

Η σειρά Μικρή Άρκτος κυκλοφορεί με τη συνδρομή του Κέντρου Λογοτεχνικής Μετάφρασης του Γαλλικού Ινστιτούτου και του Υπουργείου Εξωτερικών της Γαλλίας.

ΖΑΚ ΝΤΕΡΙΝΤΑ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦ  
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

# Η ΦΩΝΗ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΣΗΜΕΙΟΥ  
ΟΠΩΣ ΑΥΤΟ ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ ΜΕΣΑ  
ΣΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΟΥΣΕΡΛ

Μετάφραση  
ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ

© Εκδόσεις ΟΛΚΟΣ ΕΠΕ  
Βουκουρεστίου 3, 105 64 Αθήνα  
Τηλ.: 32 54 538, Fax: 32 53 172

ISBN 960-7169-66-2

ΟΛΚΟΣ / ΜΙΚΡΗ ΑΡΚΤΟΣ  
ΑΘΗΝΑ 1997

«Όταν διαβάζουμε τη λέξη εγώ ("je") χωρίς να ξέρουμε ποιος την έγραψε, έχουμε μια λέξη που αν δεν στερείται οπμασίας, τουλάχιστον είναι ξένη προς την κανονικά της σημασία.»

*Λογικές έρευνες*

«Όταν προφέρουν ένα όνομα εις επήκοόν μας, αυτό μας κάνει να αναλογιστούμε την πινακοθήκη της Δρέσδης και την τελευταία μας επίσκεψη εκεί: περνάμε από τη μια αίθουσα στην άλλη και σταματάμε μπροστά σε έναν πίνακα του Τένιερ που παριστά μια πινακοθήκη. Ας υποθέσουμε εξάλλου ότι οι πίνακες αυτοί παριστούν με τη σειρά τους πίνακες που από την πλευρά τους θα μας πρόσφεραν επιγραφές προς αποκρυπτογράφηση κτλ.»

*Ιδέες... I*

«Μίλησα για ήχο και συνάμα για φωνή. Θέλω να πω ότι ο ήχος είχε έναν διακριτικό ουλλαβισμό, μάλιστα τριμερή, φοβερά διακριτικά. Ο κ. Βαλντεμάρ μιλούσε προφανώς για να αποκριθεί στην ερώτηση... Έλεγε τούτα: "– Ναι, – όχι, – κοιμήθηκα – και τώρα, – τώρα, είμαι νεκρός".»

*Αλλόκοτες ιστορίες*

---

---

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι Λογικές έρευνες (1900-1901) του Χούσερλ άνοιξαν ένα δρόμο προς τον οποίο, όπως γνωρίζουμε, εστράφη σύνολη η φαινομενολογία. Ίσαμε την 4η έκδοση (1928), δεν παρατηρείται καμιά θεμελιώδης μετατόπιση, καμιά αποφασιστική ανασκευή. Βέβαια έχουμε αναθεωρήσεις και μια ρωμαλέα προσπάθεια επεξήγησης: Ιδέες... I και Τυπική λογική και υπερβατική λογική. Σε αυτές τις πραγματείες εκδιπλώνονται χωρίς διακοπή οι έννοιες του αναφορικού ή νοηματικού νοήματος, η διαφορά ανάμεσα στις δύο διαστρώσεις της αναλυτικής με την ισχύουσα έννοια (καθαρή μορφολογία των κρίσεων και λογική του συμπεράσματος) και αίρουν τον απαγωγικό ή νομολογικό περιορισμό που δέσμευε έως τώρα την έννοια της επιστήμης εν γένει.<sup>1</sup> Στο Κρίσις και τα παραρτήματα, ιδιαίτερα στο Καταγωγή της γεωμετρίας, οι θεωρητικές προκειμένες των Έρευνών ισχύουν ακόμα, κυρίως όταν αφορούν όλα τα προβλήματα της σημασίας και της γλώσσας εν γένει. Σε αυτό ειδικά το πεδίο, μια υπομονετική ανάγνωση θα φανέρωνε μέσα στις Έρευνες τη σπερματική δομή όλης της χουσερλικής σκέψης. Σε κάθε σελίδα είναι αναγνώσιμη η αναγκαιότητα –ή η έμμεση πρακτική– ειδολογικών και φαινομενολογικών αναγωγών, η εντοπίσιμη παρουσία όλων των πραγμάτων που καθίστανται προσπελάσιμα.

Όθεν η πρώτη από τις Έρευνες (Ausdruck und

---

1. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 35 b, μετ. Suzanne Bachelard, PUF, σ. 137.

Bedeutung)<sup>2</sup> αρχίζει με ένα κεφάλαιο αφιερωμένο σε «ουσιώδεις διακρίσεις» που κανοναρχούν αυστηρά όλες τις μετέπειτα αναλύσεις. Η συνεκτικότητα αυτού του κεφαλαίου οφείλει τα πάντα σε μια διάκριση που προτείνεται στην πρώτη κιόλας παράγραφο: η λέξη «σημείο» (Zeichen) θα είχε «διττό νόημα» (ein Doppelsinn). Το σημείο «σημείο» μπορεί να σημαίνει «έκφραση» (Ausdruck) ή «ένδειξη» (Anzeichen).

Με βάση ποια ερώτηση θα δεχθούμε και θα διαβάσουμε αυτή τη διάκριση της οποίας το διακύβευμα μοιάζει υπέρογκο;

Προτού να προτείνει αυτή την καθαρά «φαινομενολογική» διάκριση ανάμεσα στα δύο νοήματα της λέξης «σημείο», ή μάλλον προτού να την αναγνωρίσει, να την προβιβάσει στην περιωπή μιας απλής περιγραφής, ο Χούσερλ προβαίνει σε ένα είδος φαινομενολογικής αναγωγής πριν από το γράμμα: θέτει εκτός κυκλοφορίας κάθε συγκροτημένη γνώση, επιμένει στην απαραίτητη απουσία προϋποθέσεων (Voraussetzungslosigkeit), είτε προέρχονται από τη μεταφυσική είτε από την ψυχολογία ή τις φυσικές επιστήμες. Το αφηρητικό σημείο στο «Factum» της γλώσσας δεν αποτελεί προϋπόθεση, αρκεί να είμαστε προσεχτικοί στη συμπτωματοκτικότητα του παραδείγματος. Κατωμένες με αυτό τον τρόπο οι αναλύσεις

2. Αν εξαιρέσουμε κάποια ανοίγματα ή οπαράιτητα ηρωθότερα, το παρόν δοκίμιο αναλύει τη θεωρία της οημοσίας όπως αυτή συγκροτείται στην πρώτη κιόλας, οπό τις Λογικές έρευνες. Για να ακολουθήσουμε απερίοαστα το δύσκολο και ελικοειδές δρομολόγιο, αποφύγαμε γενικά τις συγκρίσεις, τους ουσχετιομούς ή τις αντιθέσεις που ενίοτε φαίνονται επιβεβλημένες ανάμεσα στη χουσερλική φαινομενολογία και άλλες –κλασικές ή νεοτερικές– θεωρίες της οημασίας. Οσάκις εγκαταλείπουμε το κείμενο των Λογικών ερευνών I, σκοπός μας είναι να υποδείξουμε την αρχή μιος γενικής ερμηνείας της οκέμης του Χούσερλ και να οκιαγραφίσουμε τη συστημική ανάγνωση που ελπίζουμε να αποτολμήσουμε κάποτε.

διατηρούν το «νόημα» και την «επιστημολογική αξία» τους –την αξία τους στην τάξη της θεωρίας της γνώσης (erkennnistheoretischen Wert)– αδιάφορο αν υπάρχουν ή δεν υπάρχουν γλώσσες, που όντα σαν τους ανθρώπους τις χρησιμοποιούν εμπράκτως ή όχι, αδιάφορο αν οι άνθρωποι ή κάποια φύση υπάρχουν πραγματικά ή μόνο «στη φαντασία και δυνητικά».

Έτσι η πιο γενική μορφή του ερωτήματός μας έχει επιβληθεί: άραγε η φαινομενολογική αναγκαιότητα, η ουδετερότητα και η λεπτότητα της χουσερλικής ανάλυσης, οι απαιτήσεις στις οποίες ανταποκρίνεται και τις οποίες οφείλουμε αρχικά να νομιμοποιήσουμε, μήπως παρά ταύτα υποκρύπτουν μια μεταφυσική προϋπόθεση; Δεν κρύβουν τάχα μια δογματική ή θεωρητική προσχώρηση που, βέβαια, δεν θα κρατούσε τη φαινομενολογική κριτική εκτός εαυτής, δεν θα ήταν ένα κατάλοιπο αφέλειας μου πέρασε απαρατήρητο, αλλά θα συγκροτούσε τη φαινομενολογία έσωθεν, στο κριτικό της σχέδιο και στην ιδρυτική αξία των προκειμένων της: επακριβώς σε κείνο που θα αναγνωρίσει παρευθύς ως πηγή και εγγυητή κάθε αξίας, «αρχή των αρχών», ήτοι την καταγωγική δοτική προφάνεια, το παρόν ή την παρουσία του νοήματος σε μια πλήρη και καταγωγική εποπτεία. Με άλλα λόγια, δεν θα αναρωτηθούμε αν αυτή ή η άλλα μεταφυσική κληρονομιά μπόρεσε, εδώ ή εκεί, να περιορίσει την επαγρύπνηση ενός φαινομενολόγου, αλλά αν η φαινομενολογική μορφή αυτής της επαγρύπνησης επιτάσσεται ήδη από την ίδια τη μεταφυσική. Στις λίγες αράδες που μόλις μνημονεύσαμε, η δυσοπιστία απέναντι στη μεταφυσική προϋπόθεση δινόταν ήδη ως συνθήκη μιας αυθεντικής «θεωρίας της γνώσης», σάμπως το σχέδιο μιας θεωρίας της γνώσης, ακόμα κι

όταν έχει χειραφετηθεί από την «κριτική» του όποιου θεωρητικού συστήματος, δεν ανήκει εξ' υπαρχής στην ιστορία της μεταφυσικής. Η ιδέα της γνώσης και της θεωρίας της γνώσης δεν είναι τάχα καθ' εαυτή μεταφυσική;

Θα επρόκειτο λοιπόν, σχετικά με το προνομιούχο παράδειγμα της έννοιας του σημείου, να δούμε να αναγγέλλεται η φαινομενολογική κριτική της μεταφυσικής ως στιγμή μέσα στα μεταφυσικά ασφάλεια. Σαφέστερα: να αρχίσουμε να διαπιστώνουμε ότι η πηγή της φαινομενολογικής κριτικής είναι το ίδιο το φαινομενολογικό σχέδιο, στην ιστορική του αποπεράτωση και στην απλή αποκατεστημένη καθαρότητα της καταγωγής του.

Σε ένα άλλο γραφτό,<sup>3</sup> αποπειραθήκαμε να ακολουθήσουμε την κίνηση διά της οποίας ο Χούσερλ, επικρίνοντας ακατάπαυστα τη μεταφυσική εναντίον, εννοούσε στην πραγματικότητα τη διαστροφή ή τον εκφυλισμό εκείνον που αυτός εξακολουθεί να σκέπεται και να θέλει να αποκαταστήσει ως αυθεντική μεταφυσική ή Πρώτη Φιλοσοφία. Στην κατακλείδα των Καρτεσιανών διαλογισμών του, ο Χούσερλ αντιτάσσει ακόμα την αυθεντική μεταφυσική (εκείνη που θα οφείλει την περάτωσή της στη φαινομενολογία) στη μεταφυσική με την τρέχουσα έννοια. Τα συμπεράσματα που παρουσιάζει τότε είναι, καθώς λέγει, «μεταφυσικά, αν αληθεύει ότι η έσχατη γνώση τού είναι πρέπει να αποκαλείται μεταφυσική. Ωστόσο ανήκουν στη μεταφυσική με την τρέχουσα σημασία εκφυλισμένη στο μάκρος της ιστορίας της, αυτή η μεταφυσική διόλου δεν συμφωνεί με το πνεύμα μέσα στο οποίο θεμελιώθηκε καταγωγικά ως πρώτη φιλοσοφία. Η συγκεκριμένη

3. Η φαινομενολογία και ο εγκλεισμός της μεταφυσικής, ΕΠΟΧΕΣ, Αθήνα, Φεβρουάριος 1966.

ενορατική –καθώς επίσης και αποδεικτική– μέθοδος της φαινομενολογίας, αποκλείει κάθε “μεταφυσική περιπέτεια”, όλες τις θεωρητικές υπερβολές» (§ 60). Θα μπορούσαμε να καταδείξουμε το μοναδικό και μόνιμο κίνητρο όλων των σφαλμάτων και των διαστροφών τις οποίες καταγγέλλει ο Χούσερλ μέσα στην «εκφυλισμένη» μεταφυσική, μέσα από πολλαπλά πεδία, θέματα και επιχειρήματα: είναι πάντα μια ύφλωση μπροστά στον αυθεντικό τρόπο της ιδεατότητας, εκείνης που είναι, που μπορεί να επαναληφθεί ατελείτητα μέσα στην ταυτότητα της παρουσίας της επειδή ακριβώς δεν υπάρχει, δεν είναι πραγματική, είναι α-πραγματική όχι με την έννοια του πλασματικού αλλά με μια άλλη έννοια που θα μπορεί να προσλάβει πολλά ονόματα, των οποίων η δυνατότητα θα επιτρέψει να μιλήσουμε για τη μη-πραγματικότητα και την αναγκαιότητα της ουσίας, του νοήματος, του νοητού αντικειμένου και της μη-κοσμικότητας εν γένει. Εφόσον αυτή η μη-κοσμικότητα δεν είναι μια άλλη κοσμικότητα, εφόσον αυτή η ιδεατότητα δεν είναι ένα ουρανοκατέβατο υπάρχον, η καταγωγή θα είναι πάντα η δυνατότητα επανάληψης μιας γενεοιουργού πράξεως. Για να μπορέσει η δυνατότητα αυτής της επανάληψης να διανοιχθεί idealiter στο άπειρο, πρέπει μια ιδεώδης μορφή να διασφαλίσει αυτή την ένδειξη του απροσδιορίστως και του idealiter: είναι το παρόν ή μάλλον η παρουσία του ζωντανού παρόντος. Η έσχατη μορφή της ιδεατότητας, εκείνη όπου σε τελευταία ανάλυση μπορούμε να προκαταλάβουμε ή να θυμίσουμε κάθε επανάληψη, η ιδεατότητα της ιδεατότητας, είναι το ζωντανό παρόν, η αυτο-παρουσία της υπερβατικής ζωής. Ανέκαθεν και διά παντός, επ' άπειρον, η παρουσία θα είναι η μορφή στην οποία, μπορούμε να το πούμε αποδεικτικά, θα εμφανίζεται η

άπειρη ποικιλομορφία των περιεχομένων. Η –ιδρυτική για τη μεταφυσική– αντίθεση ανάμεσα στη μορφή και την ύλη, βρίσκει στη συγκεκριμένη ιδεατότητα του ζωντανού παρόντος την έσχατη και ριζική δικαίωσή της. Θα επανέλθουμε στο αίνιγμα της έννοιας ζωής στις εκφράσεις του ζωντανού παρόντος και της υπερβατικής ζωής. Ας σημειώσουμε μόνο, για να καθορίσουμε στο σημείο αυτό την πρόθεσή μας, ότι η φαινομενολογία μοιάζει να ταλανίζεται και να αμφισβητείται έσωθεν από τις δικές της περιγραφές σχετικά με την κίνηση της χρονοποίησης και της συγκρότησης της διυποκειμενικότητας. Στο βάθος εκείνου που συνάπτει αυτές τις δύο αποφασιστικές στιγμές της περιγραφής, μια απαραμείωτη μη-παρουσία αποκτά μια ουσιαστική αξία, και μαζί της μια μη-ζωή ή μια μη-παρουσία ή μη-συνάφεια με τον εαυτό του του ζωντανού παρόντος, μια αξερίζωτη μη-καταγωγικότητα. Τα ονόματα που δέχεται καθιστούν ακόμα πιο ζωηρή την αντίσταση στη μορφή της παρουσίας: με δυο λόγια πρόκειται: 1. για το αναγκαίο πέρασμα από τη συγκράτηση στην αναπαράσταση (Vergegenwärtigung) μέσα στη συγκρότηση της παρουσίας ενός αντικειμένου (Gegenstand) που είναι χρονικό και η ταυτότητά του μπορεί να επαναληφθεί· 2. για το αναγκαίο πέρασμα από τη δια-παρουσίαση στη σχέση με το alter ego, δηλαδή στη σχέση με κείνο που καθιστά επίσης εφικτή μιαν ιδεώδη αντικειμενικότητα εν γένει, καθώς η διυποκειμενικότητα είναι η συνθήκη της αντικειμενικότητας και αυτή είναι απόλυτη μόνο στην περίπτωση των ιδεατών αντικειμένων. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, εκείνο που καλείται τροποποίηση της παρουσίασης (ανα-παράσταση, δια-παρουσίαση) (Vergegenwärtigung ή Appräsentation) δεν επιπίπτει στην παρουσίαση, αλλά την προκαθορίζει διαρρηγνύον-

τάς την α priori. Αυτό δεν θέτει σε αμφιβολία την αποδεικτικότητα της φαινομενολογικής-υπερβατικής περιγραφής, δεν θίγει την ιδρυτική αξία της παρουσίας. Άλλωστε η έκφραση «ιδρυτική αξία της παρουσίας» είναι πλεονασμός. Το μόνο ζητούμενο είναι να εμφανίσουμε το καταγωγικό και μη εμπειρικό πεδίο του μη-θεμελίου πάνω στο απαραμείωτο κενό του οποίου αποφασίζεται και προβάλλει η ασφάλεια της παρουσίας στη μεταφυσική μορφή της ιδεατότητας. Μέσα σε αυτόν τον ορίζοντα θα εξετάσουμε εδώ τη φαινομενολογική έννοια του σημείου.

Η έννοια της μεταφυσικής με την οποία εργαζόμαστε θα πρέπει να καθοριστει και η υπέρρογκη γενικότητα αυτού του ερωτήματος θα πρέπει να περισταλει. Στο είδος: Πώς να δικαιολογήσουμε αρχικά την απόφαση που υπάγει ένα στοχασμό για το σημείο σε μια λογική; Και αν η έννοια του σημείου προηγείται του λογικού στοχασμού, του είναι δεδομένη, παραδομένη στην κριτική του, από πού προέρχεται; Από πού έρχεται η ουσία του σημείου με βάση την οποία διακαυονίζεται αυτή η έννοια; Ποιος εξουσιοδοτεί μια θεωρία της γνώσης για να καθορίσει την ουσία και την καταγωγή της γλώσσας; Μια παρόμοια απόφαση δεν την αποδίδουμε στον Χούσερλ, την αναλαμβάνει ρητά· ή μάλλον επωμίζεται ρητά την κληρονομιά και την εγκυρότητά της. Οι επιπτώσεις είναι αναρίθμητες. Από τη μια, ο Χούσερλ όφειλε να αναβάλλει, σε όλο το μήκος του δρομολογίου του, κάθε ρητό στοχασμό πάνω στην ουσία της γλώσσας εν γένει. Τον θέτει ακόμα «εκτός κυκλοφορίας» στο Τυπική λογική και υπερβατική λογική (Προεισαγωγικές θεωρήσεις, § 2). Όπως έδειξε με επάρκεια ο Φινκ, ο Χούσερλ δεν έθεσε ποτέ το ζήτημα του υπερβατικού λόγου, της κληρονομημένης γλώσσας με την οποία

η φαινομενολογία γεννά και επιδεικνύει τα συμπεράσματα των αναγωγικών της πράξεων. Ανάμεσα στην κανονική γλώσσα (ή τη γλώσσα της παραδοσιακής μεταφυσικής) και στη γλώσσα της φαινομενολογίας, η ενότητα δεν διασπάστηκε ποτέ παρά τις προφυλάξεις, τα εισαγωγικά, τις ανανεώσεις ή τις καινοτομίες. Η μετατροπή μιας παραδοσιακής έννοιας σε ενδεικτικά ή μεταφορικά έννοια, δεν απαλλάσσει από την κληρονομιά και επιβάλλει ερωτήματα στα οποία ο Χούσερλ ποτέ δεν επεχείρησε να απαντήσει. Από την άλλη, αυτό συναρτάται με το γεγονός ότι ο Χούσερλ, ενδιαφερόμενος για τη γλώσσα μόνο μέσα στον ορίζοντα της ορθολογικότητας και καθορίζοντας τον Λόγο με βάση τη λογική, παραδοσιακά τω τρόπο, καθόρισε την ουσία της γλώσσας με βάση τη λογικότητα και την τυπολογία του τέλους της. Αυτό το τέλος είναι τάχα το είναι ως παρουσία; Αυτό ακριβώς θα θέλαμε να προτείνουμε εδώ.

Έτσι, για παράδειγμα, όταν πρόκειται να ανακαθορίσει τη σχέση μεταξύ καθαρής γραμματικότητας και καθαρής λογικής (σχέση που θα είχε ξαστοχήσει η παραδοσιακή λογική, διεφθαρμένη καθώς ήταν από μεταφυσικές προϋποθέσεις), όταν πρόκειται λοιπόν να συγκροτήσει μια καθαρή μορφολογία των *Bedeutungen* (δεν μεταφράζουμε αυτή τη λέξη για λόγους που θα φανούν αμέσως), να ξανασυνλλάβει την καθαρή γραμματικότητα, το σύστημα των κανόνων που επιτρέπει να αναγνωρίσουμε αν μια εν γένει επιχειρηματολογία είναι όντως ένας λόγος, αν έχει νόημα, αν το ψεύδος, ο παραλογισμός της αντίφρασης (*Widersinnigkeit*) δεν τον καθιστούν ακατανόητο, δεν του στερούν την ποιότητα του κατανοητού λόγου, δεν τον κάνουν sinnlos, τότε η καθαρή γενικότητα αυτής της μετεμπειρικής γραμματικής δεν καλύπτει όλο το πε-

δίο δυνατότητας της γλώσσας εν γένει, δεν εξαντλεί το εύρος του α ριγοί της. Αφορά μόνο το λογικό α ριγοί της γλώσσας, είναι καθαρή λογική γραμματική. Αυτή η περιστολή έγινε απαρχής, παρότι ο Χούσερλ δεν επέμεινε στην πρώτη έκδοση των Έρευνών: «Στην πρώτη έκδοση, μίλησα για “καθαρή γραμματική”, όνομα που τέθηκε κατ’ αναλογία προς την “Καθαρή επιστήμη της φύσης” του Καντ, και δηλώθηκε ρητά. Αλλά στο βαθμό που δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι η καθαρή μορφολογία των *Bedeutungen* περιλαμβάνει όλο το γραμματικό α ριγοί στην καθολικότητά του, επειδή π.χ. οι σχέσεις επικοινωνίας μεταξύ ψυχικών υποκειμένων, σημαντικότητες για τη γραμματική, περιλαμβάνουν ένα ίδιο α ριγοί, η έκφραση καθαρή λογική γραμματική αξίζει να προτιμηθεί...»<sup>4</sup>

Η συναρμολόγηση του λογικού α ριγοί μέσα στο γενικό α ριγοί της γλώσσας δεν αφαιρεί μια περιοχή, υποδεικνύει, όπως θα δούμε, την αξία ενός τέλους, την καθαρότητα μιας νόρμας και την ουσία ενός προορισμού. Αυτό που θα θέλαμε να δείξουμε εδώ εντοπίζοντας στην πρώτη από τις Έρευνες ρίζες που η κατοπινή επιχειρηματολογία του Χούσερλ δεν θα εγκαταλείψει ποτέ, είναι ότι το νεύμα που υιοθετεί σύνολη η φαινομενολογία επαναλαμβάνει την καταγωγική πρόθεση της ίδιας της μεταφυσικής. Η αξία της παρουσίας, έσοχα νομικά βαθμίδα όλου αυτού του λόγου, τροποποιείται αφ’ εαυτής χωρίς να χάνεται κάθε φορά που έχουμε να κάνουμε (με το διπλό συναφές νόημα της εγγύτητας εκείνου που εκτίθεται ως αντικείμενο μιας εποπτείας και της εγγύτη-

4. Γαλ. μετ. H. Elie, L. Kelkel, R. Schéerer, τ. II, β’ μέρος, σ. 136. Κάθε φορά που θα παραπέμπουμε σε αυτή τη μετάφραση θα την αναφέρουμε ως «γαλ. μετ.». Εδώ αντικαταστήσαμε τη λέξη «σημασία» με *Bedeutungen*.

τας του χρονικού παρόντος που δίνει τη μορφή του στη σαφή και τωρινή εποπτεία του αντικειμένου) με την παρουσία ενός όποιου αντικειμένου στη συνείδηση μέσα στη σαφή προφάνεια μιας πληρωμένης εποπτείας ή με την αυτο-παρουσία της συνείδησης, καθώς η «συνείδηση» εννοεί τη δυνατότητα της αυτο-παρουσίας του παρόντος μέσα στο ζωντανό παρόν. Κάθε φορά που τούτη η αξία της παρουσίας θα απειλείται, ο Χούσερλ θα την αφυπνίζει, θα την επικαλείται, θα την επαναφέρει στον εαυτό της μέσα στη μορφή του τέλους· δηλαδή της Ιδέας με την καντιανή έννοια. Δεν υπάρχει ιδεατότητα χωρίς μια καντιανού τύπου Ιδέα, η οποία να διανοίγει τη δυνατότητα ενός απροσδιόριστου, την απειρία μιας επιβεβλημένης προόδου ή μιας απειρίας επιτρεπών επαναλήψεων. Αυτή η ιδεατότητα είναι η μορφή μέσα στην οποία η παρουσία ενός αντικειμένου εν γένει μπορεί απροσδιοριστως να επαναληφθεί ως το ίδιο. Η μη-πραγματικότητα της Bedeutung, η μη-πραγματικότητα ενός ιδεατού αντικειμένου, η μη-πραγματικότητα του εγκιβωτισμού του νοήματος ή του ποέμα μέσα στη συνείδηση (ο Χούσερλ θα πει ότι το ποέμα δεν ανάκει πραγματικά –reell– στη συνείδηση) θα προσφέρουν λοιπόν τη βεβαιότητα ότι η παρουσία στη συνείδηση θα μπορεί να επαναλαμβάνεται απροσδιοριστως. Ιδεατή παρουσία σε μια ιδεατή ή υπερβατική συνείδηση. Η ιδεατότητα είναι η σωτηρία ή ο έλεγχος της παρουσίας μέσα στην επανάληψη. Στην καθαρότητά της, αυτή η παρουσία δεν είναι παρουσία κάποιου πράγματος που υπάρχει μέσα στον κόσμο, είναι συστοιχία με ιδεατά ενεργήματα επανάληψης. Μάπως πρέπει να πούμε ότι αυτό που διανοίγει επ' άπειρον την επανάληψη ή διανοίγεται όταν διασφαλίζεται η κίνηση της ιδεοποίησης, είναι μια κάποια σχέση ενός «υπάρ-

χοντος» με το θάνατό του; Και ότι η «υπερβατική ζωή» είναι η σκηνή αυτής της σχέσης; Είναι πολύ νωρίς για να το υποστηρίξουμε. Αρχικά πρέπει να διέλθουμε από το πρόβλημα της γλώσσας. Δεν θα εκυιλαγούμε: Η γλώσσα είναι όντως το medium αυτού του παιχνιδιού της παρουσίας και της απουσίας. Άραγε η γλώσσα δεν είναι αρχικά αυτό μέσα στο οποίο θα μπορούσαν να φαίνονται ενωμένες η ζωή και η ιδεατότητα; Όθεν οφείλουμε να δούμε αφ' ενός ότι το στοιχείο της σημασίας –ή η υπόσταση της έκφρασης– που φαίνεται να διατηρεί την ιδεατότητα και συνάμα τη ζωντανή παρουσία με όλες τις μορφές τους είναι η ζώσα ομιλία, η πνευματικότητα της πνοής ως φωνή· και, αφ' ετέρου, ότι η φαινομενολογία, η μεταφυσική της παρουσίας υπό μορφή ιδεατότητας, είναι επίσης μια φιλοσοφία της ζωής.

Φιλοσοφία της ζωής, όχι μόνο επειδή στο κέντρο της ο θάνατος αναγνωρίζει μόνο μια εμπειρική και εξωτερική σημασία ενός κοσμικού συμβεβηκότος, αλλά επειδή η πηγή του νοήματος εν γένει καθορίζεται πάντα ως το ενέργημα ενός ζην, ως το ενέργημα του ζωντανού όντος, ως Lebendigkeit. Μόνο που η ενότητα του ζην, η εστία της Lebendigkeit που διαθλά το φως της σε όλες τις θεμελιώδεις έννοιες της φαινομενολογίας (Leben, Erlebnis, Lebendige Gegenwart, Geistigkeit, κτλ.) ξεφεύγει από την υπερβατική αναγωγή και, ως ενότητα της κοσμικής ζωής και της υπερβατικής ζωής, της ανοίγει το δρόμο. Όταν η εμπειρική ζωή ή έστω η περιοχή του καθαρού ψυχιζμού μπαίνουν σε εισαγωγικά, ο Χούσερλ ανακαλύπτει ακόμα μια υπερβατική ζωή ή σε τελευταία ανάλυση την υπερβατικότητα ενός ζωντανού παρόντος. Και το θεματοποιεί χωρίς παρά ταύτα να θέτει το ζήτημα της ενότητας αναφορικά με την έννοια ζωής. Η «συ-



νειδισμοί χωρίς ψυχή» (seelenlos), της οποίας η ουσιώδης δυνατότητα αναδεικνύεται στις Ιδέες Ι (§ 54), είναι εντούτοις μια συνείδηση υπερβατικώς ζωντανή. Αν συμπεραίναμε, με μια κίνηση πολύ χουσερλική κατά το ύφος, ότι οι έννοιες εμπειρική ζωή (ή εν γένει κοσμική) και υπερβατική ζωή είναι ριζικά ετερογενείς και ότι οι δύο ονομασίες διατηρούν μεταξύ τους μια καθαρά ενδεικτική ή μεταφορική σχέση, τότε όλο το βάρος του ζητήματος πέφτει στη δυνατότητα αυτής της σχέσης. Νομίζουμε ότι η κοινή ρίζα που καθιστά εφικτές όλες αυτές τις μεταφορές είναι ακόμα η έννοια της ζωής. Σε τελευταία ανάλυση, ανάμεσα στον καθαρό ψυχιισμό – περιοχή του κόσμου που αντιτάσσεται στην υπερβατική συνείδηση και ανακαλύπτεται από την αναγωγή της ολότητας του φυσικού και υπερβατολογικού κόσμου – και στην καθαρή υπερβατική ζωή, υπάρχει, λέγει ο Χούσερλ, μια σχέση παραλληλίας.

Πράγματι, η φαινομενολογική ψυχολογία θα πρέπει να θυμίσει σε κάθε ενεργό ψυχολογία το βάθος των ειδητικών προϋποθέσεων και τις συνθήκες της γλώσσας της. Σε αυτήν εναπόκειται να ορίσει το νόημα των εννοιών της ψυχολογίας, και αρχικά το νόημα της αποκαλούμενης ψυχής. Αλλά τι θα μας επιτρέψει να διακρίνουμε αυτή τη φαινομενολογική ψυχολογία, περιγραφική επιστήμη, ειδητική και αργιότι, από την ίδια την υπερβατική φαινομενολογία; Τι θα αντιδιαστείλει την εποχή που αποκαλύπτει την εμμενή περιοχή του καθαρού ψυχιισμού από την ίδια την υπερβατική εποχή; Γιατί το πεδίο που διάνοιξε τούτη η καθαρή ψυχολογία έχει ένα πλεονέκτημα απέναντι σε όλες τις άλλες περιοχές και η γενικότητά της κυριαρχεί πάνω τους. Όλα τα βιώματα προκύπτουν αναγκαία από αυτή και το νόημα κάθε περιοχής ή κάθε καθορισμένου αντικειμένου αναγ-

γέλλεται μέσα από αυτή. Για τούτο το λόγο η εξάρτηση του καθαρού ψυχιισμού από την υπερβατική συνείδηση ως αρχιπεριοχή είναι απολύτως ιδιότυπη. Όντως, το πεδίο της καθαρής ψυχολογικής εμπειρίας επικαλύπτει την ολότητα του τομέα που ο Χούσερλ αποκαλεί υπερβατική εμπειρία. Εντούτοις, παρά την τέλεια επικάλυψη, παραμένει μια ριζική διαφορά, που δεν έχει τίποτε κοινό με κάποια άλλη διαφορά: διαφορά που δεν διακρίνει τίποτε, διαφορά που δεν χωρίζει κανένα ον, κανένα βίωμα, καμιά καθορισμένη σημασία: διαφορά πάντως που, χωρίς να αλλάζει κάτι, μεταβάλλει όλα τα σημεία και σε αυτή μόνο υπάρχει η δυνατότητα μιας υπερβατικής ερώτησης. Δηλαδή της ίδιας της ελευθερίας. Άρα θεμελιώδης διαφορά άνευ της οποίας καμιά άλλη διαφορά στον κόσμο δεν θα είχε νόημα ούτε ευκαιρία να εμφανιστεί αυτούσια. Χωρίς τη δυνατότητα και χωρίς την αναγνώριση μιας τέτοιας διττότητας (Verdoppelung), της οποίας η ακριβεία δεν ανέχεται καμιά διμορφία, χωρίς αυτή την αόρατη απόσταση ανάμεσα στα δύο ενεργήματα της εποχής, η υπερβατική φαινομενολογία θα είχε καταστραφεί εκ θεμελίων. Η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι αυτή η διττότητα του νοήματος δεν πρέπει να αντιστοιχεί σε κανένα οντολογικό ομοίωμα. Μ' ένα λόγο και για παράδειγμα, το υπερβατικό μου Εγώ (Je) διαφέρει ριζικά, όπως διευκρινίζει ο Χούσερλ, από το φυσικό και ανθρώπινο Εγώ (Je) μου.<sup>5</sup> Παρά ταύτα δεν διακρίνεται απ' αυτό σε τίποτα, σε τίποτα που να μπορεί να καθοριστεί με το φυσικό νόημα της διάκρισης. Το (υπερβατικό) Εγώ (Je) δεν είναι ένας άλλος. Κυρίως δεν είναι το μεταφυσικό ή τυπικό φάντασμα του εμπειρικού εαυτού (moi). Πράγμα που θα μας οδηγούσε να καταγγειλούμε τη θε-

5. Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, σ. 342.

ωρπτική εικόνα και τη μεταφορά του Εγώ (Je) ως απόλυτου θεατού του δικού του ψυχικού εαυτού (moi), όλη την αναλογική γλώσσα την οποία ενίοτε οφείλουμε να χρησιμοποιούμε για να αναγγείλουμε την υπερβατική αναγωγή και για να περιγράψουμε το αλλόκοτο «αντικείμενο» που είναι ο ψυχικός εαυτός (moi) απέναντι στο απόλυτο υπερβατικό ego. Όντως, καμιά γλώσσα δεν μπορεί να αναμετρηθεί με αυτή την πράξη διά της οποίας το υπερβατικό ego συγκροτεί και αντιτάσσει τον κοσμικό του εαυτό, δηλαδή την ψυχή του, ανα-λογιζόμενο τον εαυτό του με μια verweltlichende Selbstarperzeption.<sup>6</sup> Η καθαρή ψυχή είναι αυτή η αλλόκοτη αντικειμενοποίηση του εαυτού (Selbstobjektivierung) της μονάδας αφ' εαυτής και εν εαυτή.<sup>7</sup> Κι εδώ επίσης η ψυχή προέρχεται από το Εν (μοναδολογικό ego) και μπορεί να μεταστραφεί ελεύθερη προς αυτό μέσα σε μιαν Αναγωγή.

Όλες αυτές οι δυσκολίες συγκλίνουν στην αιγιματική έννοια της «παράλληλης». Ο Χούσερλ ανακαλεί<sup>8</sup> την εκπληκτική, την υπέροχη «παράλληλη» και μάλιστα, «θα λέγαμε, την επικάλυψη» της φαινομενολογικής ψυχολογίας και της υπερβατικής φαινομενολογίας «καθώς αμφοτέρες εννοούνται ως ειδητικοί γνωστικοί κλάδοι». «Η μια κατοικεί στην άλλη θα λέγαμε, έμμεσα.» Αυτό το τίποτε που διακρίνει παράλληλους, αυτό το τίποτε άνευ του οποίου καμιά επεξήγηση, δηλαδή καμιά γλώσσα δεν θα μπορούσε να εκδιπλωθεί ελεύθερα μέσα στην αλήθεια χωρίς να παραμορφωθεί από κάποιο πραγματικό περιβάλλον, αυτό το τίποτε άνευ του οποίου καμιά υπερβατική ερώτηση, δηλαδή φιλοσοφική, δεν θα μπορούσε να

6. *Méditations cartésiennes*, § 45.

7. *Ibid.*, § 57.

8. *Phänomenologische Psychologie*, σ. 343.

εμφυχωθεί, αυτό το τίποτε εμφανίζεται, θα λέγαμε, όταν η ολότητα του κόσμου εξουδετερώνεται στην ύπαρξή της και ανάγεται στο φαινόμενο της. Αυτό το ενέργημα που αφορά την υπερβατική αναγωγή, επ' ουδενί μπορεί να αφορά την ψυχο-φαινομενολογική αναγωγή. Η καθαρή ειδολογικότητα του ψυχικού βιώματος δεν σχετίζεται βέβαια με καμιά καθορισμένη ύπαρξη, καμιά εμπειρικά συγκυρία· δεν ανακαλεί καμιά υπερβατολογική σημασία στη συνείδηση. Αλλά οι ουσίες που ορίζει προϋποθέτουν εσωτερικά την ύπαρξη του κόσμου υπό το είδος της κοσμικής περιοχής που ονομάζεται ψυχή. Άλλωστε είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η παράλληλη κάνει κάτι παραπάνω από την απελευθέρωση του υπερβατικού αιθέρα: καθιστά ακόμα πιο μυστηριώδες (είναι η μόνη που μπορεί να το κάνει) το νόημα του ψυχικού και της ψυχικής ζωής, δηλαδή μιας κοσμικότητας ικανής να φέρει ή να θρέψει κατά κάποιο τρόπο την υπερβατικότητα, να εξισώσει με τούτη το εύρος του πεδίου της χωρίς όμως να συγχέεται μαζί της με κάποια ολική εξομοίωση. Το να συμπεράνεις μιαν εξομοίωση από αυτή την παράλληλη, είναι η πιο θελκτική, η πιο λεπτοφυής αλλά και η πιο σκοταδιστική σύγχυση: ο υπερβατικός ψυχολογισμός. Ενάντια σ' αυτόν πρέπει να διατηρήσουμε την πρόσκαιρη και απειλούμενη απόσταση ανάμεσα στις παράλληλους και ενάντια σ' αυτόν πρέπει να αναρωτιόμαστε ακατάπαυστα. Όταν, επειδή η υπερβατική συνείδηση δεν τέμνεται στο νόημά της από την υπόθεση μιας καταστροφής του κόσμου (Ιδέες 1, § 49), «είναι βέβαιο ότι μπορούμε να διαλογιστούμε μια ασώματη συνείδηση και, όσο παράδοξο κι αν φαίνεται, χωρίς ψυχή (seelenloses)».<sup>9</sup> Εντούτοις

9. *Idées I*, § 54, μετ. P. Ricœur, σ. 182.

η υπερβατική συνείδηση δεν είναι τίποτε παραπάνω από την ψυχολογική συνείδηση. Ο υπερβατικός ψυχολογισμός παραγνωρίζει το εξής: αν ο κόσμος έχει ανάγκη ένα ψυχικό συμπλήρωμα, η ψυχή, που είναι μέσα στον κόσμο, έχει ανάγκη από το συμπληρωματικό τίποτε που είναι το υπερβατικό και άνευ του οποίου κανένας κόσμος δεν θα εμφανιζόταν. Αλλά εξ αντιθέτου, αν είμαστε προσεχτικοί στη χουσερλική ανανέωση της έννοιας «υπερβατικό», πρέπει να αποφύγουμε να αποδώσουμε κάποια πραγματικότητα σε αυτή την απόσταση, να υποστασιοποιήσουμε αυτή την ασάθεια ή να την κάνουμε, έστω και δι' απλής αναλογίας, ένα πράγμα ή κάποια στιγμή του κόσμου. Θα ήταν σαν να παγώναμε το φως στην πηγή του. Αν η γλώσσα δεν ξεφεύγει ποτέ από την αναλογία, αν μάλιστα είναι πέρα για πέρα αναλογία, οφείλει, φτάνοντας σε αυτό το σημείο, σε τούτη την αιχμή, να αναλάβει ελεύθερα την καταστροφή της και να αραδιάσει μεταφορές ενάντια σε μεταφορές· πράγμα που ισοδυναμεί με υπακοή στην πιο παραδοσιακή επιταγή, που έλαβε την πιο ρητή, αλλά όχι την πιο καταγωγική της μορφή, στις Εννεάδες και δεν έπαψε ποτέ να μεταβιβάζεται πιστά ίσαμε την Εισαγωγή στη Μεταφυσική (κυρίως του Μπερξόν). Το νόημα και το ζήτημα της καταγωγής του θα εξεταστούν υπό το κράτος αυτού του πολέμου της γλώσσας ενάντια στον εαυτό της. Βλέπουμε ότι δεν πρόκειται για τον οιονδήποτε πόλεμο. Ως πολεμική για τη δυνατότητα του νοήματος και του κόσμου, εδράζεται σε αυτή τη διαφορά η οποία είδαμε ότι δεν μπορεί να κατοικεί στον κόσμο, αλλά μόνο στη γλώσσα, στην υπερβατική της ανησυχία. Η αλήθεια είναι ότι αντί να κατοικεί απλώς, είναι επίσης καταγωγή και διαμονή της. Η γλώσσα φυλάει τη διαφορά η οποία φυλάει τη γλώσσα.

Αργότερα, στο Nachwort zu meinen Ideen... (1930) και στους Καρτεσιανούς διαλογισμούς (§§ 14 και 57), ο Χούσερλ θα επικαλεστεί εκ νέου, συντόμως, αυτόν τον «ακριβή παραλληλισμό» ανάμεσα στην «καθαρή ψυχολογία της συνείδησης» και στον «υπερβατικό ψυχολογισμό της συνείδησης». Και θα πει τότε, για να αποπέμψει τον υπερβατικό ψυχολογισμό που «καθιστά αδύνατη μια αυθεντική φιλοσοφία» (M.C., § 14), ότι πρέπει πάση θυσία να εφαρμόσουμε τη Nuancierung (Nachwort..., σ. 557) που διακρίνει παραλλήλους από τις οποίες η μία είναι μέσα στον κόσμο και η άλλη εκτός κόσμου χωρίς να βρίσκεται σε έναν άλλο κόσμο, δηλαδή χωρίς να πάψει να είναι, όπως κάθε παράλληλος, πλάι, όσο πιο κοντά γίνεται στην άλλη. Οφείλουμε πάση θυσία να περιλάβουμε και να στεγάσουμε στα επιχειρήματά μας αυτές τις «φαινομενικά ευτελείς αποχρώσεις», τις επιπόλαιες, τις δυσνόητες (geringfügigen), που «καθορίζουν αποφασιστικά τις εξόδους και τα αδιέξοδα (Wege und Abwege) της φιλοσοφίας» (M.C., § 14). Η επιχειρηματολογία μας οφείλει να θέσει υπό την προστασία της αυτές τις αποχρώσεις και έτσι να διασφαλίσει μέσα τους τη δυνατότητα της και την ακρίβειά της. Αλλά η παράδοξη ενότητα αυτών των δύο παραλλήλων, αυτό που τις συνενώνει, δεν επιμερίζεται από αυτές και, διαιρούμενη αφ' εαυτής, συγκολλά τελικά το υπερβατολογικό με το έτερόν του, έτσι είναι η ζωή. Αντιλαμβανόμαστε γοργά ότι ο μόνος πυρήνας της έννοιας ψυχή είναι η ζωή ως αυτο-συσχετισμός, αδιάφορο αν τελείται υπό μορφή συνειδήσεως. Το «ζην» λοιπόν είναι το όνομα εκείνου που προηγείται από την αναγωγή και ξεφεύγει τελικά από όλους τους επιμερισμούς που εμφανίζει η τελευταία. Είναι όμως ο δικός του επιμερισμός και η δική του αντίθεση προς το έτερόν του.



Καθορίζοντας με αυτό τον τρόπο το «ζην», κατονομάζουμε την πηγή ανασφάλειας του λόγου, το σημείο όπου δεν μπορεί να εξασφαλίζει με αποχρώσεις τη δυνατότητα και την ακριβειά του. Συνεπώς αυτή η έννοια της ζωής συλλαμβάνεται και πάλι σε μια βαθμίδα που δεν ταυτίζεται πια με την προ-υπερβατική αφέλεια, στη γλώσσα της τρέχουσας ζωής ή της βιολογικής επιστήμης. Μόνο που αυτή η υπερ-υπερβατολογική έννοια της ζωής, αν επιτρέπει να σκεφτούμε τη ζωή (με την τρέχουσα έννοια ή τη βιολογική) και αν ποτέ δεν ενεργάει στη γλώσσα, απαιτεί πιθανώς ένα άλλο όνομα.

Μικρότερη έκπληξη θα νιώσουμε μπροστά στην έμμονη, τη λοξή και επίμοχθη προσπάθεια της φαινομενολογίας για να κρατήσει το λόγο, για να στηρίξει έναν ουσιαστικό δεσμό μεταξύ λόγου και φωνής, μια και το προνόμιο της συνείδησης (για την οποία ο Χούσερλ δεν αναρωτήθηκε ποτέ κατά βάθος τι ήταν παρά τον αξιολογικό, ατελείωτο κι από πολλές πλευρές επαναστατικό διαλογισμό που της αφιέρωσε) είναι η δυνατότητα της ζώσης φωνής. Εφόσον η αυτοσυνείδηση εμφανίζεται στη σχέση της με ένα αντικείμενο του οποίου μπορεί να διατηρήσει και να επαναλάβει την παρουσία, δεν είναι ποτέ ξένη ή πρότερη από τη δυνατότητα της γλώσσας. Όπως θα δούμε, ο Χούσερλ θέλησε να διατηρήσει μια καταγωγικά σιωπηλή διάσπρωση, «προ-εκφραστική» διάσπρωση του βιώματος. Εφόσον όμως η δυνατότητα συγκρότησης ιδεωδών αντικειμένων ανήκει στην ουσία της συνείδησης, και αυτά τα ιδεώδη αντικείμενα είναι ιστορικά προϊόντα, που εμφανίζονται χάρη σε ενεργήματα δημιουργίας ή σκόπευσης, το στοιχείο της συνείδησης και το στοιχείο της γλώσσας θα είναι ολοένα πιο δύσκολο να διακριθούν. Όταν η μη-διάκρισή τους δεν θα εισαγάγει τάχα τη μη-παραουσία και την

αναφορά (τη μεσίτευση, το σημείο, την παραπομπή, κτλ.) στην καρδιά της αυτο-παρουσίας; Αυτή η δυσκολία απαιτεί μια απάντηση. Αυτή η απάντηση καλείται φωνή. Το αίνιγμα της φωνής είναι πλούσιο και βαθύ χάρη σε όλα εκείνα που εδώ φαίνεται να απαντά. Το γεγονός ότι η φωνή καμώνεται το φρουρό της παρουσίας και ότι η ιστορία της ομιλούμενης γλώσσας είναι το αρχείο αυτής της προσποίησης, μας εμποδίζει από τούδε να θεωρήσουμε τη «δυσκολία» στην οποία αποκρίνεται η φωνή, μέσα στη χουσερλική φαινομενολογία, σαν μια συστηματική δυσκολία ή μια εγγενή αντίφαση. Μας εμποδίζει επίσης να περιγράψουμε αυτή την προσποίηση, της οποίας η υφή είναι απείρως περίπλοκη, σαν ψευδαίσθηση, φαντασίωση ή παραίσθηση. Αυτές οι έννοιες παραπέμπουν αντίθετα στην προσποίηση της γλώσσας ως κοινή τους ρίζα.

Αυτή η «δυσκολία» δομεί όλη τη χουσερλική επιχειρηματολογία και οφείλουμε να αναγνωρίσουμε το ρόλο της. Το αναγκαίο προνόμιο της φωνής που υπονοείται από σύνολη την ιστορία της μεταφυσικής, ο Χούσερλ θα το ριζικοποιήσει εκμεταλλευόμενος όλες τις πηγές με τη μέγιστη κριτική εκλέπτυνση. Γιατί θα αναγνωρίσει μια καταγωγική συγγένεια με τον Λόγο εν γένει όχι στην ηχητική υπόσταση ή στη φυσική φωνή, στο σώμα της φωνής μέσα στον κόσμο, αλλά στη φαινομενολογική φωνή, στη φωνή με την υπερβατική σάρκα, στην πνοή, στην αναφορησιακή εμφύχωση που μεταπρέπει το σώμα της λέξης σε σάρκα, που κάνει το Κόιρεν ένα Leib, ένα geistige Leiblichkeit. Η φαινομενολογική φωνή θα ήταν αυτή η πνευματική σάρκα που εξακολουθεί να μιλάει και να αυτο-παρίσταται – να εννοεί τον εαυτό της – επ' απουσία του κόσμου. Προφανώς, αυτό που αποδίδουμε στη

γλώσσα των λέξεων αποδόθηκε σε μια γλώσσα που απαρτίζεται από μονάδες –που θεωρήθηκαν απαραμείωτες, μη αποσυνθέσιμες– και συνάπτει τη σημασιώδη σημασία με το σημαίνον «φωνητικό σύμπλεγμα». Παρά την επαγρύπνηση της περιγραφής, μια πιθανώς αφελής αντιμετώπιση της έννοιας «λέξη» άφησε άλυτη μέσα στη φαινομενολογία την ένταση των δύο μειζόνων κινήτρων της: της καθαρότητας του φορμαλισμού και της ριζικότητας της ειοπτικότητας.

Το γεγονός ότι το προνόμιο της παρουσίας ως συνείδησης δεν μπορεί να εδραιωθεί –δηλαδή να συγκροτηθεί ιστορικά και να καταδειχθεί– παρά μόνο με την εξοχότητα της φωνής, είναι κάτι πρόδηλο που ποτέ δεν ήρθε στο προσκήνιο της φαινομενολογίας. Σύμφωνα με έναν τρόπο που δεν είναι απλώς τελεστικός ούτε άμεσα θεματικός, σε έναν τόπο που δεν είναι ούτε κεντρικός ούτε πλάγιος, η αναγκαιότητα αυτής της προφάνειας φαίνεται να εξασφαλίζει στη σύνολη φαινομενολογία ένα είδος «λαβής». Η φύση αυτής της «λαβής» δεν διευκρινίζεται μέσα στις έννοιες που συνήθως αφιερώνονται στη φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας. Αλλά η πρόθεσή μας εδώ δεν αισοσκοπεί να σκεφτεί άμεσα τη μορφή αυτής της «λαβής». Μόνο να τη δείξει εν δράσει ήδη –και ισχυρά– στην εισαγωγή της πρώτης από τις Λογικές έρευνες.

---

---

## ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### ΤΟ ΣΗΜΕΙΟ ΚΑΙ ΤΑ ΣΗΜΕΙΑ

Ο Χούσερλ αρχίζει καταγγέλλοντας μια σύγχυση: η λέξη «σημείο» (*Zeichen*) καλύπτει, πάντα στην τρέχουσα γλώσσα και ενίοτε στη φιλοσοφική γλώσσα, δύο ετερογενείς έννοιες: την έκφραση (*Ausdruck*), την οποία συχνά θεωρούμε συνώνυμη του σημείου γενικά, και την ένδειξη (*Anzeichen*). Πλην όμως, κατά τον Χούσερλ, υπάρχουν σημεία που δεν εκφράζουν τίποτε επειδή δεν μεταφέρουν –πρέπει και πάλι να το πούμε γερμανιστί– κάτι που να μπορούμε να ονομάσουμε *Bedeutung* ή *Sinn*. Αυτή είναι η ένδειξη. Βέβαια, η ένδειξη είναι ένα σημείο, όπως η έκφραση. Αλλά, σε αντίθεση με την τελευταία, ως ένδειξη, στερείται *Bedeutung* ή *Sinn*: είναι *bedeutungslos*, *sinnlos*. Εντούτοις δεν είναι ένα σημείο άνευ σημασίας. Εξ ορισμού δεν μπορεί να υπάρχει σημείο χωρίς σημασία, σημαίνον χωρίς σημαινόμενο. Νά γιατί η παραδοσιακή απόδοση της *Bedeutung* ως σημασίας, παρότι καθιερωμένη και σχεδόν αναπόφευκτη, απειλεί να αναστατώσει όλο το κείμενο του Χούσερλ και να το καταστήσει ακατανόητο στην αξονική του πρόθεση, να καταστήσει συνακόλουθα ακατανόητο ό,τι θα εξαρτηθεί από τις πρώτες «ουσιώδεις διακρίσεις». Μαζί με τον Χούσερλ, μπορούμε να πούμε γερμανιστί, χωρίς παραδοξολογία, ότι ένα σημείο (*Zeichen*) στε-

ρείται *Bedeutung* (είναι *bedeutungslos*, δεν είναι *bedeutsam*), δεν μπορούμε όμως να πούμε γαλλιστί, χωρίς να αντιφάσκουμε, ότι ένα σημείο στερείται σημασίας. Γερμανιστί μπορούμε να μιλήσουμε για έκφραση (*Ausdruck*) ως *bedeutsame Zeichen*, όπως κάνει ο Χούσερλ<sup>10</sup>· πλην δεν μπορούμε χωρίς περιττολογία να μεταφράσουμε το *bedeutsame Zeichen* ως *σημαίνον σημείο*, πράγμα που, ενάντια στη χουσερλική πρόθεση και προφάνεια, επιτρέπει να φανταστούμε ότι θα μπορούσε να υπάρχουν σημεία μη σημαίνοντα. Μολονότι λοιπόν έχουμε επιφυλάξεις απέναντι στις καθιερωμένες γαλλικές μεταφράσεις, οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι θα είναι δύσκολο να αντικατασταθούν. Ιδού γιατί οι παρατηρήσεις μας είναι απλές κριτικές των ήδη κατωμένων και πολύτιμων μεταφράσεων. Εντούτοις θα επιχειρήσουμε να προτείνουμε λύσεις που θα κινούνται μεταξύ σχολίου και μετάφρασης. Επίσης ισχύουν μόνο μέσα στα όρια του χουσερλικού κειμένου. Πολλές φορές, προ των δυσκολιών, με μια μέθοδο ενίοτε αμφισβητήσιμη, θα διατηρούμε τη γερμανική λέξη για να τη σαφηνίσουμε με την ανάλυση.

Θα επιβεβαιωθεί έτσι πολύ γοργά ότι για τον Χούσερλ, η εκφραστικότητα της έκφρασης –που προϋποθέτει πάντα την ιδεατότητα μιας *Bedeutung*– έχει έναν απαραμείωτο δεσμό με τη δυνατότητα της ομιλίας (*Rede*). Η έκφραση είναι ένα καθαρά γλωσσικό σημείο και γι' αυτό διακρίνεται σε πρώτη ανάλυση από την ένδειξη. Μολονότι η ομιλία είναι μια πολύ περίπλοκη δομή, που περιλαμβάνει πάντα, *εμπράκτως*, μια ένδεικτική διάστρωση που, όπως θα δούμε, με μεγάλη δυσκολία θα την κρατήσουμε στα όριά της, ο Χούσερλ της παραχωρεί το αποκλειστικό δικαίωμα της έκφρασης. Άρα και της καθαρής λογικότητας. Συνεπώς ίσως θα μπορούσαμε χωρίς να

εκβιάσουμε την πρόθεση του Χούσερλ, να ορίσουμε, αν όχι να μεταφράσουμε, το *bedeuten* ως *θέλω-να-πω* με την έννοια που κάποιος ομιλητής, «εκφραζόμενος», όπως λέγει ο Χούσερλ, «για κάτι», *θέλει να πει*, και συνάμα ως μια έκφραση που *θέλει να πει*.<sup>10</sup> Είμαστε βέβαιοι ότι η *Bedeutung* είναι πάντα αυτό που κάποιος άνθρωπος ή κάποιος λόγος *θέλουν να πουν*: πάντα σημαίνει νόημα ομιλίας, περιεχόμενο ομιλίας.

Γνωρίζουμε ότι, σε αντίθεση προς τον Φρέγκε, ο Χούσερλ δεν διακρίνει, στις *Έρευνες*, το *Sinn* από την *Bedeutung*: «Άλλωστε, για μας, *Bedeutung* σημαίνει το ίδιο με το *Sinn* (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*). Από τη μια μεριά, είναι πολύ βολικό, ειδικά στην περίπτωση αυτής της έννοιας, να διαθέτουμε παράλληλους όρους, χρησιμοποιήσιμους εναλλάξ· και κυρίως σε έρευνες αυτού του τύπου όπου οφείλουμε να διεισδύσουμε στο νόημα του όρου *Bedeutung*. Πλην υπάρχει κάτι άλλο που πρέπει ακόμα περισσότερο να λάβουμε υπόψη μας: η βαθιά ριζωμένη συνήθεια να χρησιμοποιούμε τις δύο λέξεις σαν να θέλουν να πουν το ίδιο πράγμα. Σε αυτές τις συνθήκες, δεν φαίνεται ακίνδυνο να διακρίνουμε τις δύο *Bedeutungen*, και (όπως πρότεινε ο Φρέγκε), να χρησιμοποιήσουμε τη μια ως *Bedeutung* δική μας και την άλλη για τα εκφρασμένα αντικείμενα» (§ 15). Στις *Ιδέες I*, η αποσύνδεση που συμβαίνει ανάμεσα στις δύο έννοιες, διόλου δεν έχει την ίδια λειτουργία που έχει στον Φρέγκε, και επικυρώνει την ανάγνωσή μας: η *Bedeutung* αναφέρεται στο περιεχόμενο με το ιδεώδες νόημα της *ρηματικής* έκφρασης, της ομιλίας, ενώ το νόημα (*Sinn*) καλύπτει όλη τη νοηματική σφαίρα ως τη μη-εκφραστική διάστρωσή της: «Υιοθετούμε

10. Οι εκφράσεις *to mean, meaning* είναι ευτυχώς ισοδυναμίες του *bedeuten, Bedeutung* που δεν διαθέτουμε στη γαλλική.



ως αφηρητικό σημείο την πασιγνώστη διάκριση ανάμεσα στο αισθητό και σαρκικό θα λέγαμε πρόσωπο της έκφρασης, και το μη αισθητό προσώπό της, το “πνευματικό”. Δεν θα εμπλακούμε σε μια επισταμένη κριτική του πρώτου, ούτε του τρόπου με τον οποίο ενώνονται τα δύο πρόσωπα. Είναι αυτονόητο ότι έτσι υποδηλώσαμε τους τίλους φαινομενολογικών προβλημάτων που δεν στερούνται σπουδαιότητας. Θα αντιμετωπίσουμε αποκλειστικά το “θέλω να πω” (*bedeuten*) και την “*Bedeutung*”. Αρχικά, αυτές οι λέξεις αναφέρονται μόνο στη γλωσσική σφαίρα (*sprachliche Sphäre*) και σε κείνη της “έκφρασης” (*des Ausdrückens*). Αλλά δεν μπορούμε σχεδόν να αποφύγουμε, πράγμα που αποτελεί ένα σημαντικό βήμα στην τάξη της γνώσης, να διευρύνουμε την *Bedeutung* αυτήν των λέξεων και να τις υποβάλουμε σε μια αρμόζουσα τροποποίηση που τους επιτρέπει να εφαρμοστούν με κάποιο τρόπο σε όλη τη νοητικο-νοηματική σφαίρα: ήτοι σε όλα τα ενεργήματα, αδιάφορο αν διαπλέκονται (*verflochten*) με ενεργήματα έκφρασης. Έτσι έγινε ακατάπαυστα λόγος, στην περίπτωση όλων των αναφορικών βιωμάτων, για “νόημα” (*Sinn*), λέξη που παρά ταύτα ισодυναμεί γενικά με την *Bedeutung*. Για λόγους ακριβείας κρατάμε κατά προτίμηση τη λέξη *Bedeutung* για την παλαιά έννοια, ιδιαίτερα στην περίπλοκη εκφορά “*Bedeutung logique*” ή “εκφραστική”. Όσο για τη λέξη “νόημα”, εξακολουθούμε να τη χρησιμοποιούμε με το πιο πλατύ περιεχόμενό της.» Και αφού, σε ένα απόσπασμα όπου θα επανέλθουμε, βεβαίωσε πως υπήρχε, κυρίως στην αντίληψη, μια προ-εκφραστική διάστρωση του βιώματος ή του νοήματος, κατόπιν ότι αυτή η διάστρωση του νοήματος μπορούσε πάντα να δεχθεί έκφραση και *Bedeutung*, ο Χούσερλ υποστηρίζει ότι «η λογική *Bedeutung* είναι μια έκφραση» (*Ιδέες I*, § 124).

Προϊούσης της περιγραφής, η διαφορά ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση εμφανίζεται πολύ νωρίς, σαν διαφορά που είναι λειτουργιστική μάλλον παρά υποστασιακή. Η ένδειξη και η έκφραση είναι λειτουργίες ή σημαίνουσες οχέσεις, όχι όροι. Ένα και το αυτό φαινόμενο μπορεί να εκληφθεί ως έκφραση ή ως ένδειξη, ως λεκτικό σημείο ή μη λεκτικό. Αυτό εξαρτάται από το αναφορσιακό βίωμα που εμπυχώνει. Ο λειτουργιστικός χαρακτήρας της περιγραφής προσφέρει παρευθώς το μέτρο της δυσκολίας και μας επιτρέπει να προσπελάσουμε το κέντρο της. Δύο λειτουργίες μπορούν να περιπλακούν, να αναμειχθούν μέσα στην ίδια αλληλουχία σημείων, μέσα στην ίδια σημασία. Ο Χούσερλ μιλάει αρχικά για την πρόσθεση ή τη συμπάρθεση των δύο λειτουργιών: «... τα σημεία ως ενδείξεις (*Anzeichen*) (διακριτικά σημεία, στίγματα κτλ.) δεν εκφράζουν τίποτα, αν δεν πληρούν εκτός από την ενδεικτική λειτουργία [*neben*, πλάι· ο Χούσερλ υπογραμμίζει] μια λειτουργία *Bedeutung*.» Αλλά λίγες αράδες παρακάτω, θα μιλήσει για μύχια περιπλοκή, για μπέρδεμα (*Verflechtung*). Αυτή η λέξη θα επαναληφθεί συχνά σε κρίσιμες στιγμές, πράγμα διόλου τυχαίο. Στην πρώτη παράγραφο, κιόλας: «Το θέλω-να-πω (*bedeuten*) –στην επικοινωνιακή ομιλία (*in mitteilender Rede*)– διαπλέκεται πάντα (*verflochten*) σε μια σχέση με την ένδειξη...»

Συνεπώς γνωρίζουμε ήδη ότι, όντως, το λεκτικό σημείο και συνακόλουθα το θέλω-να-πω διαπλέκεται πάντα, έχοντας εμπλακεί μέσα σε ένα ενδεικτικό σύστημα. Έχοντας εμπλακεί, δηλαδή μολυνθεί· ο Χούσερλ θέλει να ξαναουλλάξει την εκφραστική και λογική καθαρότητα της *Bedeutung* ως δυνατότητα του Λόγου. Πράγματι και πάντα (*allzeit verflochten ist*) στο μέτρο ήου η *Bedeutung* έχει εμπλακεί σε



μία επικοινωνιακή ομιλία. Βέβαια, όπως θα δούμε, η ίδια η επικοινωνία είναι για τον Χούσερλ μια εξωτερική διάσπρωση της έκφρασης. Αλλά κάθε φορά που τελείται έμπρακτα μια έκφραση περιλαμβάνει μια αξία επικοινωνίας, έστω κι αν δεν εξαντλείται σε αυτή ή αν αυτή η αξία αποτελεί ένα απλό παράρτημα.

Θα πρέπει να διευκρινίσουμε τους τρόπους αυτής της διαπλοκής. Αλλά από τούδε και στο εξής είναι προφανές ότι η τυχαία αναγκαιότητα της διαπλοκής που συνάπτει μύχια την έκφραση με την ένδειξη, δεν πρέπει, κατά τον Χούσερλ, να επιτρέπει τη δυνατότητα μιας αυστηρής διάκρισης όσον αφορά την ουσία. Αυτή η δυνατότητα είναι καθαρά νομική και φαινομενολογική. Άρα όλη η ανάλυση θα κατευθυνθεί προς τούτη την απόκλιση μεταξύ γεγονότος και αυτοδικαίου, μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, πραγματικότητας και αναφορησιακής λειτουργίας. Υπερπηδώντας πολλές μεσολαβήσεις και αντιστρέφοντας τη φαινομενική τάξη, θα λέγαμε ότι αυτή η απόκλιση που ορίζει το χώρο της φαινομενολογίας, δεν προϋπάρχει από το ζήτημα της γλώσσας, δεν εισάγεται ένδοθεν από έναν τομέα ή σαν ένα πρόβλημα μεταξύ των άλλων. Αντίθετα, διανοίγεται μέσα και διά της δυνατότητας της γλώσσας. Και η νομική της αξία, το δικαίωμα σε μια διάκριση μεταξύ γεγονότος και αναφορησιακού αυτοδικαίου, εξαρτάται πλήρως από τη γλώσσα και, μέσα σε αυτή, από την εγκυρότητα μιας ριζικής διάκρισης μεταξύ ένδειξης και έκφρασης.

Συνεχίζοντας την ανάγνωσή μας θα λέγαμε ότι κάθε έκφραση εμπλέκεται, σχεδόν ακούσια, σε μια ενδεικτική διαδικασία. Αλλά το αντίστροφο, αναγνωρίζει ο Χούσερλ, δεν αληθεύει. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να κάνει το εκφρασι-

κό σημείο ένα είδος του γένους «ένδειξη». Σε αυτή την περίπτωση, θα έπρεπε τελικά να πούμε για την ομιλία, όποια ισχύ ή όποια πρωτοτυπία και αν της αναγνωρίζουμε ακόμα, ότι είναι μια μορφή νεύματος. Στο ουσιώδες κέντρο της και όχι μόνο μέσω εκείνου που ο Χούσερλ θεωρεί συμβεβηκότα της (το φυσικό της πρόσωπο, την επικοινωνιακή της λειτουργία), ανήκει, χωρίς να το υπερβαίνει, στο γενικό σύστημα της σημασίας. Αυτό το τελευταίο θα συγγεόταν με το σύστημα της ένδειξης.

Αυτό ακριβώς αμφισβητεί ο Χούσερλ. Για να το επιτύχει, οφείλει λοιπόν να αποδείξει ότι η έκφραση δεν είναι ένα είδος ένδειξης και παρά το γεγονός ότι όλες οι εκφράσεις είναι αναμειγμένες με ένδειξη, το αντίθετο δεν αληθεύει. «Αν περιοριστούμε αρχικά, όπως συνηθίζουμε να κάνουμε ακούσια όταν τίθεται ζήτημα έκφρασης, στις εκφράσεις που λειτουργούν στην καθημερινή συζήτηση, τότε η έννοια της ένδειξης εμφανίζεται, σε σύγκριση με την έκφραση, ως η έννοια με το μεγαλύτερο πλάτος. Από τη σκοπιά του περιεχομένου παρά ταύτα δεν είναι γένος. Το θέλω-να-πω (bedeuten) δεν είναι ένα είδος σημείου (Zeichenseins) με την έννοια της ένδειξης (Anzeige). Αν το πλάτος του είναι μικρότερο, είναι γιατί το θέλω-να-πω (bedeuten) είναι πάντα –στην επικοινωνιακή ομιλία– περιπλεκόμενο (verflochten) σε μια σχέση με την ένδειξη (Anzeichensein), κι αυτή από την άλλη θεμελιώνει μια ευρύτερη έννοια επειδή μπορεί, για την ακρίβεια, να παρουσιαστεί επίσης έξω από αυτή τη διαπλοκή» (§ 1).

Για να καταδείξουμε τη ρήξη της σχέσης γένος/είδος, πρέπει λοιπόν να ξαναβρούμε, αν υπάρχει, μια φαινομενολογική κατάσταση στην οποία η έκφραση να μην παρακωλύεται σε αυτή τη διαπλοκή, να μην αναμειγνύεται με την ένδειξη. Εφό-

σον αυτή η μόλυνση προκαλείται πάντα στην πραγματική συζήτηση (επειδή η έκφραση δεικνύει ένα περιεχόμενο κρυμμένο για πάντα από την εποπτεία, ήτοι το βίωμα του άλλου, και συνάμα επειδή το ιδεώδες περιεχόμενο της *Bedeutung* και το πνευματικό πρόσωπο της έκφρασης ενώνονται με το αισθητό πρόσωπο), την άθιχτη καθαρότητα της έκφρασης πρέπει να τη θηρεύσουμε σε μια γλώσσα χωρίς επικοινωνία, σε έναν μονόλογο, στην απολύτως χαμηλή φωνή της «μοναχικής ψυχικής ζωής» (*im einsamen Seelenleben*). Με ένα αλλόκοτο παράδοξο, το θέλω-να-πω θα απομόνωνε τη συγκεντρωμένη καθαρότητα της εκφραστικότητάς του τη στιγμή που θα επαφιόταν σε ένα κάποιο έξω. Μόνο σε ένα κάποιο έξω, γιατί αυτή η αναγωγή δεν θα εξαλείφει, αντίθετα θα αποκαλύψει μέσα στην καθαρή εκφραστικότητα, μια σχέση με το αντικείμενο, τη σκόπευση της αντικειμενικής ιδεατότητας αντιμετωπίζοντας την πρόθεση του θέλω-να-πω, την *Bedeutungsin-tention*. Αυτό που μόλις αποκαλέσαμε παράδοξο στην πραγματικότητα είναι το φαινομενολογικό σχέδιο στην ουσία του. Πέρα από την αντίθεση του «ιδεαλισμού» ή του «ρεαλισμού», του «υποκειμενισμού» και του «αντικειμενισμού» κτλ., ο υπερβατικός φαινομενολογικός ιδεαλισμός ανταποκρίνεται στην ανάγκη περιγραφής της αντικειμενικότητας του αντικειμένου (*Gegenstand*) και της παρουσίας του παρόντος (*Gegenwart*) –και της αντικειμενικότητας μέσα στην παρουσία– με βάση μιαν «εσωτερικότητα», ή μάλλον μιαν εγγύτητα με τον εαυτό, ένα *Ιδιο* (*Eigenheit*) που δεν είναι ένα απλό μέσα, αλλά η μύχια δυνατότητα της σχέσης με ένα εκεί και ένα έξω γενικά. Ιδού γιατί η ουσία της αναφορσιακής συνειδησης θα αποκαλυφθεί (π.χ. στις *Ιδέες* I, § 49) μόνο στην αναγωγή της ολότητας του υπάρχοντος κόσμου εν γένει.

Αυτό το νεύμα έχει ήδη σκιαγραφηθεί στην πρώτη από τις *Έρευνες* σχετικά με την έκφραση και το θέλω-να-πω ως σχέση με το αντικείμενο. «Αλλά οι εκφράσεις εκδιπλώνουν επίσης τη λειτουργία του θέλω-να-πω (*Bedeutungsin-tention*) μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής όπου δεν λειτουργούν πια ως ενδείξεις. Πράγματι, οι δύο έννοιες του σημείου δεν αλληλοσυσχετίζονται ως πιο πλατιές ή πιο στενές έννοιες» (§ 1).

Προτού διανοιξουμε το πεδίο αυτής της μοναχικής ζωής της ψυχής για να ξανασυλλάβουμε την εκφραστικότητα, πρέπει λοιπόν να καθορίσουμε και να αναγάγουμε τον τομέα της ένδειξης. Αυτό αρχίζει να κάνει ο Χούσερλ. Αλλά προτού να τον ακολουθήσουμε σε αυτή την ανάλυση, ας κάνουμε μια παύση.

Η κίνηση που μόλις σχολιάσαμε προσφέρεται όντως σε δύο πιθανές αναγνώσεις.

Από τη μια, ο Χούσερλ φαίνεται να αποθαρρύνει, με δογματική σπουδή, ένα ερώτημα σχετικά με τη δομή του σημείου εν γένει. Προτείνοντας εξ υπαρχής μια ριζική αποσύνδεση των δύο ετερογενών τύπων του σημείου, ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση, δεν αναρωτιέται τι είναι το σημείο εν γένει. Η έννοια του σημείου εν γένει, την οποία πρέπει να χρησιμοποιήσει στην αρχή, και στην οποία πρέπει να αναγνωρίζει μια εστία νοήματος, μπορεί να κερδίσει την ενότητά της από μια ουσία· μπορεί να ρυθμιστεί μόνο χάρη σε αυτή. Η τελευταία πρέπει να αναγνωριστεί μέσα σε μια ουσιώδη δομή της εμπειρίας και μέσα στην οικειότητα ενός ορίζοντα. Για να εννοήσουμε τη λέξη «σημείο», στο ξεκίνημα της προβληματικής, οφείλουμε να έχουμε ήδη μια σχέση προ-κατανόησης με την ουσία, τη λειτουργία ή την ουσιώδη δομή του σημείου εν

γένει. Μόνο στη συνέχεια μπορούμε ενδεχομένως να διακρίνουμε το σημείο ως ένδειξη από το σημείο ως έκφραση, έστω και αν αυτοί οι δύο τύποι σημείου δεν διατάσσονται σύμφωνα με τις σχέσεις γένους και είδους. Σύμφωνα με μια χουσερλική διάκριση (βλ. § 13), μπορούμε να πούμε ότι η κατηγορία του σημείου εν γένει δεν είναι γένος αλλά μορφή.

Τι είναι λοιπόν ένα σημείο εν γένει; Για πολλούς λόγους, δεν φιλοδοξούμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα. Απλώς θέλουμε να υπαινιχθούμε πως ο Χούσερλ μπορεί να δείχνει ότι το παραλείπει. «Κάθε σημείο είναι σημείο κάποιου πράγματος...», για κάτι τι (*für etwas*), αυτά είναι τα πρώτα λόγια του Χούσερλ που εισάγουν άμεσα την αποσύνδεση: «...πλην κάθε σημείο δεν έχει μια "Bedeutung", ένα "νόημα" (*Sinn*) που να "εκφράζεται" με το σημείο.» Αυτό προϋποθέτει ότι γνωρίζουμε έμμεσα τι πάει να πει «είναι-για», με την έννοια του «είναι-στη-θέση-τού»· οφείλουμε να καταλάβουμε οικεία αυτή τη δομή της υποκατάστασης ή παραπομπής ώστε να καταστεί στη συνέχεια κατανοητή, ήτοι καταδεδειγμένη η ετερογένεια ανάμεσα στην ενδεικτική παραπομπή και την εκφραστική παραπομπή· ακόμα για να καταστεί προσιτή η προφάνεια των σχέσεών τους, έστω και με την έννοια που την κατανοεί ο Χούσερλ. Πράγματι, λίγο παρακάτω (§ 8), ο Χούσερλ θα αποδείξει ότι η εκφραστική παραπομπή (*Hinzulernen, Hinzeigen*) δεν είναι ενδεικτική παραπομπή (*Anzeigen*). Αλλά για το νόημα του *Zeigen* γενικά που, δαχτυλοδείχνοντας το αόρατο, μπορεί στη συνέχεια να τροποποιηθεί σε *Hinzeigen* ή σε *Anzeigen*, καμιά πρωτότυπη ερώτηση δεν διατυπώνεται. Εντούτοις, μπορούμε ήδη να μαντέψουμε –και ίσως να το επαληθεύσουμε παρακάτω– ότι αυτό το «*Zeigen*» είναι ο τόπος όπου αναγγέλλεται η ρίζα και η

αναγκαιότητα κάθε «διαπλοκής» μεταξύ ένδειξης και έκφρασης. Τόπος όπου όλες οι αντιθέσεις και οι διαφορές που θα αυλακώνουν εφεξής τη χουσερλική ανάλυση (και θα διαπλάθονται όλες μέσα σε έννοιες της παραδοσιακής μεταφυσικής) δεν έχουν ακόμα σχηματιστεί. Αλλά ο Χούσερλ, επιλέγοντας για θέμα τη λογικότητα της σημασίας, πιστεύοντας ήδη ότι μπορεί να απομονώσει το λογικό *a priori* της καθαρής γραμματικής μέσα στο γενικό *a priori* της γραμματικής, προσχωρεί αποφασιστικά σε μια από τις τροποποιήσεις της γενικής δομής του *Zeigen: Hinzeigen* και όχι *Anzeigen*.

Άραγε αυτή η απουσία ερωτήματος για την αφετηρία και για την προκατανόηση μιας τελεστικής έννοιας προδίδει αναγκαστικά έναν δογματισμό; Δεν μπορούμε τάχα να την ερμηνεύσουμε από την άλλη ως κριτική επαγρύπνηση; Δεν αποσκοπεί ακριβώς στην άρνηση ή στην εξάλειψη της προκατανόησης ως φαινομενικής αφετηρίας, μάλιστα ως προκατάληψης ή υπεροψίας; Με ποιο δικαίωμα να προεξοφλήσουμε την ενότητα ουσίας ενός πράγματος όπως το σημείο; Και αν ο Χούσερλ ήθελε να εξαρθρώσει την ενότητα του σημείου, να καταδείξει την επίφασή της, να την υποβιβάσει σε μια λεκτικότητα χωρίς έννοια; Και αν δεν υπήρχε μία έννοια του σημείου και τύποι σημείου, αλλά δύο απαραμειώτες έννοιες τις οποίες συνδέσαμε εσφαλμένα με μία λέξη; Στην αρχή της δεύτερης παραγράφου, ο Χούσερλ μιλάει επακριβώς για «δύο έννοιες συνδεδεμένες με τη λέξη "σημείο"». Καταλογίζοντάς του ότι δεν ξεκίνησε με την εξέταση του είναι-σημείο του σημείου, μήπως δείχνουμε μια βεβιασμένη εμπιστοσύνη στην ενότητα μιας λέξης;

Πιο σοβαρά: ρωτώντας «τι είναι το σημείο γενικά;», υποτάσσουμε το ζήτημα του σημείου σε ένα οντολογικό σχέδιο,



φιλοδοξούμε να ορίσουμε στη σημασία μια, θεμελιώδη ή περιφερειακή, θέση μέσα σε μια οντολογία. Αυτό θα ήταν ένα κλασικό διάβημα. Θα υποτάσσαμε το σημείο στην αλήθεια, τη γλώσσα στο είναι, την ομιλία στη σκέψη και τη γραφή στην ομιλία. Αν πούμε ότι μπορεί να υπάρχει μια αλήθεια του σημείου γενικά, δεν είναι σαν να υποθέτουμε ότι το σημείο δεν είναι η δυνατότητα της αλήθειας, δεν τη συγκροτεί αλλά ἀρέσκεται να τη σημαίνει; Να την αναπαράγει, να την ενσαρκώνει, να την εγγράφει δευτερευόντως ή να παραπέμπει σε αυτή; Γιατί αν το σημείο προηγείτο κατά κάποιο τρόπο από κείνο που ονομάζουμε αλήθεια ή ουσία, δεν θα είχε νόημα να μιλήσουμε για την αλήθεια ή την ουσία του σημείου. Δεν μπορούμε άραγε να σκεφτούμε –και ο Χούσερλ το έπραξε ασφαλώς– ότι το σημείο, για παράδειγμα αν το θεωρούμε δομή μιας αναφορησιακής κίνησης, δεν υπάγεται στην κατηγορία του πράγματος εν γένει (*Sache*), δεν είναι ένα «ον» αναφορικά με το είναι του οποίου θα διατυπώναμε μια ερώτηση; Άραγε το σημείο είναι απλώς ένα ον, το μόνο «πράγμα» που, μη όντας πράγμα, δεν εμπίπτει στην αρμοδιότητα της ερώτησης «τί εστι»; Μήπως αντίθετα γεννά αυτή την ερώτηση επ' ευκαιρία; Μήπως παράγει έτσι τη «φιλοσοφία» του *τί εστι*;

Βεβαιώνοντας ότι η «λογική *Bedeutung* είναι μια έκφραση», ότι μόνο σε μια εκφορά<sup>11</sup> υπάρχει θεωρητική αλήθεια, προσχωρώντας αποφασιστικά σε μια ερώτηση για τη γλωσσική έκφραση ως δυνατότητα της αλήθειας, μη προϋποθέτοντας την ενότητα ουσίας του σημείου, ο Χούσερλ μπορεί να έδειχνε ότι ανατρέπει το νόημα της παραδοσιακής μεθόδευσης και ότι σέβεται μέσα στη δραστηριότητα της σημασίας

11. Πολύ συχνή κατάφαση, μετά τις *Λογικές έρευνες* (βλ. π.χ. Εισαγωγή § 2) μέχρι την *Καταγωγή της γεωμετρίας*.

εκείνο που, μη έχοντας καθ' αυτό αλήθεια, ρυθμίζει την κίνηση και την έννοια της αλήθειας. Πράγματι, σε όλο το μάκρος ενός δρομολογίου που καταλήγει στην *Καταγωγή της γεωμετρίας*, ο Χούσερλ θα δείξει μια αύξουσα προσοχή σε κείνο που, μέσα στη σημασία, μέσα στη γλώσσα και στην εγγραφή που σημειώνει την ιδεώδη αντικειμενικότητα, παράγει την αλήθεια ή την ιδεατότητα μάλλον παρά την *καταγράφη*.

Μόνο που αυτή η τελευταία κίνηση δεν είναι απλή. Εδώ βρίσκεται το πρόβλημά μας και θα πρέπει να επανέλθουμε. Η ιστορική μοίρα της φαινομενολογίας φαίνεται εν πάση περιπτώσει συμπίεσμένη ανάμεσα σε αυτά τα δύο κίνητρα: από τη μια, η φαινομενολογία είναι η αναγωγή της αφελούς οντολογίας, η επιστροφή σε μια ενεργό συγκρότηση του νοήματος και της αξίας, στη δραστηριότητα μιας *ζωής* που γεννά την αλήθεια και την αξία εν γένει μέσα από τα σημεία της. Ταυτόχρονα όμως, χωρίς να συμπαρατίθεται απλώς σε αυτή την κίνηση,<sup>12</sup> μια άλλη αναγκαιότητα επιβεβαιώνει επίσης την κλασική μεταφυσική της παρουσίας και σημειώνει την εξάρτηση της φαινομενολογίας από την κλασική οντολογία.

Γ' αυτήν ακριβώς την εξάρτηση αποφασίσαμε να ενδιαφερόμαστε.

12. Κίνηση της οποίας τη σχέση με τη μεταφυσική ή την κλασική οντολογία μπορούμε να ερμηνεύσουμε διαφορετικά. Κρπική που θα είχε –περιορισμένες αλλά ορισμένες– συγγένειες με κείνα του Νίτσε ή του Μπερξόν. Εν πάση περιπτώσει ανήκει στην ενότητα μιας ιστορικής μορφολογίας. Ένα από τα πλέον πάγια θέματα του χαϊντεγκεριανού διαλογισμού είναι αυτό που, μέσα στην ιστορική μορφολογία αυτών των ανατροπών, συνεχίζει τη μεταφυσική. Επίσης, αναφορικά με αυτά τα προβλήματα (αφετηρία μέσα στην προ-κατανόηση του νοήματος μιας λέξης, προνόμιο της ερώτησης «τί εστι», σχέση μεταξύ γλώσσας και είναι ή αλήθειας: εξάρτηση από την κλασική οντολογία, κτλ.), μόνο διαβάζοντας επιπόλαια τα κείμενα του Χάιντεγκερ θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι αυτά τα κείμενα υποκρύπτουν σε αυτές τις αντιρρήσεις. Αντίθετα, φρονούμε, χωρίς να μπορούμε εδώ να επεκταθούμε, ότι ποτέ πριν δεν επετεύχθη μια παρόμοια διαφυγή. Πράγμα, βέβαια, που δεν σημαίνει ότι η ίδια διαφυγή επιτυγχάνεται συχνά.

---

---

## ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Η ΑΝΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΕΝΔΕΙΞΗΣ

Αναμφίβολα η μεταφυσική εξάρτηση αποκαλύπτεται στο θέμα όπου τώρα επανερχόμαστε: στην εξωτερικότητα της ένδειξης σε σχέση με την έκφραση. Ο Χούσερλ αφιερώνει μόνο τρεις παραγράφους στην «ουσία της ένδειξης» και, στο ίδιο κεφάλαιο, έντεκα παραγράφους στην έκφραση. Εφόσον πρόκειται, σύμφωνα με μια λογική και επιστημολογική πρόθεση, να εξετάσει σχολαστικά την πρωτοτυπία της έκφρασης ως «θέλω-να-πω» και ως σχέση με το ιδεώδες αντικείμενο, η διαπραγμάτευση της ένδειξης πρέπει να είναι σύντομη, προεισαγωγική και «αναγωγική». Πρέπει να παραμερίσουμε, να αφαιρέσουμε, να «αναγάγουμε» την ένδειξη ως εξωτερικό και εμπειρικό φαινόμενο, έστω κι αν μια στενή σχέση τη δένει με την έκφραση, τη διαπλέκει εμπειρικά μαζί της. Αλλά μια παρόμοια αναγωγή είναι δύσκολη. Μόνο φαινομενικά τελείται στο τέλος της τρίτης παραγράφου. Ενδεικτικές προσφύσεις, ενίοτε άλλου τύπου, δεν θα πάψουν να επανεμφανίζονται παρακάτω και η εξάλειψή τους θα είναι ατελείωτη εργασία. Όλο το εγχείρημα του Χούσερλ –και πέρα από τις *Λογικές έρευνες*– θα ένιωθε απειλούμενο αν η *Verflechtung* που ζευγαρώνει την ένδειξη με την έκφραση ήταν απολύτως μη αναγωγίμη, εξ ορισμού μπερδεμένη, αν η ένδειξη δεν προσετίθε-

το στην έκφραση σαν μια λίγο-πολύ έμμονη πρόσφυση, αλλά ενοικούσε στην ουσιώδη μυχιότητα της κίνησής της.

Τι είναι ένα ενδεικτικό σημείο; Αρχικά μπορεί να είναι φυσικό (οι αυλακώσεις στον πλανήτη Άρη είναι *ένδειξη* ενδεχόμενης παρουσίας νοημόνων όντων) όπως επίσης και τεχνικό (το σημάδι με την κιμωλία, το ίχνος του στίγματος, όλα τα όργανα συμβατικής υποδήλωσης).<sup>13</sup> Η αντιδιαστολή φύσης και θέσμισης δεν έχει εδώ καμιά ισχύ και δεν διαιρεί την ενότητα της ενδεικτικής λειτουργίας. Ποια είναι αυτή η ενότητα; Ο Χούσερλ την περιγράφει ως «κίνητρο» (*Motivierung*): αυτό που θέτει σε κίνηση κάτι όπως ένα «νοήμονον» για να περάσει διά της σκέψης από κάποιο πράγμα σε κάποιο πράγμα. Προς στιγμήν, αυτός ο ορισμός πρέπει να παραμείνει γενικός. Αυτό το πέρασμα μπορεί να γίνει από πεποίθηση (*Überzeugung*) ή από υπόνοια (*Vermutung*) και συνδέει πάντα μια *τωρινή* γνώση με μια *ανεπίκαιρη* γνώση. Ίδωμένη μέσα στο κίνητρο σε αυτό το βαθμό γενικότητας, αυτή η γνώση μπορεί να αφορά κάθε αντικείμενο (*Gegenstand*) ή κατάσταση πραγμάτων (*Sachverhalt*) και όχι αναγκαστικά εμπειρικά όντα, δηλαδή ατομικά. Για να υποδλώσει την κατηγορία του γνωστού (επικαιρικού ή ανεπί-

13. Μέσα στη λογική των παραδειγμάτων του και της ανάλυσής του, ο Χούσερλ θα μπορούσε να αναφέρει τη γραφή (graphie) εν γένει. Μολονότι η γραφή γι' αυτόν είναι αναμφίβολα *ενδεικτική* στη βαθύτερη διάστρωσή της, θέτει ένα τρομερό πρόβλημα που πιθανώς εξηγεί εδώ τη συνετή σιωπή του Χούσερλ. Αν υποθέσουμε ότι είναι ενδεικτική με την έννοια που δίνει σε αυτή τη λέξη, έχει ένα αλλόκοτο προνόμιο που ενδέχεται να αποδιοργανώσει όλες αυτές τις ουσιώδεις διακρίσεις: ως φωνητική γραφή (ή καλύτερα: στο καθαρά φωνητικό μέρος της γραφής που καταχρηστικά και σφαιρικά λέγεται φωνητική), αυτό που θα «ενδείκνυε» θα ήταν «έκφραση» ως μη φωνητική γραφή, θα υποκαθιστούσε τον εκφραστικό λόγο σε κείνο που τον ενώνει άμεσα με το «θέλω-να-πω» (*bedeuten*). Δεν επιμένουμε εδώ σ' αυτό το πρόβλημα: ανήκει στον έσχατο ορίζοντα αυτού του δοκιμίου.

καιρου), ο Χούσερλ χρησιμοποιεί λοιπόν σκοπίμως πολύ γενικές έννοιες (*Sein, Bestand*) που μπορούν να καλύψουν το είναι ή την ευστάθεια, τη δομή των ιδεωδών αντικειμένων καθώς και των εμπειρικών όντων. Το *Sein*, το *bestehen*, το *Bestand*—λέξεις συχνές και θεμελιώδεις στην αρχή της παραγράφου—δεν ανάγονται στο *Dasein*, το *existieren*, τη *Realität* και αυτή η διαφορά, όπως θα το διαπιστώσουμε τώρα, σημαίνει πολλά για τον Χούσερλ.

Ο Χούσερλ ορίζει με τον ακόλουθο τρόπο την πλέον γενική κοινότητα ουσίας που συγκεντρώνει όλες τις ενδεικτικές λειτουργίες: «(σε αυτές τις περιπτώσεις) βρίσκουμε τότε, αναφορικά με αυτή την κοινότητα, την ακόλουθη κατάσταση: αντικείμενα ή κάποιες καταστάσεις-πραγμάτων ευστάθειας (*Bestand*) για τις οποίες <sup>αυ</sup>κάποιος έχει μια *τωρινή* γνώση του δεικνύουν (*anzeigen*) την ευστάθεια ορισμένων άλλων αντικειμένων ή καταστάσεων-πραγμάτων υπό την έννοια ότι η πεποίθηση για το είναι (*Sein*) των μεν βιώνεται από αυτόν ως κίνητρο (και <sup>για άλλους</sup> ως μη-προφανές κίνητρο) που καθορίζει την πεποίθηση ή την υπόνοια για το είναι των άλλων» (§ 2).

Μόνο που αυτή η κοινότητα ουσίας είναι ακόμα τόσο γενική ώστε καλύπτει όλο το πεδίο της ένδειξης και κάτι ακόμα. Ή μάλλον, μια και εδώ περιγράφεται ένα *Anzeigen*, ας πούμε ότι αυτή η κοινότητα ουσίας υπερβαίνει την ένδειξη υπό *αυστηρή* έννοια, που θα πρέπει τώρα να προσπελάσουμε. Και βλέπουμε έτσι γιατί ήταν σημαντικό να διακρίνουμε *Sein* ή *Bestand* αφ' ενός, και *Existenz, Dasein* ή *Realität* αφ' ετέρου: Καθορισμένη με αυτό τον τρόπο η αιτιολόγηση οδηγεί σε ένα «επειδή» που μπορεί επίσης να έχει το νόημα της ενδεικτικής νύξης (*Hinweis*) όσο και της αναγωγικής απόδειξης (*Beweis*), της προφαγούς και αποδεικτικής. Στην τε-

λευταία περίπτωση, το «επειδή» συνάπτεται με προφανείς και ιδεώδεις, μόνιμες αναγκαιότητες, που επιμένουν πέρα από κάθε εμπειρικό *hic et nunc*. «Εδώ αποκαλύπτεται μια ιδεώδης νομιμότητα που εκτείνεται πέρα από τις κρίσεις που συνδέονται αιτιολογικά *hic et nunc* και η οποία περιλαμβάνει αυτούσια μέσα σε μια μετεμπειρική γενικότητα όλες τις κρίσεις του ίδιου περιεχομένου, κι ακόμα, όλες τις κρίσεις της ίδιας «μορφής» (*Form*)». Οι αιτιολογήσεις που συνδέουν τα βιώματα, τα ενεργήματα που αποβλέπουν σε αναγκαίες και προφανείς, ιδεο-αντικειμενικές ιδεατότητες, μπορεί να ανήκουν στην τάξη της συμπτωματικής και εμπειρικής ένδειξης, της «μη-προφανούς»<sup>14</sup> αλλά οι σχέσεις που ενώνουν τα περιεχόμενα των ιδεωδών αντικειμένων, μέσα στην προφανή κατάδειξη, δεν προκύπτουν από την ένδειξη. Αυτό αποδεικνύει όλη η ανάλυση της παραγράφου 3: 1. έστω κι αν το Α υποδεικνύει το Β με πλήρη εμπειρική βεβαιότητα (με την πιο υψηλή πιθανότητα), αυτή η ένδειξη δεν θα είναι ποτέ μια απόδειξη αποδεικτικών αναγκαιοτήτων, και, για να ξαναβρούμε εδώ το κλασικό σχήμα, «ελλόγων αληθειών», σε αντίθεση με τις «έμπρακτες αλήθειες»<sup>2</sup>. 2. έστω κι αν η ένδειξη φαίνεται από την άλλη να παρεμβαίνει σε μια απόδειξη, θα τάσσεται πάντα στην πλευρά των ψυχικών αιτιολογήσεων, των ενεργημάτων, των πεποιθήσεων κτλ., ποτέ στην πλευρά των συνεκτικών αληθειών.

Αυτή η απαραίτητη διάκριση μεταξύ *Hinweis* και *Beweis*, ένδειξης και απόδειξης, δεν θέτει μόνο ένα πρόβλημα μορφής ανάλογο με κείνο που θέταμε παραπάνω σχετικά με το *Zeigen*. Τι είναι τάχα η κατάδειξη (*Weisen*) γενικά προτού να καταμεριστεί σε ένδειξη που δαχτυλοδειχνει (*Hinweis*) το μη-ιδωμένο και σε απόδειξη (*Beweis*) που χαρίζει θέα μέσα

στην προφάνεια της απόδειξης; Αυτή η διάκριση οξύνει επίσης την ήδη εντοπισμένη δυσκολία της «διαπλοκής».

Όντως γνωρίζουμε τώρα πως, μέσα στην τάξη της σημασίας εν γένει, όλο το ψυχικό βίωμα, κάτω από τη θέα των ενεργημάτων του, κι όταν ακόμα αποσκοπούν σε αντικειμενικές ιδεατότητες και αναγκαιότητες, γνωρίζει μόνο ενδεικτικές αλληλουχίες. Η ένδειξη εκτοπίζεται από το περιεχόμενο της απολύτως ιδεώδους αντικειμενικότητας, δηλαδή της αλήθειας. Κι εδώ ακόμα αυτή η εξωτερικότητα, ή μάλλον αυτός ο εξωτερικός χαρακτήρας της ένδειξης είναι αδιαχώριστος, στη δυνατότητά του, από τη δυνατότητα όλων των επερχόμενων αναγωγών, είτε είναι ειδητικές είτε υπερβατικές. Έλκοντας την «καταγωγή» της από τα φαινόμενα του συνειρμού,<sup>14</sup> συνδέοντας πάντα εμπειρικά όντα μέσα στον κόσμο, η ενδεικτική σημασία θα καλύψει, μέσα στη γλώσσα,

14. Βλ. § 4: «Τα ψυχικά γεγονότα, από τα οποία έλκει την «καταγωγή» της η έννοια ένδειξη, δηλαδή στα οποία μπορούμε να τη συλλάβουμε δι' αφαιρέσεως, ανήκουν στην ευρύτερη ομάδα των γεγονότων που πρέπει να καταλάβουμε υπό τον ιστορικό τίτλο του «συνειρμού των ιδεών» κτλ. Γνωρίζουμε ότι, παρά το γεγονός ότι την ανανεώνει και τη χρησιμοποιεί στο πεδίο της υπερβατικής εμπειρίας, ο Χούσερλ δεν έπαυσε ποτέ να χρησιμοποιεί την έννοια του «συνειρμού». Εδώ, αυτό που αποκλείεται από την καθαρή εκφραστικότητα, είναι η ένδειξη και ως εκ τούτου οι συνειρμοί με την έννοια της εμπειρικής ψυχολογίας. Για να αναγνωρίσουμε την ιδεατότητα της *Bedeutung* που κανοναρχεί την έκφραση, πρέπει να βάλουμε σε εισαγωγικά τα ψυχικά βιώματα. Συνειπώς η διάκριση ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση εμφανίζεται αρχικά στην απαραίτητως και προσωρινώς «αντικειμενιστική» φάση της φαινομενολογίας, όταν πρέπει να εξουδετερωθεί η εμπειρική υποκειμενικότητα. Άραγε θα διατηρήσει όλα ταν αξία της όταν η υπερβατικά θεματικά θα εμβαθύνει την ανάλυση; Και όταν θα επιστρέψουμε στη συγκροτούσα υποκειμενικότητα; Αυτό είναι το ζήτημα. Ο Χούσερλ δεν το έθιξε ποτέ στη συνέχεια. Εξακολούθησε να χρησιμοποιεί τις «ουσιώδεις διακρίσεις» της πρώτης από τις *Έρευνες*. Εντούτοις ποτέ δεν ξανάρχισε, δεν επανέλαβε αυτή την εργασία της θεματοποίησης διά της οποίας όλες του οι άλλες έννοιες επαναλήφθηκαν, επαληθεύτηκαν, επικυρώθηκαν, ακαταπόνητα, καθώς επανεμφανίζονταν ακατάπαυστα στο κέντρο της περιγραφής.

ό,τι υποκύπτει στο πλήγμα των «αναγωγών»: το τυχαίο, η εγκόσμια ύπαρξη, η ουσιώδης μη-αναγκαιότητα, η μη-προφάνεια κτλ. Άραγε δεν έχουμε ήδη το δικαίωμα να πούμε ότι κάθε μελλοντική προβληματική της αναγωγής και όλες οι εννοιολογικές διαφορές μέσα στις οποίες εκφέρεται (γεγονός / ουσία, υπερβατικότητα / κοσμικότητα, και όλες οι αντιθέσεις που απαρτίζουν σύστημα με αυτές) εκπληρώνονται μέσα σε μια απόκλιση ανάμεσα σε δύο τύπους σημείων; Ταυτόχρονα με αυτή, αν όχι μέσα σε αυτή και χάρη σε αυτή; Μήπως η έννοια της *παράλληλης* που ορίζει τις σχέσεις ανάμεσα στον καθαρό ψυχιισμό –που είναι μέσα στον κόσμο– και την καθαρή υπερβατικότητα –που δεν είναι– και συγκεντρώνει έτσι όλο το αίνιγμα της χουσερλικής φαινομενολογίας, δεν αναγγέλλεται εδώ με τη μορφή μιας σχέσης ανάμεσα σε δύο τρόπους σημασίας; Εντούτοις ο Χούσερλ, που δεν θέλησε ποτέ να εξομοιώσει την εμπειρία εν γένει (εμπειρική ή υπερβατική) με τη γλώσσα, πασχίζει ακατάπαυστα να κρατήσει τη σημασία έξω από την αυτο-παρουσία της υπερβατικής ζωής. Το ερώτημα που μόλις θέσαμε θα μας ωθούσε να περάσουμε από το σχόλιο στην ερμηνεία. Αν μπορούσαμε να απαντήσουμε καταφατικά, θα έπρεπε να συμπεράνουμε, ενάντια στην ρητή πρόθεση του Χούσερλ, ότι η «αναγωγή», προτού καν να γίνει μέθοδος, θα συγγεδόταν με την πιο αυθόρμητη πράξη της ομιλίας, την απλή πρακτική του λαλείν, την ικανότητα έκφρασης.

Αυτό το συμπέρασμα, μολονότι πρέπει να αποτελεί για μας, κατά μία έννοια, την «αλήθεια» της φαινομενολογίας, θα αντιστρατευόταν σε ένα κάποιο επίπεδο τη ρητή πρόθεση του Χούσερλ για δυο λογής λόγους. Από τη μια, το σημειώσαμε παραπάνω, επειδή ο Χούσερλ πιστεύει στην ύπαρξη

μιας προ-εκφραστικής και προ-γλωσσικής διάστρωσης του νοήματος, που η αναγωγή θα πρέπει ενίοτε να αποκαλύψει αποκλείοντας τη διάστρωση της γλώσσας. Από την άλλη, αν δεν υπάρχει έκφραση και θέλω-να-πω χωρίς γλώσσα, όλη η γλώσσα δεν είναι «εκφραστική». Μολονότι δεν θα υπήρχε εφικτός λόγος χωρίς εκφραστικό πυρήνα, θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε ότι η ολότητα του λόγου έχει εμπλακεί σε ένα ενδεικτικό υφάδι.



---

---

## ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### ΤΟ ΘΕΛΩ-ΝΑ-ΠΩ ΩΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΣ

Ας υποθέσουμε ότι η ένδειξη έχει αποκλειστεί. Απομένει η έκφραση. Τι είναι όμως η έκφραση; Είναι ένα σημείο φορτισμένο με *Bedeutung*. Ο Χούσερλ αποπειράται τον ορισμό στην πέμπτη παράγραφο: *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*. Οι εκφράσεις είναι σημεία που κάτι «θέλουν-να-πουν».

Α) Αναμφίβολα η *Bedeutung* επισυμβαίνει στο σημείο και το μεταμορφώνει σε έκφραση μόνο με την ομιλία, τον προφορικό λόγο: «Από τα ενδεικτικά σημεία διακρίνουμε τα σημεία που θέλουν-να-πουν, τις εκφράσεις.» Αλλά γιατί λέμε «εκφράσεις» και γιατί σημεία που «θέλουν-να-πουν»; Δεν μπορούμε να το εξηγήσουμε παρά μόνο συνάπτοντας μέσα στη βαθιά ενότητα μιας εποπτείας ένα ολόκληρο δίκτυο αιτιών.

1. Η έκφραση είναι εξωτερική. Επιτυπώνει σε ένα κάποιο έξω ένα νόημα που βρίσκεται αρχικά σε κάποιο μέσα. Υποδείξαμε παραπάνω ότι τούτο το έξω και αυτό το μέσα ήταν απολύτως πρωτότυπα: Το έξω δεν είναι ούτε η φύση, ούτε ο κόσμος, ούτε μια πραγματική εξωτερικότητα σε σχέση με τη συνείδηση. Εδώ είναι ευκαιρία να το διευκρινίσουμε. Το *bedeuten* σκοπεύει ένα έξωθεν που είναι το έξω ενός ιδεώδους αντι-κειμένου. Αυτό το έξω εκφράζεται τότε, βγαίνει

από τον εαυτό του σε ένα άλλο έξω, που βρίσκεται πάντα «μέσα» στη συνείδηση: η εκφραστική ομιλία, όπως θα δούμε, δεν έχει ανάγκη, αυτούσια και στην ουσία της, να προφέρεται εμπράκτως μέσα στον κόσμο. Άρα η έκφραση στο σημείο που θέλει-να-πει- είναι λοιπόν μια διπλή έξοδος εκτός εαυτού του νοήματος (*Sinn*) καθ' εαυτό, μέσα στη συνείδηση, μέσα στο με-τον-εαυτό ή κοντά-στον-εαυτό που ο Χούσερλ αρχίζει να καθορίζει ως «μοναχική ζωή της ψυχής». Αργότερα, μετά την ανακάλυψη την υπερβατικής αναγωγής, θα την περιγράψει ως νοητικό-νοηματική σφαίρα της συνείδησης. Αν αναφερθούμε προτρέχοντας και για μεγαλύτερη σαφήνεια στις αντίστοιχες παραγράφους του *Ιδέες I*, θα δούμε πώς η «μη παραγωγική» διάσθρωση της έκφρασης αντανάκλα, «κατοπτρίζει» σαν καθρέφτης (*widerzuspiegeln*) κάθε άλλη αναφορικότητα σχετικά με τη μορφή και το περιεχόμενό της. Συνεπώς η σχέση με την αντικειμενικότητα σφραγίζει μια «προ-εκφραστική» (*vor-ausdrücklich*) αναφορικότητα η οποία σκοπεύει ένα νόημα που συνακόλουθα θα μετατραπεί σε *Bedeutung* και έκφραση. Το αν αυτή η επαναλαμβανόμενη, στοχαστική «έξοδος» προς το νοηματικό νόημα και κατόπιν προς την έκφραση, είναι μια μη παραγωγική αναδίπλωση, είναι ένα θέμα διόλου αυτονόητο, κυρίως αν σκεφτούμε ότι με τη λέξη «μη-παραγωγικότητα» ο Χούσερλ εννοεί την «παραγωγικότητα που εξαντλείται στο εκφράζεσθαι και στην εννοιολογική μορφή που εισάγεται με αυτή τη λειτουργία».<sup>15</sup> Συνεπώς θα επανέλθουμε σε αυτό. Το μόνο που θα θέλαμε να

15. § 124, μετ. P. Ricoeur, σ. 421. Αλλού αναλύουμε πιο άμεσα την προβληματική του θέλω-να-πω και της έκφρασης μέσα στις *Ιδέες I*, βλ. «Η μορφή και το θέλω-να-πω. Σημείωση για τη φαινομενολογία της γλώσσας» στο *Revue internationale de Philosophie*, Σεπτ. 1967.

παρατηρήσουμε εδώ είναι η σημασία της «έκφρασης» κατά Χούσερλ: έξοδος εκτός εαυτού ενός ενεργήματος, κατόπιν ενός νοήματος που μόνο εν φωνή μπορεί να παραμείνει στον εαυτό του, και μέσα στη «φαινομενολογική» φωνή.

2. Μέσα στις Έρευνες, η λέξη «έκφραση» επιβάλλεται ήδη για έναν άλλο λόγο. Η έκφραση είναι μια ηθελπημένη εξωτερίκευση, αποφασισμένη, συνειδητή πέρα για πέρα, εμπρόθετη. Δεν υπάρχει έκφραση χωρίς την πρόθεση ενός υποκειμένου που εμπυχώνει το σημείο, που του προσδίδει μια *Geistigkeit*. Στην ένδειξη, η εμπύχωση έχει δύο όρια: Το σώμα του σημείου, που δεν είναι μια ησική, και το ενδεικνυόμενο, που είναι μια ύπαρξη μέσα στον κόσμο. Στην έκφραση, η πρόθεση είναι απολύτως ρητή επειδή εμπυχώνει μια φωνή η οποία μπορεί να παραμείνει εντελώς εσωτερική και το εκφρασμένο είναι μια *Bedeutung*, δηλαδή μια ιδεατότητα που δεν «υπάρχει» μέσα στον κόσμο.

3. Το γεγονός ότι δεν υφίσταται έκφραση χωρίς ηθελπημένη πρόθεση, επιβεβαιώνεται και από άλλη σκοπιά. Πράγματι, αν η έκφραση πληρούται πάντα, εμπυχώνεται από ένα *bedeuten*, ως θέλω-να-πω, είναι γιατί κατά Χούσερλ η *Deutung*, ως πούμε η ερμηνεία, η εννόηση, η κατανόηση της *Bedeutung* δεν μπορεί ποτέ να τελεστεί έξω από την προφορική ομιλία (*Rede*). Μόνο μια τέτοια ομιλία προσφέρεται σε μια *Deutung*. Αυτή δεν είναι ποτέ ουσιωδώς ανάγνωση, αλλά ακρόαμα. Αυτό που «θέλει να πει», αυτό που το θέλω-να-πω προτίθεται να πει, η *Bedeutung*, επαφίεται σε κείνον που μιλάει και μιλάει καθόσον λέγει αυτό που θέλει να πει: ρητώς, σαφώς και εν επιγνώσει. Ας το επαληθεύσουμε.

Ο Χούσερλ αναγνωρίζει ότι η χρήση που κάνει της λέξης «έκφραση» «βιάζει» κάπως τη γλώσσα. Αλλά η βία που ασκεί

καθαίρει την πρόθεσή του και συνάμα αποκαλύπτει ένα κοινό βάθος μεταφυσικών συμπαρομαρτούντων. «... παραδεχόμαστε ότι κάθε ομιλία (*Rede*) και κάθε τμήμα ομιλίας (*Redeteil*), καθώς επίσης και κάθε σημείο με φύση ουσιαστικά όμοια είναι μια έκφραση, χωρίς να λάβουμε υπόψη μας ότι η ομιλία είτε είναι είτε δεν είναι εμπράκτως προφερμένη (*wirklich geredet*), ήτοι ότι απευθύνεται ή δεν απευθύνεται σε ένα όποιο πρόσωπο με πρόθεση επικοινωνίας. Έτσι, ότι συγκροτεί την εμπρακτη ομιλία, τη φυσική ενσάρκωση της *Bedeutung*, το σώμα της ομιλίας, εκείνο που στην ιδεατότητά του ανήκει σε μια εμπειρικά καθορισμένη γλώσσα, είναι, αν όχι εκτός ομιλίας, τουλάχιστον ξένο προς την εκφραστικότητα αυτούσια, από την καθαρή πρόθεση άνευ της οποίας δεν θα μπορούσε να υπάρχει ομιλία. Όλη η διάστρωση του εμπειρικού εμπράγματος, δηλαδή η εμπρακτη ολότητα της ομιλίας, ανήκουν σε μιαν ένδειξη της οποίας δεν παύσαμε να αναγνωρίζουμε το εύρος. Το εμπράγματο, η ολότητα των συμβάντων του προφορικού λόγου είναι ενδεικτική όχι μόνο επειδή είναι μέσα στον κόσμο, εγκαταλελειμμένη στον κόσμο, αλλά επίσης, σύστοιχα, επειδή, αυτούσια, διατηρεί μέσα της κάτι από τον ακούσιο συνειρμό. Γιατί αν η αναφορικότητα ποτέ δεν θέλησε να σημάνει απλώς βούληση, φαίνεται πως μέσα στην τάξη των βιωμάτων έκφρασης (αν υποθέσουμε πως υφίστανται όρια) η αναφορποιακή συνείδηση και η βουλητική συνείδηση είναι συνώνυμες για τον Χούσερλ. Και αν φτάναμε να σκεφτούμε –όπως θα μας εξουσιοδοτήσει ο Χούσερλ στο *Ιδέες I-* ότι κάθε αναφορποιακό βίωμα μπορεί κατά κανόνα να ενταχθεί σε ένα βίωμα έκφρασης, θα έπρεπε ίσως να συμπεράνουμε ότι παρ' όλα τα θέματα δεκτικής ή εποπτικής αναφορικότητας και την παθητική γένεση, η έννοια της αναφορι-

κότητας παραμένει δέσμια στην παράδοση μιας βουλποιοκρατικής μεταφυσικής, δηλαδή πιθανώς απλώς δέσμια της μεταφυσικής. Η ρητή τελεολογία που κανοναρχεί όλη την υπερβατική φαινομενολογία δεν θα ήταν κατά βάθος παρά μια υπερβατική βουλποιοκρατία. Το νόημα θέλει να σημάνει τον εαυτό του, εκφράζεται με ένα θέλω-να-πω που είναι ένα θέλω-να-πω της παρουσίας του νοήματος.

Έτσι εξηγείται γιατί ότι διαφεύγει από την καθαρή πνευματική πρόθεση, από την καθαρή εμφύχωση διά του *Geist* που είναι βούληση, όλα αυτά αποκλείονται από το *bedeuten* και συνεπώς από την έκφραση: π.χ. τα σκιρτήματα της φυσιογνωμίας, το νεύμα, η ολότητα του κορμιού και της κοσμικής εγγραφής, μ' ένα λόγο η ολότητα του ορατού και του χωρικού αυτούσιων. Αυτούσιων, δηλαδή ως μη επεξεργασμένων από το *Geist*, από τη βούληση, από την *Geistigkeit* που, στη λέξη όσο και στο ανθρώπινο σώμα, μετατρέπεται το *Körper* σε *Leib* (οάρκα). Η αντίθεση σώματος και ψυχής όχι μόνο βρίσκεται στο κέντρο αυτής της διδασκαλίας για τη σημασία, αλλά επιβεβαιώνεται από αυτά και, αφού έτσι έκανε πάντα κατά βάθος στη φιλοσοφία, εξαρτάται από μιαν ερμηνεία της γλώσσας. Η ορατότητα, η χωρικότητα αυτούσιες δεν θα μπορούσαν παρά να απολέσουν την αυτοπαρουσία της βούλησης και της πνευματικής εμφύχωσης που καλύπτει το λόγο. Κυριολεκτικά είναι ο θάνατος. Έτσι: «Από την άλλη, αποκλείουμε (από την έκφραση) το παιχνίδι της φυσιογνωμίας και των νευμάτων με τα οποία συνοδεύουμε τα λόγια μας ακούσια (*unwillkürlich*) και εν πάση περιπτώσει χωρίς πρόθεση επικοινωνίας, ή στα οποία, έστω και χωρίς τη σύμπραξη της ομιλίας, η ψυχική κατάσταση ενός προτύπου γίνεται “έκφραση” κατανοητή για το

περιβάλλον του. Παρόμοιες εξωτερικεύσεις (*Ausserungen*) δεν είναι διόλου εκφράσεις με την έννοια της ομιλίας (*Rede*)· σε αντίθεση προς αυτές, δεν έχουν φαινομενική ενότητα, μέσα στη συνείδηση εκείνου που εξωτερικεύεται, με τα εξωτερικευμένα βιώματα· μέσω αυτών, ένα άτομο δεν μεταδίδει τίποτα σε ένα άλλο, του λείπει στην εξωτερίκευση αυτών των βιωμάτων η πρόθεση να εκθέσει κάποια “οκέμπη” ρητά (*in ausdrücklicher Weise*), είτε για κάποιον άλλο είτε για τον εαυτό του, αν είναι μόνο, με τον εαυτό του. Εν ολίγοις, παρόμοιες “εκφράσεις” κατ’ ουσίαν δεν έχουν καμιά *Bedeutung*.» Δεν θέλουν να πουν τίποτα επειδή δεν θέλουν τίποτα να πουν. Μέσα στην τάξη της σημασίας, η ρητή πρόθεση είναι μια πρόθεση έκφρασης. Το υπονοούμενο δεν ανάκει στην ουσία της ομιλίας. Ό,τι λέγει ο Χούσερλ εδώ για τα νεύματα και τους μορφασμούς θα ίσχυε ασφαλώς *a fortiori* για την προ-συνειδητή ή ασύνειδη γλώσσα.

Το γεγονός ότι μπορούμε ενδεχομένως να «ερμηνεύσουμε» το νεύμα, το μορφασμό, το μη-συνειδητό, το αθέλητο, την ένδειξη γενικά, το γεγονός ότι μπορούμε ενίοτε να εντάξουμε όλα αυτά και να τα εξηγήσουμε με ένα ρηματικό και ρητό σχόλιο, ουσιαστικά επιβεβαιώνει, κατά τον Χούσερλ, τις προηγούμενες διακρίσεις. Αυτή η ερμηνεία (*Deutung*) επιτρέπει τότε να ακουστεί μια λανθάνουσα έκφραση, ένα θέλω-να-πω (*bedeuten*) που θα διειρηθεί ακόμα. Τα μη εκφραστικά σημεία δεν θέλουν να πουν (*bedeuten*) στο βαθμό που μπορούμε να τα κάνουμε να πουν εκείνο που ψιθυρίζονταν μέσα τους, εκείνο που ήθελαν υπό μορφή ψελλίσματος. Τα νεύματα θέλουν να πουν στο βαθμό που μπορούμε να τα αφουγκραστούμε, να τα ερμηνεύσουμε (*deuten*). Ενόςω ταυτίζουμε *Sinn* και *Bedeutung*, ό,τι αντιστέκεται στην

*Deutung* δεν έχει νόημα και δεν είναι γλώσσα με την αυστηρή έννοια της λέξης. Η ουσία της γλώσσας είναι το τέλος της και το τέλος της είναι η βουληπτική συνείδηση του θέλω-να-πω. Η ενδεικτική σφαίρα που παραμένει έξω από την εκφραστικότητα που ορίζουμε, οριοθετεί την αποτυχία αυτού του τέλους. Εκπροσωπεί όλα όσα, διαπλεκόμενα με την έκφραση, δεν μπορούν να ενταχθούν σε μια ομιλία δεδηλωμένη και διαποτισμένη από θέλω-να-πω.

Για όλους αυτούς τους λόγους, δεν έχουμε το δικαίωμα να διακρίνουμε την ένδειξη από την έκφραση όπως το μη-γλωσσικό σημείο από το γλωσσικό σημείο. Ο Χούσερλ χαράζει το σύνορο που δεν περνάει· ανάμεσα στη γλώσσα και τη μη-γλώσσα, αλλά, μέσα στη γλώσσα εν γένει, μεταξύ σκόπιμου και μη-σκόπιμου (με όλες τις παρασημάνσεις). Γιατί θα ήταν δύσκολο –και όντως ανέφικτο– να αποκλείσουμε από τη γλώσσα όλες τις μορφές ένδειξης. Μπορούμε λοιπόν, μαζί με τον Χούσερλ, να διακρίνουμε τα γλωσσικά σημεία «με τη στενή έννοια» από τα γλωσσικά σημεία με την πλατιά έννοια. Δικαιολογώντας τον αποκλεισμό των νευμάτων και των μορφασμών, ο Χούσερλ συμπεραίνει: «Τίποτα δεν αλλάζει επειδή ένα δεύτερο πρόσωπο μπορεί να ερμηνεύσει (*deuten*) τις ακούσιες εξωτερικεύσεις μας (*unwillkürlichen Ausserungen*) (π.χ. τις “εκφραστικές κινήσεις”) και να μάθει έτσι πολλά για τις μύχιες σκέψεις μας και τα σκιρτήματα της ψυχής μας. Αυτές οι εξωτερικεύσεις “θέλουν να πουν” (*bedeuten*) για τον άλλον καθόσον τις ερμηνεύει (*deute*), αλλά και γι’ αυτόν, δεν έχουν *Bedeutungen* με την αυστηρή έννοια του γλωσσικού σημείου (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*), αλλά μόνο με την έννοια της ένδειξης» (§ 5).

Αυτό μας ωθεί να γυρέψουμε ακόμα μακρύτερα το όριο



του ενδεικτικού πεδίου. Πράγματι, ακόμα και για κείνον που αποκαθιστά τη λεκτικότητα στο νεύμα του άλλου, οι ενδεικτικές εκδηλώσεις του άλλου δεν μετατρέπονται σε εκφράσεις. Στη θέση τους εκφράζεται ο ίδιος ο ερμηνευτής. Πιθανώς υπάρχει στη σχέση με τον άλλο κάτι που καθιστά την ένδειξη μη αναγώγιμη.

Β) Πράγματι, δεν αρκεί να αναγνωρίσουμε την προφορική ομιλία ως χώρο της εκφραστικότητας. Άπαξ και αποκλείσουμε όλα τα μη λεκτικά σημεία που δίνονται άμεσα ως εξωτερικά προς την ομιλία (νεύμα, μορφασμός, κτλ.), απομένει ακόμα, τη φορά αυτή μέσα στην ομιλία, μια μη-εκφραστικότητα της οποίας το εύρος είναι τεράστιο. Αυτή η μη-εκφραστικότητα δεν σχετίζεται μόνο με το φυσικό πρότυπο της έκφρασης («το αισθητό σημείο, το αρθρωμένο φωνητικό σύμπλεγμα, το σημείο γραμμένο στο χαρτί»). «Η απλή διάκριση μεταξύ φυσικού σημείου και βιωμάτων εν γένει που προσδίδουν το νόημα δεν αρκεί, κυρίως όταν καθοδηγούμαστε από λογικές βλέψεις.»

Θεωρώντας τώρα το μη φυσικό πρόσωπο του λόγου, ο Χούσερλ – πάντα υπό τον τίτλο της ένδειξης – αποκλείει λοιπόν ό,τι προκύπτει από την επικοινωνία και την εκδήλωση των ψυχικών βιωμάτων. Η κίνηση που δικαιολογεί αυτόν τον αποκλεισμό πρέπει να μας μάθει πολλά για το μεταφυσικό περιεχόμενο αυτής της φαινομενολογίας. Τα θέματα που παρουσιάζονται εκεί ποτέ δεν ξανασηζητήθηκαν από τον Χούσερλ. Απεναντίας θα τα επικυρώνει ακατάπαυστα. Πρόκειται να μας κάνουν να καταλάβουμε ότι εκείνο που, σε τελευταία ανάλυση, χωρίζει την έκφραση από την ένδειξη, είναι εκείνο που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μη-άμεση αυτοπαρουσία του ζωντανού παρόντος. Οι αξίες της εγκό-

σμιας ύπαρξης, της φυσικότητας, της αισθητηριακότητας, της εμπειρικότητας, του συνειρμού κτλ., οι οποίες καθόριζαν την έννοια της ένδειξης, πιθανώς, μέσα από πολλές μεσιτεύσεις στις οποίες προτρέχουμε, θα μας κάνουν να βρούμε σε αυτή τη μη-παρουσία την έσχατη ενότιτά τους. Και η μη-αυτοπαρουσία του ζωντανού παρόντος θα χαρακτηρίσει ταυτόχρονα τη σχέση με τον άλλον εν γένει και τη σχέση της χρονοποίησης με τον εαυτό της.

Είναι κάτι που σκιαγραφείται αργά, διακριτικά αλλά ρωμαλέα μέσα στις *Έρευνες*. Είδαμε ότι η διαφορά μεταξύ ένδειξης και έκφρασης ήταν λειτουργιστική ή αναφορποιακή, όχι υποστασιακή. Συνεπώς ο Χούσερλ μπορεί να πιστεύει ότι τα στοιχεία ουσιαστικά λεκτικής τάξης (λέξεις, μέρη του λόγου εν γένει) λειτουργούν σε κάποιες περιπτώσεις ως ενδείξεις. Και αυτή η ενδεικτική λειτουργία του λόγου ενεργεί μαζικά. *Κάθε ομιλία, καθόσον εμπλέκεται σε μια επικοινωνία και εκδηλώνει βιώματα, λειτουργεί ως ένδειξη*. Στην προκειμένη περίπτωση, οι λέξεις ενεργούν σαν νεύματα. Ή μάλλον, η έννοια του νεύματος θα έπρεπε να καθορισθεί με βάση την ένδειξη ως μη-εκφραστικότητα.

Ο Χούσερλ δέχεται βέβαια ότι η λειτουργία στην οποία «από καταγωγής καλείται» η έκφραση είναι η επικοινωνία (§ 7). Εντούτοις η έκφραση δεν είναι ποτέ από μόνη της καθόσον πληροί αυτή την καταγωγική λειτουργία. Μόνο όταν η επικοινωνία αναστέλλεται, μπορεί να εμφανιστεί η καθαρή εκφραστικότητα.

Τι συμβαίνει λοιπόν πράγματι μέσα στην επικοινωνία; Αισθητά φαινόμενα (ακουστικά ή οπτικά, κτλ.) εμπυχώνονται από τα ενεργήματα ενός υποκειμένου που τους προσδίδει νόημα και των οποίων ένα άλλο υποκείμενο οφείλει να εν-

νοίσει ταυτόχρονα την πρόθεση. Όθεν η «εμφύχωση» δεν μπορεί να είναι καθαρή και ολική, οφείλει να διατρέξει τη μη-διαφάνεια ενός σώματος και κατά κάποιον τρόπο εκεί χάνεται: «Αλλά αυτή η επικοινωνία καθίσταται εφικτή μόνο όταν ο ακροατής καταλαβαίνει επίσης την πρόθεση του ομιλούντος. Και το πράττει καθόσον συλλαμβάνει εκείνον που μιλάει σαν ένα πρόσωπο που δεν εκπέμπει απλούς ήχους αλλά του ομιλεί, ο οποίος με τους ήχους επιτελεί ταυτόχρονα ορισμένες πράξεις που προσδίδουν το νόημα, πράξεις που θέλει να του τις κάνει έκδηλες, ή των οποίων θέλει να του μεταδώσει το νόημα. Εκείνο που, πριν απ' όλα, καθιστά εφικτή την πνευματική ανταλλαγή και πλάθει μια ομιλία από την ομιλία που εκπέμπει, έγκειται σε έναν συσχετισμό –μεσιτευμένο από το φυσικό πρόσωπο της ομιλίας– ανάμεσα στα φυσικά βιώματα και στα αντίστοιχα ψυχικά βιώματα προσώπων που επικοινωνούν μεταξύ τους.»

Ό,τι στην ομιλία μου προσρίζεται να εκδηλώσει ένα βίωμα στον άλλον, πρέπει να διαβεί από τη μεσίτευση της φυσικής όψης. Αυτή η μη αναγωγή μεσίτευση δεσμεύει κάθε έκφραση σε μια ενδεικτική πρακτική. Η λειτουργία της εκδήλωσης (*kundgebende Funktion*) είναι μια λειτουργία ενδεικτική. Προσπελάζουμε εδώ τη ρίζα της ένδειξης: υπάρχει ένδειξη κάθε φορά που το ενέργημα το οποίο προσδίδει νόημα, η εμφυχώουσα πρόθεση, η ζωντανή πνευματικότητα του θέλω-να-πω, δεν είναι πλήρως παρούσα. Πράγματι, όταν ακούω τον άλλον, το βίωμά του δεν παρίσταται «αυτοπροσώπως», καταγωγικά. Μπορεί να έχω, σκέφτεται ο Χούσερλ, μια καταγωγική εποπτεία, δηλαδή μια άμεση αντίληψη της εσωτερικότητας που εκτίθεται μέσα στον κόσμο, της ορατότητας του κορμιού του, των νευμάτων του, εκείνου που εν-

νοείται από τα λόγια που ξεστομίζει. Αλλά η υποκειμενική όψη της εμπειρίας του, η συνείδησή του, τα ενεργήματα διά των οποίων ιδιαίτερος δίνει νόημα στα σημεία του, δεν μου είναι άμεσα και καταγωγικά παρόντα όπως είναι γι' αυτόν και όπως είναι τα δικά μου για μένα. Έχουμε εδώ ένα απαραμειώτο και οριστικό όριο. Το βίωμα του άλλου γίνεται έκδηλο για μένα καθόσον δεικνύεται εμμέσως με σημεία που διαθέτουν μια φυσική όψη. Η ίδια η ιδέα του «φυσικού», της «φυσικής όψης» είναι νοητή στην ιδιάζουσα διαφορά της μόνο με βάση αυτή την κίνηση της ένδειξης.

Για να εξηγήσει τον μη αναγωγή ενδεικτικό χαρακτήρα της εκδήλωσης, ακόμα και στην ομιλία, ο Χούσερλ προτείνει ήδη κίνητρα των οποίων το σύστημα θα αναπτύξει εξουχιστικά ο πέμπτος από τους Καρτεσιανούς διαλογισμούς: Έξω από την υπερβατική μοναδολογική σφαίρα του ιδίου μου (*mir eigenes*), της ιδιοκτίσιας του ιδίου μου (*Eigenheit*), της αυτοπαρουσίας μου, δεν έχω με το ίδιο του άλλου, με την ετεροπαρουσία του άλλου παρά σχέσεις αναλογικής δια-παρουσίας, έμμεσης και δυναμικής αναφορικότητας. Η καταγωγική παρουσίαση μου είναι απαγορευμένη. Εκείνο που θα περιγραφεί υπό την εποπτεία μιας διαφοροποιημένης υπερβατικής αναγωγής, τολμηρής και αυστηρής, εδώ, στις Έρευνες, σκιαγραφείται μέσα στην «παράλληλη» διάσταση του ψυχικού. «Ο ακροατής αντιλαμβάνεται την εκδήλωση με τον ίδιο τρόπο που αντιλαμβάνεται το πρόσωπο που εκδηλώνει – παρότι τα ψυχικά φαινόμενα που απαρτίζουν ένα πρόσωπο δεν μπορούν να υποπέσουν, τέτοια που είναι, στην εποπτεία ενός άλλου. Η τρέχουσα γλώσσα μας αποδίδει επίσης μιαν αντίληψη των ψυχικών βιωμάτων τρίτων προσώπων, καθώς “βλέπουμε” το θυμό τους, τον πόνο τους κτλ. Αυτή η γλώσσα είναι

ακριβέστατη καθόσον δεχόμαστε επίσης ως αντιληπτά τα εξωτερικά σωματικά πράγματα και καθόσον, γενικά, δεν περιστέλλουμε την έννοια της αντίληψης στην έννοια της αρμόζουσας αντίληψης, της εποπτείας υπό την αυστηρή έννοια. Αν ο ουσιώδης χαρακτήρας της αντίληψης συνίσταται στην εποπτική σκόπευση (*Vermeinen*) που αξιώνει να συλλάβει ένα πράγμα ή ένα συμβάν καθόσον τα ίδια είναι παρόντα (*gegenwärtigen*) – και μια τέτοια σκόπευση είναι εφικτή, είναι μάλιστα δεδομένη στην πλειονότητα των περιπτώσεων, χωρίς καμιά εννοιολογική ή ρητή διατύπωση – ενώ η σύλληψη της εκδήλωσης (*Kundnahme*) είναι μια απλή αντίληψη της εκδήλωσης (*Kundgabe*)... Ο ακροατής αντιλαμβάνεται το γεγονός ότι εκείνος που μιλάει εξωτερικεύει ορισμένα ψυχικά βιώματα, και σ' αυτό το βαθμό αντιλαμβάνεται αυτά τα βιώματα· αλλά δεν τα ζει ο ίδιος, δεν έχει καμιά “εσωτερική” αντίληψη, μόνο μια “εξωτερική” αντίληψη. Πρόκειται για τη μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην έμπρακτη σύλληψη ενός όντος μέσα σε μια εποπτική πλήρωση και τη σκοπούσα σύλληψη (*vermeintlichen*) ενός τέτοιου όντος πάνω στη βάση μιας εποπτικής αλλά αρμόζουσας παράστασης. Στην πρώτη περίπτωση, το ον είναι ένα βίωμα· στην τελευταία περίπτωση, υποτίθεται (*supponiertes*) ένα ον στο οποίο γενικά δεν αντιστοιχεί η αλήθεια. Η αμοιβαία κατανόηση απαιτεί για την ακρίβεια μια κάποια συστοιχία των ψυχικών ενεργημάτων που εκδηλώνεται εκατέρωθεν στην εκδήλωση και στη σύλληψη της εκδήλωσης, αλλά διόλου στην πλήρη τους ταυτότητα.»

Η έννοια της παρουσίας είναι το νεύρο αυτής της απόδειξης. Αν η επικοινωνία ή η εκδήλωση (*Kundgabe*) είναι ενδεικτική στην ουσία της, αυτό συμβαίνει επειδή η παρουσία του αλλότριου βιώματος δεν μεταδίδεται στην καταγωγική μας

εποπτεία. Κάθε φορά που η άμεση και πλήρης παρουσία του σημασιόμενου αποκρύπτεται, το σημαίνον θα είναι ενδεικτικής φύσεως. (Νά γιατί η *Kundgabe*, που χαλαρά κάπως την αποδίδουμε ως *εκδήλωση*, δεν εκδηλώνει, δεν δηλώνει τίποτε, αν η εκδήλωση δηλώνει κάτι προφανές, ανοιχτό, προσφερόμενο «αυτοπροσώπως». Η *Kundgabe* αναγγέλλει και συνάμα αποκρύπτει αυτό για το οποίο μας πληροφορεί.) Κάθε λόγος, ή μάλλον καθετί που, μέσα στο λόγο, δεν αποκαθιστά την άμεση παρουσία του σημασιόμενου περιεχομένου, είναι μη-εκφραστικό. Η καθαρή εκφραστικότητα θα είναι η καθαρή ενεργός πρόθεση (πνεύμα, ψυχή, ζωή, βούληση) ενός *bedeuten* που εμπυχώνει έναν λόγο του οποίου το περιεχόμενο (*Bedeutung*) θα είναι παρόν. Παρόν όχι μέσα στη φύση, μια και μόνο η ένδειξη λαμβάνει χώρα μέσα στη φύση και μέσα στο χώρο, αλλά μέσα στη συνείδηση. Συνεπώς παρόν σε μια εποπτεία ή μιαν αντίληψη που είναι «εσωτερική». Αλλά παρόν σε μια εποπτεία που δεν μπορεί να ανήκει στον άλλον σε μια επικοινωνία – αυτό ήδη το εξηγήσαμε. Άρα αυτο-παρουσία μέσα στη ζωή ενός παρόντος που δεν έχει ακόμα εξέλθει από τον εαυτό του για να βρεθεί μέσα στον κόσμο, μέσα στη φύση. Καθώς αυτές οι «εξοδοί» εξορίζουν στην ένδειξη αυτή τη ζωή της αυτοπαρουσίας, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η ένδειξη, που καλύπτει έως εδώ όλη σχεδόν την επιφάνεια της γλώσσας, είναι η θανάσιμη διαδικασία που τελείται μέσα στα σημεία. Και μόλις εμφανίζεται ο άλλος, η ενδεικτική γλώσσα –άλλη ονομασία της σχέσης με το θάνατο– δεν εξαλείφεται πια.

Η σχέση με τον άλλον ως μη-παρουσία είναι λοιπόν η μη-καθαρότητα της έκφρασης. Για να αναγάγουμε την ένδειξη μέσα στη γλώσσα και να ξανακερδίσουμε τελικά την καθαρή εκφραστικότητα, πρέπει να αναστείλουμε τη σχέση με τον



άλλον. Έτσι δεν θα έχω να περάσω από τη μεσίτευση της φυσικής όψης ή από κάθε δια-παρουσίαση γενικά. Η παράγραφος 8, «Οι εκφράσεις στη μοναχική ζωή της ψυχής», ακολουθεί λοιπόν έναν δρόμο που, από δυο σκοπιές, είναι παράλληλος με κείνον της αναγωγής στη μοναδολογική σφαίρα της *Eigenheit* μέσα στους *Kartheisianούς* διαλογισμούς: παραλληλία του ψυχικού και του υπερβατικού, παραλληλία της διάστρωσης των εκφραστικών βιωμάτων και της διάστρωσης των βιωμάτων εν γένει.

«Έως εδώ, εξετάσαμε τις εκφράσεις μέσα στην επικοινωνιακή λειτουργία. Αυτή έγκειται ουσιαστικά στο γεγονός ότι οι εκφράσεις λειτουργούν ως ενδείξεις. Ωστόσο ένας μεγάλος ρόλος αποδίδεται στις εκφράσεις μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής καθόσον αυτή δεν εμπλέκεται σε μια σχέση επικοινωνίας. Είναι σαφές ότι αυτή η τροποποίηση της λειτουργίας δεν θίγει το γεγονός ότι οι εκφράσεις είναι εκφράσεις. Όπως και πριν, έχουν τις *Bedeutungen* τους και τις ίδιες *Bedeutungen* όπως στις συν-ομιλίες. Η λέξη δεν παύει να είναι λέξη παρά μόνο αν το ενδιαφέρον μας στρέφεται αποκλειστικά προς το αισθητό, προς τη λέξη ως απλό φωνητικό μόρφωμα. Αλλά, όταν ζούμε μέσα στην κατανόηση της λέξης, τότε αυτή εκφράζει και μάλιστα εκφράζει το ίδιο πράγμα, είτε απευθύνεται σε κάποιον είτε όχι. Απ' όπου φαίνεται σαφώς ότι η *Bedeutung* της έκφρασης, και κείνο που ουσιαστικά της ανήκει ακόμα, δεν μπορεί να συμπίπτει με τη δραστηριότητα της έκφρασης.»

Το πρώτο πλεονέκτημα αυτής της αναγωγής στον εσωτερικό μονόλογο είναι λοιπόν ότι το φυσικό συμβάν της γλώσσας φαίνεται να απουσιάζει. Στο βαθμό που η μονάδα της λέξης—αυτό που την καθιστά λέξη, *ίδια* λέξη, μονάδα ενός φωνητι-

κού πλέγματος και ενός νοήματος— δεν μπορεί να συγχυστεί με την πολλότητα των αισθητών συμβάντων της χρήσης της, ούτε να εξαρτάται από αυτά, η *ίδια* λέξη είναι ιδεώδης, είναι η ιδεώδης δυνατότητα της επανάληψης και δεν χάνει τίποτα από την αναγωγή του *οιουδήποτε*, άρα κάθε εμπειρικού συμβάντος που σφραγίζεται από την εμφάνισή της. Ενώ «αυτό που πρέπει να χρησιμεύσει ως ένδειξη (διακριτικό σημείο) πρέπει να το αντιληφθούμε ως *υπάρχον*», η μονάδα μιας λέξης δεν οφείλει τίποτα στην *ύπαρξή* της (*Dasein, Existenz*). Η εκφραστικότητα της, που δεν έχει ανάγκη εμπειρικού σώματος, αλλά μόνο την ιδεώδη και ταυτοσημη μορφή αυτού του σώματος καθόσον εμπυχώνεται από ένα θέλω-να-πω, δεν οφείλει τίποτα σε κάποια κοσμική εμπειρική ύπαρξη κτλ. Μέσα στη «μοναχική ζωή της ψυχής», η καθαρή μονάδα της έκφρασης αυτούσια θα έπρεπε τελικά να αποκαθίσταται για μένα.

Σημαίνει άραγε αυτό ότι μιλώντας στον εαυτό μου δεν μεταδίδω τίποτα σε μένα; Μήπως έτσι η «*Kundgabe*» και η «*Kundnahme*» αναστέλλονται; Μήπως η μη-παρουσία ανάγεται έτσι και μαζί η ένδειξη, ο αναλογικός ελιγμός κτλ.; Μήπως έτσι δεν τροποποιώ τον εαυτό μου; Μήπως δεν μαθαίνω τίποτα για τον εαυτό μου;

Ο Χούσερλ αντιμετωπίζει την αντίρρηση, κατόπιν την παραμερίζει. «Οφείλουμε τάχα να πούμε ότι όποιος μιλάει μονάχος μιλάει στον εαυτό του, ότι οι λέξεις του χρησιμεύουν ως σημεία (*Zeichen*), ήτοι ως ενδείξεις (*Anzeichen*) των δικών του ψυχικών βιωμάτων; Δεν πιστεύω ότι αυτή η άποψη στέκει.»

Η επιχειρηματολογία του Χούσερλ είναι αποφασιστική εδώ και οφείλουμε να την ακολουθήσουμε κατά πόδας. Όλη η θεωρία της σημασίας που αναγγέλλεται σε αυτό το πρώτο κεφάλαιο των ουσιαστικών διακρίσεων θα κατέρρεε αν μια λει-



τουργία της *Kundgabe/Kundnahme* δεν επιδεχόταν αναγωγή στη σφαίρα των δικών μου βιωμάτων' και αν συνολικά η ιδεώδης ή απόλυτη μοναχικότητα της «ίδιας» υποκειμενικότητας είχε ακόμα ανάγκη ενδείξεων για να συγκροτήσει τη σχέση με τον εαυτό της. Κατά βάθος δεν πέφτουμε έξω: ανάγκη για ενδείξεις σημαίνει απλούστατα ανάγκη για σημεία. Γιατί είναι ολοένα και περισσότερο σαφές ότι, παρά την αρχική διάκριση ανάμεσα σε ενδεικτικό σημείο και εκφραστικό σημείο, μόνο η ένδειξη είναι αληθινό σημείο για τον Χούσερλ. Η πλήρης έκφραση –δηλαδή, όπως θα δούμε παρακάτω, η πληρωθείσα πρόθεση του θέλω-να-πω– διαφεύγει κατά κάποιο τρόπο από την έννοια του σημείου. Ήδη στη φράση του Χούσερλ που μόλις παραθέσαμε, μπορούσαμε να διαβάσουμε: «...σημεία, ήτοι ενδείξεις...» Αλλά ας εκλάβουμε αυτή τη φράση σαν παραδρομή της οποίας η αλήθεια θα αποκαλυφθεί αργότερα. Αντί να πούμε: «...σημεία, ήτοι ενδείξεις...» (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), ας πούμε: «...σημεία, ήτοι σημεία υπό μορφή ενδείξεων...» Γιατί στην επιφάνεια του κειμένου του, ο Χούσερλ εξακολουθεί να σέβεται για την ώρα την αρχική διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη σημείων.

Για να αποδείξει ότι η ένδειξη δεν λειτουργεί πια μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής, ο Χούσερλ αρχίζει σημειώνοντας τη διαφορά ανάμεσα σε δύο είδη «παραπομπής»: της παραπομπής ως *Hinzeigen* (που θα πρέπει να διστάσουμε να την αποδώσουμε ως ένδειξη, τουλάχιστον για συμβατικούς λόγους και για να μην καταστρέψουμε τη συνεκτικότητα του κειμένου' ας πούμε αυθαίρετα «κατάδειξη») και της παραπομπής ως *Anzeigen* (ένδειξη). Όθεν, λέγει ο Χούσερλ, αν στον σιωπηρό μονόλογο «όπως και παντού αλλού οι λέξεις λειτουργούν ως σημεία», και αν «μπορούμε παντού να μιλή-

σουμε απλώς για μια πράξη κατάδειξης (*Hinzeigen*)», η παραβίαση της έκφρασης προς το νόημα, του σημαίνοντος προς το σημαίνόμενο, δεν είναι μια ένδειξη. Το *Hinzeigen* δεν είναι *Anzeigen*. Γιατί αυτή η παράβαση ή, αν θέλετε, αυτή η παραπομπή, αντιπαρέρχεται εδώ καθετί υπάρχον (*Dasein, Existenz*). Αντίθετα στην ένδειξη, ένα υπάρχον σημείο, ένα εμπειρικό συμβάν παραπέμπει σε ένα περιεχόμενο του οποίου η ύπαρξη είναι τουλάχιστον προεικασμένη, δικαιολογεί την πρόληψη ή την πεποίθησή μας για την ύπαρξη του ενδεικνυόμενου. Δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ένδειξη χωρίς να παρεμβάλουμε την κατηγορία της εμπειρικής ύπαρξης, δηλαδή της απλώς πιθανής, πράγμα που θα είναι επίσης ο ορισμός της κοσμικής ύπαρξης, κατά Χούσερλ, σε αντίθεση προς την ύπαρξη του *ego cogito*. Η αναγωγή στο μονόλογο είναι μια τοποθέτηση μέσα σε εισαγωγικά της εμπειρικής κοσμικής ύπαρξης. Μέσα στη «μοναχική ζωή της ψυχής» δεν χρησιμοποιούμε πια *πραγματικές (wirklich)* λέξεις, αλλά μόνο παραστημένες (*vorgestellt*). Και το βίωμα –για το οποίο αναρωτιόμασταν αν ήταν «καταδειγμένο» αφ' εαυτού στο ομιλούν υποκείμενο– δεν χρειάζεται την ένδειξη, είναι αμέσως βέβαιο και παρόν στον εαυτό του. Ενώ στην πραγματική επικοινωνία, υπάρχοντα σημεία *δεικνύουν* άλλα υπάρχοντα που είναι πιθανά και ανακαλούνται εμμέσως, στο μονόλογο, όταν η έκφραση είναι *πλήρης*,<sup>16</sup> μη υπάρχοντα σημεία δείχνουν σημαίνόμενα (*Bedeutungen*) ιδεώδη, άρα

16. Για να μην ανακατεύουμε και πολλαπλασιάζουμε τις δυσκολίες, θα εξετάσουμε στο σημείο αυτό μόνο την τέλεια έκφραση, αυτή της οποίας «πληρούται» η «*Bedeutungsintention*». Εξουσιοδοτούμαστε γι' αυτό στο μέτρο που αυτή η πληρότητα, όπως θα δούμε, είναι το τέλος και η εκπλήρωση εκείνου που ο Χούσερλ θέλει να απομονώσει εδώ με τις λέξεις θέλω-να-πω και έκφραση. Η μη-πλήρωση θα γεννήσει πρωτότυπα προβλήματα που θα συναντήσουμε παρακάτω.

μη υπάρχοντα, και βέβαια, γιατί παρίστανται στην εποπτεία. Όσο για τη βεβαιότητα της εσωτερικής ύπαρξης, δεν έχει ανάγκη, φρονεί ο Χούσερλ, να είναι σημειωμένη. Είναι αμέσως παρούσα στον εαυτό της. Είναι η ζωντανά συνείδηση.

Συνεπώς μέσα στον εσωτερικό μονόλογο, η λέξη θα ήταν απλώς παραστημένη. Τόπος της μπορεί να είναι το φανταστικό (*Phantasie*). Θα αρκεστούμε να φανταστούμε τη λέξη της οποίας η ύπαρξη έχει αδρανοποιηθεί. Μέσα σε αυτή τη φαντασία της λέξης, σε αυτή τη φανταστική παράσταση της λέξης (*Phantasievorstellung*), δεν έχουμε πλέον ανάγκη το εμπειρικό συμβάν της λέξης. Η ύπαρξη ή η μη ύπαρξή της μας είναι αδιάφορες. Γιατί αν έχουμε ανάγκη τη φαντασία της λέξης, ταυτόχρονα αντιπαρερχόμαστε τη φανταστική λέξη. Η φαντασία της λέξης, αυτή που έχουμε φανταστεί, το είναι-φανταστικό της λέξης, η «εικόνα» της δεν είναι η λέξη (που έχουμε φανταστεί) ¶ Όπως στην αντίληψη της λέξης, η λέξη (αντίληπτή ή εμφανιζόμενη) που είναι «μέσα στον κόσμο» ανήκει σε μια ριζικά διαφορετική τάξη από κείνη της αντίληψης ή του εμφανιζομένου της λέξης, του είναι-αντίλη-

As σημειώσουμε εδώ το απόσπασμα στο οποίο μόλις βασιστήκαμε: «Όταν διαλογιζόμαστε τη σχέση μεταξύ έκφρασης και *Bedeutung* και, γι' αυτό το σκοπό, διαμελίζουμε το περίπλοκο βίωμα που εξάλλου είναι μύχια ενωμένο με την έκφραση που έχει πληρωθεί νοήματος απομονώνοντας τους δύο όρους, τη λέξη και το νόημα, τότε η ίδια η λέξη μας φαίνεται αδιάφορη καθ' εαυτή, αλλά το νόημα μας φαίνεται ως "βλέψη" της λέξης, ως σκοπούμενο μέσω αυτού του σημείου' έτσι η έκφραση φαίνεται να εκτρέπει το ενδιαφέρον προς το νόημα (*von sich ab und auf den Sinn hinzulenken*), δείχνει να παραπέμπει (*hinzuzeigen*) στο τελευταίο. Αλλά αυτή η παραπομπή (*Hinzeigen*) δεν είναι η ένδειξη (*das Anzeigen*) με την έννοια που τη συζητήσαμε. Η ύπαρξη (*Dasein*) του σημείου δεν δικαιολογεί την ύπαρξη ή, ακριβέστερα, την πεποιθησή μας για την ύπαρξη της *Bedeutung*. Αυτό που σφειδι να μας χρησιμεύσει ως ένδειξη (διακριτικό σημείο) πρέπει να εκληφθεί από μας ως υπάρχον (*als daseiend*). Έτσι συμβαίνει στην περίπτωση των εκφράσεων στον επικοινωνιακό λόγο αλλά όχι στις εκφράσεις της μοναχικής ομιλίας.»

πτό της λέξης, έτσι η λέξη (που έχουμε φανταστεί) ανήκει σε μια ριζικά ετερογενή τάξη. ¶ Αυτή η διαφορά, απλή και συνάμα λεπτοφυής, φανερώνει την απαραμείωτη ιδιοτυπία της φαινομενικότητας και δεν μπορούμε να καταλάβουμε το παραμικρό από τη φαινομενολογία αν δεν επιδείξουμε ένα ενδιαφέρον σταθερό και οξυδερκές.

Πλην όμως γιατί ο Χούσερλ δεν αρκείται στη διαφορά ανάμεσα στην υπάρχουσα (αντίληπτή) λέξη και στην αντίληψη ή το αντίληπτό είναι, στο φαινόμενο της λέξης; Επειδή στο φαινόμενο της αντίληψης έχει εγγραφεί μια αναφορά –μέσα στην ίδια τη φαινομενικότητα– στην ύπαρξη της λέξης. Η έννοια «ύπαρξη» ανήκει λοιπόν στο φαινόμενο. Δεν ισχύει το ίδιο για το φαινόμενο της φαντασίας. Στη φαντασία, η ύπαρξη της λέξης δεν υπονοείται, έστω ως αναφορησιακή. Υπάρχει τότε μόνο η φαντασία της λέξης, η οποία είναι απολύτως βεβαία και παρίσταται στον εαυτό της ως βίωμα. Ήδη εδώ έχουμε μια φαινομενολογική αναγωγή η οποία απομονώνει το υποκειμενικό βίωμα ως σφαίρα απόλυτης βεβαιότητας και απόλυτης ύπαρξης. Αυτή η απολυτότητα ύπαρξης εμφανίζεται στην αναγωγή της ύπαρξης που σχετίζεται με τον υπερβατολογικό κόσμο. Η φαντασία, «ζωτικό στοιχείο της φαινομενολογίας» (*Idées I*), είναι αυτή που προσφέρει σε αυτή την κίνηση το προνομιούχο της *medium*. «Εδώ (στη μοναχική ομιλία), αρκούμαστε φυσιολογικά σε λέξεις παραστημένες αντί για πραγματικές. Ένα ρηματικό σημείο, μιλημένο ή τυπωμένο, ανακαλείται στη φαντασία μας, αλλά στην πραγματικότητα δεν υπάρχει. Εντούτοις δεν πρέπει να συγχύσουμε τις παραστάσεις της φαντασίας (*Phantasievorstellungen*) ή ακόμα λιγότερο τα περιεχόμενα της φαντασίας που τις θεμελιώνουν, με τα φανταστικά αντι-

κείμενα. Αυτό που υπάρχει δεν είναι η νηπιτικότητα της λέξης που φανταστήκαμε ή ο τυπωμένος της φανταστικός χαρακτήρας, αλλά η παράστασή της μέσα στη φαντασία. Είναι η ίδια διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στον φανταστικό κένταυρο και στην παράσταση του κένταυρου μέσα στη φαντασία. Η μη-ύπαρξη (*Nicht-Existenz*) της λέξης δεν μας ενοχλεί. Αλλά ούτε μας ενδιαφέρει. Γιατί δεν είναι κάτι που παρεμβάλλει μέσα στη λειτουργία της αυτούσιας έκφρασης.»

Αυτή η επιχειρηματολογία θα ήταν πολύ εύθραυστη αν δεν επεκαλείτο μια κλασική ψυχολογία της φαντασίας. Και θα ήταν πολύ απερίσκεπτο να την εννοήσουμε έτσι. Για μια τέτοια ψυχολογία, η εικόνα είναι ένα σημείο-πορτρέτο του οποίου η πραγματικότητα (φυσική ή ψυχική) δείχνει το φανταστικό αντικείμενο. Ο Χούσερλ θα δείξει στις *Ιδέες* Ι σε ποιες απορίες οδηγεί μια παρόμοια άποψη.<sup>17</sup> Ως αναφορικότητα ή ποέμα, και παρότι ανήκει στην απόλυτη σφαίρα

17. Βλ. § 90 και όλο το κεφ. IV του Γ' τομέα, ιδιαίτερα τις παρ. § 99, 109, 111 και κυρίως 112. «Η δυσκολία θα παραμεριστεί μόνο όταν η πρακτική της αυθεντικής φαινομενολογικής ανάλυσης θα είναι πιο εκτεταμένη απ' ό,τι τώρα. Όσο θα αντιμετωπίζουμε τα βιώματα ως "περιεχόμενα" ή "στοιχεία" ψυχικά και, παρά τις πολεμικές της μόδας που στρέφονται ενάντια στην ατομική ή πραγματική ψυχολογία, θα εξακολουθήσουμε να τα βλέπουμε σαν μικρογραφίες πραγμάτων (*Sächelchen*), όσο καιρό θα πιστεύουμε ότι διαφέρουν τα "περιεχόμενα αόθησης" από τα αντίστοιχα "περιεχόμενα φαντασίας", σε υλικά κριτήρια όπως η "ένταση", η "πληρότητα", κτλ. δεν μπορεί να προβλεφθεί καμιά πρόοδος. Για να ξεκινήσουμε, θα έπρεπε να πληροφορηθούμε ότι έχουμε εδώ να κάνουμε με μια διαφορά που αφορά τη συνείδηση...» (μετ. Ρ. Ρίσεου, σ. 374). Η φαινομενολογικά πρωτοτυπία την οποία ο Χούσερλ θέλει να σεβαστεί με αυτό τον τρόπο τον οδηγεί να θέσει μια απόλυτη ετερογένεια ανάμεσα στην αντίληψη ή την καταγωγική παρουσίαση (*Gegenwärtigung, Präsentation*) και στην ανα-παράσταση ή παραστατική ανα-παγωγή, την οποία μεταφράζουν επίσης ως παρουσίαση (*Vergegenwärtigung*). Η ανάμνηση, η εικόνα, το σημείο είναι ανα-παρουσιάσεις υπ' αυτή την έννοια. Η αλήθεια είναι ότι ο Χούσερλ δεν αναγκάστηκε να αναγνωρίσει αυτή την ετερογένεια: αυτή συνιστά όλη τη δυνατότητα της φαινομενολογίας που έχει νόημα μόνο αν μια κα-

ύπαρξης και βεβαιότητας της συνείδησης, η εικόνα δεν είναι μια πραγματικότητα που κατοπτρίζει μια άλλη πραγματικότητα. Όχι μόνο επειδή δεν είναι μια πραγματικότητα (*Realität*) μέσα στη φύση, αλλά επειδή το νόημα (ποέμα) είναι ένα μη πραγματικό (*reell*) συστατικό της συνείδησης.

Ο Σωσύρ έδειξε την ίδια μέριμνα για να διακρίνει την πραγματικά λέξη από την εικόνα της. Κι αυτός μόνο στη μορφή της «ακουστικής εικόνας» αναγνώριζε εκφραστική αξία «σημαίνοντος». <sup>18</sup> «Σημαίνον» πάει να πει «ακουστική ει-

θαρή και καταγωγική παρουσίαση είναι εφικτή και πρωτότυπη. Μια παρόμοια διάκριση (στην οποία πρέπει να προσθέσουμε, τουλάχιστον, εκείνη ανάμεσα στη θέτουσα ανα-παρουσίαση (*setzende*) που θέτει το ήδη-παρόν-στη μνήμη, και στη φανταστικά ανα-παρουσίαση (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) που είναι ουδέτερη από αυτή τη σκοπιά), της οποίας εδώ δεν μπορούμε να μελετήσουμε άμεσα όλο το περίπλοκο και θεμελιακό σύστημα, είναι λοιπόν το απαραίτητο όργανο για μια κριτική της κλασικής ψυχολογίας, ιδιαίτερα της κλασικής ψυχολογίας όσον αφορά τη φαντασία και το σημείο. Άραγε δεν μπορούμε να επωμιστούμε την αναγκαιότητα αυτής της κριτικής εις βάρος της αφελούς ψυχολογίας μέχρις ενός σημείου; Και να δείξουμε τελικά ότι το θέμα ή η αξία της «καθαρής παρουσίας», της καθαρής και πρωτότυπης αντίληψης, της πλήρους και αιχμής παρουσίας, κτλ. συνιστούν τη συννοχή της φαινομενολογίας και της κλασικής ψυχολογίας, την κοινή μεταφυσική τους προϋπόθεση; Βεβαιώνοντας ότι η αντίληψη δεν υπάρχει ή ότι αυτό που αποκαλούμε αντίληψη δεν είναι καταγωγικό, και ότι κατά κάποιο τρόπο όλα «αρχίζουν» με την «ανα-παρουσίαση» (πρόταση που μπορεί να υποστηριχθεί προφανώς μέσα από τη διαγραφή αυτών των δύο εννοιών: σημαίνει ότι δεν υπάρχει «αρχή» και ότι η «ανα-παρουσίαση» για την οποία μιλάμε δεν είναι η τροποποίηση ενός «ανα-» που επήλθε σε μια καταγωγική παρουσίαση), επανεισάγοντας τη διαφορά του «σημείου» στην καρδιά του «καταγωγικού», δεν πρόκειται να επιστρέψουμε εντεύθεν της υπερβατικής φαινομενολογίας, είτε προς έναν «εμπειρισμό» ή προς μια «καντιανή» κριτική της αξίωσης για την καταγωγική εποπτεία. Έτσι ορίσαμε την πρώτη πρόθεση –και τον απόμακρο ορίζοντα– του παρόντος δοκιμίου.

18. Πρέπει να συζητήσουμε το κείμενο των *Λογικών ερευνών* με το απόσπασμα των *Μαθημάτων γενικής γλωσσολογίας*. «Το γλωσσικό σημείο ενώνει όχι ένα πράγμα και ένα όνομα, αλλά μια έννοια και μια ακουστική εικόνα. Η τελευταία δεν είναι ο υλικός ήχος, πράγμα καθαρά φυσικό, αλλά το ψυχικό αποτύπωμα αυτού του ήχου, η παράσταση που μας χορηγεί η μαρτυρία των αισθήσεών μας» είναι αι-



κόνα». Αλλά ο Σωσύρ, εφόσον δεν λαμβάνει υπόψη του τη «φαινομενολογική» προφύλαξη, καθιστά την ακουστική εικόνα, το σημαίνον ως «ψυχική εντύπωση», μια πραγματικότητα της οποίας η μόνη πρωτοτυπία είναι η εσωτερικότητά της, πράγμα που προκαλεί μετατόπιση του προβλήματος. Όθεν, αν ο Χούσερλ, στις Έρευνες, οδηγεί την περιγραφή του σε μια ψυχική και όχι υπερβατική ζώνη, δεν παύει να διακρίνει τα ουσιώδη συστατικά μιας δομής που θα οικια-

σθητηριακά, και αν μας συμβαίνει να την ονομάσουμε "υλικά", αυτό έχει μόνο αυτό το νόημα και σε αντίθεση με τον άλλο όρο του συνειρμού, την έννοια, που γενικά είναι πιο αφηρημένη. Ο ψυχικός χαρακτήρας των ακουστικών μας εικόνων φαίνεται καθαρά όταν παρατηρούμε τη δικιά μας γλώσσα. Χωρίς να σαλέγουμε τα χελλή ούτε τη γλώσσα, μπορούμε να μιλήσουμε στον εαυτό μας ή να του αφηγηθούμε νοερά ένα στιχούργημα» (σ. 98. Εμείς υπογραμμίζουμε). Και αυτή την επιφύλαξη που γοργά λησμονήσαμε: «Επειδή ακριβώς οι λέξεις της γλώσσας είναι για μας ακουστικές εικόνες πρέπει να αποφύγουμε να μιλήσουμε για τα "φωνήματα" από τα οποία απαρτίζονται. Αυτός ο όρος, που συνεπάγεται μιαν ιδέα φωνητικής ενέργειας, δεν μπορεί να ταιριάζει παρά μόνο με την προφερόμενη λέξη, με την πραγμάτωση της εικόνας που είναι εσωτερική στην ομιλία.» Προειδοποίηση που λησμονήθηκε, αλλά αναμφίβολα επειδή η πρόταση για αντικατάσταση που έκανε ο Σωσύρ ουσιαστικά μεγιστοποίησε τον κίνδυνο: «Μιλώντας για ήχους και συλλαβές μιας λέξης, αποφεύγουμε αυτή την παρεξήγηση, αρκεί να θυμόμαστε ότι έχουμε να κάνουμε με την ακουστική εικόνα.» Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι θυμόμαστε πιο εύκολα μιλώντας για φώνημα παρά μιλώντας για ήχο. Αυτός δεν νοείται έξω από την πραγματικά προφορικά ενέργεια παρά στο βαθμό που τον τοποθετούμε πιο εύκολα από το φώνημα ως ένα αντικείμενο μέσα στη φύση.

Για να αποφύγει κι άλλες παρεξηγήσεις ο Σωσύρ συμπεραίνει: «Η αμφιλογία θα εξαφανιζόταν αν ορίζαμε τις τρεις έννοιες εδώ με ονόματα που το ένα επικαλείται το άλλο παρότι αντιτίθενται. Προτείνουμε να διατηρήσουμε τη λέξη σημείο για να δηλώσουμε το όλον, και να αντικαταστήσουμε την έννοια και την ακουστική εικόνα αντίστοιχα με το σημαίνόμενο και το σημαίνον» (σ. 99). Θα μπορούσαμε να θέσουμε την ισοδυναμία σημαίνον / έκφραση, σημαίνόμενο / *Bedeutung*, αν η δομή *bedeuten* / *Bedeutung* / νόημα / αντικείμενο δεν ήταν πολύ πιο περιπλοκή στον Χούσερλ απ' ό,τι στον Σωσύρ. Θα έπρεπε επίσης να συγχρίνουμε συστηματικά τη μεθόδευση την οποία μετέρχεται ο Χούσερλ στην πρώτη από τις Έρευνες, και την ορισθέση του «εσωτερικού συστήματος» της γλώσσας από τον Σωσύρ.

γραφήσει στις *Ιδέες I*: Το φαινομενικό βίωμα δεν ανήκει στην πραγματικότητα (*Realität*). Σε αυτά, ορισμένα στοιχεία ανήκουν πράγματι (*reell*) στη συνείδηση (*ύλη, μορφή και νόηση*) αλλά το νοηματικό περιεχόμενο, το νόημα είναι ένα μη πραγματικό συστατικό (*reell*) του βιώματος.<sup>19</sup> Η μη-πραγματικότητα του εσωτερικού λόγου είναι λοιπόν μια πολύ διαφοροποιημένη δομή. Ο Χούσερλ γράφει επακριβώς αν και χωρίς εμμονή: «Ένα ρηματικό σημείο, προφερόμενο ή τυπωμένο, ανακαλείται στη μνήμη μας, αλλά στην πραγματικότητα δεν υφίσταται. Εντούτοις, δεν πρέπει να συγχύσουμε τις παραστάσεις της φαντασίας (*Phantasievorstellungen*) και ακόμα λιγότερο [εμείς υπογραμμίζουμε] τα περιεχόμενα της φαντασίας που είναι θεμέλιό της, με τα φανταστικά αντικείμενα.» Συνεπώς, όχι μόνο η φαντασία της λέξης, που δεν είναι η λέξη που φανταστήκαμε, δεν υπάρχει, αλλά το περιεχόμενο (noème) αυτής της φαντασίας υπάρχει ακόμα λιγότερο από το ενέργημα.

19. Σχετικά με τη μη-πραγματικότητα του ποέμα στην περίπτωση της εικόνας και του σημείου, βλ. ιδιαίτερα *Ιδέες I*, § 102.

---

---

## ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### ΤΟ ΘΕΛΩ-ΝΑ-ΠΩ ΚΑΙ Η ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ

Ας θυμίσουμε το αντικείμενο και το νεύρο αυτής της απόδειξης: η καθαρή λειτουργία της έκφρασης και του θέλω-να-πω δεν αποκοπεί στην επικοινωνία, στην πληροφόρηση, στην εκδίωξη, δηλαδή στην ένδειξη. Όταν, η «μοναχική ζωή της ψυχής» θα αποδείκνυε ότι μια παρόμοια έκφραση χωρίς ένδειξη είναι εφικτή. Στη μοναχική ομιλία, το υποκείμενο δεν μαθαίνει τίποτα για τον εαυτό του, δεν εκδηλώνει τίποτα στον εαυτό του. Για να υποστηρίξει αυτή την απόδειξη, της οποίας οι επιπτώσεις θα είναι απεριόριστες μέσα στη φαινομενολογία, ο Χούσερλ επικαλείται δύο τύπους επιχειρημάτων.

1. Στην εσωτερική ομιλία, δεν μεταδίδω τίποτα στον εαυτό μου. Δεν του δεικνύω τίποτα. Στην καλύτερη περίπτωση μπορώ να φανταστώ ότι δεικνύω, μπορώ απλώς να παρατηρήσω τον εαυτό μου σαν να μου εκδηλώνει κάτι. Πρόκειται για μια *παράσταση* και μια *φαντασία*.

2. Στην εσωτερική ομιλία, δεν μεταδίδω τίποτα στον εαυτό μου, μπορεί απλώς να προσποιηθώ *επειδή δεν το έχω ανάγκη*. Ένα τέτοιο ενέργημα –επικοινωνία του εαυτού μου με τον εαυτό μου– δεν μπορεί να συμβεί επειδή δεν θα είχε κανένα νόημα. Και δεν θα είχε κανένα νόημα επειδή δεν θα είχε σκοπό. Η ύπαρξη των ψυχικών ενεργημάτων δεν χρειά-

ζεται την ένδειξη (ας θυμίσουμε ότι μόνο μια ύπαρξη μπορεί γενικά να δειχθεί) επειδή είναι αμέσως παρούσα στο υποκείμενο στην παρούσα στιγμή.

Ας διαβάσουμε αρχικά την παράγραφο που συνδέει τα δύο επιχειρήματα: «Κατά μία έννοια, μιλάμε επίσης, είναι η αλήθεια, στη μοναχική ομιλία, και ως εκ τούτου είναι ασφαλώς πιθανό να ουλλάβουμε τον εαυτό μας ως ομιλούντα, μάλιστα ενδεχομένως ως ομιλούντα στον εαυτό του. Όπως, για παράδειγμα, όταν κάποιος λέγει στον εαυτό του: φέρθηκες άσχημα, δεν μπορεί να συνεχιστεί αυτό. Μόνο που σε αυτή την περίπτωση δεν μιλάμε κυριολεκτικά, με την έννοια της επικοινωνίας, δεν μεταδίδουμε τίποτα στον εαυτό μας, παριστούμε απλώς (man stellt sich vor) τον εαυτό μας ως ομιλούντα και επικοινωνούντα. Στο μονόλογο, οι λέξεις δεν μπορούν παρά ταύτα να μας χρησιμεύσουν στη λειτουργία των ενδείξεων ύπαρξης (Dasein) ψυχικών ενεργημάτων, γιατί μια παρόμοια ένδειξη δεν θα είχε εδώ κανένα σκοπό (ganz zwecklos wäre). Αυτά τα ενεργήματα βιώνονται όντως από μας την ίδια στιγμή (im selben Augenblick).»

Αυτές οι καταφάσεις θέτουν ποικίλα ζητήματα. Αλλά αφορούν όλες την καταστατική τάξη της παράστασης μέσα στη γλώσσα. Την παράσταση με τη γενική έννοια της *Vorstellung*, αλλά επίσης με την έννοια της ανα-παράστασης ως επανάληψης ή αναπαραγωγής της παρουσίασης, ως *Vergegenwärtigung* που τροποποιεί την *Präsentation* ή *Gegenwärtigung*. Τέλος με την έννοια του εκπροσωπούντος που επέχει θέση, κατέχει το χώρο μιας άλλης *Vorstellung* (*Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter*).<sup>20</sup>

20. Βλ. σχετικά τη σημείωση των μεταφραστών στις *Ερευνες* (τ. II, I, σ. 276) και εκείνη των μεταφραστών στα *Μαθήματα* (σ. 26).

Ας δούμε αρχικά το πρώτο επιχειρήμα. Μέσα στο μονόλογο, δεν μεταδίδουμε τίποτα, παριστούμε (*man stellt sich vor*) τον εαυτό μας ως ομιλούν και επικοινωνούν υποκείμενο. Συνεπώς ο Χούσερλ φαίνεται να εφαρμόζει εδώ στη γλώσσα τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην πραγματικότητα και την παράσταση. Ανάμεσα στην επικοινωνία (την ένδειξη) και στην «παριστάμενη» επικοινωνία, θα υπήρχε μια διαφορά ουσίας, μια απλή εξωτερικότητα. Επιπλέον, για να προσπελάσουμε την εσωτερική γλώσσα (με την έννοια της επικοινωνίας) ως καθαρή παράσταση (*Vorstellung*), θα έπρεπε να περάσουμε από το πλασματικό, δηλαδή από έναν ιδιαίτερο τύπο παράστασης; τη φανταστική παράσταση που ο Χούσερλ θα ορίσει αργότερα ως παράσταση εξουδετερώνουσα (*Vergegenwärtigung*).

Μπορούμε τάχα να εφαρμόσουμε στη γλώσσα αυτό το σύστημα διακρίσεων; Θα έπρεπε αρχικά να υποθέσουμε ότι στην επικοινωνία, στη λεγόμενη «έμπρακτη» πρακτική της γλώσσας, η παράσταση (με όλες τις έννοιες της λέξης) δεν είναι ουσιαστικής και συστατικής, και ότι είναι ένα συμβεβηκός που ενδεχομένως συνάπτεται με την πρακτική της ομιλίας. Όθεν, έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι στη γλώσσα η παράσταση και η πραγματικότητα δεν προστίθενται εδώ ή εκεί για τον απλό λόγο ότι είναι εξ ορισμού αδύνατο να τις διακρίνουμε αυστηρά. Και δεν χρειάζεται ασφαλώς να πούμε ότι αυτό γίνεται μέσα στη γλώσσα. Η γλώσσα γενικά είναι αυτό. Μόνο αυτό.

Ο ίδιος ο Χούσερλ μας χορηγεί τα μέσα να το σκεφτούμε ενάντια στον ίδιο. Πράγματι, όταν χρησιμοποιώ, εμπράκτως, όπως λένε, λέξεις, αδιάφορο αν το πράττω για επικοινωνιακούς σκοπούς (ας τοποθετηθούμε εδώ πριν από αυτή τη διά-

κριση και στη βαθμίδα του σημείου εν γένει), οφείλω εξ υπαρχής να ενεργήσω (μέσα σε) μια δομή επανάληψης της οποίας το στοιχείο μπορεί να είναι μόνο παραστατικό. Ένα σημείο δεν είναι ποτέ συμβάν αν συμβάν σημαίνει μη αντικατάσιμη και μη αντιστρέψιμη εμπειρική μοναδικότητα. Ένα σημείο που θα λειτουργούσε «άπαξ» δεν θα ήταν σημείο. Ένα καθαρά ιδιωματικό σημείο δεν θα ήταν σημείο. Ένα σημαίνον (γενικά) πρέπει να είναι αναγνωρίσιμο στη μορφή του παρά και μέσω της ποικιλομορφίας των εμπειρικών χαρακτήρων που μπορούν να το τροποποιήσουν. Οφείλει να παραμένει το *ίδιο* και να μπορεί να επαναλαμβάνεται αυτούσιο παρά και μέσω των παραμορφώσεων που εκείνο που αποκαλούμε εμπειρικό συμβάν το αναγκάζει να υποστεί. Ένα φώνημα ή ένα γράφημα είναι αναγκαστικά πάντα άλλο, σε ένα ορισμένο βαθμό, κάθε φορά που παρουσιάζεται σε μια πράξη ή μια αντίληψη αλλά δεν μπορεί να λειτουργήσει ως σημείο και γλώσσα εν γένει παρά αν μια τυπική ταυτότητα επιτρέπει να το επανεκδώσουμε και να το αναγνωρίσουμε. Αυτή η ταυτότητα είναι αναγκαστικά ιδεώδης. Υπονοεί λοιπόν αναγκαστικά μια παράσταση: ως *Vorstellung*, τόπο της ιδεατότητας εν γένει, της *Vergegenwärtigung*, δυνατότητα της αναπαραγωγού επανάληψης γενικά, ως *Repräsentation*, καθόσον κάθε σημαίνον συμβάν είναι υποκατάστατο (του σημαϊνόμενου όσο και της ιδεώδους μορφής του σημαϊνόντος). Εφόσον αυτή η παραστατική δομή είναι η ίδια η σημασία, δεν μπορώ να αρχίσω έναν «έμπρακτο» λόγο χωρίς να εμπλακώ καταγωγικά με μια απροσδιόριστη παραστατικότητα.

Θα μας αντιτάξουν πιθανώς ότι αυτόν ακριβώς τον αποκλειστικά παραστατικό χαρακτήρα της εκφραστικότητας θέλει να εμφανίσει ο Χούσερλ με την υπόθεση ενός μοναχικού

λόγου που θα ανταποκρινόταν στην ουσία του λόγου εγκαταλείποντας το επικοινωνιακό και ενδεικτικό περιβλημά του. Και ότι εμείς διατυπώσαμε την ερώτησή μας με χουσερλικές έννοιες. Βεβαίως. Μόνο που ο Χούσερλ θέλει να δείξει την εξάρτηση της έκφρασης (και όχι της σημασίας εν γένει) από την τάξη της παράστασης ως *Vorstellung*. Όθεν υπαινιχθήκαμε παραπάνω ότι αυτή –και οι άλλες παραστατικές τροποποιήσεις της– υπονοείται από κάθε σημείο εν γένει. Από την άλλη, άπαξ και δεχθούμε ότι η ομιλία ανήκε ουσιαστικά στην τάξη της παράστασης, η διάκριση ανάμεσα στον «έμπρακτο» λόγο και στην παράσταση του λόγου καθίσταται ύποπτη, είτε ο λόγος είναι καθαρά «εκφραστικός» είτε εμπλέκεται σε μια «επικοινωνία». Λόγω της καταγωγικά επαναληπτικής δομής του σημείου εν γένει, πιθανότατα η «έμπρακτη» γλώσσα είναι εξίσου φανταστική με τη φανταστική ομιλία και η φανταστική ομιλία είναι εξίσου φανταστική με την έμπρακτη ομιλία. Είτε πρόκειται για έκφραση ή ενδεικτική επικοινωνία, η διαφορά ανάμεσα στην πραγματικότητα και την παράσταση, ανάμεσα στο αληθές και το φανταστικό, ανάμεσα στην απλή παρουσία και την επανάληψη έχει ήδη αρχίσει να εξαλείφεται. Άραγε η διατήρηση αυτής της διαφοράς –μέσα στην ιστορία της μεταφυσικής και ακόμα στον Χούσερλ– δεν ανταποκρίνεται στην πνευματική επιθυμία διάσωσης της παρουσίας και αναγωγής ή παραγωγής του σημείου; Και μαζί με αυτό όλων των ικανοτήτων επανάληψης; Πράγμα που αληθεύει επίσης στο αποτέλεσμα –βεβαιωμένο, διασφαλισμένο, συγκροτημένο– της επανάληψης, της παράστασης, της διαφοράς που αποκρύπτει την παρουσία. Αν βεβαιώσουμε, όπως κάναμε παραπάνω, ότι στο σημείο, η διαφορά δεν έχει θέση μεταξύ πραγματικότητας και παράστασης, κτλ., αυτό



σημαίνει ότι το νεύμα που επικυρώνει αυτή τη διαφορά είναι η εξάλειψη του σημείου. Πλν όμως υπάρχουν δύο τρόποι εξάλειψης της πρωτοτυπίας του σημείου και η προσοχή μας πρέπει να στραφεί στην ασάθεια όλων αυτών των κινήσεων. Όντως περνούν γοργά και ανεπαίσθητα η μία μέσα στην άλλη. Μπορούμε να εξαλείψουμε το σημείο με τον κλασικό τρόπο μιας φιλοσοφίας της εποποιείας και της παρουσίας. Αυτή εξαλείφει το σημείο παράγοντάς το, εκμηδενίζει την αναπαραγωγή και την αναπαράσταση κάνοντάς τες τροποποίηση που επισυμβαίνει σε μια απλή παρουσία. Εφόσον όμως μια τέτοια φιλοσοφία –στην πραγματικότητα η φιλοσοφία και η ιστορία της Δύσης– συγκρότησε έτσι και εδραίωσε την έννοια του σημείου, αυτό, εκ καταγωγής και στην καρδιά του νοήματός του, είναι σηματοδεδειγμένο από αυτή τη βούληση παραγωγής ή εξάλειψης. Συνεπώς, η αποκατάσταση της πρωτοτυπίας και του μη παράγωγου χαρακτήρα του σημείου ενάντια στην κλασική μεταφυσική, υποσημαίνει, με ένα φαινομενικό παράδοξο, την εξάλειψη μιας έννοιας του σημείου της οποίας όλη η ιστορία και όλα τα νοήματα ανήκουν στην περιπέτεια της μεταφυσικής της παρουσίας. Αυτό το σχήμα ισχύει τόσο για τις έννοιες της παράστασης, της επανάληψης, της διαφοράς κτλ., όσο και για όλο τους το σύστημα. Η κίνηση αυτού του σχήματος, για την ώρα και διά παντός, θα επηρεάζει εσωτερικά, σε ένα κάποιο μέσο, τη γλώσσα της μεταφυσικής. Αυτή η εργασία έχει θεθεί ανέκαθεν σε κίνηση. Θα έπρεπε λοιπόν να ξαναδοούμε τι συμβαίνει σε αυτό το μέσο όταν ο κλοιός της μεταφυσικής κατονομάζεται.

Μαζί με τη διαφορά ανάμεσα στην πραγματική παρουσία και την παρουσία στην παράσταση ως *Vorstellung*, διά της γλώσσας, ένα ολόκληρο σύστημα διαφορών συμπαρασύρεται

στην ίδια αποδόμηση: ανάμεσα στο παριστώμενο και το παριστών εν γένει, το σημαίνόμενο και το σημαίνον, την απλή παρουσία και την αναπαραγωγή της, την παρουσία ως *Vorstellung* και την ανα-παρουσίαση ως *Vergegenwärtigung*· γιατί η αναπαράσταση έχει ως παριστώμενο μια παρουσίαση (*Präsentation*) ως *Vorstellung*. Φτάνουμε έτσι –ενάντια στη ρητή πρόθεση του Χούσερλ– να εξαρτήσουμε την ίδια τη *Vorstellung* αυτούσια, από τη δυνατότητα της επανάληψης, και την πιο απλή *Vorstellung*, την παρουσίαση (*Gegenwärtigung*), από τη δυνατότητα της ανα-παράστασης (*Vergegenwärtigung*). Επάγουμε την παρουσία-του-παρόντος από την επανάληψη και όχι το αντίστροφο. Ενάντια στη ρητή πρόθεση του Χούσερλ αλλά όχι χωρίς να λάβουμε υπόψη μας, όπως ίσως θα φανεί παρακάτω, αυτό που υπονοείται από την περιγραφή της κίνησης της χρονοποίησης και τη σχέση με τον άλλον.

Η έννοια της *ιδεατότητας* οφείλει φυσιολογικά να βρσκεται στο κέντρο μιας παρόμοιας προβληματικής. Κατά τον Χούσερλ, η δομή του λόγου μπορεί να περιγραφεί μόνο ως ιδεατότητα: ιδεατότητα του αισθητού σημαίνοντος (π.χ. της λέξης) που οφείλει να παραμείνει η *ίδια* και μόνο ως ιδεατότητα μπορεί να το κατορθώσει· ιδεατότητα του σημαίνόμενου (της *Bedeutung*) ή του σκοπευόμενου νοήματος, που δεν συγγέται ούτε με το ενέργημα της σκόπησης ούτε με το αντικείμενο, καθώς αυτά τα δύο μπορούν ενδεχομένως να μην είναι ιδεώδη· ιδεατότητα τέλος, σε ορισμένες περιπτώσεις, του ίδιου του αντικειμένου που διασφαλίζει (όπως στις επιστήμες της ακρίβειας) την ιδεώδη διαφάνεια της τέλει γλωσσικής μονοσημίας.<sup>21</sup> Μόνο που αυτή η ιδεατότητα, που είναι η ονομασία της μονιμότητας του ίδιου και η δυνατότητα της επα-

21. Βλ. σχετικά *L'Origine de la géométrie* και την Εισαγωγή στη γαλ. μετ., σ. 60-69.



νάληψής του, δεν υπάρχει μέσα στον κόσμο και δεν έρχεται από έναν άλλο κόσμο. Εξαρτάται ολόκληρη από τη δυνατότητα των ενεργημάτων επανάληψης. Συγκροτείται από αυτή. Το «είναι» της αναμετράται από την ικανότητα επανάληψης. Η απόλυτη ιδεατότητα είναι το σύστοιχο μιας δυνατότητας για απροσδιόριστη επανάληψη. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι το είναι καθορίζεται από τον Χούσερλ ως ιδεατότητα, δηλαδή ως επανάληψη. Κατά τον Χούσερλ, η ιστορική πρόοδος έχει πάντα ως ουσιώδη μορφή τη συγκρότηση ιδεατοτήτων οποίων η επανάληψη, άρα η παράδοση, θα διασφαλιζόταν επ' άπειρον· η επανάληψη και η παράδοση, δηλαδή η μεταβίβαση και η αναζωπύρωση της καταγωγής. Και τούτος ο καθορισμός τού είναι ως ιδεατότητας είναι μια αξιολόγηση, μια ηθικο-θεωρητική πράξη που αφυπνίζει την καταγωγική απόφαση της φιλοσοφίας υπό την πλατωνική της μορφή. Ενίοτε ο Χούσερλ το αποδέχεται: η αντίθεσή του στρεφόταν πάντα προς έναν συμβατικό πλατωνισμό. Όταν βεβαιώνει τη μη-ύπαρξη ή τη μη-πραγματικότητα της ιδεατότητας, το κάνει πάντα για να αναγνωρίσει ότι η ιδεατότητα είναι με έναν τρόπο μη αναγώγιμο στην αισθητή ύπαρξη ή στην εμπειρική πραγματικότητα, μάλιστα στο πλάσμα του.<sup>22</sup> Ορίζοντας το

22. Η κατάφαση που συνεπάγεται όλη η φαινομενολογία είναι αυτή του Είναι (*Sein*) ως μη-πραγματικότητας, μη-ύπαρξης, του *Ιδεώδους*. Αυτός ο προκαθορισμός είναι η πρώτη λέξη της φαινομενολογίας. Παρότι δεν υπάρχει, η ιδεατότητα είναι ένα μη-ον. «Προφανώς κάθε απόπειρα για να επανερμηνεύσουμε το είναι του ιδεώδους (*das Sein des Idealen*) ως πιθανό είναι του πραγματικού (*in ein mögliches Sein von Realen*) πρέπει γενικά να αποτυγχάνει, γιατί οι ίδιες οι δυνατότητες είναι με τη σειρά τους ιδεώδη αντικείμενα. Μέσα στον πραγματικό κόσμο, βρισκόμαστε επίσης τόσο λίγες δυνατότητες όσο και αριθμούς γενικά ή τρίγωνα γενικά» (*Recherches*, 2, 1, § 4, σ. 115). «Φυσικά, δεν έχουμε την πρόθεση να τοποθετήσουμε το είναι του ιδεώδους στο ίδιο επίπεδο με το νοητό είναι του πλασματικού ή του παράλογου (*Widersinnigen*)» (στο ίδιο, γαλ. μετ., σ. 150).

όντως ον ως είδος, ο Πλάτων δεν έκανε τίποτε διαφορετικό.

Όθεν –και εδώ εκ νέου πρέπει να συναρθρώσουμε το σχόλιο με την ερμηνεία– αυτός ο ορισμός τού είναι ως ιδεατότητας συγγέεται παραδόξως με τον ορισμό τού είναι ως παρουσίας. Όχι μόνο επειδή η καθαρή ιδεατότητα ανήκει πάντα σε ένα ιδεώδες «αντι-κείμενο», που στέκει έναντι, όντας παρόν μπροστά στο ενέργημα της επανάληψης, μια και η *Vorstellung* είναι η γενική μορφή της παρουσίας ως εγγύτητας σε ένα βλέμμα· αλλά επίσης επειδή μόνο μια χρονικότητα που καθορίζεται με βάση το ζωντανό παρόν ως πηγή της, το τώρα, ως «σημείο-ανάβλυσσης», μπορεί να εξασφαλίσει την καθαρότητα της ιδεατότητας, δηλαδή τη διάνοιξη της επανάληψης του ίδιου επ' άπειρον. Όντως, τι σημαίνει η «αρχή των αρχών» της φαινομενολογίας; Τι σημαίνει η αξία της καταγωγικής παρουσίας στην εποπτεία ως πηγή νοήματος και προφάνειας, ως *a priori* των *a priori*; Σημαίνει αρχικά τη βεβαιότητα, που είναι κι αυτή ιδεώδης και απόλυτη, ότι η καθολική μορφή κάθε εμπειρίας (*Erlebnis*) και κάθε ζωής, ήταν ανέκαθεν και θα είναι το παρόν. Τώρα και πάντα μόνο το παρόν θα υπάρχει. Το είναι είναι παρουσία ή τροποποίηση της παρουσίας. Η σχέση με την παρουσία του παρόντος ως έσχατης μορφής τού είναι και της ιδεατότητας είναι η κίνηση διά της οποίας παραβαίνω την εμπειρική ύπαρξη, το τυχαίο, τη συγκυρία, την κοσμικότητα κτλ. Και αρχικά τη δική μου. Σκέφτομαι την παρουσία ως καθολική μορφή της υπερβατικής ζωής, σημαίνει διανοίγομαι στη γνώση που εν απουσία μου, πέρα από την εμπειρική μου ύπαρξη, πριν από τη γέννησή μου και μετά το θάνατό μου, είναι το παρόν. Μπορώ να αφαιρέσω κάθε εμπειρικό περιεχόμενο, να φανταστώ μίαν απόλυτη αναστάτωση του περιεχομένου κάθε πιθανής εμπειρίας,

μια ριζική μεταμόρφωση του κόσμου: παρά ταύτα, έχω μια αλλόκοτη και μοναδική βεβαιότητα (μια και δεν αφορά κάποιο καθορισμένο ον) ότι η καθολική μορφή της παρουσίας δεν θα επηρεαστεί. Συνεπώς σε αυτόν τον καθορισμό τού είναι ως παρουσίας, ιδεατότητας, απόλυτης δυνατότητας για επανάληψη, κρύβεται η σχέση με το θάνατό μου (με την εξαφάνισή μου γενικά). Η δυνατότητα του σημείου είναι αυτή η σχέση με το θάνατο. Ο καθορισμός και η εξαίλιψη του σημείου μέσα στη μεταφυσική είναι η απόκρυψη αυτής της σχέσης με το θάνατο που παρήγαγε εντούτοις τη σημασία.

Αν η δυνατότητα της εξαφάνισής μου εν γένει οφείλει να βιωθεί με κάποιο τρόπο ώστε να μπορεί να θεομισθεί μια σχέση με την παρουσία εν γένει, δεν μπορούμε πια να πούμε ότι η εμπειρία της δυνατότητας της απόλυτης εξαφάνισής μου (του θανάτου μου) με επηρεάζει, ότι επισυμβαίνει σε ένα *είμαι* (*Je suis*) και τροποποιεί ένα υποκείμενο. Εφόσον το *είμαι* βιώνεται ως *είμαι παρών*, προϋποθέτει τη σχέση με την παρουσία γενικά, με το είναι ως παρουσία. Το φάνεσθαι του εγώ (*je*) στον εαυτό του μέσα στο *είμαι* (*je suis*) είναι λοιπόν καταγωγικά σχέση με την ίδια του την πιθανή εξαφάνιση. *Είμαι* λοιπόν πάει να πει καταγωγικά *είμαι θνητός*. *Είμαι αθάνατος* είναι μια ανέφικτη πρόταση.<sup>23</sup> Μπορούμε λοιπόν να

23. Για να χρησιμοποιήσουμε διακρίσεις της «καθαρής λογικής γραμματικής» και του *Τυπική λογική και υπερβατική λογική*, πρέπει να εξειδικεύσουμε ως ακολούθως αυτή την αδυνατότητα: αυτή η πρόταση έχει βέβαια ένα νόημα, συνιστά έναν κατανοητό λόγο, δεν είναι *sinnlos*. Αλλά μέσα σ' αυτή την κατανοητότητα, και για λόγους που μόλις υποδείξαμε, αυτή η πρόταση είναι «παράλογη» (παράλογα αντιφατική-*Widersinnigkeit*) και *a fortiori* «εσφαλμένη». Αλλά αφού η κλασική ιδέα της αλήθειας –που κανονρχεί αυτές τις διακρίσεις– έχει προκύψει από μια τέτοια απόκρυψη της σχέσης με το θάνατο, αυτό το «σφάλμα» είναι η αλήθεια της αλήθειας. Συνεπώς, μέσα από άλλες, εντελώς άλλες «κατηγορίες» (αν μπορούμε ακόμα να ονομάσουμε έτσι παρόμοιες οκείνεις) θα έπρεπε να ερμηνεύσουμε αυτές τις κινήσεις

πάμε μακρύτερα: ως φράση, το «Είμαι αυτός που είμαι» είναι ομολογία θνητότητας. Η κίνηση που οδηγεί από το *είμαι* στον καθορισμό τού είναι μου ως *res cogitans* (άρα ως αθανασία) είναι η κίνηση διά της οποίας η καταγωγή της παρουσίας και της ιδεατότητας αποκρύπτεται μέσα στην παρουσία και την ιδεατότητα που καθιστά εφικτές.

Η εξαίλιψη (ή η παραγωγή) του σημείου συγχύστηκε έτσι με την αναγωγή της φαντασίας. Εδώ, η στάση του Χούσερλ απέναντι στην παράδοση είναι αμφίσημη. Αναμφίβολα ο Χούσερλ ανανέωσε βαθύτατα την προβληματική της φαντασίας. Και ο ρόλος που αναθέτει στο πλασματικό μέσα στη φαινομενολογική μέθοδο δείχνει σαφώς ότι η φαντασία δεν είναι γι' αυτόν μια ικανότητα ανάμεσα στις άλλες. Εντούτοις, χωρίς να αμελήσουμε την καινοτομία και την αυστηρότητα των φαινομενολογικών περιγραφών της εικόνας, οφείλουμε να εντοπίσουμε την κληρονομιά. Το γεγονός ότι σε αντίθεση με την ανάμνηση, η εικόνα είναι ανα-παράσταση «αδρανοποιούσα» και όχι «θετική», πράγμα που ο Χούσερλ υπογραμμίζει διαρκώς, το ότι αυτό το χαρακτηριστικό της προσδίδει ένα προνόμιο μέσα στη «φαινομενολογική» πρακτική, δεν θέτει εκ νέου υπό κρίση τη γενική έννοια υπό την οποία κατατάχθηκε η εικόνα μαζί με την ανάμνηση: την «ανα-παράσταση» (*Vergegenwärtigung*), δηλαδή την αναπαραγωγή μιας παρουσίας, έστω κι αν το προϊόν είναι ένα καθαρά πλασματικό αντικείμενο. Συνακόλουθα η φαντασία δεν είναι μια απλή «τροποποίηση της αδράνειας», έστω κι αν είναι αδρανοποιούσα («Πρέπει να αποφύγουμε μια πολύ εύκολη σύγχυση ανάμεσα στην *τροποποίηση της αδράνειας* και στη *φαντασία*», *Ιδέες I, III*, μετ. Ρ. Ricœur, σ. 370)· και η αδρανοποιούσα επιρροή της να μην τροποποιήσει μια θετική ανα-

παράσταση (*Vergegenwärtigung*), ήτοι εκείνη της ανάμνησης («Ακριβέστερα, η φαντασία γενικά είναι η τροποποίηση της αδράνειας που εφαρμόζεται στη θετική παρουσίαση (*Vergegenwärtigung*), άρα στην πλέον ευρεία έννοια της ανάμνησης» (στο ίδιο, σ. 371). Κατά συνέπεια, αν η εικόνα είναι ένα καλό βοηθητικό όργανο της φαινομενολογικής αδρανοποίησης, δεν είναι καθαρή αδρανοποίηση. Διατηρεί μέσα της την πρώτη αναφορά σε μια καταγωγική παρουσίαση, δηλαδή σε μια αντίληψη και μια θέση ύπαρξης, σε μια πίστη εν γένει.

Νά γιατί η καθαρή ιδεατότητα, την οποία η αδρανοποίηση καθιστά προσιτή, δεν είναι πλασματικά. Αυτό το θέμα εμφανίζεται πολύ νωρίς<sup>24</sup> και θα τροφοδοτήσει ακατάπαυστα την πολεμική κατά του Χιουμ. Ωστόσο δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η σκέψη του Χιουμ γοήτευε ολοένα και περισσότερο τον Χούσερλ. Η ικανότητα της καθαρής επανάληψης που διανοίγει την ιδεατότητα και εκείνη που ελευθερώνει την εικονιστική αναπαραγωγή της εμπειρικής αντίληψης δεν μπορεί να είναι ξένες μεταξύ τους. Όπως άλλωστε και τα προϊόντα τους.

Επίσης, σε πολλά σημεία, η πρώτη από τις Έρευνες παραμένει από αυτή τη σκοπιά πολύ παράξενη:

1. Τα εκφραστικά φαινόμενα, στην εκφραστική τους καθαρότητα, αρχικά αντιμετωπίζονται ως παραστάσεις της φαντασίας (*Phantasievorstellungen*).

2. Μέσα στη σφαίρα της εσωτερικότητας που αναδεικνύεται μέσω αυτής της πλασματικότητας, ονομάζουμε πλασματική την επικοινωνιακή ομιλία που ένα υποκείμενο μπορεί ενδεχομένως να απευθύνει στον εαυτό του («φέρθηκες

24. Βλ. ιδιαίτερα *Recherches logiques*, β' έρευνα, κεφ. 2.

άσχημα»), πράγμα που μας επιτρέπει να σκεφτούμε ότι μια μη-επικοινωνιακή, καθαρώς εκφραστική ομιλία, μπορεί εμπράκτως να λάβει χώρα στη «μοναχική ζωή της ψυχής».

3. Έτσι υποθέτουμε ότι στην επικοινωνία, όπου οι ίδιες λέξεις, οι ίδιοι εκφραστικοί πυρήνες λειτουργούν, όπου κατά συνέπεια είναι απαραίτητες καθαρές ιδεατότητες, μπορεί να τεθεί μια αυστηρή διάκριση ανάμεσα στο πλασματικό και το έμπρακτο, κατόπιν ανάμεσα στο ιδεώδες και το πραγματικό· κατά συνέπεια το έμπρακτο εμφανίζεται σαν εμπειρικό και εξωτερικό προς την έκφραση ένδυμα, όπως το σώμα προς την ψυχή. Αυτές τις έννοιες χρησιμοποιεί ο Χούσερλ, ακόμα κι όταν υπογραμμίζει την ενότητα σώματος και ψυχής μέσα στην αναφορποιακή *εμπύχωση*. Αυτή η ενότητα δεν θίγει την διάκριση ουσίας, παραμένει πάντα ενότητα σύνθεσης.

4. Μέσα στην εσωτερική καθαρή «παραστατικότητα», μέσα στη «μοναχική ζωή της ψυχής», ορισμένοι τύποι ομιλίας θα μπορούσαν εμπράκτως να εκληφθούν ως *εμπράκτως* παραστατικοί (στην περίπτωση της εκφραστικής γλώσσας και, ως το πούμε από τώρα, καθαρά αντικειμενικής, θεωρητικολογικής), ενώ ορισμένοι άλλοι τύποι παραμένουν καθαρά *πλασματικοί* (οι πλασματικότητες που εντοπίστηκαν μέσα στο πλασματικό θα ήταν πράξεις ενδεικτικής επικοινωνίας ανάμεσα στο εγώ και τον εαυτό του, έναν εαυτό που θα ήταν σαν άλλος και έναν εαυτό ως εαυτό, κτλ.).

Άρα, αν δεχτούμε, όπως επιχειρήσαμε ήδη να δείξουμε, ότι κάθε σημείο γενικά έχει δομή καταγωγικά επαναληπτική, η γενική διάκριση ανάμεσα στην πλασματική χρήση και στην έμπρακτη χρήση απειλείται. *Καταγωγικά το σημείο εκπονείται από το πλασματικό*. Ως εκ τούτου, είτε πρόκειται για την ενδεικτική επικοινωνία ή την έκφραση, δεν υπάρχει κανένα



ασφαλές κριτήριο για να αντιδιαστείλουμε μια εξωτερική γλώσσα από μια εσωτερική γλώσσα, ούτε στην παραδεδομένη υπόθεση μιας εσωτερικής γλώσσας, ανάμεσα σε μια έμπρακτη γλώσσα και μια πλασματική γλώσσα. Εντούτοις αυτή η διάκριση είναι απαραίτητη στον Χούσερλ για να αποδείξει την εξωτερικότητα της ένδειξης προς την έκφραση, με όλα όσα επιτάσσει. Αν διακηρύξουμε αυτή την αθέμιτη διάκριση διαβλέπουμε μια αλυσίδα τρομερών επιπτώσεων για τη φαινομενολογία.

Αυτό που μόλις είπαμε για το σημείο ισχύει ταυτόχρονα για την πράξη του ομιλούντος υποκειμένου. «Μόνο που σε αυτή την περίπτωση, έλεγε ο Χούσερλ, δεν μιλούμε κυριολεκτικά, με την έννοια της επικοινωνίας, δεν μεταδίδουμε τίποτα στον εαυτό μας, παριστούμε μόνο (*man stellt sich vor*) τον εαυτό μας ως ομιλούντα και επικοινωνούντα.» Αυτό μας οδηγεί στο δεύτερο επαγγελματικό *επιχείρημα*. Ο Χούσερλ λοιπόν οφείλει να υποθέσει ανάμεσα στην έμπρακτη επικοινωνία και στην αυτο-παράσταση ως ομιλούντος υποκειμένου μια διαφορά που η αυτο-παράσταση ενδεχομένως συνάπτει έξωθεν στο *ενέργημα* της επικοινωνίας. Άρα η δομή της καταγωγικής επανάληψης που μόλις επικαλεστήκαμε σχετικά με το σημείο οφείλει να κανοναρχεί την ολότητα των σημασιακών ενεργημάτων. Το υποκείμενο δεν μπορεί να ομιλεί χωρίς να έχει την παράσταση του εαυτού του· κι αυτή δεν είναι συμβεβηκός. Δεν μπορούμε λοιπόν να φανταστούμε μια έμπρακτη ομιλία χωρίς αυτο-παράσταση ούτε μια παράσταση της ομιλίας χωρίς έμπρακτη ομιλία. Αναμφίβολα αυτή η παραστατικότητα μπορεί να τροποποιηθεί, να περιπλακεί, να αντανακλαστεί σύμφωνα με πρωτότυπους τρόπους που ο γλωσσολόγος, ο σημειολόγος, ο ψυχολόγος, ο θεωρητικός

της λογοτεχνίας ή της τέχνης, και μάλιστα ο φιλόσοφος θα μπορούν να μελετήσουν. Μπορεί να είναι πολύ πρωτότυποι. Όλοι όμως προαπαιτούν την καταγωγική ενότητα της ομιλίας και της ομιλητικής παράστασης. Η ομιλία παρίσταται, είναι η παράστασή της. Πιο σωστά, η ομιλία είναι ή αυτοαναπαράσταση.<sup>25</sup>

Γενικότερα, ο Χούσερλ φαίνεται να δέχεται ότι ανάμεσα στο υποκείμενο της έμπρακτης εμπειρίας και κείνο που αυτο-παρίσταται ζων, μπορεί να υπάρχει μια απλή εξωτερικότητα. Το υποκείμενο θα πίστευε ότι μιλάει στον εαυτό του και ότι του μεταδίδει κάτι τι· στην πραγματικότητα, τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει. Θα μπαίναμε στον πειρασμό να συμπεράνουμε ότι, καθώς η συνείδηση πληρούται από την πίστη ή την αυταπάτη ότι ομιλεί στον εαυτό της, όντας ολόκληρη ψευδής συνείδηση, η αλήθεια της εμπειρίας θα ανάκε στην τάξη της μη-συνειδήσεως. Απεναντίας: η συνείδηση είναι η αυτο-παρουσία του ζην, του *Erleben*, της εμπειρίας. Αυτή είναι απλή, και εξ ορισμού δεν θίγεται από την αυταπάτη επειδή αναφέρεται μόνο στον εαυτό της μέσα σε μια απόλυτη εγγύτητα. Η αυταπάτη της αυτο-ομιλίας θα αρμένιζε στην επιφάνειά της σαν μια κενή, περιφερειακή και δευτερεύουσα συνείδηση. Η γλώσσα και η παράστασή της θα έρχονταν να προστε-

25. Αλλά αν το *ανα-*αίτις της *ανα-παράστασης* δεν ονομάζει την απλή αναδιπλωση –επαναληπτική ή ανανοητική– που *επισυμβαίνει* σε μια απλή παρουσία (αυτό που πάντα *ήθελε-να-παι* η λέξη *αναπαράσταση*), αυτό που πλησιάζουμε ή προτείνουμε εδώ για τη σχέση μεταξύ παρουσίας και αναπαράστασης οφείλει να διανοιχθεί σε άλλα ονόματα. Αυτό που περιγράφουμε ως καταγωγική παράσταση μπορεί προσωρινά να υπαχθεί σ' αυτόν τον τίτλο μόνο μέσα στον κλοιό που επιχειρούμε εδώ να υπερβούμε, καταθέτοντας εκεί, αποδεικνύοντας αντιφατικές ή άτοπες υποτάξεις, προσπαθώντας να αναδείξουμε τήν ανασφάλεια, διανοίγοντας τον κλοιό προς την εξωτερικότητα – πράγμα που μόνο από κάποιο ένδοθεν μπορεί να επιτευχθεί.



θούν σε μιαν απλή και απλώς αυτο-παρούσα συνείδηση, σε ένα βίωμα εν πάση περιπτώσει που μπορεί να κατοπτρίσει οιωπηλά την παρουσία του. Όπως θα πει ο Χούσερλ στις *Ιδέες Ι*, «κάθε βίωμα εν γένει (κάθε όντως ζωντανό βίωμα, θα λέγαμε) είναι ένα βίωμα δίκην “παρόντος όντος”. Η δυνατότητα της αντανάκλασης εμπίπτει στην ουσία του επειδή χαρακτηρίζεται αναγκαία ως βέβαιο και παρόν ο» (§ 111). Το σημείο θα ήταν ξένο σε αυτή την αυτο-παρουσία, το θεμέλιο της παρουσίας εν γένει. Επειδή ακριβώς το σημείο είναι ξένο προς την αυτο-παρουσία του ζωντανού παρόντος μπορούμε να το ονομάσουμε ξένο προς την παρουσία εν γένει, μέσα σε κείνο που πιστεύουμε ότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε υπό την ονομασία της εποπτείας ή της αντίληψης.

Γιατί –κι αυτή είναι η έσχατη παρακαταθήκη της επιχειρηματολογίας σε τούτη την παράγραφο των *Ερευνών*– αν η παράσταση της ενδεικτικής ομιλίας είναι ψευδής, μέσα στο μονόλογο, είναι άχρηστη. Αν το υποκείμενο δεν δεικνύει τίποτα στον εαυτό του, είναι γιατί δεν δύναται, και δεν δύναται επειδή δεν το έχει ανάγκη. Εφόσον το βίωμα είναι άμεσα αυτο-παρόν με τον τρόπο της βεβαιότητας και της απόλυτης αναγκαιότητας, η εκδίλωση του εαυτού προς τον εαυτό δι’ αντιπροσωπείας ή παράστασης μιας ένδειξης είναι ανέφικτη καθό περιττή. Δεν θα είχε λόγο ύπαρξης, με όλες τις έννοιες της λέξης. Άρα θα ήταν άνευ αιτίας. Άνευ αιτίας καθό άνευ σκοπού: *zwecklos*, λέγει ο Χούσερλ.

Αυτή η *Zwecklosigkeit* της εσωτερικής επικοινωνίας είναι η μη-ετερότητα, η μη-διαφορά, μέσα στην ταυτότητα της παρουσίας ως αυτο-παρουσίας. Εννοείται βέβαια πως η έννοια της *παρουσίας* δεν περιλαμβάνει μόνο το αίνιγμα της εμφάνισης ενός όντος μέσα στην απόλυτη αυτο-εγγύτητα,

υποδπλώνει επίσης τη χρονική ουσία αυτής της εγγύτητας, πράγμα που δεν λύνει το αίνιγμα. Η αυτο-παρουσία του βιώματος πρέπει να παραχθεί μέσα στο παρόν ως τώρα. Αυτό ακριβώς λέγει ο Χούσερλ: αν τα «ψυχικά ενεργήματα» δεν αναγγέλλονται στον εαυτό τους μέσω μιας «*Kunngabe*», αν δεν χρειάζεται να πληροφορηθούν τον εαυτό τους μέσω ενδείξεων, είναι γιατί «βιώνονται από μας την ίδια στιγμή» (*im selben Augenblick*). Επίσης το παρόν της αυτο-παρουσίας θα ήταν αδιαίρετο όσο μια *ριπή οφθαλμού*.

---

---

## ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### ΤΟ ΣΗΜΕΙΟ ΚΑΙ Η ΡΙΠΗ ΟΦΘΑΛΜΟΥ

Άρα η στιγμή, η ταυτότητα του αυτο-παρόντος βιώματος μέσα στην ίδια στιγμή φέρει όλο το βάρος αυτής της απόδειξης. Η αυτο-παρουσία οφείλει να παραχθεί μέσα στην αδιαίρετη ενότητα ενός χρονικού παρόντος ώστε να μη χρειάζεται να μάθει τίποτα για τον εαυτό της μέσω σημείων. Μια παρόμοια αντίληψη ή αυτο-εποπτεία μέσα στην παρουσία θα ήταν όχι μόνο η βαθμίδα στην οποία η «σημασία» γενικά δεν θα μπορούσε να σταθεί, αλλά θα εξασφάλιζε επίσης τη δυνατότητα μιας αντίληψης ή μιας καταγωγικής εποπτείας εν γένει, δηλαδή της *μη-σημασίας* ως «αρχής των αρχών». Αργότερα, κάθε φορά που ο Χούσερλ θα θέλει να τονίσει το νόημα της καταγωγικής εποπτείας, θα θυμίζει ότι είναι η εμπειρία της απουσίας και της αχρηστίας του σημείου.<sup>26</sup>

---

26. Για παράδειγμα όλη η έκτη Έρευνα δεν ναύει να αποδεικνύει ότι ανάμεσα στα ενεργήματα και στα εποπτικά περιεχόμενα αφ' ενός και στα ενεργήματα και στα σημικά περιεχόμενα αφ' ετέρου, η φαινομενολογική διαφορά είναι «απαρμειωτή» βλ. κυρίως την § 26. Εντούτοις εκεί γίνεται δεκτή η δυνατότητα ενός «κράματος» που θα γεννούσε πλήθος ερωτηματικά. Όλα τα Μαθήματα για μια φαινομενολογία της μύχιας συνείδησης του χρόνου βασίζονται στη ριζική ασυνέχεια ανάμεσα στην εποπτική παρουσίαση και τη «συμβολική αναπαράσταση που όχι μόνο παριστά το αντικείμενο μόνο, αλλά το παριστά “μέσα” από σημεία ή εικόνες» (γαλ. μετ., σ. 133). Στο *Ιδέες I*, μπορούμε να διαβάσουμε ότι «ανάμεσα στην αντίληψη αφ' ενός και τη συμβολική παράσταση μέσω εικόνας ή σημείου αφ' ετέρου, υπάρχει μια αξιόπερα-

Η απόδειξη που μας απασχολεί εδώ επισυμβαίνει σε μια στιγμή που προηγείται από τα *Μαθήματα* για τη μύχια συνείδηση του χρόνου. Και για λόγους συστηματικούς όσο και ιστορικούς, η χρονικότητα του βιώματος δεν αποτελεί θέμα των *Λογικών ερευνών*. Εντούτοις, στο σημείο που βρισκόμαστε, δεν γίνεται να μη διαπιστώσουμε ότι μία ορισμένη έννοια του «τώρα», του παρόντος ως στιγμιακής ακρίβειας, εξουσιοδοτεί διακριτικά, αλλά αποφασιστικά, όλο το σύστημα των «ουσιωδών διακρίσεων»: αν η ακρίβεια της στιγμής είναι μύθος, μια χωρική ή μηχανική μεταφορά, μια κληρονομημένη μεταφυσική έννοια ή όλα αυτά μαζί, αν το παρόν της αυτο-παρουσίας δεν είναι απλό, αν συγκροτείται μέσα σε μια καταγωγική και μη αναγώγιμη σύνθεση, τότε η επιχειρηματολογία του Χούσερλ απειλείται ριζικά.

Δεν μπορούμε εδώ να συνοψίσουμε τις υπέροχες αναλύσεις των *Μαθημάτων* για τα οποία μέσα στο *Sein und Zeit* λέγει ότι είναι τα πρώτα, μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας, που διαρρηγνύουν τη σχέση με μια έννοια του χρόνου κληρονομημένη από τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη η οποία καθορίστηκε με βάση τις έννοιες του «τώρα», του «στίγματος», του «ορίου» και του «κύκλου». Ας δοκιμάσουμε πάντως να απομονώσουμε ορισμένα σημεία αναφοράς από τη δική μας σκοπιά.

στην ειδολογική διαφορά» («... καταλήγουμε σε παραλογισμούς όταν ανακατεύουμε, ως συνήθως, αυτούς τους τρόπους παράστασης των οποίων η δομή διαφέρει ουσιωδώς κτλ.» (§ 43, γαλ. μετ., σ. 139-140). Ο Χούσερλ πρόεβλεψε για την αντίληψη εν γένει αυτό που λέγει για την αντίληψη του αισθητού σωματικού πράγματος, ήτοι ότι, προσφερόμενο αυτοπροσώπως στην παρουσία, είναι «σημείο για τον εαυτό του» (*Ιδέες I*, § 52, γαλ. μετ., σ. 179). Άραγε δεν είναι το ίδιο να είσαι αφ' εαυτού σημείο (*index sui*) ή να μην είσαι σημείο; Υπ' αυτά την έννοια, «μέσα στη στιγμή» που γίνεται αντίληπτό, το βίωμα είναι σημείο του εαυτού του, αυτο-παρόν χωρίς ενδεικτικό ελαγμό.

1. Η έννοια της στιγμιακής ακρίβειας, του τώρα ως στιγμής, αδιάφορο αν είναι ή δεν είναι μεταφυσική προϋπόθεση, παίζει εκεί έναν μείζονα ρόλο. Αναμφίβολα κανένα τώρα δεν μπορεί να απομονωθεί ως στιγμή και καθαρή στιγμιακότητα. Ο Χούσερλ όχι μόνο το αναγνωρίζει («... σύμφωνα με την ουσία των βιωμάτων πρέπει να μπορούν να παρατίθενται έτσι ώστε να μην μπορεί να υπάρχει απομονωμένα στιγμιακή φάση» (γαλ. μετ., σ. 65), αλλά όλη του η περιγραφή προσαρμόζεται με ευκαμψία και ασύγκριτη κομψότητα στις πρωτότυπες τροποποιήσεις αυτής της μη αναγώγιμης κλιμάκωσης. Εντούτοις αυτή η κλιμάκωση νοείται και περιγράφεται με βάση την αυτο-ταύτιση του τώρα ως στιγμής. Ως «στιγμή-πηγή». Η ιδέα της καταγωγικής παρουσίας και γενικά της «απαρχής», της «απόλυτης απαρχής», του *principium*,<sup>27</sup> παραπέμπει πάντα, μέσα στη φαινομενολογία, σε αυτή τη «στιγμή-πηγή». Μολονότι η ροή του χρόνου είναι αδιαίρετη σε αποσπάσματα που θα μπορούσαν να είναι αυθύπαρκτα και αδιαίρετη σε φάσεις που θα μπορούσαν να είναι αυθύπαρκτες, σε αλληλουχία», «οι τρόποι ροής ενός εμ-

27. Ίσως αρμόζει να ξαναδιαβάσουμε εδώ τον ορισμό της «αρχής των αρχών»: «Αλλά ως τελειώνουμε με τις παράλογες θεωρίες! Με βάση την αρχή των αρχών καμιά φανταστική θεωρία δεν μπορεί να μας παρασούρει: Ήτοι ότι κάθε καταγωγική δοτική εποπτεία είναι μια αυτοδικαίη πηγή για τη γνώση» ό,τι μας προσφέρεται μέσα «στην εποπτεία» καταγωγικά (στη σωματική της πραγματικότητα, θα λέγαμε) πρέπει απλώς να γίνει δεκτό γι' αυτό που δίνεται, αλλά χωρίς παρά ταύτα να υπερβεί τα όρια μέσα στα οποία δίνεται. Πρέπει να καταλάβουμε ότι μια θεωρία, με τη σειρά της, δεν θα μπορούσε να αντλήσει την αλήθεια της παρά μόνο από καταγωγικά δεδομένα. Κάθε εκφορά που περιορίζεται να προσδίδει μίαν έκφραση σε αυτά τα δεδομένα μέσω μιας απλής επεξήγησης και με σημασίες που έχουν συνδυαστεί μαζί τους, είναι λοιπόν πραγματικά, όπως το είπαμε στην εισαγωγή αυτού του κεφαλαίου, μία απόλυτη απαρχή που καλείται κυριολεκτικά να χρησιμεύσει ως θεμέλιο, εν ολίγοις ως principium» (*Ιδέες I*, § 24, γαλ. μετ., σ. 78).



μενούς χρονικού αντικειμένου έχουν μια απαρχή, μια στιγμή-πηγή θα λέγαμε. Είναι ο τρόπος ροής διά του οποίου το εμμενές αντικείμενο αρχίζει να είναι. Χαρακτηρίζεται ως παρόν» (γαλ. μετ., σ. 42). Πάρά την περιπλοκότητα της δομής της, η χρονικότητα έχει ένα αμετακίνητο κέντρο, έναν οφθαλμό ή έναν ζωντανό πυρήνα, τη στιγμιακότητα του τώρα. Η «σύλληψη-του-τώρα είναι σαν πυρήνας έναντι μιας ουράς από κατακρατήσεις» (σ. 45), και «κάθε φορά μόνο μια στιγμιακή φάση είναι τώρα παρούσα, ενώ οι άλλες αγκιστρώνονται σαν ουρά από κατακρατήσεις» (σ. 55). «Το τώρα είναι αναγκαίο και παραμένει κατά κάποιο τρόπο στιγμιακό (*ein Punktuell*), μια μορφή που παραμένει για μια ύλη πάντα καινούργια» (Ιδέες I, § 81).

Σε αυτήν ακριβώς την αυτο-ταύτιση του τώρα αναφέρεται ο Χούσερλ μέσα στο «*im Selben Augenblick*» από τον οποίο ξεκινήσαμε. Άλλωστε δεν υπάρχει καμιά πιθανή αντίρρηση –μέσα στη φιλοσοφία– για το προνόμιο του τώρα-παρόντος. Αυτό το προνόμιο ορίζει το στοιχείο της φιλοσοφικής σκέψης, είναι η ίδια η προφάνεια, η ίδια η συνειδητή σκέψη, που κανοναρχεί όλη την πιθανή έννοια της αλήθειας και του νοήματος. Δεν μπορούμε να το υποψιαστούμε χωρίς να αρχίσουμε να εκριζώνουμε τη συνείδηση ξεκινώντας από ένα αλλού της φιλοσοφίας που αφαιρεί κάθε πιθανή ασφάλεια και κάθε πιθανό θεμέλιο από το λόγο. Γύρω από αυτό το προνόμιο του προκειμένου παρόντος, του τώρα, διεξάγεται, σε τελική ανάλυση, αυτή η συζήτηση, που δεν μπορεί να μοιάζει με καμιά άλλη ανάμεσα στη φιλοσοφία, που είναι πάντα φιλοσοφία της παρουσίας, και μια σκέψη της μη-παρουσίας που δεν είναι υποχρεωτικά το αντίθετό της, ούτε αναγκαστικά μια μεσίτευση της αρνητικής απουσίας, ήτοι μια θεωρία της μη-παρουσίας ως ασυνειδήτου.

Η κυριαρχία του τώρα δεν αποτελεί μόνο σύστημα με την ιδρυτική αντίθεση της μεταφυσικής, ήτοι της μορφής (ή του είδους ή της ιδέας) και της ύλης ως αντίθεσης του ενεργεία και του δυνάμει («Το προκειμένο τώρα είναι αναγκαστικά και παραμένει κάτι στιγμιακό: είναι μια μορφή που διατηρείται (*Verhaltende*) ενώ η ύλη είναι πάντα νέα»).<sup>28</sup> Διασφαλίζει την παράδοση που συνεχίζει την ελληνική μεταφυσική της παρουσίας σε «μοντέρνα» μεταφυσικά της παρουσίας ως αυτοσυνείδησης, μεταφυσική της ιδέας ως παράστασης (*Vorstellung*). Επιτάσσει λοιπόν τον τύπο μιας προβληματικής που αντιπαραθέτει τη φαινομενολογία σε κάθε σκέψη της μη-συνείδησης που θα μπορούσε να προσεγγίσει το αληθινό ζήτημα και τη βαθιά βαθμίδα της απόφασης: την έννοια του χρόνου. Δεν είναι τυχαίο αν τα *Μαθήματα* για τη μύχια συνείδηση του χρόνου επιβεβαιώνουν την κυριαρχία του παρόντος και απορρίπτουν το «κατόπιν εορτής» της συνειδητοποίησης ενός «ασυνειδου περιεχομένου», δηλαδή τη δομή της χρονικότητας που υπονοείται από όλα τα κείμενα του Φρόντ.<sup>29</sup> Πράγματι ο Χούσερλ γράφει: «Είναι αληθινά παράλογο να μιλάμε για ένα «ασυνειδο» περιεχόμενο που θα γινόταν συνειδητό κατόπιν εορτής (*nachträglich*). Η συνείδηση (*Bewusstsein*) είναι αναγκαστικά είναι-συνείδηση (*bewusstsein*) σε καθεμιά από τις φάσεις της. Όπως η κατακρατούσα φάση έχει συνείδηση της προηγούμενης, χωρίς να αποτελεί αντικείμενό της, παρόμοια το καταγωγικό δεδομένο είναι ήδη συνειδητό –και υπό την ειδική μορφή του «τώρα»– χωρίς να είναι αντικειμενικό...» (...) «η κατακράτηση ενός

28. *Idées I*, § 81, γαλ. μετ., σ. 276.

29. Βλ. σχετικά το δοκίμιό μου «Ο Φρόντ και η σκηνή της γραφής», στο *L'écriture et la différence*.



ασύνειδου περιεχομένου είναι ανέφικτα...» (...) «αν κάθε “περιεχόμενο” είναι στον εαυτό του και αναγκαστικά “ασύνειδο”, καταντά παράλογο να αναρωτιόμαστε για μια ύστερη συνείδηση που θα το χορηγούσε». <sup>30</sup>

2. Παρά το κίνητρο του στιγμιακού τώρα ως «αρχι-μορφής» (*Urform*) (*Ideen I*) της συνείδησης, το περιεχόμενο της περιγραφής, μέσα στα *Μαθήματα* και αλλού, απαγορεύει να μιλήσουμε για μια απλή αυτο-ταύτιση του παρόντος. Έτσι κλονίζεται όχι μόνο κείνο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε κατεξοχήν μεταφυσική ασφάλεια, αλλά, πιο τοπικά, το επιχείρημα του «*im selben Augenblick*» μέσα στις *Έρευνες*.

Όλα τα *Μαθήματα*, στην κριτική τους εργασία όσο και στην περιγραφική, αποδεικνύουν, βέβαια, και επιβεβαιώνουν τη μη αναγωγιμότητα της ανα-παρουσίασης (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*) στην παρουσιαστική (*Gegenwärtigen*, *Präsentieren*) αντίληψη, της δευτερεύουσας και αναπαραγωγικής ανάμνησης στην κατακράτηση, της φαντασίας στην καταγωγική εντύπωση, του ανα-παραχθέντος τώρα στο προκείμενο τώρα, το αντιληπτό ή κατακρατημένο, κ.ά. Χωρίς να μπορούμε να ακολουθήσουμε την αυστηρή ανέλιξη αυτών των *Μαθημάτων* και χωρίς να είναι απαραίτητο να θέσουμε υπό κρίση την αποδεικτική τους αξία, μπορούμε ακόμα να αναρωτηθούμε για την προφανή τους βάση και το πλαίσιο αυτών των διακρίσεων, γι' αυτό που συσχετίζει ανάμεσά τους τους διακεκριμένους όρους και συνιστά την ίδια τη δυνατότητα της σύγκρισης.

Αντιλαμβανόμαστε τότε γοργά ότι η παρουσία του αντιληπτού παρόντος μπορεί να εμφανιστεί αυτούσια μόνο στο

30. *Supplément IX*, γαλ. μετ., σ. 160-161.

βαθμό που *απαρτίζει αλληλουχία* με μια μη-παρουσία και μια μη-αντίληψη, άτοι με την πρωταρχική ανάμνηση και την αναμνή (κατακράτηση και προκράτηση). Αυτές οι μη-αντιλήψεις δεν προστίθενται, δεν συνοδεύουν *ενδεχομένως* το προκείμενο τώρα, μετέχουν *απαραιτήτως* και *ουσιωδώς* στη δυνατότητά του. Αναμφίβολα ο Χούσερλ λέγει για την κατακράτηση ότι είναι ακόμα μια αντίληψη. Αλλά είναι η απολύτως μοναδική περίπτωση – ο Χούσερλ δεν αναγνώρισε ποτέ άλλη – δηλαδή μιαν αντίληψη της οποίας το αντιληπτό δεν είναι παρόν αλλά παρελθόν ως τροποποίηση του παρόντος: «... αν ονομάσουμε αντίληψη το *ενέργημα* στο οποίο *έγκειται* κάθε καταγωγή, το καταγωγικώς ουσιαστικό *ενέργημα*, τότε η πρωταρχική ανάμνηση είναι *αντίληψη*. Μόνο μέσα στην πρωταρχική ανάμνηση βλέπουμε το παρελθόν, μόνο σε αυτή συγκροτείται το παρελθόν, και όχι με ανα-παρουσιαστικό τρόπο, αλλά παρουσιαστικό» (γαλ. μετ., σ. 58, § 17). Έτσι, στην κατακράτηση, η παρουσία που εμφανίζει κάτι, χορηγεί ένα μη-παρόν, ένα παρελθόν-παρόν και ανεπίκαιρο. Μπορούμε λοιπόν να υποψιαστούμε ότι αν ο Χούσερλ το αποκαλεί παρά ταύτα αντίληψη, είναι γιατί πρεσβεύει ότι η ριζική ασυνέχεια τελείται ανάμεσα στην κατακράτηση και την αναπαραγωγή, ανάμεσα στην αντίληψη και τη φαντασία, κτλ., όχι ανάμεσα στην αντίληψη και την κατακράτηση. Αυτό είναι το *per se demonstrandi* της κριτικής του ενάντια στον Μπρεντάνο. Ο Χούσερλ πιστεύει απολύτως ότι δεν τίθεται «απολύτως ζήτημα μιας διαρκούς συμφιλώσεως της αντίληψης με το αντίθετό της» (στο *ίδιο*).

Εντούτοις, στην προηγούμενη παράγραφο, μήπως δεν είχε τεθεί το ζήτημα σαφέστερα; «Αν τώρα συσχετίζουμε τον όρο αντίληψη με τις διαφορές στον τρόπο που τα χρονικά

αντικείμενα παρουσιάζονται, το αντίθετο της αντίληψης τότε είναι η πρωταρχική ανάμνηση και η πρωταρχική αναμονή (κατακράτηση και προκράτηση) που κάνουν εδώ την είσοδο τους στη σκηνή, έτσι ώστε η αντίληψη και η μη-αντίληψη να περνούν διαρκώς η μια μέσα στην άλλη.» Και παρακάτω: «Με την ιδεώδη έννοια, η αντίληψη (εντύπωση) θα ήταν η φάση της συνείδησης που συγκροτεί το καθαρό τώρα και την ανάμνηση, κάθε άλλη φάση της αλληλουχίας. Μόνο που αυτό είναι ένα ιδεώδες όριο, κάτι αφηρημένο που δεν μπορεί να είναι τίποτα εκ' εαυτού. Οσοδήποτε ακόμα και αυτό το ιδεώδες τώρα δεν είναι κάτι *totum caelo* διαφορετικό από το μη-τώρα, αντίθετα βρίσκεται σε συνεχές πάρε-δώσε μαζί του. Σε αυτό αντιστοιχεί το μόνιμο πέρασμα της αντίληψης στην πρωταρχική ανάμνηση.»

Άπαξ και δεχτούμε αυτή την αλληλουχία του τώρα και του μη-τώρα, της αντίληψης και της μη-αντίληψης μέσα στη ζώνη της καταγωγικότητας που είναι κοινή στην καταγωγική εντύπωση και στην κατακράτηση, δεξιωνόμαστε το έτερο μέσα στην αυτο-ταύτιση του *Augenblick*: η μη-παρουσία και η μη-προφάνεια μέσα στη στιγμή ριπή οφθαλμού. Υπάρχει μια διάρκεια της ριπής οφθαλμού και κλείνει το μάτι. Αυτή η ετερότητα είναι μάλιστα η προϋπόθεση της παρουσίας, της παρουσίασης και συνεπώς της *Vorstellung* εν γένει, πριν από κάθε αποσύνδεση που θα μπορούσε να συμβεί. Η διαφορά ανάμεσα στην κατακράτηση και την αναπαραγωγή, ανάμεσα στην πρωταρχική ανάμνηση και τη δευτερεύουσα ανάμνηση, δεν είναι η –ριζική κατά Χούσερλ– διαφορά ανάμεσα στην αντίληψη και τη μη-αντίληψη, αλλά ανάμεσα σε δύο τροποποιήσεις της μη-αντίληψης. Όποια κι αν είναι η φαινομενολογική διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις δύο τροπο-

ποιήσεις, παρά τα τεράστια προβλήματα που θέτει και την ανάγκη να τα λάβει υπόψη της, ουσιαστικά χωρίζει δύο τρόπους αναφοράς μέσα στη μη-παρουσία που δεν ανάγεται σε ένα άλλο τώρα. Αυτή η σχέση με τη μη-παρουσία δεν έρχεται να ακριβιάσει, να περικλείσει, μάλιστα να αποκρύψει την παρουσία της καταγωγικής εντύπωσης, επιτρέπει την ανάβλυση και τη διαρκώς αναγεννώμενη παρθενικότητά της. Πλην όμως καταστρέφει ριζικά κάθε δυνατότητα αυτο-ταύτισης μέσα στην απλότητα. Αυτό ισχύει για το ίδιο το συστατικό ρεύμα στη μέγιστη βαθύτητά του: «Αν συγκρίνουμε τώρα τα συστατικά φαινόμενα με αυτές τις συγκροτημένες ενότητες, βρίσκουμε ένα ρεύμα και κάθε φάση αυτού του ρεύματος είναι μια αλληλουχία φθινοσών αποχρώσεων. Εξ ορισμού δεν μπορούμε να εκθέσουμε κλιμακωτά κάποια φάση αυτής της ροής σε αλληλουχία, και να μετατρέψουμε λοιπόν σε σκέπη το ρεύμα μέχρι σημείου που αυτή η φάση να εκταθεί ταυτιζόμενη με τον εαυτό της» (§ 36, γαλ. μετ., σ. 98). Αυτή η εγγύτητα της μη-παρουσίας και της ετερότητας προς την παρουσία τέμνει στη ρίζα του το επιχείρημα της αχρηστίας του σημείου στη σχέση με τον εαυτό του.

3. Αναμφίβολα ο Χούσερλ θα αρνιόταν να εξομοιώσει την αναγκαιότητα της κατακράτησης με την αναγκαιότητα του σημείου, γιατί μόνο η τελευταία, όπως και η εικόνα, ανήκει στο γένος της ανα-παράστασης και του συμβόλου. Ο Χούσερλ δεν μπορεί να παραιτηθεί από αυτή την αυστηρή διάκριση χωρίς να θέσει και πάλι υπό συζήτηση το αξιωματικό *principium* της φαινομενολογίας. Το σθένος με το οποίο υποστηρίζει ότι η κατακράτηση και η προκράτηση ανήκουν στη σφαίρα της καταγωγικότητας αρκεί να την εννοήσουμε με την



«ευρεία έννοια», η εμμονή με την οποία αντιτάσσει την απόλυτη εγκυρότητα της πρωταρχικής ανάμνησης στη σχετική εγκυρότητα της δευτερεύουσας<sup>31</sup> ανάμνησης, εκδηλώνουν σαφώς την πρόθεση και την ανησυχία του. Την ανησυχία του γιατί πρόκειται να σώσει μαζί δύο φαινομενικά ασυμφιλίωτες δυνατότητες: α) το ζωντανό τώρα συγκροτείται ως απόλυτη αντιληπτική πηγή σε αλληλουχία με την κατακράτηση ως μη-αντίληψη. Η πιστότητα στην εμπειρία και στα «ίδια τα πράγματα» απαγορεύει κάθε άλλη εκδοχή· β) εφόσον η πηγή της

31. Βλ. για παράδειγμα, ανάμεσα σε πολλά άλλα κείμενα, το Επίμετρο III των *Μαθημάτων*: «Έχουμε λοιπόν ως ουσιώδεις τρόπους της συνείδησης του χρόνου 1) την "άλθηση" ως παρουσίαση και την κατακράτηση και την προκράτηση, διαπλεκόμενες (*verflochtene*) ουσιαστικά μαζί της, οι οποίες όμως μπορούν επίσης να ανεξαρτητοποιηθούν (η καταγωγική σφαίρα με την ευρεία έννοια)· 2) τη θετική ανα-παρουσίαση (την ανάμνηση), τη θετική ανα-παρουσίαση εκείνου που μπορεί να συνοδεύει ή να επαναφέρει (αναμνήμη)· 3) τη φανταστική ανα-παρουσίαση, ως καθαρή φαντασία, στην οποία βρίσκονταν όλοι αυτοί οι τρόποι, μέσα σε μια συνείδηση που φαντάζεται» (γαλ. μετ., σ. 141-142). Κι εδώ ακόμα, όπως θα παρατηρήσατε, ο *κόσμος του προβλήματος έχει τη μορφή διαπλοκής (Verflechtung) νημάτων που η φαινομενολογία λύνει αυστηρά στην ουσία τους.*

Αυτή η επέκταση της καταγωγικής σφαιράς επιτρέπει τη διάκριση της απόλυτης βεβαιότητας που συνάπτεται με την κατακράτηση από τη σχετική βεβαιότητα που εξαρτάται από τη δευτερεύουσα μνήμη ή την ανάμνηση (*Wiedererinnerung*) με τη μορφή της ανα-παρουσίασης. Μιλώντας για αντιλήψεις ως αρχι-βιώματα (*Urerlebnisse*), ο Χούσερλ γράφει στις *Ιδέες I*: «Πράγματι, ακριβολογώντας, δεν έχουν μέσα στη συγκεκριμένη τους πληρότητα παρά μόνο *μία φάση που να είναι απολύτως καταγωγική*, αλλά επίσης δεν παύει να *ρέει εξακολουθητικά*: είναι η συγμή του ζωντανού τώρα...» «Έτσι συλλαμβάνουμε π.χ. την απόλυτη εγκυρότητα του στοχασμού ως εμμενή αντίληψη, δηλαδή ως απλούστατα εμμενή αντίληψη· αυτή η εγκυρότητα, βέβαια, είναι λειτουργία των στοιχείων που αυτή η αντίληψη οδηγεί στο ρεύμα της στο επίπεδο των όντως καταγωγικών δεδομένων· παρόμοια συλλαμβάνουμε την απόλυτη εγκυρότητα της εμμενούς κατακράτησης σε σχέση με κείνο που, προς όφελός της, φτάνει στη συνείδηση με το γχώρισμα του "ακόμα" ζωντανού και του "επερχόμενου ακριβώς" για να υπάρξει· η αλήθεια είναι ότι αυτά η εγκυρότητα δεν διαρρέει περισσότερο απ' ό,τι εκτείνεται το περιεχόμενο αυτού που χαρακτηρίζεται έτσι... Παρόμοια, συλλαμβάνουμε τη σχετική εγκυρότητα της εμμενούς ανάμνησης...» (§ 78, γαλ. μετ., σ. 255, 256, 257).

βεβαιότητας γενικά είναι η καταγωγικότητα του ζωντανού· τώρα, πρέπει να διατηρήσουμε την κατακράτηση μέσα στη σφαίρα της καταγωγικής βεβαιότητας και να μεταθέσουμε το σύνορο ανάμεσα στην καταγωγικότητα και τη μη-καταγωγικότητα, έτσι ώστε να μη χωρίζει το καθαρό παρόν από το μη-παρόν, την επικαιρότητα ή το ανεπίκαιρο ενός ζωντανού τώρα, αλλά τις δύο μορφές επι-στροφής ή αποκατάστασης του παρόντος, την κατα-κράτηση και την ανα-παρουσίαση.)

Χωρίς να γεφυρώνουμε το χάσμα που όντως μπορεί να χωρίζει την κατακράτηση από την ανα-παρουσίαση, χωρίς να κρύβουμε ότι το πρόβλημα των σχέσεών τους δεν είναι άλλο από κείνο της ιστορίας της «ζωής» και της συνειδητο-ποίησης της ζωής, οφείλουμε να μπορούμε να πούμε *a priori* ότι η κοινή τους ρίζα, η δυνατότητα της επανάληψης με την πλέον γενική μορφή της, το ίχνος με την πιο καθολική έννοια είναι μια δυνατότητα που όχι μόνο πρέπει να στεγάζεται στην καθαρή επικαιρότητα του τώρα, αλλά να τη συγκροτεί μέσω της κίνησης της διαφοράς (*différance*) που εισάγει εκεί. Ένα παρόμοιο ίχνος, αν μπορούμε να κρατήσουμε αυτή τη γλώσσα χωρίς να την αναιρέσουμε και να τη διαγράψουμε παρευθύς, είναι πιο «καταγωγικό» από την ίδια τη φαινομενολογική καταγωγικότητα. Η ιδεατότητα της μορφής (*Form*) της ίδιας της παρουσίας συνεπάγεται ότι μπορεί να επανα-λαμβάνει επ' άπειρον, ότι η επι-στροφή της, ως επιστροφή του ίδιου, είναι επ' άπειρον αναγκαία και εγγεγραμμένη στην αυτούσια παρουσίας· ότι η επι-στροφή είναι επάνοδος ενός παρόντος που θα κατακρατηθεί μέσα σε μια *περατή* κίνηση κατακράτησης· ότι καταγωγική αλήθεια, με τη φαινομενολογική έννοια, υπάρχει μόνο ως ριζωμένη μέσα στην περατότητα αυτής της κατακράτησης· ότι η σχέση με το άπειρο δεν μπορεί τέλος να εγκαθιδρυθεί παρά

μέσα στη διάνοιξη προς την ιδεατότητα της μορφής της παρουσίας, ως δυνατότητας επί άπειρον επι-στροφής. Χωρίς αυτή τη μη αυτο-ταύτιση της λεγόμενης καταγωγικής παρουσίας, πώς να εξηγήσουμε ότι η δυνατότητα του στοχασμού και της ανα-παρουσίασης ανήκει στην ουσία κάθε βιώματος; Ότι ανήκει ως ιδεώδης και καθαρή ελευθερία στην ουσία της συνείδησης; Ο Χούσερλ το υπογραμμίζει ακατάπαυστα, για το στοχασμό κυρίως στις *Ιδέες*,<sup>32</sup> για την ανα-παρουσίαση ήδη μέσα στα *Μαθήματα*.<sup>33</sup> Σε όλες αυτές τις κατευθύνσεις, η παρουσία του παρόντος νοείται με βάση την πτυχή της επιστροφής, της επαναληπτικής κίνησης και όχι το αντίστροφο. [Το ότι αυτή η πτυχή δεν ανάγεται στην παρουσία ή στην αυτο-παρουσία, το ότι αυτό το ίχνος ή αυτή η διαφορά (*différance*) είναι πάντα πιο παλαιά από την παρουσία και της χορηγεί τη διάνοιξή της, δεν είναι άραγε κάτι που απαγορεύει να μιλάμε για μια απλή αυτο-ταύτιση «*im selben Augenblick*»; Μήπως αυτό δεν θέτει σε κίνδυνο τη χρήση που θέλει να κάνει ο Χούσερλ της έννοιας «μοναχική ζωή της ψυχής» και συνακόλουθα του αυστηρού διαχωρισμού ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση; Μήπως η ένδειξη και όλες οι έννοιες με βάση τις οποίες επιχειρήσαμε ως τώρα να τη σκεφτούμε (ύπαρξη, φύση, μεσίτευση, εμπειρικότητα, κτλ.) δεν έχουν μέσα στην κίνηση της υπερβατικής χρονοποίησης μια αξερίζωτη καταγωγή; Μήπως, ταυτόχρονα, ότι αναγγέλλεται μέσα σε αυτή την αναγωγή στη «μοναχική ζωή της ψυχής» (η υπερβατική αναγωγή

32. Ιδιαίτερα στην § 77, όπου το πρόβλημα έχει τεθεί ως διαφορά και σχέσεις του στοχασμού και της ανα-παρουσίασης, π.χ. μέσα στη δευτερεύουσα ανάμνηση.

33. Βλ. για παράδειγμα, § 42: «Αλλά σε κάθε παρούσα συνείδηση, και η οποία παρουσιάζει, αντιστοιχεί στην ιδεώδη δυνατότητα μιας ανα-παρουσίασης αυτής της συνείδησης που της αντιστοιχεί επακριβώς» (γαλ. μετ., σ. 115).

σε όλα της τα στάδια και κυρίως η αναγωγή στη μοναδολογική σφαίρα του «*Ιδιου*» – *Eigenheit* – κτλ.) δεν γειμίζει ρωγμές στη δυνατότητά του επειδή ονομάζεται χρόνος; Επειδή ονομάζεται χρόνος και στο οποίο θα έπρεπε να δώσουμε μια άλλη ονομασία, γιατί ο «χρόνος» δεν μπορεί να δηλώσει κάτι άλλο επειδή εννοούσε πάντα μια κίνηση που ξεκινά από το παρόν. Μήπως η έννοια της καθαρής μοναξιάς – και της μονάδας με τη φαινομενολογική έννοια – δεν τέμνεται από την ίδια την καταγωγή της, από τη συνθήκη της αυτοπαρουσίας; Καθώς ο «χρόνος» αναθεωρείται με βάση τη διαφορά μέσα στην αυτοπάθεια; Με βάση την ταυτότητα της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας μέσα στο «*ιδιο*» του *im selben Augenblick*; Ο *Ιδιος* ο Χούσερλ επικαλέστηκε την αναλογία ανάμεσα στη σχέση με το *alter ego* όπως αυτό συγκροτείται μέσα στην απόλυτη μονάδα του *ego* και στη σχέση με το άλλο (παρελθόν) παρόν όπως συγκροτείται μέσα στην απόλυτη επικαιρότητα του ζωντανού παρόντος (*Καρτεσιανοί διαλογισμοί*, § 52). Μήπως αυτή η «διαλεκτική» – με όλες τις έννοιες της λέξης και πριν από κάθε θεωρητική ιδιοποίηση της έννοιας – δεν διανοίγει το ζην στη διαφορά, συγκροτώντας μέσα στην καθαρή εμμένεια του βιώματος την απόκλιση της ενδεικτικής επικοινωνίας και μάλιστα της σημασίας εν γένει; Ακριβολογώντας, μιλάμε για την απόκλιση της ενδεικτικής επικοινωνίας και της σημασίας εν γένει. Γιατί ο Χούσερλ δεν εννοεί μόνο να αποκλείσει την ένδειξη από τη «μοναχική ζωή της ψυχής». Θα αντιμετωπίσει τη γλώσσα γενικά, το στοιχείο του Λόγου, με την εκφραστική του μορφή, ως δευτερεύον συμβάν, και υπερτεθειμένο σε μια καταγωγική και προ-εκφραστική διάσπρωση του νοήματος. Η ίδια η εκφραστική γλώσσα θα έπρεπε να υπεισέλθει στην απόλυτη σιωπή της σχέσης του εαυτού με τον εαυτό.



---

---

## ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Η ΦΩΝΗ ΠΟΥ ΣΩΠΑΙΝΕΙ

Συνεπώς η φαινομενολογική «σιωπή» μπορεί να ανασυσταθεί μόνο με έναν διττό αποκλεισμό ή μια διπλή αναγωγή: εκείνη της σχέσης με τον άλλον μέσα μου κατά την ενδεικτική επικοινωνία, εκείνη της έκφρασης ως ύστερης διάστρωσης, ανώτερης και εξωτερικής προς τη διάστρωση του νοήματος. Η βαθμίδα της φωνής θα κάνει έκδηλη την αλλόκοτη αυθεντία της μέσα από τη σχέση ανάμεσα σε αυτούς τους δύο αποκλεισμούς.

Ας δούμε αρχικά την πρώτη αναγωγή, με τη μορφή που αναγγέλλεται σε αυτές τις «ουσιώδεις διακρίσεις» τις οποίες αποφασίσαμε να ακολουθήσουμε εδώ ως κανόνα. Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι το κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στην έκφραση και την ένδειξη ανατίθεται τελικά σε μια πολύ συνοπτική περιγραφή της «εσωτερικής ζωής»: σε αυτή την εσωτερική ζωή, δεν θα υπήρχε ένδειξη επειδή δεν υπάρχει επικοινωνία· δεν θα υπήρχε επικοινωνία επειδή δεν υπάρχει *alter ego*. Και όταν το δεύτερο πρόσωπο εμφανίζεται μέσα στην εσωτερική γλώσσα, είναι ένα πλάσμα και το πλάσμα είναι απλό πλάσμα. Η φράση «φέρθηκαν άσχημα, δεν μπορείς να φέρεσαι έτσι», είναι μια ψευδής επικοινωνία, μια προσποίηση.

Ας μη διατυπώνουμε *έξωθεν* τα ερωτήματα που επιβάλλονται στη δυνατότητα και την καταστατική τάξη παρόμοιων προσποιήσεων ή πλαομάτων, ούτε στον τομέα όπου μπορεί να εμφανιστεί το «εσύ» μέσα στο μονόλογο. Ας μη θέσουμε ακόμα αυτά τα ερωτήματα: η αναγκαιότητά τους θα είναι ακόμα πιο έντονη όταν ο Χούσερλ θα πρέπει να διαπιστώσει ότι, πέρα από το *εσύ*, η προσωπική αντωνυμία γενικά, και ειδικά το *εγώ* (*Je*), είναι «ουσιαστικά ευκαιριακές εκφράσεις», στερημένες «αντικειμενικού νοήματος», που λειτουργούν πάντα ως ενδείξεις μέσα στην έμπρακτη ομιλία. Μόνο το *εγώ* (*Je*) επιτελεί το θέλω-να-πω μέσα στη μοναχική ομιλία και λειτουργεί εκτός εαυτού ως μια «ένδειξη καθολικώς έμπρακτη» (κεφ. 111).

Ας αναρωτηθούμε για την ώρα υπό ποίαν έννοια και για ποιο σκοπό η δομή της εσωτερικής ζωής είναι εδώ «απλοποιημένη» και αναφορικά με τι η επιλογή των παραδειγμάτων είναι αποκαλυπτική για το σχέδιο του Χούσερλ. Είναι αποκαλυπτική τουλάχιστον σε δυο της γνωρίσματα.

1. Αυτά τα παραδείγματα είναι *πρακτικής τάξεως*. Στις επιλεγμένες προτάσεις το υποκείμενο απευθύνεται στον εαυτό του σάμπως να είναι ένα δεύτερο πρόσωπο το οποίο μέμφεται, παρακαίνει, καλεί να πάρει μια απόφαση ή να αισθανθεί τύψεις. Χωρίς αμφιβολία αυτό αποδεικνύει ότι εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με «ενδείξεις». Τίποτα δεν δεικνύεται, άμεσα ή έμμεσα, το υποκείμενο δεν μαθαίνει τίποτα για τον εαυτό του, η γλώσσα του δεν παραπέμπει σε τίποτα που να «υπάρχει». Το υποκείμενο δεν πληροφορεί τίποτα τον εαυτό του, δεν επιτελεί ούτε *Kundgabe* ούτε *Kundnahme*. Ο Χούσερλ έχει ανάγκη να επιλέξει τα παραδείγματά του μέσα από την πρακτική σφαίρα για να δείξει ότι σε αυτά τίποτα δεν «εν-

δείκνυται» και συνάμα ότι είναι ψευδογλώσσες. Πράγματι θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει από αυτά τα παραδείγματα, αν υποθέσουμε ότι δεν γίνεται να βρεθούν άλλα, ότι η εσωτερική ομιλία έχει πάντα πρακτική ουσία, αξιολογική ή αξιοποιητική (*axioloγική*). Ακόμα κι όταν λέμε στον εαυτό μας «έτοι είσαι», άραγε η κατηγορησιμότητα δεν εγκλείει ένα εξυφωτικό ή παραγωγικό ενέργημα; Κι όμως αυτόν ακριβώς τον πειρασμό θέλει να αποφύγει ο Χούσερλ πριν απ' όλα και πάση θυσία. Καθόρισε πάντα το πρότυπο της γλώσσας *εν γένει* –ενδεικτικό όσο και εκφραστικό– με βάση το *θεωρείν*. Όποια φροντίδα κι αν έδειξε στη συνέχεια για να σεβαστεί την πρωτοτυπία της πρακτικής διάστροφης του νοήματος και της έκφρασης, όποιες κι αν ήταν τότε οι επιτυχίες και η αυστηρότητα των αναλύσεών του, ποτέ δεν έπαυσε να επικυρώνει την αναγωγικότητα του αξιολογικού στον λογικο-θεωρητικό του πυρήνα.<sup>34</sup> Ξαναβρίσκουμε εδώ την αναγκαιότητα που τον ώθησε να μελετήσει τη γλώσσα από λογική και επιστημολογική σκοπιά, [την καθαρή γραμματική ως καθαρή λογική γραμματική που λίγο-πολύ άμεσα κανοναρχείται από τη δυνατότητα μιας σχέσης με το αντικείμενο.] Ένας ψευδής λόγος δεν είναι λόγος, ένας αντιφατικός (*widersinning*) λόγος δεν διαφεύγει από την *α-νοησία* (*Unsinningkeit*) παρά μόνο αν η γραμματικότητά του δεν απαγορεύει ένα θέλω-να-πω ή μια πρόθεση-για-*Bedeutung* που η ίδια μπορεί να καθοριστεί μόνο ως σκόπευση ενός αντικειμένου.]

Συνεπώς είναι αξιοσημείωτο ότι η θεωρητική λογικότητα, το *θεωρείν εν γένει*, δεν κανοναρχεί μόνο τον καθορισμό της εκ-

34. Βλ. κυρίως το κεφ. IV και προπάντων τις §§ 114 μέχρι 127 στο *Ιδέες I* (Γ' τομέας). Θα τις μελετήσουμε αλλού αυτόνομα και πιο επίμονα. Βλ. «La forme et le vouloir-dire», αναφέρθηκε πριν.

φρασης, της λογικής σημασίας, αλλά ήδη εκείνο που έχει αποκλειστεί, ήτοι την ένδειξη, την κατάδειξη ως *Weisen* ή *Zeigen* μέσα στο *Hinweis* ή το *Anzeigen*. [Και ο Χούσερλ οφείλει, σε μια ορισμένη βαθύτητα, να αναφερθεί σε έναν πυρίνα θεωρητικής ουσίας της ένδειξης για να μπορέσει να την αποκλείσει από μια εκφραστικότητα που είναι καθαρώς θεωρητική.] Πιθανώς σε αυτή τη βαθύτητα ο καθορισμός της έκφρασης μολύνθηκε από αυτό ακριβώς που φαίνεται να απέκλεισε: [το *Zeigen*, τη σχέση + με το αντικείμενο ως ενδεικτική κατάδειξη, που δακτυλοδειχνει αυτό που είναι προ ομμάτων ή οφείλει πάντα να μπορεί να εμφανισθεί σε μια εποπτεία μέσα στην ορατότητά της που είναι άορατη μόνο προσωρινά. Το *Zeigen* είναι πάντα μια σκόπευση (*Meinen*) που προ-καθορίζει τη βαθιά ενότητα ουσίας ανάμεσα στο *Anzeigen* της ένδειξης και το *Hinzeigen* της έκφρασης. Και το σημείο (*Zeichen*) θα παρέπεμπε πάντα, σε τελευταία ανάλυση, στο *Zeigen*, στο χώρο, στην ορατότητα, στο πεδίο και στον ορίζοντα εκείνου που αντι-βάλλεται και προ-βάλλεται, στη φαινομενικότητα ως αντιμετώπιση και επιφάνεια, προφάνεια ή εποπτεία, και αρχικά ως φως.]

Τι συμβαίνει λοιπόν τότε με τη φωνή και το χρόνο; Αν η κατάδειξη είναι η ενότητα του νεύματος και της αντίληψης μέσα στο σημείο, αν η σημασία αποδίδεται στο δάχτυλο και στο μάτι, αν αυτή η απόδοση επιβάλλεται σε κάθε σημείο, είτε είναι ενδεικτικό ή εκφραστικό, λεκτικό ή μη λεκτικό, τότε τι συμβαίνει με τη φωνή και το χρόνο; Αν το άορατο είναι το προσωρινό (*pro-visoire*), τι συμβαίνει με τη φωνή και το χρόνο; Και γιατί ο Χούσερλ πασχίζει μανιωδώς να διακρίνει την ένδειξη από την έκφραση; Προφέρω ή αφουγκράζομαι ένα σημείο, σημαίνει + τάχα ότι υποβάλλω σε αναγωγή την ενδεικτική χωρικότητα ή την ενδεικτική εμμεσότητα; Ας δείξουμε λίγη υπομονή.

2. Το παράδειγμα που διάλεξε ο Χούσερλ («φέρθηκε άσχημα, δεν μπορείς να φέρεσαι έτσι») πρέπει λοιπόν να αποδείξει ταυτόχρονα δύο πράγματα: ότι αυτή η πρόταση δεν είναι ενδεικτική (άρα ότι είναι μια πλασματική επικοινωνία) και ότι δεν προσφέρει καμιά γνώση στο υποκείμενο για τον εαυτό του. Παραδόξως, δεν είναι ενδεικτική επειδή, ως μη θεωρητική, μη λογική, μη γνωστική, δεν είναι επιπλέον εκφραστική. Ίδου γιατί θα ήταν ένα φαινόμενο τελείως πλασματικής σημασίας. Έτσι επαληθεύεται η ενότητα του *Zeigen* πριν από τη διάθλασή του σε ένδειξη και έκφραση. Όθεν η χρονική τροπικότητα αυτών των προτάσεων δεν είναι αδιάφορη. Αν αυτές οι προτάσεις δεν είναι γνωστικές, η αιτία είναι ότι δεν έχουν άμεση κατηγορική μορφή: δεν χρησιμοποιούν άμεσα το ρήμα *είναι* και το νόημά τους, αν όχι η γραμματική μορφή τους, δεν είναι παρόν: διαπίστωση ενός παρελθόντος δίκην μομφής, ενθάρρυνση τύπων και βελτίωσης. Ο *ενεστώς της οριστικής του ρήματος* είναι αποτελεί την καθαρή και τελεολογική μορφή της λογικότητας της έκφρασης. Πιο σωστά: η οριστική ενεστώτος του ρήματος είναι στο *τρίτο πρόσωπο*. Ακόμα περισσότερο είναι μια πρόταση του τύπου «Σ είναι Π» όπου το Σ δεν είναι ένα πρόσωπο που μπορεί να αντικατασταθεί με μια προσωπική αντωνυμία, καθώς η τελευταία σε κάθε πραγματική ομιλία κατέχει μίαν απλή ενδεικτική αξία.<sup>35</sup> Το υποκείμενο

35. Βλ. *Recherches I*, κεφ. III, § 26: «Κάθε έκφραση που περιέχει μια προσωπική αντωνυμία στερείται ήδη αντικειμενικού νοήματος. Η λέξη *εγώ* (*Je*) ονομάζει, κατά περίπτωση, ένα διαφορετικό πρόσωπο... μάλλον μια ενδεικτική λειτουργία μέσα στη λέξη χρησιμοποιεί ως μεστέυση και ειδοισιά κατά κάποιο τρόπο τον ακροατή: αυτός που είναι απέναντί σου σκοπεύει τον εαυτό του» (γαλ. μετ., σ. 96, 97). Το θέμα είναι να δούμε αν, μέσα στη μοναχική ομιλία όπου, λέγει ο Χούσερλ, η *Bedeutung* του *Εγώ* πληρούται και-τελείται, το στοιχείο της καθολικότητας που διάζει στην εκφραστικότητα δεν απαγορεύει αυτή την πλήρωση και δεν στερεί αιτί

Σ πρέπει να είναι ένα όνομα και όχι ένα όνομα αντικειμένου. Και γνωρίζουμε ότι για τον Χούσερλ το *Σ είναι Π* είναι η θεμελιακή και αρχέγονη μορφή, η καταγωγική αποφαντική πράξη από την οποία πρέπει να απορρέει κάθε λογική πρόταση δι' απλής περιπλοκής.<sup>36</sup> Αν θέσουμε την ταυτότητα της έκφρασης και της λογικής *Bedeutung* (*Ιδέες Ι*, § 124), οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι τ'το τρίτο «πρόσωπο» της οριστικής ενεστώτος του ρήματος *είναι* είναι ο καθαρός και απαραιεώτος πυρήνας της έκφρασης. Μιας έκφρασης για την οποία, όπως θυμάστε, ο Χούσερλ έλεγε ότι αρχικώς δεν ήταν ένα «εκφράζεσθαι», αλλά εξ υπαρχής ένα «εκφράζομαι περί τινος» (*über etwas sich auszern*, § 7). Το «μιλώ στον εαυτό μου» που ο Χούσερλ θέλει να αποκαταστήσει εδώ δεν είναι ένα «μιλώ στον-εαυτό-μου-για-τον-εαυτό-μου», εκτός κι αν το τελευταίο μπορεί να πάρει τη μορφή ενός «λέω-στον εαυτό-μου ότι Σ είναι Π».

Εδώ πρέπει να *μιλήσουμε*. Το νόημα του ρήματος «είναι» (για το οποίο ο Χάιντεγκερ μας λέγει ότι η απαραιεματική του υποκειμένο την πλήρη εποπτεία της *Bedeutung* *Εγώ*· και αν η μοναχική ομιλία διακόπτει ή *εσωτερικεύει* απλώς την κατάσταση του διαλόγου όπου, λέγει ο Χούσερλ, «όπως κάθε πρόσωπο, όταν μιλάει στον εαυτό του, λέγει *εγώ* (*Je*), αυτή η λέξη κατέχει το χαρακτήρα μιας καθολικά έμπρακτης ένδειξης για να δηλώσει αυτή την κατάσταση».

Έτσι καταλαβαίνουμε καλύτερα τη διαφορά ανάμεσα στο *εκδηλωμένο* που είναι πάντα υποκειμενικό και το *εκφρασμένο* ως *ονοματισμένο*. Οσάκις εμφανίζεται το *Εγώ*, έχουμε να κάνουμε με μια πρόταση ενδεικτικής εκδήλωσης. Το εκδηλωμένο και το ονοματισμένο μπορεί ενίοτε να αλληλοκαλύπτονται («ένα ποτήρι νερό, σας παρακαλώ», ως πρόταση ονομάζει το πράγμα και εκδηλώνει την επιθυμία), αλλά αυτοδικαίως είναι τελείως διακεκριμένα, όπως στο ακόλουθο παράδειγμα όπου διακρίνονται τελείως το: 2X2=4. «Αυτή η πρόταση διόλου δεν θέλει να πει το ίδιο με το: κρίνω πως 2X2=4. Επιπλέον οι δύο προτάσεις δεν είναι καν ισοδύναμες· η μια μπορεί να είναι αληθής, και η άλλη ψευδής» (§ 25, γαλ. μετ., σ. 93).

36. Βλ. ιδιαίτερος *Logique formelle et logique transcendante*, I, I, § 13, γαλ. μετ. S. Bachelard, σ. 75.

μορφή του είχε αιγιματικώς καθοριστεί από τη φιλοσοφία με βάση το τρίτο πρόσωπο της οριστικής ενεστώτος) διατηρεί με τη λέξη, δηλαδή με τη μονάδα της φωνής και του νοήματος, μιαν ολωσδιόλου ιδιάζουσα σχέση. Αναμφίβολα δεν είναι μια «απλή λέξη», επειδή μπορούμε να τη μεταφράσουμε σε διαφορετικές γλώσσες. Επιπλέον δεν είναι μια εννοιολογική γενικότητα.<sup>37</sup> Αλλά αφού το νόημά της δεν υποδηλώνει τίποτα, κανένα πράγμα, κανένα ον ούτε κάποιον οντικό καθορισμό, αφού δεν το συναντούμε πουθενά εκτός της λέξης, η μη αναγωγιμότητά της είναι εκείνη του *verbum* ή του λέγειν, της ενότητας της σκέψης και της φωνής μέσα στο λόγο. Το προνόμιο του είναι δεν μπορεί να αντισταθεί στην αποδόμηση της λέξης. Το *Είναι* είναι η πρώτη ή η τελευταία λέξη που μπορεί να αντισταθεί στην αποδόμηση μιας γλώσσας λέξεων. Αλλά γιατί η ρηματικότητα συγγέεται με τον καθορισμό του είναι εν γένει ως παρουσίας; Και γιατί να ισχύει το προνόμιο της οριστικής ενεστώτος; Γιατί η εποχή της φωνής είναι η εποχή του είναι με τη μορφή της παρουσίας; Δηλαδή της ιδεατότητας;

Εδώ ακριβώς πρέπει να *συνεννοηθούμε*. Ας επανέλθουμε στον Χούσερλ. Η καθαρή έκφραση, η λογική έκφραση πρέπει να είναι κατ' αυτόν ένα «medium» «μη παραγωγικό» που

37. Είτε το αποδεικνύουμε αριστοτελικώς είτε χάιντεγκεριανώς, το νόημα του είναι πρέπει να προηγείται από τη γενική έννοια του είναι. Αναφορικά με την ιδιότητα της σχέσης ανάμεσα στα λέξη και στο νόημα του είναι, όπως και με το πρόβλημα της οριστικής ενεστώτος, παραπέμπουμε στο *Sein und Zeit* και στο *Εισαγωγή στη μεταφυσική*. Ίσως φαίνεται ήδη ότι, παρότι σπριζιζόμαστε, σε αποφασιστικές στιγμές, σε χάιντεγκεριανά κίνητρα, θα θέλαμε κυρίως να αναρωτηθούμε αν, αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ λόγου και φωνής και αναφορικά με την υποτιθέμενη μη αναγωγιμότητα ορισμένων λεκτικών μονάδων (της λέξης *είναι* ή άλλων «ριζικών λέξεων»), η σκέψη του Χάιντεγκερ δεν γεννά ενίοτε τα ίδια ερωτήματα με τη μεταφυσική της παρουσίας.



έρχεται να «κατοπτρίσει» (*wiederspiegeln*) την προ-εκφραστική διάσθρωση του νοήματος. Η μόνη της παραγωγικότητα συνίσταται στο να εισαγάγει το νόημα στην ιδεατότητα της εννοιολογικής και καθολικής μορφής.<sup>38</sup> Μολονότι υπήρχαν ουσιώδεις λόγοι ώστε όλο το νόημα να μην εντοπίζεται πλήρως μέσα στην έκφραση, και αυτή να περιλαμβάνει εξαρτώμενες και ατελείς σημασίες (συγκατηγορούμενα, κτλ.), το τέλος της σύνολης έκφρασης είναι η αποκατάσταση, με τη μορφή της παρουσίας, της ολότητας ενός νοήματος που δίνεται τώρα στην εποπτεία. Αφού αυτό το νόημα είναι καθορισμένο με βάση μια σχέση με το αντικείμενο, το *medium* της έκφρασης οφείλει να προστατεύσει, να σεβαστεί, να αποκαταστήσει την *παρουσία* του νοήματος ως *είναι-ενώπιον του αντικειμένου* που είναι διαθέσιμο για ένα βλέμμα και συνάμα ως *αυτο-εγγύτητα μέσα στην εσωτερικότητα*. Το *παρ- του παρόντος* αντικειμένου που τώρα-αντίκειται είναι ένα *αντί* (*Gegenwart, Gegenstand*) με την έννοια του *έναντι* της εγγύτητας και του *αντίθετα* του αντι-τιθέμενου.

Όθεν ανάμεσα στην ιδεατότητα και τη φωνή, η συνεννοχή είναι εδώ αμέριστη. Ένα ιδεώδες αντικείμενο είναι ένα αντικείμενο του οποίου η κατάδειξη μπορεί να επαναλαμβάνεται απροσδιόριστα, του οποίου η παρουσία στο *Zeigen* είναι απροσδιορίτως επαναλήψιμη επειδή ακριβώς, ελεύθερη από κάθε εγκόσμια χωρικότητα, είναι ένα καθαρό νόημα που μπορώ να εκφράσω χωρίς να οφείλω, τουλάχιστον φαινομενικά, να περάσω από τον κόσμο. Υπ' αυτή την έννοια, η φαινομενολογική φωνή, που δείχνει να επιτελεί αυτή την κίνηση «μέσα στο χρόνο», δεν αποκόπτεται από την τάξη του *Zeigen*, ανήκει στο ίδιο σύστημα και αποπερατώνει τη λειτουργία του.

38. *Ideen I*, § 124.

Το ατελείωτο πέρασμα μέσα στην ιδεατότητα του αντικειμένου ταυτίζεται με τη μελλοντοϊστορική ανάρρηση της *φωνής*. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα μπορούσαμε τελικά να καταλάβουμε τι είναι η κίνηση της ιδεοποίησης με βάση μια καθορισμένη «λειτουργία» ή «ικανότητα», για την οποία θα ξέραμε, χάριν στην οικειότητα της εμπειρίας, τη «φαινομενολογία του σώματός μας» ή μια αντικειμενική επιστήμη (φωνητική, φωνολογική ή φυσιολογία της δυσφώνησης) τι *είναι*. Απεναντίας. Το γεγονός ότι η ιστορία της ιδεοποίησης, δηλαδή η «ιστορία του πνεύματος» ή η ιστορία σκέτη, δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ιστορία της *φωνής*, είναι κάτι που αποδίδει σε αυτή όλη της την αιγυμιακή δύναμη.

Για να καταλάβουμε καλά σε τι έγκειται η ικανότητα της φωνής και σε τι η μεταφυσική, η φιλοσοφία, πώς ο καθορισμός του είναι ως παρουσίας είναι η εποχή της φωνής ως *τεχνικός έλεγχος* του είναι-αντικείμενο, για να καταλάβουμε καλά την ενότητα της *τέχνης* και της *φωνής*, πρέπει να σκεφτούμε την αντικειμενικότητα του αντικειμένου. Το ιδεώδες αντικείμενο είναι το πιο αντικειμενικό από τα αντικείμενα: όντας ανεξάρτητο από το *hic et nunc* των συμβάντων και των ενεργημάτων της εμπειρικής υποκειμενικότητας που το σκοπεύει, μπορεί να επαναλαμβάνεται επ' άπειρον παραμένοντας το ίδιο. Η παρουσία του στην εποπτεία, το είναι έναντι του βλέμματος, εφόσον δεν εξαρτάται ουσιαστικά από καμιά κοσμική ή εμπειρική σύνθεση, η αποκατάσταση του νοήματός του με τη μορφή της παρουσίας αποβαίνει μια καθολική και απερίοριστη δυνατότητα. Αλλά αφού το είναι-ιδεώδες του *δεν* είναι *τίποτε* εκτός κόσμου, πρέπει να συγκροτηθεί, να επαναληφθεί και να εκφραστεί μέσα σε ένα *medium* που δεν θίγει την παρουσία και την αυτο-παρουσία

των ενεργημάτων που το σκοπεύουν: ένα *medium* που συντηρεί την *παρουσία* του αντικειμένου ενώπιον της εποπτείας και συνάμα την *αυτο-παρουσία*, την απόλυτη εγγύτητα των ίδιων των ενεργημάτων. Εφόσον η ιδεατότητα του αντικειμένου είναι το είναι-για για μια μη εμπειρική συνείδηση, μπορεί να εκφραστεί μόνο μέσα σε ένα στοιχείο του οποίου η φαινομενικότητα δεν έχει τη μορφή της κοσμικότητας. *Η φωνή είναι το όνομα αυτού του στοιχείου. Η φωνή ακούγεται.* Τα φωνητικά σημάδια (οι «ακουστικές εικόνες» κατά Σωσύρ, η φαινομενολογική φωνή) «ακούγονται» από το υποκείμενο που τα προφέρει μέσα στην απόλυτη εγγύτητα του παρόντος τους. Το υποκείμενο δεν υποχρεούται να βγει εκτός εαυτού για να επηρεαστεί άμεσα από την εκφραστική του δραστηριότητα. Τα λόγια μου είναι «ζωντανά» επειδή δείχνουν να μη με εγκαταλείπουν: δεν πέφτουν έξω από μένα, έξω από την πνοή μου, μέσα σε μια ορατή απομάκρυνση· δεν παύουν να μου ανήκουν, να είναι στη διάθεσή μου, «χωρίς εξάρτηση». Έτσι τέλος πάντων *δίνεται* το φαινόμενο της φωνής, η φαινομενολογική φωνή. Πιθανώς θα μας αντιτάξουν ότι αυτή η εσωτερικότητα ανήκει στη φαινομενολογική και ιδεώδη όψη κάθε σημαίνοντος. Για παράδειγμα, η ιδεώδης μορφή ενός γραπτού σημαίνοντος δεν είναι μέσα στον κόσμο, και η διάκριση ανάμεσα στο γράφημα και το αντίστοιχο εμπειρικό σώμα του γραπτού σημείου, χωρίζει ένα έσωθεν της φαινομενολογικής συνείδησης και ένα έξωθεν του κόσμου. Αυτό ισχύει για κάθε ορατό ή χωρικό σημαίνον. Ασφαλώς, πρέπει να πούμε ότι κάθε μη φωνητικό σημαίνον περιλαμβάνει, μέσα στο «φαινόμενο» του, μέσα στη φαινομενολογική (μη κοσμική) σφαίρα της εμπειρίας όπου δίδεται, μια χωρική αναφορά. Το νόημα «έσωθεν»,

«μέσα στον κόσμο» είναι ένα ουσιώδες συστατικό της φωνής. Τίποτα παρόμοιο, φαινομενικά, στο φαινόμενο της φωνής. Μέσα στη φαινομενολογική εσωτερικότητα, ακούω τον εαυτό μου και βλέπω τον εαυτό μου είναι δύο τάξεις αυτο-συσχετισμού ριζικά διαφορετικές. Προτού καν σκιαγραφηθεί μια περιγραφή αυτής της διαφοράς, καταλαβαίνουμε γιατί η υπόθεση του «μονολόγου» δεν μπορούσε να εξουσιοδοτήσει τη διάκριση ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση παρά μόνο με την προϋπόθεση ενός ουσιώδους δεσμού ανάμεσα στην έκφραση και τη φωνή. Ανάμεσα στο φωνητικό στοιχείο (με τη φαινομενολογική έννοια και όχι με την έννοια της ενδο-κοσμικής ηχητικότητας) και στην εκφραστικότητα, δηλαδή τη λογικότητα ενός *εμψυχωμένου* σημαίνοντος που αποβλέπει στην ιδεώδη παρουσία μιας *Bedeutung* (που αναφέρεται κι αυτή σε ένα αντικείμενο), θα υπήρχε ένας αναγκαίος δεσμός· ο Χούσερλ δεν μπορεί να βάλει σε εισαγωγικά εκείνο που οι θεωρητικοί της γλωσσολογίας αποκαλούν «εκφραστική υπόσταση» χωρίς να θέσει σε κίνδυνο όλο του το εγχείρημα. Η επίκληση αυτής της υπόστασης παίζει λοιπόν έναν μείζονα φιλοσοφικό ρόλο.

Ας δοκιμάσουμε λοιπόν να εξετάσουμε τη φαινομενολογική αξία της φωνής, την υπέρβαση της ισχύος της σε σχέση με κάθε άλλη σημαίνουσα υπόσταση. Σχετικά με αυτά την υπέρβαση φρονούμε και θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι είναι μόνο φαινομενικά. Μόνο που αυτή η «φαινομενικότητα» είναι η ουσία της συνείδησης και της ιστορίας της, και καθορίζει μιαν εποχή στην οποία ανήκει η φιλοσοφική ιδέα της αλήθειας, η αντίθεση αλήθειας-φαινομενικότητας, όπως λειτουργεί ακόμα μέσα στη φαινομενολογία. Δεν μπορούμε λοιπόν να την αποκαλούμε «φαινομενικότητα» ούτε να την

κατονομάσουμε μέσα στη μεταφυσική εννοιολογία. Δεν μπορούμε να επιχειρήσουμε την αποδόμηση αυτής της υπέρβασης χωρίς να βουλιάξουμε, ψηλαφώντας μέσα στις κληρονομημένες έννοιες, προς το ακατονόμαστο.

Συνεπώς η «φαινομενική υπέρβαση» της φωνής συναρτάται με το γεγονός ότι το σημαϊνόμοιο, που έχει πάντα ιδεώδη ουσία, η «εκπεφρασμένη» *Bedeutung* είναι άμεσως παρούσα στο ενέργημα της έκφρασης. Αυτή η άμεση παρουσία σχετίζεται με το ότι το φαινομενολογικό «σώμα» του σημαϊνοντος φαίνεται να εξαλείφεται τη στιγμή ακριβώς που παράγεται. Από τούδε και στο εξής δείχνει να ανήκει στο στοιχείο της ιδεατότητας. Αυτό-ανάγεται φαινομενολογικά, μετατρέπεται σε καθαρή διαφάνεια την κοσμική πυκνότητα του σώματός του. Αυτή η εξάλειψη του αισθητού σώματος και της εξωτερικότητάς του είναι για τη συνείδηση ίδια η μορφή της άμεσης παρουσίας του σημαϊνόμοιου.

Άραγε γιατί το φώνημα είναι το πιο «ιδεώδες» από τα σημαϊνά; Πόθεν κατάγεται αυτή η συνοχή ανάμεσα στον ήχο και στην ιδεατότητα, ή μάλλον ανάμεσα στη φωνή και στην ιδεατότητα; (Σε αυτό το ζήτημα ο Χέγκελ ήταν πιο προσεχτικός από κάθε άλλον και από τη σκοπιά της ιστορίας της μεταφυσικής, μόνο που αυτό το αξιοσημείωτο γεγονός θα το θίξουμε αλλού.) Όταν μιλώ, λόγω της φαινομενολογικής ουσίας αυτής της πράξης *αφουγκράζομαι τον εαυτό μου την ώρα που μιλάω*. Το σημαϊνόμοιο που εμψυχώνεται από την πνοή μου και από τη σημασιολογική πρόθεση (σε χουσερλική γλώσσα η έκφραση που εμψυχώνεται από την *Bedeutungsintention*) είναι απολύτως κοντά σε μένα. [Η ζωντανή πράξη, το ενέργημα που ζωοποιεί, η *Lebendigkeit* που εμψυχώνει το σώμα του σημαϊνοντος και το μετατρέπεται σε έκ-

φραση που θέλει-να-πει, η ψυχή της γλώσσας φαίνεται να μην αποχωρίζεται τον εαυτό της, την αυτο-παρουσία της. [Δεν διακινδυνεύει το θάνατο μέσα στο σώμα ενός σημαϊνοντος εγκαταλελειμμένου στον κόσμο και στην ορατότητα του χώρου. Μπορεί να δείξει το ιδεώδες αντικείμενο ή την ιδεώδη *Bedeutung* που σχετίζεται μαζί της χωρίς να ριψοκινδυνεύει έξω από την ιδεατότητα, έξω από την εσωτερικότητα της αυτο-παρούσας ζωής.] Το σύστημα του *Zeigen*, οι κινήσεις του δάχτυλου και του ματιού (για τις οποίες αναρωτιόμασταν πρωτίτερα αν ήταν αδιαχώριστες από τη φαινομενικότητα) δεν απουσιάζουν εδώ, έχουν εσωτερικευτεί. Το φαινόμενο δεν παύει να είναι αντικείμενο για τη φωνή. Αντίθετα, στο μέτρο που η ιδεατότητα του αντικειμένου δείχνει να εξαρτάται από τη φωνή και να γίνεται έτσι *απολύτως διαθέσιμη* μέσα της, το σύστημα που συνδέει τη φαινομενικότητα με τη δυνατότητα του *Zeigen* λειτουργεί καλύτερα από ποτέ μέσα στη φωνή. Το φώνημα δίδεται ως η ελεγχόμενη ιδεατότητα του φαινομένου.

Αυτή η αυτο-παρουσία της εμψυχωτικής πράξης μέσα στη διάφανη πνευματικότητα εκείνου που εμψυχώνει, αυτή η μύχια σχέση της ζωής με τον εαυτό της, πράγμα που απέδωσε πάντα στη λαλιά το γνώρισμα της ζωντανίας, όλα αυτά προαπαιτούν λοιπόν ότι το ομιλούν υποκείμενο αυτο-ακροάται στο παρόν. Αυτή είναι η ουσία ή η κανονικότητα της ομιλίας. Υπονοείται μάλιστα μέσα στη δομή της ομιλίας που ο ομιλητής *αφουγκράζεται* ομιλών: αντιλαμβάνεται την αισθητή μορφή των φωνημάτων και συνάμα κατανοεί τη δική του εκφραστική πρόθεση. Αν εμφανίζονται συμβεβηκότα, που δείχνουν να αντιστρατεύονται αυτή την τελεολογική αναγκαιότητα, είτε ξεπερνιούνται με κάποια αναπληρωτική



κίνηση, είτε δεν υπάρχει ομιλία. Η αλαλία και η κωφότητα συμβαδίζουν. Ο κουφός δεν μπορεί να μετάσχει στο διάλογο παρά κάνοντας τα ενεργήματά του να διολισθήσουν στη μορφή των λέξεων των οποίων το τέλος συνεπάγεται ότι θα ακούγονται από κείνον που τις προφέρει.

Ίδωμένη από καθαρά φαινομενολογική σκοπιά, μέσα στην αναγωγή, η διαδικασία της ομιλίας έχει την πρωτοτυπία ότι δίδεται ήδη ως καθαρό φαινόμενο, έχοντας ήδη αναστείλει τη φυσική στάση και τη θέση της ύπαρξης του κόσμου. Το ενέργημα του «ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει» είναι μια αυτο-πάθεια ενός απολύτως μοναδικού τύπου. Από τη μια τελείται μέσα στο *medium* της καθολικότητας [τα σημαίνονα που εμφανίζονται μέσα της οφείλουν να είναι ιδεατότητες που οφείλουμε *idealiter* να μπορούμε να επαναλάβουμε ή να μεταδώσουμε απροσδιόριστα ως ταυτόσημα. [Από την άλλη, το υποκείμενο μπορεί να αφουγκράζεται ή να μιλάει στον εαυτό του, να αφήνεται στο σημαίνον που παράγει χωρίς ελιγμό μέσω της εξωτερικότητας, του κόσμου, ή του γενικά μη-ίδιου. Κάθε άλλη μορφή αυτο-πάθειας πρέπει είτε να περάσει από το μη-ίδιο είτε να εγκαταλείψει την καθολικότητα. Όταν κοιτάζω τον εαυτό μου, είτε επειδή μια περιοχή του κορμιού μου προσφέρεται στην όρασή μου είτε λόγω φασματικής αντανάκλασης, το μη-ίδιον έχει ήδη εισέλθει στο πεδίο αυτής της αυτο-πάθειας που εφεξής δεν είναι πια καθαρή. Το ίδιο συμβαίνει στην εμπειρία του αγγίζοντος-που-αγγίζεται. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η επιφάνεια του κορμιού μου, ως σχέση με την εξωτερικότητα, οφείλει να ξεκινήσει εκτιθέμενη στον κόσμο. Δεν υπάρχουν τάχα, θα μας πουν, μορφές καθαρής αυτο-πάθειας που, στην εσωτερικότητα του σώματός μου, δεν απαιτούν την παρέμ-

βαση καμιάς επιφάνειας κοσμικής έκθεσης, και παρά ταύτα δεν ανήκουν στην τάξη της φωνής; Αλλά αυτές οι μορφές παραμένουν τότε καθαρά εμπειρικές, δεν μπορούν να ανήκουν σε ένα *medium* καθολικής σημασίας. Πρέπει λοιπόν, για να επεξηγήσουμε τη φαινομενολογική ικανότητα της φωνής, να διευκρινίσουμε ακόμα την έννοια της καθαρής αυτο-πάθειας και να περιγράψουμε εκείνο που μέσα της την καθιστά κατάλληλη για την καθολικότητα. [Σε καθαρή αυτο-πάθεια, το ενέργημα του ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει φαίνεται να ανάγει ακόμα και την εσωτερική επιφάνεια του σώματός μου, φαίνεται, μέσα στο φαινόμενό της, ότι μπορεί να απαλλαγεί από αυτή την εξωτερικότητα μέσα στην εσωτερικότητα, από αυτόν τον εσωτερικό χώρο μέσα στον οποίο τελείται η εμπειρία μας ή είναι τεταμένη η εικόνα του σώματός μας. Ίδου γιατί βιώνεται ως απολύτως καθαρή αυτο-πάθεια, μέσα σε μιαν αυτο-εγγύτητα που δεν θα διέφερε από την απόλυτη αναγωγή του χώρου εν γένει.] Αυτή τούτη η καθαρότητα την καθιστά ικανή για την καθολικότητα. Εφόσον δεν απαιτεί την παρέμβαση καμιάς καθορισμένης επιφάνειας μέσα στον κόσμο, *παραγόμενη μέσα στον κόσμο ως καθαρή αυτοπάθεια*, είναι μια σημαίνουσα υπόσταση απολύτως διαθέσιμη. Γιατί η φωνή δεν συναντά κανένα εμπόδιο κατά την εκπομπή της μέσα στον κόσμο επειδή ακριβώς παράγεται ως *καθαρή αυτο-πάθεια*. Αυτή η αυτο-πάθεια είναι αναμφίβολα η δυνατότητα εκείνου που αποκαλούμε *υποκειμενικότητα* ή *δι' εαυτόν* αλλά χωρίς αυτήν κανείς κόσμος δεν θα εμφανιζόταν ως *κόσμος*. Γιατί προϋποθέτει στο βάθος της την ενότητα του ήχου (που είναι μέσα στον κόσμο) και της φωνής (με τη φαινομενολογική έννοια). Ασφαλώς μια αντικειμενική «κοσμική» επισημότητα δεν μπορεί να μας μάθει τύπο-



τα για την ουσία της φωνής. Αλλά η ενότιπα ήχου και φω-  
νής, αυτό που επιτρέπει στην τελευταία να παραχθεί μέσα  
στον κόσμο ως καθαρή αυτο-πάθεια, είναι η μοναδική βαθ-  
μίδα που διαφεύγει από τη διάκριση μεταξύ ενδο-κοσμικό-  
τητας και υπερβατικότητας και την οποία συνάμα καθιστά  
εφικτή.

[Εξαιτίας αυτής της καθολικότητας, δομικώς και αυτοδι-  
καίως, καμιά συνείδηση δεν είναι εφικτή χωρίς τη φωνή. Η  
φωνή είναι το είναι αυτο-παρόν με τη μορφή της καθολικό-  
τητας, ως συν-είδηση. Η φωνή είναι η συνείδηση.] Στη συ-  
ζήτηση, η μετάδοση των σημαινόντων δείχνει να μη συναντά  
κανένα εμπόδιο επειδή [συσχετίζει δύο φαινομενολογικές κα-  
ταγωγές της καθαρής αυτο-πάθειας.] Μιλώ σε κάποιον ση-  
μαίνει αναμφίβολα ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει, αλλά  
συνάμα και επίσης, αν μας εννοεί ο άλλος, ότι τον κάνουμε να  
επαναλαμβάνει αμέσως μέσα του το ακούω-τον-εαυτό-μου-  
να-μιλάει με τη μορφή που το παρήγαγα. Το επαναλαμβάνει  
αμέσως, δηλαδή αναπαράγει την καθαρή αυτο-πάθεια χωρίς  
την επικουρία κάποιας εξωτερικότητας. Αυτή η δυνατότητα  
αναπαραγωγής, της οποίας η δομή είναι απολύτως μοναδι-  
κή, δίδεται ως φαινόμενο ενός ελέγχου ή μιας δεσποτείας πά-  
νω στο σημαίνον χωρίς όριο, επειδή το σημαίνον έχει τη μορ-  
φή της ίδιας της μη-εξωτερικότητας. [Από ιδεώδη σκοπιά,  
μέσα στην τελεολογική ουσία του λόγου, θα ήταν λοιπόν εφικ-  
τό το σημαίνον να είναι απολύτως κοντά στο σημαινόμενο  
που σκοπεύεται από την εποπτεία καθοδηγώντας το θέλω-  
να-πω. Το σημαίνον θα γινόταν τελείως διάφανο λόγω της  
απόλυτης εγγύτητας του σημαινόμενου. Αυτή η εγγύτητα  
αναστέλλεται όταν, αντί να ακούσω τον εαυτό μου να μιλάει,  
τον βλέπω να γράφει ή να σημασιοδοτεί νευματικώς.]

Υπό την προϋπόθεση αυτής της απόλυτης εγγύτητας του  
σημαινόντος στο σημαινόμενο και της εξάλειψής του μέσα  
στην άμεση παρουσία, ο Χούσερλ θα μπορούσε να θεωρήσει το  
medium της έκφρασης ως «μη παραγωγικό» και «ανακλαστικ-  
κό». Επίσης αυτή η προϋπόθεση θα μπορούσε, παραδόξως, να  
τον κάνει να το αναγάγει με το αζημίωτο και να βεβαιώσει ότι  
υπάρχει μια προ-εκφραστική διάστρωση του νοήματος. Σε  
αυτή την προϋπόθεση ο Χούσερλ θα δώσει το δικαίωμα να  
αναγάγει την ολότητα της γλώσσας, ενδεικτικής ή εκφραστι-  
κής, για να ξαναουλλάβει την καταγωγικότητα του νοήματος.

Πώς να καταλάβουμε αυτή την αναγωγή της γλώσσας  
όταν ο Χούσερλ, από τις *Λογικές έρευνες* ως την *Καταγωγή  
της γεωμετρίας*, δεν έπαυσε να πιστεύει ότι δεν υπήρχε επιστη-  
μονική αλήθεια –δηλαδή απολύτως ιδεώδη αντικείμενα– πα-  
ρά μόνο σε λεκτικές «εκφορές»; Ότι όχι μόνο η ομιλούμενη  
γλώσσα αλλά η *έγγραφή* ήταν απαραίτητες στη συγκρότηση  
ιδεωδών αντικειμένων, δηλαδή αντικειμένων που μπορούν να  
μεταδοθούν και να επαναληφθούν ως τα ίδια;

Αρχικά, πρέπει να το αναγνωρίσουμε, η κίνηση που, προ-  
σχεδιασμένη από καιρό, καταλήγει στην *Καταγωγή της γεω-  
μετρίας*, επιβεβαιώνει, με την πιο προφανή της όψη, τον βα-  
θύ περιορισμό της γλώσσας σε μια δευτερεύουσα διάστρωση  
της εμπειρίας, και, στη θεώρηση αυτής της δευτερεύουσας  
διάστρωσης, τον παραδοσιακό φωνολογισμό της μεταφυσι-  
κής. [Αν η γραφή περατώνει τη συγκρότηση ιδεωδών αντικει-

39. Είναι αλλόκοτο το γεγονός ότι, παρά το φορμαλιστικό κίνητρο και τη λαϊ-  
μνότητα πιστότητα που επιβεβαιώνονται απ' άκρου εις άκρον στο έργο του, ο  
Χούσερλ δεν τοποθέτησε ποτέ το πρόβλημα της γραφής στο επίκεντρο του στοχα-  
σμού του. Επίσης, στην *Καταγωγή της γεωμετρίας* δεν έλαβε υπόψη του τη διαφο-  
ρά της φωνητικής γραφής από τη μη φωνητική γραφή.

μένων, το πράττει ως φωνητική γραφή.<sup>39</sup> Έρχεται να παγιώσει, να εγγράψει, να ορίσει, να ενσαρκώσει έναν ήδη έτοιμο προφορικό λόγο. Αναζωπυρώνοντας τη γραφή, αφυπνίζουμε πάντα μιαν έκφραση μέσα σε μιαν ένδειξη, μια λέξη μέσα στο σώμα ενός γράμματος που έφερε μέσα του, ως σύμβολο που μπορεί πάντα να παραμείνει κενό, την απειλή μιας κρίσης.] Ήδη η ομιλία έπαιξε τον ίδιο ρόλο απέναντι στην ταυτότητα του νοήματος όπως αυτό συγκροτείται αρχικά μέσα στη σκέψη. Για παράδειγμα, ο «πρωτο-γεωμέτρης» οφείλει να πλάσει νοερά, φτάνοντας στο όριο, την καθαρή ιδεατότητα του καθαρού γεωμετρικού αντικειμένου, να διασφαλίσει τη μεταδοσιμότητα διά της ομιλίας και τέλος να το εμπιστευθεί σε μια γραφή μέσω της οποίας θα μπορούμε πάντα να επαναλαμβάνουμε το καταγωγικό νόημα, δηλαδή το ενέργημα της *καθαρής σκέψης* που δημιούργησε την ιδεατότητα του νοήματος. Με τη δυνατότητα προόδου που εξουσιοδοτεί μια παρόμοια ενσάρκωση, ο κίνδυνος της «λήθης» και της απώλειας του νοήματος αυξάνεται ακατάπαυστα. Είναι ολοένα και πιο δύσκολο να ανασυστήσουμε την παρουσία του ενεργήματος που έχει διαφύγει κάτω από τις ιστορικές διαστρώσεις. Η στιγμή της κρίσης είναι πάντα η στιγμή του σημείου. Επιπλέον, πάντα μέσα στην εννοιολογία της μεταφυσικής, ο Χούσερλ, παρά τη σχολαστικότητα, την αυστηρότητα και την απόλυτη καινοτομία των αναλύσεών του, ασκείται στην περιγραφή αυτών των κινήσεων. Η απόλυτη διαφορά της ψυχής από το σώμα κανοναρχεί. [Η γραφή είναι ένα σώμα που εκφράζει κάτι μόνο όταν προσφέρουμε τώρα τη ρηματική έκφραση που το εμψυχώνει, αν ο χώρος του χρονοποιείται. Η λέξη είναι ένα σώμα που λέγει κάτι μόνο αν την εμψυχώνει μια τωρινή πρόθεση και τη μεταφέρει από την κατάσταση της

αδρανούς ηχητικής (*Körper*) στην κατάσταση του εμψυχωμένου σώματος (*Leib*). Αυτό το ίδιο σώμα της λέξης εκφράζει κάτι μόνο όταν εμψυχώνεται (*sinnbeleb*) από την πράξη ενός θέλω-να-πω (*bedeuten*) που [το μετατρέπει σε πνευματική σάρκα (*geistige Leiblichkeit*).] Πλην μόνο η *Geistigkeit* ή η *Lebendigkeit* είναι ανεξάρτητη και καταγωγική.<sup>40</sup> Αυτούσια, δεν έχει ανάγκη κανένα σημαίνον για να είναι παρούσα στον εαυτό της. Τόσο ενάντια στα σημαίνοντά της όσο και χάρη σ' αυτά αφυπνίζεται ή διατηρείται στη ζωή. Αυτή είναι η παραδοσιακή πλευρά του χουσερλικού λόγου.

Αλλά αν ο Χούσερλ έπρεπε να αναγνωρίσει, έστω και σαν σωτήριες απειλές, την αναγκαιότητα αυτών των «ενσαρκώσεων», είναι γιατί ένα βαθύ κίνητρο ταλάνιζε και αμφισβητούσε έσωθεν την ασφάλεια αυτών των παραδοσιακών διακρίσεων. Και η δυνατότητα της γραφής έδρευε στο εσωτερικό της ομιλίας η οποία ενεργούσε μέσα στη μυχιότητα της σκέψης.

Και ξαναβρίσκουμε εδώ όλους τους πόρους της καταγωγικής μη-παρουσίας της οποίας ήδη, επανειλημμένα, εντοπίσαμε την αμυδρή εμφάνιση. Παρότι απωθεί τη διαφορά στην εξωτερικότητα του σημαίνοντος, ο Χούσερλ δεν μπορούσε να μην αναγνωρίσει τη δραστηριότητά της στην αρχή του νοήματος και της παρουσίας. Η αυτο-πάθεια ως πράξη της φωνής υπέθετε ότι μια καθαρή διαφορά ερχόταν να διαιρέσει την αυτο-παρουσία. [Μέσα σε αυτή την καθαρή διαφορά ριζώνει η δυνατότητα όλων εκείνων που πιστεύουμε ότι μπορούμε να αποκλείσουμε από την αυτο-πάθεια: του χώρου, του έξω, του κόσμου, του σώματος κτλ.] Αφού δεχόμαστε ότι η αυτο-πάθεια είναι η προϋπόθεση της αυτο-παρουσίας, δεν είναι εφικτή καμιά καθαρή υπερβατική αναγωγή

40. Βλ. Εισαγωγή στο *L' Origine de la géométrie* (σ. 83-100).

γή. Πρέπει όμως να περάσουμε από αυτή για να συλλάβουμε εκ νέου τη διαφορά όσο πιο κοντά γίνεται στον εαυτό της: όχι στην ταυτότητα, ούτε στην καθαρότητα, μήτε στην καταγωγή της. Δεν τα διαθέτει όλα αυτά. Αλλά στην κίνηση της διαφοράς (*différance*).

Αυτή η κίνηση της διαφοράς δεν επισυμβαίνει σε ένα υπερβατικό υποκείμενο. Το παράγει. Η αυτο-πάθεια δεν είναι ένας τρόπος εμπειρίας που χαρακτηρίζει ένα ον που θα ήταν ήδη το ίδιο (*αυτός*). Παράγει το ίδιο ως αυτο-συσχέτιση μέσα στη διαφορά προς τον εαυτό του, το ίδιο ως μη-ταυτόσημο.

Θα μπορούσαμε τάχα να πούμε ότι η αυτο-πάθεια για την οποία μιλήσαμε ως τώρα αφορά μόνο το ενέργημα της φωνής; Ότι η διαφορά αφορά την τάξη του φωνητικού «σημαίνοντος» ή τη «δευτερεύουσα διάστρωση» της έκφρασης; Και ότι μπορούμε πάντα να φυλάσσουμε τη δυνατότητα μιας καθαρής ταυτότητας και καθαρά αυτοπαρούσας στο επίπεδο που ο Χούσερλ θέλησε να αναδείξει όπως του προ-εκφραστικού βιώματος; Στο επίπεδο του νοήματος, καθόσον προηγείτο από την *Bedeutung* και την έκφραση;

Αλλά θα ήταν εύκολο να δείξουμε ότι μια παρόμοια δυνατότητα αποκλείεται στην απαρχή κιόλας της υπερβατικής εμπειρίας.

Άραγε γιατί μας επιβλήθηκε η έννοια της αυτο-πάθειας; [Αυτό που συνιστά την πρωτοτυπία της ομιλίας, αυτό που τη διακρίνει από κάθε άλλο πλαίσιο σημασίας, είναι ότι το υφάδι της δείχνει καθαρά χρονικό.] Και αυτή η χρονικότητα δεν εκτυλίσσει ένα νόημα που θα ήταν άχρονο. Το νόημα, προτού καν να εκφραστεί, είναι χρονικό πέρα για πέρα. Η παντοχρονία (*omnipresence*) των ιδεωδών αντικειμένων, κατά τον Χούσερλ, είναι απλώς ένας τρόπος χρονικότητας.

[Και όταν ο Χούσερλ περιγράφει ένα νόημα που δείχνει να διαφεύγει από τη χρονικότητα, σπεύδει να διευκρινίσει ότι πρόκειται για ένα προσωρινό στάδιο της ανάλυσης και ότι έχει κατά νου μια συγκροτημένη χρονικότητα. Όταν από τη στιγμή που λαβαίνουμε υπόψη μας την κίνηση της χρονοποίησης, όπως ήδη έχει αναλυθεί μέσα στα *Μαθήματα*, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της καθαρής αυτο-πάθειας, έννοια που χρησιμοποιεί, όπως ξέρουμε, ο Χάιντεγκερ μέσα στο *Ο Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής*, ακριβώς αναφορικά με το χρόνο. Το «σημείο-πηγή», η «καταγωγική εντύπωση», αυτό από το οποίο παράγεται η κίνηση της χρονοποίησης είναι ήδη καθαρή αυτο-πάθεια. Αρχικά είναι μια καθαρή παραγωγή επειδή η χρονικότητα δεν είναι ποτέ πραγματικό κατηγορημα ενός όντος. Η εποπτεία του ίδιου του χρόνου δεν μπορεί να είναι εμπειρική, είναι μια λήψη που δεν λαμβάνει τίποτα. Η απόλυτη καινοτομία κάθε νυν δεν γεννιέται λοιπόν από τίποτα. Συνίσταται σε μια καταγωγική εντύπωση που αυτο-γεννάται: «Η καταγωγική εντύπωση είναι η απόλυτη απαρχή αυτής της παραγωγής, η καταγωγική πηγή, αυτή από την οποία παράγεται εξακολουθητικά κάθε παρεπόμενο. Αλλά η ίδια δεν έχει παραχθεί, δεν γεννιέται ως κάτι παραχθέν, αλλά με *genesis spontanea*, είναι καταγωγική γένεση» (*Μαθήματα*, επίμετρο Ι, γαλ. μετ., σ. 131).

Αυτή η καθαρή αυθορμυσία είναι μια εντύπωση, δεν γεννά τίποτα. Το νέο τώρα δεν είναι ένα ον, δεν είναι ένα αντικείμενο παραχθέν και κάθε γλώσσα αποτυγχάνει να περιγράψει αυτή την καθαρή κίνηση, αν δεν χρησιμοποιήσει μεταφορά, δηλαδή αν δεν δανειστεί τις έννοιές της από την τάξη των αντικειμένων της εμπειρίας που καθιστά εφικτή αυτή η χρονοποίηση. Ο Χούσερλ μας καθιστά διαρκώς προσεκτικούς



απέναντι σε αυτές τις μεταφορές.<sup>41</sup> Η διαδικασία διά της οποίας το ζωντανό τώρα, που γεννιέται με αυθόρμητη γένεση, οφείλει, για να είναι ένα τώρα, να κρατηθεί μέσα σε ένα άλλο τώρα, να ασκήσει αυτο-πάθεια, χωρίς προσφυγή στην εμπειρία, μέσω μιας νέας καταγωγικής επικαιρότητας στην οποία θα αποβεί μη-τώρα ως παρελθόν τώρα κτλ., μια παρόμοια διαδικασία είναι όντως καθαρή αυτο-πάθεια στην οποία το ίδιο είναι ίδιο μέσω του άλλου, αποβαίνοντας το άλλο του ίδιου. Αυτή η αυτο-πάθεια πρέπει να είναι καθαρή επειδή η

41. Βλ. για παράδειγμα τη θαυμάσια παράγραφο 36 των *Μαθημάτων* που αποδεικνύει την απουσία κύριου ονόματος γι' αυτή την αλλόκοτη «κίνηση» που, άλλωστε, δεν είναι μια κίνηση. «Για όλα αυτά, συμπεραίνει ο Χούσερλ, δεν έχουμε ονόματα.» Θα έπρεπε λοιπόν να ριζικοποιήσουμε ακόμα περισσότερο αυτή την πρόθεση του Χούσερλ προς μια καθορισμένη κατεύθυνση. Γιατί δεν είναι τυχαίο αν υποδλώνει ακόμα αυτό το ακατονόμαστο ως «απόλυτη υποκειμενικότητα», δηλαδή ένα ον που το σκεφτόμαστε με βάση την παρουσία ως υπόσταση, *ουσια, υποκείμενον*: ον ταυτόσημο με τον εαυτό του μέσα στην αυτο-παραουσία που καθιστά την υπόσταση υποκείμενο. Αυτό που αποκαλείται ακατονόμαστο, σε αυτή την παράγραφο, δεν είναι κατά γράμμα κάτι τι για το οποίο ξέρουμε ότι είναι ένα παρόν ον με τη μορφή της αυτο-παραουσίας, μια υπόσταση τροποποιημένη σε υποκείμενο, απόλυτο υποκείμενο, του οποίου η αυτο-παραουσία είναι καθαρή και δεν εξαρτάται από καμιά εξωτερική επιρροή, κανένα έξωθεν. Αυτό είναι παρόν και μπορούμε να το ονομάσουμε, απόδειξη ότι δεν θέτουμε υπό συζήτηση το είναι του ως απόλυτη υποκειμενικότητα. Το ακατονόμαστο, κατά τον Χούσερλ, είναι μόνο οι «απόλυτες ιδιότητες» αυτού του υποκειμένου που δηλώνεται σύμφωνα με το κλασικό μεταφυσικό σχήμα που διακρίνει την υπόσταση (παρόν ον) από τα κατηγορήματά της.

Ένα άλλο σχήμα που συγκρατεί την ασύγκριτη βαθύτητα της ανάλυσης μέσα στον κλοιό της μεταφυσικής της παρουσίας είναι η αντίθεση υποκείμενο-αντικείμενο. Αυτό το ον του οποίου οι «απόλυτες ιδιότητες» είναι απεριγράπτες δεν παρίσταται ως απόλυτη υποκειμενικότητα, δεν είναι ένα ον απολύτως παρόν και απολύτως αυτο-παρόν παρά μόνο στην αντίθεσή του με το αντικείμενο. Το αντικείμενο είναι σχετικό, το απόλυτο είναι υποκείμενο: «Μπορούμε να εκφραστούμε μόνο έτσι: αυτό το ρεύμα είναι κάτι που το ονομάζουμε έτσι σύμφωνα με το πώς έχει συγκροτηθεί, αλλά δεν έχει τίποτα το πρόσκαιρο "αντικειμενικό". Είναι η απόλυτη υποκειμενικότητα, και έχει τις απόλυτες ιδιότητες ενός πράγματος που πρέπει να ονοματίσουμε μεταφορικά "ρεύμα", κάτι που αναβλύζει "τώρα", σε ένα επίκαιρο σημείο, ένα καταγωγικό σημείο-πη-

καταγωγική εντύπωση δεν θίγεται παρά μόνο από τον εαυτό της, από την απόλυτη «καινοτομία» μιας άλλης καταγωγικής εντύπωσης που είναι ένα έτερον τώρα. Άπαξ και εισαγάγουμε ένα καθορισμένο ον στην περιγραφή αυτής της «κίνησης», μιλούμε μεταφορικά, λέμε «κίνηση» με βάση τους όρους που αυτή καθιστά εφικτούς. Αλλά έχουμε πάντα ήδη καταφύγει στο παράγωγο της οντικής μεταφοράς. Η χρονοποίηση είναι η ρίζα μιας μεταφοράς που αναγκαστικά είναι καταγωγική. Η ίδια η λέξη «χρόνος», όπως ανέκαθεν εξελήφθη μέσα στην ιστορία της μεταφυσικής, είναι μια μεταφορά, που δεικνύει και *συνάμα* αποκρύπτει την «κίνηση» αυτής της αυτο-πάθειας. Όλες οι έννοιες της μεταφυσικής – ιδιαίτερα εκείνες της ενεργητικότητας και της παθητικότητας, της βούλησης και της α-βουλίας και κατά συνέπεια της πάθειας και της αυτο-πάθειας, της καθαρότητας και της μη-καθαρότητας, κλπ.– επικαλύπτουν την αλλόκοτη «κίνηση» αυτής της διαφοράς.

Μόνο που αυτή η καθαρή διαφορά, η αυτο-παραουσία του ζωντανού παρόντος, επανεισάγει καταγωγικά κάθε μη-

γί. Μέσα στο βίωμα της επικαιρότητας έχουμε το καταγωγικό σημείο-πηγή και μια αλληλοσχία στιγμών κατακράτησης. Για όλα αυτά δεν διαθέτουμε λέξεις\* (γαλ. μετ., σ. 99. Εμείς υπογραμμίζουμε). Συνεπώς αυτό που πρέπει να διαγραφεί άπαξ και σκεφτόμαστε το παρόν με βάση τη διαφορά είναι ο καθορισμός της «απόλυτης υποκειμενικότητας» και όχι το αντίστροφο. Η έννοια της υποκειμενικότητας ανήκει *a priori* και γενικά στην τάξη του συγκροτημένου. Αυτό ισχύει *a fortiori* για κάθε αναλογική δια-παραουσία που συγκροτεί τη διυποκειμενικότητα. Αυτή είναι οδισχόριστη από τη χρονοποίηση ως διάνοξη του παρόντος σε ένα εκτός-εαυτού, σε ένα άλλο απόλυτο παρόν. Αυτό το εκτός-εαυτού του χρόνου είναι η *χωροποίησή* του: μια *αρχι-σκηνή*. Ως σχέση ενός παρόντος με ένα άλλο *αυτούσιο* παρόν, δηλαδή ως ανα-παράσταση (*Vergegenwärtigung* ή *Repräsentation*) μη παράγωγη, αυτή η σκηνή παράγει τη δομή του σημείου γενικά ως «παραομπή», ως είναι για κάτι (*für etwas sein*) και απαγορεύει ριζικά την αναγωγή. Δεν υπάρχει συγκροτούσα υποκειμενικότητα. Και πρέπει να αποδομήσουμε ακόμα και την έννοια της συγκρότησης.



καθαρότητα που πιστέψαμε ότι αποκλείσαμε.† Το ζωντανό παρόν αναβλύζει από τη μη αυτο-ταύτισή του, και από τη δυνατότητα του ίχνους κατακράτησης. Είναι πάντα ήδη ένα ίχνος.‡ Αυτό το ίχνος δεν είναι νοητό με βάση την απλότητα ενός παρόντος του οποίου η ζωή θα ήταν εσωτερική στον εαυτό της. Ο εαυτός του ζωντανού παρόντος είναι καταγωγικά ένα ίχνος. Το ίχνος δεν είναι ένα κατηγορήμα για το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ότι «χαρακτηρίζει καταγωγικά» τον εαυτό του ζωντανού παρόντος. [Πρέπει να σκεφτούμε το καταγωγικό είναι ξεκινώντας από το ίχνος και όχι το αντίστροφο.‡] Αυτή η αρχι-γραφή δρα στην καταγωγή του νοήματος. Εφόσον αυτό έχει –όπως αναγνώρισε ο Χούσερλ– χρονική φύση, δεν είναι ποτέ απλώς παρόν, έχει πάντα ήδη εμπλακεί στην «κίνηση» του ίχνους, δηλαδή στην τάξη της «σημασίας». Έχει πάντα ήδη εξέλθει από τον εαυτό του προς την «εκφραστική διάσπρωση» του βιώματος. Εφόσον το ίχνος είναι η σχέση της μυχιότητας του ζωντανού παρόντος με το έξω του, τη διάνοιξη προς την εξωτερικότητα γενικά, το μη-ίδιον κτλ., η *χρονοποίηση του νοήματος είναι εξ υπαρχής «χωροποίηση»*. Άπαξ και δεχτούμε τη χωροποίηση ως «διάστημα» ή διαφορά και ως διάνοιξη προς τα έξω, δεν υπάρχει πλέον απόλυτη εσωτερικότητα, το «έξω» παρειασφραγεί μέσα στην κίνηση διά της οποίας το μέσα του μη-χώρου, αυτού του ονομάζεται «χώρος» εμφανίζεται, συγκροτείται, «παρουσιάζεται».† Ο χώρος είναι «μέσα» στο χρόνο, είναι καθαρή αυτο-έξοδος του χρόνου, είναι εκτός-εαυτού ως σχέση του χρόνου με τον εαυτό του.‡ Η εξωτερικότητα του χώρου, η εξωτερικότητα ως χώρος, δεν αναστέλλει το χρόνο, διανοίγεται ως καθαρό «έξω» «μέσα» στην κίνηση της χρονοποίησης.‡ Αν έχουμε τώρα κατά νου ότι η καθαρή εσωτερικό-

τητα της φωνητικής αυτο-πάθειας προϋπέθετε την καθαρά χρονική φύση της «εκφραστικής» διαδικασίας, βλέπουμε ότι το θέμα μιας καθαρής εσωτερικότητας της ομιλίας ή του «ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει» αναιρείται ριζικά από τον ίδιο το «χρόνο». Η έξοδος «μέσα στον κόσμο» είναι κι αυτή καταγωγικό συμπαρομαρτούν της κίνησης της χρονικότητας. [Ο «χρόνος» δεν μπορεί να είναι μια «απόλυτη υποκειμενικότητα» επειδή ακριβώς δεν μπορούμε να τον σκεφτούμε με βάση το παρόν και την αυτο-παρουσία ενός παρόντος όντος. Όπως όλα όσα νοούνται υπ' αυτή την έννοια και όπως όλα όσα έχουν αποκλειστεί από την πιο αυστηρή υπερβατική αναγωγή, ο «κόσμος» υπονοείται καταγωγικά από την κίνηση της χρονοποίησης. Ως σχέση ανάμεσα σε ένα μέσα και ένα έξω εν γενεί, ανάμεσα σε ένα υπάρχον και ένα μη-υπάρχον γενικά, ένα συγκροτούν και ένα συγκροτημένο γενικά, η χρονοποίηση είναι η ικανότητα και το όριο της φαινομενολογικής αναγωγής. Το ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει δεν είναι η εσωτερικότητα ενός ένδοθεν κλεισμένου στον εαυτό του, είναι η μη αναγωγήμη διάνοιξη μέσα στο ένδοθεν, το μάτι και ο κόσμος μέσα στην ομιλία. Η φαινομενολογική αναγωγή είναι μια σκηνή.]

† Επίσης, όπως η έκφραση δεν έρχεται να προστεθεί σαν μια «διάσπρωση»<sup>42</sup> στην παρουσία ενός προ-εκφραστικού νοήματος, έτσι το έξω της ένδειξης δεν έρχεται να διαταράξει

42. Στις σημαντικές παραγράφους 124 έως 127 του *Ideen I* που θα ακολουθήσουμε αλλού βήμα προς βήμα, ο Χούσερλ μας καλεί άλλωστε, παρότι αδιάκοπα μιλάει για υπο-κειμενή διάσπρωση του προ-εκφραστικού βιώματος, να «μην προεικάζουμε υπερβολικά αυτή την εικόνα της διασπρωμάτωσης» (*Schichtung*). «Η έκφραση δεν είναι ένα είδος επιστρώσης ή ενδύματος· είναι μια πνευματική διαμόρφωση που ασκεί πάνω στην υπο-κειμενή (*Unterschicht*) αναφορσοιακά διάσπρωση νέες αναφορσοιακές λειτουργίες.»

παρεμπιπτόντως το μέσο της έκφρασης. Η διαπλοκή τους (*Verflechtung*) είναι καταγωγική, δεν είναι η συμπτωματική σύνδεση που θα μπορούσαν να την ξεκάνουν μια μεθοδική προσοχή και μια υπομονετική αναγωγή. Όσο κι αν είναι αναγκαία, η ανάλυση ουναντά εδώ ένα απόλυτο όριο. Αν η ένδειξη δεν προστίθεται στην έκφραση που δεν προστίθεται στο νόημα, μπορούμε παρά ταύτα να μιλήσουμε σχετικά με αυτές για καταγωγικό «συμπλήρωμα»: η πρόσθεσή του έρχεται να συμπληρώσει μίαν έλλειψη, μια καταγωγική μη-αυτο-παρουσία. [Και αν η ένδειξη, π.χ. η γραφή με την τρέχουσα έννοια, οφείλει αναγκαία «να προστεθεί» στην ομιλία για να περατώσει τη συγκρότηση του ιδεώδους αντικειμένου, αν η ομιλία οφείλει «να προστεθεί» στην ταυτότητα της σκέψης με το αντικείμενο, είναι γιατί η «παρουσία» του νοήματος και της ομιλίας είχε ήδη αρχίσει να λείπει από τον εαυτό της]

## ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

## ΤΟ ΚΑΤΑΓΩΓΙΚΟ ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑ

Ιδωμένη με αυτόν τον τρόπο, η συμπληρωματικότητα είναι η διαφορά, η πράξη του αναβάλλειν (*différer*) που αυλακώνει και συνάμα αναβάλλει την παρουσία, υποβάλλοντάς την ταυτόχρονα στη διαίρεση και στην καταγωγική καθυστέρηση. Η διαφορά πρέπει να νοηθεί πριν από το διαχωρισμό ανάμεσα στο αναβάλλειν ως καθυστέρηση και στο αναβάλλον ως ενεργό διαφοροποιητική εργασία. Προφανώς, αυτό είναι αδιανόητο με βάση τη συνείδηση, δηλαδή την παρουσία, ή απλώς το αντίθετό της, την απουσία ή τη μη-συνείδηση. Αδιανόητο επίσης όπως η απλή ομοιογενής επιπλοκή ενός διαγράμματος ή μιας γραμμής του χρόνου, ως περίπλοκης «διαδοχής». Η συμπληρωματική διαφορά αντικαθιστά την παρουσία στην καταγωγική έλλειψη από τον εαυτό της. Πρέπει τώρα να επαληθεύσουμε, μέσα από την πρώτη Έρευνα, αναφορικά με τι αυτές οι έννοιες σέβονται τις σχέσεις ανάμεσα στο σημείο γενικά (ενδεικτικό όσο και εκφραστικό) και την παρουσία γενικά. Μέσα από το κείμενο του Χούσερλ, δηλαδή με μια ανάγνωση που δεν μπορεί να είναι απλώς σχόλιο ούτε ερμηνεία.

Ας σημειώσουμε αρχικά ότι αυτή η έννοια της καταγωγικής συμπληρωματικότητας δεν υπονοεί απλώς τη μη πληρό-

τητα της παρουσίας (ή, σε χουσερλική γλώσσα, τη μη πλήρωση της εποπτείας), υποδλώνει αυτή τη λειτουργία της υποκαταστατικής συμπλήρωσης εν γένει, τη δομή του «στη θέση κάποιου» (*für etwas*) που χαρακτηρίζει κάθε σημείο εν γένει και αναρωτιόμασταν στο ξεκίνημα γιατί ο Χούσερλ δεν έθεσε τη δυνατότητά της υπό κριτικό έλεγχο, θεωρώντας την αυτονόητη τη στιγμή που έπρεπε να διακρίνει το ενδεικτικό σημείο από το εκφραστικό σημείο. Αυτό που τελικά θα θέλαμε να θέσουμε υπό κρίση, είναι ότι το δι' εαυτόν της αυτο-παρουσίας (*für-sich*), παραδοσιακώς καθορισμένο στη δοτική του διάστασης, ως φαινομενολογική αυτο-προσφορά, στοχαστική ή προ-στοχαστική, εμφανίζεται μέσα στην κίνηση της συμπληρωματικότητας ως καταγωγική υποκατάσταση, με τη μορφή του «στη θέση τού» (*für etwas*) δηλαδή, όπως είδαμε, μέσα στην πράξη της σημασίας εν γένει. Το δι' εαυτόν θα ήταν ένα στη-θέση-του-εαυτού-μου: το δι' εαυτόν στη θέση του εαυτού. Η αλλόκοτη υφή του συμπληρώματος εμφανίζεται εδώ: μια δυνατότητα παράγει καθυστερημένα αυτό που θεωρείται ότι συμπληρώνει.

Αυτή η δομή της συμπληρωματικότητας είναι πολύ περίπλοκη. Ως συμπλήρωμα, το σημαίνον δεν εκ-προσωπεί αρχικά και μόνο το απόν σημαίνόμενο, υποκαθιστά ένα άλλο σημαίνον, μια άλλη τάξη σημαίνοντος διατηρώντας με την ελλείπουσα παρουσία μίαν άλλη σχέση, πιο καταξιωμένη από το παιχνίδι της διαφοράς. Πιο καταξιωμένη επειδή το παιχνίδι της διαφοράς είναι η κίνηση της ιδεοποίησης και όσο πιο ιδεώδες είναι το σημαίνον, τόσο περισσότερο αυξάνει η ισχύς επαναληπτικότητας της παρουσίας, τόσο περισσότερο κρατά, αποθηκεύει και σωρεύει το νόημα. Έτσι η ένδειξη δεν είναι μόνο το συμπληρωματικό υποκατάστατο της απουσίας ή η

αορασία του ενδεικνυόμενου. Αυτό, όπως θα θυμάστε, είναι πάντα ένα υπάρχον. Η ένδειξη αντικαθιστά επίσης έναν άλλο τύπο σημαίνοντος: το εκφραστικό σημείο, δηλαδή ένα σημαίνον του οποίου το σημαίνόμενο (η *Bedeutung*) είναι ιδεώδες. Οντως, στην πραγματική επικοινωνιακή κτλ. ομιλία, η έκφραση παραχωρεί τη θέση της στην ένδειξη επειδή, όπως θα θυμάστε, το νόημα που σκοπεύει ο άλλος και, γενικά, το βίωμα του άλλου δεν μου είναι παρόντα αυτοπροσώπως και δεν γίνεται ποτέ να είναι. Ίδού γιατί, όπως λέγει ο Χούσερλ, η έκφραση λειτουργεί τότε «ως ένδειξη».

Απομένει τώρα να δούμε –κι αυτό είναι το πλέον σημαντικό– πώς η ίδια η έκφραση υπονοεί, στη δομή της, μια μη-πληρότητα. Εντούτοις γνωρίζει τον εαυτό της ως πιο πλήρη από την ένδειξη επειδή ο δια-παρουσιαστικός ελιγμός δεν θα της ήταν πια απαραίτητος και θα μπορούσε να λειτουργήσει απουσία στην υποιθέμενη αυτο-παρουσία της μοναχικής ομιλίας.

Επέγει λοιπόν να εκτιμήσουμε σωστά από ποια απόσταση –ποια αρθρωμένη απόσταση– μια εποπτική θεωρία της γνώσης κανοναρχεί τη χουσερλική έννοια της γλώσσας. Όλη η πρωτοτυπία αυτής της έννοιας έγκειται στο γεγονός ότι η τελική της υποταγή στο καθεστώς της εποπτείας δεν καταπιέζει εκείνο που θα αποκαλέσουμε ελευθερία της γλώσσας, τον ελεύθερο ομιλητή ενός λόγου, έστω κι αν είναι ψευδής και αντιφατικός. Μπορούμε να μιλάμε χωρίς να γνωρίζουμε: ενάντια σε όλη τη φιλοσοφική παράδοση ο Χούσερλ αποδεικνύει ότι η ομιλία παραμένει ακόμα ομιλία αυτοδικαίως αρκεί να υπακούει σε ορισμένους κανόνες που δεν παρουσιάζονται αμέσως ως κανόνες της γνώσης. Η καθαρή λογική γραμματική, η καθαρή μορφολογία των σημασιών



οφείλει να μας πει *a priori* μέσα σε ποιες συνθήκες μια ομιλία μπορεί να είναι ομιλία, ακόμα κι αν δεν προσφέρει καμιά γνώση.

Οφείλουμε εδώ να εξετάσουμε τον τελευταίο αποκλεισμό —ή αναγωγή— στον οποίο μας καλεί ο Χούσερλ για να απομονώσει την ειδική καθαρότητα της έκφρασης. Αυτή είναι και η πιο παράτολμη. Αποσκοπεί στο να εξοβελίσει, ως «ουσιώδη συστατικά» της έκφρασης, τα ενεργήματα εποπτικής γνώσης που «πληρούν» το θέλω-να-πω.

Γνωρίζουμε ότι το ενέργημα του θέλω-να-πω, εκείνο που δίνει την *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*) είναι πάντα η σκόπευση μιας σχέσης με το αντικείμενο. Αρκεί όμως αυτή η πρόθεση να εμπυχωσει το σώμα ενός σημαίνοντος για να λάβει χώρα η ομιλία. Η πλήρωση της σκόπευσης με μια εποπτεία δεν είναι απαραίτητη. Είναι γνώρισμα της πρωτότυπης δομής της έκφρασης να μπορεί να ανυπαρέλθει την πλήρη παρουσία του σκοπευόμενου αντικειμένου προς την εποπτεία. Ανακαλώντας άλλη μια φορά τη σύγχυση που προκαλεί η διαπλοκή (*Verflechtung*) των σχέσεων, ο Χούσερλ γράφει (§ 9): «Αν μείνουμε στο έδαφος της καθαρής περιγραφής, το συγκεκριμένο φαινόμενο της εμπυχωμένης με ένα νόημα έκφρασης (*sinnebelebten*) αρθρώνεται αφ' ενός ως φυσικό φαινόμενο στο οποίο η έκφραση συγκροτείται σύμφωνα με το φυσικό της πρόσωπο, και αφ' ετέρου ως ενεργήματα που του προσφέρουν την *Bedeutung* και ενδεχομένως την εποπτική πλήρωση, και στα οποία συγκροτείται η σχέση με την εκφρασμένη αντικειμενικότητα. Χάρη σε αυτά τα ενεργήματα η έκφραση είναι κάτι παραπάνω από ένα απλό *status vocis*. Σκοπεύει κάποιο πράγμα, και καθόσον το σκοπεύει, αναφέρεται σε κάτι αντικειμενικό.» Συνεπώς η πληρότητα είναι μόνο ενδεχόμε-

νη. Η απουσία του σκοπευόμενου αντικειμένου δεν θέτει σε κίνδυνο το θέλω-να-πω, δεν ανάγει την έκφραση στην άψυχη φυσική της όψη που καθ' εαυτή είναι α-σήμαντη. «Αυτό το αντικειμενικό κάτι τι (στο οποίο αναφέρεται η σκόπευση) μπορεί κάλλιστα να εμφανισθεί ως παρόν (*aktuell gegenwärtig*) χάρη στις συναφείς εποπτείες ή τουλάχιστον ανα-παραστημένες (*vergegenwärtigt*) (π.χ. με φανταστική μορφή). Στην περίπτωση που συμβαίνει αυτό, η σχέση με την αντικειμενικότητα έχει πραγματοποιηθεί. Αλλά μπορεί και να μην έχουν έτοι τα πράγματα· η έκφραση λειτουργεί με το νοηματικό της φορτίο (*fungiert sinnvoll*), είναι πάντα κάτι περισσότερο από *status vocis*, παρότι στερείται την εποπτεία που τη θεμελιώνει, που της προσφέρει το αντικείμενο.» Συνεπώς η «πληρούσα» εποπτεία δεν είναι απαραίτητη στην έκφραση, στη σκόπευση του θέλω-να-πω. Όλη η κατακλείδα αυτού του κεφαλαίου σωρεύει τις αποδείξεις της διαφοράς ανάμεσα στην πρόθεση και στην εποπτεία. Εφόσον όλες οι κλασικές θεωρίες της γλώσσας είναι τυφλές,<sup>43</sup> δεν μπόρεσαν να αποφύγουν τις απορίες και τους παραλογισμούς. Καθ' οδόν, ο Χούσερλ τις εντοπίζει. Στο μάκρος των οξυδερκών και αποφασιστικών αναλύσεων που δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε εδώ, η απόδειξη αφορά την ιδεατότητα της *Bedeutung* και το α-σύμπτωτο μεταξύ έκφρασης, *Bedeutung* (αμφότερα ως ιδεώδεις ενότιες) και αντικειμένου. Δύο ταυτόσημες εκφράσεις μπορεί να έχουν την ίδια *Bedeutung*, να θέλουν να πουν το ίδιο πράγμα και όμως να έχουν διαφορετικό αντικείμενο (π.χ. στις δύο προτάσεις «ο

43. Κατά τον Χούσερλ, προφανώς. Αναμφίβολα αυτό αληθεύει περισσότερο για τις μοντέρνες θεωρίες που αρνείται παρά, π.χ., για ορισμένες μεσαιωνικές απόπειρες στις οποίες δεν αναφέρεται σχεδόν ποτέ, με εξαίρεση μια σύντομη νύξη στην *Grammatica speculativa* του Thomas d'Erfurt μέσα στο *Τυπική λογική και υπερβατική λογική*.



Βουκεφάλας είναι *άλογο*» και «αυτό το ψοφίμι είναι *άλογο*».) Δύο διαφορετικές εκφράσεις μπορεί να έχουν διαφορετικές *Bedeutungen*, αλλά να σκοπεύουν το ίδιο αντικείμενο (π.χ. στις δύο εκφράσεις: «ο νικητής της Ίνας» και ο «νικημένος του Βατερλώ»). Τέλος, δύο διαφορετικές εκφράσεις μπορεί να έχουν την ίδια *Bedeutung* και το ίδιο αντικείμενο (Londres, London, zwei, δύο, duo, κτλ.).

Χωρίς ανάλογες διακρίσεις, καμιά καθαρή λογική γραμματική δεν θα ήταν εφικτή. Συνακόλουθα, η καθαρή μορφολογία των κρίσεων θα απαγορευόταν, αυτά που ως δυνατότητα υποβαστάζει όλη τη δομή του *Τυπική λογική και υπερβατική λογική*. Γνωρίζουμε πράγματι ότι η καθαρή λογική γραμματική εξαρτάται ολόκληρη από τη διάκριση μεταξύ *Widersinnigkeit* και *Sinnlosigkeit*. Αν υπακούει σε ορισμένους κανόνες, μια έκφραση μπορεί να είναι *widersinning* (αντιφατικά, ψευδής, παράλογη σύμφωνα με έναν τύπο παραλογοισμού) χωρίς να πάψει να έχει ένα κατανοητό νόημα που να γεννά έναν φυσικό λόγο, χωρίς να καταντά α-νοοσία (*Unsinn*). Ενδέχεται να μην έχει κανένα πιθανό αντικείμενο για εμπειρικούς λόγους (ένα βουνό χρυσάφι) ή για α-πριόρι λόγους (τετράγωνος κύκλος) χωρίς να πάψει να έχει κατανοητό νόημα, χωρίς να είναι *sinnlos*. Η απουσία αντικειμένου (*Gegenstandslosigkeit*) δεν υποδηλώνει απουσία του θέλω-να-πω (*Bedeutungslosigkeit*). Η καθαρή λογική γραμματική δεν αποκλείει λοιπόν από την κανονικότητα του λόγου παρά την α-νοοσία με την έννοια του *Unsinn* (*Abracadabra, πράσινο είναι ή*). Αν δεν μπορούμε να καταλάβουμε τι *πεί* να πει «τετράγωνος κύκλος» ή «βουνό χρυσάφι», πώς θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε την απουσία πιθανού αντικειμένου; Αυτή η ελαχιστοβάθμια κατανόηση δεν μας δίνεται

από το *Unsinn*, μέσα στην α-γραμματικότητα της α-νοοσίας.

Σύμφωνα με τη λογική και την αναγκαιότητα αυτών των διακρίσεων, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε όχι μόνο ότι το θέλω-να-πω δεν συνεπάγεται ουσιαστικά την εποπτεία του αντικειμένου, αλλά ότι την αποκλείει ουσιαστικά. Η δομική πρωτοτυπία του θέλω-να-πω, θα ήταν η *Gegenstandslosigkeit*, η απουσία δεδομένου αντικειμένου στην εποπτεία. Μέσα στην πληρότητα της παρουσίας που έρχεται να καλύψει τη σκόπευση του θέλω-να-πω, η εποπτεία και η πρόθεση βρίσκουν θεμέλιο, «απαρτίζουν μια ενότητα μύχιας σύγχυσης (*eine innig verschmolzene Einheit*) πρωτότυπου χαρακτήρα». 44 Τούτο σημαίνει ότι η γλώσσα που μιλάει επί παρουσία του αντικειμένου της εξαλείφει ή αφήνει να εξαεμιστεί η ιδιόζουσα πρωτοτυπία της, αυτή η δομή που της ανάκει αποκλειστικά και της επιτρέπει να λειτουργεί *ολομόναχη*, όταν η πρόθεσή της απογαλακτίζεται από την εποπτεία. Εδώ, αντί να υποψιαστούμε ότι ο Χούσερλ ξεκινά πολύ ωρίς την ανάλυση της αποσύνδεσης, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε αν υπερβάλλει στην ενοποίηση και στον εσπευσμένο της χαρακτήρα. Μήπως δεν αποκλείστηκε, για λόγους ουσίας και δομής –αυτούς που επικλείται ο Χούσερλ– ότι η ενότητα εποπτείας και πρόθεσης μπορεί να είναι ομοιογενής και ότι το θέλω-να-πω θεμελιώνεται στην εποπτεία χωρίς να χάνεται; Μήπως δεν αποκλείστηκε εξαρχής ότι μπορούμε, για να επαναλάβουμε τη γλώσσα του

44. «Μέσα στην κατορθωμένη σχέση της έκφρασης με την αντικειμενότητά της, η νοηματικά εμπυχωμένη έκφραση ενώνεται (*eint sich*) με τα ενεργήματα πλήρωσης της *Bedeutung*. Αρχικά, η φωνητική ηχητικότητα της λέξης γίνεται *ένα* (*ist einst mit*) με την πρόθεση της *Bedeutung*, και αυτή με τη σειρά της ενώνεται (όπως γενικά οι πρόθεσεις με τις πληρώσεις τους) με την πλήρωση της αντιστοιχίας *Bedeutung*» (§ 9). Στην αρχή της § 10 ο Χούσερλ θα διευκρινίσει ακόμα ότι αυτή η ενότητα δεν είναι ένα απλό «είμαι-μαζί» μέσα στην «αυτοχρησία», αλλά «μια ενότητα μύχιας σύγχυσης».

Χούσερλ, να «τιμήσουμε», μέσα στην έκφραση, τη «διαγραφική της εποπτείας»;

Ας δούμε την ακραία περίπτωση μιας «αντιλιπτικής εκφοράς». Ας υποθέσουμε ότι γεννιέται τη στιγμή της αντιλιπτικής εποπτείας. Λέγω: «βλέπω τώρα το τάδε πρόσωπο από το παράθυρο» τη στιγμή που όντως το βλέπω. Υπονοείται δομικώς μέσα στην πράξη μου ότι το περιεχόμενο αυτής της έκφρασης είναι ιδεώδες και ότι η ενόττητα της δεν θίγεται από την απουσία αντίληψης *hic et nunc*.<sup>45</sup> Εκείνος που, κοντά σε μένα ή σε άπειρη χωρική ή χρονική απόσταση, ακούει αυτή την πρόταση οφείλει, αυτοδικαίως, να καταλάβει τι θέλει να πει. Εφόσον αυτή η δυνατότητα είναι η δυνατότητα του λόγου, οφείλει να δομήσει την πράξη εκείνου που μιλάει ενόσω αντιλαμβάνεται. Η μη-αντίληψή μου, η μη-εποπτεία μου, η απουσία μου *hic et nunc* λέγονται μέσω αυτού του λόγου, με αυτό που λέγω και επειδή το λέγω. Ποτέ αυτή η δομή δεν θα μπορέσει να απαρτίσει με την εποπτεία μian «ενόττητα μύχιας σύγχυσης». Η απουσία εποπτείας –άρα και του υποκειμένου της εποπτείας– δεν είναι μόνο υποφερτή από την ομιλία, απαιτείται από τη δομή της σημασίας γενικά, όσο λίγο κι αν τη θεωρούμε *en auti*. Απαιτείται ριζικά: η ολική απουσία του υποκειμένου και του αντικειμένου μιας εκφοράς –ο θάνατος του συγγραφέα ή / και η εξαφάνιση των αντικειμένων που μπόρεσε να περιγράψει– δεν εμποδίζει ένα κείμενο να «θέλει-να-πει». Απεναντίας αυτή η δυνατότητα γεννά αυτούσιο το θέλω-να-πω, το προσφέρει προς κατανόηση και ανάγνωση.

45. «Στην εκφορά μιας αντίληψης, διακρίνουμε, όπως σε κάθε εκφορά, περιεχόμενο και αντικείμενο, κι αυτό με τρόπο που διά του περιεχομένου θα καταλάβουμε την ταυτόσημη *Bedeutung* και κείνος που ακούει μπορεί να τη συλλάβει ορθά, παρότι δεν την αντιλαμβάνεται ο ίδιος» (§ 14).

Ας προχωρήσουμε παρακάτω. Τίνι τρόπω η γραφή –τρέχουσα ονομασία των σημείων που λειτουργούν παρά την ολική απουσία του υποκειμένου, παρά το θάνατό του– υπονοείται από την κίνηση της σημασίας εν γένει, ιδιαίτερα της φωνής που λέγεται «ζώσα»; Τίνι τρόπω εγκαινιάζει και περατώνει την ιδεοποίηση, μη όντας πραγματική ούτε ιδεώδης; Τίνι τρόπω τελικά ο θάνατος, η ιδεοποίηση, η επανάληψη, η σημασία είναι νοητοί, στην καθαρή τους δυνατότητα, με βάση μια και την αυτή διάνοιξη; Ας πάρουμε αυτή τη φορά το παράδειγμα της προσωπικής ανωνυμίας *Εγώ (Je)*. Ο Χούσερλ την ταξινομεί στις «ουσιώδεις ευκαιριακές» εκφράσεις. Μοιράζεται αυτό το γνώρισμα με μια ολόκληρη «ομάδα που παρουσιάζει μια εννοιολογική ενόττητα πιθανών *Bedeutungen*, έτσι ώστε να είναι ουσιώδες γι' αυτή την έκφραση να προσανατολίζει κάθε φορά την επίκαιρη *Bedeutung* της σύμφωνα με την ευκαιρία, σύμφωνα με το πρόσωπο που μιλάει ή την κατάσταση του». Αυτή η ομάδα διακρίνεται από την ομάδα εκφράσεων των οποίων η πολυσημία είναι συμπτωματική και αναγώγιμη από μια σύμβαση (η λέξη «κανόνας», για παράδειγμα, σημαίνει ξύλινος χάρακας και επιταγή) και συνάμα από την ομάδα «αντικειμενικών» εκφράσεων των οποίων οι λεκτικές περιστάσεις, τα συμφραζόμενα, η κατάσταση του ομιλητή δεν επηρεάζουν τη μονοσημία (π.χ. «όλες οι θεωρητικές εκφράσεις, συνεπώς αυτές πάνω στις οποίες οικοδομούνται οι αρχές και τα θεωρήματα, οι αποδείξεις και οι θεωρίες των «αφηρημένων» επιστημών». Πρότυπο είναι η μαθηματική έκφραση). Μόνο αυτές είναι εκφράσεις απολύτως καθαρές από κάθε ενδεικτική μόλυνση. Μια ουσιωδώς ευκαιριακή έκφραση αναγνωρίζεται από το γεγονός ότι εξαρχής δεν μπορούμε να την αντικαταστήσουμε με-



σα στην ομιλία με μια μόνιμη αντικειμενική εννοιολογική παράσταση χωρίς να παραμορφώσουμε την *Bedeutung* της εκφοράς. Αν π.χ. δοκίμαζα να υποκαταστήσω τη λέξη *Εγώ*, όπως εμφανίζεται σε μια πρόταση, με κείνο που πιστεύω ότι είναι το αντικειμενικό εννοιολογικό της περιεχόμενο («κάθε πρόσωπο που, μιλώντας, υποδηλώνει τον εαυτό του»), θα κατέλγα σε παραλογοισμούς. Αντί για «είμαι ευχαριστημένος», θα είχα «κάθε πρόσωπο που, μιλώντας, υποδηλώνει τον εαυτό του είναι ευχαριστημένο». Οσάκις μια παρόμοια υποκατάσταση παραμορφώνει την εκφορά, έχουμε να κάνουμε με μια ουσιαστική υποκειμενική και ευκαιριακή έκφραση της οποίας η λειτουργία παραμένει ενδεικτική. Έτσι η ένδειξη εισοδύει παντού μέσα στην ομιλία όπου μια αναφορά στην κατάσταση του υποκειμένου δεν επιδέχεται αναγωγή, παντού όπου αυτή αφήνεται να δηλωθεί με μια προσωπική αντωνυμία, μια δεικτική αντωνυμία, ένα «υποκειμενικό» επίρρημα του τύπου *εδώ, εκεί, πάνω, κάτω, τώρα, χτες, αύριο, πριν, μετά, κτλ.* Αυτή η μαζική επάνοδος της ένδειξης μέσα στην έκφραση υποχρεώνει τον Χούσερλ να συμπεράνει: «Αυτός ο ουσιαστικά ευκαιριακός χαρακτήρας μετατοπίζεται φυσιολογικά σε όλες τις εκφράσεις μέρη των οποίων αποτελούν αυτές ή άλλες ανάλογες παραστάσεις, πράγμα που αγκαλιάζει όλες τις πολλαπλές μορφές λόγου στις οποίες ο ομιλών εκφράζει φυσιολογικά κάτι που αφορά τον ίδιο ή έχει νοηθεί σε αναφορά προς αυτόν. Το ίδιο ισχύει για όλες τις αντιληπτικές εκφράσεις, τις πεποιθήσεις, τις αμφιβολίες, τις ευχές, την ελπίδα, τις φοβίες, τη διαταγή κτλ.» (Γαλ. μετ., σ. 100).

Η ρίζα όλων αυτών των εκφράσεων, όπως γοργά διαπιστώνουμε, είναι ο βαθμός μηδέν της υποκειμενικής καταγωγής, το *εγώ*, το *εδώ*, το *τώρα*. Η *Bedeutung* αυτών των εκ-

φράσεων εξορίζεται στην ένδειξη κάθε φορά που εμπυχώνει για λογαριασμό του άλλου μια πραγματική ομιλία. Πλν όμως ο Χούσερλ δείχνει να σκέφτεται ότι για *κείνον που μιλάει* αυτή η *Bedeutung*, ως σχέση με το αντικείμενο (*Εγώ, τώρα, εδώ*) είναι «πραγματωμένη».<sup>46</sup> «Στη μοναχική ομιλία, η *Bedeutung* του *Εγώ* πραγματώνεται ουσιαστικά στην άμεση παράσταση της προσωπικότητάς μας...»

Είναι βέβαιο; Έστω κι αν υποθέσουμε ότι μια παρόμοια άμεση παράσταση είναι εφικτή και δοσμένη τώρα, μήπως η εμφάνιση της λέξης *Εγώ* μέσα στη μοναχική ομιλία (συνπλήρωμα που δεν βλέπουμε το λόγο ύπαρξής του αν η άμεση παράσταση είναι εφικτή) δεν λειτουργεί ήδη ως μια ιδεατότητα; Μήπως, κατά συνέπεια, δεν προσφέρεται ως ικανή να παραμένει η *ίδια* για ένα *εγώ-εδώ-τώρα* γενικά, διατηρώντας το νόημά της έστω κι αν η εμπειρική μου παρουσία εξαλεφρεται ή τροποποιείται ριζικά; Μήπως, όταν λέγω *εγώ*, έστω στη μοναχική ομιλία, μπορώ να προσδώσω νόημα στην εκφορά μου με έναν τρόπο που δεν ταυτίζεται, όπως πάντα, με την υπόνοση της πιθανής απουσίας του αντικειμένου του λόγου, *εδώ του εαυτού μου; Όταν λέγω στον εαυτό μου «είμαι», αυτή η έκφραση, όπως κάθε έκφραση κατά τον Χούσερλ, έχει καταστατική τάξη ομιλίας μόνο αν είναι κατανοητή επ' απουσία του αντικειμένου, της εποπτικής παρουσίας, άρω εδώ του*

46. «Στη μοναχική ομιλία, η *Bedeutung* του *Εγώ* πραγματώνεται ουσιαστικά στην άμεση παράσταση της προσωπικότητάς μας, κι εδώ έγκειται λοιπόν η *Bedeutung* αυτής της λέξης μέσα στον επικοινωνιακό λόγο. Κάθε συζητητής έχει την παράσταση του *Εγώ* (και συνακόλουθα την ατομική έννοια του *Εγώ*), γι' αυτό η *Bedeutung* αυτής της λέξης διαφέρει σε κάθε άτομο.» Ασφαλώς νιώθουμε έικληση μπροστά στην *ατομική έννοια* και αυτή την «*Bedeutung*» που διαφέρει σε κάθε άτομο. Και η κατάλληλη εδώ ενθαρρύνει τις ίδιες τις χουσερλικές προκειμένες. Ο Χούσερλ συνεχίζει: «Αλλά αφού κάθε πρόσωπο, όταν μιλάει για τον εαυτό του, λέγει *εγώ*, αυτή η λέξη κατέχει το γνώρισμα μιας καθολικής αποτελεσματικής ένδειξης...», κτλ.

εαυτού μου. Έτσι άλλωστε εισάγεται το *ergo sum* στη φιλοσοφική παράδοση και είναι εφικτός ένας λόγος για το υπερβατικό *ego*. Είτε έχω είτε δεν έχω την τωρινή εποπτεία του εαυτού μου, «εγώ» εκφράζει κάτι' είτε ζω είτε όχι, το *εγώ είμαι* «κάτι πάει να πει». Κι εδώ άλλωστε η πληρούσα εποπτεία δεν είναι ένα «ουσιώδες συστατικό» της έκφρασης. Αδιάφορο αν το *Εγώ* λειτουργεί μέσα στη μοναχική ομιλία, με ή χωρίς αυτο-παρουσία του ομιλούντος, είναι *sinnvoll*. Και δεν έχουμε ανάγκη να ξέρουμε ποιος μιλάει για να το καταλάβουμε, ούτε καν για να το εκφράσουμε. Για άλλη μια φορά, εμφανίζεται επισφαλές το σύνορο μεταξύ μοναχικής ομιλίας και επικοινωνίας, μεταξύ πραγματικότητας και παράστασης του λόγου. Μήπως ο Χούσερλ δεν αναιρεί τα όσα είπε για τη διαφορά ανάμεσα στην *Gegenstandslosigkeit* και την *Bedeutungslosigkeit* όταν γράφει: «Κατά περίπτωση, η λέξη *Εγώ* ονομάζει ένα διαφορετικό πρόσωπο, και το πράττει τάχα μέσω μιας πάντα νέας *Bedeutung*;» Μήπως η ομιλία και η ιδεώδης φύση κάθε *Bedeutung* δεν αποκλείουν μια *Bedeutung* να είναι «πάντα νέα»; Μήπως ο Χούσερλ δεν αναιρεί εκείνο που βεβαίωνε για την ανεξαρτησία της πρόθεσης και την πληρούσα εποπτεία όταν γράφει: «Αυτό που κάθε φορά συγκροτεί την *Bedeutung* (της λέξης *Εγώ*) μπορεί να αντληθεί μόνο από τη ζώσα ομιλία και τα εποπτικά δεδομένα που αποτελούν μέρος της. Όταν διαβάζουμε αυτή τη λέξη χωρίς να ξέρουμε ποιος την έγραψε, έχουμε μια λέξη, αν όχι άνευ *Bedeutung*, τουλάχιστον ξένη προς την κανονική *Bedeutung* της.» Οι προκείμενες του Χούσερλ θα έπρεπε να μας εξουσιοδοτούν να πούμε ακριβώς το αντίθετο. Όπως δεν έχω ανάγκη την αντίληψη για να καταλάβω μιαν αντιληπτική εκφορά, δεν έχω ανάγκη την εποπτεία του αντικειμένου *Εγώ* για να καταλάβω τη λέξη

*Εγώ*. Η δυνατότητα αυτής της μη-εποπτείας συνιστά αυτο-οια την *Bedeutung*, την κανονική *Bedeutung* ως τέτοια. Όταν εμφανίζεται η λέξη *Εγώ*, η ιδεατότητα της *Bedeutung* της, καθόσον διακρίνεται από το «αντικείμενό» της, μας θέτει στην κατάσταση που ο Χούσερλ περιγράφει ως ανώμαλη: σάμπως το *Εγώ* να είχε γραφτεί από κάποιον άγνωστο. Μόνο αυτό επιτρέπει να εξηγήσουμε το γεγονός ότι καταλαβαίνουμε τη λέξη *Εγώ* όχι μόνο όταν ο «συγγραφέας» της είναι άγνωστος, αλλά και όταν είναι τελείως πλασματικός. Και όταν είναι νεκρός. Η ιδεατότητα της *Bedeutung* έχει εδώ μιαν αξία που δομικώς είναι διαθήκη. Και όπως η αξία μιας αντιληπτικής εκφοράς δεν εξαρτιόταν από την επικαιρότητα ούτε από τη δυνατότητα της αντίληψης, έτσι και η σημαίνουσα αξία του *Εγώ* δεν εξαρτάται από τη ζωή του ομιλούντος υποκειμένου. Το αν η αντίληψη συνοδεύει ή όχι την αντιληπτική εκφορά, το αν η ζωή ως αυτο-παρουσία συνοδεύει ή όχι την εκφορά του *Εγώ*, είναι τελείως άσχετα προς τη λειτουργία του θέλω-να-πω. Ο θάνατός μου είναι δομικώς αναγκαίος στην προφορά του *Εγώ*. Το ότι είμαι επίσης «ζωντανός» και έχω αυτή τη βεβαιότητα, δεν έχει σχέση με το θέλω-να-πω. Και αυτή η δομή είναι ενεργός, διατηρεί την πρωτότυπη αποτελεσματικότητα της κι όταν λέγω «είμαι ζωντανός» τη συγκεκριμένη στιγμή που –αν είναι δυνατόν– έχω την πλήρη και τωρινή εποπτεία. Η *Bedeutung* «εγώ είμαι» ή «είμαι ζωντανός», ή ακόμα «το ζωντανό παρόν μου είναι» είναι αυτή που είναι, έχει την ιδεώδη ταυτότητα που ιδιάζει στο κάθε *Bedeutung* μόνο αν δεν θίγεται από το ψεύδος, δηλαδή αν μπορεί να είμαι νεκρός τη στιγμή που λειτουργεί. Αναμφίβολα θα είναι διαφορετική από την *Bedeutung* «είμαι νεκρός», αλλά όχι αναγκαστικά επειδή «είμαι νεκρός». Η εκφορά «είμαι ζωντα-



νός» συνοδεύεται από τη νέκρω μου και η δυνατότητα της απαιτεί τη δυνατότητα να είμαι νεκρός. Και αντίστροφα. Δεν πρόκειται για μια αλλόκοτη ιστορία του Πόε, αλλά για την τρέχουσα ιστορία της γλώσσας. Πρωτύτερα, προσπελάσαμε το «είμαι θνητός» με βάση το «είμαι». Εδώ εννοούμε το «εγώ είμαι» με βάση το «είμαι νεκρός». Η ανωνυμία του γραπτού *Εγώ*, το μη ίδιον του *εγώ γράφω*, αντίθετα προς τα λεγόμενα του Χούσερλ, είναι η «κανονική κατάσταση». Η αυτονομία του θέλω-να-πω απέναντι στην εποπτική γνώση, αυτή που αποδεικνύει ο Χούσερλ και αποκαλέσαμε παραπάνω ελευθερία της γλώσσας, η «ελεύθερη-ομιλία» κανοναρχείται από τη γραφή και τη σχέση με το θάνατο. Αυτή η γραφή δεν μπορεί να προστεθεί στην ομιλία επειδή την κατόπτρισε εμψυχώνοντας την εξ υπαρχής. Εδώ η ένδειξη δεν υποβαθμίζει ούτε αποπέμπει την έκφραση, την υπαγορεύει. Άρα αυτό το σύμπερασμα το συνάγουμε από την ιδέα της καθαρής λογικής γραμματικής: από την αυστηρή διάκριση ανάμεσα στην πρόθεση του θέλω-να-πω (*Bedeutungsintention*) που μπορεί πάντα να λειτουργήσει «στο κενό» και στην «ενδεχόμενη» πλήρωσή της από την εποπτεία του αντικειμένου. Αυτό το συμπέρασμα ενισχύεται ακόμα περισσότερο από τη συμπληρωματική διάκριση –αυστηρή κι αυτή– ανάμεσα στην πλήρωση διά του «νοήματος» και στην πλήρωση διά του «αντικειμένου». Η μια δεν απαιτεί αναγκαστικά την άλλη, και θα μπορούσαμε να αποκομίσουμε το ίδιο μάθημα από μια προσεχτική ανάγνωση της § 14 (*Το περιεχόμενο ως αντικείμενο, ως πληρούν νόημα και ως απλό νόημα ή Bedeutung*).

Τάχα γιατί από τις ίδιες προκείμενες ο Χούσερλ αρνείται να συναγάγει αυτές τις συνέπειες; Επειδή το κίνητρο της πλήρους «παρουσίας», η εποπτική επιταγή και το σχέδιο της

γνώσης εξακολουθούν να κανοναρχούν –εξ αποστάσεως, λέγαμε– το σύνολο της περιγραφής. Με μία και την αυτή κίνηση, ο Χούσερλ περιγράφει και εξαλείφει τη χειραφέτηση του λόγου ως μη-γνώσης. Η πρωτοτυπία του θέλω-να-πω ως οκόπευση περιορίζεται από το τέλος της θέασης. Η διαφορά που χωρίζει την πρόθεση από την εποπτεία, για να είναι ριζική, έπρεπε να είναι εξίσου *προσ-ωρινή*. Εντούτοις αυτή η προ-βλεπτικότητα θα συγκροτούσε την ουσία του θέλω-να-πω. Το *είδος* καθορίζεται βαθύτατα από το τέλος. Το «σύμβολο» δείχνει πάντα προς την «αλήθεια» η οποία συγκροτείται ως έλλειψη: «Αν η “δυνατότητα” ή η “αλήθεια” ελλείπουν, η πρόθεση της εκφοράς επιτελείται προφανώς “συμβολικά”» δεν μπορεί να αντλήσει από την εποπτεία και από τις κατηγοριακές λειτουργίες που οφείλουν να ασκηθούν πάνω στο θεμέλιό της την πληρότητα που συνιστά τη γνωστική της αξία. Της λείπει τότε, όπως συνηθίζουμε να λέμε, η “αληθινή” *Bedeutung*, η “αυθεντική” (§ 11). Με άλλα λόγια, το αληθινό και αυθεντικό θέλω-να-πω είναι το θέλω-να-πω-την-αλήθεια. Αυτή η περίτεχνη μετατόπιση είναι η ανάκτηση του *είδους* μέσα στο τέλος και της γλώσσας μέσα στη γνώση. Μάταια μια ομιλία θα ήταν ήδη σύμφωνη με τη λεκτική της ουσία αν ήταν ψευδής. Και δεν αγγίζει την ενδελεχεία της όταν είναι αληθής. Μπορούμε κάλλιστα να μιλάμε όταν λέμε «ο κύκλος είναι τετράγωνος», μιλάμε σωστά όταν λέμε ότι δεν είναι. Υπάρχει ήδη νόημα στην πρώτη πρόταση. Αλλά θα πέφταμε έξω αν συμπεραίναμε ότι το νόημα δεν προσμένει την αλήθεια. Δεν προσμένει την αλήθεια καθόσον την προσμένει, προηγείται από αυτή ως πρό-ληψή της. Η αλήθεια είναι ότι το τέλος που αναγγέλλει την επιτέλεση ως υπόσχεση για «μετά», είχε ήδη, πρωτύτερα, διανοίξει το νόη-

μα ως σχέση με το αντικείμενο. Αυτό σημαίνει η έννοια της κανονικότητας οσάκις παρεμβαίνει στην περιγραφή του Χούσερλ. Η νόρμα είναι η γνώση, η εποπτεία που αρμόζει στο αντικείμενό της, η προφάνεια που εκτός από διακεκριμένη είναι και «σαφής»: η πλήρης νοήματος παρουσία σε μια συνειδηση αυτο-παρούσα μέσα στην πληρότητα της ζωής της, στο ζωντανό παρόν της. Επίσης, χωρίς να παραγνωρίζουμε την αυστηρότητα και την τόλμη της «καθαρής λογικής γραμματικής», χωρίς να λησμονούμε τα πλεονεκτήματα που μπορεί να παρουσιάζει αν τη συγκρίνουμε με τα κλασικά σχέδια της ορθολογικής γραμματικής, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η «τυπικότητά» της είναι περιορισμένη. Θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο για την καθαρή μορφολογία των κρίσεων που, μέσα στο *Τυπική λογική και υπερβατική λογική*, έρχεται να καθορίσει την καθαρή τυπική γραμματική ή καθαρή μορφολογία των σημασιών. Η αποκάθαρση του μορφολογικού ρυθμίζεται από μια έννοια νοήματος που το ίδιο καθορίζεται με βάση μια σχέση με το αντικείμενο. Η μορφή είναι πάντα μορφή ενός νοήματος και το νόημα διανοίγεται μόνο στη γνωρίζουσα αναφορικότητα της σχέσης με το αντικείμενο. Η μορφή είναι το κενό και η καθαρή πρόθεση αυτή της αναφορικότητας. Ίσως κανένα σχέδιο καθαρής γραμματικής να μην ξεφεύγει από αυτή, ίσως το τέλος της γνωρίζουσας ορθολογικότητας να είναι η μη αναγωγή καταγωγή της ιδέας περί καθαρής γραμματικής, ίσως το σημασιολογικό θέμα, όσο «κενό» κι αν είναι, περιορίζει πάντα το φορμαλιστικό θέμα. Ισχύει πάντα ότι στον Χούσερλ, η υπερβατική εποπτικοκρατία ρίχνει το βάρος της στο φορμαλιστικό ζήτημα. Επιφανειακά ανεξάρτητες από τις πληρούσες εποπτείες, οι «καθαρές» μορφές της σημασίας είναι πάντα,

ως «κενά» ή διαγεγραμμένα νοήματα, ρυθμισμένες από το επιστημολογικό κριτήριο μιας σχέσης με το αντικείμενο. Η διαφορά ανάμεσα στο «ο κύκλος είναι τετράγωνος» και το «πράσινο είναι ή» ή «abracadabra» (και ο Χούσερλ συμπλησιάζει κάπως εσπευσμένα τα δύο τελευταία παραδείγματα, ίσως χωρίς να διακρίνει επαρκώς τη διαφορά τους), είναι ότι η μορφή μιας σχέσης με το αντικείμενο και μιας ενωτικής εποπτείας εμφανίζεται μόνο στο πρώτο παράδειγμα. Αυτή η σκόπευση εδώ θα αποτυγχάνει πάντα, αλλά η πρόταση έχει νόημα επειδή ένα άλλο περιεχόμενο, γλιστρώντας σε αυτή τη μορφή (Σ είναι Π), θα μπορούσε να μας δώσει να γνωρίσουμε και να δούμε ένα αντικείμενο. Το «ο κύκλος είναι τετράγωνος», έκφραση με νόημα (*sinnvoll*), δεν έχει πιθανό αντικείμενο, αλλά έχει νόημα στο βαθμό που η γραμματική της μορφή υποφέρει τη δυνατότητα μιας σχέσης με το αντικείμενο. Η αποτελεσματικότητα και η μορφή των σημείων εφόσον δεν υπακούουν σε αυτούς τους κανόνες, δηλαδή εφόσον δεν υπόσχονται καμιά γνώση, δεν μπορεί να καθοριστούν ως ανόητες (*Unsinn*) παρεκτός αν προηγουμένως, σύμφωνα με το πιο παραδοσιακό φιλοσοφικό νεύμα, έχουμε καθορίσει το νόημα εν γένει με βάση την αλήθεια ως αντικειμενικότητα. Διαφορετικά θα έπρεπε να απορρίψουμε ως απολύτως ανόητη κάθε ποιητική γλώσσα που παραβαίνει τους νόμους αυτής της γραμματικής της γνώσης και δεν υπάγεται σε αυτούς. Μέσα σε σημασιακές μορφές μη λεκτικές (μουσική, τέχνες χωρίς γλώσσα εν γένει), καθώς επίσης και σε προτάσεις του τύπου «abracadabra» ή «πράσινο είναι ή», υπάρχουν πόροι νοήματος, που δεν στρέφονται προς ένα πιθανό αντικείμενο. Ο Χούσερλ δεν θα αρνιόταν τη δύναμη της σημασίας παρόμοιων διαμορφώσεων, θα τους αρνιόταν απλώς την τυ-



πική ποιότητα εκφράσεων προικισμένων με νόημα, δηλαδή με λογική ως σχέση με ένα αντικείμενο. Πράγμα που θα ισοδυναμούσε με αναγνώριση του αρχικού περιορισμού του νοήματος στη γνώση, του λόγου στην αντικειμενικότητα της γλώσσας στο Λόγο.

\*  
\*\*

Διαπιστώσαμε τη συστηματική αλληλεγγύη των εννοιών του νοήματος, της ιδεατότητας, της αντικειμενικότητας, της αλήθειας, της εποπτείας, της αντίληψης, της έκφρασης. Η κοινή τους μήτρα είναι το είναι ως παρουσία: απόλυτη εγγύτητα της αυτο-ταύτισης, είναι-έναντι του διαθέσιμου προς επανάληψη αντικειμένου, διατήρηση του χρονικού παρόντος του οποίου η ιδεώδης μορφή είναι η αυτο-παραουσία της υπερβατικής ζωής της οποίας η ιδεώδης ταυτότητα επιτρέπει *idealiter* την επ' άπειρον επανάληψη. Το ζωντανό-παρόν, έννοια που δεν αποσυντίθεται σε υποκείμενο και κατηγορήμα, είναι λοιπόν η ιδρυτική έννοια της φαινομενολογίας ως μεταφυσικής.

Εντούτοις, εφόσον ό,τι έχουμε καθαρά σκεφτεί με αυτή την έννοια καθορίζεται ταυτόχρονα ως ιδεατότητα, το ζωντανό-παρόν είναι εμπράκτως, όντως, αποτελεσματικώς κτλ. αναβλημένο επ' άπειρον. Αυτή η διαφορά είναι η διαφορά ανάμεσα στην ιδεατότητα και τη μη-ιδεατότητα. Πρόταση την οποία μπορούμε ήδη να ελέγξουμε στην αρχή των Λογικών ερευνών, από τη σκοπιά που μας απασχολεί. Έτσι, αφού πρότεινε μια διάκριση ουσίας ανάμεσα στις αντικειμενικές εκφράσεις και τις ουσιώδεις υποκειμενικές εκφράσεις, ο Χούσερλ δείχνει ότι η απόλυτη ιδεατότητα δεν μπορεί παρά να τάσσεται με τις αντικειμενικές εκφράσεις. Τι το περίεργο;

Αλλά παρευθύς προσθέτει ότι ακόμα και στις ουσιαστικά υποκειμενικές εκφράσεις, η διακύμανση δεν αφορά το αντικειμενικό περιεχόμενο της έκφρασης (την *Bedeutung*), αλλά μόνο την πράξη του θέλω-να-πω (*bedeuten*). Πράγμα που του επιτρέπει να συμπεράνει, φαινομενικά ενάντια στην προηγούμενη απόδειξή του, ότι σε μια υποκειμενική έκφραση, το περιεχόμενο μπορεί πάντα να αντικατασταθεί από ένα αντικείμενο, ήτοι ιδεώδες περιεχόμενο. Έτσι μόνο το ενέργημα χάνεται για την ιδεατότητα. Μόνο που αυτή η υποκατάσταση (που, ειρήσθω εν παρόδω, θα επιβεβαίωνε ακόμα αυτό που λέγαμε για το παιχνίδι της ζωής και του θανάτου μέσα στο *Εγώ*) είναι ιδεώδης. Εφόσον το ιδεώδες νοείται πάντα από τον Χούσερλ με τη μορφή της καντιανής Ιδέας, αυτή η υποκατάσταση της μη-ιδεατότητας με την ιδεατότητα, της μη-αντικειμενικότητας με την αντικειμενικότητα, αναβάλλεται επ' άπειρον. Αποδίδοντας στη διακύμανση μια υποκειμενική καταγωγή, αμφισβητώντας τη θεωρία κατά την οποία θα ανήκε στο αντικειμενικό περιεχόμενο της *Bedeutung* και θα έθιγε έτσι την ιδεατότητα, ο Χούσερλ γράφει: «Θα είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε ότι μια παρόμοια άποψη δεν θα ίσχυε. Το περιεχόμενο που σκοπεύει σε μια συγκεκριμένη περίπτωση η υποκειμενική έκφραση που προσανατολίζει την *Bedeutung* της σύμφωνα με την κατάσταση, είναι μια ιδεώδης ενότητα *Bedeutung* όπως το περιεχόμενο μιας πάγιας έκφρασης· αυτό συνάγεται σαφώς από το γεγονός ότι, μιλώντας ιδεωδώς, κάθε υποκειμενική έκφραση, αν διατηρήσουμε ταυτόσημη την πρόθεση της *Bedeutung* που της ανατέθηκε σε μια δεδομένη στιγμή, μπορεί να αντικατασταθεί από αντικειμενικές εκφράσεις. Η αλήθεια είναι ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε εδώ πως δεν οφείλεται μόνο σε αιτίες



πρακτικής αναγκαιότητας, π.χ. εξαιτίας της περιπλοκής της, το γεγονός ότι δεν μπορεί να τελεστεί αυτή η υποκατάσταση, αλλά, σε μεγάλο μέρος, δεν είναι πραγματοποιήσιμη και μάλιστα θα παραμείνει πάντα απραγματοποίητη. Πράγματι, είναι σαφές ότι, όταν βεβαιώνουμε πως κάθε υποκειμενική έκφραση μπορεί να αντικατασταθεί από μια αντικειμενική έκφραση, κατά βάθος, αυτό που κάνουμε είναι να εκφέρουμε την απουσία ορίων (*Schrankenlosigkeit*) του αντικειμενικού Λόγου. Ό,τι είναι, μπορεί να γνωσθεί "καθ' εαυτό" και το είναι του είναι καθορισμένο αναφορικά με το περιεχόμενό του, ένα είναι που ερείδεται σε αυτές ή τις άλλες "αλήθειες καθ' εαυτές"... Αλλά ό,τι είναι σαφώς καθορισμένο καθ' εαυτό πρέπει να μπορεί να καθορισθεί αντικειμενικά και ό,τι μπορεί να καθορισθεί αντικειμενικά μπορεί, μιλώντας ιδεωδώς, να εκφραστεί σε ξεκάθαρες καθορισμένες ρηματικές *Bedeutungen*... Αλλά απέχουμε απείρως από αυτό το ιδεώδες... Δεν έχει νόημα να αποβάλλουμε από τη γλώσσα μας τις ουσιαστικά ευκαιριακές λέξεις, και να δοκιμάσουμε να περιγράψουμε μονοσήμαντα και αντικειμενικώς πάγια μια όποια αντικειμενική εμπειρία: κάθε ανάλογη απόπειρα είναι προφανώς μάταιη» (§ 28).<sup>47</sup> Η Καταγωγή της γεωμετρίας θα επαναλάβει αυτολεξεί αυτές τις προτάσεις για το μονοσήμαντο της αντικειμενικής έκφρασης ως απρόσιτου ιδεώδους.

Στην ιδεώδη του αξία, όλο το σύστημα των «ουσιωδών διακρίσεων» είναι μια καθαρά τελεολογική δομή. Συνάμα, η δυνατότητα να αντιδιαστείλουμε το σημείο από το μη-σημείο, το γλωσσικό σημείο από το μη-γλωσσικό, την έκφραση από την ένδειξη, την ιδεατότητα από τη μη-ιδεατότητα, το

47. Σελ. 106-7 της γαλλικής μετάφρασης, όπου εμφανίσαμε τη λέξη *Bedeutung* και υπογραμμίσαμε δύο φράσεις.

υποκείμενο από το αντικείμενο, τη γραμματικότητα από τη μη-γραμματικότητα, την καθαρή γραμματικότητα από την εμπειρική γραμματικότητα, τη γενική καθαρή γραμματικότητα από την καθαρή λογική γραμματικότητα, την πρόθεση από την εποπτεία κτλ., είναι μια καθαρή δυνατότητα που αναβάλλεται επ' άπειρον. Ως εκ τούτου, αυτές οι «ουσιώδεις διακρίσεις» εμπλέκονται στην ακόλουθη απορία: ο Χούσερλ αναγνωρίζει ότι το *όντως* και το *idealiter* δεν έγιναν ποτέ συμβατά. Το *αυτοδικαίως* και το *idealiter* εξαλείφονται επειδή, ως διακρίσεις, τροφοδοτούνται από τη διαφορά μεταξύ αυτοδικαίου και έμπρακτου, ιδεατότητας και πραγματικότητας. Η δυνατότητά τους είναι η αδυνατότητά τους.

Αλλά πώς νοείται αυτή η διαφορά; Τι σημαίνει εδώ «επ' άπειρον»; Τι σημαίνει η παρουσία ως επ' άπειρον διαφορά; Τι σημαίνει η ζωή του παρόντος ως επ' άπειρον διαφορά;

Το γεγονός ότι ο Χούσερλ σκέφτηκε πάντα την απειρία ως Ίδέα με καντιανή έννοια, ως απροσδιοριστία ενός «επ' άπειρον», μας επιτρέπει να πιστέψουμε ότι ποτέ δεν παράγαγε τη διαφορά από την πληρότητα μιας παρουσίας, από την πλήρη παρουσία ενός θετικού απείρου· ότι ποτέ δεν πίστεψε στην επίτευξη ενός «απόλυτου συνειδέαι» ως αυτοπαρουσίας, μέσα στο Λόγο, μιας άπειρης έννοιας. Και κείνο που μας δείχνει με την κίνηση της χρονοποίησης δεν αφήνει καμιάν αμφιβολία σχετικά με αυτό το ζήτημα: παρότι δεν θεματοποίησε την «άρθρωση», τη «διακριτική» εργασία της διαφοράς στη συγκρότηση του νοήματος και του σημείου, αναγνώρισε σε βάθος την αναγκαιότητά της. Εντούτοις, όλη η φαινομενολογική επιχειρηματολογία εμπλέκεται, όπως είδαμε, στο σχήμα μιας μεταφυσικής της παρουσίας που λαχανιάζει ασταμάτητα να παραγάγει τη διαφορά. Μέ-

σα σε αυτό το σχήμα, ο εγγελισμός φαίνεται πιο ριζικός: κυρίως στο σημείο που δείχνει ότι το θετικό άπειρο πρέπει να νοηθεί (πράγμα που είναι εφικτό μόνο αν σκέφτεται το ίδιο τον εαυτό του) για να εμφανιστεί αυτούσια η απροσδιοριστία της διαφοράς. Αναμφίβολα η κριτική που άσκησε ο Χέγκελ στον Καντ ισχύει και για τον Χούσερλ. Μόνο που αυτό το εμφανίζεσθαι του Ιδεώδους ως άπειρη διαφορά μπορεί να παραχθεί μόνο σε μια σχέση με το θάνατο εν γένει. Μόνο μια σχέση με το θάνατό-μου μπορεί να εμφανίσει την άπειρη διαφορά της παρουσίας. Ταυτόχρονα, συγκρινόμενη με την ιδεατότητα του θετικού απείρου, αυτή η σχέση με το θάνατό-μου αποβαίνει συμβεβηκός της περατής εμπειρικότητας. Το εμφανίζεσθαι της άπειρης διαφοράς είναι το ίδιο περατό. Ως εκ τούτου, η διαφορά που δεν είναι τίποτα έξω από αυτή τη σχέση, γίνεται η περατότητα της ζωής ως ουσιαστικής σχέσης με τον εαυτό της όπως και με το θάνατό της. Η άπειρη διαφορά είναι περατή. Συνειπώς δεν μπορούμε πια να τη σκεφτούμε μέσα στην αντίθεση της περατότητας και της απειρίας, της απουσίας και της παρουσίας, της άρνησης και της κατάφασης.

Υπ' αυτή την έννοια, μέσα στη μεταφυσική της παρουσίας, της φιλοσοφίας ως γνώσης της παρουσίας του αντικειμένου, ως αυτο-παρουσίας της γνώσης μέσα στη συνείδηση, πιστεύουμε απλούστατα στο απόλυτο συνειδέναι ως κλειδί αν όχι ως τέλος της ιστορίας. Το πιστεύουμε κυριολεκτικά: Και ότι ένας τέτοιος κλειδός έλαβε χώρα. Η ιστορία τού είναι ως παρουσίας, ως αυτο-παρουσίας μέσα στο απόλυτο συνειδέναι, ως αυτο-συνείδησης μέσα στην εμπειρία της παρουσίας, αυτή η ιστορία έχει κλείσει. Η ιστορία της παρουσίας έχει κλείσει, γιατί η «ιστορία» ήθελε

πάντα να πει τούτο: παρουσίαση (*Gegenwärtigung*) του είναι, παραγωγή και περισυλλογή του όντος μέσα στην παρουσία, ως γνώση και έλεγχος. Εφόσον η πλήρης παρουσία ρέπει προς την απειρία ως απόλυτη παρουσία στον εαυτό της μέσα στη συν-είδηση, η επιτέλεση του απόλυτου συνειδέναι είναι το τέλος του απείρου που είναι η ενόηση της έννοιας, του Λόγου και της συνείδησης μέσα σε μια φωνή χωρίς διαφορά. Η ιστορία της μεταφυσικής είναι το απόλυτο θέλω-να-ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει. Αυτή η ιστορία έκλεισε όταν αυτό το άπειρο απόλυτο εμφανίζεται ως ο θάνατός της. Μια φωνή χωρίς διαφορά, μια φωνή χωρίς γραφή είναι απολύτως ζωντανή και συνάμα απολύτως νεκρή.

Για κείνο που «αρχίζει» τότε, «πέρα» από το απόλυτο συνειδέναι, διακηρύσσονται ανήκουστες σκέψεις που αναζητούνται μέσα στη μνήμη παλαιών σημείων. Ενόσω η διαφορά παραμένει μια έννοια για την οποία αναρωτιόμαστε αν πρέπει να νοηθεί με βάση την παρουσία ή πριν από αυτή, παραμένει ένα από αυτά τα παλαιά σημεία και μας λέγει ότι πρέπει να εξακολουθήσουμε απροσδιόριστα να εξετάζουμε την παρουσία μέσα στον κλοιό της γνώσης. Πρέπει να την καταλάβουμε έτσι και διαφορετικά. Διαφορετικά, δηλαδή μέσα στη διάνοξη μιας ανήκουστης ερώτησης που δεν κλίνει ούτε προς μια γνώση ούτε προς μια μη-γνώση ως επερχόμενη γνώση. Μέσα στη διάνοξη αυτής της ερώτησης, δεν γνωρίζουμε πλέον. Πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν γνωρίζουμε τίποτα, αλλά ότι είμαστε επείκεινα του απόλυτου συνειδέναι (και του ηθικού, αισθητικού ή θρησκευτικού του συστήματος) προς εκείνο με βάση το οποίο αναγγέλλεται και αποφασίζεται. Μια τέτοια ερώτηση νομίμως θα εννοηθεί ως μη

βουλομένη να πει κάτι, ως μη ανήκουσα πλέον στο σύστημα του θέλω-να-πω.

Συνεπώς δεν γνωρίζουμε πια αν αυτό που παρουσιάστηκε πάντα ως παράγωγη και τροποποιημένη ανα-παράσταση της απλής παρουσίας, ως «συμπλήρωμα», «σημείο», «γραφή», «ίχνος», δεν «είναι», με μια αναγκαστικά αλλά προσφάτως αν-ιστορική έννοια, πιο «παλαιό» από την παρουσία και το σύστημα της αλήθειας πιο παλιό από την «ιστορία». Πιο «παλαιό» από το νόημα και τις αισθήσεις: από την καταγωγική δοτική εποπτεία, από την τωρινή και πλήρη αντίληψη του «ίδιου του πράγματος», από το οράν, το ακούειν, το θίγειν, προτού ακόμα διακρίνουμε την «αισθητή» τους λεκτικότητας από τη μεταφορική τους σκηνοθεσία, μέσα σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας. Δεν γνωρίζουμε λοιπόν πλέον αν εκείνο που υποβαθμιζόταν πάντα και υποβιβάζοταν ως συμβεβηκός, τροποποίηση και επι-στροφή, υπό τα παλαιά ονόματα του «σημείου» και της «ανα-παράστασης», δεν κατέστειλε εκείνο που συσχέτιζε την αλήθεια με το θάνατό της ως καταγωγή της· αν η δύναμη της *Vergegenwärtigung* μέσα στην οποία η *Gegenwärtigung* απο-παρουσιάζεται για να ανα-παρουσιαστεί αυτούσια, αν η δύναμη επανάληψης του ζωντανού παρόντος που ανα-παρίσταται σε ένα *συμπλήρωμα* επειδή δεν ήταν ποτέ παρόν στον εαυτό του· αν εκείνο που ονομάζουμε με τα παλαιά ονόματα της δύναμης και της διαφωράς δεν είναι πιο «παλαιό» από το «αρχέγονο».

Για να σκεφτούμε αυτή την εποχή, για να «μιλήσουμε» σχετικά, θα χρειαζόμασταν άλλα ονόματα, διαφορετικά από το σημείο ή την ανα-παράσταση. Και να σκεφτούμε ως «κανονικό» και προ-καταγωγικό αυτό που ο Χούσερλ πιστεύει ότι μπορεί να απομονώσει ως ιδιαίτερη, συμπτωματική,

εξαρτώμενη και δευτερεύουσα εμπειρία: εκείνη της απροσδιόριστης εκτροπής των σημείων ως πλάνη και αλλαγή σκηνής (*Verwandlung*), που συνάπτει μεταξύ τους τις ανα-παράστάσεις (*Vergegenwärtigungen*) χωρίς αρχή και τέλος. Δεν υπήρξε ποτέ αντίληψη, και η «παρουσίαση» είναι μια αναπαρουσίαση της αναπαρουσίας που θηρεύει τον εαυτό της ως γέννηση ή θάνατό της.

Αναμφίβολα όλα άρχισαν έτσι: «Όταν προφέρουν ένα όνομα εις επήκοόν μας, αυτό μας κάνει να αναλογιστούμε την πινακοθήκη της Δρέσδης... Περνάμε από τη μια αίθουσα στην άλλη... Ένας πίνακας του Τένιερ... Παριστά μια πινακοθήκη... Οι πίνακες αυτής της πινακοθήκης παριστούν με τη σειρά τους πίνακες που από την πλευρά τους θα μας πρόσφεραν επιγραφές προς αποκρυπτογράφηση, κτλ.».

Δεν χωράει αμφιβολία ότι τίποτα δεν προηγήθηκε από αυτή την κατάσταση. Ασφαλώς τίποτα δεν θα την αναστείλει. Δεν *περιλαμβάνεται*, όπως θα ήθελε ο Χούσερλ, ανάμεσα στις εποπτείες ή τις παραστάσεις. Στο άπλετο φως της παρουσίας, έξω από την πινακοθήκη, δεν μας δόθηκε καμιά αντίληψη ούτε μας την υποσχέθηκαν. Η πινακοθήκη είναι ο λαβύρινθος που ενέχει τις διεξόδους του: ποτέ δεν παγιδευτήκαμε εκεί όπως σε μια ιδιαίτερη *περίπτωση* της εμπειρίας, εκείνη που πιστεύει ο Χούσερλ ότι περιγράφει.

Του απομένει τότε να *μιλήσει*, να κάνει τη φωνή να *αντηχίσει* μέσα στους διαδρόμους για να συμπληρώσει τη λάμψη της παρουσίας. Το φώνημα, το άκουσμα είναι το *φαινόμενο του λαβύρινθου*. Αυτή είναι η *περίπτωση* της φωνής. Ιπτάμενη προς τον ήλιο της παρουσίας, ακολουθεί την πτήση του Ικάρου.

Αντίθετα προς εκείνο: που η φαινομενολογία –που είναι



πάντα φαινομενολογία της αντίληψης- επεχείρησε να μας κάνει να πιστεύουμε, αντίθετα προς το γεγονός ότι η επιθυμία μας δεν μπορεί να μην μπαίνει στον πειρασμό να πιστέψει, το ίδιο το πράγμα αποκρύπτεται πάντα.

Αντίθετα προς τη διαβεβαίωση που μας δίνει ο Χούσερλ λίγο παρακάτω, «το βλέμμα» δεν μπορεί να «διαμερίνει».

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	11
ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Το σημείο και τα σημεία.....	33
ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Η αναγωγή της ένδειξης.....	47
ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Το θέλω-να-πω ως μονόλογος.....	55
ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Το θέλω-να-πω και η παράσταση.....	79
ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Το σημείο και η ριπή οφθαλμού.....	97
ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Η φωνή που σωπαίνει.....	111
ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ – Το καταγωγικό συμπλήρωμα.....	137