν ψυχολογικές πλευρές σχετικές με τα διανοητικά μας επιτεύγματα, αλλά αυτές οι πλευρές δεν αποτελούν την υπόσταση της πράξης. Το ενέργημα της ενάργειας αποτελεί ένα γεγονός στην σφαίρα του λόγου, όχι απλώς ένα ψυχολογικό επεισόδιο.

Ένα ενέργημα ενάργειας είναι περισσότερο κάτι σαν μια κίνηση στην λογική, παρά κάτι σαν πόνος ή σαν συναίσθημα. Ένα ενέργημα ενάργειας είναι μια κίνηση στην υπερβατολογική λογική. Διευθετεί το δίκτυο των προτάσεων και των σημασιών. Μπορεί να αποτελεί ένα επεισόδιο, αλλά αυτό δεν το καθιστά και ψυχολογικό: αποτελεί ένα επεισόδιο της διάνοιξης της αλήθειας, μια κίνηση στην ζωή του λόγου, ένα επίτευγμα του υπερβατολογικού εγώ. Στην πραγματικότητα, αποτελεί την πρωταρχική κίνηση στην ζωή του λόγου. Συνιστά την έναρξη αυτής της ζωής: έως ότου να διανοιχθούν τα πράγματα μέσω της άμεσης ενάργειας, και έως ότου να εισδύσουμε στην παρουσία των διανοητικών αντικειμένων, δεν λαμβάνουμε πραγματικά μέρος στο παιχνίδι της αλήθειας. Μέχρι τότε, είμαστε μόνο αυτοί που προετοιμάζονται στο εσωτερικό της ανθρώπινης συζήτησης και δεν γινόμαστε ακόμα πλήρως μάχιμοι παίκτες για αυτό το παιχνίδι. Κάθε ενέργημα του να καταστήσουμε κάτι εναργές προϋποθέτει, περαιτέρω, ότι το όλο παιχνίδι της αλήθειας, η ανθρώπινη συζήτηση, είναι ήδη σε εξέλιξη: θα πρέπει να είναι ήδη εκεί για μας, για να μπορούμε να εισχωρήσουμε σε αυτό. Μεταφερόμαστε σε αυτή τη ζωή όχι μόνο χάρη σε αυτό που είμαστε αλλά και χάρη στην έλλογη παράδοση εντός της οποίας έχουμε προετοιμαστεί: παράδοση με την διπλή έννοια της τοπικής παράδοσης στην οποία γεννηθήκαμε και της ανθρώπινης συζήτησης ως ολότητας. Αυτή η συζήτηση και η διανοητική ζωή μπορεί να είναι 'απλώς και μόνο' ανθρώπινη, αλλά το ζήτημα είναι ότι το να είσαι

άνθρωπος σημαίνει να έχεις εμπλακεί στην αλήθεια, να είσαι ικανός να διανοίξεις τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα και να επιτρέψεις να θριαμβεύσει μέσα σου η αντικειμενικότητα. Είμαστε πιο κυριολεκτικά οι εαυτοί μας όταν απορροφούμαστε σε αυτή την δραστηριότητα.

2. Ο δεύτερος τρόπος να προσπαθήσει κανείς να υπεκφύγει της ενάργειας είναι να ισχυρισθεί ότι η ίδια η παρουσίαση δεν είναι επαρκής για να εγκαθιδρυθεί η αλήθεια. Ίσως νομίζουμε ότι η παρουσίαση μάς δίδει μόνο μια απλή φαινομενικότητα ή μια άποψη. Τότε θα πρέπει να συνεχίσουμε για να αποδείξουμε την αλήθεια αυτού που έχει παρουσιασθεί, και αυτό που θα κάναμε θα ήταν να δώσουμε λόγους για αυτό το πράγμα. Θα πρέπει να το εξηγήσουμε: πράγμα που σημαίνει, θα πρέπει να το παραγάγουμε από άλλες, πιο σίγουρες, προκείμενες, ακόμα και από αξιώματα, για να δείξουμε γιατί θα πρέπει να είναι όπως είναι. Μετά από μια τέτοια απόδειξη, θα είμαστε σίγουροι για το φαινόμενο. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, δεν γνωρίζουμε τίποτε προτού το αποδείξουμε. Απαιτούμε μια απόδειξη για το καθετί. Το να καταστήσω κάτι εναργές δεν αποτελεί, λοιπόν, από μόνο του παρουσίαση της αλήθειας. Για να το θέσουμε διαφορετικά, δεν υπάρχει κάτι τέτοιο σαν το να καθιστώ κάτι εναργές. Η μόνη πηγή της αλήθειας είναι η απόδειξη.

Αυτός ο ισχυρισμός αντανακλά την πίστη ότι η αλήθεια επιτυγχάνεται μέσω μεθοδικών προσεγγίσεων. Τίποτε δεν παρουσιάζεται σε εμάς άμεσα, αλλά μπορούμε να φθάσουμε στην αλήθεια επιχειρηματολογώντας για αυτήν. Ο Descartes επικαλείτο μια τέτοια μέθοδο στην εκκίνηση των νεότερων χρόνων, και πίστευε ότι η μέθοδος θα μπορούσε να αντικαταστήσει την 'ενόραση'. Ακόμα και άνθρωποι μιας μέσης διανοητικής ικανότητας, είτε, θα μπορούσαν να ακολουθήσουν απλά βήματα μιας απόδειξης και να φθάσουν έτσι σε μια ασφαλή κατοχή ενός συμπεράσματος, και τούτο με μια βεβαιότητα τόσο μεγάλη, όση και αυτή στην οποία μπορούν να φθάσουν οι διανοητικά πιο ικανοί άνθρωποι. Ακόμα και η αντίληψη απαιτεί απόδειξη, σκεπτόταν, διότι εμπεριέχει μια συνεπαγωγή με βάση τις ιδέες που έχουμε για τις πιθανές αιτίες 'έξω' από εμάς που θα πρέπει να έχουν δημιουργήσει αυτές τις ιδέες. Αυτή η εμπιστοσύνη στην μέθοδο αποτελεί μέρος του ορθολογισμού των νεότερων χρόνων. Υπόκειται της εμπιστοσύνης που δείχνουμε στα ερευνητικά προγράμματα μεγάλης κλίμακας, προγράμματα που υπόσχονται ότι θα αποκαλύψουν τις αλήθειες που χρειαζόμαστε για να κάνουμε τη ζωή ευκολότερη και καλύτερη. Το κύρος του σοφού ή του διανοητικά ικανού προσώπου έχει αντικατασταθεί από τα προγράμματα που είναι μεθοδο-κινούμενα και που υποστηρίζονται από την κυβέρνηση, την βιομηχανία ή την ακαδημία.

Μια τέτοια εμπιστοσύνη στην μέθοδο αποτελεί μια προσπάθεια να εξουσιάσουμε την αλήθεια. Αποτελεί μια προσπάθεια να θέσουμε την διάνοιξη υπό έλεγχο και να την κάνουμε να υπόκειται στη θέλησή μας. Εάν μπορούμε να θέσουμε επί τω έργω τη σωστή μέθοδο, και εάν οι μεθοδικές διαδικασίες υποστηριχθούν από υπολογιστές, τότε θα είμαστε ικανοί να λύσουμε πολλά σημαντικά προβλήματα. Θα είχαμε στη διάθεσή μας ένα σφυροκλείδωμα¹ επί της αλήθειας των πραγμάτων, επιβάλλοντας καταναγκαστικά την συναίνεση σε εμάς και στους άλλους. Η φιλοσοφική αρχή πίσω από την εμπιστοσύνη στην μέθοδο είναι η ιδέα ότι γνωρίζουμε τα πράγματα μέσω αποδείξεων για αυτά, όχι με το να φέρουμε στο φως την ενάργεια.

Κατ' αντίθεση προς τον έλεγχο επί της αλήθειας που φαίνεται να μας δίδει η μέθοδος, η ενάργεια φαίνεται να είναι απρόβλεπτη και μη-εξουσιάσιμη. Φαίνεται να εξαρτάται υπερβολικά από τους συγκεκριμένους ανθρώπους που μπορούν να την επιτύχουν. Φαίνεται να εξαρτάται από φαινομενικότητες, από το πώς τα πράγματα συμβαίνει να φαίνονται σε εμάς. Το να εναποτίθεται στην ενάργεια και όχι, αντιθέτως, στις μεθοδικές διαδικασίες φαίνεται να είναι υπερβολικά παθητικό, όχι επαρκώς ενεργητικό. Ο ορθολογιστής ίσως θεωρήσει την τυχαιότητα της ενάργειας ενοχλητική, και ίσως δυσανεχθεί από το γεγονός ότι δεν μπορούμε να εξουσιάσουμε την αλήθεια, αλλά αυτό είναι εκείνο που πράγματι συμβαίνει. Περιμένουμε τη σωστή στιγμή και το σωστό πρόσωπο για να εμφανισθεί η αλήθεια, και θα πρέπει να εξαρτιόμαστε περισσότερο από τον εξοικειωμένο νου παρά από την μέθοδο. Δεν είμαστε όλοι ίσοι όταν έρχεται η στιγμή της ενάργειας: πρέπει να είμαστε προετοιμασμένοι για αυτήν και μάλιστα, πριν να προετοιμαστούμε, θα πρέπει να έχουμε την ακατέργαστη εγγενή ικανότητα να την επιτύχουμε. Δεν είμαστε ίσοι όταν φθάνει η στιγμή να έρθει στην επιφάνεια η αλήθεια των πραγμάτων.

11.5 Κρυπτότητα και Αλήθεια

Η ενάργεια φέρει τα πράγματα στο φως, αλλά κάθε ενάργεια αναδύεται μέσα από την απουσία και την ασάφεια, και η εστίαση σε μια όψη ενός αντικειμένου σημαίνει συνήθως ότι άλλες όψεις του πέφτουν στο σκοτάδι. Η ζωή του λόγου δεν είναι ζήτημα μιας μόνο απλής ενάργειας, μιας έκλαμψης που έπεται μιας άλλης. Πολύ μάλλον, η ζωή του λόγου είναι μια ώθηση και μια έλξη ανάμεσα στην παρουσία και την απουσία, μεταξύ της σαφήνειας και της σκοτεινότητας.

Θεωρούμε εν γένει ότι η παρουσίαση είναι κάτι καλό, αλλά δεν έπεται ότι το απόν και το κρυμμένο είναι κάτι κακό. Μπορεί να είναι αναγκαίο και

¹[ΣτΜ] Μορφή λαβής στην πάλη.

καλό ότι τα πράγματα υποπίπτουν σε έκλειψη. Η κρυπτότητα δεν είναι απλά και μόνο απώλεια: μπορεί να είναι διατήρηση και προστασία. Τα πράγματα χρειάζονται το σωστό χρόνο για να παρουσιασθούν. Το γεγονός ότι ο πίνακας του Giorgione *Η θύελλα* φυλασσόταν αθέατος για πολλές δεκαετίες ή το γεγονός ότι δεν ξέρουμε ακόμα με σιγουριά ποιες μορφές δηλώνονται σε αυτόν, ή το γεγονός ότι κανείς δεν ήξερε πολλά σχετικά με τον Vivaldi για διακόσια χρόνια, ή το γεγονός ότι ίσως να μην ξέρουμε πραγματικά ποιος ήταν ο Shakespeare, ή το γεγονός ότι ο σχολαστικισμός υπέφερε, τον δέκατο όγδοο και τον δέκατο ένατο αιώνα, από την υπερκάλυψή του από τον καρτεσιανισμό, όλα αυτά δεν είναι αναγκαστικά μια τραγωδία. Ακόμα κι όταν νομίζουμε ότι ξέρουμε πολλά για κάτι, ίσως αγνοούμε κάτι κεντρικό: μια πληθώρα ιστορικών δεδομένων για έναν πίνακα ή για ένα κείμενο ή για ένα γεγονός, ένα πλήθος πληροφοριών για μια αρρώστια ή για ένα ουράνιο φαινόμενο, όλα αυτά δεν εξασφαλίζουν ότι μπορούμε να φέρουμε στο φως την αλήθεια των πραγμάτων που εξετάζονται κάθε φορά. Τα πράγματα ίσως περιμένουν την κατάλληλη στιγμή για να γίνουν κατανοητά. Όπως μας έχει διδάξει η ερμηνευτική, η απόκρυψη (*Bergung*) είναι επίσης και διατήρηση (*Verbergung*).

Η απόκρυψη μπορεί να συμβεί υπό δύο μορφές, είτε ως απουσία είτε ως ασάφεια, και είναι το δεύτερο, η ασάφεια, εκείνο που είναι το πιο σημαντικό. Η ασάφεια λαμβάνει χώρα καταρχάς ως ομιχλώδης παρουσία ενός αντικείμενου, ως η μήτρα εκτός της οποίας μπορεί το αντικείμενο να έρθει στο φως. Άπαξ και ένα αντικείμενο έχει οδηγηθεί στην ενάργεια, ωστόσο, είναι δυνατόν, και ίσως αναπόφευκτο, να επιστρέψει στην ασάφεια. Αυτή η διολίσθηση συμβαίνει διότι θα πρέπει να εκλάβουμε την κεκτημένη ενάργεια ως δεδομένη για να προχωρήσουμε σε περαιτέρω ενάργειες που βασίζονται στην πρώτη. Τότε η πρωταρχική ενάργεια *διαστρωματώνεται*, όπως θέτει το ζήτημα η αντίστοιχη φαινομενολογική μεταφορά. Γίνεται μια κρυμμένη προϋπόθεση που καθιστά δυνατό το να έρθει στο φως κάτι υψηλότερης βαθμίδας, αλλά όταν εστιάζουμε σε αυτό το υψηλότερο, όταν εστιάζουμε στην νέα ενάργεια, τότε η πρωταρχική ενάργεια επιστρέφει στο σκοτάδι. Παύει να διαρθρώνεται αυθεντικά. Για παράδειγμα, ο γεωμετρικός μετασχηματισμός της φύσης που έλαβε χώρα με τον Galileo και τον Descartes αποτελούσε μια ενάργεια, έφερε στην παρουσία μια συγκεκριμένη κατηγοριακή δομή. Καθώς πέρασε ο καιρός, οι άνθρωποι εκλάμβαναν ως δεδομένο το ότι ο κόσμος είναι στη μορφή του μαθηματικός, και τώρα απαιτείται μια προσπάθεια για να επαν-ενεργοποιησουμε ή να επανα-συγκροτήσουμε την ενάργεια που υπάρχει στην καρδιά της νεότερης επιστήμης.

Όλοι οι πολιτισμικοί θεσμοί είναι αυτού του είδους. Το νόημα αυτού που είναι το θέατρο έχει επίσης εκπέσει σε μια διαστρωματωμένη κατάσταση: λαμβάνεται ως δεδομένο, αν και πρωταρχικά είχε δημιουργηθεί ως ένα ιδιαίτερο είδος εξεικόνισης και κατηγοριακής διάρθρωσης. Το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί

για το γράψιμο ή και για την ανθρώπινη γλώσσα και την συντακτική της δομή. Η ίδια η δραστηριότητα της μέτρησης και οι αριθμοί που συγκροτούνται χάρη σε αυτήν, μπορούν να χάσουν το αρχικό τους νόημα και την αρχική τους κατεύθυνση. Περαιτέρω, αυτές οι κρυμμένες πρωταρχές, αυτές οι διαστρωματωμένες πολιτισμικές και κατηγοριακές μορφές, μπορεί να είναι λάθρες και παραγνωρισμένες, αλλά συνεχίζουν να ασκούν επίδραση: δημιουργούν ένα πολιτισμικό δυναμικό πεδίο. Μοιάζουν με ισχυρούς μαγνήτες θαμμένους στο έδαφος. Καθορίζουν το πεδίο αυτού που κάνουμε και λειτουργούν ως μη αναγνωρισμένες προκείμενες για μεγάλο μέρος των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Αυτοί που βασίζονται στη μέθοδο ίσως θέλουν να προσποιηθούν ότι η αληθής ενάργεια δεν πέφτει ποτέ στο σκοτάδι, ότι τίποτε δεν εξέρχεται από την εστίαση όταν εισέλθει σε αυτήν, διότι το αντικείμενο είναι πάντα διαθέσιμο μέσω μιας νέας εφαρμογής της διαδικασίας. Αυτή η αναμονή μιας καθαρής παρουσίας είναι, ωστόσο, καταδικασμένη στην απογοήτευση. Το κρυμμένο και το απολεσθέν είναι εξίσου πραγματικά όσο το καθαρό και το διακριτό.

Η φιλοσοφία επιχειρεί να αποκαλύψει την πρωταρχική έννοια των πραγμάτων μέσα από ένα είδος αρχαιολογίας, μέσα από μια μορφή σκέψης που δέχεται τα πολιτισμικά και κατηγοριακά πράγματα που είναι παρόντα στον κόσμο μας και που προσπαθεί να διατρυπήσει τα στρώματα της κατηγοριακής διαστρωμάτωσης. Προσπαθεί να βρει τα ίχνη των εναργειών που επιστρώθηκαν η μία επί της άλλης στην διανοητική μας ιστορία. Προσπαθεί να επιστρέψει στο σημείο όπου έλαβαν χώρα οι πρώτες ακατέργαστες διαφοροποιήσεις, εκείνες που εγκαθίδρυσαν αυτό που δίδεται τώρα σε εμάς. Επιχειρεί να κινηθεί πίσω δια της γενετικής συγκρότησης, η οποία ενυπάρχει στις κατηγοριακές μορφοποιήσεις που κληρονομήσαμε. Το να φθάσω στην ουσία των πραγμάτων σημαίνει να φθάσω στο αρχαϊκό και το πρωταρχικό.

Αυτή η φιλοσοφική αρχαιολογία, επιπλέον, δεν αποτελεί μια μορφή εμπειρικής ιστορίας, και δεν βρίσκει τις πρωταρχικές της πηγές στα αρχαία κείμενα, αν και πρέπει να κάνει χρήση της ιστορίας και των κειμένων. Οι πρωταρχικές της πηγές είναι τα κατηγοριακά και πολιτισμικά πράγματα που αντιμετωπίζουμε άμεσα, και αυτό που προσπαθούμε να κάνουμε είναι να σκάψουμε μέσα τους έτσι όπως ίστανται ενώπιόν μας, και να τα εκδιπλώσουμε στις πιο στοιχειώδεις κατηγορίες τους και ως προς αυτό που ενυπάρχει μέσα τους ως προκατηγοριακή πρό-ληψη. Η φαινομενολογική αρχαιολογία προσπαθεί να 'αποδομήσει' αυτά τα αντικείμενα. Παίρνουμε, για παράδειγμα, την γλώσσα και μέσα από μια εργώδη προσπάθεια επιστρέφουμε στις διαφοροποιήσεις μέσω των οποίων αναδύθηκε η γλώσσα μέσα από άλλα είδη σημάτων. Παίρνουμε την γεωμετρία και μέσα από μια εργώδη προσπάθεια επιστρέφουμε στα είδη της αποβλεπτικότητας που εγκαθίδρυσαν το γεωμετρικό στοιχείο ως τέτοιο, όπως αυτό διαφοροποιείται από άλλα χωρικά φαινόμενα. Παλαιότερα κείμενα

και πρωταρχικές ακατέργαστες μορφές είναι απαραίτητα στοιχεία για να φθάσουμε στις πρωταρχές, αλλά τέτοια κείμενα και τέτοιες μορφές δεν μας δίδουν τις εξηγήσεις που αναζητάμε στην διερεύνηση για την προέλευση των πραγμάτων, για τις πρωταρχικές και ακατέργαστες διαφοροποιήσεις: αυτά αποτελούν ζήτημα μάλλον φιλοσοφικής κατανόησης παρά ιστορικής ή εμπειρικής.

Η φιλοσοφία εξαρτάται, λοιπόν, από το γεγονός ότι στην φυσική στάση επιτυγχάνουμε την αλήθεια αλλά όχι την όλη αλήθεια. Δεν θα υπήρχε φιλοσοφία αν δεν μπορούσαμε να φθάσουμε σε καμιά αλήθεια, εάν δεν είχαμε κάποια ορθή γνώμη και επιστήμη. Η φιλοσοφία αναστοχάζεται επί του τι σημαίνει ένα τέτοιο έλλογο επίτευγμα. Αλλά δεν θα υπήρχε επίσης φιλοσοφία, καμιά αναζήτηση της σοφίας, εάν γνωρίζαμε τα πάντα, εάν δεν υπήρχε κρυπτότητα, ασάφεια, σκοτεινότητα, λάθος και άγνοια. Το φαινόμενο του σκοταδιού αποτελεί συνθήκη δυνατότητας του φωτός, και συνθήκη δυνατότητας της φιλοσοφίας, η οποία αναστοχάζεται επί του τι είναι το φως και το σκοτάδι. Το σκοτάδι έρχεται στο φως, όσο αυτό είναι δυνατόν, εντός της φιλοσοφίας, αλλά η φιλοσοφία θα πρέπει να έχει το σωστό αισθητήριο και να αφήσει το σκοτάδι να υπάρξει. Εάν πρόκειτο να προσπαθήσουμε να καταργήσουμε το σκοτάδι, η φιλοσοφία θα γινόταν ορθολογισμός, και θα ήταν τότε μια προσπάθεια να υποκαταστήσει την φυσική στάση αντί να την εξετάσει ως θεωρός.

11.6 Τρία Επίπεδα Δομής ως προς τη Σημασία

Ας επιστρέψουμε στην αλήθεια ορθότητας, το είδος αλήθειας που λαμβάνει χώρα όταν εκκινούμε από δηλώσεις ή προτάσεις και επιχειρούμε να επιβεβαιώσουμε εάν είναι αληθείς ή ψευδείς. Αντιμετωπίζοντας αυτό το είδος αλήθειας, είναι σημαντικό να διακρίνουμε τρία επίπεδα που μας οδηγούν πίσω στα θέματα που εξετάσαμε στο Κεφάλαιο 7 υπό τον γενικό τίτλο της ασάφειας.

Πριν επεξεργαστούμε αυτά τα τρία επίπεδα, θα πρέπει, ωστόσο, να διαφοροποιήσουμε μεταξύ τους τη σύνταξη και το περιεχόμενο μιας πρότασης. Η *σύνταξη* είναι η λογική γραμματική της πρότασης: εκφράζεται σε όρους όπως ‘και’, ‘αλλά’, ‘με’ και ‘είναι’. Η σύνταξη αποτελεί τον συνδετικό ιστό των κρίσεων. Χρησιμεύει στο να συνδέονται οι όροι περιεχομένου των δηλώσεων και, σαν να ήταν ένας ‘μυς’ των κρίσεων, κάνει το έργο της ανέλκυσης: ωθεί, ελκύει, εγείρει και χαμηλώνει τις λέξεις που χρησιμοποιούμε για να ονοματίσουμε τα πράγματα. Μερικές φορές, η σύνταξη εκφράζεται σε ειδικούς όρους, σαν κι αυτούς που σημειώσαμε προηγουμένως, αλλά μπορεί επίσης να εκφρασθεί μέσω πτώσεων (όπως συμβαίνει στις ποικίλες περιπτώσεις των ουσιαστικών) και μέσω της θέσης των λέξεων στην πρόταση: στην πρόταση ‘Ο Γιάννης κτύπησε το αυτοκίνητο’, μπορούμε να πούμε ποιο ουσιαστικό είναι το υποκείμενο

και ποιο το αντικείμενο, βλέποντας το που εμφανίζονται μέσα στην πρόταση. Η πρόταση 'το αυτοκίνητο κύπησε τον Γιάννη' λέει κάτι διαφορετικό. Οι συντακτικοί όροι αποκαλούνται επίσης και συν-κατηγορηματικά μέρη των κρίσεων (η φαινομενολογία δανείζεται τον όρο από την μεσαιωνική λογική). Αυτά τα μέρη καλούνται συν-κατηγορηματικά επειδή δεν εμφανίζονται από μόνα τους ως ενόητες σημασίας. Θα πρέπει να είναι συνημμένα με άλλες λέξεις, με τις λέξεις τις οποίες και συνδυάζουν: είναι απαραίτητο να λαμβάνουν χώρα 'μαζί' με άλλες λέξεις.

Το *περιεχόμενο* μιας δήλωσης, κατ' αντίθεση, χρησιμεύει όχι για να συνδέσει άλλες λέξεις, αλλά για να εκφράσει τα πράγματα ή τις όψεις των πραγμάτων για τις οποίες γίνεται λόγος. Για να συλλάβουμε την έννοια του περιεχομένου, ας φανταστούμε την πρόταση 'Ο Γιάννης κύπησε το αυτοκίνητο', ως μια πρόταση που έχει απογυμνωθεί από κάθε συντακτική δομή. Εάν θα έπρεπε να αποσύρουμε όλη τη σύνταξη, θα είχαμε μείνει με ένα υπόλοιπο απλών λέξεων: 'κτυπώ, Γιάννης, αυτοκίνητο'. Θα πρέπει να προβάλλουμε αυτό το υπόλοιπο σε ένα ακραίο ιδεατό όριο και να φανταστούμε ακόμα ότι οι λέξεις 'Γιάννης' και 'αυτοκίνητο' δεν είναι πλέον ουσιαστικά και ότι η λέξη 'κτυπώ' δεν είναι πλέον ένα ρήμα. Θα έπρεπε επίσης να φανταστούμε ότι η σχετική θέση της κάθε λέξης στην πρόταση δεν έχει καμιά σημασία. Εάν μπορούσαμε να αποκαθάρουμε την πρόταση με αυτό τον τρόπο, τότε θα είχαμε το περιεχόμενό της χωρίς καμιά δομή. Θα είχαμε μόνο αμιγείς *κατηγορηματικούς* όρους, λέξεις που απλά και μόνο ονοματίζουν τα πράγματα αλλά δίχως καμιά τάξη ή διάρθρωση. Θα είχαμε τότε καθαρές σημασίες (*semantics*) χωρίς σύνταξη.

Μια τέτοια προβολή σε μια αμιγή σύνταξη και σε καθαρές σημασίες ως κάτι απολύτως διαχωρισμένο το ένα από το άλλο είναι, φυσικά, καθαρή φαντασία. Στην πραγματικότητα, κάθε λέξη που χρησιμοποιούμε έχει μέσα της στοιχεία σύνταξης, και σχεδόν όλες οι λέξεις έχουν συνημμένες με αυτές κάποιες σημασίες: τα δύο αυτά γνωρίσματα αποτελούν το ένα στοιχείο του άλλου, όχι κομμάτια που μπορούν να αποσπασθούν. Και όμως, είναι νόμιμο να διακρίνουμε μεταξύ της σύνταξης και του περιεχομένου ως δύο διαστάσεων των προτάσεων και των λέξεων. Η διάκριση είναι, περαιτέρω, πολύ χρήσιμη για μια φαινομενολογία του λόγου, και θα μας επιτρέψει να αναλύσουμε τα τρία επίπεδα της δομής, την εξέταση των οποίων θέσαμε ως στόχο μας στην έναρξη αυτής της ενότητας. 1. Το πρώτο επίπεδο ασχολείται με τα είδη των συντακτικών συνδυασμών που αποφέρουν προτάσεις *πλήρεις σημασίας*. Εάν πρέπει να συνδυάσουμε μια αρμαθιά όρων όπως 'συνεπώς, είναι, και, χ (το όνομα κάθε αντικειμένου εν γένει), με', δεν θα μπορούσαμε να έχουμε ένα όλον πλήρες σημασίας. Από την άλλη, ένας συνδυασμός του τύπου 'συνεπώς, ο Χ ήρθε με τον Υ' είναι πλήρης σημασίας και θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί σε μια κατάλληλη περίπτωση. Το πρώτο σύνολο είναι ένα συνονθύλευμα χωρίς

ένα ενιαίο νόημα, και η έλλειψη ενυπάρχει στη σύνταξη του συνόλου. Αυτή η ακολουθία όρων δεν θα μπορούσε να παρουσιασθεί ως ολότητα σημασίας. Προφανώς, ένα τέτοιο σύνολο δεν θα μπορούσε να οδηγηθεί στην αλήθεια ορθότητας, διότι δεν είναι ούτε καν υποψήφιο για την αλήθεια και το ψεύδος. Είναι απλώς άνευ σημασίας. Κυριολεκτικά μιλώντας, δεν έχει ειπωθεί τίποτε, αν και κάποιος μιλάει. Περαιτέρω, ένα τέτοιο συντακτικό συνονθύλευμα δεν αποτελεί μια απλή φιλοσοφική κατασκευή: ένα τέτοιο παραμορφωμένο σύνολο λέξεων πράγματι λαμβάνει χώρα μερικές φορές όταν μιλούν οι άνθρωποι. Ίσως εμφανίζεται όταν οι ομιλητές βρίσκονται κάτω από συναισθηματική ένταση, ή όταν οι ομιλητές ή οι συγγραφείς βρίσκονται σε ακραία σύγχυση σχετικά με αυτό για το οποίο προσπαθούν να συζητήσουν. Οι άνθρωποι υποπίπτουν πράγματι σε φλυαρίες. Τέτοιοι ομιλητές δεν παρουσιάζουν μια δήλωση υποψήφια για την αλήθεια, και ο λόγος για τον οποίο αποτυγχάνουν έγκειται στην συντακτική ακαταλληλότητα αυτού που λένε, όχι στο λάθος που κάνουν στον λόγο τους. Αυτό που λένε δεν είναι καν ικανό να είναι ψευδές, διότι αποτυγχάνει να ικανοποιήσει τις προϋποθέσεις αμφοτέρων της αλήθειας και του ψεύδους.

2. Άπαξ και κατορθώσουμε να φτιάξουμε συντακτικά προτάσεις πλήρεις σημασίας, προκύπτει, ωστόσο, ένα δεύτερο επίπεδο δομής που σχετίζεται με την *εσωτερική συνέπεια* των προτάσεων. Δύο προτάσεις μπορεί να είναι συντακτικά πλήρεις σημασίας και, όμως, να αντιφάσκουν μεταξύ τους: 'ήρθε σπίτι στις πέντε', 'δεν ήταν σπίτι στις πέντε'. Ακόμα και μια δήλωση μόνη της, εάν είναι αρκετά σύνθετη, μπορεί να αντιφάσκει προς τον εαυτό της ή να μην έχει εσωτερική συνέπεια: 'μπήκε στο λευκό κτήριο που ήταν καφέ'. Τέτοιες δηλώσεις είναι αποδεκτές σε επίπεδο γραμματικής, αλλά μιλούν ενάντια στον εαυτό τους, αντιφάσκουν προς τον εαυτό τους. Στην αντίφαση, βεβαιώνουμε ένα πράγμα και έπειτα αίρουμε αυτή τη βεβαίωση ή υποστηρίζουμε την άρνησή της. Έχουμε τότε μια δήλωση πλήρη σημασίας, μια δήλωση που είναι αποδεκτή στο επίπεδο της σύνταξης, διότι εάν δεν ήταν καταρχάς αποδεκτή, δεν θα ξέραμε καν ότι έχει λάβει χώρα μια αντίφαση: ο λόγος μας έχει εκπληρώσει τα κριτήρια σχετικά με την σύνταξη. Ωστόσο, και σε αυτή την περίπτωση δεν έχουμε πει ένα πράγμα: έχουμε πει δύο πράγματα υπό το πρόσχημα ότι είπαμε ένα, και τα δύο αυτά δεν είναι δυνατόν να γίνουν εκ των υστέρων συμβατά μεταξύ τους. Δεν μπορούμε να βεβαιώνουμε και τα δύο ταυτόχρονα. Λέμε κάτι, αλλά ταυτόχρονα αίρουμε αυτό που είπαμε. Υπάρχει μια σημασία, αλλά αυτή ανάβει και σβήνει, ενώ στην παραμορφωμένη σύνταξη δεν υπάρχει καθόλου σημασία: εκεί, η 'σημασία' καταρρέει. Μια δήλωση χωρίς εσωτερική συνέπεια, αν και είναι πλήρης σημασίας, δεν μπορεί να είναι υποψήφια για την αλήθεια ορθότητας. Γνωρίζουμε *a priori* ότι δεν τίθεται θέμα να προσπαθήσουμε να επαληθεύσουμε ή να διαψεύσουμε κάτι που δεν είναι εσωτερικά συνεπές.

Η εσωτερική ασυνέπεια συνιστά μια αποτυχία που είναι διαφορετική από

την συντακτική παραμόρφωση, αλλά και πάλι σχετίζεται περισσότερο με τη σύνταξη παρά με το περιεχόμενο των δηλώσεων. Έχει να κάνει με τους συνδυασμούς των προτάσεων, με το πώς συντίθενται μαζί. Η σύνταξη ασχολείται με τον τρόπο με τον οποίο μια σύνθεση όρων δημιουργεί μια πρόταση, και η εσωτερική συνέπεια ασχολείται με τον τρόπο με τον οποίο οι προτάσεις μπορούν να συντίθενται σε σύνθετες προτάσεις ή σε μεγαλύτερες ολότητες. 3. Το τρίτο επίπεδο δομής, ωστόσο, αντιμετωπίζει το περιεχόμενο αυτού που λέμε. Ασχολείται με την *συνοχή* των δηλώσεων που κάνουμε. Ίσως επιτύχουμε στη δημιουργία προτάσεων που είναι και συντακτικά σωστές και εσωτερικά συνεπείς, αλλά οι οποίες αποτυγχάνουν, διότι τα περιεχόμενά τους δεν έχουν τίποτε να κάνουν το ένα με το άλλο. Για παράδειγμα, μια δήλωση του τύπου ‘οι θείοι μου είναι δυσανάγνωστοι’ δεν είναι αποδεκτή, όχι εξαιτίας της σύνταξης ή της εσωτερικής αντίφασης, αλλά εξαιτίας της έλλειψης συνοχής: οι όροι ‘θείοι’ και ‘δυσανάγνωστοι’ δεν εναρμονίζονται μεταξύ τους. Ανήκουν σε διαφορετικές κατηγορίες ή σε διαφορετικά γλωσσικά παίγνια, σε διαφορετικές περιοχές του λόγου και του είναι. Η δήλωση είναι ‘χωρίς νόημα’ αλλά με τρόπο διαφορετικό από τις δηλώσεις που είναι ελλιπείς ως προς τη σύνταξη. Δεν υπάρχει τίποτε κακό στη σύνταξη αυτής της πρότασης, αλλά τα περιεχόμενά της έχουν κακώς πιεστεί να συνυπάρξουν. Άλλα παραδείγματα τέτοιων προτάσεων δίχως συνοχή είναι: ‘η γάτα μου είναι τυχοδιώκτης’, ‘το δέντρο μιλά μια μόνο γλώσσα’, ‘το δέκατο νομοσχέδιο έχει ψηθεί’.

Όλες αυτές οι δηλώσεις θα μπορούσαν, ορισμένες φορές, να αποκτήσουν σημασία, εάν λαμβάνονταν μεταφορικά, αλλά υποθέτουμε ότι έχουν τεθεί κυριολεκτικά. Πράγματι, η φύση της μεταφοράς συνίσταται στο ότι φέρνει μαζί όρους από διαφορετικές περιοχές του λόγου, με στόχο να διαρθρώσει νέες όψεις των πραγμάτων για τα οποία γίνεται λόγος. Μια μεταφορά επιδεικνύει την έλλειψη συνοχής για να δείξει το στόχο της.

Ίσως κάποιος αντιτείνει ότι κανείς δεν θα μπορούσε να κάνει ‘χαζά’ λάθη όπως αυτά, ότι κανείς δεν θα μπορούσε να πει ότι οι θείοι του είναι δυσανάγνωστοι ή ότι ένα δέντρο μιλά μια μόνο γλώσσα. Είναι αλήθεια ότι τα παραδείγματα που μόλις δόθηκαν, και τα οποία επιλέχθηκαν χάριν απλότητας, προκαλούν μακρόθεν, αλλά υπάρχουν πολλές περιοχές της ζωής στις οποίες οι άνθρωποι μιλούν χωρίς εσωτερική συνοχή. Η έλλειψη συνοχής στην ομιλία δεν είναι σπάνιο φαινόμενο. Πάρα πολλές δηλώσεις για ζητήματα πολιτικής, για παράδειγμα, αποτυγχάνουν υπό αυτή την έννοια, και το ίδιο συμβαίνει με πολλά από αυτά που λέγονται για την θρησκεία, την τέχνη, την εκπαίδευση, την ηθικότητα, τα ανθρώπινα συναισθήματα και την φιλοσοφία. Κάθε διδάσκων που έχει κάνει εξετάσεις στην πολιτική θεωρία ή φιλοσοφία θα ξέρει ότι η μεγαλύτερη δυσκολία των αδύνατων γραπτών δεν είναι ότι οι δηλώσεις τους είναι λανθασμένες αλλά ότι δεν έχουν εσωτερική συνοχή: αναμιγνύουν λέξεις

που δεν συνανήκουν σε ένα όλον. Είναι πολύ δύσκολο να σχολιάσει κανείς τέτοιες εργασίες, διότι δεν υπάρχουν διακριτές προτάσεις που θα μπορούσαν να βελτιωθούν ή να διορθωθούν. Τίποτε συγκεκριμένο δεν μπορεί να ειπωθεί ως απάντηση. Και πιο γενικά, πέρα από το πεδίο των ακαδημαϊκών εξετάσεων, είναι πολύ δύσκολο να διορθώσει κανείς λανθασμένες συλλήψεις σε σχέση με την τέχνη, την πολιτική ή την θρησκεία, όχι γιατί αυτό που λένε οι άνθρωποι είναι απλώς λάθος, αλλά γιατί δεν έχει συνοχή.

Τα τρία επίπεδα προτασιακής δομής που διακρίναμε –συντακτική μορφή, εσωτερική συνέπεια, συνοχή- μας βοηθούν να κάνουμε αρκετές σημαντικές παρατηρήσεις σχετικά με την ανθρώπινη έλλογη δραστηριότητα. Με αυτές τις διακρίσεις μπορούμε, για παράδειγμα, να δείξουμε πώς λειτουργεί η τυπική λογική στην αναζήτηση της αλήθειας. Η τυπική λογική παρέχει κανόνες για το δεύτερο επίπεδο, αυτό της εσωτερικής συνέπειας. Δεν μας βεβαιώνει για την αλήθεια των προτάσεων, αλλά εκφέρει τις συνθήκες δυνατότητας για να έχουν αυτές οι προτάσεις ισχύ, συνθήκες που οι προτάσεις θα πρέπει να εκπληρούν για να μπορούν να είναι έστω υποψήφιες για αλήθεια. Η τυπική λογική δείχνει πώς οι προτάσεις μπορούν να συνδυάζονται σε μεγαλύτερες ολότητες με ισχύ, σε επιχειρήματα, χωρίς να καταρρέουν ως αντιφατικές. Εάν ένα σύνολο προτάσεων δεν είναι εσωτερικά συνεπές, ξέρουμε ότι δεν θα μπορούσαμε ποτέ να το επιβεβαιώσουμε φέροντας σε ενάργεια τα πράγματα που αυτές οι προτάσεις εκφράζουν: μια τέτοια ενάργεια έχει a priori αποκλεισθεί.

Η ανίχνευση μιας εσωτερικής ασυνέπειας είναι ένας τρόπος να ασκήσουμε κριτική σε ένα επιχείρημα, αλλά ένας άλλος τρόπος είναι να ανιχνεύσουμε ένα συντακτικό ελάττωμα, ένα ελάττωμα που δείχνει ότι ο ομιλητής απέτυχε τυπικά στο να συνθέσει μια πρόταση ήδη στο πρώτο επίπεδο. Μια εκφορά με παραμορφωμένη σύνταξη δεν πληροί καν τους όρους που απαιτούνται για να εξετασθεί ως εσωτερικά συνεπής. Αλλά και η έλλειψη συνοχής κάνει μια πρόταση να μην πληροί τους όρους για να εξετασθεί ως προς την εσωτερική συνέπεια. Μια δήλωση χωρίς εσωτερική συνοχή, όπως ‘η γάτα μου είναι τυχοδιώκτης’, υπερβαίνει την αντίφαση ή την μη- αντίφαση. Το να πεις ότι η γάτα είναι και ταυτόχρονα δεν είναι τυχοδιώκτης δεν σημαίνει ότι λες κάτι εσωτερικά αντιφατικό, διότι δεν υπάρχει εδώ καν ένα ισχύον προτασιακό νόημα που θα μπορούσε να αντιφάσκει. Η έλλειψη συνοχής ως προς το περιεχόμενο, όπως και η σύγχυση στη σύνταξη, παραβιάζει τις προϋποθέσεις της εσωτερικής συνέπειας.

Αυτά τα τρία ελλείμματα ως προς την σκέψη –εποτυχημένη σύνταξη, έλλειψη εσωτερικής συνέπειας και έλλειψη συνοχής- μπορούν πράγματι να λάβουν χώρα όταν η σκέψη μας έχει διαπεραστεί από ασάφεια, και η ασάφεια, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 7, δεν είναι κάτι σπάνιο στους ανθρώπινους διαλόγους. Όλοι μας είμαστε από καιρού εις καιρόν ασαφείς όταν μιλάμε. Η μη διακριτή σκέψη, η

σύγχυση, είναι η πηγή και των τριών διαταραχών, αλλά ιδιαίτερα της τρίτης, της έλλειψης συνοχής. Σπάνια είμαστε συντακτικά πλημμελείς: εάν αποτυγχάνουμε και σε αυτό το επίπεδο, τότε απλώς φλυαρούμε αντί να μιλάμε. Αλλά η έλλειψη συνοχής είναι κάτι το σύνηθες, ιδιαίτερα όταν οι άνθρωποι αρχίζουν να μιλάνε για πράγματα που υπερβαίνουν τα απλά και προφανή γεγονότα και αφορούν ζητήματα που απαιτούν περισσότερο στοχασμό.

11.7 Η Εμπειρία των Καθέκαστα ως η Βασική Ενάργεια

Η συνοχή των περιεχομένων των προτάσεων είναι, συνεπώς, η προϋπόθεση για την εσωτερική συνέπεια και την αλήθεια των προτάσεων. Πόθεν προέρχεται αυτή η συνοχή; Πώς αποκτούμε τους κανόνες που μας λένε ποια περιεχόμενα μπορούν να αναμιχθούν με ποια;

Δεν ισχύει ότι απλά και μόνο επινοούμε κανόνες συνάφειας που μας λένε ότι ο όρος ‘θείοι’ αναμιγνύεται σωστά με τους όρους ‘αρσενικός, ψηλός ή κοντός, γενειοφόρος ή όχι, γενναιόδωρος ή φιλάργυρος’ κτλ, και ότι ο όρος δεν αναμιγνύεται σωστά με τους όρους ‘δυσανάγνωστος, αστρονομικός, αιλουροειδής, μοριακός’ κτλ. Δεν ισχύει ότι η εσωτερική συνοχή προέρχεται μόνο από γλωσσικούς κανόνες που κυβερνούν το λεξιλόγιο. Πολύ μάλλον, η συνοχή των περιεχομένων των προτάσεων προέρχεται από την εμπειρία των αντικειμένων, και ειδικότερα από την εμπειρία των ατομικών αντικειμένων. Προέρχεται από το γεγονός ότι όταν αντιμετωπίζουμε συγκεκριμένα πράγματα βρίσκουμε ότι ορισμένα περιεχόμενα ή κατηγορίες συνανήκουν σε ένα όλον: διαρθρώνουμε τα πράγματα ως τέτοια που έχουν συγκεκριμένα γνωρίσματα. Τα γνωρίσματα αναδύονται καθώς φέρνουμε τα αντικείμενα από την προ-κατηγορική στην κατηγορική ενάργεια. Όλες οι προτάσεις που διατυπώνουμε παράγονται, στο έσχατο επίπεδο, από την εμπειρία που είχαμε για τα πράγματα που εξετάζονται, από την δική μας εμπειρία και αυτή των άλλων ανθρώπων της δικής μας γλωσσικής κοινότητας. Για να είναι επαληθεύσιμη μια πρόταση όπως ‘οι θείοι μου είναι φαλακροί’, θα πρέπει να είναι δυνατή η μίξη ‘θείοι- φαλακρός’, και η δυνατότητά της προκύπτει διότι η συγκεκριμένη μίξη μπορεί να αποτελεί, σύμφωνα με τις αρχές της, αποτέλεσμα διάθρωσης στο επίπεδο της προ-κατηγορικής εμπειρίας. Μπορούμε να βρούμε αυτά τα δύο περιεχόμενα μαζί σε μια μίξη.

Στην αλήθεια ορθότητας, εκκινούμε από μια πρόταση και την επαναφέρουμε στην ενάργεια της προ-κατηγορικής εμπειρίας. Η πρόταση αναδύεται πρωταρχικά από την προ-κατηγορική, ατομική ενάργεια, και επιστρέφει και πάλι στην ίδια πηγή: όταν είναι να επιβεβαιωθεί, διαλύεται και πάλι στα συστατικά της προ-κατηγορικής εμπειρίας. Εάν η πρόταση αποδειχθεί ψευδής, βρίσκουμε

ότι η ενάργεια αντιστέκεται στην απόβλεψη την οποία προσπαθούμε να πληρώσουμε με αυτή την ενάργεια. Δεν βρίσκουμε την αλήθεια των προτάσεων απλώς και μόνο εξετάζοντας τις ίδιες τις δηλώσεις: οι δηλώσεις καθοδηγούνται τελεολογικά προς την επιβεβαίωση και την διάψευση από τα ίδια τα πράγματα, από τα αντικείμενα τα οποία αντιμετωπίζουμε στις ποικίλες μορφές της αντίληψης. Στην ιεραρχία των εναργείων, η αληθινά πρώτη και τελευταία είναι αυτή της άμεσης εμπειρίας των πραγμάτων. Όλα τα νοήματα, με τις συντακτικές και τις σημασιολογικές τους δομές, προκύπτουν από την εμπειρία και κατευθύνονται προς την εμπειρία και προς τα πράγματα που αυτή διανοίγει.

Η ανθρώπινη ομιλία, συνεπώς, κατευθύνεται προς τα πράγματα στην δυνατότητά τους να γίνουν κατανοητά και ο ανθρώπινος λόγος έχει διευθετηθεί προσανατολιζόμενος προς την αλήθεια: αυτός ο προσανατολισμός καθορίζει τον σκοπό και την τελείωση του λόγου. Οι τυπικές δομές δεν είναι σκοποί καθυποτάκτοι αλλά όργανα για την διάνοιξη των πραγμάτων. Οι γλωσσικές δομές ίσως διαμορφώνουν ολόκληρες εξαιρετικές πολυπλοκότητες και ίσως μερικές φορές να γοητεύομαστε τόσο πολύ από αυτές που να νομίζουμε ότι δεν υπάρχει τίποτε πέρα από το παιγνίδι των σημαινόντων και της σύνταξης, ότι αυτά τα δύο είναι αυτάρηκη. Και οι οπαδοί του δομισμού και αυτοί της αποδόμησης πιστεύουν στην προηγούμενη θέση, νομίζοντας ότι δεν υπάρχει κάποιο 'κέντρο' πέρα από το παιγνίδι των σημασιών. Αλλά η φαινομενολογία βλέπει τις τυπικές δομές της γλώσσας ως επενδυμένες με ακόμα μεγαλύτερη αξία και ομορφιά: όχι μόνο αλληλεπιδρούν, αλλά υπηρετούν την διάνοιξη του τρόπου με τον οποίο είναι και μπορούν να είναι τα πράγματα. Ο νους που συγκροτεί τις σημασίες και τις τυπικές τους δομές έχει ως έσχατο σκοπό αυτής της δραστηριότητας το να καταστήσει εναργή την αλήθεια των πραγμάτων.

Τελειώνοντας, ας πούμε ότι η εσωτερική συνέπεια και συνοχή δεν συναντώνται μόνο στα θεωρητικά ζητήματα. Η πρακτική σκέψη κυβερνάται επίσης από αυτές. Μπορούμε να ασκήσουμε κριτική σε ένα δημόσιο πρόγραμμα ή σε ένα προσωπικό σχέδιο, λέγοντας ότι δεν είναι εσωτερικά συνεπή ή συνεκτικά. Ίσως τα μέσα που επικαλούνται να αντιφάσκουν μεταξύ τους ή ίσως να αντιφάσκουν προς τους σκοπούς που εξυπηρετούν. Ίσως επιδιώκονται ταυτόχρονα πολλοί ασύμβατοι μεταξύ τους σκοποί (τότε ενεργούμε με αντιτιθέμενους στόχους). Η ίδια η έννοια των μέσων και των σκοπών μπορεί να είναι ολόκληρα παραμορφωμένη στο σχέδιό μας. Μερικές φορές, μια έλλειψη εσωτερικής συνέπειας στην πράξη μπορεί να προκύψει διότι αναπόφευκτες πιέσεις ασκούνται στο σχέδιό μας: ξέρουμε ότι το σχέδιό μας έχει προβλήματα, αλλά είναι κάτι που πρέπει να γίνει, και είναι το καλύτερο από όσα μπορούμε να κάνουμε και προσπαθούμε να τα βγάλουμε πέρα. Άλλες φορές, ωστόσο, η έλλειψη εσωτερικής συνέπειας και συνοχής απλώς αποκαλύπτουν την ανικανότητα του πράττοντος.

11.8 Η Ενάργεια και το Ωραίο

Τα πράγματα τα οποία φανερώνουμε στην ενάργειά τους δεν αποτελούν απλώς πηγές ανώφελης πληροφόρησης. Δεν ανασύρουμε απλώς γεγονότα όπως ότι το δέντρο είναι ψηλό και ότι ο ήλιος λάμπει. Πολύ μάλλον, τα πράγματα, πέρα από το να είναι αληθή, είναι επίσης καλά και θαυμαστά. Τα πράγματα που γνωρίζουμε έχουν αξία. Ο λόγος για τον οποίο συνεχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα, ο λόγος για τον οποίο γυρίζουμε γύρω από τον κύβο να δούμε τις άλλες όψεις του ή ο λόγος για τον οποίο μπαίνουμε μέσα στο κτήριο για να δούμε τα μέρη του που δεν είδαμε απέξω, ο λόγος για όλα αυτά είναι ότι ενυπάρχει στα πράγματα κάτι σημαντικό για μας. Τα πράγματα ελκύουν το ενδιαφέρον μας και προκαλούν την διάρθρωσή τους εκ μέρους μας: κάνουν κάτι τέτοιο διότι το να βρούμε κάτι για αυτά ικανοποιεί ποικίλες ανάγκες και ποικίλα ενδιαφέροντά μας (το μήλο είναι αρκετά ώριμο για να το φάμε, το δέντρο μπορούμε να το σκαρφαλώσουμε), αλλά και διότι τα ίδια τα πράγματα είναι ωραία και ανταμείβουν την περιέργειά μας. Τα πράγματα που γνωρίζουμε δεν είναι απλώς ηλίθιοι κατάλογοι αδιάφορων πληροφοριών, αλλά πηγές εκπληκτικών εμφανίσεων. Εκπλησσόμαστε συνεχώς βλέποντας τι είναι ένα πράγμα και επίσης τι άλλο μπορεί να είναι, ποιες 'άλλες' πλευρές μπορεί να μας προσφέρει. Δεν έχει σημασία πόσους αγώνες ποδοσφαίρου έχει δει ένας φίλαθλος, έχει ακόμα την περιέργεια να δει πώς θα τελειώσει αυτός ο αγώνας και ποια όψη θα παρουσιάσει αυτή τη φορά. Δεν έχει σημασία πόσο συχνά ακούμε τις *Goldberg Variations*, θέλουμε διακαώς να ακούσουμε και την νέα ερμηνεία για να δούμε τι άλλο μπορεί να είναι αυτό το κομμάτι. Δεν έχει σημασία πόσο χρόνο έχουν περάσει μαζί δύο φίλοι, θα περιμένουν πάντα την επόμενη συνάντησή τους για να χαρούν τις περαιτέρω εμφανίσεις που θα έρθουν στο φως. Δεν κουραζόμαστε να ακούμε για την ανθρώπινη πράξη (ηρωισμός ή δειλία, γενναιοδωρία ή απληστία) σε όλο και νέες καταστάσεις. Το καθετί -ένας κήπος ή ένα δέντρο, ένα κόσμημα ή η αγαπημένη βόλτα- έχει το δικό του καλόν και είναι ωραίο ή θαυμαστό με τον δικό του τρόπο.

Το να πεις ότι ένα πράγμα είναι μια ταυτότητα στην πολλότητα δεν σημαίνει να πεις ότι εκδιπλώνει όλο και περισσότερα δεδομένα, σαν να επρόκειτο για πολλά αντίγραφα μιας και της ίδιας εφημερίδας. Πολύ μάλλον, το πράγμα είναι σαν μια ραδιενεργή πηγή που συνεχίζει να εκπέμπει διαφορετικά είδη ενέργειας, ακόμα κι όταν έχει ήδη ταυτοποιηθεί ως ένα και το αυτό αντικείμενο. Η εμφάνιση των πραγμάτων δεν μας δίδει απλά και μόνο γεγονότα: αποκαλύπτει την ωραιότητα που ιδιάζει στο αντίστοιχο πράγμα. Ακόμα κι αν επρόκειτο να είμαστε αυστηρά και χονδροειδώς ωφελιμιστές, ακόμα και αν γινόμασταν τυφλοί απέναντι στην κομψότητα του πράγματος καθαυτό, ακόμα κι αν το εν-

διαφέρον μας για τα πράγματα κινητοποιείται μόνο από το γεγονός ότι το εν λόγω πράγμα μπορεί να χρησιμεύσει με κάποιο τρόπο, ακόμα και τότε, στον μικρόνουν πραγματισμό μας, θα αναγνωρίζαμε και πάλι ένα είδος καλού στο πράγμα, ένα καλό χρησιμότητας. Ακόμα και τότε, το πράγμα δεν θα ήταν απλά και μόνο μια πηγή πληροφόρησης.

Τα ραδιενεργά στοιχεία έχουν όλα τους μια μισή ζωή: κενώνονται με τον χρόνο, ακόμα κι αν συνεχίζουν να εκπέμπουν ενέργεια για εκατοντάδες χρόνια. Ένα πράγμα ως πηγή εμφανίσεων, ως μια ταυτότητα στην πολλότητα, δεν έχει μισή ζωή. Δημιουργεί νέες εμφανίσεις, και τούτο σε μια δοτική που θα τις εκτιμήσει με όλο και μεγαλύτερη ένταση και όχι με μειούμενη δύναμη. Είναι ανεξάντλητο, ένα δίχως τέλος απόθεμα διανοίξεων που προκαλούν έκπληξη. Δεν γνωρίζουμε ποτέ τα πάντα όσα μπορούν να ειπωθούν για ένα αντικείμενο. Το πράγμα ως ταυτότητα έχει βάθος: όποιες εμφανίσεις κι αν ίσως έχει παρουσιάσει σε εμάς, υπάρχουν ακόμα κι άλλες που φυλάσσονται ως απόθεμα, και όλες τους ανήκουν στο ένα και το αυτό πράγμα. Πώς θα φαίνεται το *Empire State Building* όταν το βλέπουμε το βράδυ κατά τη διάρκεια του περιπάτου στα Brooklyn Heights; Πώς εκτελεί ο Eisenhower τα καθήκοντά του; Πώς θα φαίνεται ο Hamlet μέσω του Kenneth Branagh; Τι θα προσθέσει ο κρόκος σε αυτό το πιάτο; Ίσως ορισμένες από τις εμφανίσεις που έχουν ήδη έρθει στην επιφάνεια να επιστρέψουν στην κρυπτότητα και να ιδωθούν και πάλι αργότερα υπό άλλη προοπτική, σε ομιλητές άλλων γλωσσών, σε μια κοινότητα που ίσως να θυμάται πράγματα που εμείς έχουμε ξεχάσει. Όλες αυτές οι εμφανίσεις θα ανήκουν στο ίδιο το εν λόγω πράγμα. Κάθε αλήθεια που επιτυγχάνουμε είναι πάντα περιστοιχισμένη από απουσίες και κρυπτότητα, από μυστήριο, καθώς το πράγμα που γνωρίζουμε είναι πάντα κάτι επιπλέον από αυτό που γνωρίζουμε, η αναφορά είναι πάντα κάτι παραπάνω από το νόημα.

Η ζωή του λόγου διευθετείται, συνεπώς, μέσα από τις πολύπλοκες δομές της τυπικής λογικής, τους συνδυασμούς της σύνταξης, την συνοχή των προτασιακών περιεχομένων και την αλληλόδραση μεταξύ της παρουσίας, της απουσίας και της ασάφειας. Καλύπτει αμφοτέρωθεν την άμεση διάνοιξη και την ορθότητα. Κινείται μεταξύ της διαστρωμάτωσης και της αναβίωσης. Είναι μια ζωή την οποία ζει το υπερβατολογικό εγώ και είναι διευθετημένη με προσανατολισμό της το να καθιστά εναργή τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα.

Κεφάλαιο 12

ΕΙΔΗΤΙΚΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑ

Στην εμπειρία μας αντιμετωπίζουμε κάτι περισσότερο από καθέκαστα και σύνολα. Έχουμε επίσης ‘ενόραση’ (*insight*) της ουσίας των πραγμάτων. Για παράδειγμα, μπορούμε όχι μόνο να δούμε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα που έχουμε συναντήσει είναι ικανά για ομιλία, αλλά ότι η ικανότητα χρήσης της γλώσσας είναι αναγκαστικά και καθολικά μέρος τού να είναι κανείς άνθρωπος. Είναι μέρος της ουσίας του ανθρώπου: δεν θα μπορούσαμε να είμαστε άνθρωποι δίχως αυτήν. Μπορούμε να δούμε όχι μόνο ότι τα υλικά αντικείμενα αλληλεπιδρούν αιτιακά με το περιβάλλον τους αλλά ότι έτσι πρέπει να κάνουν: χωρίς την δυνατότητα αυτής της αλληλεπίδρασης, ένα υλικό αντικείμενο δεν θα ήταν αυτό που είναι. Παρομοίως, το ότι ένα αντικείμενο της αντίληψης είναι μια ταυτότητα στην πολλότητα των πλευρών, των όψεων και των σκιάσεων, είναι κάτι το καθολικό και το αναγκαίο, και μπορούμε να δούμε ότι έτσι συμβαίνει. Οι ουσίες είναι κάτι που καθίσταται εναργές σε μας.

Η ‘ενόραση’ μιας ουσίας καλείται *ειδητική εποπτεία*, διότι αποτελεί τη σύλληψη ενός είδους ή ενός τύπου. Μπορούμε να εποπτεύσουμε ή να καταστήσουμε παρόντα για εμάς όχι μόνο ατομικά πράγματα και τα γνωρίσματά τους, αλλά επίσης τις ουσίες των πραγμάτων. Η ειδητική εποπτεία αποτελεί ένα ιδιαίτερο είδος αποβλεπτικότητας με μια δομή που της ιδιάζει. Η φαινομενολογία προσφέρει μια ανάλυση αυτής της αποβλεπτικότητας, περιγράφει πώς μπορούμε να εποπτεύσουμε μια ουσία.

12.1 Ανάλυση της Ειδητικής Εποπτείας

Όπως όλες οι αποβλεπτικότητες, η ειδητική εποπτεία αποτελεί μια σύνθεση ταυτότητας. Μέσω αυτής αναγνωρίζουμε μια ταυτότητα στην πολλότητα των

εμφανίσεων, αλλά η εδώ ταυτότητα και το πολλαπλό είναι διαφορετικά από το είδος εκείνο ταυτότητας που λαμβάνει χώρα όταν εποπτεύουμε ατομικά πράγματα. Για να δείξουμε το πώς η ειδητική εποπτεία καθιστά παρούσες σε μας τις ουσίες, θα πρέπει να ακολουθήσουμε τα ίχνη της σε τρία επίπεδα αποβλεπτικής ανάπτυξης: 1. Στο πρώτο επίπεδο, έχουμε την εμπειρία ενός αριθμού πραγμάτων και βρίσκουμε ομοιότητες μεταξύ τους. Ίσως βρούμε, για παράδειγμα, ότι αυτό το κομμάτι ξύλου επιπλέει και ότι εκείνο το άλλο κομμάτι ξύλου επιπλέει επίσης και ότι το ίδιο συμβαίνει με το τρίτο. Σε αυτό το στάδιο, ανακαλύπτουμε το μάλλον ισχνό είδος ταυτότητας που ονομάζεται *τυπικότητα*. Αυτό το επίπεδο θα μπορούσαμε να το συμβολίσουμε με την ακόλουθη σειρά: Α είναι ρ1, Β είναι ρ2, Γ είναι ρ3. Τα κατηγορήματα σε αυτή τη σειρά δεν είναι, κυριολεκτικά μιλώντας, ακριβώς τα ίδια: είναι απλώς παρόμοια το ένα προς το άλλο. Έχουμε επιτύχει μια σύνθεση ταυτότητας που βασίζεται απλώς στον συσχετισμό, καθώς η παρουσία ενός γνωρίσματος μάς κάνει να περιμένουμε, με τρόπο παθητικό, ότι θα ακολουθείται από άλλα γνωρίσματα που σχετίζονται μαζί του. Το ότι 'κάτι επιπλέει' έχει συσχετισθεί, για μας, με το ξύλο, ή το δῆγμα έχει συσχετισθεί με τα σκυλιά, ώστε να περιμένουμε ότι και το επόμενο κομμάτι ξύλου θα επιπλέει και ότι ο επόμενος σκύλος θα μας δαγκώσει, αλλά δεν έχουμε ακόμα διατυπώσει μια ρητή κρίση για το ότι το ξύλο επιπλέει ή για το ότι τα σκυλιά δαγκώνουν. Η εμπειρία μας έχει τυποποιηθεί, αλλά δεν έχει εγερθεί στο επίπεδο της διακριτής σκέψης, 2. Στο δεύτερο επίπεδο, βλέπουμε ότι για τα τρία ατομικά κομμάτια ξύλου μπορεί να ειπωθεί ότι δεν έχουν απλώς παρόμοια κατηγορήματα, αλλά ένα και το αυτό κατηγορήματα. Αυτό το επίπεδο θα μπορούσαμε να το συμβολίσουμε με τις ακόλουθες σειρές: Α είναι ρ, Β είναι ρ, Γ είναι ρ. Λαμβάνει τώρα χώρα μια ταυτότητα σύνθεσης στην οποία αναγνωρίζουμε όχι μόνο παρόμοια γνωρίσματα, αλλά ένα και το αυτό, 'ένα στα πολλά'. Από τα παραπάνω εξάγεται ότι η απλή χρήση της λέξης αναφορικά με το κατηγορήματα, όπως είναι η λέξη 'επιπλέει', δεν αποτελεί από μόνη της ένδειξη για το εάν η λέξη χρησιμοποιείται για να ονοματίσει παρόμοια πράγματα ή ένα και το αυτό πράγμα. Η χρήση μιας λέξης καλύπτει δύο διαφορετικά είδη αποβλεπτικότητας, δύο διαφορετικές ταυτοποιήσεις. Όταν εκλαμβάνουμε την λέξη ως αυτή που σημαίνει το ένα και αυτό γνώρισμα, επιτυγχάνουμε ένα *εμπειρικό καθόλου*, επειδή όλες οι επιμέρους περιπτώσεις στις οποίες συναντήσαμε το κατηγορήματα είναι πράγματα που έχουν όντως δοθεί στην εμπειρία. Μέχρι τώρα, όλες οι περιπτώσεις ξύλου που έχουμε συναντήσει πράγματι επιπλέουν, και εκφράζουμε με τρόπο εμπειρικό αυτό το εύρημα με ένα καθολικό τρόπο: 'το ξύλο επιπλέει', αλλά η ενάργεια εκτείνεται μόνο μέχρι εκεί όπου εκτείνεται η προηγηθείσα εμπειρία μας. Ο ισχυρισμός μας μπορεί να διαψευστεί από περαιτέρω εμπειρικά στοιχεία: είναι δυνατόν να συλλάβουμε την περίπτωση, ότι ίσως συναντήσουμε κομμάτια ξύλου που δεν επιπλέουν. Η ανακάλυψη μαύρων

κύκνων ήταν ικανή να διαψεύσει τον καθολικό ισχυρισμό: ‘όλοι οι κύκνοι είναι λευκοί’, γιατί ο ισχυρισμός βασιζόταν σε ένα εμπειρικό καθόλου. 3. Στο τρίτο και τελευταίο στάδιο, επιχειρούμε να φθάσουμε σε ένα γνώρισμα ερήμην του οποίου δεν θα μπορούσε να συλληφθεί το αντίστοιχο πράγμα. Προσπαθούμε να κινηθούμε πέρα από τα εμπειρικά στα ειδητικά καθόλου, σε αναγκαιότητες και όχι απλά σε κανονικότητες. Για να επιτύχουμε κάτι τέτοιο, κινούμαστε από την αντίληψη στην επικράτεια της φαντασίας. Οδηγούμαστε από την ενεργεία εμπειρία στη φιλοσοφία της ‘πολυθρόνας’. Εάν αυτή η κίνηση είναι επιτυχής, θα έχουμε επιτύχει μια ειδητική εποπτεία.

Πορεύομαστε με τον ακόλουθο τρόπο. Εστιάζουμε την προσοχή μας σε ένα καθόλου που έχουμε επιτύχει. Θέτουμε ένα επιμέρους στοιχείο αυτού του καθολικού είδους. Προσπαθούμε στη συνέχεια να φανταστούμε αλλαγές στο αντικείμενο, με μια διαδικασία που αποκαλείται *φαντασιακή παραλλαγή*. Αφήνουμε την φαντασία μας να κινηθεί ελεύθερα, και βλέπουμε ποια στοιχεία θα μπορούσαν να αφαιρεθούν από ένα πράγμα προτού ‘θρυμματισθεί’ ή ‘εκραγεί’ ως πράγμα αυτού του είδους. Προσπαθούμε να το ωθήσουμε στα όρια, να εκδιπλώσουμε το τι περιέχει το εν λόγω πράγμα. Εάν μπορούμε να ‘ξεσκαρτάρουμε’ ορισμένα γνωρίσματα και παρόλα αυτά να διατηρήσουμε το αντικείμενο, γνωρίζουμε ότι αυτά τα γνωρίσματα δεν ανήκουν στο είδος αυτού του πράγματος. Ωστόσο, εάν εισδύσουμε σε γνωρίσματα που δεν μπορούν να αφαιρεθούν χωρίς να καταστραφεί το εν λόγω πράγμα, αναγνωρίζουμε ότι αυτά τα γνωρίσματα είναι ειδητικά αναγκαία στο πράγμα. Εάν, για παράδειγμα, προσπαθούσαμε να φανταστούμε ένα αντικείμενο της αντίληψης που δεν γίνεται μεγαλύτερο όσο εγγύτερα το πλησιάζουμε και δεν σμικρύνει όσο περισσότερο απομακρυνόμαστε από αυτό, θα λέγαμε ότι δεν είμαστε πλέον στο πεδίο της αντίληψης ενός υλικού, χωρικού αντικειμένου: η χωρική διαστολή και συστολή ως αποτέλεσμα της γειννίασης και της απομάκρυνσης είναι ουσιώδη γνωρίσματα της αντίληψης χωρικών πραγμάτων. Εάν προσπαθούσα να φανταστώ τις εμπειρίες κάποιου άλλου ως κάτι που αναδύεται στο εσωτερικό των δικών μου αναμνήσεων, θα έβλεπα ότι κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό: μόνο οι δικές μου εμπειρίες μπορούν να αποτελούν αντικείμενο ενθύμησης για εμένα. Εάν προσπαθούσαμε να φανταστούμε τον χρόνο δίχως διαδοχή, την ομιλία χωρίς μια ρητορική όψη, θα βλέπαμε ότι αυτά τα πράγματα δεν είναι δυνατά. Όταν προσκρούουμε σε τέτοιες αδυνατότητες, έχουμε επιτύχει μια ειδητική εποπτεία. Γνωρίζουμε ότι τα παραπάνω πράγματα ‘πρέπει να είναι’ υπό μια έννοια πιο ισχυρή από αυτήν που ισχύει για γεγονότα τέτοια όπως ότι το ξύλο επιπλέει και ότι οι κύκνοι είναι λευκοί. Όταν επιτυγχάνουμε μια ειδητική εποπτεία, βλέπουμε ότι δεν θα ήταν δυνατόν να συλληφθεί για το εν λόγω πράγμα το να είναι αλλιώς. Η μετακίνηση στην φαντασία μάς δίδει μια βαθύτερη εποπτεία από ό,τι η εμπειρική επαγωγή.

Η ειδητική εποπτεία δεν είναι κάτι εύκολο. Απαιτεί μεγάλη δύναμη φαντασίας. Το να είναι κάποιος ικανός να προσπαθήσει να φανταστεί το αδύνατο, και να δει ότι είναι αδύνατο και, συνεπώς, ότι δεν είναι συλληπτό από τη σκέψη, απαιτεί να είναι ικανός να υπερβεί τα πράγματα τα οποία έχουμε συνηθίσει, τα πράγματα που δίδονται με κανονικότητα στην εμπειρία μας. Οι περισσότεροι από εμάς ζούμε στο επίπεδο των εμπειρικών καθόλου: εκλαμβάνουμε ως δεδομένο ότι τα πράγματα θα είναι σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο δίδονται πάντα στην εμπειρία μας, αλλά δεν έχουμε εξετάσει την αναγκαιότητά τους, προσπαθώντας να φανταστούμε ότι είναι αλλιώς. Για να είμαστε ικανοί να εξάγουμε το ειδητικό στοιχείο στο εσωτερικό αυτού που είναι σύνηθες και εμπειρικό, απαιτείται δημιουργική φαντασία. Για παράδειγμα, ο μετασχηματισμός του χώρου και του χρόνου που έλαβε χώρα όταν ο Newton εισήγαγε τον απόλυτο χώρο και χρόνο ως ένα είδος αιώνιου περιέχοντος του σύμπαντος, και ο περαιτέρω μετασχηματισμός του χώρου και του χρόνου που έλαβε χώρα στη θεωρία της σχετικότητας, αποτέλεσαν προσπάθειες να κατακτηθούν ειδητικές εποπτείες, στη βάση φαντασιακών παραλλαγών που ήσαν ικανοί να επιτελέσουν ο Newton και ο Einstein. Αυτοί οι άνθρωποι είχαν την φαντασία που απαιτείται για να προβάλλουν τέτοιες νέες δυνατότητες. Ώθησαν το χώρο και τον χρόνο πέρα από ό,τι ήταν σύνηθες και πέρα από αυτό που είχαν προσλάβει. Προφανώς, αυτό το πράγμα δεν μπορεί να το κάνει ο καθένας.

Οι φαντασιακές παραλλαγές λαμβάνουν χώρα στην μυθοπλασία, όπου οι συνθήκες είναι φανταστικές, εκκινούν από το σύνηθες αλλά χρησιμεύουν στο να φέρουν στην επιφάνεια μια αναγκαιότητα. Δείχνουν το πώς πρέπει να είναι τα πράγματα. Δεν συμβαίνει σαν να φαντάζεται κάποιος απλά και μόνο περιεργες συνθέσεις. Η αμιγώς φαντασιακή προβολή είναι κάτι αρκετά εύκολο, αλλά αυτό που πρέπει να συμβεί, εάν βέβαια πρόκειται να έχουμε κάποιο είδος ενόρασης, είναι να έρθει στην επιφάνεια στο εσωτερικό της φαντασιακής κατάστασης κάποια αναγκαιότητα. Για να συμβεί κάτι τέτοιο, η φαντασιακή παραλλαγή θα πρέπει να έχει συλληφθεί με οξύνοια: θα πρέπει να έχουμε το ταλέντο να γνωρίζουμε ποια φαντασιακή παρουσίαση θα επιφέρει το ζητούμενο αποτέλεσμα. Η φαντασία προσφέρει ένα ακαριαίο βλέμμα επί της αναγκαιότητας. Αυτή η ενόραση, την οποία οι Έλληνες καλούσαν 'νους', είναι η ανταμοιβή που λαμβάνουμε για την φαντασιακή μας προσπάθεια.

Δύο πράγματα πρέπει να γίνουν, συνεπώς: η φαντασιακή προβολή πέρα από αυτό που είναι δυνατόν, και η ενόραση ότι αυτό που έχουμε προβάλει δεν μπορεί να υπάρχει. Μια αναγκαιότητα έρχεται στο φως εντός της αδυνατότητας αυτού που έχουμε προσπαθήσει να φανταστούμε. Αυτές τις απαιτήσεις θα τις συναντήσει κανείς ακόμα και στην μυθοπλασία της επιστημονικής φαντασίας. Φαντάζεται κανείς τις πιο εξωπραγματικές καταστάσεις, αλλά στο εσωτερικό τους φαίνεται να λαμβάνουν χώρα οι βασικές ανθρώπινες συναλλαγές: τιμώ-

τητα και ατιμία, φρόνηση και ανοησία, θάρρος και δειλία. Τέτοιες πράξεις φαίνεται να είναι αναπόφευκτες όσο γίνεται λόγος για την εξεικόνηση έλλογων πραπτόντων, και η αναγκαιότητά τους έρχεται στο φως όταν βλέπουμε ότι διατηρούνται ακόμα και σε εξωτικές συνθέσεις καταστάσεων που αναφέρονται στο απομακρυσμένο μέλλον ή στον κοσμικό χώρο. Μπορούμε να φανταστούμε ανθρώπινα όντα που ζουν στο διάστημα και όχι στη γη, αλλά δεν μπορούμε να τα φανταστούμε χωρίς την δυνατότητα να επικοινωνούν μεταξύ τους ή χωρίς την ικανότητα να είναι θαρραλέα, παράτολμα ή δειλά. Αυτό που είναι αξιοσημείωτο σχετικά με τη μυθολογία της επιστημονικής φαντασίας δεν είναι το πόσο διαφορετικές είναι οι τοποθεσίες και η τεχνολογία σε σχέση με ό,τι ισχύει για μας, αλλά το πόσο οι πρωταγωνιστές της μοιάζουν με μας.

Η φανταστική παραλλαγή και η ειδητική ενόραση χρησιμοποιούνται παντού στη φιλοσοφία. Επειδή εμπεριέχουν την φαντασία, δίνουν την εντύπωση ότι η φιλοσοφία σχετίζεται με μη-πραγματικές καταστάσεις. Το ζητούμενο της φιλοσοφικής φαντασίας δεν είναι, ωστόσο, να μηχανευτεί φανταστικά σενάρια, αλλά να χρησιμοποιήσει αυτές τις προβολές για να φέρει στην επιφάνεια την αδήριτη ανάγκη ορισμένων πραγμάτων: να δείξει ότι, ας πούμε, τα ανθρώπινα όντα βρίσκουν την ηθική τους τελείωση στην πολιτική ζωή ή ότι τα υλικά πράγματα εμπεριέχουν δίκτυα αιτιότητας ή ότι ο χώρος και ο χρόνος εμπερικλείουν μέρη που βρίσκονται το ένα έξω από το άλλο ή ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην ηθική πράξη και την ανθρώπινη κατασκευή, μεταξύ *πράξεως* και *ποιήσεως*. Αυτές οι ειδητικές αναγκαιότητες είναι βαθύτερες και ισχυρότερες από ό,τι οι εμπειρικές αλήθειες. Πράγματι, είναι τόσο βαθιές και ισχυρές που οι άνθρωποι τις εκλαμβάνουν εν γένει ως ήδη εξασφαλισμένες και δεν βλέπουν λόγο να τις επαναβεβαιώσουν. Όταν αυτές οι αλήθειες διατυπώνονται από τους φιλοσόφους, μπορεί να προκαλέσουν μια άλλη συνήθη διαμαρτυρία εναντίον της φιλοσοφίας: η φιλοσοφία ασχολείται με τις πιο εμφανείς κοινοτοπίες. Γιατί θα πρέπει να θέτουμε τόσο προφανή πράγματα; Ποιος θα τα έθετε ποτέ υπό ερώτημα;

Θα πρέπει να θέτουμε τέτοια πράγματα για δύο λόγους. Πρώτον, παρά την προφάνειά τους, μερικοί άνθρωποι συνεχίζουν να τα αρνούνται. Αυτοί είναι άνθρωποι που λένε, για παράδειγμα, ότι η ανθρώπινη ολοκλήρωση επιτυγχάνεται στην οικονομική ζωή και όχι στην ηθική και την πολιτική, ή ότι δεν υπάρχουν κατ' αίσθηση αντιλήψεις, ή ότι ο χρόνος είναι ψευδαίσθηση, ή ότι δεν υπάρχουν τέτοια πράγματα όπως η αλήθεια και η ενάργεια. Οι σοφιστές προέβαλαν τέτοιους ισχυρισμούς όταν η φιλοσοφία ήταν στην εκκίνησή της, και σοφιστές ή οι ισοδύναμοί τους βρίσκονται πάντοτε μεταξύ μας στην ανθρώπινη ζωή. Η φιλοσοφία θα πρέπει πάντα να ανακαλεί πράγματα που είναι προφανή, διότι οι άνθρωποι πράγματι τα παραβλέπουν ή ακόμα και τα αρνούνται. Η φιλοσοφία πρέπει να υπερασπιστεί τις αληθείς γνώμες της φυσικής στάσης.

Αλλά, πέρα από αυτό το προστατευτικό έργο, η φιλοσοφία θέτει αυτές τις ‘κοινοτοπίες’ για ένα δεύτερο, πιο θετικό λόγο. Το να έχουμε συνείδηση των ειδητικών αναγκαιοτήτων προσφέρει μια ανθρώπινη ικανοποίηση. Μας προσφέρει ευχαρίστηση το να τις εξετάζουμε ως θεωροί. Είναι καλό να τις γνωρίζουμε. Εάν κάποιος συγγραφέας μπορούν να χρησιμοποιήσουν την φαντασία τους για να δημιουργήσουν ενόραση σε αυτό που πρέπει να υπάρχει, μας βοηθούν να δούμε τα αιώνια πράγματα. Δεν θέλουν όλοι να δουν αυτά τα πράγματα, αλλά πολλοί από εμάς θέλουν, και η ενόραση των ειδητικών αναγκαιοτήτων ενέχει την αυτο-δικαιολόγησή της για όσους είναι ικανοί να την απολαύσουν.

Η φιλοσοφία κατηγορείται λανθασμένα, λοιπόν, ότι ασχολείται με αυτό που είναι φανταστικό ή με αυτό που είναι κοινότοπο. Αυτές οι κατηγορίες διατυπώνονται διότι η φιλοσοφία κάνει χρήση της ειδητικής εποπτείας, η οποία χρησιμοποιεί την φαντασία για να φέρει στην επιφάνεια τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να είναι τα πράγματα.

12.2 Περαιτέρω Σχόλια για την Ειδητική Εποπτεία

Η προηγούμενη συζήτηση έχει δώσει μια γενική ιδέα για το τι είναι η ειδητική εποπτεία. Υπάρχουν πολλές περαιτέρω λεπτομέρειες που μπορούμε να φέρουμε στην επιφάνεια σχετικά με αυτή την εποπτεία και σχετικά με τα τρία στάδια που οδηγούν σε αυτήν. Ας αφιερώσουμε λίγο χρόνο στο να διατρέξουμε αυτή τη μορφή αποβλεπτικότητας.

Διακρίναμε ένα πρώτο στάδιο, στο οποίο έχουμε απλά την εμπειρία όμοιων πραγμάτων, και ένα δεύτερο στάδιο, στο οποίο έχουμε την εμπειρία εμπειρικών καθόλου. Μόνο στο δεύτερο επίπεδο αναδύεται η πλήρης έννοια του ατομικού. Μόνο όταν φθάνουμε στην έννοια ενός πραγματικού καθολικού στοιχείου, όπως είναι ‘κόκκινο’ ή ‘τετράγωνο’, ως το ταυτό και το όμοιο σε πολλές περιπτώσεις, μόνο τότε επιτυγχάνουμε την αντιθετική σύλληψη ενός ατομικού ή επιμέρους στοιχείου υπό το αντίστοιχο καθολικό. Στο πρώτο επίπεδο έχουμε την εμπειρία ατομικών στοιχείων, αλλά δεν τα βλέπουμε ακόμα ως ατομικά. Η έννοια του να είναι κάτι ατομικό δεν έχει ακόμα συγκροτηθεί για μας διότι, για να συμβεί αυτό, χρειαζόμαστε την αντίθεση του καθολικού.

Στο πρώτο επίπεδο, όπου έχουμε την εμπειρία απλώς όμοιων πραγμάτων, μπορεί να χρησιμοποιούμε την ίδια λέξη για πολλές περιπτώσεις, αλλά η λέξη χρησιμοποιείται αναλογικά. Ένα παιδί ίσως φωνάζει όλους τους ανθρώπους ‘μπαμπά’ ή ‘θείε’, ή ίσως χρησιμοποιεί τη λέξη ‘πάω’ για όλα τα είδη καταστάσεων, αλλά πράττοντας έτσι δεν χρησιμοποιεί τον όρο για να εκφράσει κάτι το ομώνυμο ή το ιδιαίτερο. Σε αυτό το στάδιο, ο νους είναι βουτηγμένος στις ομοιότητες, και η διάκριση ανάμεσα στο καθολικό και το ενικό δεν έχει

ακόμα αναδυθεί. Αυτό το επίπεδο αποβλεπτικότητας είναι υποταγμένο στους συνειρμούς και δεν επιτυγχάνει ακριβείς ταυτοποιήσεις. Το συνειρμικό επίπεδο, περαιτέρω, παραμένει μέσα μας ως ένα είδος στήριξης για τις ανώτερες αποβλεπτικότητές μας. Ακόμα και στο επίπεδο της ώριμης σκέψης μας, επιστρέφουμε μερικές φορές σε αυτά τα πρώιμα στάδια, όταν υποπίπτουμε στην ασάφεια ή όταν ψάχνουμε για την σωστή λέξη ή τη σωστή μεταφορά για να περιγράψουμε μια νέα κατάσταση. Η ειδητική εποπτεία μάς μεταφέρει στο επίπεδο των πλατωνικών μορφών: μας μεταφέρει στο υψηλότερο μέρος της Γραμμής της Γνώσης που περιγράφεται στο *V* βιβλίο της *Πολιτείας*, αλλά το συνειρμικό επίπεδο, το πεδίο των απλών ομοιοτήτων, μας τοποθετεί στο κατώτερο μέρος αυτής της Γραμμής, όπου ζούμε ανάμεσα σε ανυπόστατες εικόνες. Αδιάφορο το πόσο απολαμβάνουμε να ζούμε ανάμεσα σε αυτές τις μορφές, ποτέ δεν εγκαταλείπουμε τις εμφανίσεις των κατώτερων επιπέδων, και μόνο μέσω των τελευταίων μπορούμε να οδηγηθούμε σε υψηλότερες μορφές κατανόησης.

Δεν επιτυγχάνουμε πάντα στις ειδητικές μας εποπτείες. Ίσως νομίζουμε ότι έχουμε επιτύχει μια τέτοια εποπτεία, ενώ δεν έχουμε. Η προσπάθειά μας ίσως πέσει σε αφλογιστία. Ίσως υπερακοντίσουμε. Ίσως να φανταστούμε κάτι νέο και να νομίσουμε ότι έχουμε αποκαλύψει κάτι αναγκαίο σχετικά με το υπό εξέταση πράγμα, αλλά ίσως έχουμε κάνει λάθος: ίσως έχουμε υποπέσει σε απλή και μόνο φαντασία χωρίς τίποτε το ουσιώδες. Ο Σωκράτης φαντάζεται μια πολιτεία στην οποία οι γυναίκες, τα παιδιά και η περιουσία θα είναι κοινά. Νομίζει ότι έχει ανακαλύψει μια αλήθεια για τις ανθρώπινες οικογένειες και τις ανθρώπινες ιδιοκτησίες, αλλά ο Αριστοτέλης του ασκεί κριτική, λέγοντάς του ότι έχει λανθασμένα κατασκευάσει μια απλή φαντασία για αυτό που θα μπορούσε να είναι αληθινό (*Πολιτικά*, 2.6). Το αίτημα του Newton για τον απόλυτο χρόνο και χώρο μπορεί να δεχτεί κριτική ως μια υπερβολή, ως μια υπερεκτίμηση για αυτό που θα μπορούσε πράγματι να υπάρξει. Ο Hobbes φαντάζεται τον άνθρωπο σε μια κατάσταση της καθαρής φύσης και, στη συνέχεια, φαντάζεται ένα συμβόλαιο που εγκαθιδρύει έναν άρχοντα που κυβερνά επί τελείως ίσων υποκειμένων, και νομίζει ότι ανακαλύπτει την αληθινή φύση του ανθρώπου και της κοινωνίας, αλλά είναι πολύ πιθανό ότι έχει συρθεί σε απλές φαντασίες δίχως ενόραση. Η πολιτεία του Σωκράτη, ο άρχοντας του Hobbes, οι ουτοπίες του Marx, η καρτεσιανή συνείδηση, και η μαθηματικά ιδεατή φύση, όλα αυτά υποφέρουν από μια υπερβολή ως προς τη φαντασία. Πρόκειται για εσφαλμένες εποπτείες, για απλές προβολές της φαντασίας και όχι για εκφράσεις του κόσμου στον οποίο πράγματι ζούμε.

Όταν σφάλουμε σε σχέση με αυτό που είναι ειδητικό, όταν εκλαμβάνουμε ως αναγκαία αληθές αυτό που είναι απλώς μια προβολή της φαντασίας, τότε έχουμε κάνει ένα λάθος ακριβώς σε σχέση με μια ειδητική αναγκαιότητα. Δεν έχουμε σφάλει σε σχέση με απλά γεγονότα ή σε σχέση με εμπειρικά καθό-

λου. Έχουμε κάνει ένα ‘φιλοσοφικό’ λάθος, όχι ένα λάθος σε σχέση με μια κρίση επί των γεγονότων, δεν έχουμε επιτελέσει μια εσφαλμένη αντίληψη ή ένα σφάλμα ως προς τη μνήμη. Δεν είναι επιτυχείς όλες οι φαντασιακές παραλλαγές, και όταν αποτυγχάνουν δεν μετατρέπονται σε άλλο είδος αποβλεπτικότητας. Συνεχίζουν να αποτελούν μια προσπάθεια για ειδητική εποπτεία, αλλά μια αποτυχημένη προσπάθεια. Επειδή η ειδητική εποπτεία λειτουργεί με βάση την φαντασία, παίζει με τη φωτιά: είναι εύκολο να αφήσουμε τη φαντασία να κινηθεί εκτός ελέγχου.

Πώς διορθώνουμε τα λάθη ως προς την ειδητική εποπτεία; Μιλώντας με τους άλλους, φανταζόμενοι αντίθετα παραδείγματα, και προπάντων βλέποντας πώς οι ειδητικές μας προτάσεις συμμορφώνονται προς τα εμπειρικά καθόλου που είχαμε ταυτοποιήσει προτού φθάσουμε στο ειδητικό επίπεδο. Τα εμπειρικά καθόλου συγκροτούνται στο δεύτερο από τα τρία επίπεδα που διακρίναμε, και λειτουργούν ως θεμελίωση των ειδητικών καθόλου. Τα ειδητικά καθόλου υπερβαίνουν τα εμπειρικά, αλλά εφησυχάζουν επ’ αυτών και δεν θα πρέπει να τα καταστρέφουν. Ό,τι βρίσκουμε σε μια ειδητική εποπτεία θα πρέπει να επιβεβαιώνει την εμπειρική αλήθεια και όχι να την ανατρέπει. Τα εμπειρικά καθόλου λειτουργούν ως έλεγχος των φαντασιών μας. Όταν λέμε ότι η φιλοσοφία μας θα πρέπει να συμμορφώνεται προς τον ‘κοινό νου’, αποτεινόμαστε στα εμπειρικά καθόλου που είναι το προϊόν της κανονικής μας εμπειρίας. Τα εμπειρικά καθόλου παρέχουν ένα στήριγμα στον πραγματικό κόσμο, και τα ειδητικά μας καθόλου θα ίπταντο στο μη-πραγματικό εάν αδιαφορούσαν για τα αντίστοιχα εμπειρικά.

Ένα άλλο ζήτημα που θα πρέπει να τονισθεί σε σχέση με την ειδητική εποπτεία αφορά τον ρόλο της αδυνατότητας, της αρνητικής αναγκαιότητας. Δεν βλέπουμε θετικά την αναγκαία σχέση ανάμεσα στο πράγμα και το γνώριμα ως προς το οποίο το εξετάζουμε. Αντί για αυτό, βλέπουμε την αναγκαιότητα μέσω μιας αντίδρασης από την πλευρά της αρνητικής ενόρασης. Βλέπουμε την αδυνατότητα του να υπάρχει αυτό το πράγμα χωρίς εκείνο το γνώριμα, και έτσι γνωρίζουμε ότι αυτό το γνώριμα είναι ουσιώδες: δεν μπορούμε να φανταστούμε αυτό το πράγμα στερημένο από εκείνο το γνώριμα. Η αρνητική αδυνατότητα φέρει στο φως την ειδητική αναγκαιότητα. Το γεγονός ότι θα πρέπει να επιχειρήσουμε μια ‘επιδρομή’ στο αδύνατο είναι εκείνο που μας αναγκάζει να αποτανθούμε στην φαντασία εντός της ειδητικής εποπτείας. Η φαντασία θα μπορούσε να επιχειρήσει να δώσει ένα πορτραίτο του αδύνατου, και να φέρει στην επιφάνεια το αναγκαίο, ενώ αυτό δεν θα μπορούσε ποτέ να το κάνει μια κατ’ αίσθηση αντίληψη.

Η φαντασιακή παραλλαγή και η ειδητική ενόραση μπορούν να επιτελεσθούν στο εσωτερικό της φυσικής στάσης. Η ειδητική αναγωγή εστιάζει στην ουσιώδη μορφή των πραγμάτων. Η ειδητική αναγωγή, ωστόσο, είναι διαφορετική από

την υπερβατολογική. Η ίδια η φαινομενολογία κάνει χρήση και των δύο αναγωγών, και της ειδητικής και της φαινομενολογικής. Χάρη στην υπερβατολογική αναγωγή, εξετάζει ως θεωρός την αποβλεπτικότητα και τα αντικειμενικά της σύστοιχα, αλλά φέρει στην επιφάνεια και τις ειδητικές δομές των 'νοήσεων' και των 'νοημάτων' και, συνεπώς, εμπλέκει μέσα της την ειδητική αναγωγή. Δεν ασχολείται με τις εμπειρίες και τα αντικείμενα που τυγχάνει να μου δίδονται, αλλά με τις ειδητικά αναγκαίες δομές αυτών των εμπειριών και αντικειμένων, τέτοιες που θα ίσχυαν για κάθε συνείδηση εν γένει. Η φαινομενολογία σκοπεύει στην αποκάλυψη του πώς πρέπει να είναι τα πράγματα και ο νους, ώστε να λάβει χώρα η διάνοιξη των πραγμάτων.

Κεφάλαιο 13

Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑΣ

Η εξέταση της ενάργειας στο Κεφάλαιο 11 ερμήνευσε τον λόγο ως διευθετημένο προς την αλήθεια των πραγμάτων. Ο λόγος είναι η διάνοιξη και η επιβεβαίωση του τι είναι τα πράγματα. Ακόμα και στη φυσική στάση, ο νους βρίσκει τη συμπλήρωσή του στην αλήθεια. Η φαινομενολογία, εργαζόμενη από την υπερβατολογική οπτική γωνία, αποτελεί και μια εξάσκηση του λόγου και μετέχει στην τελεολογία της σκέψης. Είναι και αυτή διευθετημένη προς την εμφάνιση των πραγμάτων, αλλά με τρόπο διαφορετικό από ό,τι η επιστήμη και η εμπειρία που λαμβάνει χώρα στη φυσική στάση. Η γλώσσα που αποκαλέσαμε ‘κοσμική’ υπηρετεί τη διάνοιξη της αλήθειας. Η ‘υπερβατολογική’ κάνει το ίδιο, αλλά με διαφορετικό τρόπο.

Στα φυσικά επιτεύγματα της ενάργειας, στην καθημερινή μας εμπειρία και στην επιστήμη, επιτρέπουμε στα πράγματα να μας εμφανίζονται και να εμφανίζονται στην κοινότητα εντός της οποίας συνομιλούμε. Επιτρέπουμε στα φυτά, τα ζώα, τα άστρα και τα άτομα, στους ήρωες και τους δειλούς να εμφανίζονται. Στη φαινομενολογική αναστόχηση, ωστόσο, στρέφουμε την εστίαση του βλέμματός μας σε αυτές τις ίδιες τις διανοίξεις, στις ίδιες τις ενάργειες που επιτύχαμε, και σκεπτόμαστε τι σημαίνει το ότι είμαστε οι δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων και τι σημαίνει το ότι τα πράγματα εμφανίζονται. Η φαινομενολογία είναι η επιστήμη που μελετά την αλήθεια. Ίσταται πίσω από την έλλογη ανάμιξή μας με τα πράγματα και νιώθει θαυμασμό για το γεγονός ότι υπάρχει διάνοιξη των πραγμάτων, για το ότι τα πράγματα εμφανίζονται, για το ότι ο κόσμος μπορεί να κατανοηθεί, και για το ότι εμείς στη ζωή της σκέψης λειτουργούμε ως δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων. Η φιλοσοφία είναι η τέχνη και η επιστήμη τού να καθιστούμε εναργή την ενάργεια.

Η φαινομενολογία εξετάζει επίσης τους περιορισμούς της αλήθειας: τις αναπόφευκτες ‘άλλες πλευρές’ οι οποίες διατηρούν τα πράγματα μακριά από μια πλήρη διάνοιξη, τα λάθη και την ασάφεια που συνοδεύουν την ενάργεια, και την διαστρωμάτωση που καθιστά αναγκαίο για μας να ενθυμούμαστε πάντα και πάλι τα πράγματα που ήδη γνωρίζουμε. Η φαινομενολογία αναγνωρίζει αυτές τις διαταράξεις της αλήθειας, αλλά δεν τους επιτρέπει να μας οδηγήσουν στην απογοήτευση. Τις εκλαμβάνει απλά ως διαταράξεις, και όχι ως την υπόσταση του είναι μας. Επιμένει ότι, κατά μήκος αυτών των σκιών, επιτυγχάνεται η αλήθεια και η ενάργεια, και ότι ο λόγος βρίσκει την τελειώσή του στο ότι επιτρέπει στα πράγματα να έρθουν στο φως. Ο λόγος δεν φθάνει στην τελειώσή του στο λάθος, στην σύγχυση και στην λήθη.

Η φιλοσοφία εκκινεί από τη στιγμή που λαμβάνουμε μια νέα στάση απέναντι στη φυσική στάση και σε ό,τι αυτή εμπεριέχει. Όταν εμπλεκόμαστε στη φιλοσοφία, οπισθοχωρούμε και εξετάζουμε ως θεωροί τι σημαίνει να είμαστε οι φορείς της αλήθειας και να επιτυγχάνουμε την ενάργεια. Εξετάζουμε ως θεωροί την φυσική στάση και συνεπώς λαμβάνουμε μια οπτική γωνία έξω από αυτήν. Αυτή η κίνηση της οπισθοχώρησης επιτελείται μέσω της υπερβατολογικής αναγωγής. Αντί να ασχολούμαστε απλά και μόνο με τα αντικείμενα και τα γνωρίσματά τους, σκεπτόμαστε για τη σχέση ανάμεσα στα πράγματα που διανοίγονται και την δοτική στην οποία εμφανίζονται. Στο εσωτερικό της υπερβατολογικής αναγωγής επιτελούμε μια ειδητική αναγωγή και εκφράζουμε δομές που ισχύουν όχι μόνο για εμάς, αλλά για κάθε υποκειμενικότητα που εμπλέκεται στην επίτευξη της ενάργειας και της αλήθειας.

Εξετάσαμε την φιλοσοφική σκέψη στο Κεφάλαιο 4, όπου διερευνήσαμε επί μακρόν την υπερβατολογική αναγωγή. Μπορούμε τώρα να εξετάσουμε την φύση της φιλοσοφίας υπό μια ελαφρώς διαφορετική γωνία: θα κάνουμε χρήση ορισμένων σκέψεων που αναπτύχθηκαν στο Κεφάλαιο 7, όπου είδαμε ότι οι προτάσεις και οι έννοιες δεν θα πρέπει να τεθούν ως νοητικά πράγματα ή ως διαμεσολαβούσες εννοιακές οντότητες. Σημειώσαμε σε αυτό το Κεφάλαιο ότι μια πρόταση προκύπτει ως αντίδραση σε ένα ιδιαίτερο είδος αναστόχασης, ένα είδος που αποκαλέσαμε ‘προτασιακή’ ή ‘αποφαντική’ αναστόχαση. Μια κατάσταση-πραγμάτων μετατρέπεται σε πρόταση ή σε νόημα όταν εκλαμβάνουμε την κατάσταση-πραγμάτων ως κάτι που προτείνεται από κάποιον. Αλλάζουμε το καθεστώς της: δεν είναι πλέον απλώς ο τρόπος με τον οποίο είναι τα πράγματα, αλλά ο τρόπος με τον οποίο κάποιος τα έχει διαρθρώσει και παρουσιάσει. Αυτές οι προτάσεις, συγκροτημένες από την προτασιακή αναστόχαση, καθίστανται υποψήφιες για την αλήθεια της ορθότητας. Καλούνται αληθείς κρίσεις όταν βγαίνουν από τα εισαγωγικά και αναμιγνύονται με την άμεση ενάργεια των ίδιων των πραγμάτων.

Αυτό που θα κάνουμε στο παρόν Κεφάλαιο είναι να ανακαλύψουμε με με-

γαλύτερη ακρίβεια τι είναι η φιλοσοφική αναστόχηση, αντιδιαστέλλοντάς την προς την προτασιακή αναστόχηση. Οι δύο μορφές αναστόχησης, η προτασιακή και η φιλοσοφική, συχνά συγχέονται η μία με την άλλη. Εξαιτίας αυτής της σύγχυσης, συχνά παρανοείται ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της φιλοσοφικής σκέψης. Θα φέρουμε στην επιφάνεια τις διαφορές μεταξύ φιλοσοφικής και προτασιακής αναστόχησης, και αυτές οι διαφορές θα μας βοηθήσουν να προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη καθαρότητα την φύση της φαινομενολογικής έρευνας.

13.1 Διαφορές ως προς την Έκταση

Ζούμε μέσα στον κόσμο και διαρθρώνουμε τα πράγματα, είτε σε θεωρητικό είτε σε πρακτικό πλαίσιο. Ας υποθέσουμε ότι συζητάμε για ένα σπίτι. Ανάμεσα σε πολλές άλλες δηλώσεις, εσύ λες ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών. Σε ακούω και, χωρίς αναστόχηση, συμφωνώ με ό,τι λες, και διαρθρώνω τον κόσμο κάτω από τη δική σου καθοδήγηση, αλλά τώρα αυτή η δήλωση με κάνει να σταματήσω. Δεν μου φαίνεται σωστή. Διακόπτω την απλοϊκή αποδοχή για ό,τι λες και μεταφέρομαι στον προτασιακό τρόπο: εκλαμβάνω το σπίτι σαν να είναι πενήντα ετών, όχι όμως απλώς ως τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα, αλλά μόνο ως τον τρόπο με τον οποίο τα παρουσιάζεις εσύ. Αλλάζω ταχύτητα. Εισάγομαι στην προτασιακή αναστόχηση. Βάζω εισαγωγικά στο ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών. Αντιμετωπίζω αυτή την κατάσταση-πραγμάτων όχι ως ένα εναργές γεγονός, αλλά ως μια δική σου πρόταση, ως δική σου σημασία, ως το νόημα των δικών σου λέξεων. Αντιμετωπίζω την κατάσταση-πραγμάτων ως απλώς προτεινόμενη, ως τέτοια που παρουσιάζεται από εσένα. Η αρχική κατάσταση-πραγμάτων έχει γίνει πρόταση.

Ας υποθέσουμε ότι η περαιτέρω εμπειρία με οδηγεί στο να συμφωνήσω ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών. Τότε βγάζω από τα εισαγωγικά ό,τι είχα βάλει σε εισαγωγικά. Εγκαταλείπω την προτασιακή αναστόχηση. Συνειδητοποιώ ότι η πρόταση είναι αληθής, ότι ταυτίζεται με αυτό που πράγματι ισχύει, με αυτό που μπορεί να δοθεί σε άμεση ενάργεια. Η πρόταση (η κατάσταση-πραγμάτων εκληφθείσα ως προτεινόμενη) αναμειγνύεται με το γεγονός και αντιμετωπίζεται ως αληθής. Από την άλλη, ας υποθέσουμε ότι η περαιτέρω εμπειρία και έρευνα με οδηγούν στο να συμπεράνω ότι το σπίτι δεν είναι πενήντα ετών, αλλά μόνο είκοσι ετών. Τότε θα στερεώσω τα εισαγωγικά στο ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών: θα δω ότι η πρόταση, η δική σου πρόταση, είναι ψευδής και ότι δεν μπορεί να βγει από τα εισαγωγικά και να ξαναγίνει ένα απλό γεγονός, ότι δεν μπορεί να χαίρει της αλήθειας της ορθότητας. Απορρίπτεται ως υποψήφια για την αλήθεια. Είναι απλά και μόνο μια πρόταση, απλά και μόνο μια κατάσταση-πραγμάτων τέτοια που προτείνεται, μόνο η δική σου γνώμη, και

δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο. Δεν μπορώ πλέον να αναπαύσω την προτασιακή μου αναστόχαση και να εκλάβω αυτό που λες ως απλώς τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα.

Αυτή η κίνηση μπρος και πίσω ανάμεσα στην κατάσταση-πραγμάτων και την πρόταση, ανάμεσα στην κατάσταση-πραγμάτων απλώς εκληφθείσα ως τέτοια και την κατάσταση-πραγμάτων απλώς εκληφθείσα ως προτεινόμενη, αποτελεί ένα όλως λεπτότεχνο ανθρώπινο επίτευγμα. Αποτελεί ένα ουσιαστικό μέρος του ανθρώπινου λόγου. Δεν μπορούμε να φανταστούμε ένα έλλογο ζώο που δεν θα είχε αυτή τη δύναμη: μια οντότητα αποστερημένη από αυτή την ικανότητα δεν θα ήταν κάτοχος του λόγου. Τα μη-ανθρώπινα ζώα δεν μπορούν να μετατρέψουν μια κατάσταση-πραγμάτων σε πρόταση, εκτός ίσως από τον πιο στοιχειώδη τρόπο μιας τέτοιας μετατροπής: δεν μπορούν να αναστοχασθούν προτασιακά και να δουν μια κατάσταση ως τέτοια που απλώς παρουσιάζεται από κάποιον ή ως τέτοια που επιβεβαιώνει αυτό που είπε κάποιος. Αυτή η κίνηση ζιγκ-ζαγκ ανάμεσα σε αυτό που είναι, αυτό που φαίνεται, αυτό που λέγεται και αυτό που επιβεβαιώνεται έχει εγγραφεί στην γραμματική των ανθρώπινων γλωσσών, σε προτάσεις όπως 'ισχυρίζομαι ότι ρ', 'λες ότι π', 'αυτό που λες είναι αληθές [ή ψευδές]', και σε πολλές άλλες διαστάσεις της σύνταξης.

Η ικανότητά μας να μετακινούμαστε στην προτασιακή αναστόχαση μάς επιτρέπει να λαμβάνουμε αποστάσεις απέναντι σε κάθε θέμα στο οποίο εμπλεκόμαστε. Όταν βρισκόμαστε σε μια συζήτηση για κάτι, και ακόμα κι όταν σκεπτόμαστε κάτι μόνοι μας, μπορούμε να μετακινηθούμε στον προτασιακό τρόπο και να εκλάβουμε αυτό που παρουσιάζεται απλώς ως κάτι που παρουσιάζεται, απλώς ως μια πρόταση ή ένα νόημα και όχι ως τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα. Η ικανότητα να μετακινούμαστε στον προτασιακό τρόπο, και στη συνέχεια να επιβεβαιώνουμε ή όχι αυτό που έχει ειπωθεί, μας εγκαθιδρύει ως υπεύθυνους ομιλητές που μπορούν να πουν 'εγώ' και να ταυτοποιήσουν τους εαυτούς τους ως φορείς αυτού ή του άλλου ισχυρισμού για την αλήθεια.

Ωστόσο, αυτή η ικανότητα να μετακινούμαστε στην προτασιακή αναστόχαση και να εξασκούμε το είδος της αλήθειας που την καθιστά δυνατή, όσο κι αν μας τιμά ως έμβλημα της έλλογης φύσης μας, δεν είναι η ίδια με την ικανότητα να μετακινούμαστε στη φιλοσοφική αναστόχαση. Θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ προτασιακής και φιλοσοφικής αναστόχασης. Εάν το επιτύχουμε, θα κερδίσουμε μια πολύ καλύτερη κατανόηση αμφοτέρων του προτασιακού και του φιλοσοφικού πεδίου.

Όταν εμπλέκομαι σε μια προτασιακή αναστόχαση, όταν εκλαμβάνω το ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών ως απλώς δική σου πρόταση, αναστοχάζομαι απλά και μόνο επί αυτής της κατάστασης-πραγμάτων: επί του ότι αυτό το σπίτι είναι πενήντα ετών. Όλα τα υπόλοιπα έχουν αφεθεί ως έχουν και δεν γίνονται αντικείμενο αναστόχασης: το ότι είσαι εκεί ως συνομιλητής μου, το ότι είμαι εδώ ως

δικός σου συνομιλητής, οι ήχοι που παράγουμε, τα δέντρα, ο ουρανός, ο καιρός, το ίδιο το σπίτι ως λευκό, ξύλινο και αποικιακό ως προς το στυλ του. Αφήνω επίσης ως έχει, χωρίς να την διαταράσσω και χωρίς να την θέτω σε αναστόχαση, την πίστη στον κόσμο, πίστη που υπόκειται όλων των επιμέρους πεποιθήσεών μου. Όταν μετατρέπω κάτι σε πρόταση, παίρνω απόσταση σε σχέση με μια επιμέρους προεξέχουσα κατάσταση-πραγμάτων, ή ακόμα και απέναντι σε μια ομάδα τέτοιων καταστάσεων-πραγμάτων, αλλά η κριτική μου αναστόχαση αφήνει εντελώς άθικτη μια απεριόριστη παράταξη καταστάσεων-πραγμάτων και πλαισίων. Η δοξική τους ποιότητα παραμένει άθικτη. Όλα παραμένουν ως έχουν ως ένα είδος εδάφους στο οποίο βρίσκω το έρεισμα που χρειάζομαι για να αναστοχασθώ επί της απλής κατάστασης-πραγμάτων την οποία μετατρέπω σε πρόταση.

Αντίθετα, όταν εμπλέκομαι στην φιλοσοφική αναστόχαση, όταν επιτελώ την φαινομενολογική αναγωγή, τότε παίρνω απόσταση απέναντι σε απολύτως οτιδήποτε υφίσταται μέσα στην φυσική στάση: όχι μόνο απέναντι στο ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών, αλλά απέναντι στο σπίτι στην ολότητά του, τα δέντρα, εμένα και εσένα ως συνομιλητές, τον καιρό, τη γη, τον ουρανό, τα άστρα, τον ήλιο και το φεγγάρι και ακόμα και απέναντι στον κόσμο που υπόκειται όλων αυτών των πραγμάτων και απέναντι στην πίστη στον κόσμο που είναι το σύστοιχό του. Τίποτε δεν αφήνεται ως έχει. Παίρνουμε απόσταση απέναντι στο καθετί, ακόμα και απέναντι στον κόσμο ως τέτοιο και απέναντι σε εμάς ως έχοντες ένα κόσμο. Δεν εμμένουμε σε διάφορεςπίστεις σαν βάση που προσφέρεται ως έρεισμα: δεν διατηρούμε ένα έδαφος για να σταθούμε. Δεν αφήνουμε άθικτη καμιά πεποίθηση. Όλες τους, ακόμα και οι πιο βασικές, αναστέλλονται και γίνονται αντικείμενο αναστόχασης. Αυτή η παν-περιέχουσα αναστόχαση είναι φιλοσοφική, ενώ η πιο περιορισμένη αναστόχαση είναι προτασιακή.

Η αρχική διαφορά, λοιπόν, ανάμεσα στη φιλοσοφική και την προτασιακή αναστόχαση είναι διαφορά έκτασης: η φιλοσοφική αναστόχαση είναι καθολική, ενώ η προτασιακή αναστόχαση είναι περιορισμένη και έχει ως στόχο της αυτή ή την άλλη κατάσταση-πραγμάτων.

13.2 Διαφορές ως προς το Είδος

Ίσως κάποιος ρωτήσει: «Καλά, τότε, η διαφορά μεταξύ της προτασιακής και της φιλοσοφικής αναστόχασης είναι απλά και μόνο το γεγονός ότι η πρώτη είναι περιορισμένη ενώ η δεύτερη είναι πιο περιεκτική; Η προτασιακή αναστόχαση ασχολείται μόνο με αυτή ή την άλλη κατάσταση-πραγμάτων, ενώ η φιλοσοφική αναστόχαση ασχολείται με το καθετί απολύτως; Η φιλοσοφική αναστόχαση είναι απλώς η προτασιακή αναστόχαση διευρυμένη ώστε να καλύπτει την κάθε

πεποίθηση που έχουμε; Αποτελούν αμφότερες το ίδιο είδος αναστόχασης, και διαφέρουν μόνο ως προς το βεληνεκές τους;»

Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι αρνητική. Η προτασιακή και η φιλοσοφική αναστόχαση δεν διαφέρουν μόνο ως προς την έκτασή τους. Αποτελούν διαφορετικά είδη αναστόχασης και διαφέρουν με τον ακόλουθο τρόπο.

Μια προτασιακή αναστόχαση επιτελείται με στόχο να εξετασθεί η αλήθεια μιας πρότασης που προκύπτει μέσα από την αναστόχαση αυτή. Επιτελείται με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούμε να επιβεβαιώσουμε κάτι που έχει προταθεί και το οποίο έχει τεθεί υπό ερώτηση. Υπάρχει κάτι το πραγματιστικό σχετικά με την προτασιακή αναστόχαση. Την εκτελούμε με στόχο να βρούμε με προσφυέστερο τρόπο τι πράγματι συμβαίνει. Εάν βρούμε ότι η πρόταση είναι αληθής, την δεχόμαστε εκ νέου, με τη νέα της, ισχυρότερη, ενάργεια που επιφέρει η επιβεβαίωση, αλλά εάν βρούμε ότι είναι ψευδής, την απορρίπτουμε. Μετατρέπεται σε απορριμμένη, εσφαλμένη κρίση. Η προτασιακή αναστόχαση επιτελείται με βάση το ενδιαφέρον για την αλήθεια, με βάση το ενδιαφέρον της επαληθεύσης. Το προεξέχον ενδιαφέρον για την αλήθεια δεν ουδετεροποιείται ποτέ όταν μετακινούμαστε στην προτασιακή τροπικότητα.

Η φιλοσοφική αναστόχαση, από την άλλη, δεν επιτελείται εξαιτίας τέτοιων πραγματιστικών λόγων. Δεν γίνεται για να επιβεβαιώσει ή όχι έναν ισχυρισμό. Λαμβάνει την καθαρή θέση ενός θεωρού, είναι με καθαρότερο τρόπο αποστασιοποιημένη. Όταν παίρνουμε απόσταση απέναντι σε όλες μας τις πεποιθήσεις με τρόπο φιλοσοφικό, συμπεριλαμβανομένης της πίστης μας στον κόσμο, και απέναντι σε καθετί που δίδεται στην αποβλεπτικότητα μας, δεν θέτουμε όλες αυτές τις πεποιθήσεις και όλα αυτά τα πράγματα σε εισαγωγικά μέχρις ότου επαληθεύσουμε εάν είναι αληθή ή ψευδή. Δεν αναστέλλονται με τον τρόπο που αναστέλλουμε τις προτάσεις. Ουδετεροποιούνται, αλλά με μόνο στόχο να τα εξετάσουμε ως θεωροί, όχι να τα επαληθεύσουμε.

Όταν μετατρέπουμε μια κατάσταση-πραγμάτων σε πρόταση, όταν εισαγόμεμαστε στην προτασιακή αναστόχαση, θέτουμε υπό ερώτηση την κατάσταση-πραγμάτων. Δεν την βεβαιώνουμε πλέον. Αλλάζουμε την τροπικότητά της: αποτελούσε μια πεποίθηση, αλλά τώρα την καθιστούμε αμφισβητήσιμη ή τουλάχιστον την θέτουμε υπό ερώτηση. Όταν εισαγόμεστε στη φιλοσοφική αναστόχαση, δεν αλλάζουμε την τροπικότητα των πεποιθήσεων που έχουμε στη φυσική στάση. Παίρνουμε απόσταση απέναντί τους και, συνεπώς, τις εξετάζουμε ως θεωροί και δεν τις υιοθετούμε προς στιγμήν, αλλά δεν τις καθιστούμε αμφισβητήσιμες και δεν τις θέτουμε υπό ερώτηση. Δεν προσπαθούμε να τις επαληθεύσουμε ή να τις διαψεύσουμε. Απλά και μόνο σκεπτόμαστε επί αυτών και προσπαθούμε να αποκαλύψουμε την αποβλεπτική τους δομή και τελεολογία. Αφήνουμε το καθετί ως έχει, όταν εισαγόμεστε στη φιλοσοφία. Δεν προσπαθούμε να τροποποιήσουμε τις προ-φιλοσοφικές μας απόψεις ή επαληθεύσεις ή

ενάργειες. Πρέπει να αφήσουμε το καθετί ως έχει, διότι αλλιώς θα αλλάζαμε τα πράγματα που επιθυμούμε να εξετάσουμε.

Με ένα τρόπο που δεν θα πρέπει να παρεξηγηθεί, η φιλοσοφία είναι αδιάφορη για την αλήθεια ή το ψεύδος που βρίσκουμε στη φυσική στάση. Η φιλοσοφία εξετάζει ως θεωρός αυτό που ενέχει αλήθεια, αλλά αναγνωρίζει και το ψεύδος, την ασάφεια, τις κενές αποβλέψεις και το σφάλμα που αποτελούν μέρος της φυσικής στάσης, και δεν προσπαθεί να διαλύσει αυτές τις σκιές που συνοδεύουν την αλήθεια. Αναγνωρίζει τον αναπόφευκτο χαρακτήρα τους σε σχέση με την αναζήτηση της αλήθειας. Δεν προσπαθεί να τις ξεφορτωθεί. Δεν προσπαθεί να αντικαταστήσει τις προοπτικές της φυσικής στάσης με τις δικές της προοπτικές, με την γαλήνια αποστασιοποίησή της και την υψηλή της διαύγεια. Δεν γίνεται ιμπεριαλιστική και δεν ισχυρίζεται ότι η δική της τροπικότητα αλήθειας είναι η μόνη που υπάρχει.

Εάν η φιλοσοφική αναστόχαση ληφθεί ως όμοια προς την προτασιακή αναστόχαση, τότε η φιλοσοφία θα γινόταν πράγματι ηγεμονική. Θα προσπαθούσε να προωθήσει τον δικό της τρόπο μέσα στις προ-φιλοσοφικές έρευνες και πράξεις. Θα προσπαθούσε να αποκτήσει τον έλεγχο. Θα προσπαθούσε να διορθώσει τα πάντα. Θα προσπαθούσε να καθαρήσει την αταξία της φυσικής στάσης, με όλες τις επιμέρους προοπτικές της, την ασάφεια και τις απογοητεύσεις, και θα προσπαθούσε να μας κάνει να ζήσουμε στο καθαρό φως. Θα επενέβαινε στην ανθρώπινη συνομιλία και η φωνή της θα έπνιγε όλες τις άλλες φωνές της ανθρώπινης κατάστασης. Εάν η φιλοσοφία θέλει να είναι πιστή στη δική της μοίρα, θα πρέπει να είναι πιο ταπεινή. Αποτελεί την κορωνίδα του ανθρώπινου λόγου, αλλά θα πρέπει να περιοριστεί στο δικό της είδος αλήθειας, στη δική της τελεολογία, αυτήν του καθαρού θεωρού. Θα πρέπει να απομακρυνθεί από κάθε προσπάθεια να αντικαταστήσει τις ικανότητες και την τεχνική γνώση της φυσικής στάσης. Ο φιλόσοφος θα φαινόταν ανόητος εάν προσπαθούσε να αντικαταστήσει τον πολιτικό, τους νομικούς, τους επιστήμονες και τους κυβερνήτες. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι οι ειδικοί και ο πολιτικός φαίνονται ανόητοι με τη σειρά τους όταν νομίζουν ότι αυτό που κάνουν είναι το απόγειο του ανθρώπινου λόγου.

Μέχρι τώρα, είδαμε ότι η φιλοσοφική αναστόχαση διαφέρει από την προτασιακή αναστόχαση με δύο τρόπους: ως προς την έκταση (η πρώτη είναι καθολική, ενώ η δεύτερη είναι περιορισμένη) και ως προς το είδος (η πρώτη είναι απλώς η θέση ενός θεωρού και δεν επιχειρεί να επαληθεύσει, ενώ η δεύτερη είναι διατεταγμένη με στόχο τον καθορισμό της ορθότητας των δηλώσεων). Εναπομένουν δύο περαιτέρω διαφορές που πρέπει να εξετασθούν.

13.3 Η Διαφορά Μεταξύ ‘Νοήματος’ και Νοήματος και Αυτή Μεταξύ Παρενθέσεων και Εισαγωγικών

Και στα δύο είδη αναστόχασης, την φιλοσοφική και την προτασιακή, τροποποιούμε τον τρόπο με τον οποίο δίδονται σε εμάς τα αντικειμενικά σύστοιχα των αποβλέψεών μας.

Όταν μετακινούμαστε στη φιλοσοφική αναστόχαση, όταν επιτελούμε την υπερβατολογική αναγωγή, δεν ασχολούμαστε μόνο με την αποβλεπτικότητα μας. Εξετάζουμε και τους στόχους αυτής της αποβλεπτικότητας, τα πράγματα που δίδονται στους διάφορους τρόπους απόβλεψης (αντίληψη, ανάμνηση, φαντασία, πρό-ληψη, κρίση κτλ.). Από τη φιλοσοφική μας πλεονεκτική οπτική, ωστόσο, δεν εστιάζουμε άμεσα και απλοϊκά επί αυτών των αντικειμένων. Πολύ μάλλον, εστιάζουμε σε αυτά τέτοια που δίδονται, ή τέτοια που παρουσιάζονται, στις αποβλεπτικότητες της φυσικής στάσης. Δεν τα εξετάζουμε απλά και μόνο ως πράγματα αλλά ως ‘πράγματα τέτοια που δίδονται στην αποβλεπτικότητα’. Δηλαδή, τα εξετάζουμε ως ‘νοήματα’. Τα εξετάζουμε ‘νοηματικά’. Για παράδειγμα, το αντικείμενο της αντίληψης τέτοιο που το βλέπουμε από την φιλοσοφική οπτική γωνία και τέτοιο που το εξετάζουμε ακριβώς ως αντιλαμβανόμενο, ως το αντικειμενικό σύστοιχο της αντίληψης: αυτό είναι το ‘νόημα’ της αντίληψης. Η βεβαιωμένη κατάσταση-πραγμάτων, τέτοια που την κοιτάζουμε από την φιλοσοφική οπτική γωνία και τέτοια που την εξετάζουμε ως βεβαιούμενη, ως το αντικειμενικό σύστοιχο της βεβαίωσης: αυτό είναι το ‘νόημα’ της βεβαίωσης. Το έργο της φαινομενολογίας είναι να διερευνήσει τις συστοιχίες ανάμεσα στα ‘νοήματα’ και τις σύστοιχες ‘νοήσεις’, τις αποβλεπτικές δραστηριότητες οι οποίες συγκροτούν τα ‘νοήματα’ και επιτρέπουν στα διανοιγόμενα πράγματα να μας παρουσιάζονται.

Η φαινομενολογική αναγωγή μετατρέπει τα αντικείμενα σε ‘νοήματα’, *noemas*. Η προτασιακή αναστόχαση, αντίθετα, μετατρέπει τα αντικείμενα σε νοήματα, σε *senses*. Αρχίζω να θέτω υπό ερώτηση μια κατάσταση-πραγμάτων και την εκλαμβάνω ως τέτοια που απλώς προτείνεται από εσένα, μετατρέπω την κατάσταση-πραγμάτων σε ένα νόημα ή σε μια πρόταση. Την βλέπω απλά και μόνο ως το δικό σου νόημα. Μπορώ στη συνέχεια να την εξετάσω ως προς την ορθότητά της. Το να είναι κάτι νόημα δεν είναι, ωστόσο, το ίδιο με το να είναι ‘νόημα’. Ένα νόημα ή μια πρόταση αποτελεί έναν υποψήφιο για επαλήθευση, για την αλήθεια της ορθότητας, αλλά το ‘νόημα’ είναι απλά και μόνο ο στόχος της φιλοσοφικής ανάλυσης. Ο κόσμος και το καθετί μέσα του μετατρέπονται σε ‘νόημα’, όταν εισαγάμαστε στη φιλοσοφική αναστόχαση, αλλά θα ήταν αδύνατον να μετατρέψουμε τον κόσμο και καθετί μέσα του σε νόημα ή σε πρόταση, σε κάτι που χρειάζεται επαλήθευση.

Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 7, όταν επιτελούμε μια προτασιακή αναστόχαση, μπορούμε να πούμε ότι βάζουμε μέσα σε εισαγωγικά την κατάσταση-πραγμάτων που εξετάζουμε. Μου λες ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών, και εγώ, διασάζοντας να συμφωνήσω μαζί σου, μετατρέπω το ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών στη δική σου γνώμη «το σπίτι είναι πενήντα ετών». Κάτι ανάλογο με αυτό τον τρόπο θέσης εντός εισαγωγικών συμβαίνει και στην φαινομενολογική αναστόχαση: υπάρχει στη φαινομενολογία ένα είδος θέσης εντός εισαγωγικών που μοιάζει με εκείνο το είδος που λαμβάνει χώρα στη φυσική στάση, αλλά θα πρέπει να διακριθεί από αυτό.

Στη φαινομενολογική στάση, δεν εστιάζουμε απλά και μόνο σε αντικείμενα. Εστιάζουμε σε αυτά ακριβώς ως στόχους της φυσικής στάσης, ακριβώς ως τέτοια που δίδονται στις αποβλεπτικότητες της φυσικής στάσης. Συνεπώς, κατά κάποιο τρόπο, όταν μιλάμε φιλοσοφικά θέτουμε εντός εισαγωγικών την φυσική στάση. Αλλά ας αποφύγουμε εδώ την λέξη ‘εισαγωγικά’, καθώς ίσως οδηγήσει σε σύγχυση. Ας ακολουθήσουμε την παραδεδομένη φαινομενολογική ορολογία και ας πούμε ότι, όταν επιτελούμε τη φιλοσοφική αναστόχαση, θέτουμε εντός παρενθέσεων τον κόσμο και καθετί μέσα του. Θέτουμε τον κόσμο και καθετί μέσα του σε παρενθέσεις. Οι παρενθέσεις είναι τα εισαγωγικά της φιλοσοφίας. Εκφράζουν το είδος εκείνο της απόστασης που παίρνουμε απέναντι στα πράγματα όταν εμπλεκόμαστε στη φιλοσοφία (και τότε τα βλέπουμε τέτοια που παρουσιάζονται στις προ-φιλοσοφικές ενάρξεις), όπως τα εισαγωγικά εκφράζουν το είδος εκείνο της απόστασης που παίρνουμε απέναντι σε μια κατάσταση-πραγμάτων, όταν εμπλεκόμαστε στην προτασιακή αναστόχαση. Οι παρενθέσεις σημαίνουν ότι εκλαμβάνουμε ό,τι βρίσκεται εντός παρενθέσεων ως ‘νόημα’, ενώ τα εισαγωγικά σημαίνουν ότι εκλαμβάνουμε ό,τι βρίσκεται εντός εισαγωγικών ως νόημα.

13.4 Διαφορές ως προς την Προοπτική

Υπάρχει μία ακόμα διαφορά ανάμεσα στην φιλοσοφική και την προτασιακή αναστόχαση που πρέπει να εξετάσουμε. Υπενθυμίζουμε ότι η προτασιακή αναστόχαση επιτελείται στη φυσική στάση. Η προτασιακή αναστόχαση αναστέλλει την πίστη σε μια αποβλεπτικότητα και στο αντικείμενό της, αλλά δεν αναστέλλει την πίστη μας στον κόσμο, όπως κάνει η φαινομενολογική αναστόχαση. Εάν μου πεις ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών, και εάν ασκήσω την προτασιακή αναστόχαση απέναντι σε αυτή την κατάσταση-πραγμάτων, παραμένω στη φυσική στάση. Η κατάσταση-πραγμάτων (το ότι το σπίτι είναι πενήντα ετών) έχει μετατραπεί σε μια πρόταση ή σε ένα νόημα, αλλά ως τέτοιο είναι ακόμα εγκιβωτισμένο στη φυσική στάση.

Ένα νόημα ή μια πρόταση καθαυτή είναι, ως τέτοια, το αντικειμενικό σύστοιχο μιας αποβλεπτικότητας ιδιαίτερου είδους. Αποτελεί το σύστοιχο της προτασιακής αναστόχασης, ακριβώς όπως το αντιληφθέν αντικείμενο είναι το σύστοιχο μιας αντίληψης και όπως ένα διαρθρωμένο αντικείμενο είναι το σύστοιχο μιας βεβαιωτικής διάρθρωσης.

Τώρα, όταν μετακινούμαστε στη φαινομενολογική στάση, εξετάζουμε ως θεωροί την πρόταση ή το νόημα ως το αντικειμενικό σύστοιχο μιας προτασιακής αναστόχασης. Εστιάζουμε ‘νοηματικά’ επί της πρότασης ή του νοήματος. Η πρόταση ή το νόημα είναι τότε ένα ‘νόημα’, ακριβώς όπως κάθε αντικειμενικό σύστοιχο οποιασδήποτε άλλης αποβλεπτικότητας. Πράγματι, η όλη περιγραφή που αναπτύξαμε σχετικά με την εγκαθίδρυση του προτασιακού πεδίου, του πεδίου του νοήματος, έγινε από το εσωτερικό της φιλοσοφικής αναστόχασης. Ήταν ως φαινομενολόγοι που επισημάναμε ότι μια πρόταση ή ένα νόημα αναδύεται ως απάντηση σε μια προτασιακή αναστόχηση.

Συνεπώς, η φαινομενολογική αναστόχηση δεν αποτελεί απλά και μόνο κάτι πιο ριζικό από την προτασιακή, υπό την έννοια ότι αποκόβει το δρόμο που οδηγεί στην πίστη στον κόσμο. Είναι ταυτόχρονα πιο περιεκτική, με την ειδική έννοια ότι εστιάζει επί της προτασιακής αναστόχασης και περιγράφει τα επιτεύγματα της τελευταίας. Η φαινομενολογική αναστόχηση επικάθεται επί της προτασιακής αναστόχασης και επεξηγεί τι κάνει η δεύτερη: εξηγεί πώς η προτασιακή αναστόχηση συγκροτεί τις προτάσεις, Η προτασιακή αναστόχηση, ωστόσο, δεν επεξηγεί τη στροφή προς τη φαινομενολογία. Η στροφή προς τη φαινομενολογία είναι έξω από την οθόνη του ραντάρ της προτασιακής αναστόχησης.

Σημειώσαμε στο Κεφάλαιο 4 ότι το ‘νόημα’ δεν θα έπρεπε να εξισωθεί με το νόημα. Τώρα μπορούμε να δούμε γιατί δεν θα έπρεπε να ταυτισθούν αυτά τα δύο. Το να εξισώσεις το νόημα με το ‘νόημα’ θα σήμαινε να εξισώσεις την προτασιακή και την φαινομενολογική αναστόχηση. Θα σήμαινε ότι εκλαμβάνεις τη φιλοσοφία απλά και μόνο ως κριτική αναστόχηση επί των σημασιών και των νοημάτων: θα εξίσωνε την φιλοσοφία με την γλωσσική ανάλυση. Η ειδική στάση εκ της οποίας σκεπτόμαστε φιλοσοφικά, η διακριτή φύση της φιλοσοφικής ανάλυσης, δεν θα ερχόταν τότε στο φως. Η φιλοσοφία θα εξομοιώνόταν τότε με μια από τις δραστηριότητες εντός της φυσικής στάσης. Το νόημα ή η σημασία διαφέρει από το ‘νόημα’, διότι η προτασιακή αναστόχηση είναι διαφορετική από τη φιλοσοφική αναστόχηση.

13.5 Ένα Γράφημα που Διευκρινίζει τις δύο Αναστοχές

Θα ήθελα να προσπαθήσω να διασαφηνίσω την αλληλόδραση ανάμεσα στη φιλοσοφική και την προτασιακή αναστόχαση σχεδιάζοντας μια αναλογία. Θα ήθελα να χρησιμοποιήσω τα κόμικς για να φέρω στην επιφάνεια τη διαφορά ανάμεσα στην προοπτική που αναλαμβάνουμε όταν εμπλεκόμαστε στη φιλοσοφία και σε εκείνη που αναλαμβάνουμε όταν απλά και μόνο μετατρέπουμε σε πρόταση μια κατάσταση-πραγμάτων ή εξετάζουμε μια δήλωση ως προς την αλήθεια ή την ορθότητά της.

Ας υποθέσουμε ότι έχουμε ένα κόμικς όπου ο ένας ομιλητής, Α, μιλά σε έναν άλλον, Β. Ο Α λέει κάτι στον Β για τα δέντρα. Αυτό που λέει ο Α έχει κλεισθεί σε εκείνα τα μπαλόνια που χρησιμοποιούνται στα κόμικς για να δηλώσουν την ομιλία. Ας υποθέσουμε ότι το μπαλόνι που έχει συνδεθεί με τον Α περιέχει τις λέξεις: «Αυτά τα δέντρα θα πέσουν την επόμενη φορά που θα υπάρξει δυνατός άνεμος». Ο Β θα εκλάμβανε κανονικά τα λόγια του Α ως ισχύοντα και θα σκεπτόταν τα δέντρα καθώς ακούει τον Α να μιλάει. Αλλά ας υποθέσουμε ότι ο Β γίνεται καχύποπτος. Αναρωτιέται εάν ο Α έχει δίκιο. Μετατρέπει την κατάσταση-πραγμάτων σε πρόταση που έχει διαρθρώσει ο Α. Όταν ο Β κάνει κάτι τέτοιο, είναι σαν να έστρεψε την προσοχή του από τα δέντρα στο 'εννοιολογικό περιεχόμενο' του μπαλονιού που έχει συνδεθεί με τον Α, και αυτό το 'εννοιολογικό περιεχόμενο' είναι ότι τα δέντρα είναι έτοιμα να πέσουν (ληφθέν ως κάτι που προτείνεται).

Όταν, ωστόσο, ο Β επιτελεί αυτό τον προτασιακό ελιγμό, παραμένει ολοκληρωτικά στο εσωτερικό του κόμικς. Παραμένει στο εσωτερικό της φυσικής στάσης.

Πώς θα πρέπει να εικονογραφηθεί η φιλοσοφική αναστόχαση σε αυτή τη σύνθεση; Ο φιλόσοφος δεν θα μπορούσε να εξεικονισθεί στο εσωτερικό του κόμικς. Ο φιλόσοφος είναι κάτι σαν το πρόσωπο που διαβάζει το κόμικς, όχι κάτι σαν τις προσωπικότητες μέσα στο κόμικς. Ίσταται 'έξω' από το πεδίο της φυσικής στάσης, έξω από το κόμικς. Ο φιλόσοφος (έχοντας κουρνιαώσει ή έχοντας ανασταλεί στη φαινομενολογική στάση) εξετάζει ως θεωρός τι συμβαίνει στο κόμικς (τις συναλλαγές της φυσικής στάσης). Οι χαρακτήρες του κόμικς, ο Α και ο Β, επιτελούν κάθε είδος αποβλεπτικών ενεργημάτων (αντιλήψεις, φαντασίες, επαν-ενθυμήσεις), συγκροτούν κατηγοριακά αντικείμενα, και συνομιλούν μεταξύ τους. Εμπλέκονται επίσης στην προτασιακή αναστόχαση, καθώς μετατρέπουν μια κατάσταση-πραγμάτων σε μια πρόταση ή σε ένα νόημα, εξετάζοντας την αλήθεια τους.

Ένα πράγμα που δεν μπορούν να κάνουν οι χαρακτήρες του κόμικς είναι να συρθούν έξω από το καρτούν και να διαβάσουν το κόμικς. Είναι λογικά και

μεταφυσικά αδύνατον να επιτελέσουν κάτι τέτοιο. Δεν μπορούν να αποδράσουν από το να βρίσκονται στα αστεία αυτά χαρτιά. Για να σχεδιάσουμε την αναλογία, αυτό που δεν μπορούν να κάνουν είναι να αναλάβουν την φαινομενολογική προοπτική. Παρομοίως, αυτό που ο αναγνώστης του κόμικς δεν μπορεί να κάνει είναι να συρθεί εντός του κόμικς και να αντικαταστήσει τις προθέσεις και τις ενάρξεις των εκεί χαρακτήρων. Ο φιλόσοφος, για να σχεδιάσουμε την αναλογία, δεν μπορεί να αναμειχθεί στη φυσική στάση. Στην πραγματικότητα, μια τέτοια ανάμειξη της φιλοσοφίας στη φυσική στάση είναι αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Descartes σε σχέση με την αντιληπτική εμπειρία και αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Hobbes σε σχέση με την πολιτική ζωή. Επιχειρούν να χρησιμοποιήσουν τη φιλοσοφία ως αντικαταστάτη της φυσικής μας ζωής. Αντί να σώσει την φυσική ζωή, ωστόσο, ο ορθολογισμός που εισάγουν απειλεί να την καταστρέψει, όπως θα δούμε τώρα στο τελευταίο Κεφάλαιο.

Αλλά πριν αφήσουμε αυτή την αναλογία με τα κόμικς, θα πρέπει να την κάνουμε πιο περίπλοκη. Όπως όλες οι αναλογίες, χωλαίνει. Είναι αλήθεια ότι ο φιλόσοφος δεν μπορεί να εξεικονισθεί με τρόπο απλό εντός του κόμικς και ότι δεν μπορεί να παρέμβει στην ιστορία του κόμικς ως ένας από τους κανονικούς χαρακτήρες της. Ωστόσο, είναι επίσης αλήθεια ότι δεν είναι εντελώς αποστασιοποιημένος από την ιστορία και τους χαρακτήρες της. Είναι το ίδιο πρόσωπο που ζει και στην φυσική στάση. Όταν εισάγεται στην φαινομενολογική στάση δεν εξέρχεται από τον κόσμο, όπως ίσως υπονοεί η εικόνα του αναγνώστη του κόμικς. Υπό αυτή την έννοια, η χωρική διαφορά ανάμεσα στον αναγνώστη και τις σελίδες που διαβάξει ίσως μάς οδηγήσει σε λάθος δρόμο, εάν μεταφρασθεί στη σχέση ανάμεσα στη φιλοσοφία και την φυσική στάση. Ο φιλόσοφος ως τέτοιος πράγματι υπερβαίνει τον κόσμο, αλλά κάνει κάτι τέτοιο ενώ ταυτόχρονα παραμένει ένα μέρος του κόσμου. Η φαινομενολογία μάς δίδει ένα εμμενή τρόπο να είμαστε υπερβατικοί. Η φιλοσοφία δεν εμφανίζεται ως μία από τις συνήθεις 'καριέρες' στο εσωτερικό του φυσικού κόσμου, έχει ωστόσο μια δημόσια παρουσία κάποιου είδους, μια παρουσία που συχνά προκαλεί σύγχυση σε όσους δεν είναι εξοικειωμένοι με τη φιλοσοφία.

13.6 Γιατί Είναι Σημαντικές οι Δύο Αναστοχές

Η διάκριση ανάμεσα στην φαινομενολογία και την προτασιακή αναστόχηση, την οποία διερευνήσαμε σε αυτό το Κεφάλαιο, είναι ιδιαίτερα σημαντική ως προς την παρουσίαση της φύσης της φιλοσοφικής σκέψης. Εάν είχαμε παραλείψει την επεξεργασία αυτής της διάκρισης, και εάν είχαμε μιλήσει μόνο για την αντίθεση ανάμεσα στην φυσική και την φαινομενολογική στάση, η διερεύνησή μας δεν θα είχε αντιμετωπίσει μια από τις πιο συχνές συγχύσεις σχετικά με την φύση

της φαινομενολογίας. Η φιλοσοφία συχνά δεν κατανοείται επαρκώς ριζικά: εκλαμβάνεται ως μια απλή αναστόχαση επί του νοήματος και ως διασάφηση του νοήματος. Δηλαδή, λαμβάνεται ως αυτό που επιτελείται από την προοπτική της προτασιακής αναστόχασης.

Η φιλοσοφία μπορεί να αναδυθεί μόνο αφού πρώτα έχει λάβει χώρα η προτασιακή αναστόχαση. Αποτελεί ένα έλλογο βήμα μετά από αυτή την αναστόχαση. Στην φυσική στάση, διατρέχουμε τρία επίπεδα στην κίνησή μας προς την αλήθεια: πρώτον, απλά και μόνο αντιλαμβανόμαστε και αποβλέπουμε τα πράγματα, δεύτερον, διαρθρώνουμε τα πράγματα κατηγορησιακά, εισάγοντας την σύνταξη στην εμπειρία μας και τρίτον, αναστοχαζόμαστε προτασιακά επί των πραγμάτων που έχουμε διαρθρώσει και λαμβάνουμε μια κριτική στάση απέναντί τους. Και τα τρία επίπεδα ανήκουν στη φυσική στάση. Μόνο αφού περάσουμε από τα τρία αυτά στάδια, και ειδικότερα μόνο αφού επιτύχουμε την προτασιακή αναστόχαση, μόνο τότε μπορούμε να εισαχθούμε στην φιλοσοφική σκέψη. Η κριτική σκέψη που εμπερικλείεται στην προτασιακή αναστόχαση, η προσπάθεια να προσδιορίσουμε την ορθότητα των προτάσεων, θα πρέπει να έχει ήδη λάβει χώρα, εάν πρόκειται να κινηθούμε στην πιο αποστασιοποιημένη μορφή σκέψης που αποκαλούμε φιλοσοφία. Το 'εγώ' που εκφράζεται στη φιλοσοφία προϋποθέτει το 'εγώ' που εκφράζεται σε προτάσεις του τύπου 'νομίζω ότι αυτό ισχύει' ή 'ξέρω ότι αυτό είναι αλήθεια'.

Η φιλοσοφική αναστόχαση είναι κάτι περισσότερο από την απλή προτασιακή αναστόχαση –εκτείνεται πάνω από όλες τις αποβλεπτικότητες και τα αντικειμενικά τους σύστοιχα- αλλά μπορεί να καλλιεργηθεί μόνο αφού η προτασιακή αναστόχαση και το ιδιαίτερο είδος αλήθειας που η τελευταία επιτρέπει έχουν λάβει χώρα. Η κριτική και προτασιακή έλλογη δραστηριότητα αποτελεί συνθήκη δυνατότητας της φιλοσοφικής έλλογης δραστηριότητας.

Επειδή η προτασιακή αναστόχαση πρέπει να προηγείται της φαινομενολογικής, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι φαίνεται δύσκολο να τις διακρίνουμε μεταξύ τους. Φαίνεται δύσκολο να προχωρήσουμε πολύ μακριά στο εσωτερικό της νέας εκείνης διάστασης που φέρει στην επιφάνεια η φιλοσοφία. Έχουμε την τάση να σκεπτόμαστε ότι η αναστόχαση επί του νοήματος αποτελεί την ύψιστη μορφή αναστοχαστικής ανάλυσης. Για αυτό τον λόγο, είναι ουσιώδες για μας να χαράξουμε ρητά τη διάκριση ανάμεσα στην προτασιακή και την φαινομενολογική αναστόχαση και να διακρίνουμε ανάμεσα στο νόημα και το 'νόημα', εάν θέλουμε να οξύνουμε την κατανόησή μας σε σχέση με το τι είναι η φιλοσοφία ως επιστήμη της αλήθειας.

Κεφάλαιο 14

Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Θα κερδίσουμε τώρα μια τελική σύλληψη της φαινομενολογίας, χάρη στην προοπτική που προσφέρεται εάν κοιτάξουμε το πώς εναρμονίζεται με την παρούσα φιλοσοφική σκηνή. Προς το τέλος του Κεφαλαίου 13, σημειώσαμε ότι αμφότεροι ο Descartes και ο Hobbes προσπαθούν να αντικαταστήσουν την φυσική στάση με την φιλοσοφική. Νομίζουν ότι η φιλοσοφία μπορεί όχι μόνο να διασαφηνίσει αλλά και να αντικαταστήσει την γνώση που ιδιάζει στην προ-φιλοσοφική σκέψη. Αυτή η πίστη στην δύναμη του φιλοσοφικού λόγου, παράλληλα με την αντίστοιχη προκατάληψη για τις άλλες μορφές εμπειρίας, είναι τυπικό γνώρισμα της νεωτερικότητας. Η φαινομενολογία κατανοεί την φιλοσοφία με πολύ διαφορετικό τρόπο. Πιστεύει ότι η προ-φιλοσοφική διάνοηση οφείλει να παραμείνει άθικτη, ότι ενέχει τη δική της αρετή και την δική της αλήθεια, και ότι η φιλοσοφία εξετάζει ως θεωρός την προ- φιλοσοφική αναστόχηση δίχως να την αντικαθιστά. Συνεπώς, ενώ η φαινομενολογία έχει την προέλευσή της στην νεότερη φιλοσοφία, ταυτόχρονα παίρνει αποστάσεις απέναντί της. Για να δείξουμε πώς επιτυγχάνει κάτι τέτοιο, ας ξεκινήσουμε με μια ερμηνεία της νεωτερικότητας.

14.1 Νεωτερικότητα και Μετα-Νεωτερικότητα

Η νεότερη φιλοσοφία έχει δύο κύρια συνθετικά: την πολιτική φιλοσοφία και την επιστημολογία. Και ως προς τα δύο αυτά συνθετικά της, η νεότερη φιλοσοφία αυτο-προσδιορίστηκε, στις πρωταρχές της, ως επανάσταση απέναντι στην αρχαία και την μεσαιωνική σκέψη. Ο Machiavelli, στην έναρξη του 16ου αιώνα,

επαιρόταν ότι εγκαινίασε νέους τρόπους και νέα τάξη στην πολιτική ζωή και ο Bacon και ο Descartes, στις αρχές του 17ου αιώνα, δήλωναν ότι εισήγαγαν νέους τρόπους σκέψης σχετικά με την φύση και τον ανθρώπινο νου, τρόπους που απαιτούν να εγκαταλείψουμε τις κληρονομημένες και κοινότοπες πεποιθήσεις μας και να αναλάβουμε μια νέα μέθοδο για το πώς θα πρέπει να κατευθύνουμε τον νου μας στην έρευνα της αλήθειας.

Η νέα πολιτική θεωρία, που έχει την έναρξή της στον Machiavelli και που συστηματοποιήθηκε από τον Hobbes, δεν αποτέλεσε απλά και μόνο μια θεωρητική καινοτομία. Είχε πρακτικές συνέπειες: την εγκαθίδρυση του νεότερου κράτους. Το νεότερο κράτος είναι διαφορετικό από τις προηγούμενες μορφές της πολιτικής τάξης. Σε όλες τις προ-νεότερες μορφές, ένα μέρος της κοινωνίας –είτε ένας άνθρωπος, είτε οι λίγοι πλούσιοι, είτε οι πολλοί φτωχοί, είτε η μεσαία τάξη είτε οι άριστοι- κυβερνά το σύνολο. Οι κυβερνήτες μπορούν να εξασκούν την εξουσία τους για το κοινό καλό ή για το ίδιο συμφέρον, αλλά σε κάθε περίπτωση η πολιτική κοινότητα εμπεριέχει κάποια ανθρώπινα όντα που κυβερνούν τους άλλους. Ακόμα και σε μια δημοκρατία, στην οποία λέγεται ότι κυβερνούν οι νόμοι, είναι και πάλι οι άνθρωποι που διαμορφώνουν το πολίτευμα, αφού θα πρέπει να υπάρχουν αρκετοί πολίτες προικισμένοι με πολιτική αρετή και πολιτική διάνοια ώστε να επιτρέπουν στους νόμους να κυβερνούν.

Το νεότερο κράτος είναι κάτι πολύ διαφορετικό. Στο νεότερο κράτος, δημιουργείται μια νέα οντότητα, ο κυρίαρχος. Ο κυρίαρχος δεν είναι μια ομάδα ανθρώπων εντός του πολιτικού σώματος. Ο κυρίαρχος είναι μια κατασκευή, όχι μια αυθόρμητη ανάπτυξη των ανθρώπων ή μια φυσική μορφή ανθρώπινης συνεργασίας. Αποτελεί μια εφεύρεση των φιλοσόφων. Προτείνεται ως μια μόνη λύση στο πολιτικό πρόβλημα του ανθρώπου. Η εισαγωγή του κυρίαρχου έρχεται να βάλει τέλος στην ατέλειωτη διαμάχη των ανθρώπων, τη διαμάχη μεταξύ ατόμων και τάξεων για την εξουσία. Η έννοια του κυρίαρχου προοριζόταν να ορθολογικοποιήσει την ανθρώπινη πολιτική ζωή. Θέτει εν έργω μια δομή που είναι απρόσωπη, σε αντίθεση με τις προσωποποιημένες μορφές διακυβέρνησης που βρίσκουμε στην αρχαία και την μεσαιωνική πόλη. Η εισαγωγή του κυρίαρχου υπόσχεται ότι θα επιφέρει πολιτική ειρήνη. Η μόνη απαίτηση του κυρίαρχου είναι να απαρνηθούν όλα τα υποκείμενα (γιατί τώρα υπάρχουν υποκείμενα, όχι πολίτες) κάθε αξίωση για δημόσια πράξη και δημόσιο λόγο. Θα προστατεύονται από τον κυρίαρχο έναντι κάθε επιθετικότητας των άλλων και θα τους επιτρέπεται να ακολουθούν ό,τι εξασφαλίζει την δική τους προσωπική άνεση και τις δικές τους επιλογές, αλλά κάθε πολιτική απόφαση και κάθε πολιτικός λόγος θα πρέπει να αφήνονται αποκλειστικά στον κυρίαρχο.

Το νεότερο κράτος, διαμορφωμένο σύμφωνα με την ιδέα του κυρίαρχου, ακολούθησε τον δρόμο του κατά τη διάρκεια της πολιτικής ιστορίας και της ιστορίας των ιδεών των τελευταίων πεντακοσίων χρόνων. Αρχικά πήρε σάρκα

και οστά ως απόλυτη μοναρχία κατά τον 17ο και τον 18ο αιώνα. Στη συνέχεια απέρριψε αυτούς τους μονάρχες και έδειξε το πρόσωπό τους καθαρότερα στην Γαλλική Επανάσταση. Αφού βλάστησε στην Γαλλία του 19ου αιώνα σε ό,τι επακολούθησε την επανάσταση, και στην Γερμανία στο έργο του Bismark, και στις Ηνωμένες Πολιτείες στον Εμφύλιο Πόλεμο και τις συνέπειές του, το νεότερο κράτος εμφανίστηκε και πάλι με ζωντάνια στην Ρώσικη επανάσταση και στο Σοβιετικό κράτος που ακολούθησε. Η ιδέα του κυρίαρχου παραμένει και στις σύγχρονες πολιτικές κοινωνίες, στις τάσεις που υπάρχουν ακόμα να συγκεντρωθεί κάθε εξουσία σε μια ενική απρόσωπη πηγή δύναμης, σε μια παντοδύναμη κυβέρνηση που θα καταλύει κάθε άλλη μορφή κοινωνικής εξουσίας.

Πέρα από το πώς πήρε σάρκα και οστά με τους διάφορους παραπάνω τρόπους, το νεότερο κράτος πέρασε μέσα από θεωρητικές εκλεπτύνσεις μετά τον Machiavelli και τον Hobbes. Βρήκε την οριστική του διατύπωση στον Hegel, διατύπωση που υιοθετήθηκε από τον Marx. Μετά τον Hegel, έχουμε στην πραγματικότητα μία διανοητική διαμάχη ανάμεσα, από την μια, σε οπαδούς του κυρίαρχου και του νεότερου κράτους και, από την άλλη, σε πολιτικούς στοχαστές που μας θυμίζουν την εναλλακτική λύση σε σχέση με τον κυρίαρχο, τις πολιτικές μορφές που περιγράφονται από την αρχαία και την μεσαιωνική θεωρία. Υπάρχουν συγγραφείς όπως ο Alexis de Toqueville που μας θυμίζει παλαιότερες πολιτικές μορφές, ο Leo Strauss που αντιθέτει μεταξύ τους τους αρχαίους και τους νεότερους, και ο Michael Oakeshott που επιχειρεί να επεξεργαστεί αμοιβαίες ρυθμίσεις μεταξύ των αρχαίων και των νεότερων πολιτικών εννοιών, με στόχο να συλλέξει τα προτερήματα και να αποκλείσει τα ελαττώματά τους. Μπορεί να ειπωθεί, ωστόσο, ότι η νεότερη πολιτική φιλοσοφία έχει ολοκληρώσει το έργο της. Έχει φθάσει στα συμπεράσματά της με την έννοια και την πολιτική εγκαθίδρυση του νεότερου κράτους, που θεωρείται σήμερα γενικά ως η μόνη νόμιμη μορφή διακυβέρνησης: το νεότερο κράτος δεν χρειάζεται δικαιολόγηση, και όλοι συμφωνούν ότι η μορφή του νεότερου κράτους θα πρέπει να εγκατασταθεί παντού.

Η φαινομενολογία δεν έχει, άμεσα, τίποτε να πει για την πολιτική διάσταση της νεωτερικότητας. Κάποια γραπτά του Sartre και του Merleau-Ponty σχετίζονται με την πολιτική, αλλά ελάχιστα υπερβαίνουν μια απλώς μικρή συνεισφορά στην σοσιαλιστική θεωρία. Το έργο του Alfred Schutz αφορά περισσότερο την κοινωνική παρά την πολιτική φιλοσοφία. Είναι εκπληκτικό πόσο άμοιρη οποιασδήποτε αναφοράς στην πολιτική φιλοσοφία είναι η φαινομενολογία. Έχει πολλά να πει, ωστόσο, για το άλλο συνθετικό της νεωτερικότητας, την επιστημολογία και την μέθοδο.

Η νεωτερικότητα εμπεριέχει όχι μόνο μια νέα σύλληψη της πολιτικής ζωής, αλλά επίσης μια νέα σύλληψη του νου. Στα κλασικά γραπτά της νεότερης φιλοσοφίας, λέγεται ότι ο ανθρώπινος λόγος θα πρέπει να έχει κατοχή του

εαυτού του. Ο λόγος δεν μπορεί να αποδεχτεί αυτό που κληρονομεί από το παρελθόν ή από τους άλλους. Οι γνώμες που του δίδονται από τους άλλους, ακόμα και οι προφανείς αλήθειες που μάς παρουσιάζουν οι αισθήσεις, είναι παραπλανητικές. Ο λόγος θα πρέπει να μάθει να καθοδηγεί τον εαυτό του σύμφωνα με νέες διαδικασίες, σύμφωνα με νέες μεθόδους που θα εγγυηθούν βεβαιότητα και αλήθεια. Όλες οι επιστήμες θα πρέπει να οικοδομηθούν εκ νέου σε νέα και καλύτερα θεμέλια. Ο λόγος θα πρέπει μάλιστα να αναπτύξει μια μέθοδο που θα του επιτρέψει να εξετάσει τις αισθητηριακές αντιλήψεις και να καταστήσει δυνατόν για μας να διακρίνουμε ανάμεσα στις αληθείς και τις ψευδείς εντυπώσεις που επηρεάζουν την αισθητικότητά μας.

Όπως και το πολιτικό, έτσι και το επιστημολογικό συνθετικό της νεωτερικότητας έχει την δική του ιστορία: κινήθηκε μέσω του ορθολογισμού των Descartes, Spinoza και Leibniz, μέσα από τον εμπειρισμό του Locke, του Berkley και του Hume, μέσω της κριτικής φιλοσοφίας του Kant, μέσω του ιδεαλισμού του Fichte, του Schelling και του Hegel, και μέσω του θετικισμού και του πραγματισμού του 19ου και του 20ου αιώνα. Υπάρχει, ωστόσο, μια διαφορά, ως προς το ότι η επιστημολογία δεν έχει φθάσει στο τέλος της όπως η πολιτική θεωρία. Παρά την μεγάλη επιτυχία των νεότερων επιστημών, και παρά τις δραστήριες προσπάθειες των κινημάτων της τεχνητής νοημοσύνης και της γνωστικής επιστήμης, δεν υπάρχει επιστημολογικό ισοδύναμο του νεότερου κράτους που να αποτελεί τον αδιαμφισβήτητο κάτοχο του πεδίου. Ως θεωρία την γνώση και της μεθόδου, η νεωτερικότητα δεν έχει ακόμα φθάσει στο τέλος της, και είναι σε αυτό τον κλάδο της νεότερης σκέψης που συνεισφέρει η φαινομενολογία.

Πριν εξετάσουμε την φαινομενολογία, ωστόσο, θα πρέπει να εξετάσουμε ένα ακόμα στοιχείο σχετικό και με τα δύο συνθετικά της νεωτερικότητας, το πολιτικό και το επιστημολογικό. Αυτό που είναι κοινό στην νεότερη πολιτική φιλοσοφία και την νεότερη επιστημολογία είναι ότι αμφότερες επιμένουν ότι ο νους θα πρέπει να κατανοηθεί ως η δύναμη διακυβέρνησης. Στην πολιτική φιλοσοφία, ο νους, στα πρόσωπα των Machiavelli και Hobbes, δημιουργεί μια νέα οντότητα, το κυρίαρχο κράτος, το οποίο δεν συγκαταλέγεται ανάμεσα στις πιο αυθόρμητες μορφές ανθρώπινης συνεργασίας που έχουν αναδυθεί στην ιστορία. Από τώρα και στο εξής, οι αβεβαιότητες και οι εντάσεις σχετικά με τον ανθρώπινο ανταγωνισμό για εξουσία θα πρέπει να αντικατασταθούν από μια κατασκευή που έρχεται στην επιφάνεια χάρη στην φιλοσοφική ενόραση. Κάτι νέο, κάτι υπεράνθρωπο, ο Λεβιάθαν, αντικαθιστά τις παλιές ανταγωνιστικές εξουσίες και αυτό το νέο πράγμα είναι ο Λόγος που εκφράζει τον εαυτό του ως κυβερνήτη των ανθρώπων.

Συνεπώς, σε σχέση με την ανθρώπινη γνώση, ο Λόγος λαμβάνει την κατοχή του εαυτού του και κυβερνά όλες τις εμπειρίες, δημιουργώντας μεθόδους έρευνας και επιτελώντας μια κριτική των ίδιων των δυνάμεών του. Ο νους εγκαθιστά

τον εαυτό του ως λόγο. Ο νους κυβερνά τον εαυτό του και την δύναμή του για γνώση. Ο νους δεν συλλαμβάνεται ως διατεταγμένος προς την αλήθεια των πραγμάτων, αλλά ως αυτός που κυβερνά τις ίδιες του τις δραστηριότητες και που δημιουργεί την αλήθεια μέσα από τις ίδιες του τις προσπάθειες. Ο νους δεν είναι προσληπτικός αλλά δημιουργικός. Δεν αποδέχεται τον εαυτό του ως τελεολογικά διατεταγμένο προς την αλήθεια, αλλά εφευρίσκει τον εαυτό του και κατασκευάζει τις αλήθειες του, έχοντας ως μέσον την κριτική μεθοδολογία. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως, και στην πολιτική και στην επιστήμη, ο λόγος ή ο νους κατανοούνται ως αυτοί που κυβερνούν και ως αυτόνομοι. Αυτή είναι η κύρια διαφορά μεταξύ της φιλοσοφίας της νεωτερικότητας και της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας, στην οποία ο λόγος κατανοείται ως αυτός που βρίσκει την τελειώσή του στην εμφάνιση των πραγμάτων, στον θρίαμβο της αντικειμενικότητας και στην επίτευξη της αλήθειας. Στην προ- νεότερη φιλοσοφία, ακόμα και η πολιτική αρετή είναι υποταγμένη στην αλήθεια τού είναι που παρουσιάζεται στην θεωρητική ζωή. Η διακυβέρνηση υποτάσσεται στην αλήθεια.

Κατά τους πρώτους αιώνες της επιρροής της, η νεωτερικότητα εκφραζόταν ως ορθολογισμός. Το όνομα που δόθηκε σε αυτή την περίοδο της ιστορίας της και σε αυτό το ύφος σκέψης είναι 'διαφωτισμός'. Η νεωτερικότητα υποσχέθηκε μια όλως έλλογη πολιτική κοινωνία και μια ασφαλή, επιστημονική ανάπτυξη της ανθρώπινης γνώσης. Αλλά πιο πρόσφατα, μετά τις αρχικές εξαγγελίες του Nietzsche, γίνεται όλο και πιο ξεκάθαρο ότι η καρδιά του νεότερου προγράμματος δεν είναι η εξάσκηση του λόγου στην υπηρεσία της γνώσης, αλλά η εξάσκηση μιας βούλησης, της βούλησης για διακυβέρνηση, της βούλησης για δύναμη. Καθώς αυτή η ενόραση γίνεται όλο και πιο εναργής, η νεωτερικότητα φθίνει και αναλαμβάνει η μετα-νεωτερικότητα. Η μετα-νεωτερικότητα δεν αποτελεί μια απόρριψη της νεωτερικότητας, αλλά την άνθιση της βαθύτερης ορμής της. Αυτή τη στιγμή στην ακαδημαϊκή και την πολιτισμική μας ζωή, οι φυσικές επιστήμες υπηρετούν ακόμα το πρόγραμμα της κλασικής νεωτερικότητας, αλλά οι ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν προσχωρήσει σχεδόν ολοκληρωτικά στην μετα-νεωτερικότητα.

14.2 Η Αντίδραση της Φαινομενολογίας

Πώς εναρμονίζεται η φαινομενολογία με την ανάπτυξη της νεότερης φιλοσοφίας; Αποτελεί μια συνέχεια του ορθολογικού ρεύματος της νεωτερικότητας; Ορισμένες από τις ελπίδες και τα επιχειρήματα που βρίσκουμε στον Husserl φαίνεται να απαντούν καταφατικά. Ή η φαινομενολογία αποτελεί μια συνεισφορά στην μετα-νεωτερικότητα, όπως φαίνεται να υποδεικνύουν ορισμένα

αποσπάσματα στο έργο του Heidegger ή ακόμα και σε εκείνο του Derrida;

Θα ισχυριστώ ότι η φαινομενολογία αποσπάται από την νεωτερικότητα και επιτρέπει μια ανακαίνιση των πεποιθήσεων που κινητοποιούν την αρχαία και την μεσαιωνική φιλοσοφία. Όπως η προ-νεότερη φιλοσοφία, η φαινομενολογία κατανοεί τον λόγο ως κάτι διατεταγμένο προς την αλήθεια. Βλέπει τον ανθρώπινο νου ως ρυθμισμένο προς την ενάργεια, προς την εμφάνιση του πώς είναι τα πράγματα. Περαιτέρω, επικυρώνει αυτή την άποψη για τον λόγο και τον νου περιγράφοντας, με πειστικές λεπτομέρειες, τις δραστηριότητες χάρη στις οποίες ο νους επιτυγχάνει την αλήθεια, περιγράφοντας παράλληλα τους περιορισμούς και τα σκοτεινά σημεία που συνοδεύουν αυτά τα επιτεύγματα. Εξαιτίας αυτής της κατανόησης του λόγου και της αλήθειας, η φαινομενολογία μάς επιτρέπει να υιοθετήσουμε εκ νέου την φιλοσοφία της αρχαιότητας και του μεσαίωνα.

Σημαίνει άραγε αυτό ότι η φαινομενολογία απλά και μόνο ανακαινίζει την αρχαία κατανόηση της φιλοσοφίας και ότι εγκαταλείπει το νεότερο πρόγραμμα; Ή σημαίνει άραγε ότι απλά και μόνο βάζει να αντιτίθενται οι αρχαίοι με τους νεότερους ως δύο βασικοί εναλλακτικοί τρόποι σκέψης; Όχι. Κάνει κάτι περισσότερο. Απαντά θετικά σε ζητήματα που έχουν εγερθεί στην νεωτερικότητα. Σχεδιαζόμενη επί της νεότερης φιλοσοφίας και ταυτόχρονα ανακαινίζοντας την αρχαία κατανόηση του λόγου, η φαινομενολογία υπερβαίνει και τους αρχαίους και τους νεότερους. Για παράδειγμα, ασχολείται με το νεότερο επιστημολογικό πρόβλημα και την θέση της μαθηματικής επιστήμης στην ανθρώπινη ζωή. Δείχνει πως η αντίληψη δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως ένα εμπόδιο που μας χωρίζει από τα πράγματα και πώς τα πράγματα μπορούν να δίδονται υπό ποικίλες προοπτικές και, παρόλα αυτά, να διατηρούν την ταυτότητά τους. Εξετάζει την αλληλόδραση μεταξύ της παρουσίας και της απουσίας σε όλες μας τις εμπειρίες και εκδιπλώνει τις αποβλεπτικότητες χάρη στις οποίες συγκροτούνται οι επιστήμες μέσα από τον κόσμο-της-ζωής.

Αλλά ενώ αντιμετωπίζει τα επιστημολογικά προβλήματα της νεωτερικότητας, η φαινομενολογία βελτιώνει την αρχαία κατανόηση της επιστήμης. Φέρει στην επιφάνεια τον ρόλο του εγώ, δείχνοντας ότι η ανθρώπινη γνώση δεν είναι έργο ενός νου διαχωρισμένου από τα ανθρώπινα όντα, αλλά το επίτευγμα και η κατοχή κάποιου που μπορεί να πει 'εγώ' και που μπορεί να λάβει την ευθύνη των όσων λέει. Επειδή αναγνωρίζει το υπερβατολογικό εγώ ως μια διάσταση του ανθρώπινου όντος, η φαινομενολογία είναι ικανή να εισαγάγει μια ιστορική και ερμηνευτική διάσταση στην ανθρώπινη γνώση. Και το κάνει χωρίς να βυθίζει την αλήθεια στην υποκειμενικότητα και τις ιστορικές συνθήκες. Έχοντας να αντιμετωπίσει το νεότερο σκεπτικισμό, η φαινομενολογία δίδει μια πιο διεισδυτική ανάλυση της εμπειρίας και της αποβλεπτικότητας από ό,τι η αρχαία φιλοσοφία, όπως και μια πιο ρητή επεξεργασία της διαφοράς ανάμεσα στη φιλοσοφία και σε ό,τι είναι προ-φιλοσοφικό. Η φαινομενολογία δεν είναι ούτε

μια εξέγερση ενάντια στην αρχαιότητα και τον μεσαίωνα ούτε μια απόρριψη της νεωτερικότητας, αλλά μια αποκάλυψη της πραγματικής φιλοσοφικής ζωής, με ένα τρόπο κατάλληλο για την δική μας φιλοσοφική κατάσταση.

Η φαινομενολογία δεν έχει αναπτύξει μια πολιτική φιλοσοφία, αλλά επειδή βλέπει τον ανθρώπινο λόγο ως διατεταγμένο προς την αλήθεια, μπορεί να προσφέρει μια σημαντική συνεισφορά στην πολιτική φιλοσοφία. Εάν ο ανθρώπινος νους βρίσκει το τέλος του στην ενάργεια των πραγμάτων, τότε η πολιτική διακυβέρνηση δεν μπορεί να είναι το ύψιστο αγαθό για τον άνθρωπο. Η πολιτική θα πρέπει να υποταχθεί στην αλήθεια των πραγμάτων, δηλαδή, η πολιτική διακυβέρνηση θα πρέπει να εξασκείται σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση. Η απλή διακυβέρνηση δεν προσφέρει την μέγιστη ικανοποίηση. Η διακυβέρνηση θα πρέπει να εξασκείται σύμφωνα με την ανθρώπινη αρετή, και θα πρέπει να αναγνωρίζει ότι υπάρχει μια ζωή ανώτερη από την δική της. Αυτές οι αλήθειες χάθηκαν από τον ορίζοντα της πολιτικής σκέψης που εγκαινιάστηκε με τον Machiavelli.

Εάν τα ανθρώπινα όντα αναγνωρίζονται ως φορείς της αλήθειας, η πολιτική τους σχέση θα πρέπει να αντανakλά αυτή την διάσταση του είναι τους. Ένα απρόσωπο σύστημα κυριαρχίας δεν μπορεί να αντικαταστήσει τους υπεύθυνους ανθρώπινους κυβερνήτες και πολίτες. Οι πολιτικές και οι διανοητικές αρετές αυτών που κατέχουν δημόσια αξιώματα δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθούν. Η διακυβέρνηση δεν είναι απλώς ζήτημα αυτόματων διαδικασιών και εκλογικών αναμετρήσεων. Τα επείγοντα προβλήματα της πολιτικής εκπαίδευσης, της οικογενειακής σταθερότητας και της κοινωνικής τάξης που έχουν αναδυθεί τα πρόσφατα χρόνια δείχνουν ότι οι διδαχές της αρχαίας πολιτικής φιλοσοφίας δεν έχουν χάσει σήμερα την επικαιρότητά τους. Όσον αφορά στην εκπαίδευση των πολιτών και των πολιτικών, απαιτείται μια καλύτερη κατανόηση της ανθρώπινης υπευθυνότητας, που θα βασίζεται σε μια κατανόηση του λόγου ως διατεταγμένου προς την αλήθεια, εάν δεν θέλουμε να γίνουν οι άνθρωποι σκλάβοι ενός δεσποτικού κράτους.

Το νεότερο κράτος δεν είναι σαν μια δημοκρατία, την πολιτική κοινωνία όπου κυβερνούν οι νόμοι. Ο κυρίαρχος είναι μια κατασκευή που έχει δημιουργηθεί σύμφωνα με τη βούληση του λόγου, ενώ οι νόμοι είναι τα κληρονομημένα έθνη μιας κοινότητας, μερικά εκ των οποίων κωδικοποιούνται σε ρητές νομοθεσίες: είναι οι κοινοί νόμοι, ο τρόπος ζωής ενός λαού. Πιο βασικό από τις νομοθεσίες είναι, φυσικά, το πολίτευμα της πολιτικής κοινωνίας, που καθορίζει τα αξιώματα και τους ανθρώπους που θα μπορούν να εκλεγούν για να κρατήσουν αυτά τα αξιώματα: δηλαδή, καθορίζει ποιοι θα είναι πολίτες. Η δημοκρατία υποθέτει ότι οι άνθρωποι έχουν γεννηθεί και εκπαιδευθεί σε προ-πολιτικές κοινωνίες, σε οικογένειες και φυλές και ότι έχουν σχέσεις (φιλίες) που είναι προ-πολιτικές. Η κυριαρχία είναι κάτι πολύ λιγότερο περιορισμένο.

Αξιώνει ότι αναστέλλει όλες τις άλλες εξουσίες και σχέσεις, στις οποίες και επιβάλλει κανόνες. Αξιώνει ότι είναι ικανή να καταστήσει τους ανθρώπους ανθρώπινους. Είναι από την ουσία της ολοκληρωτική.

Μια άλλη διαφορά μεταξύ της δημοκρατίας και του κυρίαρχου είναι ότι η δημοκρατία σχεδιάζεται στη βάση στοιχείων από πολλές άλλες μορφές διακυβέρνησης: αποτελείται από δημοκρατικά, ολιγαρχικά, αριστοκρατικά και βασιλικά συνθετικά, και αυτή η ποικιλία της δίδει μεγαλύτερη και εντατική ισχύ. Ο κυρίαρχος, αντίθετα, είναι μονοσήμαντος. Υπάρχει απλά και μόνο ο ενικός κανόνας του ενός ή της ομάδας που λέγεται ότι αντιπροσωπεύουν τα υποκείμενα. Επειδή είναι μονοσήμαντη, η κυριαρχία δεν είναι προσαρμόσιμη στις περιστάσεις. Συνιστά αυτό που έχει αποκληθεί 'καθολικό και ομογενές κράτος', τη μία μορφή διακυβέρνησης που αναμένεται ότι μπορεί να βρεθεί οπουδήποτε. Είναι αμιγώς 'έλλογη', αλλά έλλογη με την έννοια που η νεωτερικότητα δίδει στον όρο: μια έκφραση του υπολογιστικού και μεθοδικού λόγου, όχι του λόγου που καθιστά εναργή τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα. Η ηθική και κοινωνική καταστροφή που άφησε πίσω της η κατάρρευση των σοβιετικών κρατών δείχνει πόσο αποτελεσματικά ο κυρίαρχος μπορεί να καταστρέψει τις κοινωνικές εξουσίες που προσπαθούν να ανταγωνισθούν τη δύναμή του.

Οι καλύτερες πολιτικές κοινωνίες του νεότερου κόσμου, όπως αυτή που δημιουργήθηκε από το αρχικό Αμερικανικό Σύνταγμα, είναι οι δημοκρατίες. Συνιστούν μια διακυβέρνηση στη βάση νόμων που αποτελούν σύνθεση στοιχείων από πολλές μορφές διακυβέρνησης: δημοκρατικής, ολιγαρχικής, αριστοκρατικής και βασιλικής. Αντιστέκονται στις συγκεντρωτικές δυνάμεις που αναπτύχθηκαν στον νεότερο κόσμο. Στο μέτρο που παραμένουν δημοκρατίες, αντιμετωπίζουν τους άλλους ως πολίτες, όχι ως υποκείμενα. Το να εκπαιδευθείς ως πολίτης σημαίνει να είσαι ικανός να εισέλθεις στην ανθρώπινη συζήτηση ως υπεύθυνος φορέας της αλήθειας. Η φαινομενολογία μπορεί να ενδυναμώσει ή να ανακαινίσει αυτή την πολιτική αυτο-κατανόηση: αυτή είναι η δωρεά που μπορεί να κάνει στην σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία και πρακτική.

Διότι η μελέτη της ανθρώπινης συνείδησης και σκέψης έχει μια αξία που υπερβαίνει την επιστημολογία. Όταν περιγράφουμε τον ανθρώπινο λόγο μεταφορικά, παρέχουμε μια ανθρώπινη αυτο-κατανόηση και μια τέτοια κατανόηση δεν είναι άσχετη με την πολιτική φιλοσοφία. Η πιο συστηματική εικόνα του κυρίαρχου κράτους έχει δοθεί από τον Hobbes στον *Λεβιάθαν*, ένα έργο που ξεκινά με μια μηχανιστική θεωρία για την γνώση. Ο συσχετισμός μεταξύ πολιτικής και επιστημολογίας δεν είναι τυχαίος. Εάν τα ανθρώπινα όντα μέλλουν να γίνουν ευτελή υποκείμενα ενός κυρίαρχου, θα πρέπει να κατανοούν τον εαυτό τους με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Αφού δεν θα τους επιτρέπεται να δρουν στο δημόσιο πεδίο (μόνο ο κυρίαρχος μπορεί να επιτελέσει δημόσιες πράξεις), δεν θα πρέπει να εκλαμβάνουν τους εαυτούς τους ούτε ως ηθικούς πράττοντες ούτε

ως φορείς της αλήθειας. Θα πρέπει να κατανοήσουν τη διάνοιά τους ως μια μηχανική, απρόσωπη διαδικασία, όχι ως μια δύναμη διάνοιξης. Δεν μπορούν να κατανοήσουν τους εαυτούς τους ως δοτικές της εμφάνισης των πραγμάτων. Το κυρίαρχο κράτος και ο νεότερος υποκειμενισμός πηγαίνουν χέρι-χέρι. Η 'εγωκεντρική δυσχέρεια' και η αναγωγή του νου στον εγκέφαλο, η ακύρωση της δημόσιας αλήθειας για χάρη του ιδιωτικού σχετικισμού, δεν αποτελούν απλά και μόνο επιστημολογικές θεωρίες αλλά και πολιτικές προδιαθέσεις. Εάν πεισθούμε ότι δεν μπορούμε να εισαχθούμε στο παιχνίδι της αλήθειας, θα δούμε τους εαυτούς μας ως μοναχικούς παίχτες που μπορούν να ενεργήσουν μόνο εντός της εσωτερικής τους ζωής. Δεν θα υπάρχει τότε δημόσιο παιχνίδι, αλλά μόνο ιδιωτική φαντασία, όχι ποδόσφαιρο ή μπέιζμπολ, αλλά μόνο μια νοητική τρίλιζα. Η κατανόηση του ανθρώπινου λόγου ως εγκιβωτισμένου στον εγκέφαλο, η κατανόηση που εξυπηρετεί το κυρίαρχο κράτος, είναι διαδεδομένη στον πολιτισμό μας, αλλά δεν είναι ακόμα καθολική. Έχει την αδυναμία ότι είναι ενάντια στην εποπτεία και λογικά αυτο-ακυρωτική, όπως έχει δείξει η μετα-νεωτερικότητα. Με πλατωνικούς όρους, αυτό που χρειάζεται είναι ένας νέος 'μουσικός τρόπος' που θα μας κάνει να έχουμε πιο σαφή συνείδηση για το τι είμαστε, και ο πολιτικός ρόλος της φιλοσοφίας είναι να μας βοηθήσει να κάνουμε δυνατή μια τέτοια μουσική.

14.3 Η Φαινομενολογία και η Θωμιστική Φιλοσοφία

Καθώς προσπαθούμε να ορίσουμε την φαινομενολογία δείχνοντας πώς αυτή εναρμονίζεται με την νεότερη φιλοσοφική κατάσταση, θα ήταν χρήσιμο να την συγκρίνουμε με την σχολαστική φιλοσοφία, και πιο συγκεκριμένα με τον πιο προεξέχοντα αντιπρόσωπό της, τον Θωμισμό. Ο Θωμισμός μοιάζει με τη φαινομενολογία ως προς το ότι προσφέρει μια εναλλακτική λύση σε σχέση με την νεωτερικότητα και την μετα-νεωτερικότητα, αλλά οι δύο εναλλακτικές λύσεις διαφέρουν μεταξύ τους. Ο Θωμισμός είναι μια προ-νεότερη ή μη-νεότερη μορφή σκέψης. Οι ρίζες του βρίσκονται στην αρχαιότητα και τον μεσαίωνα. Ιστορικά, κινήθηκε παράλληλα με την πρώτη ανάπτυξη της νεότερης σκέψης, όταν αντιπροσωπευόταν από τέτοιους συγγραφείς του 16ου και 17ου αιώνα όπως ο Cajetan (1468-1534), ο Suarez (1548-1617) και ο John of St. Thomas (1589-1644). Ο Θωμισμός υποχώρησε κάπως κατά τη διάρκεια των επόμενων δύο αιώνων, αλλά, μετά την αναβίωσή του που παρακινήθηκε από τον Πάπα Λέοντα XIII και την αρχιερατική του εγκύκλιο *Aeterni Patris* (1879), έγινε καταφανής η παρουσία του στην σκέψη του 19ου και του 20ου αιώνα, κυρίως (αλλά όχι αποκλειστικά) στην Ρωμαϊκή Καθολική εκπαίδευση και στους πνευματικούς της κύκλους. Αντιπροσωπεύτηκε από πολλούς λόγιους και σχολιαστές, αλλά και

από ανεξάρτητους διανοητές όπως είναι οι Jacques Maritain (1882-1973), Etienne Gilson (1884-1978), Yves R. Simon (1903-1961). Η παρουσία του μειώθηκε μετά το δεύτερο Συμβούλιο του Βατικανού. Περαιτέρω, η νεοσχολαστική φιλοσοφία του Franz Brentano εξάσκησε μια σημαντική επιρροή στον Husserl, και έτσι υπήρξε μια κάποια συνέχεια ανάμεσα στην θωμιστική σκέψη και τα πρώτα στάδια της φαινομενολογίας.

Ο Θωμισμός μοιράζεται με την φαινομενολογία την πεποίθηση ότι ο ανθρώπινος λόγος είναι διατεταγμένος προς την αλήθεια, αλλά υπάρχει μεταξύ των δύο αυτών παραδόσεων μια σημαντική διαφορά. Ο Θωμισμός αναπτύσσει την φιλοσοφία του στο εσωτερικό του πλαισίου της χριστιανικής πίστης και αποκάλυψης. Λειτουργεί στο εσωτερικό της πνευματικής διάστασης που άνοιξε ο Άνσελμος, ο οποίος παρέχει ένα είδος 'θεολογικής παραγωγής' της δυνατότητας της φιλοσοφίας, ανάλογης προς την καντιανή 'υπερβατολογική παραγωγή' των γνωστικών μας δυνάμεων. Το πρώτο βήμα που έπρεπε να γίνει στην μεσαιωνική φιλοσοφία ήταν ναδειχθεί ότι ο λόγος έχει το δικό του πεδίο, την δική του θέση λειτουργίας, και ότι δεν θα πρέπει να αφομοιωθεί από την πίστη. Ο Άνσελμος και οι σχολαστικοί 'έκαναν χώρο' για τον λόγο εντός της πίστης. Γνώριζαν από φιλοσοφία επειδή την βρήκαν στους αρχαίους, αλλά η δική τους υιοθέτηση της φιλοσοφίας έπρεπε να ξεκινήσει από την αποκάλυψη. Μεταξύ των σπουδαίων επιτευγμάτων του σχολαστικισμού ήταν οι διακρίσεις μεταξύ πίστης και λόγου, και μεταξύ της θείας χάριτος και της φύσης. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές, και ειδικότερα ο Θωμάς ο Ακινάτης, δίδαξαν ότι οι φυσικές ενάρξεις έχουν την δική τους ακεραιότητα και ότι ο λόγος μπορεί να επιτύχει την αλήθεια μέσω των δικών του δυνάμεων. Αυτή η διδασκαλία, ωστόσο, θα πρέπει να δικαιολογηθεί από το εσωτερικό της βιβλικής πίστης.

Στην αρχαία φιλοσοφία, δεν χρειαζόταν κάποια τέτοια θεολογική δικαιολόγηση, διότι η φιλοσοφία δεν χρειαζόταν να βρει τη θέση της στο εσωτερικό της θείας αποκάλυψης. Αυτο-προσδιορίστηκε στο εσωτερικό των κληρονομημένων γνώμων των ελληνικών πόλεων. Εκεί, η φιλοσοφία κατανοούσε τον εαυτό της ως τη φυσική ακμή της ανθρώπινης σκέψης. Οι άνθρωποι είχαν κάποια γνώμη για το πώς ήταν τα πράγματα, ήταν ικανοί να αποκτήσουν κάποια επιστημονική γνώση, είχαν άποψη για το σωστό και το δίκαιο στον χώρο της πράξης, έκαναν δηλώσεις για τους θεούς: πέρα από αυτούς τους τρόπους εξάσκησης του νου, άρχισαν να σκέπτονται για το όλον και για τους εαυτούς τους ως εκείνους που εκθέτουν το όλον και τα μέρη του. Είτε στην προσωκρατική μελέτη της φύσης είτε στην σωκρατική έρευνα για τον άνθρωπο και την πολιτική τάξη, άρχισαν να ασκούν την φιλοσοφική σκέψη.

Η φαινομενολογία προσφέρει ακριβώς αυτό το είδος κατανόησης της φιλοσοφίας ως ενός φυσικού ανθρώπινου επιτεύγματος. Η φαινομενολογία δεν προσπαθεί να εξαγάγει την φιλοσοφία από το εσωτερικό της θρησκευτικής

πίστη. Πολύ μάλλον, εκλαμβάνει την φιλοσοφία απλώς ως μια φυσική ανθρώπινη αρετή, ως μια αρετή που συμπληρώνει τους προ-φιλοσοφικούς τρόπους εξάσκησης του λόγου. Η φαινομενολογία ξεκινά την φιλοσοφία, λοιπόν, με τρόπο διαφορετικό από ό,τι ο Θωμισμός, αλλά με έναν τρόπο που συμπληρώνει και δεν αντιφάσκει προς την Θωμιστική προσέγγιση. Ο Θωμισμός προσφέρει ένα νόμιμο τρόπο εισαγωγής στη φιλοσοφία, αλλά δεν είναι ο μόνος τρόπος. Το να κατακτήσει κανείς την φιλοσοφία μέσα από την πίστη δεν αλλοιώνει την μορφή της φιλοσοφίας, αλλά της προσδίδει μια συγκεκριμένη όψη και αίσθηση, μια συγκεκριμένη παρουσίαση. Ένας άλλος τρόπος εισαγωγής στη φιλοσοφία, ο παλαιότερος τρόπος, είναι να ξεκινήσει κανείς από την φυσική στάση και να διακρίνει τη φιλοσοφική στάση από την φυσική. Στην πραγματικότητα, το να πάρει κάποιος τον δρόμο που προσφέρει η φαινομενολογία μπορεί να είναι προς όφελος του Θωμισμού: καθιστά δυνατόν να δειχθεί πώς το πλαίσιο που αξιώνει ο Θωμισμός είναι και αυτό διακριτό από το φυσικό όλον που αποκαλούμε κόσμο. Η φαινομενολογία μπορεί να βοηθήσει την Θωμιστική φιλοσοφία και την θεολογία να κατανοήσουν την ίδια τους την καταγωγή.

14.4 Η Φαινομενολογία και η Ανθρώπινη Εμπειρία

Η φαινομενολογία διαφεύγει από την βουλησιαρχία της μετα-νεωτερικότητας, διότι αποφεύγει τον καθαρό ορθολογισμό της νεωτερικότητας. Είναι πιο μετριοπαθής από έναν τέτοιου είδους ορθολογισμό. Αναγνωρίζει την ισχύ της προ-φιλοσοφικής εμπειρίας και σκέψης, και δεν προσπαθεί να την υποκαταστήσει. Ίσως ακόμα να φαίνεται υπερβολικό το να πω, όπως δήλωσα προηγουμένως, ότι η φαινομενολογία είναι αδιάφορη για την αλήθεια ή το ψεύδος που συναντάμε στην φυσική στάση. Δεν κάνει, λοιπόν, τίποτε η φαινομενολογία για την εμπειρία που προηγείται της ίδιας; Απλά και μόνο οπισθοχωρεί και αναστοχάζεται εαυτής ένεκα;

Η φαινομενολογία μπορεί να διασαφήσει τις αποβλεπτικότητες επί τω έργω στην φυσική στάση. Μπορεί να δείξει, για παράδειγμα, πώς η λογική διαφέρει από τα μαθηματικά, και πώς και τα δύο αυτά διαφέρουν από την φυσική επιστήμη. Μπορεί να δείξει τι αναζητά καθεμία από αυτές τις μορφές αποβλεπτικότητας, σε τι ενάρχειες σκοπεύει. Η φαινομενολογία επικουρεί την προ-φιλοσοφική εμπειρία, διασαφηνίζοντας τι είναι εκείνο που διανοίγει αυτή η εμπειρία και πώς αυτό εναρμονίζεται με τις άλλες μορφές ενάρχειας. Κάνοντας κάτι τέτοιο, ωστόσο, η φαινομενολογία ή η φιλοσοφία δεν υποκαθιστά αυτό που ήταν ήδη εκεί με μια νέα μέθοδο. Αυτό που κάνει όλο κι όλο είναι να διακρίνει με τρόπο οξύ τις αποβλέψεις που έχουν ήδη εγκαθιδρύσει την δική τους κάθε φορά ακεραιότητα. Αίρει τις συγχύσεις αναφορικά με αυτές τις απο-

βλέψεις και επιλύει τα διαφορούμενα στοιχεία που ενέχει η ομιλία που εκφράζει αυτές τις αποβλέψεις.

Η φαινομενολογία βοηθά επίσης την προ-φιλοσοφική σκέψη, διότι μια τέτοια σκέψη αναπόφευκτα υπερβαίνει τον εαυτό της και προσπαθεί να διατυπώσει γνώμη για το όλον. Κάθε επιμέρους επιστήμη, όπως και ο ανθρώπινος κοινός νους, εκφράζει γνώμη για το όλον. Διατυπώνει αυτή την γνώμη, ωστόσο, με όρους της δικής της επιμέρους οπτικής. Οι φυσικοί σκέπτονται το όλον ως φυσικό όλον, και οι πολιτικοί το σκέπτονται ως πολιτικό όλον, και οι ψυχολόγοι ως ψυχολογικό όλον. Κάθε επιμέρους οπτική εκδιπλώνει τα δικά της φιλοσοφικά ψευδο-πόδια. Αντίθετα, η φαινομενολογία, όπως και κάθε πραγματική φιλοσοφία, βλέπει την διαφορά ανάμεσα σε μια επιμέρους οπτική του όλου και σε μια οπτική που είναι προσφυής προς το όλον. Αποφεύγει την θετικότητα των επιμέρους επιστημών. Αντί να βυθίζεται ολοένα και περισσότερο στο επιμέρους φορώντας παρωπίδες, γνωρίζει ότι η σκέψη για το όλον απαιτεί οξύνοια, επιφύλαξη, λεπτομέρεια, αναλογίες και μεταφορές. Κάνει πιο βασικές διακρίσεις από ό,τι κάνουν οι επιμέρους επιστήμες. Είναι ευαίσθητη στους μετασχηματισμούς που θα πρέπει να συμβαίνουν στη γλώσσα όταν κάνουμε λόγο για το ευρύτερο πλαίσιο.

Η φαινομενολογία, συνεπώς, βοηθά τις επιμέρους επιστήμες και την φυσική στάση διασαφηνίζοντας την μερικότητά τους, φέροντας στην επιφάνεια αυτό που απουσιάζει από εκείνες και δείχνοντας ότι αυτό που εκείνες ταυτοποιούν μπορεί να ιδωθεί και από άλλες προοπτικές, των οποίων εκείνες δεν απολαμβάνουν. Δεν αμφιβάλλει και δεν απορρίπτει, αλλά διασαφηνίζει και ανακαινίζει. Διασαφηνίζοντας την μερικότητα των άλλων τρόπων σκέψης, διατυπώνει την δική της αίσθηση του όλου. Μιλώντας για το όλον, φέρνει στο νου τον ίδιο τον εαυτό, και έτσι αντιτίθεται σε αμφοτέρως την λήθη του εαυτού (στην οποία οδηγούν οι νεότερες μορφές της επιστήμης) και στην αυτο-ακύρωση του εαυτού (στην οποία οδηγεί η μετα-νεωτερικότητα). Η φαινομενολογία μάς βοηθά να σκεφτούμε επί των αρχικών και έσχατων ζητημάτων και μάς βοηθά να γνωρίσουμε τους εαυτούς μας.

Κεφάλαιο 15

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΕΚΑΤΟ ΧΡΟΝΙΑ

15.1 Οι απαρχές του κινήματος: Husserl

Το φαινομενολογικό κίνημα εφαρμόζει εύθετα, σχεδόν με ακρίβεια, στο χρονικό εύρος του εικοστού αιώνα. Το έργο που θεωρείται εν γένει ως το πρώτο πραγματικά φαινομενολογικό έργο, οι *Λογικές Έρευνες* του Husserl, δημοσιεύθηκε σε δύο μέρη το 1900 και το 1901 αντιστοίχως, και άρα το νέο κίνημα έχει την εκκίνησή του ακριβώς στη χαραυγή του αιώνα. Επιπλέον, αυτή η ημερομηνία απετέλεσε κυριολεκτικά μια νέα εκκίνηση, διότι ακριβώς ο Husserl υπήρξε με τόσο πραγματικό τρόπο ένας πρωτότυπος φιλόσοφος. Δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι συνεχίζει μια παράδοση που είχε ήδη διαμορφωθεί πριν από αυτόν: ακόμα και ο Martin Heidegger, όσο ρωμαλέος κι αν ήταν ως φιλόσοφος, μπορεί να κατανοηθεί μόνο εντός της παράδοσης που εγκαινίασε ο Husserl. Αλλά ο Husserl δεν είχε τέτοιους προκατόχους που να τον επισκιάζουν. Βασίστηκε στο έργο του Franz Brentano και του Carl Stumpf, αλλά τους ξεπέρασε κατά πολύ. Η θεωρία του της αποβλεπτικότητας, για παράδειγμα, είναι μακράν ανώτερη εκείνης του Brentano. Το γραπτό έργο του Husserl πριν το 1900 (*Η φιλοσοφία της αριθμητικής*, που δημοσιεύθηκε το 1891, και τα λίγα δοκίμια που ακολούθησαν το βιβλίο), αν και προδιαγράφει κάποια στοιχεία της ύστερης σκέψης του, θεωρείται ως φαινομενολογικό με τον ίδιο τρόπο που τα γραπτά του Kant πριν την *Πραγματεία* του 1770 θεωρούνται ως προ-κριτικά. Τώρα λοιπόν, καθώς ιστάμεθα στο τέλος του εικοστού αιώνα, μπορούμε να κοιτάξουμε

πίσω και να δούμε το φιλοσοφικό κίνημα που έχει την εκκίνησή του στη χρονιά του 1900 και να προσπαθήσουμε να το επισκοπήσουμε.

Ο Husserl υπήρξε υφηγητής στο πανεπιστήμιο του Halle για δέκα τέσσερα χρόνια, μέχρι τη στιγμή που, εξαιτίας της επιτυχίας των *Λογικών Ερευνών*, προσκλήθηκε να γίνει καθηγητής στο Göttingen. Έμεινε εκεί από το 1901 μέχρι το 1916, όταν και μετακόμισε στο Freiburg, όπου δίδαξε από το 1916 μέχρι την συνταξιοδότησή του το 1928. Έμεινε εκεί ακόμα δέκα χρόνια μέχρι το θάνατό του, το 1938, σε ηλικία εβδομήντα χρόνων. Ο Husserl δημοσίευσε σε όλη του τη ζωή μόνο έξι βιβλία: *Φιλοσοφία της αριθμητικής* (1891), *Λογικές Έρευνες* (1900-1901), *Ιδέες I* (1913), *Μαθήματα για την εσωτερική συνείδηση του χρόνου* (1928), *Τυπική και υπερβατολογική Λογική* (1929), *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* (1931), το οποίο δημοσιεύθηκε στα γαλλικά. Ωστόσο, συντάξε χιλιάδες σελίδες χειρογράφων: διαλέξεις μαθημάτων, φιλοσοφικά σχέδια και στοχασμούς, σχόλια, προσχέδια για πιθανές εκδόσεις. Φιλοσοφούσε γράφοντας. Όλο αυτό το υλικό έχει συλλεχθεί από τα Αρχεία του Husserl και έχουν δημοσιευθεί μετά θάνατον πολλοί τόμοι στη σειρά της Husserliana, η οποία τώρα αριθμεί είκοσι εννέα τίτλους¹ και ακόμα συνεχίζεται. Έχει προγραμματισθεί ένα σύνολο περίπου σαράντα τόμων.

Η Elisabeth Ströker είχε παρατηρήσει (σε μια προσωπική επικοινωνία μας) ότι ο Husserl παρέμεινε πάντα κάτι σαν φυσικός επιστήμονας ακόμα κι όταν στράφηκε στη φιλοσοφία: ξεκίνησε τις σπουδές του και συνέγραψε την διδακτορική του διατριβή στα Μαθηματικά, και επίσης σπούδασε αστρονομία και ψυχολογία πριν εισαχθεί στη φιλοσοφία. Ως φυσικός επιστήμονας, είχε μεγαλύτερη κλίση (όπως λέει η Ströker) στο πείραμα από ό,τι στη μονογραφία, και οι φιλοσοφικές του συνθέσεις μοιάζουν με εμπειρικές σπουδές ή με πειράματα. Ακόμα και τα μεγαλύτερα σε όγκο βιβλία του μοιάζουν με συλλογές μικρών σπουδών παρά ως συνθέσεις δομημένες αρχιτεκτονικά.

Μέσα από τη διδασκαλία του και τα γραπτά του, ο Husserl έδωσε, κατά τη διάρκεια της ζωής του, ερεθίσματα για την ανάπτυξη πολλών κλάδων της φαινομενολογίας. Ένας άλλος σημαντικός τρόπος με τον οποίο άσκησε επιρροή ήταν μέσω της εκδοτικής του εργασίας στο περιοδικό *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, που ίδρυσε το 1913. Πολλές σημαντικές γερμανικές μονογραφίες δημοσιεύθηκαν σε εκείνο το περιοδικό, περιλαμβανομένων των έργων: *Είναι και χρόνος* του Heidegger, *Ιδέες I* και *Τυπική και υπερβατολογική Λογική* του Husserl, *Ο φορμαλισμός στην Ηθική* του Max Scheler, έργα των Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Oskar Becker και Moritz Geiger. Ένα σύνολο έντεκα τόμων, μερικοί από τους οποίους περιλαμβάνουν περισσότερα

¹[ΣτΜ] Τη στιγμή που γίνεται η μετάφραση αυτού του κειμένου, η σειρά αριθμεί τριάντα τρεις τίτλους.

του ενός έργα, δημοσιεύθηκαν μεταξύ του 1913 και του 1930. Το τελευταίο ήταν μια μελέτη του Eugen Fink υπό τον τίτλο *Αναπαράσταση και εικόνα*.

Δύο φιλοσοφικές ομάδες επηρεάστηκαν από τον Husserl ενόσω δίδασκε, μία στο Göttingen και μία στο München. Η δεύτερη προέκυψε αυθόρμητα μέσα από την ανάγνωση των *Λογικών Ερευνών*. Εδώ, οι φοιτητές του Theodor Lipps είχαν οργανώσει μια φιλοσοφική ομάδα στην έναρξη του αιώνα. Η ομάδα περιελάμβανε, αρχικά, μορφές όπως ο Alexander Pfänder και ο Johannes Daubert και, στη συνέχεια, όπως οι Adolf Reinach, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand και Max Scheler. Αυτή η ομάδα επηρεάστηκε από το γραπτό έργο του Husserl και αποτέλεσε σταδιακά ένα ανεξάρτητο κέντρο φαινομενολογίας. Τα μέλη αυτής της ομάδας συναντούσαν συχνά τον Husserl στο Göttingen, τον προσκάλεσαν να διδάξει στο München και ορισμένοι μετακινήθηκαν στο Göttingen για να σπουδάσουν μαζί του. Αυτό που τους ενδιέφερε ήταν η υπέρβαση του ψυχολογισμού και η αποκατάσταση του ρεαλισμού στη φιλοσοφία. Δεν τους άρεσε, ωστόσο, η ύστερη ανάπτυξη εκ μέρους του Husserl μιας υπερβατολογικής φιλοσοφίας, θεωρώντας ότι αυτό αποτελούσε μια επιστροφή στον ιδεαλισμό, και θεωρούσαν ότι το δικό τους έργο είναι μια φαινομενολογία χωρίς την αναγωγή. Στο Göttingen διαμορφώθηκε μια άλλη ομάδα. Ορισμένα από τα μέλη της ήρθαν από το München, όπως οι Reinach, Daubert, Conrad, Conrad-Martius, von Hildebrand, και εκεί συνδέθηκαν μαζί τους μορφές όπως οι Alexandre Koyre και Jean Hering. Ο Roman Ingarden και η Edith Stein έγιναν μέλη αυτής της ομάδας και αργότερα ακολούθησαν τον Husserl στο Freiburg.

Όταν ο Husserl μετακινήθηκε στο πανεπιστήμιο του Freiburg το 1916, δεν είχε εγκαθιδρυθεί εκεί τυπικά κάποιος φαινομενολογικός κύκλος, αλλά πολλές εξέχουσες μορφές δούλευαν μαζί του: οι Stein, Ingarden, Fink, Ludwig Landgrebe και προπάντων ο Martin Heidegger. Άλλοι που επηρεάστηκαν από αυτόν, ενώ σπούδαζαν αλλού τη δεκαετία του 1920, ήταν οι Jacob Klein και Hans-Georg Gadamer, οι οποίοι ήταν στο Marburg και επηρεάστηκαν αμεσότερα από τον Heidegger.

15.2 Το δεύτερο στάδιο: Husserl, Heidegger, Scheler

Κατά τη δεκαετία του 1920, το φιλοσοφικό κίνημα του Husserl, ως πολιτισμικό φαινόμενο, κατά κάποιο τρόπο εκτροχιάστηκε εξαιτίας της εμφάνισης του Heidegger στην ακαδημαϊκή και την πνευματική σκηνή. Ο τελευταίος έκανε μια τρομακτική εντύπωση στον φιλοσοφικό κόσμο της Γερμανίας και έκλεψε τη δόξα του Husserl. Οι δυο τους αποτέλεσαν ένα από τα μεγαλύτερα ζευγάρια διανοητών στην ιστορία της φιλοσοφίας, και για να κατανοήσουμε τη σχέση

τους θα πρέπει να πάμε λίγα χρόνια πίσω, στο 1907, όταν ο Heidegger διάβασε το βιβλίο του Brentano για τις πολλαπλές έννοιες του όντος στον Αριστοτέλη. Δύο χρόνια αργότερα, ως φοιτητής στο Freiburg, διάβασε τις *Λογικές Έρευνες*. Ολοκλήρωσε την διδακτορική του διατριβή υπό τον νεο-καντιανό Heinrich Rickert το 1913, έγραψε την υφηγεσία του το 1915, και στη συνέχεια ξεκίνησε να διδάσκει στο Freiburg, τη στιγμή που έφτασε εκεί ο Husserl. Ως νέος διδάσκων, ο Heidegger παρέδιδε μαθήματα για την ελληνική φιλοσοφία, για την φαινομενολογία και για την φιλοσοφία της θρησκείας. Κλήθηκε να διδάξει στο Marburg και έτσι έφυγε από το Freiburg το 1923. Το χειμώνα του 1923-1924, συνέταξε το πρώτο προσχέδιο του *Είναι και χρόνος*, και έπειτα ξεκίνησε τα μαθήματα του στο Marburg το 1924. Το *Είναι και χρόνος* δημοσιεύθηκε το 1927. Κλήθηκε να διαδεχθεί τον Husserl στο Freiburg μετά την συνταξιοδότηση του τελευταίου το 1928. Ο Heidegger έμεινε στο Marburg τέσσερα χρόνια, από το 1924 μέχρι το 1928, αλλά τα μαθήματά του, και εκεί και αργότερα στο Freiburg, τον είχαν ήδη κάνει διάσημο και είχαν αποκαλύψει την δική του ανεξάρτητη φιλοσοφική θέση.

Ο Heidegger διάβασε Αριστοτέλη όταν ήταν δεκαεπτά χρονών και τις *Λογικές Έρευνες* όταν ήταν δεκαεννιά χρονών. Ήταν η συναρμογή αυτών των δύο πηγών που τον διαμόρφωσαν βαθιά ως φιλόσοφο. Στο *Είναι και χρόνος*, στην § 7, δηλώνει ότι η μέθοδος της ανάλυσής του θα είναι φαινομενολογική, και παρέχει μια διαυγή εξήγηση του τι είναι η φαινομενολογία αλλά, παρά την επιρροή που άσκησε επάνω του ο Husserl, υπάρχει μια σειρά προφανών διαφορών που χωρίζει τους δύο φιλοσόφους.

Πρώτον, ο Heidegger διατυπώνει το έργο του με κλασικούς όρους και αποδεικνύει μια μεγάλη γνώση της ιστορίας της φιλοσοφίας. Ο Husserl ήταν ένας μαθηματικός που στράφηκε στη φιλοσοφία, ενώ ο Heidegger είχε εξαρχής την εκπαίδευση ενός φιλοσόφου. Το *Είναι και χρόνος* παραπέμπει σε πηγές όπως: Αριστοτέλης, Αυγουστίνος, Θωμάς, Suarez, Descartes, Kant και σε άλλους φιλοσόφους και θεολόγους, όπως επίσης και στο Βιβλίο της Γένεσης, στους Calvin, Zwingli και στο Αίσωπο, και θέτει ως στόχο του την αναγέννηση του ζητήματος του Είναι. Ο Heidegger είχε τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσει ό,τι επέτυχε ο Husserl, εφαρμόζοντάς το σε πιο κλασικά φιλοσοφικά ζητήματα. Ήταν πιο ικανός από εκείνον στο να χρησιμοποιεί ένα κλασικό φιλοσοφικό λεξιλόγιο.

Δεύτερον, ο Husserl είναι μάλλον ένας ορθολογιστής τόσο ως προς το ύφος όσο και ως προς το περιεχόμενο του έργου του, ενώ το ύφος και το περιεχόμενο του έργου του Heidegger, τόσο των γραπτών του όσο και της διδασκαλίας του, καθυποτάσσουν τον αναγνώστη και θέτουν υπαρκτά ερωτήματα. Αυτό είναι και καλό και κακό. Είναι καλό διότι φανερώνει ρητά ότι η φιλοσοφία δεν αποτελεί απλώς αδιάφορη θεωρία, αλλά ένα τρόπο ζωής και ένα μεγάλο κέρδος για όσους την εξασκούν. Ωστόσο, είναι κακό διότι, στην συνέχεια του φιλοσοφικού

του σχεδίου, ο Heidegger δεν διέκρινε προσφυσώς ανάμεσα στην θεωρητική και την πρακτική ζωή, ανάμεσα στη φιλοσοφία και την φρόνηση. Επίσης, δεν διέκρινε σαφώς ανάμεσα στην θεωρητική ζωή και την θρησκεία. Ήθελε να είναι τόσο προφήτης και ηθικός καθοδηγητής όσο και στοχαστής, και η ταλάντευση ανάμεσα σε αυτές τις μορφές ζωής προκάλεσε σύγχυση στο ίδιο του το έργο και επέδρασε στη σκέψη όσων επηρεάστηκαν από αυτόν. Ο κύριος στόχος της ανάλυσης του Heidegger σχετικά με το είναι-προς-θάνατον ή με την αγωνία ή την αυθεντικότητα, δεν θέλουν να δώσουν λαβή για αγωνία ή να μας κάνουν να βλέπουμε τη ζωή πιο ένθερμα ή να μας οδηγήσουν στα να ψηφίσουμε: πολύ μάλλον χρησιμοποιεί αυτά τα φαινόμενα ως προσεγγίσεις του ερωτήματος του είναι. Έχουν μια αναλυτική και όχι μια προτρεπτική λειτουργία. Καλούνται να δείξουν ότι το ερώτημα του είναι δεν διανοίγεται μόνο στην θεωρησιακή μεταφυσική αλλά σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, ακόμα και στα γραπτά του Heidegger, ο αναλυτικός αυτός στόχος αναμειγνύεται με μια θρησκευτική και μια ηθική προτροπή. Υπάρχει μέσα τους κάτι το προφητικό. Μπορεί κανείς να είναι προφήτης περιμένοντας την έλευση των θεών, μπορεί κανείς να είναι φιλόσοφος, αλλά είναι παραπλανητικό να προσπαθεί κανείς να κάνει και τα δύο ταυτόχρονα.

Ένας άλλος τρόπος για να εκφράσει κανείς την διαφορά ανάμεσα στον Husserl και τον Heidegger είναι να πει ότι ο πρώτος ξεκίνησε με την ορμή ενός θετικού επιστήμονα και μαθηματικού και την μετέτρεψε σε φιλοσοφία, ενώ ο δεύτερος ξεκίνησε με μια θεολογική ορμή την οποία ανέμειξε με την φιλοσοφική. Ο πρώτος, ο ορθολογιστής, θεωρούσε τον εαυτό του έναν ελεύθερο και μη δογματικό χριστιανό, και πολύ σπάνια χρησιμοποιούσε στο έργο του θρησκευτικές κατηγορίες. Αποσκοπούσε στη φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη. Σεβόταν την θρησκεία, αλλά τρόπον τινά αποστασιοποιείτο από αυτήν. Ο δεύτερος, κατ' αντίθεση, φαίνεται να παρουσίαζε την φιλοσοφία του ως επίλυση του θρησκευτικού προβλήματος. Έχει επισημανθεί ότι πολλοί από αυτούς που ακολούθησαν τον Husserl στράφηκαν στον καθολικισμό ή τον προτεσταντισμό. Αυτό συνέβη όχι επειδή ο Husserl ενθάρρυνε μια τέτοια κίνηση (αντιθέτως, μάλλον τον ενοχλούσε), αλλά επειδή το έργο του επανέφερε τον σεβασμό στις ποικίλες περιοχές της εμπειρίας και επέτρεψε στους ανθρώπους να καλλιεργήσουν χωρίς εμπόδια τη δική τους θρησκευτική ανάπτυξη. Τέτοιες θρησκευτικές μεταστροφές δεν ήταν συνηθισμένες στο περιβάλλον όσων ακολουθούσαν τον Heidegger και υποθέτω ότι, στο ανθρώπινο πλαίσιο που είχε διαμορφώσει ο Heidegger, ήταν πιο πιθανό να συμβεί το αντίθετο από ό,τι συνιστά μια θρησκευτική μεταστροφή. Η τάση θα ήταν να στραφεί κανείς από την θρησκευτική πίστη στη φιλοσοφία ως ένα τρόπο να αντιμετωπιστεί η θρησκευτική ορμή. Τα ερωτήματα της θνητότητας, της αυθεντικότητας, της αποφασιστικότητας, της ερμηνευτικής της ανθρώπινης ύπαρξης, της χρονικότητας και της αιωνιότητας, θα

τύγχαναν επεξεργασίας από την φιλοσοφική ανάλυση και προτροπή, παρά από την αφιέρωση στη θρησκεία στην παραδοσιακή της μορφή. Η φιλοσοφική απάντηση θα λαμβανόταν μάλιστα ως η πιο αυθεντική. Κανείς δεν επιχειρήσε να ερμηνεύσει την Καινή διαθήκη με κατηγορίες του Husserl, αλλά ο Rudolf Bultmann επιχειρήσε να κάνει κάτι τέτοιο με τις κατηγορίες του Heidegger και ίσως μερικοί άλλοι ισχυρισθούν ότι έκαναν το ίδιο σε σχέση με την καθολική πίστη.

Ποιο ήταν εκείνο το στοιχείο στον Husserl που επηρέασε περισσότερο τον Heidegger; Θα πρότεινα ότι πρόκειται για το γεγονός ότι στον Husserl έχει επιλυθεί και υπερβασθεί το καρτεσιανό ή το νεότερο επιστημολογικό πρόβλημα. Η έννοια μιας μοναχικής, περικλειστης στον εαυτό της συνείδησης, ενήμερης μόνο για τον εαυτό της, τις αισθήσεις και τις σκέψεις της, αναιρέθηκε από την έννοια της αποβλεπτικότητας. Και πράγματι, το επιστημολογικό πρόβλημα εμπαιίζεται στην § 13 του *Είναι και χρόνος*. Έχουμε την εμπειρία των πραγμάτων και αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα, όχι μόνο τις εμφανίσεις ή τις επιδράσεις ή τις εντυπώσεις που αφήνουν τα πράγματα πάνω μας. Τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς μέσω ενός πολλαπλού παρουσιάσεως. Ο Husserl παρουσίασε αυτόν τον ρεαλισμό όχι μόνο επισημαίνοντας τις αντιφάσεις των θέσεων του Descartes και του Locke, αλλά επίσης επεξεργαζόμενος λεπτομερείς περιγραφικές αναλύσεις των ποικίλων μορφών της αποβλεπτικότητας, αναλύσεις που παρουσιάζονται ως αποδεικτικές χάρη στην ακρίβεια και την πειστικότητά τους. Ο ρεαλισμός δεν αποδεικνύεται. Πώς θα μπορούσε να γίνει, άλλωστε, κάτι τέτοιο. Απλώς και μόνο εκτίθεται.

Πιο συγκεκριμένα, το ρηξικέλευθο της θεωρίας της αποβλεπτικότητας εκφράστηκε σε δύο βασικές θέσεις του Husserl: πρώτον, στην ανάλυση της κατηγοριακής διάθρωσης και, δεύτερον, στην επιμονή του ότι πράγματι αποβλέπουμε τα πράγματα στην απουσία τους. Αμφότερες αυτές οι διδασκαλίες είναι παρούσες πολύ ζωντανά στον πρώιμο Heidegger. Στη θεωρία της κατηγοριακότητας, ο Husserl δείχνει ότι όταν διαρθρώνουμε τα πράγματα, όταν κρίνουμε, συσχετίζουμε, συνθέτουμε ή δομούμε τα πράγματα, δεν διευθετούμε απλά και μόνο τις εσωτερικές μας έννοιες ή ιδέες ή εντυπώσεις: πολύ μάλλον, διαρθρώνουμε τα πράγματα στον κόσμο. Φέρουμε στην επιφάνεια τα μέρη μέσα στο εκάστοτε όλον. Οι κρίσεις μας, για παράδειγμα, δεν συνιστούν εσωτερικές συνθέσεις τις οποίες προσπαθούμε να προσαρμόσουμε απέναντι σε έναν 'εξωτερικό' κόσμο, οιοδήποτε είδους κι αν είναι αυτός. Αντίθετα, οι κρίσεις μας αποτελούν, στην πιο στοιχειώδη μορφή τους, την βεβαιωτική διάρθρωση των πραγμάτων που πράγματι δίδονται στην εμπειρία μας. Διαρθρώνουμε την παρουσία των πραγμάτων, τον τρόπο με τον οποίο αυτά μάς δίδονται. Συνεπώς, η θεωρία της αποβλεπτικότητας δεν θα πρέπει να λαμβάνεται μόνο σε σχέση με την αντίληψη, για την οποία λέγεται ότι τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε παρουσιάζονται άμεσα σε εμάς. Θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ειδικά σε

σχέση με την κατηγοριακή διάρθρωση, η οποία οικοδομείται επί της αντίληψης. Η θεωρία της κατηγοριακής παρουσίας, όπως αυτή δόθηκε στην *VI Λογική Έρευνα*, υπήρξε καθοριστική για την διατύπωση του ερωτήματος για το είναι από τον Heidegger.

Επίσης, μέσω της θεωρίας της αποβλεπτικότητας, ο Husserl είναι σε θέση να πει ότι πράγματι αποβλέπουμε τα πράγματα στην απουσία τους. Δεν ισχύει ότι πάντα ασχολούμαστε αποκλειστικά με τις άμεσες παρουσίες. Δεν ισχύει ότι όταν αναφερόμαστε σε κάτι απόν, στην πραγματικότητα μιλάμε για μια εικόνα ή μια έννοια του πράγματος. Η ανθρώπινη σκέψη είναι τέτοια που υπερβαίνει το παροντικό και αποβλέπει το απόν. Το απόν, αυτό που δεν είναι εδώ, δίδεται σε εμάς ως τέτοιο. Υπάρχουν, περαιτέρω, διαφορετικά είδη απουσίας, που αντιστοιχούν στα διαφορετικά είδη κενής απόβλεψης που μπορεί να αναλάβει η αποβλεπτικότητά μας: η απουσία της άλλης πλευράς του πράγματος που αντιλαμβανόμαστε, η απουσία των πραγμάτων που απλώς εννοούμε μέσω των λέξεων, η απουσία πραγμάτων που ενθυμούμαστε, η απουσία πραγμάτων που είναι εξεικονισμένα, η απουσία εκείνων που βρίσκονται πολύ μακριά σε αντίθεση με την απουσία όσων έχουν πεθάνει, η απουσία του παρελθόντος και αυτή του μέλλοντος, η απουσία του θεϊκού στοιχείου. Ένα άλλο σημαντικό είδος απουσίας που περιέγραψε ο Husserl είναι εκείνο της ασάφειας, στην οποία τα πράγματα δίδονται σε εμάς αλλά μόνο αδιαφοροποίητα, χρίζοντας περαιτέρω διάρθρωσης και κατοχής. Αυτό το ζήτημα της απουσίας υπήρξε, νομίζω, ένα ελατήριο για την έννοια της μη-κρυπτότητας που εμπερικλείεται, σύμφωνα με τον Heidegger, στο ζήτημα της αλήθειας.

Ο Heidegger έδειξε τις φιλοσοφικές δυνατότητες της ανακάλυψης της αποβλεπτικότητας από τον Husserl και τις εκμεταλλεύθηκε με ένα τόνο εκδίκασης. Άλλοι φιλόσοφοι εντυπωσιάστηκαν από όσα διάνοιξε ο Husserl. Τα μέλη των σχολών του München και του Göttingen, για παράδειγμα, ένιωθαν αγαλλίαση με τον 'ρεαλισμό' που είχε καταστεί δυνατός χάρη στις ανακαλύψεις του Husserl. Κανείς από αυτούς, ωστόσο, δεν είχε τη βαθύτητα, την πρωτοτυπία και την φιλοσοφική ενέργεια του Heidegger ή την πλάνα γοητεία του θρησκευτικού του τόνου.

Θα ήθελα να αναφέρω μια ακόμα διαφορά ανάμεσα στον Heidegger και τον Husserl. Το έργο του δεύτερου είναι πολύ πενιχρό ως προς τη χρήση της ιστορίας της φιλοσοφίας. Παρέχει περιπτώσιακά κάποιες θεωρήσεις αυτής της ιστορίας και χρησιμοποιεί τους Descartes, Galileo, Locke, Hume και Kant, αλλά το πράττει με μια καταφανώς περιορισμένη γνώση αυτών των συγγραφέων. Κάνει κάποια οξεία σχόλια για αυτούς και συνήθως φθάνει στην καρδιά των φιλοσοφικών τους προβλημάτων, αλλά έχει μια μάλλον απλοποιημένη, εγχειριδιακού τύπου, γνώση του έργου τους. Από την άλλη, το περιεχόμενο όσων προτείνει προς φιλοσοφική ανάλυση είναι πλούσιο και πολύ ευρύ. Διανοίγει

ζητήματα ως προς τη δομή της γλώσσας, της αντίληψης, του χρόνου στις ποικίλες του μορφές, της ανάμνησης, της πρόληψης, των έμβιων όντων, των μαθηματικών, των αριθμών, της αιτιότητας κτλ. Προτείνει πολλές περιοχές του όντος ως πρόσφορες για ανάλυση. Είναι, συνεπώς, υπεραπλουστευτικός στην επεξεργασία άλλων συγγραφέων, αλλά πλούσιος στην επεξεργασία των θεωρησιακών ζητημάτων.

Ο Heidegger είναι το αντίθετο. Φαίνεται να απασχολείται με μόνο ένα ζήτημα, το ερώτημα για το είναι και τις συνεπαγωγές του. Είναι αλήθεια ότι στο *Είναι και χρόνος* εισάγει ένα αριθμό 'περιοχικών' θεμάτων, όπως θα μπορούσαμε να τα ονομάσουμε, όπως η λειτουργία των εργαλείων, η γλώσσα και ο θάνατος, αλλά όλα έχουν υπαχθεί στο ένα κεντρικό ερώτημα, στο ερώτημα για το είναι. Δεν απλώνει μπροστά μας ποικίλα περιοχικά έργα, ποικίλες περιοχές προς ανάλυση. Είναι φιλοσοφικά ένας μονομανιακός, πάντα καθοδόν προς τις πρώτες αρχές, ενώ ο Husserl ταυτόχρονα κινείται προς τις πρώτες αρχές και αφιερώνει πολύ χρόνο, απομακρυνόμενος από αυτές, στο να τις ενσωματώνει στα ποικίλα πράγματα που δίδονται στην εμπειρία μας. Όσον αφορά το περιεχόμενο, ο Husserl φαίνεται να είναι ποικιλόμορφος, ενώ ο Heidegger υπεραπλουστευτικός.

Όσον αφορά τους συγγραφείς, ωστόσο, το έργο του Heidegger είναι άφθονο, με τη θετική σημασία το όρου, ως προς την ποικιλία του. Συζητά με τρόπο εξαιρετικά λεπτομερή και δίδοντας επεξεργασμένες ερμηνείες τους προσωκρατικούς, τον Πλάτων, τον Αριστοτέλη, τους μεσαιωνικούς στοχαστές, και τους Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard και Nietzsche, όπως και ποιητές όπως οι Hölderlin και Rilke και θρησκευτικούς συγγραφείς όπως οι Angelus Silesius και ο Luther. Όλοι αυτοί οι συγγραφείς, ωστόσο, ξεετάζονται σε σχέση με το πώς αναδύεται μέσα στο έργο τους το ερώτημα για το είναι. Θα ήθελα να σημειώσω επίσης την σημασία που είχε ο Heidegger για μια νέα προσέγγιση της ελληνικής φιλοσοφίας, για την ερμηνεία των προσωκρατικών, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ειδικότερα στην Γαλλία και την Γερμανία, κατά την πλούσια περίοδο των τελευταίων εκατό χρόνων.

Πριν κλείσω αυτή την επισκόπηση της γερμανικής φάσης της φαινομενολογίας, θα ήθελα να πω δύο λέξεις για τον Max Scheler. Ο Scheler δεν μπορεί να τοποθετηθεί με την ίδια σαφήνεια στο φαινομενολογικό κίνημα όπως ο Husserl και ο Heidegger. Ήταν ένας ανεξάρτητος στοχαστής, ο οποίος κάποιες στιγμές ανέπτυξε φαινομενολογικά ζητήματα ή τα σχολίασε, ενώ άλλες στιγμές άσκησε κριτική σε αυτή τη μορφή της φιλοσοφίας ή και απομακρύνθηκε από αυτήν. Αυτό που τον κάνει να φαίνεται ότι είναι φαινομενολόγος είναι το γεγονός ότι στρέφει την προσοχή του σε συγκεκριμένα επιμέρους ζητήματα, ειδικότερα σε ανθρώπινα ζητήματα όπως η θρησκεία, η συμπάθεια, η αγάπη, το μίσος, τα συναισθήματα και οι ηθικές αξίες, και ότι τα αναλύει λεπτομερώς. Η

περιθωριακή του συγγένεια με την φαινομενολογία βοήθησε στην εκλαίκευση του κινήματος, αλλά αυτός κινήθηκε ελεύθερα έξω από αυτό. Μετά από μια δραματική και ταραχώδη ζωή, πέθανε το 1928 σε ηλικία σαράντα τεσσάρων χρόνων.

Θα ήταν λίγο να πει κανείς απλώς ότι τα πολιτικά και ιστορικά γεγονότα επηρέασαν το φαινομενολογικό κίνημα την δεκαετία του 1930. Με την άνοδο στην εξουσία του Εθνικο-σοσιαλιστικού κόμματος, ο Heidegger αναμείχθηκε στο κόμμα και, ως Πρύτανης του πανεπιστημίου του Freiburg το 1933, έδρασε και μίλησε δημόσια σε αντιστοιχία με αυτή του την ανάμειξη. Ο Husserl, κατ' αντίθεση, υπέφερε πολλές προσβολές και πολλούς κινδύνους πριν το θάνατό του το 1938. Διάφορα γεγονότα ανάμεσα στα ευρωπαϊκά έθνη οδήγησαν στη συνέχεια σε ένα βαθύ χωρισμό ανάμεσα, αφενός, στην Γερμανία και την ηπειρωτική φιλοσοφία και, αφετέρου, την Αγγλία και τον αμερικάνικο κόσμο.

Μόλις πριν το ξέσπασμα του πολέμου, ο Φραγκισκανός Leo Van Breda ήρθε από τη Louvain στο Freiburg για να σπουδάσει φαινομενολογία και, βλέποντας την εκεί κατάσταση, ενήργησε με στόχο να διασώσει το γραπτό υλικό των χειρογράφων και την προσωπική βιβλιοθήκη του Husserl, στέλνοντάς τα με πλοίο στη Louvain στο τέλος του 1938, περίπου έξι μήνες μετά το θάνατο του Husserl. Επίσης έσωσε και προστάτευσε την χήρα του Husserl, την Malvine, η οποία κατέφυγε σε μια μονή στη Louvain για όλη τη διάρκεια του πολέμου. Οι ενέργειες του Van Breda οδήγησαν, μετά τον πόλεμο, στην εγκαθίδρυση των αρχείων του Husserl στο πανεπιστήμιο της Louvain. Τα αρχεία έγιναν ένα σημαντικό διεθνές κέντρο για την έκδοση και δημοσίευση των γραπτών του Husserl και για έρευνα σχετική με την σκέψη του. Εταιρικά αρχεία εγκαθιδρύθηκαν αργότερα σε Köln, Freiburg, Paris και New York.

15.3 Η φαινομενολογία στη Γαλλία

Μετά τον γερμανικό βραχίονα, είναι σίγουρα ο γαλλικός βραχίονας εκείνος που είχε τη μεγαλύτερη σημασία για το φαινομενολογικό κίνημα. Ο Emmanuel Levinas έκανε τις σπουδές του δίπλα στον Husserl και τον Heidegger τη δεκαετία του 1920, έγραψε μια διδακτορική διατριβή με θέμα την έννοια της αντίληψης στη σκέψη του Husserl, η οποία δημοσιεύθηκε το 1930, και συμμετείχε στη μετάφραση των *Καρτεσιανών Στοχασμών*, η οποία εμφανίσθηκε το 1931.

Ο Jean-Paul Sartre (1905-1980) πέρασε δύο χρόνια στη Γερμανία (1933-1935), στο Berlin και στο Freiburg. Τα πρώιμα έργα του δείχνουν ισχυρή επιρροή από τον Husserl, αλλά την μετατρέπουν σε ένα υπαρξιστικό ουμανισμό. Πράγματι, πολλά από τα πρώιμα έργα του Sartre αποτελούν εξαιρετικές φαινομενολογικές αναλύσεις που αναπτύσσουν σημαντικά ζητήματα της φιλοσοφίας

του Husserl. Θα αναφέρω ειδικά τα εξής: *Η φαντασία* (1936), "Η υπέρβαση του εγώ" (1936), *Σχεδιάγραμμα μιας θεωρίας των Συναισθημάτων* (1939), *Το φανταστικό* (1940), *Είναι και μηδέν* (1943). Αυτό που εντυπωσιάζει τον αναγνώστη είναι το πόσο καλά συνέλαβε ο Sartre την έννοια της αποβλεπτικότητας, βλέποντας το φιλοσοφικό της δυναμικό, και το πόσο αποτελεσματικά χρησιμοποίησε το στοιχείο της απουσίας ως φιλοσοφικό θέμα και στις περιγραφές των ποικίλων ειδών ανθρώπινης εμπειρίας και στις αναλύσεις του για το εγώ. Ο σεβασμός του Sartre για τον Husserl σίγουρα βοήθησε σε μεγάλο βαθμό στο να καταστεί η σκέψη του Husserl προσβάσιμη και ενδιαφέρουσα για ένα μεγαλύτερο κοινό μετά τον πόλεμο.

Πιο συγκεκριμένα, ο Sartre μάς δίδει εξαιρετικές περιγραφές για το πώς πράγματι αντιλαμβανόμαστε το μη-ον (την απουσία των πραγμάτων) ή για το πώς αυτό δίδεται στην εμπειρία μας. Η άρνηση δεν είναι απλώς ένα χαρακτηριστικό των κρίσεών μας αλλά δίδεται σε αυθεντική εμπειρία που προηγείται της κρίσης. Η μετατροπική δύναμη των ποικίλων συναισθημάτων, όπως και η ζωντανή κίνηση και η προβολή της φαντασίας, περιγράφονται με τρόπους που συμπληρώνουν τις περιγραφές του ίδιου του Husserl. Ο Sartre κάνει λόγο για την φαντασία, για παράδειγμα, ως "αντίληψη που αναγεννιέται" και περιγράφει με ιδιαίτερη λεπτομέρεια την προ-στοχαστική συνείδηση. Δίνει επίσης έμφαση στον ενεργό εαυτό, δείχνοντας τη διαφορά ανάμεσα στις αφηρημένες δυνατότητες και τις δυνατότητες που είναι παρούσες για κάποιον ως ίδιος / δικές του, αυτές που δεν θα εμφανίζονταν στο προσκήνιο δίχως τη δική του παρουσία σε μια κατάσταση. Περιγράφει την διαφορά ανάμεσα στην γεγονιοτικότητα και την υπέρβαση, και προσφέρει μια αξιοσημείωτη ανάλυση του ντετερμινισμού ως μιας μορφής αποφυγής της αγωνίας που επιφέρει η ελευθερία. Το ύφος του είναι ρέον και καθυποτάσσει τον αναγνώστη.

Ωστόσο, ο Sartre ενσωμάτωσε, συνειδητά, φαινομενολογικά ζητήματα στο δικό του φιλοσοφικό πρόγραμμα ενός υπαρξιστικού ουμανισμού, ο οποίος εμπειρείχε στοιχεία από πολλές άλλες πηγές, ειδικότερα από τους Descartes, Hegel και Marx. Φθάνει να ασκεί κριτική στον Husserl, στο *Είναι και μηδέν*, για ένα είδος φιλοσοφικής δειλίας. Του καταλογίζει ότι περιορίσε τον εαυτό του σε μια ουδέτερη ανάλυση και ότι απέφυγε τις υπαρξιακές και οντολογικές δεσμεύσεις ("παρέμεινε φοβισμένα [*craintivement*] στο επίπεδο της λειτουργικής περιγραφής"). Πιστεύω, εν προκειμένω, ότι ο Sartre παρερμηνεύει τον Husserl σε σχέση με την έννοια του νοήματος και την φύση των εμφανίσεων, όταν ισχυρίζεται ότι το 'νόημα' μοιάζει με το στωικό *λεκτόν*, και όταν ισχυρίζεται ότι ο Husserl παρέμεινε ένας φαινομεναλιστής αντί να είναι φαινομενολόγος, ταλαντευόμενος πάντα στις άκρες του καντιανού ιδεαλισμού.

Η ριζική διάκριση του Sartre ανάμεσα στο 'καθ' εαυτό' και το 'δι' εαυτό' παραβλέπει τις ενδιάμεσες διακρίσεις που θα πρέπει να γίνουν σεβαστές, τέ-

τοιες όπως εκείνες που λαμβάνουν χώρα στη συνειδητότητα των ζώων. Πιο συγκεκριμένα, όταν κάνει λόγο για το φαινόμενο του μηδενός, *le néant*, ως κάτι που βρίσκεται μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, εντείνει τόσο πολύ την διαφορά και την ετερότητα, ώστε παραβλέπει στοιχεία ταυτότητας τα οποία πάντα συνοδεύονται από τέτοιες αρνητικότητες. Η περιγραφή του για το τίποτε (*le rien*), ως αυτό που επιτρέπει στο εγώ να γίνει έτερο προς τον εαυτό του μέσα στη συνείδηση, προκαταλαμβάνει την εισαγωγή της 'διαφοράς' (*différance*) και των 'ιχνών' από τον Derrida, αλλά και οι δύο γάλλοι στοχαστές φαίνεται να παραγνωρίζουν την αντίστοιχη ομοιότητα και την αντίστοιχη ταυτότητα που ο Husserl θα αναγνώριζε στο εσωτερικό αυτών των φαινομένων. Ο Sartre χρησιμοποίησε την φαινομενολογία στο εσωτερικό μιας φιλοσοφίας που δεν ήταν απλώς αναλυτική αλλά και προτρεπτική, ένα είδος δραματικού ουμανισμού, και σε ένα τέτοιο ρητορικό είδος γραφής πάντα δίνει κανείς έμφαση σε ορισμένες όψεις των πραγμάτων παραγνωρίζοντας κάποιες άλλες.

Η ανάπτυξη της σκέψης του Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ακολούθησε λίγα χρόνια μετά από εκείνη του Sartre. Ποτέ δεν σπούδασε στη Γερμανία αλλά, μεταξύ άλλων επιρροών στις σπουδές του, δέχθηκε βοήθεια ως προς την κατανόηση της φαινομενολογίας και της ψυχολογίας της *Gestalt* τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1930 από τον Aron Gurwitsch, ο οποίος είχε δραπετεύσει από την Γερμανία και δίδασσε στο Paris, πριν φθάσει στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου και έγινε μια σημαντική μορφή που αντιπροσώπευε την φαινομενολογία στο *New School for Social Research* τις δεκαετίες του 1960 και του 1970. Τα πιο σημαντικά πρώτα έργα του Merleau-Ponty, και πιθανώς αυτά που άντεξαν περισσότερο στο χρόνο, είναι: *Η δομή της συμπεριφοράς* (1942) και η *Φαινομενολογία της αντίληψης* (1945). Και τα δύο αποτελούν κριτική της θετικιστικής ψυχολογίας. Ο Merleau-Ponty τονίζει το προ-στοχαστικό στοιχείο, το προ-κατηγορικό, το αντιληπτικό, το χρονικό, το ζωντανό σώμα και τον κόσμο της ζωής. Το πλούσιο υλικό και το περίπλοκο των περιγραφών του αντιστοιχούν στην ποιότητα του έργου του Sartre και οι εργασίες του παραμένουν εξίσου σημαντικές ως φαινομενολογικά επιτεύγματα. Ο Merleau-Ponty επικαλείται προπάντων το ύστερο έργο του Husserl και έκανε χρήση αδημοσίευτου υλικού από τα αρχεία του Husserl. Ίσως εξαιτίας της κριτικής που επεφύλαξε στην θετικιστική επιστήμη, αλλά και εξαιτίας της εξαιρετικής ποιότητας του έργου του, ο Merleau-Ponty άσκησε μεγάλη επιρροή στις Ηνωμένες Πολιτείες κατά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960. Πολλοί βρήκαν το έργο του πιο προσεγγιστικό σε σχέση με την αυστηρή, σχεδόν μαθηματική, γραφή του ίδιου του Husserl.

Θα έπρεπε επίσης να σημειώσω τον Paul Ricouer (1913 -) ως μέλος του γαλλικού βραχίονα του φαινομενολογικού κινήματος. Μετέφρασε τις *Ιδέες I* του Husserl, τις οποίες και σχολίασε εκτεταμένα, και έφερε σε πέρας ανεξάρτητες φιλοσοφικές αναλύσεις της ανθρώπινης ελευθερίας, της θρησκείας, του συμβο-

λισμού, του μύθου και της ψυχανάλυσης. Είναι ενδιαφέρον ότι η μελέτη του για την ανθρώπινη ελευθερία, *Το εκούσιο και το ακούσιο*, επηρεάστηκε πολύ από τον Alexander Pfänder, έναν από τους φαινομενολόγους του München.

15.4 Η φαινομενολογία σε άλλες χώρες

Η γερμανική ρίζα και ο γαλλικός βραχίονας της φαινομενολογίας αποτελούν σίγουρα τα κύρια μέρη του κινήματος. Και άλλα σημαντικά μέρη αναδύθηκαν όμως σε άλλες χώρες. Όσον αφορά στις Ηνωμένες Πολιτείες, ο Willaim Ernest Hocking έκανε τις σπουδές του για ένα εξάμηνο δίπλα στον Husserl (το 1902), και το ίδιο έκανε και ο Dorion Cairns στα τέλη της δεκαετίας του 1920 και στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Ο Cairns συνέγραψε μια διδακτορική διατριβή στο Harvard για τον Husserl (1933) και έγινε ένας καταπληκτικός μεταφραστής του έργου του. Ο Marvin Farber έγραψε μια διατριβή για τον Husserl στο Buffalo (το 1928) και στη συνέχεια έγραψε για την σκέψη του Husserl και ίδρυσε το περιοδικό: *Philosophy and Phenomenological Research*, αλλά παρέμεινε μάλλον ένας φυσιοκράτης παρά ένας φαινομενολόγος. Η κύρια επίδραση της φαινομενολογίας στις Ηνωμένες Πολιτείες έλαβε χώρα στις δεκαετίες του 1950 και του 1960, όταν αυτή κατέστη μία από τις σημαντικές σχολές φιλοσοφίας σε αυτή τη χώρα, αν και επισκιάστηκε από άλλες μορφές φιλοσοφίας που ήταν πιο γηγενείς και πιο κοντά στον αγγλόφωνο κόσμο. Στον φιλοσοφικό κόσμο της Βόρειας Αμερικής, η φαινομενολογία χαίρει μιας διαρκούς αλλά σχετικά μικρής παρουσίας, εάν συγκριθεί με εκείνη της αναλυτικής φιλοσοφίας στις ποικίλες μορφές της. Σημαντικά κέντρα φαινομενολογίας έχουν δώσει το παρών σε πολλά πανεπιστήμια, και πολλές Εταιρείες και περιοδικά αφιερωμένα στη φαινομενολογία έχουν ιδρυθεί. Το παλαιότερο κέντρο, που χρονολογείται από το 1950, είναι αυτό στο *New School for Social Research*, όπου έχουν διδάξει οι Dorion Cairns, Aron Gurwitsch και Alfred Schutz.

Η φαινομενολογία δεν υπήρξε ποτέ ιδιαίτερα εξέχουσα στην Αγγλία, αν και χάρη στις προσπάθειες του Wolfe Mays στο Manchester και των μαθητών του Barry Smith, Kevin Mulligan και Peter Simons έχει ιδρυθεί μια σημαντική ομάδα ακαδημαϊκών εδώ και είκοσι χρόνια, με τον σκοπό να αξιοποιήσουν την πρώιμη περίοδο της φαινομενολογίας και να δείξουν τις σχέσεις της με τις απαρχές της αναλυτικής φιλοσοφίας στον Gottlob Frege και άλλους αυστριακούς στοχαστές στο πρώτο μέρος αυτού του αιώνα.

Αυτή η ανάπτυξη στην Αγγλία έχει, ανεξάρτητα, το αντίστοιχό της στις Ηνωμένες Πολιτείες: μια ερμηνεία του Husserl που έχει εμπνευσθεί από τον Frege και την αναλυτική φιλοσοφία. Έχει ως έδρα της την Καλιφόρνια και αντιπροσωπεύεται από συγγραφείς όπως οι Dagfinn Føllesdal, Hubert Dreyfus,

Ronald McIntyre και David Woodruff Smith. Βασίζεται ιδιαίτερα στα πρώιμα γραπτά του Husserl. Αυτή η ανάγνωση της ‘δυτικής ακτής’ έχει ως αντίβαρό της μια ερμηνεία της ‘ανατολικής ακτής’, την οποία θα πρέπει να τοποθετήσουμε στον άξονα Boston-Washington, και η οποία έχει ως έρεισμά της ιδιαίτερα τα τελευταία φιλοσοφικά και λογικά έργα του Husserl και δεν χρησιμοποιεί τον Frege και την αναλυτική φιλοσοφία ως σημείο εκκίνησης. Διαβάζει τον Frege στο φως του Husserl και όχι αντιστρόφως. Εκφράζεται στα γραπτά των John Brough, Richard Cobb-Stevens, John Drummond, James Hart, Robert Sokolowski και άλλων. Το παρόν βιβλίο είναι γραμμένο σύμφωνα με το πνεύμα αυτής της ερμηνείας. Οι δύο ‘σχολές’ διαφέρουν μεταξύ τους ιδιαίτερα ως προς την κατανόηση του ‘νόηματος’, του νοήματος και της φαινομενολογικής αναγωγής. Η βασική θεωρητική διαφορά τους συνίσταται στο ότι η ομάδα της ‘δυτικής ακτής’ ταυτίζει το νόημα με το ‘νόημα’ και τα θέτει ως διαμεσολαβητές μεταξύ του νου και του κόσμου, ενώ η ομάδα της ‘ανατολικής ακτής’ διακρίνει μεταξύ τους το νόημα και το ‘νόημα’ ως προϊόντα δύο διαφορετικών ειδών αναστόχασης επί του αντικειμένου που αποβλέπουμε, και δεν τα θέτει ως διαμεσολαβητές της αποβλεπτικής σχέσης μεταξύ νου και κόσμου. Ο J.N. Monathy έχει αναπτύξει μια ανεξάρτητη ερμηνεία αμφοτέρων του Husserl και του Frege και έχει επίσης συσχετίσει τη φαινομενολογία με την αρχαία ινδική φιλοσοφία.

Ο Jose Ortega y Gasset υπήρξε ένας ανεξάρτητος φιλόσοφος που αντιπροσώπευσε την σκέψη του Husserl και του Heidegger στην Ισπανία, αλλά ο οποίος της άσκησε επίσης και κριτική. Ο Xavier Zubiri θα μπορούσε επίσης να αναφερθεί ως κάποιος που εμπειρικλείεται στο χώρο της φαινομενολογίας. Στην Ιταλία, η φαινομενολογία και ο υπαρξισμός αναπτύχθηκαν στο Μιλάνο από τον Antonio Banfi την περίοδο του μεσοπολέμου και από τον Enzo Paci μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Επίσης, ο Sofia Vanni Rovighi συσχέτισε την σκέψη του Husserl με θέματα από τον Αριστοτέλη και τον Θωμά. Ο υπαρξισμός του Nicola Abbagnano θα έπρεπε επίσης να αναφερθεί. Στην Πολωνία, ο Roman Ingarden, που σπούδασε δίπλα στον Husserl κατά τα έτη 1912-1918 και παρέμεινε σε στενή επαφή μαζί του και αργότερα, εγκαινίασε ένα νέο βραχίονα του φαινομενολογικού κινήματος συγγράφοντας πολλά σημαντικά φαινομενολογικά έργα σχετικά με την αισθητική, την ηθική και την μεταφυσική. Δίδαξε στην Lwow τη δεκαετία του 1930 και στην Cracow μετά τον πόλεμο. Αυτή η παράδοση συνεχίστηκε στη συνέχεια ως επιμέρους επιρροή επί του έργου του Karol Wojtyla, και στο έργο της Θωμιστικής σχολής του Lublin. Στην Τσεχοσλοβακία, ο Jan Patocka, μαθητής και φίλος του Husserl, υπήρξε ένας σημαντικός αντιπρόσωπος της φαινομενολογίας στην Prague και ένας θαρραλέος υπερασπιστής της πολιτικής ελευθερίας. Πέθανε το 1977 μετά από ανάκριση της αστυνομίας. Η φαινομενολογία άσκησε επιρροή στην προ-επαναστατική Ρωσία. Οι *Λογικές Έρευνες* μεταφράστηκαν στα Ρωσικά το 1909 και άσκησαν μια έμμεση επιρροή

ροή στον στρουκτουραλισμό και τον φορμαλισμό στην θεωρία της λογοτεχνίας και στο έργο του Roman Jakobson, ο οποίος πάντα αναφερόταν στη θεωρία του Husserl για τα μέρη και το όλον ως μια σημαντική φιλοσοφική θέση. Ο Gustav Shpet αναφέρεται ως αντιπρόσωπος της φαινομενολογίας στη Ρωσία εκείνων των χρόνων, αλλά ο πρώτος παγκόσμιος πόλεμος και η Κομμουνιστική επανάσταση ματαίωσαν κάθε ανάπτυξη αυτής της πρώτης εκκίνησης. Γίνονται σήμερα προσπάθειες να μεταφραστεί ο Husserl στα Ρωσικά.

15.5 Η ερμηνευτική και η αποδόμηση

Μετά από αυτή τη γεωγραφική επισκόπηση του τι ακολούθησε την κύρια περίοδο της φαινομενολογίας, θα ήθελα να αναφέρω δύο περαιτέρω μετα-μορφές της φαινομενολογίας που την ακολούθησαν και κινούνται τρόπον τινά στις παρυφές της: την ερμηνευτική και την αποδόμηση. Η Ερμηνευτική ξεκίνησε ως ένα ειδικά γερμανικό κίνημα με τον Friedrich Schlegel (1768-1834) και ιδιαίτερα με τον Wilhelm Dilthey (1833-1911), που υπήρξε σύγχρονος του Husserl, αν και πρεσβύτερος. Η ερμηνευτική έδωσε καταρχάς έμφαση στις δομές της ανάγνωσης και ερμηνείας κειμένων από το παρελθόν και παρουσίασε το έργο της ως μια φιλοσοφία της βιβλικής και της λογοτεχνικής ερμηνείας και της ιστορικής έρευνας. Ο Heidegger επέκτεινε την έννοια της ερμηνευτικής από την μελέτη των κειμένων στην αυτο-ερμηνεία της ανθρώπινης ύπαρξης ως τέτοιας. Το πρόσωπο που σχετίζεται κυρίως με την ερμηνευτική είναι, βεβαίως, ο Hans-Georg Gadamer, που δεν υπήρξε μόνο μαθητής του Heidegger αλλά και ένας πολυμαθής ερμηνευτής του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των ποιητικών κειμένων. Υπήρξε επίσης και ένας ζωντανός θρύλος του φαινομενολογικού κινήματος, ικανός να το αντιπροσωπεύει στις άλλες χώρες και στις νέες γενιές. Και τούτο το έπραξε ως ένας ανεξάρτητος μάρτυρας των κύριων μορφών και γεγονότων του κινήματος και ως ένα πρόσωπο που η προσήνεια και η ζωντανή του διδασκαλία το βοήθησαν να δημιουργήσει συνδέσμους παντού στον κόσμο. Ο Gadamer επηρεάστηκε από τον Heidegger, υπό τον οποίο έκανε τις σπουδές του στο Marburg, και λιγότερο από τον Husserl, δίπλα στον οποίο επίσης σπούδασε για λίγο στο Freiburg. Ορισμένες από τις έννοιες του Husserl είναι χρήσιμες στην ερμηνευτική - οι έννοιες της ιδεατότητας του νοήματος, της διαστρωμάτωσης, της γλώσσας, για παράδειγμα - αλλά παίζουν ένα σχετικά μικρό ρόλο στη σκέψη του Gadamer. Είναι κρίμα που η ερμηνευτική λαμβάνεται συνήθως ως κάτι που επιτρέπει τον σχετικισμό, μια χρήση της την οποία ο Gadamer σίγουρα θα αρνείτο. Το γεγονός ότι υπάρχουν πολλαπλές ερμηνείες ενός κειμένου δεν καταστρέφει την ταυτότητα ενός κειμένου, ούτε αποκλείει να υπάρχουν λανθασμένες ή εντελώς ακατάλληλες αναγνώσεις, εκείνες που καταστρέφουν το

κειμένο.

Η αποδόμηση θα έπρεπε επίσης να αναφερθεί σε μια επισκόπηση του φαινομενολογικού κινήματος, αν και με κάποια αμηχανία, με τον ίδιο τρόπο που μια οικογένεια ίσως είναι αναγκασμένη να μιλήσει για ένα εκκεντρικό θείο του οποίου οι πρόγονοι είναι γνωστοί στον καθένα, αλλά τον οποίο προσπαθεί να αποφύγει να αναφέρει στις κοινωνικές της συναναστροφές. Τα πρώτα γραπτά του Jacques Derrida υπήρξαν μεταφράσεις και ερμηνείες (πολύ αμφιλεγόμενες ερμηνείες, για να πούμε την αλήθεια) μικρών κειμένων του Husserl. Σύντομα όμως εγκατέλειψε τον Husserl και εισχώρησε σε πιο ευρεία φιλοσοφικά πεδία. Η αποδόμηση έχει πολύ περισσότερο επηρεαστεί από μορφές όπως οι Hegel, Heidegger, Sartre και Jacques Lacan και, ακόμα βαθύτερα, από τον Nietzsche και τον Freud. Θα ήθελα επίσης να υποστηρίξω ότι ο Husserl επεξεργάζεται με πολύ πιο λεπτό τρόπο την απουσία και την διαφορά από εκείνον που του χρεώνει ο Derrida, ένα τρόπο που αναγνωρίζει αυτά τα φαινόμενα χωρίς να υποπίπτει στις ακρότητες της αποδόμησης. Ένα από τα πιο εύστοχα σχόλια που έχω ακούσει για την αποδόμηση οφείλεται σε έναν Σκώτο θεωρητικό της λογοτεχνίας, τον Alasdair Fowler: έκανε την παρατήρηση ότι η αποδόμηση, σε περιορισμένη δόση, προσφέρει μια καλοδεχούμενη διόρθωση στην παραδοσιακή θεωρία της λογοτεχνίας, η οποία ίσως έχει γίνει υπερβολικά ορθολογιστική και φίλη της ευταξίας, αλλά ότι στις Ηνωμένες Πολιτείες απορροφήθηκε σε μια πολιτική ιδεολογία και έκτοτε αναπτύχθηκε πέρα από κάθε αναλογία.

15.6 Τελικές παρατηρήσεις

Η φαινομενολογία συνεχίζει ακόμα να υφίσταται, με ένα κάπως λιγότερο εντυπωσιακό τρόπο, ως μία από τις κύριες παραδόσεις της φιλοσοφίας. Τα έργα-οδηγοί της θα συνεχίζουν να αναγιγνώσκονται ως κλασικά και ο χρόνος θα δείξει πόσο ψηλά θα ανυψωθεί το άστρο της. Οι στοχαστές της του πρώτου μέρους αυτού του αιώνα θα ίστανται σίγουρα για πάντα ανάμεσα στις σημαντικές μορφές της ιστορίας της σκέψης, και θα εμπνέουν την φιλοσοφική σκέψη όπως κάνουν τα καλύτερα έργα του παρελθόντος. Η ισχύς της φαινομενολογίας ως κινήματος φαίνεται εναργώς στο ότι δεν μάς έχει δώσει μόνο εμφανώς μεγάλες μορφές αλλά επίσης ένα ευρύ φάσμα μικρότερων συγγραφέων, αυτών που συμπληρώνουν τις δυνατότητες του φαινομενολογικού ύφους της φιλοσοφίας στα κοιλώματα και τις γωνιές του.

Περαιτέρω, συνεχίζει να πραγματώνεται ένας μεγάλος αριθμός ακαδημαϊκών εργασιών σε αυτή την παράδοση, τέτοιων όπως η έκδοση κειμένων (με την Louvain και την Köln ως ιδιαίτερος σημαντικά κέντρα), τα σχόλια επί σημαντικών έργων και σημαντικών συγγραφέων, και οι συζητήσεις σχετικά με το νόημα

διάφορων όρων και εννοιών. Αν και η έκδοση του έργου του Husserl φθάνει σε ένα σημείο όπου ίσως μπορούμε να πούμε ‘αρκετά’, ορισμένο σημαντικό υλικό, όπως τα τελευταία του χειρόγραφα για την συνείδηση του εσωτερικού χρόνου,² περιμένουν ακόμα τη δημοσίευσή τους. Η έκδοση των μαθημάτων του Heidegger έχει ρίξει φως στην ανάπτυξη της σκέψης του και μας έχει παράσχει κείμενα μεγάλης φιλοσοφικής αξίας.

Μια από τις μεγάλες ελλείψεις του φαινομενολογικού κινήματος είναι η ολική έλλειψη οποιασδήποτε πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτή είναι σαφώς μια περιοχή όπου θα χρειασθούν συμπληρωματικά έργα. Πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έλλειψη πολιτικής οξύνοιας δεν αποτέλεσε μόνο μια θεωρητική αλλά και μια πρακτική καταστροφή στην περίπτωση του Heidegger. Ο Alfred Schutz (1899-1959), ο οποίος δίδαξε στο *New School* και σχολίασε εν μέρει τη σκέψη του Husserl, επηρεάστηκε προπάντων από τον Weber και τον Scheler και έδωσε σπουδαίο έργο στην κοινωνική φιλοσοφία και την ουμανιστική κοινωνιολογία, αλλά και αυτός δεν ανέπτυξε πράγματι μια πολιτική φιλοσοφία.

Θα έλεγα επίσης ότι το καθιερωμένο του λεξιλόγιο αποτελεί για το φαινομενολογικό κίνημα ένα εμπόδιο. Λέξεις όπως ‘νόηση’, ‘νόημα’, ‘αναγωγή’, ‘κόσμος της ζωής’ και ‘υπερβατολογικό εγώ’ τείνουν να μετατραπούν σε απολιθώματα και προκαλούν τεχνητά προβλήματα. Τείνουν να υποστασιοποιήσουν αυτό που θα έπρεπε να αποτελεί μια όψη του είναι και της δραστηριότητας της φιλοσοφίας. Το ίδιο το όνομα ‘φαινομενολογία’ οδηγεί σε παρερμηνείες και μοιάζει αδέξιο. Η ορολογία αποδίδεται δύσκολα στα αγγλικά και μοιάζει πομπώδης. Οι αγγλόφωνοι συγγραφείς στο χώρο της φαινομενολογίας θα πρέπει να διδαχθούν από συγγραφείς όπως οι John Findlay, Michael Oakeshott και Gilbert Ryle.

Υπάρχουν σημαντικές θεωρητικές πηγές στο χώρο της φαινομενολογίας που είναι ακόμα ανεκμετάλλευτες, υπάρχουν κοιτάσματα προς εξόρυξη. Ο Husserl υπήρξε μια ρηξικέλευθη μορφή στη σύγχρονη σκέψη. Έδειξε την δυνατότητα να αποφύγουμε την, κατά Descartes και Locke, έννοια της συνείδησης ως μιας κλειστής σφαιράς. Αποκατέστησε την κατανόηση του νου ως κάτι δημόσιου και παρόντος ενώπιον των πραγμάτων. Άνοιξε το δρόμο σε ένα φιλοσοφικό ρεαλισμό και μια οντολογία που μπορούν να αντικαταστήσουν την προτεραιότητα της επιστημολογίας. Πολλές από αυτές τις θετικές δυνατότητες στη σκέψη του Husserl δεν έχουν εκτιμηθεί, διότι η καρτεσιανή λαβή (“*la main morte de Descartes*”³) είναι πολύ ισχυρή ακόμα για πολλούς φιλόσοφους και ακαδημαϊκούς. Όλο και πιο συχνά, το καθετί στην σκέψη του Husserl ερμηνεύεται εκ

²[ΣτΜ] Αυτά τα χειρόγραφα δημοσιεύθηκαν εν τω μεταξύ υπό τον τίτλο: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, επιμ.: R. Bernet και D. Lohmar, Husserliana XXXIII, 2001.

³[ΣτΜ]: «Το νεκρό χέρι του Descartes».

νέου σύμφωνα με τις ίδιες τις θέσεις που αυτός απέρριψε. Το ύφος ορισμένων ιδεών, όπως αυτή της απομονωμένης συνείδησης, κρατά ακόμα ομήρους πολλούς από εμάς, και είναι πολύ δύσκολο, εάν όχι αδύνατο, να μετατοπίσει κανείς τους ανθρώπους από αυτό τον τρόπο σκέψης άπαξ και τον ακολουθήσαν, άπαξ και συνήθισαν σε ένα ορισμένο είδος προβλημάτων και ένα συγκεκριμένο τρόπο συλλογισμού. Πολλά, ωστόσο, στοιχεία συνεχίζουν να υπάρχουν στη φαινομενολογία για όσους το επιθυμούν. Το φαινομενολογικό κίνημα, με την καταγωγή του να ανάγεται στον Husserl και στην έναρξη αυτού του αιώνα και με την πλούσια ιστορία του κατά τη διάρκεια των τελευταίων εκατό χρόνων, παρέχει πολλές πηγές για μια αυθεντική φιλοσοφική ζωή.

15.7 Παράρτημα του Μεταφραστή: Η φαινομενολογία στην Ελληνική Γλώσσα

Η πρώτη συστηματική και έγκυρη παρουσίαση της φαινομενολογικής παράδοσης οφείλεται στην ανεκτίμητη προσφορά του περιφημου περιοδικού *Εποχές* (τ.34, 1966), το οποίο είχε ζητήσει από τον Jacques Derrida, γνωστό τότε μόνο από τα κείμενά του με αποκλειστικό φαινομενολογικό ενδιαφέρον, να συντάξει μια σύντομη εισαγωγή στη φαινομενολογία και να προτείνει μια επιλογή αποσπασμάτων από το έργο του Husserl. Αυτό το κείμενο είναι πράγματι καταπληκτικό. Καταπληκτική είναι και η μετάφρασή του και η απόδοση των φαινομενολογικών όρων, την επιμέλεια των οποίων είχε αναλάβει ο Ε. Πλατής.

Την επόμενη έγκυρη έκθεση της φαινομενολογικής έρευνας, και την πρώτη συστηματική ενασχόληση με το ακανθώδες πρόβλημα της απόδοσης των γερμανικών όρων, την οφείλουμε στο περιοδικό *Δευκαλίων* (τόμος 12, 1975) και στις μεταφραστικές προσπάθειες του Ν. Σκουτερόπουλου. Σε αυτόν τον τόμο περιελήφθη και η πρώτη μετάφραση ενός εκτενούς κειμένου του Husserl, του άρθρου «Η φαινομενολογία ως αυστηρή επιστήμη».

Πρόσφατα, το ίδιο πάλι περιοδικό, αφιέρωσε ένα τεύχος του (17/2, 1999) στο θέμα: «Αριστοτελική ηθική. Φαινομενολογικές προσεγγίσεις» (επιμ. Π. Κόντος).

Το έργο του Husserl έχει αποτελέσει εν τω μεταξύ αντικείμενο διάφορων εκδόσεων:

1. Τ.Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Εισαγωγή στον Husserl*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη, 1985 [αυτή η εισαγωγή προσφέρει μια έγκυρη παρουσίαση όλου του πλάτους των φαινομενολογικών ερευνών και εκτενή βιβλιογραφικά δεδομένα].
2. J.F.Lyotard, *Φαινομενολογία*, μετ. Ι.Ράλλη –Ι.Χατζηδήου, Χατζηνικολής,

Αθήνα, 1985 [αυτή την εργασία δεν θα μπορούσε να την προτείνει κανείς ως πειστική έκθεση της φαινομενολογικής παράδοσης].

3. E.Levinas, *Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, μετ. Κ.Παπαγιώργης, Ίνδικτος, Αθήνα, 1996 [μαθητής του Husserl, ο Levinas έδωσε σε αυτό το βιβλίο μια πρώτη γαλλική εκδοχή της φαινομενολογικής σκέψης, με έμφαση στον συμπληρωματικό χαρακτήρα των θέσεων του Heidegger και του Husserl και με εμφανή ήδη τα σημάδια της δικής του προσωπικής φαινομενολογικής εργασίας]
4. J.Derrida, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μετ. Κ.Παπαγιώργης, Ολκός, Αθήνα, 1997 [πρόκειται για μια διεισδυτική ανάλυση που διατρέχει όλο το έργο του Husserl, δίνοντας μια έγκυρη εικόνα τόσο της πρωτοτυπίας του όσο και των εσωτερικών του προβλημάτων]
5. M. Heidegger, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, μετ. Π. Κόντος, Γνώση, Αθήνα, 1999 [πρόκειται για κείμενα που προέρχονται από τα μαθήματα του Heidegger στο Μαρβούργο, κείμενα που είναι ακόμα αρκετά πιστά στον δάσκαλο, στον Husserl, αν και εισάγουν θέσεις που ο τελευταίος δεν θα προσυπέγραφε, και οδηγούν στις αναλύσεις του *Είναι και χρόνος*]

Άρθρα με αντικείμενο την φαινομενολογία του Husserl, ή άλλα που αξιώνουν ότι αποτελούν πρωτότυπες φαινομενολογικές εργασίες, εμπεριέχονται διάσπαρτα στα τεύχη του περιοδικού *Δευκαλίων*. Ας τα κρίνουν άλλοι αργότερα. Μεταφράσεις έργων του Husserl:

- *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μετάφραση: Ν.Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα, 2001²
- *Η δεύτερη λογική έρευνα*, μετάφραση και εισαγωγή: Ν.Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986
- *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση και εισαγωγή: Π. Κόντος, Ροές, Αθήνα, 2002²
- *Η προέλευση της γεωμετρίας*, μετάφραση και εισαγωγή: Π. Κόντος, Εκκρεμές, υπό έκδοση

Επιλεγμένη βιβλιογραφία

- ▷ Bernet R., Kern I., Marbach E., *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993⁴[Οι συγγραφείς είναι εξέχοντες Ελβετοί ακαδημαϊκοί που σπούδασαν στο πανεπιστήμιο της Louvain κατά τη δεκαετία του 1960. Έχουν όλοι εκδώσει έργα του Husserl και έχουν συγγράψει πολλά φαινομενολογικά έργα. Ο Rudolf Bernet είναι αυτή τη στιγμή διευθυντής των αρχείων του Husserl στη Louvain]
- ▷ Brough J.B., Εισαγωγή στο: Ed.Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Dordrecht, Kluwer, 1991, xi-lvii [Σε αυτή την Εισαγωγή, αλλά και σε άλλα άρθρα του συγγραφέα, παρέχεται η σαφέστερη αγγλόφωνη επεξεργασία της φαινομενολογικής θεωρίας της χρονικότητας]
- ▷ Cobb-Stevens R., *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1984 [Υπάρχουν πολλά βιβλία που συγκρίνουν την φαινομενολογία με την αναλυτική σκέψη και αυτό είναι ένα από τα πιο επιτυχή. Μελετά κυρίως τις διαφορές μεταξύ του Husserl και του Frege, αλλά δείχνει επίσης πώς ο Husserl επιλύει προβλήματα που έχουν κυριαρχήσει στην φιλοσοφία από τον Descartes. Δίδεται έμφαση στο ρόλο της κατηγοριακής εποπτείας]
- ▷ Dillon Martin C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988
- ▷ Dreyfus H., *Husserl, Intentionality and Cognitive Sciences*, Cambridge, MIT, 1982 [Αυτή η συλλογή περιέχει πολλά σημαντικά άρθρα του D.Føllesdal,

⁴[ΣτΜ] Η εδώ προτεινόμενη βιβλιογραφία αφορά αποκλειστικά τους αγγλόφωνους αναγνώστες και αναφέρει κυρίως έργα/ εισαγωγές στη φαινομενολογία. Την παραθέτουμε απλώς χάριν πληρότητας της μετάφρασης.

όπως και των Dreyfus, Mohanty, Searle και D.W.Smith, που έχουν να κάνουν με την αποβλεπτικότητα και την γνωσιακή επιστήμη]

- ▷ Drummond J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht, Kluwer, 1990 [Αυτός ο τόμος συνιστά μια συστηματική και εξαντλητική εκτίμηση της κατά Frege ερμηνείας του Husserl. Παρουσιάζει την κριτική που η ομάδα της 'ανατολικής ακτής' ασκεί σε εκείνη της 'δυτικής ακτής', ασχολούμενη κυρίως με τα θέματα του 'νοήματος', του νοήματος και της αναγωγής]
- ▷ Elveton R.O., *The Phenomenology of Husserl*, Chicago, Quadrangle, 1970 [Περιέχει έξι κλασικά άρθρα που είχαν γραφτεί μεταξύ του 1930 και του 1962. Ιδιαίτερης σημασίας είναι εκείνα του E.Fink και του W.Biemel]
- ▷ Embree L., *Encyclopedia of Phenomenology*, Boston, Kluwer, 1997 [Τα άρθρα αυτής της εγκυκλοπαίδειας ασχολούνται με τις σημαντικότερες έννοιες της φαινομενολογίας, την ανάπτυξή της σε διάφορες χώρες, τους σημαντικότερους συγγραφείς και με σημαντικές νέες περιοχές συζητήσεων, όπως είναι τα ζητήματα της γλώσσας, της τεχνητής νοημοσύνης, της γνωσιακής επιστήμης και της οικολογίας. Είναι πολύ καλά οργανωμένη και τα άρθρα έχουν συνταχθεί από αναγνωρισμένους ακαδημαϊκούς. Αυτό το έργο θα παραμείνει πιθανώς για πολλά χρόνια η πιο έγκυρη δημοσίευση στο χώρο της φαινομενολογίας]
- ▷ Gadamer H-G., "The Phenomenological Movement", *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1993 [Μια προσωπική ανασκόπηση των κυρίων θεμάτων στην ιστορία της φαινομενολογίας]
- ▷ Guignon C., επιμ., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [Τα βιβλία αυτής της σειράς αποτελούν συλλογές από δέκα περίπου νέα άρθρα πάνω σε ένα συγκεκριμένο φιλόσοφο. Κάθε τόμος έχει ένα εισαγωγικό άρθρο που δίνει μια συνολική εικόνα της σκέψης του φιλοσόφου και παρέχεται μια εκτεταμένη βιβλιογραφία]
- ▷ Hammond M., Howorth J., Keat R., *Understanding Phenomenology*, Oxford, Blackwell Publisher, 1991
- ▷ Howells C., *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- ▷ Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley, University of California Press, 1993 [Περιγράφει με λεπτομέρειες τις ιστορικές συνθήκες, τα προσωπικά ενδιαφέροντα και την πνευματική ανάπτυξη που συνέ-

δραμαν στη διαμόρφωση της πρώτης κύριας δημοσίευσης του Heidegger όσο και όλης του της φιλοσοφίας]

- ▷ Kockelmans J., *Edmunds Husserl's Phenomenology*, West Lafayette, IN, Purdue University Press, 1994
- ▷ Langiulli N., *European Existentialism*, New Brunswick, NJ, Transaction, 1997 [Πρόκειται για την Τρίτη έκδοση ενός βιβλίου που εμφανίστηκε το 1971 υπό τον τίτλο, *The Existentialist Tradition*. Εμπεριέχει επιλογές από συγγραφείς που καλύπτουν το φάσμα από τον Kierkegaard μέχρι τον Camus. Πέρα από τους κύριους συγγραφείς αυτής της παράδοσης, το βιβλίο εμπεριέχει γραπτά των Ortega y Gasset, Abbagnano, Buber και Marcel. Οι επιλογές είναι αξιόλογες και ασυνήθιστες και οι εισαγωγές, που έχουν γραφεί από διάφορους ακαδημαϊκούς, είναι πολύ χρήσιμες]
- ▷ MacQuarrie J., *Existentialism*, Baltimore, Penguin, 1962
- ▷ Madison G.B., *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens Ohio University Press, 1973
- ▷ Manser A., *Sartre*, Oxford, Oxford University Press, 1966
- ▷ McIntyre R., Smith D.W., *Husserl and Intentionality*, Boston, Reidel, 1982 [Πρόκειται για την πιο ολοκληρωμένη μελέτη της φιλοσοφίας του Husserl από την οπτική του Frege και της αναλυτικής σχολής]
- ▷ McKenna W., Evans J.C., *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1995 [Μια επισκόπηση της σχέσης μεταξύ φαινομενολογίας και αποδόμησης]
- ▷ Mohanty J.N., *Transcendental Phenomenology*, NY, Blackwell Publisher, 1989 [Ο συγγραφέας έχει γράψει πολλά έργα στο χώρο της φαινομενολογίας, της φιλοσοφίας της γλώσσας και της ιδικής φιλοσοφίας. Αυτό το βιβλίο περιγράφει την φύση της υπερβατολογικής φαινομενολογίας, χρησιμοποιώντας κατηγορίες και θέματα οικεία στους αναλυτικούς φιλοσόφους]
- ▷ Mohanty J.N., McKenna R., *Husserl's Phenomenology*, Lanham, MD, University Press of America, 1989
- ▷ Natanson M., *Edmund Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1974 [Αυτό το βιβλίο κέρδισε το Βραβείο του Αμερικάνικου Βιβλίου το 1974. Αποτελεί μια σαφή και ανάγλυφη έκθεση της σκέψης του Husserl]

- ▷ Ott H., *Martin Heidegger. A political Life*, NY, Basic Books, 1993 [Ο συγγραφέας αυτής της βιογραφίας είναι καθηγητής ιστορίας στο πανεπιστήμιο του Freiburg. Αυτό το βιβλίο αποτελεί μια ακριβή και χωρίς πάθη γραμμένη βιογραφία του Heidegger. Παρουσιάζει τις πολιτικές αντιμαχίες στις οποίες αναμείχθηκε ο Heidegger]
- ▷ Pöggeler O., *Heidegger's Path of Thinking*, Atlantic Highlands, Humanities, 1987 [Μια εισαγωγή στον Heidegger από έναν από τους πιο έγκυρους ερμηνευτές του]
- ▷ Sepp H.R., *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Freiburg, Karl Alber, 1988 [Αυτό το έργο συντάχθηκε ως ένας κατάλογος που θα συνόδευε μια έκθεση για τον εορτασμό των πενήντα γενεθλίων των αρχείων του Husserl. Το βιβλίο περιλαμβάνει πολλές φωτογραφίες προσώπων και χώρων, όπως και εικόνες από ντοκουμέντα που αφορούν όχι μόνο στον Husserl και την ζωή του αλλά και άλλους ανθρώπους σχετικά με τη φαινομενολογία. Περιλαμβάνει αναπολήσεις των Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Herbert Spiegelberg και άλλων, πέντε άρθρα για το φαινομενολογικό κίνημα, βιογραφικά σχεδιαγράμματα για περίπου ενενήντα πρόσωπα που σχετίζονται με το κίνημα, μια ιστορική χρονολογική ακολουθία για την περίοδο 1858-1928 (που δίνει τα ιστορικά γεγονότα παράλληλα προς τα γεγονότα στο εσωτερικό της φαινομενολογίας), βιβλιογραφικά στοιχεία για τα σπουδαιότερα έργα στη φαινομενολογία και τις μεταφράσεις τους και μια βιβλιογραφία επιλεγμένων δευτερευουσών πηγών]
- ▷ Smith B., Smith D.W., επιμ., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [Η εισαγωγή επισκοπεί την φιλοσοφία του Husserl και παρουσιάζει διάφορες ερμηνείες της σκέψης του. Διάφορα άρθρα καλύπτουν την ανάπτυξη της φιλοσοφίας του, την φαινομενολογική οπτική γωνία, την γλώσσα, την γνώση, την αντίληψη, τον ιδεαλισμό, τη σχέση νου και σώματος, τα μαθηματικά, την λογική του όλου και των μερών]
- ▷ Sokolowski R., *Husserlian Meditations*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1974 [Μια μελέτη των κύριων εννοιών της σκέψης του Husserl, με αναφορά σε συγγραφείς όπως ο Strawson και ο Austin]
- ▷ Sokolowski R., *Pictures, Quotations and Distinctions*, Notre Dams, IN, University of Notre Dame Press, 1992 [Μια συλλογή άρθρων που περιγράφουν φαινόμενα όπως η εξεικόνιση, η παραπομπή, η διάκριση, η μέτρηση, η

αναφορά, η χρονικότητα και η ηθική πράξη. Τα άρθρα επιχειρούν να διασαφηνίσουν με τρόπο φιλοσοφικό πράγματα που αποτελούν ουσιαστικό μέρος της ανθρώπινης κατάστασης]

- ▷ Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement*, The Hague, Nijhoff, 1982 [Οι πρώτες δύο εκδόσεις (οι οποίες εμπεριείχαν δύο τόμους) είχαν συγγραφεί από τον Spiegelberg, ενώ η Τρίτη (επίτομη) από τον Schuhman. Το βιβλίο φθάνει σε μεγάλο βαθμό σε λεπτομέρειες στην αναφορά στην ανάπτυξη της φαινομενολογίας σε διάφορες χώρες, με εκτενή κάλυψη ακόμα και δευτερευουσών μορφών]
- ▷ Ströker E., *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 1993 [Η συγγραφέας ήταν για πολλά χρόνια διευθύντρια των αρχείων του Husserl στην Κόλν. Ειδικεύεται όχι μόνο στην φαινομενολογία αλλά και στην φιλοσοφία της επιστήμης]
- ▷ Warnke G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Stanford University Press, 1987 [Μια σαφής και ακριβής έκθεση του πρώιμου έργου του Husserl, με μια εξονυχιστική μελέτη των σημαντικότερων θεμάτων των *Λογικών Ερευνών*]
- ▷ Willard D., *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, University of Ohio Press, 1984

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- ‘νόημα’, 57--59, 169, 204--207, 209
- Beckett, 3, 4
Beckett., 5
- Descartes, 2, 5, 7, 8, 15, 18, 52--54,
60, 61, 99, 153, 157, 174,
176, 208, 211, 212, 214
- Eliot, 148
- Hegel, 213, 214
- Heidegger, 48, 143, 150, 170, 216,
240
- Hobbes, 2, 7, 22, 193, 208, 211--214,
218
- Kant, 99, 120, 214
- Locke, 2, 5, 7, 8, 15, 60, 214
- Machiavelli, 61, 211--214, 217
- Αριστοτέλης, 17, 41, 62, 151, 193
- Θωμισμός, xix, 219--221
- Πλάτων, 17, 18, 151
- αμφιβολία, 42, 45, 50, 52, 53, 71
ανάμνηση, 66--70, 74--77, 87, 88, 131,
136, 137, 141, 143, 145, 146
- αναγωγή, 46, 49--52, 204
ανακράτηση, 142--145, 147--150
αναστόχηση, 199--202, 204--206, 209
αντίληψη, 11, 12, 14--16, 19, 27, 28,
35, 36, 65--69, 71, 72, 77--
81, 83, 84, 86--88, 90, 91
αποβλεπτικότητα, 1--3, 5, 6, 8
αποβλεπτικότητα., 5
απουσία, 12, 29--34, 36, 37, 65, 66,
76, 81, 82
ασάφεια, 107--110
- βιολογισμός, 117
- γλώσσα, 20, 23, 121, 122, 177, 181
- διαστρωμάτωση, 176, 177, 186, 198
δυποκειμενικότητα, 27, 37, 153, 161
δοτική της εμφάνισης, 131
- εγκέφαλος, 21, 109, 117
εγωκεντρική δυσχέρεια, 2, 3, 5, 18,
36
- ειδητική εποπτεία, 187--190, 192--194
εικόνα, 5--7, 66--69, 78--85
ενάρχεια, 169--177
ενθύμηση, 1, 25, 65--69
εξεικόνιση, 67, 80, 83, 85, 87, 88
επιστημολογία, 60, 211, 213, 214, 218
εποπτεία, 30, 31, 35, 36, 61, 80, 81

- εποχή, 46, 47, 58, 62
ερμηνευτική, 176, 216
- ζωντανό παρόν, 142--148
- θέση εντός παρενθέσεων, 47, 53
- αντικείμενα, 113
κατηγοριακά αντικείμενα, 92, 94, 96,
97, 105, 108, 110, 112, 113,
127
κατηγοριακή εποπτεία, 91
κενή απόβλεψη, 12, 29--31, 33--36,
40, 78--80
κομμάτια, 18, 20--22, 112, 130, 141,
188
κόσμος, 40--49, 51, 53--55, 59, 71,
75, 97, 98
κόσμος-της-ζωής, 153--156, 159
- μετα-νεωτερικότητα, 62, 215, 219, 221,
222
μετατόπιση, 49, 50, 73--75
- νεωτερικότητα, 211, 213--219, 221
νόημα (noema), 57
νόηση, 57--59
- πίστη, 42, 43, 45, 52, 54, 71, 72
παρουσία, 15, 29--37, 75, 76, 137,
140, 141, 144, 148, 150, 151
πεπληρωμένες αποβλέψεις, 31, 34,
36
- φιλοσοφία, 211
πολιτική φιλοσοφία, 213, 214, 217,
218
πολλότητα, 13, 14, 23--29, 32
προτασιακή αναστόχηση, 199--209
πρόκτηση, 142--144, 147, 149, 150
- σημασία, 78, 79, 81, 82, 99, 101, 103,
104, 106, 107, 109, 179--181
- σημασιακός, 82, 83, 88
στήριξη, 19, 193
συγκρότηση, 70, 94, 139, 177
σφαίρα κυριότητας, 162
σωματικότητα, 128, 131
σύμβολο, 85, 86
σύνταξη, 85, 86, 92, 97, 105, 110--
113
- ταυτότητα του εγώ, 127
- υπερβατολογικό εγώ, 116, 119--126,
128--130, 159, 163, 165, 186,
216
- φαινομενολογική στάση, 39, 45--49,
51, 53--56, 58, 59, 75, 126,
205--208
- φαντασία, 1, 70--75, 86--88, 189--192
φαντασιακός, 1, 71
φιλοσοφική αναστόχηση, 200--207,
209
- φυσική στάση, 39, 42, 44--49, 52, 54,
56, 57, 59, 61--63, 75
- χρονικότητα, 135--140, 142, 144, 147,
148, 150, 162
- όψη, 13--16, 21--23, 25, 26