

Η σειρά Μικρά Άρκτος κυκλοφορεί με τη συνδρομή του Κέντρου Διοργάνων Μεικτών του Γαλλικού Ινστιτούτου και του Υπουργείου Εξωτερικών της Γαλλίας.

ZAK NTERINTA

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Η ΦΩΝΗ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΣΗΜΕΙΟΥ
ΟΠΙΩΣ ΑΥΤΟ ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ ΜΕΣΑ
ΣΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΟΥΣΣΕΡΑ

Μετάφραση

ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

© Εκδόσεις ΟΑΚΟΣ ΕΠΕ

Βουκουρεστίου 3, 105 64 Αθήνα
Τηλ.: 32 54 538, Fax: 32 53 172

ISBN 960-7169-66-2

2

ΟΑΚΟΣ / ΜΙΚΡΗ ΑΡΚΤΟΣ
ΑΘΗΝΑ 1997

«Όταν διαβάσουμε τη λέξη εγώ ("I") χωρίς να ξέρουμε ποιος την έγραψε, έχουμε μια λέξη που αν δεν στερείται σημασίας, τουλάχιστον είναι ξένη προς την κανονική της σημασία.»

Λογικές έρευνες

«Όταν προσφέρουν ένα όνομα εις επήκοόν μας, αυτό μας κάνει να αναλογιστούμε την πινακοθήκη της Δρεκόνης και την τελευταία μας επίταξη εκεί: περνάμε από τη μια αίθουσα στην άλλη και σταματάμε μπροστά σε έναν πίνακα του Τένερ 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 αποκριτογράφηση κτλ.»

Ιδέες... I

«Μίλησα για ήχο και συνήμα για φωνή. Θέλω να πω ότι ο ήχος είχε έναν διακριτικό ουλλαβισμό, μάλλον τριμερές, φοβερά διακριτικά. Ο κ. Βαλντεμπέρ μιλούσε προφανώς για να αποκριθεί στην ερώτησή... Έλαγε τούτα: “– Ναι, – όχι, – κοιμήθικα – και τώρα, – τώρα, είμαι νεκρός”»

Αλλόκοτες ιστορίες

Οι λογικές έρευνες (1900-1901) του Χούσερλ άνοιξαν ένα δρόμο προς τον οποίο, όπως γνωρίζουμε, εγρήθη σύνολα η φαινομενολογία. Γιασε την 4η έκδοση (1928), δεν παρατηρείται καμιά θεμελιώδης μετατόπιση, καμιά αποφασιστική ανασκευή. Βέβαια έχουμε αναθεωρήσεις και μια ρωμαλέα προοπτική επεξήγησης: Ιδέες... I και Τυπική λογική και υπερβατική λογική. Σε αυτές τις πραγματείες εκδηλώνονται χωρίς διακοπή οι έννοιες του αναφορικού ή νοηματικού νοήματος, η διαφορά ανάμεσα στις δύο διαστροφώσεις της αναλυτικής με την ισχύουσα έννοια (καθαρή μορφολογία των κρίσεων και λογική του συμπέρασματος) και αίρουν τον απαγωγικό ή νοηολογικό περιορισμό που δέχτηκε έως τώρα την έννοια της επιστήμης εν γένει.¹ Στο Krisis και τα παραρτήματα, ιδιαίτερα στο Καταγωγή της γεωμετρίας, οι θεωρητικές προκείμενες των Έρευνών ισχύουν ακόημα, κυρίως όταν αφορούν όλα τα προβλήματα της σπμασίας και της γλώσσας εν γένει. Σε αυτό ειδικά το πεδίο, μια υπομονετική ανάλυση θα φανέρωνε μέσα στις Έρευνες τη σπερματική δομή όλης της χουσερλιικής οκείμης. Σε κάθε περίπτωση είναι αναγνώσιμη η αναγκαϊότητα —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.

Bezeichnung⁷ αρχίζει με ένα κεφαλαίο αφιερωμένο σε «ουσιαστικές διακρίσεις» που κανοναρχούν αυστηρά όλες τις μετέπειτα αναλύσεις. Η συνεκτικότητα αυτού του κεφαλαίου οφείλει τα πάντα σε μια διάκριση που προτείνεται στην πρόταξη κιόλας παράγραφο: η λέξη «σημείο» (Zeichen) θα είχε «δύο 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 υπέρρογκο;

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 περιώπη μιας απλής περιγραφής, ο Χούσερλ προβαίνει σε ένα είδος φαινομενολογικής αναγωγής πριν από το γράμμα: θέτει εκτός κυκλωφωρίας κάθε συγκεκριμένη γνώση, επιμένει στην απραιότητα αποουσία προϋποθέσεων (Voraussetzungslosigkeit), είτε προέρχονται από τη μεταφυσική είτε από την ψυχολογία ή τις φυσικές επιστήμες. Το αφρητικό σημείο στο «Factum» της γλώσσας δεν αποτελεί προϋπόθεση, αρκεί να είμαστε προσεκτικοί στη συμπωματικότητα του παραδείγματος. Καταμενές με αυτό τον τρόπο οι αναλύσεις

2. Αν εξαρτούσαμε κάποια ανοήματα ή παρατίτλα ηρωδύτερα, το παράδοκιο ανάδειξη τη θεωρία της σημειολογίας όπως αυτή συγκροτείται στην πρώτη κιόλας από τις *Λογικές έρευνες*. Για να ακολουθήσουμε απερίσπαστα το δόξαλο και ελκωνίδες δρομολόγιο, αποφύγουμε γενικά τις συγκρίσεις, τους ουνετισμούς ή τις αντιθέσεις που ενίοτε φαινόταν επιβεβαιημένες ανάμεσα στη χουσερλιανή φαινομενολογία και άλλες –λάσσοιες ή νεοτερικές– θεωρίες της σημειολογίας. Οδοκός εγκυκαταλείπουμε το κείμενο των *Λογικών ερευνών* ή, σκοπός μας είναι να υποδείξουμε την αρχή μιας γενικής ερμηνείας της οκείνης του Χούσερλ και να οικιαγραφίσουμε τη συστηματική ανάγνωση που ελκίσουμε να αποτολμήσουμε κάποτε.

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

Έτσι η πιο γενική μορφή του ερωτήματός μας έχει επιβληθεί: φράγε η φαινομενολογική αναγκαιότητα, η ουδετερότητα και η λεπτότητα της χουσερλικής ανάλυσης, οι απαιτήσεις στις οποίες ανταποκρίνεται και τις οποίες οφείδουμε αρχικά να νομιμοποιήσουμε, μήπως παρά ταύτα υποκρύπτουν μια μεταφυσική προϋπόθεση; Δεν κρύβουν τάχα μια δογματική ή θεωρητική προοχώρηση που, βέβαια, δεν θα κρατούσε τη φαινομενολογική κριτική εκτός εαυτής, δεν θα ήταν ένα κατάλογο αφέλειας που πέρασε απαράτηρητο, αλλά θα συγκροτούσε τη φαινομενολογία έωθεν, στο κριτικό της σχέδιο και στην ιδρυτική αξία των προκειμένων της; επικριβώς σε κείνο που θα αναγνωρίσει παρευθώς 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 ανθρωπιθούμε αν αυτή ή η άλλη 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 άλλες αράδες που μάλλει μνημονεύσαμε, η δυσπιστία απέθανε στη μεταφυσική προϋπόθεση διότιαν ήδη ως συνθήκη μιας αυθεντικής «θεωρίας της γνώσης», οάμπως το σχέδιο μιας θεωρίας της γνώσης, ακορμα 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 τόχα καθ' εαυτή μεταφυσική.

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

Σε ένα άλλο γραφτό,³ αποπεραθήκαμε να ακολουθήσουμε την κίνηση διά της οποίας ο Χούσερλ, επικρίνοντας ακατάπαυστα τη μεταφυσική ενατένιση, ερωτούσε στην πραγματικότητα τη διαστροφή ή τον εκφυλισμό εκείνον που αυτός εξασκολούθει να οκείται και να θέλει να αποκαταστήσει αυθεντική μεταφυσική ή Πρώτη Φιλοσοφία. Στην κατακλιόδα των Καρτεσιανών διαλογισμών του, ο Χούσερλ αντιτάσσει ακόμη 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 του είναι πρέπει να αποκαλείται μεταφυσική. Οποίσο ανήκουν στη μεταφυσική με την τρέχουσα σημασία εκφυλισμένα στο μέτρο της ιστορίας της, αυτή η μεταφυσική δόξα δεν συμφωνεί με το πνεύμα μέσα στο οποίο θεμελιώθηκε καταγωγικά ως πρώτη φιλοσοφία. Η ουγκκερμμέντ

ενορατική –καθώς επίσης και αποδεικτική– μέθοδος της φαινομενολογίας, αποκλείει κάθε “μεταφυσική περιπέτεια”, όλης της θεωρητικής υπερβολές» (§ 60). Θα μπορούσαμε να καταδείξουμε το μοναδικό και μόνο 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 σύγκλιση μπροστά στον αυθεντικό τρόπο της ιδεατότητας, εκείνης που είναι, που μπορεί να επαναληφθεί ατελείωτα μέσα στην ταυτότητα της παρουσίας της επειδή ακριβώς δεν υπάρχει, δεν είναι πραγματικά, είναι α-πραγματικά όχι με την έννοια του ψασματικού αλλά με μιαν 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 ουρανοκατέβητο υπέρχον, η καταγωγή θα είναι πάντα η δυνατότητα επανόληξης μιας γενεαιουργού πρόξεως. Για να μπορείς η δυνατότητα αυτής της επανόληξης να διανοιχθεί idealiter στο άπειρο, πρέπει μια ιδεώδης μορφή να διασφαλίσει αυτή την ένδειξη του απροοδιοριστως 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 επανόληξη, 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

3. Η φαινομενολογία και ο εκφυλισμός της μεταφυσικής, ΕΠΙΟΧΕΣ, Αθήνα, Φεβρουάριος, 1966.

άπειρη ποικιλομορφία των περιεχομένων. Η –ιδρυτική για τη μεταφυσική– αντίθεση ανάμεσα στη μορφή και την ύλη, βρίσκεται στη συγκεκριμένα ιδεατότητα του ζώτανου παρόντος την έρχεται και ριζική δικαίωσή της. Θα επανέλθουμε στο αίνιγμα της έννοιας ζώη στις εκφράσεις του ζώτανου παρόντος και της υπερβατικής ζώης. 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 δυποκειμενικότητας. Στο βέθος εκείνου που συνάπτει αυτές τις δύο αποφασιστικές στιγμές της περιγραφής, μια αποφασιωμένη μη-παρουσία αποκτά μια ουσιαστική αξία, και μαζί της μια μινζωή ή μια μη-παρουσία ή μη-ουνότητα με τον εαυτό του του ζώτανου 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 συγκρότηση στην αναπαράσταση (Vergegenwärtigung) μέσα στη συγκρότηση της παρουσίας ενός αντικειμένου (Gegenstand) που είναι χρονικό και η ταυτότητά του μπορεί να επανληφθεί². για το αναγκαίο πέραςμα από τη δια-παρουσίαση στη σχέση με το alter ego, δηλαδή στη σχέση με κείνο που καθιστά επίσης εφικτή μίαν ιδεώδη αντικειμενικότητα εν γένει, καθώς η δυποκειμενικότητα είναι η συνθήκη της αντικειμενικότητας και αυτή είναι απόλυτα μόνο στην περίπτωση των ιδεατών αντικειμένων. Σε αμφοτέρους τις περιπτώσεις, εκείνο που καλείται τροποποίηση της παρουσίας (ανα-παράσταση, δια-παρουσίαση) (Vergegenwärtigung ή Arräsentation) δεν επιληπτει στην παρουσίαση, αλλά την προκαθορίζει διαρηγνύον-

τας την α ρησι. Αυτό δεν θέτει σε αμφισβόλα την αποδεικτικότητα της φαινομενολογικής-υπερβατικής περιγραφής, δεν θίγει την ιδρυτική αξία της παρουσίας. Αλλώστε η έκφραση «ιδρυτική αξία της παρουσίας» είναι πλεονασμός. Το μόνο ζητούμενο είναι να εμφανίσουμε το καταγωγικό και μη εμπειρικό πεδίο του μη-θιμελίου πάνω στο απαφαισώτο κενό του οποίου αποφασίζεται και προβάλλει η ασφάδεια 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 καθοριστεί και η υπέρωκη γενικότητα αυτού του ερωτήματος θα πρέπει να περισταθεί. Στο είδος: Πώς να διακατολογήσουμε 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 διακατονίζεται αυτή η έννοια; Ποιος εξουσιοδοτεί μια θεωρία της γνώσης για να καθορίσει την ουσία και την καταγωγή της γλώσσας; Μια παρήγιο απόφαση δεν την αποδίδουμε στον Χούσερλ, την αναλαμβάνει ρητά ή μάλλον επιωμίζεται ρητά την κληρονομιά και την εγκυρότητά της. Οι επιπτώσεις είναι αναρβήματες. Από τη μια, ο Χούσερλ όφραλε να αναβάλλει, σε όλο το μέτρος του δρομολογίου του, κάθε ρητό στοχασμό πάνω στην ουσία της γλώσσας εν γένει. Τον θέτει ακόμα «εκτός κυκλοφορίας» στο Τυπική λογική και υπερβατική λογική (Τυποισαγωγικές θεωρήσεις, § 2). Όπως έδειξε με επιφρακεία ο Φινκ, ο Χούσερλ δεν έθεσε ποτέ το ζήτημα του υπερβατικού λόγου, της κληρονημένης 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 διασπάζεται ποτέ παρά τις προφυλάξεις, τα εισαγωγικά, τις ανανεώσεις ή τις καινοτομίες. Η μετατροπή μιας παραδοσιακής έννοιας σε ενδεικτική ή μεταφορική έννοια, δεν απαλλάσσει από την κληρονομιά και επιβάλλει ερωτήματα στα οποία ο Χούσερλ ποτέ δεν επεξήγησε να απαντήσει. Από την άλλη, αυτό συνφράττει με το γεγονός ότι ο Χούσερλ, ενδιαφερόμενος για τη γλώσσα μόνο μέσα στον ορίζοντα της ορθολογικότητας και καθαρίζοντας τον λόγο με βάση τη λογική, παραδοσιακά τω τρώει, 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 ανα-καθορίσει τη σχέση μεταξύ καθαρής γραμματικότητας και καθαρής λογικής (σχέση που θα είχε ξαστοχήσει η παραδοσιακή λογική, διεφθαρμένα καθώς ήταν από μεταφυσικές προυποθέσεις), όταν πρόκειται λοιπόν να συγκροτήσει μια καθαρή μορφολογία των Βεδευσιγγεν (δεν μεταφράζουμε αυτή τη λέξη για λόγους που θα φρανούν αμέσως), να ξανασυνάξει 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 μυσός, ο παραλογισμός της αντίφρασης (*Widersinnigkeit*) δεν τον καθιστούν ακατανόητο, δεν του στερούν την ποιότητα του κατανοητού λόγου, δεν τον κάνουν σιηλος, τότε η καθαρή γενικότητα αυτής της μετεμπειρικής γραμματικής δεν καλύπτει όλο το πε-

διο δυνατότητας της γλώσσας εν γένει, δεν εξαντλεί το εύρος του α ριιοί της. Αφρορά μόνο το λογικό α ριιοί της γλώσσας, είναι καθαρή λογική γραμματική. Αυτή η περιτολή έγινε απρχής, 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 ριιτά. Αλλά στο βαθμό που δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι η καθαρή μορφολογία των Βεδευσιγγεν περιλαμβάνει όλο το γραμματικό α ριιοί στην καθολικότητά του, επειδή η χ: οι σχέσεις επικοινωνίας μεταξύ γυγκικών υποκειμένων, σημαντικότερες για τη γραμματική, περιλαμβάνουν ένα ίδιο α ριιοί, η έκφραση καθαρή λογική γραμματική αξίζει να προτιμηθεί...»⁴

Η συναρμολόγηση του λογικού α ριιοί μέσα στο γενικό α ριιοί της γλώσσας δεν αφαιρεί μια περιοχή, υποδεικνύει, όπιας θα δούμε, την αξία ενός προορισμού. Αυτό που θα θέλαμε να δείξουμε εδώ εντομίζοντας στην πρώτη από τις Έρευνες ριίξες που η κατομνή επιχειρηματολογία του Χούσερλ δεν θα εγκαταλείψει ποτέ, είναι ότι το νούμα που υποθετεί σύνομα η φαινομενολογία επαναλαμβάνει την καταγωγική πρόθεση της ίδιας της μεταφυσικής. Η αξία της παρουσίας, όρχατη νομική βαθμίδα όλου αυτού του λόγου, τροποποιείται αφ’ αυτής χωρίς να χάνεται κάθε φορά που έχουμε να κάνουμε (με το διπλό συναφές νόημα της εγγύτητας εκείνου που εκτίθεται ως αντικείμενο μιας ειοπτείας και της εγγύτη-

4. Γαλ. μετ. H. Elie, L. Kalkel, R. Scheler, τ. II, β’ μέρος, σ. 136. Κάθε φορά που θα παρατηρήσουμε σε αυτή τη μετάφραση θα την αναφέραμε ως «γαλ. μετ.». Εδώ αντικαταστήσαμε τη λέξη «κοιμωσίων» με *Bedeuungsein*.

τας του χρονικού παρόντος που δίνει τη μορφή του στη σαφή και ταπεινή εποπτεία του αντικειμένου) με την παρουσία ενός όποιου αντικείμενου στη συνείδηση μέσα στη σαφή προφάνεια μιας πληρωμένης εποπτείας ή με την αυτοπαρουσία της συνείδησης, καθώς η «συνείδηση» εννοεί τη δυνατότητα της αυτο-παρουσίας του παρόντος μέσα στο ζωντανό παρόν. Κάθε φορά που τούτα η αξία της παρουσίας θα απειλείται, ο Χούσερλ θα την αμυνίξει, 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 απροοδίοριστου, την απειρία μιας επιβεβλημένης προόδου ή μιας απειρίας επιπρεπών επαναλήψεων. Αυτή η ιδεατότητα είναι η μορφή μέσα στην οποία η παρουσία ενός αντικειμένου εν γένει μπορεί απροοδίοριστως να επαναληφθεί ως το ίδιο. Η μη-πραγματικότητα της Bedeutung, η μη-πραγματικότητα ενός ιδεατού αντικείμενου, η μη-πραγματικότητα του εγκιβωτισμού του νοήματος ή του νοήμα μέσα στη συνείδηση (ο Χούσερλ θα πει ότι το νοήμα δεν ανήκει πραγματικά –reell– στη συνείδηση) θα προσφέρουν λοιπόν τη βεβαιότητα ότι η παρουσία στη συνείδηση θα μπορεί να επαναλαμβάνεται απροοδίοριστως. Ιδεατή παρουσία σε μια ιδεατή ή υπερβατική συνείδηση. Η ιδεατότητα είναι η σωτηρία ή ο έλεγχος της παρουσίας μέσα στην επανάληψη. Στην καθαρότητα της, αυτή η παρουσία δεν είναι παρουσία κάποιου πράγματος που υπάρχει μέσα στον κόσμο, είναι ουσιολογία με ιδεατά ενεργήματα επανάληψης. Μήπως πρέπει να πούμε ότι αυτό που διανοίγει επιδίερων την επανάληψη ή διανοίγεται όταν διασφαλίζεται η κίνηση της ιδεοποίησης, είναι μια κίνηση σχέση ενός «υπέρ-

Χωτος» με το θάνατό του; Και ότι η «υπερβατική ζωή» είναι η σκηνή αυτής της σχέσης; Είναι πολύ χωρίς για να το υποστηρίξουμε; Αρχικά πρέπει να διέλθουμε από το πρόβλημα της γλώσσας; Δεν θα εκκλιθούμε; Η γλώσσα είναι όπως το médium αυτού του παιχνιδιού της παρουσίας και της απουσίας; Άραγε η γλώσσα δεν είναι αρχικά αυτό μέσα στο οποίο θα μπορούσαν να φανλονται ερωμένες η ζωή και η ιδεατότητα; Όταν οφείλουμε να δούμε αφ' ενός ότι το στοιχείο της σημασίας –ή η υπόσταση της έκφρασης– που φανταίνεται να διατηρεί την ιδεατότητα και σύνδεμα τη ζωντανή παρουσία με όλες τις μορφές τους είναι η ζώσα ομιλία, η πνευματικότητα της γλώσσας ως φωνή· και, αφ' ετέρου, ότι η φαινομενολογία, η μεταφυσική της παρουσίας υπό μορφή ιδεατότητας, είναι επίσης μια φιλσοσοφία της ζωής.

Φιλσοσοφία της ζωής, όχι μόνο επειδή στο κέντρο της ο θάνατος αναγκωρίζει μόνο μια εμπειρική και εξωτερική σημασία ενός κοσμικού συμβεβηκότος, αλλά επειδή η πληή 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 διαθάδ το φως της σε όλες τις θεμελιώδεις έννοιες της φαινομενολογίας (Leben, Erlebnis, Lebendige Gegenwart, Geisnigkeit, 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 έτω η περιοχή του καθαρού ψυχισμού μπαίνουν σε εισαγωγή, ο Χούσερλ ανακαλύπτει ακόμα μια υπερβατική ζωή ή σε τελευταία ανάλυση την υπερβατικότητα ενός ζωντανού παρόντος. Και το θεματολογεί χωρίς παρά ταύτα να θέτει το ζήτημα της ενότητας αναφορικά με την έννοια ζωής. Η σου-

«βίβηση χωρίς ψυχή» (seelenlos), της οποίας η ουσιώδης δυνατότητα αναδεικνύεται στις Δόξες I (§ 54), είναι εντούτοις μια συνείδηση υπερβατικώς ζωντανή. Αν συμπαραίναμε, με μια κλίση πολύ χουσερλιανή κατά το ύφος, ότι οι έννοιες εμπειρική ζώη (ή εν γένη κοσμική) και υπερβατική ζώη είναι ριζικά ετερογενείς και ότι οι δύο ονομασίες διατηρούν μεταξύ τους μια καθαρά ενδοεκτική 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 ακόσμα η έννοια της ζώης. Σε τελευταία ανάλυση, ανάμεσα στον καθαρό ψυχισμό—περιοχή του κόσμου που αντιτάσσεται στην υπερβατική συνείδηση και ανακαλύπτεται από την αναγωγή της ολότητας του φυσικού και υπερβατολογικού κόσμου—και στην καθαρή υπερβατική ζώη, υπάρχει, λέγει ο Χούσερλ, μια σχέση παράλληλης.

Πράγματι, η φαινομενολογική ψυχολογία θα πρέπει να θυμίσει σε κάθε ενεργό ψυχολογία το βέθος των ειδητικών προϋποθέσεων και τις συνθήκες της γλώσσας της. Σε αυτήν εννοείται 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 α priori, από την ίδια την υπερβατική φαινομενολογία; Τι θα αντιδιαστέλλει την εποχή που αποκαλύπτει την εμμενή περιοχή του καθαρού ψυχισμού από την ίδια την υπερβατική εποχή; Γιατί το πεδίο που διάνοιξε τούτα η καθαρή ψυχολογία έχει ένα πλέονεκταγμα απέναντι σε όλες τις άλλες περιοχές και η γενικότητά της κυριαρχεί πάνω τους. Όλα τα βιώματα προκύπτουν αναγκάια από αυτή και το νόημα κάθε περιοχής ή κάθε καθοριζομένου αντικειμένου αναγ-

γέλλεται μέσα από αυτή. Για τούτο το λόγο η εξέταση του καθαρού ψυχισμού από την υπερβατική συνείδηση ως αρχιπεριοχή είναι απολύτως ιδιότυπη. Όπως, το πεδίο της καθαράς 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 καθοριζομένη σημασία· διαφορά πάντως που, χωρίς να αλλάξει κάτι, μεταβάλλει όλα τα σημεία και σε αυτή μόνο υπάρχει η δυνατότητα μιας υπερβατικής εφώτισης. Δηλαδή της ιδίας της ελευθερίας. Άρα θεμελιώδης διαφορά άνευ της οποίας καμιά άλλη διαφορά στον κόσμο δεν θα είχε νόημα ούτε ευκαρία να εμφανιστεί αυτούσια. Χωρίς τη δυνατότητα και χωρίς την αναγκώση μιας τέτοιας διττότητας (Verdoppelung), της οποίας η ακρίβεια δεν ανέχεται καμιά διμορφία, χωρίς αυτή την άδρατη 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 αντιτοχτεί σε κανένα οντολογικό οριώμα. 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; Πιτάει 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 (μου). Πράγμα που θα μας οδηγούσε να καταγγείλουμε τη θε-

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

ωρπηκική 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 αναγγέλλουμε την υπερβατική αναγωγή και για να περιγράψουμε το αλλόκοτο «αντικείμενο» που είναι ο ψυχικός εαυτός (moi) ανέκτανι στο απόλυτο υπερβατικό εγώ. Όπως, καμιά γλώσσα δεν μπορεί να αναμετρηθεί με αυτή την πράξη διά της οποίας το υπερβατικό εγώ συγγροτεί και αντιδάσσει τον κοσμικό του εαυτό, δηλαδή την ψυχή του, ανα-λογίζόμενο τον εαυτό του με μια verwelidichende Selbstapperzeption.⁶ Η καθαρή ψυχή είναι αυτή η αλλόκοτη αντικειμενοποίηση του εαυτού (Selbstobjektivierung) της μονάδας αφ' εαυτής και εν εαυτή; Κι εδώ επίσης η ψυχή προσέρχεται από το Έν (μοναδολογικό εγώ) και μπορεί να μετασφραγεί ελεύθερη προς αυτό μέσα σε μιαν Αναγωγή.

Όλες αυτές οι δυσκολίες συγκλίνουν στην ανιγναπτική έννοια της «παραλλήλας». Ο Χούσερα ανακαλεί⁷ την εκκλησιαστική, την υπέρχα «παραλλήλα» και μάλιστα, «θα λέγαμε, την «επικάλυψη» της φαινομενολογικής ψυχολογίας και της υπερβατικής φαινομενολογίας «καθώς αμφότερες εννοούνται ως ειδυτικοί γλωσσικοί κλάδοι». «Η μια κατοικεί στην άλλη θα λέγαμε, έμμεσα.» Αυτό το τίποτε που διακρίνει παραλλήλους, αυτό το τίποτε άνευ του οποίου καμιά επεξήγηση, δηλαδή καμιά γλώσσα δεν θα μπορούσε να εκδηλωθεί ελεύθερα μέσα στην αλήθεια χωρίς να παραμερφωθεί από κάποιο πραγματικό περιβάλλον, αυτό το τίποτε άνευ του οποίου καμιά υπερβατική επώπιση, δηλαδή φιλοσοφική, δεν θα μπορούσε να

6. *Méditations cartésiennes*, § 45.

7. *Ibid.*, § 57.

8. *Phänomenologische Psychologie*, σ. 343.

επιγυχωθεί, 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, επί ουδενί μπορεί να αφορά την ψυχο-φαινομενολογική αναγωγή. Η καθαρή ειδολογικότητα του ψυχικού βιώματος δεν σχεδύεται βέβαια με καμιά καθορισμένη ύπαρξη, καμιά εμπειρική συγκυρία· δεν ανακαλεί καμιά υπερβατολογική σημασία στη συνείδηση. Αλλά οι ουδίες που ορίζει προϋποθέτουν-εσωτερικά την ύπαρξη του κόσμου υπό το είδος της κοσμικής περιοχής που ονομάζεται ψυχή. Άλλωστε είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η παραλλήλα κάνει κάτι παραπάνω από την απελευθέρωση του υπερβατικού αθέρα: καθιστά ακόμα πιο μυοτηριώδες (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 συμπεράνεεις μιαν εξομοίωση από αυτή την παραλλήλα, είναι η πιο θεακτική, η πιο λεπτοφυής αλλά και η πιο οκοταδοστική σύγχυση: ο υπερβατικός ψυχολογικός. Ενάντια σ' αυτόν πρέπει να διατηρήσουμε την πρόσκαψη και απειλούμενη απόσταση ανάμεσα στις παραλλήλους και ενάντια σ' αυτόν πρέπει να αναρωτηόμαστε ακατάπαυστα. Όθεν, επειδή η υπερβατική συνείδηση δεν τέμνεται στο νόημα 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 φάνεται, χωρίς ψυχή (seelelilosess)».⁹ Εντούτοις

9. *Idees I*, § 54, περ. P. Ricœur, σ. 182.

η υπερβατική συνείδηση δεν είναι τίποτε παραπάνω από την ψυχολογική συνείδηση. Ο υπερβατικός ψυχολογισμός παραγωγίζει 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 προσηχτικοί στη χουσερλιική αναγκασίη της έννοιας «υπερβατικό», πρέπει να αποφύγουμε να αποδώσουμε κάποια πραγματικότητα σε αυτή την απόσταση, να υποστασιοποιήσουμε αυτή την απόθεια ή να την κλύουμε, 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 μάλοτα είναι πέρα αναλογία, οφείλει, γράνοντας σε αυτό το σημείο, σε τούτη την αχμμή, να αναλάβει ελεύθερα την καταστροφή της και να αραιώσει μεταφορές ενάντια σε μεταφορές: πράγμα που ισοδυναμεί με υπακοή στην πιο παρδοσιακή επιταγή, που έλαβε την πιο ρητή, αλλά όχι την πιο καταγωγική της μορφή, στις Ενωμένες και δεν έπαυε ποτέ να μεταβιβάζεται ποτέ ίσως την Εισαγωγή στη Μεταφυσική (κυρίως του Μπερζόν). 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 οιοδήποτε 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 απλουχία. Η αλήθεια είναι ότι αυτή να κατοικεί αιδώς, είναι επίσης καταγωγή και διαγωγή 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» (Μ.Σ., § 14), ότι πρέπει πάση θυσία να ερρασιώσουμε τη Nuanclierung (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 παραλληλός, πάλι, όσο πιο κοντά γίνεται στην άλλη. Οφείλουμε πάση θυσία να περιλάβουμε και να στεγνώσουμε στα επιχειρήματά μας αυτές τις «φρανομενικά ευτελείς αποχρώσεις», τις επιπόλαιες, τις δυσνόητες (geingefügigen), που «καθορίζουν αποφασιστικά τις εξόδους και τα αδιέξοδα (Wege und Abwege) της φιλοσοφίας» (Μ.Σ., § 14). Η επιχειρηματολογία μας οφείλει να θέσει υπό την προστασία της αυτές τις αποχρώσεις και έτσι να διασφαλίσει μέσα τους τη δυνατότητά της και την ακριβείά της. Αλλά η παράδοξη ενότητα αυτών των δύο παραλλήλων, αυτό που τις συνενώνει, δεν επιμερίζεται από αυτές και, διαιρούμενα αφ' εαυτής, συγκολλά τελικά το υπερβατικό λογικό 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 δλους τους επιχειρημούς που εμφανίζει η τελευταία. Είναι όμως ο δικός του επιχειρημός και η δική του αντίθεση προς το έτερόν του.

Καθορίζοντας με αυτό τον τρόπο το «ζην», κατονομαζόμαστε την πληρή ανασφαλείας του λόγου, το σημείο όπου δεν μπορεί να εξασφαλίξει με αποχρώσεις τη δυνατότητα και την ακριβεία 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 οκεφτούμε τη ζωή (με την τρέχουσα έννοια ή τη βιολογική) και αν ποτέ δεν ενεργάει στη γλώσσα, απαιτεί πιθανώς ένα άλλο όνομα.

Μικρότερα έκληξη θα νώσουμε μπισοτά στην έμμοη, τη λοξή και εημοχθη προοιθβεία της φανομοεολογίας για να κρατήσει το λόγο, για να στηρίξει έναν ουοιόδη δεομό με-ταξύ λόγου και φωνής, μια και το προνόμιο της ουνείδουης (για την οποία ο Χούσερλ δεν ανκρωτήθηκε ποτέ κατά βάθος τι ήταν παρά τον αξιοθαύματο, ατελείπτο κι από πολλές πλθερές επαναστατικό διαολογισμό που της αφιέρωσε) είναι η δυνατότητα της ζώουης φωνής. Εφόσον η αυτοουνείδουη εμφανίζεται στη σχέση της με ένα αντικείμενο του οποίου μπορεί να διατηρήσει και να επαναλάβει την παρούοια, δεν είναι ποτέ ζένη ή πρότερη από τη δυνατότητα της γλώουουας. Όπως θα δούμε, ο Χούσερλ θέλουμε να διατηρήσει μια κατα-γωγικά ουοιοληή διάοτρωση, «προ-εκφραοαοική» διάοτρωση του βιάόματος. Εφόοον όμως η δυνατότητα ουγκροόουης ιδεωδών αντικειμέτων ανήκει στην ουοία της ουνείδουης, και αυτά τα ιδεωδή αντικείμενα είναι ιστορικά προοιόητα, που εμφανίζουητα χάρη σε ενεργήματα δημιουργίας ή οκείου-ουης, το ουοιχείο της ουνείδουης και το ουοιχείο της γλώουουας θα είναι οδοένα πιο δύοαολο να διακριθούη. Όθεν η μη-διά-κριση τους δεν θα εισαγάγει τάχα τη μη-παρούοια και την

αναφορά (τη μεσίτευση, το σημείο, την παραπομπή, κτλ.) στην καρδιά της αυτο-παρούοιας; Αυτή η δυοκολία απαιτεί μιαν απάντηση. Αυτή η απάντηση καλείται φωνή. Το αίηημα της φωνής είναι πλόουοιο και βαθύ χάρη σε όλα εκείνα που εδώ φαίνεται να απαιητά. Το γεγονός ότι η φωνή κερύουεται το φρουρό της παρούοιας και ότι η ιστορία της ουμ-λούμενης γλώουουας είναι το αρχείο αυτής της προοιποήουης, μας εμποδίζει από τούδε να θεωρήοουμε τη «δυοκολία» στην οποία αποκρίηεται η φωνή, μέσα στη χουσερλκή φανομοεολογία, σαν μια ουοιημαοική δυοκολία ή μια εγγενή απί-φραση. Μας εμποδίζει επίσης να περιγράφοουμε αυτή την προοιποήουη, της οποίας η υφή είναι απείρως περιήλοκη, σαν ψευδοιάοήουη, φανταοιάουη ή παραοιάοήουη. Αυτές οι έν-ουοιες παραοιέμμουη αντίθετα στην προοιποήουη της γλώουουας ως κοινή τους ρίζα.

Αυτή η «δυοκολία» δομεί όηη τη χουσερλκή εηεργηηηα-τολογία και οφείλοουμε να αναγνωρίοουμε το ρόλο της. Το αναγκαίο προνόμιο της φωνής που υποοιείται από ουνοδηη την ιστορία της μεταφουοιικής, ο Χούσερλ θα το ριζύκοιουή-ουει εκμεταδλωόμενος όδες της πηγές με τη μέγιστη κριοηική εκλέπτοη. Γιατί θα αναγνωρίσει μια καταγωγική ουγγέηεια με τον λόγο εν γένει όχι στην ηληηηική υπόοταση ή στη φουοι-κή φωνή, ουο οόμα της φωνής μέσα ουοη κοόουο, αλλά στα φανομοεολογική φωνή, στη φωνή με την υπερβαοική οάρ-κα, στην ηουή, στην αναφορηοιοακή εμμηύχουση που μεηα-πρέπει το οόμα της λέξης σε οάρκα, που κύνει το Κόηρηι ένα Leib, ένα geisüige Leiblichkeit. Η φανομοεολογική φωνή θα ήηηη αυηή η πνευμαοική οάρκα που εξακολουθεί να μιλάει και να αυτο-παρίοαηαι –να ενουοεί τον εαυηό της– επ' απο-οία του κοόουοη. Προφάνως, αυηό που αποοίδουοει ουη

γλώσσα των λέξεων αποδόθηκε σε μια γλώσσα που απαιτείται από μονάδες – που θεωρήθηκαν απαραίτητες, μη αποσυνθέσιμες – και συνάγει τη σημανόμενη σημασία με το σημαίνον «φωνητικό σύμβλημα». Παρά την επαγρύπνηση της περιγραφής, μια πιθανώς αφελής αντιμετώπιση της έννοιας «λέξη» άφιασε άλυτα μέσα στη φαινομενολογία την ένταση των δύο μείζονων κινήτρων της: της καθαρότητας του φορμαλισμού και της ριζικότητας της εισηρικότητας.

Το γεγονός ότι το προνόμιο της παρουσίας ως συνειδητής 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 φιλσοσοφία της ιστορίας της φιλσοσοφίας. Αλλά η πρόθεσή μας εδώ δεν αποσκοπεί να ακεφτεί 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 στα φιλοσοφικά γλώσσα, δύο επερογενείς έννοιες: την *έκφραση* (*Ausdrück*), την οποία συχνά θεωρούμε συνώνυμη του σημείου γενικά, και την *ένδειξη* (*Anzeichen*). Πάνω όμως, κατά τον Χούσερλ, υπάρχουν σημεία που δεν εκφράζουν τίποτε ειδικά δεν μεταφέρουν—πρέπει και πάλι να το πούμε γερμανιστί—κάτι που να μπορούμε να ονομάσουμε *Bedeutung* ή *Sinn*. Αυτά 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 σημαίνόμενο. Νά γιατί η παραδοσιακή απόδοση της *Bedeutung* ως σημασίας, παρ'ότι καθιερωμένα και σχεδόν αναπόφευκτα, απειλεί να αναταράξει 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-

πειτα *Bedeutung* (είναι *bedeutungslos*, δεν είναι *bedeutsam*), δεν μπορούμε όμως να πούμε γαλλοτί, χωρίς να αντιφάσκουμε, ότι ένα σημείο στερείται σημασίας. Γερμανοτί μπορούμε να μιλήσουμε για έκφραση (*Ausdruck*) ως *bedeutsame Zeichen*, όπως κάνει ο Χούσερλ¹⁰· πάλιν δεν μπορούμε χωρίς περιττολογία να μεταφράσουμε το *bedeutsame Zeichen* ως *σημάλων σημείο*, πράγμα που, ενάντια στη χουσερλική πρόθεση και προσφάνεια, επιτρέπει να φανταστούμε ότι θα μπορούσε να υπάρχουν σημεία μη σημάλωντα. Μπολόντι λοιπόν έχουμε επιφωάξεις ανέναντι στις καθιερωμένες γαλλικές μεταφράσεις, οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι θα είναι δύσκολο να αντικατασταθούν. Ίδού γιατί οι παρατηρήσεις μας είναι αιχμές κριτικές των ήδη κατωμαμένων και πολυτήτων μεταφράσεων. Εντοτίτοις 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 ανάλωση.

Θα επιβεβαιωθεί έτσι πολύ γοργά ότι για τον Χούσερλ, η εκφραστικότητα της έκφρασης –που προϋποθέτει πάντα την ιδεατότητα μιας *Bedeutung*– έχει έναν απαραικίωτο δεσμό με τη δυνατότητα της ομιλίας (*Rede*). Η έκφραση είναι ένα καθαρά γλωσσικό σημείο και γι' αυτό διακρίνεται σε πρώτν ανάλωση από την ένδειξη. Μπολόντι η ομιλία είναι μια πολύ περιπλοκή δομή, που περιλαμβάνει πάντα, *εμπράκτως*, μια ένδεικτική διάσπωση που, όπως θα δούμε, με μεγάλη δυσκολία θα την κρατήσουμε στα όριά της, ο Χούσερλ της παραχωρεί το αυτοκλειστικό 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-πώ* με την έννοια που κάποιος ομιλήτης, «εκφραζόμενος», όπως λέγει ο Χούσερλ, «για κάτι», *θέλει να πει*, και συνάμα ως μια έκφραση που *θέλει να πει*.¹⁰ Είματα βέβαοι ότι η *Bedeutung* είναι πάντα αυτό που κάποιος άνθρωπος ή κάποιος λόγος *θέλουν να πουν*: πάντα σημαίνει νόημα ομιλίας, περιεχόμενο ομιλίας.

Γωρίζουμε ότι, σε αντίθεση προς τον Φρέγκε, ο Χούσερλ δεν διακρίνει, στις *Έρευνες*, το *Sinn* από την *Bedeutung*: «Αλλωστε, 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 διαβέτουμε παράλληλους όρους, χρησιμοποιήσιμους ενάλλάξ· και κυρίως σε έρευνες αυτού του τύπου όπου οφείδουμε να διεισδύσουμε στο νόημα του όρου *Bedeutung*. Πάλιν 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 ακλόδυνο 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 *Ίδέες 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*) καθύπτει όλη τη νοηματική σφαίρα ως τη μη-εκφραστική διάσπωσή της: «Υιοθετούμε

10. Οι εκφράσεις το *mean*, *meaning* είναι εντυχητές ισοδυναμίες του *bedeuten*, *Bedeutung* που δεν διαβέτουμε στη γαλλική.

ως αρετηριακό σημείο την πασίγνωστη διάκριση ανάμεσα στο αισθητό και σαρκικό θα λέγαμε πρόσωπο της έκφρασης, και το μη αισθητό προσώπότης, το “πνευματικό”. Δεν θα εμπλακούμε σε μια επιτοκμήνη κριτική του πρώτου, ούτε του τρόπου με τον οποίο ενώνονται τα δύο πρόσωπα. Είναι αυτόνοδητό ότι έτσι υποδηλώσαμε τους τίτλους φρανομενολογικών προβλημάτων που δεν στερούνται οπουδαίτητας. Θα αντιμετωπίσουμε αποκλειστικά το “θέλω να πω” (*bedeuten*) και την “*Bedeutung*”. Αρχικά, αυτές οι λέξεις αναφέρονται μόνο στη γλωσσική σφαιρα (*sprachliche Sphäre*) και σε κείνη της “έκφρασης” (*des Ausdruckens*). Αλλά δεν μπορούμε σχεδόν να αποφύγουμε, πράγμα που αποτρέπει ένα σημαντικό βήμα στην τάξη της γνώσης, να διεκρύνουμε την *Bedeutung* αυτών των λέξεων και να τις υποβάδουμε σε μια αριθμόυσα τροποποίηση που τους επιτρέπει να εφαρμοστούν με κάποιο τρόπο σε όλη τη νοηματική σφαιρα: ήτοι σε όλα τα ενεργήματα, αδιάφορο αν διακρίνονται (*verflochten*) με ενεργήματα έκφρασης. Έτσι έγινε ακαταναυστα λόγος, στην περίπτωση όλων των αναφορικών βιωμάτων, για “νόημα” (*Sinn*), λέξη που παρά ταύτα ισοδυναμεί γενικά με την *Bedeutung*. Για λόγους ακριβείας, κρατάμε κατά προτίμηση τη λέξη *Bedeutung* για την παλαιά έννοια, ιδιαίτερα στην περιλόκη εκφορά “*Bedeutung logique*” ή “*εκφραστική*”. ‘Όσο για τη λέξη “νόημα”, εξακολουθούμε να τη χρησιμοποιούμε με το πιο παλιό περιεχόμενό της.» Και αφού, σε ένα απόσπασμα όπου θα επανέλθουμε, βεβαίως πως υπήρχε, κυρίως στην ανάλυση, 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» (*Idées I, § 124*).

Προίούσης της περιγραφής, η διαφορά ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση εμφανίζεται πολύ νωρίς, σαν διαφορά που είναι λειτουργική μάλλον παρά υποστασιακή. Η ένδειξη και η έκφραση είναι λειτουργίες ή σηματούουσες σχέσεις, 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 αναφορησιακό βίωμα που εμπυχώνεται. Ο λειτουργιστικός χαρακτήρας της περιγραφής προσφέρει παρεθύς το μέτρο της δυακόλιας και μας επιτρέπει να προσπελάσουμε το κέντρο της. Αυτό λειτουργίες μπορούν να περιλακούν, να αναμειχθούν μέσα στην ίδια αλληλουχία σημείων, μέσα στην ίδια σημασία. Ο Χούσερλ μιλάει αρχικά για την πρόθεση 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 (*haben*, πληλ’ ο Χούσερλ υπογραμμίζει) μια λειτουργία *Bedeutung*.» Αλλά λίγες αράδες παρακάτω, θα μιλάσει για μύχια περιλοκή, για μπερδέμα (*Verflechtung*). Αυτή η λέξη θα επαναληφθεί συχνά σε κρίσιμες στιγμές, πράγμα δίολου τυχαίο. Στην πρώτη παράγραφο, κιάλας: “Το θέλω-να-πω (*bedeuten*) –στην επικοινωνιακή ομιλία (*in mitleidender Rede*)– διακρίεται πάντα (*verflochten*) σε μια σχέση με την ένδειξη...”

Συνεπώς γνωρίζουμε ήδη ότι, όντως, το λεκτικό σημείο και συνακόλουθα το θέλω-να-πω διακρίεται πάντα, έχοντας εμπλακεί μέσα σε ένα ενδεικτικό σύστημα. Έχοντας εμπλακεί, δηλαδή μοδυνθεί ο Χούσερλ θέλει να ξαναουδαίσει 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

μια επικοινωνιακή ομάδα. Βέβαια, όπως θα δούμε, η ίδια η επικοινωνία είναι για τον Χούσερλ μια εξώτερική διάστρωση της έκφρασης. Αλλά κάθε φορά που τελείται έμπρακτα μια έκφραση περιλαμβάνει μια αξία επικοινωνιακής, έστω κι αν δεν εξαντλείται σε αυτή ή αν αυτή η αξία αποτελεί ένα από μόλις ένα μέρος.

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 καταυθυνθεί προς τούτη την απόκλιση μεταξύ γεγονόςτος και αυτοδικαιού, μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, πραγματικότητας και αναφορισιακής λειτουργίας. Υπερπιδώντως πολλές μεσολαβήσεις και αντιοτρέφοντας 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 γεγονόςτος και αναφορισιακού αυτοδικαιού, εξαρτάται πλήρως από τη γλώσσα και, μέσα σε αυτή, από την εγκυρότητα μιας ριζικής διάκρισης μεταξύ ένδειξης και έκφρασης.

Συνεχίζοντας την ανάλυσή 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 ψεύματος. 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 ομιλίας. Αυτό το τελευταίο θα συγχέοταν 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 περιποιηθούμε 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 (*Zeichenssins*) 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 (*Anzeichenssein*), 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 παρακαλύπτεται σε αυτή τη διαπλοκή, να μην αναμειγνύεται με την ένδειξη. Εφό-

σον αυτή η μόνωνον προκαλείται πάντα στην πραγματική συ-
 ζήτηση (επειδή η έκφραση δεικνύει ένα περιεχόμενο κρυμμέ-
 νο για πάντα από την εποπτεία, ήτοι το βίωμα του άλλου, και
 συννύμα επειδή το ιδεώδες περιεχόμενο της *Bedeutung* και το
 πνευματικό πρόσωπο της έκφρασης ενώνονται με το αισθητό
 πρόσωπο), την άβυσση καθαρότητα της έκφρασης πρέπει να
 τη θηρεύσουμε σε μια γλώσσα χωρίς επικαιριότητα, σε έναν μο-
 νόλογο, στην αιολύτως χαμηλή φωνή της «μοναχικής ψυχής
 ζωής» (*im einsamen Seelenleben*). Με ένα αλλόκοτο πα-
 ράδοξο, το θέλω-να-πω θα απομόνωσε τη συγκεκριμένη
 καθαρότητα της εκφραστικότητας του τη στιγμή που θα επα-
 φίσταν σε ένα κάποιο έξω. Μόνο σε ένα κάποιο έξω, γιατί αυ-
 τή η αναγωγή δεν θα εξάδειρει, αντίθετα θα αποκαλύψει μέ-
 οσα στην καθαρή εκφραστικότητα, μια σχέση με το αντικείμε-
 νο, τη σκόνη του αντικειμενικής ιδεότητας αντιμετωπι-
 ζοντας την πρόθεση του θέλω-να-πω, την *Bedeutungs-
 intention*. Αυτό που μόνως αποκαλώσαμε παράδοξο στην
 πραγματικότητα είναι το φαινομενολογικό σχέδιο στην ουσία
 του. Πέρα από την αντίθεση του «ιδεαλισμού» ή του «ρεαλι-
 σμού», του «υποκειμενισμού» και του «αντικειμενισμού» κτλ., ο
 υπερβατικός φαινομενολογικός ιδεαλισμός ανταποκρίνεται
 στην ανάγκη περιγραφής της αντικειμενικότητας του αντικει-
 μένου (*Gegenstand*) και της παρουσίας του παρόντος (*Gegen-
 wart*) –και της αντικειμενικότητας μέσα στην παρουσία– με βιά-
 ση μιαν «εσωτερικότητα», ή μάλλον μιαν εγγύτητα με τον εσω-
 τό, ένα *Idio* (*Eigenheit*) που δεν είναι ένα από μέσα, αλλά η
 μύχια δυνατότητα της σχέσης με ένα εκεί και ένα έξω γενικά.
 Ίδου γιατί η ουσία της αναφορησιακής συνείδησης θα απο-
 κλυσθβεί (π.χ. στις *Idées* I, § 49) μόνο στην αναγωγή της
 οδότητας 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 εκδηλώνουν
 επίσης τη λειτουργία του θέλω-να-πω (*Bedeutungsintention*)
 μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής όπου δεν λει-
 τουργούν πια ως ενδείξεις. Πράγματι, οι δύο έννοιες του ση-
 μέλου δεν αλληλοσυσχετίζονται ως πιο πλατιές ή πιο στενές
 έννοιες» (§ 1).

Προτού διανοιξουμε το πεδίο αυτής της μοναχικής ζωής
 της ψυχής για να ξανααυθάβουμε 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
 παράση.

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

Από τη μια, ο Χούσερλ φαίνεται να αποβαρύνει, με δογ-
 ματική σπουδή, ένα ερώτημα σχετικά με τη δομή του σημείου
 εν γένει. Προτεινοντας εξ υπαρχής μια ριζική αποσύνθεση
 των δύο στερογενών τύπων του σημείου, ανάμεσα στην ένδει-
 ξη και την έκφραση, δεν αγρωτίζεται τι είναι το σημείο εν γέ-
 νει. Η έννοια του σημείου εν γένει, την οποία πρέπει να χρη-
 σιμοποιήσει στην αρχή, και στην οποία πρέπει να αναγνωρι-
 ζει μια εστία νοήματος, μπορεί να κερδίσει την ενόπτιά της
 από μια ουσία· μπορεί να ρυθμιστεί μόνο χάρη σε αυτή. Η τε-
 λευταία πρέπει να αναγνωριστεί μέσα σε μια ουσιαστική δομή
 της εμπειρίας και μέσα στην οικειότητα ενός ορίζοντα. Ίνα να
 εννοήσουμε τη λέξη «σημείο», στο ξεκίνημα της προβληματι-
 κής, σφειδουμε να έχουμε ήδη μια σχέση προ-κατανόησης με
 την ουσία, τη λειτουργία ή την ουσιαστική 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 να με μια χουσερλιανή διάκριση (βλ. § 13), μπορούμε να πούμε ότι η καταγωγή 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. Αντώς θέλουμε να υπαινιχθούμε πως ο Χούσερλ μπορεί να δείχνει ότι το παραδείνει. «Κάθε σημείο είναι σημείο κάποιου πράγματος...», για κάτι τι (*für etwas*), αυτά είναι τα πρώτα λόγια του Χούσερλ που εισάγουν άμεσα την απουσία: «...πάνω κάθε σημείο δεν έχει μια "*Bedeutung*", ένα "νόημα" (*Sinn*) που να "*εκφράζεται*" με το σημείο.» Αυτό προϋποθέτει ότι γνωρίζουμε έμμεσα τι πεί να πει «είναι-γίω», 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 καταδεχόμενα η επερωγένεια 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 (*Hinzuweisen*, *Hinzeigen*) δεν είναι ενδεικτική παραπομπή (*Anzeigen*). Αλλά για το νόημα του *Zeigen* γενικά που, διατυλοδείχοντας το άδρατο, 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 αναγκάζουν 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 αρετηρία και για την προκατανόηση μιας τελεστικής έννοιας προδίδει αναγκαστικά έναν δογματισμό; Δεν μπορούμε τόχα να την ερμηνεύσουμε από την άλλη ως κριτική επαγρύπνηση; Δεν αποσκοπεί ακριβώς στην άρνηση ή στην εξώδειξη της προκατανόησης ως φανομενικής αρετηρίας, μάλλον ως προκατάληψης ή υπεροχής; Με ποιο δικαίωμα να προσεδορήσουμε την ενότητα ουοίας ενός πράγματος όπως το σημείο; Και αν ο Χούσερλ ήθελε να εξαρθώσει την ενότητα του σημείου, να καταδείξει την επίφασή της, να την υποβιβάσει σε μια λεκτικότητα χωρίς έννοιες; Και αν δεν υπήρχε μία έννοια του σημείου και τύποι σημείου, αλλά δύο απαραιετώτες 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"». Καταλογίζοντας του ότι δεν ξεκίνησε με την εξέταση του είναι-σημείο του σημείου, μήπως δείχνουμε μια βεβιασμένα εμπιστοσύνη στην ενότητα μιας λέξης;

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

φιλολογούμε να ορίσουμε στη σημασία μια, θεμελιώδη ή περιφερειακή, θέση μέσα σε μια οντολογία. Αυτό θα ήταν ένα κλασικό δίδχημα. 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 αρέσκεται να τη σημαίνει; Να την αναγράφει, να την εννοαρχικώσει, να την εγγράφει δευτερευόντως ή να παραπέμπει σε αυτή; Γιατί αν το σημείο προηγείτο κατά κάποιο τρόπο από κεινό 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 αναφορσιακής κίνησης, δεν υπάρχει 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 είναι»; Μήπως αντίθετα γεννά αυτή την ερώτηση ει ευκαιρία; Μήπως παράγει έτσι τη «φιλολοσοφία» του *τί είναι*:

Βεβαιώνοντας ότι η «λογική *Bedeutung* είναι μια έκφραση», ότι μόνο σε μια έκφραση¹¹ υπάρχει θεωρητική αλήθεια, προσχωρώντας αποφασιστικά σε μια ερώτηση για τη γλώσσική έκφραση ως δυνατότητα της αλήθειας, μη προϋποθέτοντας την ενότητα ουσίας του σημείου, ο Χούσερλ μπορεί να έδειχνε ότι ανατρέχει το νόημα της παραδοσιακής μεθόδου της και ότι οξέβεται μέσα στη δραστηριότητα της σημασίας

11. Πολύ συχνά 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 δομολογίου που καταλήγει στην *Καταγωγή της γεωμετρίας*, ο Χούσερλ θα δείξει μια αύξουσα προσοχή σε κεινό που, μέσα στη σημασία, μέσα στη γλώσσα και στην εγγραφή που σημαίνει την ιδεώδη αντικειμενικότητα, παράγει την αλήθεια ή την ιδεατότητα μάλλον παρά την *καταπάραξη*.

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 ουμπλεριένη ανάμεσα σε αυτά τα δύο κίνητρα: από τη μια, η φαινομενολογία είναι η αναγωγή της αρελούς 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,¹² μια άλλη αναγκαιότητα επιβεβαιώνει επίσης την κλασική μεταφυσική της παρουσίας και σημαίνει την εξάρτηση της φαινομενολογίας από την κλασική οντολογία.

Τί' αυτήν ακριβώς την εξάρτηση αποφασίσαμε να ενδιαιχεθούμε.

12. Κίνητο της οποιός τη σχέση με τη μεταφυσική ή την κλασική οντολογία μπορούμε να ερμηνεύσουμε διαφορετικά. Κριτική που θα είχε –περιορισμένες αλλά ορισμένες– συγγένειες με κείνη του Νίτσε ή του Μίλερξόν. Εν πάση περιπτώσει ονθείε στην ενότητα μιας ιστορικής μορφολογίας. Ένα από τα πλέον περίγα θέματα του χυώνεγερσιανού δομολογίου είναι αυτό που, μέσα στην ιστορική μορφολογία αυτών των αντιστοικών, συνηλάει τα μεταφυσικά. Επίσης, αναφορικά με αυτά τα προβλήματα (αρετηριό μέσα στην προ-κατανοήση του νοήματος, μιας *ζωής*, προνόμο της ερώτησης «τί είναι», σχέση μεταξύ γλώσσας και είναι ή αλήθειας, εξάρτηση από την κλασική οντολογία, κτλ), μόνο διαβάζοντας επιπόλαια τα κείμενα του Χυώνεγερ θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι αυτό τα κείμενα υποκρίνουν σε αυτές τις αντιρρήσεις. Αντίθετα, φρονούμε, χωρίς να μπορούμε εδώ να επεκταθούμε, ότι ποτέ πριν δεν επιτεύχθη μια παρόμοια διαγωγή. Πράγματι, βέβαια, που δεν σημαίνει ότι η ίδια διαγωγή επιτυγχάνεται συχνά.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΑΝΑΤΟΓΗ ΤΗΣ ΕΝΔΕΙΞΗΣ

Αναμφίβολα η μεταφυσική εξέγερση 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 οχολαστικά την πρωτοτυπία της έκφρασης ως «*βέλω-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 διαδέκει εμπειρικά μαζί της. Αλλά μια παρόμοια αναγωγή είναι δύσκολη. Μόνο φαινομενικά τελείται στο τέλος της τρίτης παραγράφου. Ενδεικτικές προσφύσεις, ενίοτε άλλου τύπου, δεν θα ήλεγαν να επανεμφανίζονται παρκαίτω και η εξώδειγμά τους θα είναι ατελεύτητα εργασία. Όλο το εγγείημα του Χούσερλ –και πέρα από τις *Λογικές έρευνες*– θα ένιωθε απειλούμενο αν η *Verflechtung* που ζευγαρώνει την ένδειξη με την έκφραση ήταν απολύτως μη αναγωγήμη, εξ ορισμού μηπερδείκνη, αν η ένδειξη δεν προσετιθε-

το στην έκφραση σαν μια λίγο-πολύ έμμοια πρόσοψη, αλλά εννοικούς στην ουσιασκή μυχχότητα της κίνησής της.

Τι είναι ένα ενδεικτικό σημείο; Αρχικά μπορεί να είναι φυσικό (οι αυλακώσεις στον πλάνητη Άρη είναι *ένδειξη* ενδεχόμενης παρουσίας νοημόνων όντων) όπως επίσης και τεχνικό (το σημάδι με την κημάλια, το ίχνος του στίγματος, όλα τα όργανα ομηβατικής υποδάλωσης).¹³ Η αντιδιαστολή φύσης και θέομησης δεν έχει εδώ καμιά ισχύ και δεν διαίρει 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 περασμα μπορεί να γίνει από ποίηση (*Überzeugung*) ή από υπόνοια (*Vermutung*) και συνδέει πάντα μια ταρνή γνώση με μια ανεπικαιρη γνώση. Ισομένη μέσα στο κίνητρο σε αυτό το βαθμό γενικότητας, αυτή η γνώση μπορεί να αφορά κάθε αντικείμενο (*Gegebenstand*) ή κατόσταση πραγμάτων (*Sachverhalte*) και όχι αναγκαστικά εμπειρικά όντα, δηλαδή ατομικά. Για να υποδηλώσει την κατηγορία του γνωστού (επικαιρικού ή ανεπι-

13. Μέσα στη λογική των παραδειγμάτων του και της ανάσής του, ο Χούσερλ θα μπορούσε να αναφέρει τη γραφή (graphie) εν γένει. Μολονότι η γραφή γι' αυτόν είναι αναμφίβωλα ενδεικτική στη βαθύτερη διάσρασή της, θέτει ένα τριμμένο 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 άλλοκοπο προνόμιο που ενδέχεται να αποδιοργανώσει όλες αυτές τις ουσιαστικές διασρασεις: ως φυσική γραφή (ή καλύτερα: στο καθρό φωνητικό μέρος της γραφής που καταχραστικά και σφραμικά λέγεται φωνητική), αυτό που θα «ενδεικνυ» θα ήταν «έκφραση» ως μη φωνητική γραφή, θα υποκειλοτόσε τον εκφραστικό λόγο σε κείνο που τον ενώνει άμεσα με το «θέλω-να-πω» (*bedeuten*). Δεν επιμένουμε εδώ σε αυτό το πρόβλημα: ανήκει στον έρχατο ορίζοντα αυτού του δοκιμίου.

καιρου), ο Χούσερλ χρησιμοποιεί λοιπόν οικολήως 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 συγγές 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) βρίσκομε τότε, αναφορικά με αυτή την κοινότητα, την ακόλουθα κατόσταση: αντικείμενα ή κάποιας καταστάσεις-πραγμάτων ευστάθειας (*Bestand*) για τις οποίες κάποιος έχει μια ταρνή γνώση του δεικνύουν (*anzeigen*) την ευστάθεια ορισμένων άλλων αντικειμένων ή καταστάσεων-πραγμάτων υπό την έννοια ότι η ποίηση για το είναι (*Sein*) των μεν βιώνεται από αυτόν ως κίνητρο (και ως μη-προφανές κίνητρο) που καθορίζει την ποίηση 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*, ως 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* απ' ενός, και *Existenz, Dasein* ή *Realität* απ' άλλου. Καθορισμένη με αυτό τον τρόπο η αυτολόγηση οδηγεί σε ένα «επειδή» που μπορεί επίσης να έχει το νόημα της ενδεικτικής νύξης (*Hinweis*) όσο και της αναγωγικής απόδειξης (*Beweis*), της προφανούς και αποδεικτικής. Στην τε-

λευράτα περιπτώσει, το «επειδή» συνάπτεται με προφανείς και ιδεώδεις, μόνιμες αναγκαιότητες, που επιμένουν πέρα από κάθε εμπειρική *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 όλης της κρίσης του ίδιου περιεχομένου, κι ακόμα, όλης της κρίσης της ίδιας "μορφής" (*Form*)». Οι αιτιολογήσεις που συνδέουν τα βιώματα, τα εργλήματα που αποβλέπουν σε αναγκαίες και προφανείς, ιδεο-αντικειμενικές ιδεατότητες, μπορεί να ανήκουν στην τάξη της συμπωματικής και εμπειρικής ένδειξης, της «μη-προφανούς» αλλά οι σχέσεις που ενώνουν τα *περιεχόμενα των ιδεωδών αντικειμένων, μέσα στην προφανή κατάσταση, δεν προκύπτουν από την ένδειξη*. Αυτό αποδεικνύει όλη η ανάληψη 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»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 απαράμιτη 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 διατυπώνει (*Hinweis*) το μη-δωμένο και σε απόδειξη (*Beweis*) που χαρίζει θέα μέσα

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

Όπως γνωρίζουμε τώρα πως, μέσα στην τάξη της σημασίας εν γένει, όλο το ψυχικό βίωμα, κάτω από τη θέα των *εργημάτων* 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 ακόγχα αυτή η εξωτερικότητα, ή μάλλον αυτός ο εξωτερικός χαρακτήρας της ένδειξης είναι διαχωριστός, στη δυνατότητά του, από τη δυνατότητα όλων των επερχόμενων αγωγών, είτε είναι ειδυλλιακές είτε υπερβατικές, Έλκοντας την «καταγωγή» της από τα φαινόμενα του συνερημού,¹⁴ συνδέοντας πάντα εμπειρικά όντα μέσα στον κόσμο, η ενδεικτική σημασία θα καθύψει, 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 "συνερημού των ιδεών"» κτλ. Γνωρίζουμε ότι, παρά το γεγονός ότι την ανανώγει και τη χρησιμοποιεί στο πεδίο της υπερβατικής εμπειρίας, ο Χολσπέρχ δεν έπαισε ποτέ να χρησιμοποιεί την έννοια του «συνερημού». Εδώ, αυτό που αποκλείεται από την καθορή εκφραστικότητα, είναι η ένδειξη και ως εκ τούτου οι υποειρημί με την έννοια της εμπειρικής ψυχολογίας. Για να αναγνωρίσουμε την ιδεατότητα της *bedeutung* που κανονορχεί την έκφραση, πρέπει να βάλουμε σε εισαγωγικά τα ψυχικά βιώματα. Συνεπώς η διάκριση ανάμεσα στην ένδειξη και την έκφραση εμφανίζεται αρχικά στην απραιτιώτως και προσωρινώς «αντικειμενολογική» φάση της φαινομενολογίας, όταν πρέπει να εξουδετερωθεί η εμπειρική υποκειμενικότητα. Άργε θα διαπιστώσει ότι την όξια της όταν η υπερβατική θεατική θα εμβραβίσει την ανάληψη; Και όταν θα επιστρέψουμε στη συγκεντρωσία υποκειμενικότητας; Αυτό είναι το ζήτημα. Ο Χολσπέρχ δεν το έβλεπε ποτέ στη συνέχεια. Εξασκολώθηκε να χρησιμοποιεί τις «ουσιώδεις διακρίσεις» της πρώτης από τις *Έρσενες*. Εντόπως ποτέ δεν ξανάρχισε, δεν επανάλαβε αυτή την εργασία της θεματοποίησης διά της οποίας όλης του οι άλλες έννοιες επαναλήφθηκαν, επανιδιώθηκαν, επικυρωθήκαν, ακαταπόνητα, καθώς, επανεφραίνονταν ακατάπαστα στο κέντρο της περιγραφής.

ό,τι υποκρίνεται στο πλήγμα των «αναγωγών»: το τυχαίο, η εγκοσμία ύπαρξη, η ουσιώδης μη-αναγκαιότητα, η μη-προφάνεια κτλ. Άραγε δεν έχουμε ήδη το δικαίωμα να πούμε ότι κάθε μελλοντική προβληματική της αναγωγής και άλλες οι εννοιολογικές διαφορές, μέσα στις οποίες εκφέρεται (γεγονός / ουσία, υπερβατικότητα / κοσμικότητα, και άλλες οι αντιθέσεις που απαρτίζουν ούτοπια 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 παραλλήλως που ορίζει τις σχέσεις ανάμεσα στον καθαρό γνυχισμό – που είναι μέσα στον κόσμο – και την καθαρή υπερβατικότητα – που δεν είναι – και συγκεντρώνει έτσι όλο το αίνιγμα της χουσερλικής φαινομενολογίας, δεν αναγέλλεται εδώ με τη μορφή μιας σχέσης ανάμεσα σε δύο τριδύμους σημασίας; Εγούτοις 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 βοηθούσε να περάσουμε από το σχόλιο στην ερμηνεία. Αν μπορούσαμε να απαιτήσουμε καταρατικά, θα έπρεπε να συμπεράνουμε, ενάντια στην ρητή πρόθεση του Χούσερλ, ότι η «αναγωγή», προτού καν να γίνει μέθοδος, θα συγγεγόταν με την πιο αυθόρμητη πράξη της ομιλίας, την αιδή πρακτική του λαλείν, την ικανότητα έκφρασης.

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

μιας προ-εκφραστικής και προ-γλώσσικής διάστροφως του νοήματος, που η αναγωγή θα πρέπει ενίοτε να αποκαλύπτει αποκλειόντως τη διάσρφωση της γλώσσας. Από την άλλη, αν δεν υπάρχει έκφραση και θέλω-να-πω χωρίς γλώσσα, δηλ η γλώσσα δεν είναι «εκφραστική». Μολονότι δεν θα υπήρχε ερμητικός λόγος χωρίς εκφραστικό πυρήνα, θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε ότι η ολότητα του λόγου έχει εμπλακεί σε ένα ενδεικτικό υφάδι.