

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ



Εισαγωγή στη
ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΓΩΓΗ'

Πάυλος ΚΟΝΤΟΣ

ΠΑΤΡΑ, 20014-15

Κύριες πηγές σχετικά με τη ‘φαινομενολογική αναγωγή’

Edmund Husserl; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, 1913, Husserliana III-I, Kluwer, Dordrecht, 1977

----- *Nachwort zu den Ideen I*, 1930, Hus. V, Kluwer, Dordrecht, 1971

----- *Erste Philosophie*, 1923-4, Hus. VIII, Kluwer, Dordrecht 1965

----- *Cartesianische Meditationen*, 1929, Hus. I, Kluwer, Dordrecht, 1991 [μετ. Καρτεσιανοί Στοχασμοί, Π.Κόντος, Ροές, Αθήνα, 2002²]

----- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911, *Logos*, 3, 289-341 [μετ.: *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, Ν.Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα, 1988]

----- *Zur phänomenologischen Reduktion*, Hus. XXXIV, Kluwer, Dordrecht, 2002

----- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hus. VI, Kluwer, Dordrecht, 1954 [μετ: *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία*, μέρη I-II, Π. Θεοδώρου, Νήσος, Αθήνα, 2011]

----- *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία*, μετ. Π. Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα, 2011

----- *Η πρόελευση της γεωμετρίας*, μετ. Π. Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003

Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Karl Albert, Friburg, 1976

----- *VI Cartesianische Meditation I*, Kluwer, Dordrecht, 1994

----- «La philosophie de Husserl face à la critique contemporaine», *De la phénoménologie*, Ed. De Minuit, Paris, 1974

Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1926-4, Ga 17, V.Klostermann, Frankfurt a.m., 1994

----- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925, Ga 20, V.Klostermann, 1979 [μετ. του Ιου κεφαλαίου: *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, Π.Κόντος, Γνώση, Αθήνα, 1999]

----- *Sein und Zeit*, 1927, M.Niemeyer, Tübingen, 1986 [μετ.: *Είναι και χρόνος*, Γ. Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα, 1985]

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967

Εισαγωγή

Η εναρκτήρια πρόταση των μαθημάτων δεν μπορεί να είναι παρά η παρακάτω πρόταση του Fink: «Η φαινομενολογία συνιστά μια μέθοδο γνώσης που οδηγεί στην καταγωγή του κόσμου και καθιστά αυτήν την τελευταία το θεματικό αντικείμενο μιας δυνατής γνώσης. **Αυτή η μέθοδος είναι η ‘φαινομενολογική αναγωγή’**» [Fink (1974), σ.123].

Το ζήτημα δεν είναι να παρακολουθήσουμε τη ‘φαινομενολογική αναγωγή’ στην ιστορική της γέννηση, να εξακριβώσουμε σε ποια γραπτά του Husserl πρωτο-εμφανίζεται και πώς ολοκληρώνεται η ανάλυσή της. Το ζήτημα είναι πώς η φαινομενολογία συνειδητοποιεί την ανάγκη να επιτελέσει την ‘αναγωγή’ και ποιες οι φιλοσοφικές προκείμενες αυτής της απόφασης. Η ‘αναγωγή’ μπορεί να νοηθεί ως η κύρια μέθοδος της φαινομενολογίας, ως η χαρακτηριστικότερη στιγμή της: πολύ περισσότερο, θα δούμε, ότι συνιστά μια ‘απόφαση’, μια δήλωση για τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται ο κόσμος και η συνείδηση. Έχουμε, όμως, ήδη προτρέξει. Θα προσεγγίσουμε τον μεγάλο άγνωστο, τη φαινομενολογική αναγωγή, μέσα από τέσσερα ερωτήματα και μέσα από σχετικά χωρία από τα έργα των Husserl, Fink, και Heidegger.



Περιεχόμενα:

1. Ποια είναι η φυσική στάση;
2. Ποιο είναι το κίνητρο της φαινομενολογικής αναγωγής;
3. Πώς θα υλοποιηθεί η αναγωγή;
4. Ποιος θα επιτελέσει την αναγωγή;
5. Μεταφρασμένα χωρία.

1. Η ΦΥΣΙΚΗ ΣΤΑΣΗ



Ορισμός: ‘Φυσική στάση’ (*natürliche Einstellung*) καλείται ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο, τα πράγματα και τον εαυτό μας όταν κινούμαστε μέσα στην καθημερινότητα και τις σκοποθεσίες της, όταν ενδιαφερόμαστε για την επίτευξη αυτών των στόχων χωρίς να θέτουμε υπό εξέταση το είναι του κόσμου ή του εαυτού μας.

Ο ίδιος ο λόγος περί ‘φυσικής στάσης’ είναι, ωστόσο, προβληματικός: στην καθημερινή ζωή και δραστηριότητα, δεν υιοθετούμε κάποια στάση, δεν αποφασίζουμε να συμπεριφερθούμε με κάποιο συγκεκριμένο τρόπο, αλλά αντιλαμβανόμαστε τον τρόπο που λειτουργούμε ως αυτονόητο. Θα μπορούσε να μιλήσει για ‘στάση’ κάποιος που διαβλέπει τη δυνατότητα μιας άλλης συμπεριφοράς, που δεν κατανοεί τον κόσμο και τη σχέση μας μαζί του ως αναπότρεπτες επιλογές. Με άλλα λόγια, **οι έννοιες ‘στάση’ και ‘φυσική’ είναι ασύμβατες:** η φυσική κατανόηση των πραγμάτων δεν μπορεί να στοιχειοθετεί στάση. Η ύπαρξη μιας ‘στάσης’ διαφαίνεται μόνον από την οπτική γωνία της φαινομενολογικής ‘αναγωγής’, δηλαδή αναδρομικά.

Χαρακτηριστικά

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του αναπόδραστου τρόπου με τον οποίο κινούμαστε στον κόσμο μαζί με τους άλλους ανάμεσα στα πράγματα ; Ποιος είναι ο ‘κόσμος της ζωής’, ο χώρος του καθημερινού ανθρώπου που καταφέρνει να περατώνει με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία τις δραστηριότητές του και να συνεννοείται με τους άλλους ;

- Ο κόσμος μάς δίδεται πρωταρχικά μέσα από την **κατ’αίσθηση αντίληψη** (*Wahrnehmung*). Αυτό που εμφανίζεται ενώπιόν μας είναι τα αντικείμενα. Αυτή, ωστόσο, η αντίληψη συνιστά ένα διπλό παιχνίδι παρουσίας και απουσίας. Πρώτον, αντιλαμβάνομαι το αντικείμενο στην ζωντανή του παρουσία, ως κάτι που παρουσιάζεται αυτοπροσώπως μπροστά μου (*leibhaftig*) και, όμως, ποτέ δεν το βλέπω ολόκληρο, βλέπω στην πραγματικότητα κάθε φορά ένα μέρος του. Καλλίτερα, βλέπω στο μέρος το όλον, είμαι βέβαιος ότι το αντικείμενο είναι εκεί στην πληρότητά του, παρά το αναμφισβήτητο γεγονός ότι η οπτική μου γωνία δεν μου επιτρέπει να δω ορισμένες πλευρές του. Είμαι ταυτόχρονα βέβαιος, **και πρόκειται για μια βεβαιότητα της τάξης της αίσθησης και όχι της λογικής**, ότι έχω τη δυνατότητα να

αλλάξω οπτική γωνία και να δω τις προς το παρόν καλυπτόμενες πλευρές του αντικειμένου. Δεύτερον, το **αισθητηριακό πεδίο** μέσα στο οποίο μου δίδεται το ατομικό αισθητικό αντικείμενο είναι άπειρο, μπορώ συνεχώς να το προεκτείνω στο άπειρο, μετακινώντας την προσοχή μου, στρέφοντας αλλού το βλέμμα μου και κινώντας το σώμα μου. Αυτό το άπειρο πεδίο, **ο άμεσος και έμμεσος ορίζοντας της αντίληψης (Horizont)** [άμεσος είναι ο ορίζοντας που εμπίπτει στο τωρινό μου αντιληπτικό πεδίο και που μπορεί να καταστεί θέμα της αντίληψης χάρη σε μια απλή μετάθεση της προσοχής μου, ενώ έμμεσος είναι ο ορίζοντας που τον περιβάλλει, το άπειρο πεδίο των δυνατών αντιλήψεων μου ή της αντίληψης των άλλων], δεν είναι τώρα παρών στην αντίληψή μου, δεν δίδεται κατ' αίσθηση, και, όμως, είναι οιοσδήποτε παρών: στην ίδια την αντίληψη εμπεριέχεται η πίστη στην ύπαρξη αυτού του μη-παρόντος κόσμου. Αυτή την απουσία, χωρίς ποτέ να μου δίδεται αισθητηριακά, η αίσθησή μου την εκλαμβάνει ως παρουσία: αυτή η βεβαιότητα στην ύπαρξη ενός άπειρου πεδίου αντικειμένων συνοδεύει πρωτογενώς την ίδια την κατ' αίσθηση αντίληψη.

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

- Στο ίδιο επίπεδο, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η **ύπαρξη του κόσμου αποτελεί ένα αξίωμα της 'φυσικής' στάσης μας**. Ό,τι και να συμβεί, όποιες ψευδαισθήσεις ή και ανατροπές των επιμέρους βεβαιοτήτων μας προκύψουν, η πίστη στην ίδια την ύπαρξη του κόσμου παραμένει ακλόνητη. Ενώ πολύ συχνά το επιμέρους αισθητό αντικείμενο αποδεικνύεται διαφορετικό από ό,τι είχε αρχικά δοθεί στην αντίληψη, φανερώνεται ως κόκκινο ενώ αρχικά φαινόταν καφέ, ενώ ίσως να έτυχε να νομίσω ότι αυτός ο άνδρας στο δρόμο είναι ένας γνωστός μου ενώ δεν είναι, ποτέ δεν θέτω υπό αμφισβήτηση την ίδια την **ύπαρξη του κόσμου ως ενός πεδίου που δεν επηρεάζεται από τις επιμέρους αρνήσεις ή και ανατροπές**. Η ίδια η αντίληψη θέτει λοιπόν μια διάκριση ανάμεσα στο ον και τον κόσμο, αναγνωρίζει στον κόσμο κάτι που δεν είναι ον και στο ον ένα προϋπάρχον θεμέλιο, τον ίδιο τον κόσμο. Ωστόσο, η 'φυσική' κατανόηση δεν μπορεί να προσδιορίσει σε τι συνίσταται αυτός ο υπάρχων κόσμος καθώς, ούτως ή άλλως, ένας τέτοιος προσδιορισμός τής είναι περιττός, ουδόλως εξυπηρετεί τη λειτουργία της. Ταυτίζει τον κόσμο με την 'πραγματικότητα', ένα καθολικό περιέχον: εκεί συνωστίζονται τα πράγματα και οι αξίες, οι άνθρωποι και οι θεσμοί, τα έργα τέχνης και οι αριθμοί. Όλοι οι μερικοί κόσμοι φαίνεται να εδράζονται και να

θεμελιώνονται σε αυτό που καλείται 'πραγματικότητα' χωρίς περαιτέρω προσδιορισμούς. Αυτή η πίστη στην ύπαρξη του κόσμου καλείται 'θέση' της φυσικής στάσης και αποτελεί τον κεντρικό της πυρήνα. Και η αντίστοιχη πεποίθησή μου για την ύπαρξη του κόσμου ως ονομασθεί «πρωταρχική δόξα» (*Ur-doxa*).

Οι ίδιες οι θετικές επιστήμες δεν υπερβαίνουν τη 'φυσική στάση', παρά το γεγονός ότι θέτουν ερωτήματα για τον κόσμο ή για τα επιμέρους είδη όντων. Εμπεριέχονται στη φυσική στάση για τον απλούστατο λόγο ότι θέτουν τα ερωτήματά τους μέσα από τον κόσμο, λαμβάνοντας τον τελευταίο ως ένα συνολικό περιέχον των όντων. Ο ίδιος ο επιστήμονας είναι κάποιος που ενυπάρχει σε έναν ήδη διαμορφωμένο κόσμο και καλείται να τον γνωρίσει. Με τις ίδιες δε μεθόδους με τις οποίες ερωτά τα επιμέρους όντα με τις ίδιες εξετάζει τον εαυτό του (π.χ., ψυχολογία) και τον κόσμο ως όλον, αδιαφορώντας για το ερώτημα τι είναι ο κόσμος, δηλαδή τι είναι αυτό το όν και ποια είναι η προσήκουσα μέθοδος εξέτασής του.

- Σε αυτό το πλαίσιο, η 'φυσική' αντίληψη των πραγμάτων διαμορφώνει και τον τρόπο κατανόησης της 'φαινομενικότητας': κάθε τι που δεν επιβεβαιώνεται από την κατ' αίσθηση αντίληψη ονομάζεται, εκ των υστέρων, φαινομενικό. Το φαινομενικό, αυτό το φαινόμενο που απεδείχθη απατηλό, καταχωρείται στο μη-είναι: ποτέ δεν υπήρξε, ήταν ένα είδος φαντάσματος, μια πλάνη που οφείλεται στο υποκείμενο. Το φαινομενικό είναι κάτι που δεν υπάρχει: ο άνθρωπος που είδα στο δάσος, και που τελικά απεδείχθη δέντρο, δεν υπήρξε ποτέ. Διαφορετικά, θα έπρεπε να υποθέσουμε ότι ο κόσμος εμπεριέχει μέσα του κενά, φαινόμενα που δεν μπορούν να εναρμονιστούν με την εσωτερικά συνεκτική εμπειρία.

Άρα, η 'φυσική' στάση κατηγοριοποιεί ως εξής τις εμφανίσεις των πραγμάτων στον κόσμο της αίσθησης: ένα φαινόμενο είτε το ταυτίζει με κάτι το πραγματικό, όταν αυτό επιβεβαιώνεται εμπειρικά, είτε το ταυτίζει με κάτι το μη-ον και το φαινομενικό, όταν αυτό αποδεικνύεται απατηλό.

- Η 'φυσική' στάση χαρακτηρίζεται, επίσης, από μια συγκεκριμένη θέση για το ίδιο το υποκείμενο: το εγώ φαίνεται να αποτελεί μέρος του κόσμου και δεν νοείται παρά μόνο στο εσωτερικό ενός ήδη εγκαθιδρυμένου κόσμου. Όσο και αν η φυσική στάση διακρίνει ανάμεσα στον άνθρωπο και τα υπόλοιπα έμβια με βάση την 'ουσία' του, όσο και αν ίσως τον καθιστά

αντικείμενο ιδιαίτερων επιστημών (π.χ., ψυχολογία, κοινωνιολογία), δεν μπορεί να απαγκιστρωθεί από τη βεβαιότητα ότι το εγώ συνιστά μέρος του κόσμου, ένα επιμέρους ον.

Το ίδιο το γεγονός της γέννησης, το ότι ερχόμαστε στη ζωή και εντασσόμαστε σε έναν κόσμο στην δημιουργία του οποίου δεν έχουμε συμμετάσχει, κάνει τον άνθρωπο να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μέρος του υπάρχοντος κόσμου.

Υπό άλλη οπτική, το εγώ κατανοεί τον εαυτό του ως κάτι το φθαρτό και το παροδικό, σε αντιστοιχία με τα υπόλοιπα έμβια όντα: όπως ένα αντικείμενο μπορεί να χάνεται χωρίς τούτο να επηρεάζει την ύπαρξη του κόσμου, έτσι και το εγώ 'φεύγει' χωρίς να αλλοιώνεται η μορφή του υπάρχοντος κόσμου. Το εγώ μοιάζει να αποτελεί κάτι σαν αντικείμενο, να υφίσταται τη μοίρα των υπόλοιπων όντων.

Το στοιχείο που κάνει ιδιαίτερα έντονη αυτή τη 'φυσική' κατανόηση του εγώ είναι η σωματικότητα του: το σώμα, ως υλικό όν, φέρνει το εγώ σε τέτοια γειτονία με τα αισθητά όντα που νιώθει ότι υφίσταται μόνο στο μέτρο που σχετίζεται με τα εξωτερικά όντα. Φαίνεται ότι το εγώ δεν είναι τίποτε άλλο έξω από την συμπερίληψή του στα ενδόκοσμα όντα.

Όσο και εάν σε αυτήν την περιγραφή διαβλέπει ήδη κανείς στοιχεία που θα μπορούσαν να αξιολογηθούν ως 'απλοϊκά', πρέπει να γίνει κατανοητό ότι **η φαινομενολογία δεν θέλει να θέσει υπό αμφισβήτηση την νομιμότητα της 'φυσικής' στάσης:** ό,τι ακολουθήσει, όποια διασάφηση ή 'διόρθωση', δεν έχει ως σκοπό να 'διορθώσει' τη φυσική στάση, να την κατηγορήσει για απλοϊκότητα. Μέσα στα όρια της φυσικής στάσης δεν υπάρχει περιθώριο για τέτοιου είδους κριτική. Ούτε διατείνεται η φαινομενολογία ότι οι διευκρινίσεις της θα προσδώσουν στην καθημερινότητα μια άλλη μορφή, μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα ή ό,τι άλλο. Η ίδια η γονιμότητα της φαινομενολογίας δεν μπορεί να προσμετρηθεί με βάση ένα τέτοιο ενδεχόμενο.

Ξένη προς τη φαινομενολογία είναι, άλλωστε, όπως θα δούμε, και η ίδια η καρτεσιανή αμφιβολία, η προσωρινή και μεθοδολογική αμφιβολία για την ύπαρξη του κόσμου. Η 'φυσική στάση' δεν αποτελεί ένα προκαταρκτικό στάδιο που πρέπει να υπερβούμε, αλλά το ίδιο το θέμα της φαινομενολογίας, ένα σύνολο συγκεκριμένων αληθειών που πρέπει να φέρουμε στο φως.

Είναι αλήθεια ότι η φαινομενολογία έφθασε κάποτε στο σημείο να κατηγορήσει τη φυσική στάση, την καθημερινότητα, **ως μια κατάσταση αναυθεντικότητας** (*Un-eigentlichkeit*): ο κίνδυνος μιας τέτοιας κατηγορίας είναι ότι εισάγει αξιολογικά κριτήρια και

φαίνεται να προστάζει την υπέρβαση της ‘φυσικής’ στάσης. Αλλά κάθε διαχωρισμός σε ανθρώπους αυθεντικούς και αναυθεντικούς, όταν αυτό εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο κατανοούν τον κόσμο και τον εαυτό τους, είναι προβληματικός. Με την επιφύλαξη, ωστόσο, ότι μπορεί να υπάρχει μια εκδοχή της ‘φυσικής’ στάσης, αυτή που προσκολλάται στην αερολογία των ‘πολλών’ και που αρνείται οποιαδήποτε αυτο-καθορισμό, η οποία επιδέχεται πράγματι έναν αρνητικό προσδιορισμό.

Εισαγωγή της ‘εποχής’

Και όμως, η φαινομενολογία εισάγει μια φιλοσοφική μέθοδο που απαιτεί την υπέρβαση της ‘φυσικής’ στάσης: για να υπάρξει φιλοσοφική γνώση θα πρέπει να θέσουμε τη ‘φυσική’ στάση ‘εντός παρενθέσεων’. Πριν εξετάσουμε το σκοπό αυτής της μεθόδου, θα πρέπει να δούμε το κίνητρό της. Γιατί θα πρέπει να υπερβούμε μια κατάσταση που διατηρεί τη νομιμότητά της ;

Μπορεί άραγε η ίδια η ‘φυσική’ στάση να γεννήσει την υπέρβασή της, ή τουλάχιστον, να μάς κινητοποιήσει προς αυτήν την κατεύθυνση; Με άλλα λόγια, πώς παράγεται η φαινομενολογία;

2. ΤΟ ΚΙΝΗΤΡΟ ΤΗΣ ΑΝΑΓΩΓΗΣ



Η φαινομενολογική αναγωγή απαιτεί την ‘εποχή’ από την ‘φυσική στάση’, την άρση της, το να τεθεί η τελευταία εντός παρενθέσεων. Πιστεύει ότι θα πρέπει να τοποθετηθούμε σε ένα άλλο σημείο, να εξασφαλίσουμε μια νέα οπτική γωνία για να μπορέσουμε να φωτίσουμε την ίδια τη φυσική στάση. Η ‘εποχή’, όπως θα δούμε, αίρει την ίδια τη θέση της φυσικής στάσης, την βεβαιότητα για την ύπαρξη του κόσμου. Υπό αυτή την έννοια, συνιστά ένα προκαταρκτικό βήμα πριν την επιτέλεση της φαινομενολογικής αναγωγής, μια «πύλη εισόδου» σε αυτήν. Υπό μια άλλη έννοια, ωστόσο, ‘εποχή’ και ‘φαινομενολογική αναγωγή’ συνιστούν μια ενότητα, αφού δεν θα υπήρχε λόγος να διαβεί κανείς μια είσοδο αν δεν είχε ήδη μια εικόνα για το χώρο στον οποίο αυτή οδηγεί. Πριν αναλύσουμε σε τι συνίσταται αυτή η αλλαγή στάσης, προκύπτει αβίαστα το εξής ‘γενετικό’ ερώτημα: ποιο είναι το κίνητρο μιας τέτοιας αλλαγής της οπτικής γωνίας, μιας τέτοιας μεταβολής της ‘στάσης’ μας απέναντι στα πράγματα και τον κόσμο, δεδομένης της νομιμότητας και αποτελεσματικότητας της ‘φυσικής’ στάσης ;

2.1. Η αναγωγή ως προϊόν ελευθερίας

- Ένα είναι σίγουρο: αυτή η απαίτηση δεν επιβάλλεται έξωθεν, δεν αποτελεί κλήση κάποιας ανώτερης δύναμης. **Τίποτε δεν μπορεί να επιβάλλει την αποχή από τη φυσική στάση** και, φυσικά, αυτή η ίδια ποτέ δεν παραπέμπει στην υπέρβασή της. Η εποχή είναι δημιούργημα της ‘ελευθερίας’ του υποκειμένου: το ίδιο το ατομικό εγώ και μόνο, δίχως κανένα εξαναγκασμό της τάξης των φυσικών ή κοινωνικών αιτίων, αποφασίζει να θέσει εντός παρενθέσεων την πραγματικότητα. **Δεν υφίσταται μια τελεολογία** που θα οδηγούσε τον άνθρωπο από ατελέστερες σε τελειότερες μορφές δραστηριότητας, με τελευταία, οντολογικά και ηθικά υψηλότερη, τη θεωρία. Μια τέτοια προοπτική θα σήμαινε ότι η εποχή δεν συνιστά ελεύθερη επιλογή του εγώ αλλά ένα είδος a priori (νατουραλιστικού) καθορισμού της ανθρώπινης φύσης. Παράλληλα, αυτή η αποφυγή όποιας τελεολογικής ερμηνείας διακρίνει τη φαινομενολογία από κάθε είδος κανονιστικής επιστήμης: η φαινομενολογία είναι **περιγραφική επιστήμη** που ισχύει από μια ορισμένη ‘στάση’ θέασης των πραγμάτων και δεν

αξιώνει κοινωνικό κύρος ή κοινωνική αποτελεσματικότητα. Για αυτό και δεν έχει οπαδούς, για αυτό και είναι συνεχώς ανανεώσιμη, ένα πεδίο έρευνας και όχι ένα σύνολο τελικών αληθειών.

Αυτή η ελευθερία έχει και μια άλλη παράμετρο: υποδεικνύει ότι η αναγωγή ως θέση του εγώ δεν έχει καμία σχέση με τις υπόλοιπες πιθανές θεσιληψίες της φυσικής στάσης, ούτε και με αυτήν της θετικής επιστήμης. **Ο δρόμος προς την αναγωγή δεν περνά από καμιά συγκεκριμένη θεσιληψία ούτε αντιφάσκει με καμιά από αυτές** (όσο κι αν, ίσως, κάποια πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας οδηγούν ασφαλέστερα στην ή τείνουν περισσότερο στο να κινητοποιούν την φαινομενολογική αναγωγή). Με άλλα λόγια, η συνείδηση που αποφασίζει να επιτελέσει την αναγωγή αυτο-συνειδητοποιείται ως εντελώς ανεξάρτητη από τον κόσμο: συνειδητοποιεί ότι η άρση του κόσμου και των πιθανών θεσιληψιών δεν την επηρεάζει. Αυτό το 'άλλως έχει', αυτή η συνείδηση του ότι μεταξύ του είναι ως συνείδησης και του είναι ως πράγματος υφίσταται μια θεμελιώδης διαφορά είναι το ίδιο το περιεχόμενο της ελευθερίας. Η συνείδηση είναι το 'απόλυτο είναι' μας λέει ο Husserl: δηλαδή, η συνείδηση είναι ελεύθερη, ο κόσμος δεν συνιστά για αυτήν περιορισμό.

2.2. Το κίνητρο μιας αυστηρής επιστήμης

- Η ελευθερία, ωστόσο, του εγώ δεν στοιχειοθετεί απάντηση στο ερώτημα του κινήτρου, μάλλον το αντίθετο. Όπου 'ελευθερία' εκεί και η παντελής έλλειψη ενός προδιαγεγραμμένου κινήτρου.

Στην πραγματικότητα, το κίνητρο της φαινομενολογίας στην πρωταρχική της διατύπωση ήταν το ίδιο το κίνητρο του ανθρώπου Husserl: αυτό ενός επιστήμονα ταγμένου στην αναζήτηση της έγκυρης γνώσης. Πράγματι, πριν ακόμα διατυπωθεί η έννοια της αναγωγής, ο Husserl κάνει σαφές ότι η κινητήρια δύναμη της φαινομενολογίας είναι ο **προσδιορισμός της φιλοσοφίας ως 'αυστηρής' επιστήμης**. Τι σημαίνει αυτό; Απλούστατα, ότι η 'φυσική' στάση πρέπει να υπερβασθεί όχι επειδή είναι αξιολογικά κατώτερη αλλά μόνο επειδή δεν επιτρέπει τη θεμελίωση μιας αυστηρής και απόλυτα εναργούς επιστήμης. Γιατί η 'φυσική' στάση ενέχει αυτή τη γνωστική κατωτερότητα; Διότι βασίζεται σε δύο αναπόδεικτες θέσεις: την ύπαρξη του κόσμου ως προ-ειλημμένης πραγματικότητας και την ένταξη του εγώ στον κόσμο των πραγμάτων. Δεν είναι ακόμα η ώρα να ερμηνεύσουμε αυτό το ζήτημα. Ας σημειώσουμε την καίρια έννοια: είναι η διάσταση της **λήθης**. Η 'φυσική' στάση διακρίνεται για τη λήθη του εγώ: το τελευταίο μετατρέπεται σε αντικείμενο-πράγμα, κατανοεί τον εαυτό του

ως απλό μέρος του κόσμου. Με άλλα λόγια, δεν θέτει το ερώτημα για την καταγωγή της εγκυρότητας της αλήθειας. Άρα, η φιλοσοφία δεν αυτό-παρουσιάζεται ως μια επιστήμη μεταξύ των άλλων αλλά ως η μόνη αυστηρή επιστήμη. Όλες οι υπόλοιπες, παρά την πρόοδο των μεθόδων τους και την αποτελεσματικότητα των πειραμάτων τους, παραμένουν εγκλωβισμένες στη 'φυσική' στάση: δεν θέτουν υπό ερώτημα την εγκυρότητα της ίδια της αλήθειας αλλά απλά και μόνο την εγκυρότητα ορισμένων προτάσεων στο εσωτερικό μιας προαποφασισμένης έννοιας της αλήθειας. Ήδη στη διάλεξη: «*Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*» συναντάμε αυτή την παρατήρηση σχετικά με την κοινή μοίρα της συνείδησης και της αντικειμενικότητας των φυσικών επιστημών: «η συμμόρφωση με το πρότυπο της φυσικής επιστήμης [τον τρόπο που αυτή καθορίζει την εμπειρία αντικειμενικά] σημαίνει σχεδόν αναπόφευκτα ότι η συνείδηση μεταβάλλεται σε πράγμα (*verdinglichen*) και αυτό μάς οδηγεί από την αρχή σε κάτι άτοπο» (σ.61).

Μπορούμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι η ίδια η αναζήτηση της 'αυστηρής' επιστήμης, έστω και χωρίς να συνοδεύεται από μια γνώση για το τελικό της ζητούμενο (αφού αυτή η γνώση δεν είναι δυνατή πριν από τη φαινομενολογική αναγωγή), είναι ικανή να οδηγήσει πέρα από τη σημερινή έγκυρη επιστήμη, αυτή της φυσικής, στην αμφισβήτηση της ίδιας της εγκυρότητας.

Πράγματι, φαίνεται ότι αυτός είναι ο δρόμος του ίδιου του Husserl, όταν συνειδητοποίησε ότι το φιλοσοφικό του πρόγραμμα δεν μπορούσε να εξασφαλίσει στη φιλοσοφία τη μορφή μιας αυστηρής επιστήμης. **Το κίνητρο δεν ήταν άλλο από την υπέρβαση του σκεπτικισμού:** επειδή ακριβώς ο Husserl είχε επηρεαστεί βαθύτατα από τις ενστάσεις του σκεπτικισμού, αναζητούσε ένα θεμέλιο της επιστήμης που δεν θα μπορούσε να υποβληθεί στον σκεπτικιστικό έλεγχο. Αυτή, ωστόσο, η κινητοποίηση δεν έχει ως αφορμή της τη φυσική στάση αλλά, προκαταβολικά, **μια Ιδέα για το τι είναι η φιλοσοφία.** Η 'φαινομενολογική αναγωγή' προκύπτει, συνεπώς, στη βάση ενός υπερβατολογικού κινήτρου (*transzendente Motivation*): ενός κινήτρου που δεν θα μπορούσε να εδράζεται στη φυσική στάση. Καθώς είχε ήδη συλλάβει ότι η κριτική της εγκυρότητας της γνώσης θα έπρεπε να αφορά την ίδια τη λειτουργία του γνωστικού υποκειμένου, το ζήτημα ήταν να ανακαλυφθεί ένας τρόπος να καταστεί απόλυτα αναμφισβήτητο το έδαφος αυτής της έρευνας.

Στον «Επίλογο στις *Ιδέες I*», ο Husserl κάνει σαφές ότι η μόνη μορφή κινήτρου προς τη φαινομενολογική αναγωγή και, κατ' επέκταση, προς την υπερβατολογική συνείδηση είναι η **Ιδέα της φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης, όπου η 'Ιδέα' έχει το καντιανό της νόημα:**

«στο εσωτερικό αυτής της αυτο-κατανόησης ξεπηδά μια αναγκαστική αλυσίδα κινήτρων που εξαναγκάζει το εγώ που φιλοσοφεί να αναρωτηθεί για τη δική του ίδια υποκειμενικότητα [...], από εδώ πηγάζει η φαινομενολογική αλλαγή στάσης ως μια απόλυτη απαίτηση, ώστε η φιλοσοφία να θέσει εν γένει το δικό της ιδιαίτερο τρόπο σχεδίασης του πεδίου της εμπειρίας της και να μπορεί έτσι να τεθεί σε εκκίνηση» (σ.147).

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

Αυτή η σχεδόν 'ιερή' αποστολή του ανθρώπου Husserl, όσο και εάν επιβεβαιώνεται στη γνησιότητά της από τη βιογραφία αυτού του 'αυτοδίδακτου αποστόλου' της φιλοσοφίας, μπορεί να ελεγχθεί υπό δύο οπτικές: πρώτον, κάθε φορά που η καθαρότητα της γνώσης μετατρέπεται σε αποστολή, η αποστολή αυτή ενδύεται με ένα ηθικό περιεχόμενο και καταλήγει να σηματοδοτεί ένα είδος αυθεντικότητας που είναι επικίνδυνο τόσο για την αξιολογική ιεράρχηση των ανθρώπων όσο και για την ιεράρχηση των πολιτισμών, και, δεύτερον, φαίνεται ότι το υπερβατολογικό κίνητρο της φαινομενολογίας δεν είναι πράγματι ανεξάρτητο από τη φυσική στάση και τον κόσμο της, αφού προϋποθέτει τουλάχιστον την ίδια την ιστορία της φιλοσοφίας.

2.3. Η αναγωγή και η ενάργεια: ο Καρτεσιανός δρόμος και ο οντολογικός δρόμος

Στην ουσία, ο Husserl μοιάζει να προϋποθέτει πάντα ότι βρισκόμαστε ήδη έξω από τη 'φυσική' στάση όταν κατανοούμε την ανεπάρκειά της. Η φαινομενολογία μοιάζει να βρίσκεται πάντα ήδη καθ'οδόν, χωρίς σαφές σημείο εκκίνησης. Αυτή την κυκλικότητα φανερώνει και το πιο σύννηθες επιχείρημα του Husserl για την θέση εντός παρενθέσεων της 'φυσικής' στάσης: πρόκειται για την επίκληση της έννοιας της **ενάργειας (Evidenz)**. Το ζητούμενο είναι πάντα

το ίδιο: η εξασφάλιση του δρόμου προς την αυστηρή επιστήμη. Μόνο που τώρα θα πρέπει να δειχθεί ότι αυτός ο δρόμος υπαγορεύεται από την αποκάλυψη της **μη-αποδεικτικής ενάργειας του κόσμου στη 'φυσική' στάση** και την ταυτόχρονη αποκάλυψη μιας άλλης ενάργειας, αυτής του εγώ, που μπορεί να θεμελιώσει την ίδια την ασφαλή γνώση. Το επιχείρημα μοιάζει με εκείνο του Καρτέσιου: ο κόσμος, όπως δίδεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη, εμπεριέχει πάντα ένα μη-ορατό ορίζοντα που συν-καθορίζει την εμφάνιση των ίδιων των αντικειμένων. Αυτός ο αντιληπτικός ορίζοντας, εκ φύσεως, δεν μπορεί ποτέ να δοθεί εναργώς στην ολότητά του. Μια τέτοια αξίωση ουδόλως εμπεριέχεται στην φυσική στάση και την κατ' αίσθηση αντίληψη, οι οποίες ικανοποιούνται πλήρως από τη δυνατότητα της προειλημμένης ύπαρξης του κόσμου ως ορίζοντα της εξέλιξης ή της μετατόπισης του αντιληπτικού βλέμματος: η 'φυσική' αντίληψη ούτε έχει ούτε επιθυμεί να έχει εναργή εποπτεία του κόσμου ως υπάρχοντος. Ούτε η επιμέρους αντίληψη μπορεί με ενάργεια να μας διαβεβαιώσει για τη μη-δυνατότητα του μη-είναι του κόσμου: προσκολλάται απερίσπαστη στο ατομικό αισθητό αντικείμενο και ικανοποιείται με το να βεβαιώνει την ύπαρξή του. Τίποτε δε δεν φαίνεται να μπορεί σε αυτό το επίπεδο να διαβεβαιώσει ότι η αίσθηση στην αλληλουχία της δεν συνιστά ένα «όνειρο με εσωτερική συνοχή». Το συμπέρασμα είναι ότι η ύπαρξη του κόσμου δεν χορηγείται με τρόπο εποπτικό, δηλαδή εναργή, στη συνείδηση και, συνεπώς, δεν έχει γνωσιολογική καθαρότητα και βεβαιότητα, δηλαδή εγκυρότητα.

Το επιχείρημα αυτό είναι ιδιαίτερα προβληματικό στο πλαίσιο της φαινομενολογίας και ο Husserl έχει συνείδηση της δυσκολίας. Πιο συγκεκριμένα: η φυσική στάση και η κατ' αίσθηση αντίληψη είναι νόμιμες στην ιδιαιτερότητά τους και, κατ' ακολουθία, ενέχουν ένα ίδιο/ οικείο τρόπο να δίδονται με ενάργεια, εάν από τη φύση τους δεν είναι δυνατόν να δίδονται σε **πλήρη εποπτική ενάργεια**: στην ουσία, «μια αντίληψη γνήσια [εποπτευόμενη] σε όλο της το πλάτος, χωρίς κάποιο ορίζοντα αυτού που σκοπεύεται ταυτόχρονα (*Mitmeinung*), είναι κάτι το αδιανόητο» (*Πρώτη Φιλοσοφία*, σ.45). Εάν, λοιπόν, η εποπτεία των αισθητών πραγμάτων και η εποπτεία της ύπαρξης του κόσμου έχουν από τη φύση τους την ιδιαιτερότητα του να μην είναι εναργείς σε όλο τους το πλάτος, τι νόημα έχει η οποιαδήποτε κριτική τους ;

Με άλλα λόγια, πώς είναι δυνατόν να εισαγάγουμε στο εσωτερικό της φυσικής στάσης μια αμφιβολία για την ύπαρξη του κόσμου, αφού τίποτε στην ίδια τη φυσική στάση δεν επιτρέπει αυτή την αμφιβολία, αφού η εκάστοτε αμφιβολία για την ύπαρξη των επιμέρους αισθητών ποτέ δεν διαταράσσει τη βεβαιότητα για το είναι του κόσμου ; Τι νόημα θα είχε μια αμφιβολία, όταν δεν υφίσταται «κάτι που μιλάει εναντίον» ;

Η απορία γίνεται πολλαπλάσια εάν επιμείνουμε στη θέση του Husserl, που θα κατοχυρωθεί από τον ίδιο με οξύτητα και θα αποκτήσει εξαίρετη θέση στο φαινομενολογικό του οικοδόμημα, ότι κάθε ον δίδεται με ένα ίδιο τύπο ενάργειας στο εσωτερικό μιας ορισμένης εμπειρίας, η οποία διατηρεί τη νομιμότητά της με τα κριτήρια της εκάστοτε ενάργειας. **Αυτό σημαίνει ότι στο εσωτερικό κάθε σφαίρας εμπειρίας δεν έχει νόημα οποιαδήποτε κριτική ως προς την εγκυρότητά της που θα ασκείτο έξωθεν, δηλαδή με άλλα κριτήρια ενάργειας.** Μα η κριτική της κατ' αίσθηση αντίληψης δεν προϋποθέτει ακριβώς αυτό που ο ίδιος ο Husserl απαγορεύει ;

Για να αποφύγει αυτό το σκόπελο, ο Husserl διατυπώνει με σπάνια προσοχή το πέρασμα από τη φυσική στάση στο δρόμο της αναγωγής: η ύπαρξη του κόσμου δεν τίθεται σε αμφισβήτηση, η ίδια η φυσική στάση δεν κρίνεται ως προς τη νομιμότητά της, η αίσθηση δεν θα κατηγορηθεί ως μη έγκυρη γνώση. **Το κίνητρο της αναγωγής δεν είναι ο προβληματικός χαρακτήρας της αίσθησης αλλά η ίδια η ανάγκη μιας άλλης εγκυρότητας:** αναζητείται μια αποδεικτική εγκυρότητα, την οποία δεν μπορεί να ικανοποιήσει η αίσθηση. Με άλλα λόγια, η αίσθηση διατηρεί τη νομιμότητά της αλλά κρίνεται ακατάλληλη ως σημείο εκκίνησης της φαινομενολογίας, γιατί ακριβώς το αφετηριακό αυτό σημείο απαιτεί ένα άλλο είδος ενάργειας, όπου στην εποπτεία χορηγείται το ον στην ολότητά του, δίχως κάποιο εξωτερικό ορίζοντα που θα ήταν απλά προ-ειλημμένος (*Antizipation*).

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

αναστόχασης, με τρόπο απόλυτα βέβαιο και χωρίς ουδεμία εμπειρική ή διανοητική δυνατότητα του μη-είναι τους.

Ο παραπάνω «δρόμος» προς τη φαινομενολογική αναγωγή, όπως παρουσιάζεται στο βιβλίο *Ιδέες I*, ονομάζεται «Καρτεσιανός», διότι υιοθετεί ορισμένες θέσεις του ίδιου του Descartes, παρόλο που πουθενά δεν γίνεται λόγος για κάποια «ριζική αμφιβολία». Ο ίδιος ο Husserl θα καταλάβει, ωστόσο, ότι αυτός ο άμεσος τρόπος επιστροφής στα βιώματα του εγώ ως κάτι ασφαλές και απόλυτα εναργές πρέπει να εγκαταλειφθεί για τους παρακάτω λόγους:

1. Βασιζόταν στην ιδέα ότι το εγώ αποτελεί ένα «υπόλοιπο» (*Residuum*), αυτό που μένει όταν μέσα στον κόσμο αφαιρέσουμε κάθε αντικείμενο γνώσης που δεν είναι αυστηρά εναργές (π.χ., τα αντικείμενα της αίσθησης ή ακόμα και τις ίδιες τις επιστήμες). Αλλά έτσι παραμένει κανείς αγκυλωμένος στην ιδέα ότι το εγώ είναι «μέρος» του κόσμου, δηλαδή συλλαμβάνει το εγώ όπως και η φυσική στάση.
2. Και πάλι αναφορικά με το εγώ, ο καρτεσιανός δρόμος το αντιμετώπιζε ως ένα «θεμέλιο εγκυρότητας» ενώ, όπως έχουμε ήδη υπαινιχθεί, για τη φαινομενολογική αναγωγή το εγώ συνιστά ένα πεδίο έρευνας και όχι κάτι σαν «θεμέλιο». Είναι πολύ πιθανό να αποδειχθεί ότι το εγώ δεν συνιστά κανενός τύπου θεμέλιο.
3. Ο καρτεσιανός δρόμος οδηγούσε σε ένα ατομικό εγώ, σε ένα *solus ipse*, αφού είχε θέσει σε παρένθεση κάθε αναφορά στον κόσμο, τις αξίες, κτλ και, άρα, και στους άλλους, δηλαδή στα άλλα εγώ. Αντίθετα, είναι πολύ πιθανό η φαινομενολογική αναγωγή να φέρει στο φως όχι ένα ατομικό εγώ αλλά την αναγκαία αναφορά σε ένα «εμείς», σε μια μορφή «διυποκειμενικότητας».
4. Αλλά ακόμα και το ίδιο το «εγώ», ο καρτεσιανός δρόμος το συλλαμβάνει με τρόπο περιοριστικό. Διότι, επιμένοντας στην ενάργεια, περιορίζει το εγώ σε ένα «εναργές παρόν», δεδομένου ότι το παρελθόν και το μέλλον του εγώ δεν διαθέτουν τον ίδιο βαθμό ενάργειας.

Γι αυτό απαιτείται να εξετασθεί η δυνατότητα για μια διαφορετική «αφήγηση» σχετικά με το «δρόμο» που οδηγεί στη φαινομενολογική αναγωγή. Μια τέτοια αφήγηση συνιστά ο «**οντολογικός δρόμος**». Η βασική του ιδέα είναι η εξής: ας λάβουμε ως δεδομένες τις διάφορες επιστήμες, είτε αυτές είναι οι θετικές επιστήμες είτε η ψυχολογία είτε ακόμα και η λογική, και ας θέσουμε το ερώτημα για την εγκυρότητά τους. Όσο «μορφικοί» (*formal*) κι αν είναι αυτοί οι τύποι γνώσης προϋποθέτουν μια τελική αναφορά τους στο πεδίο εκείνο της

εμπειρίας που «δίνει» με ενάργεια το αντικείμενο το οποίο θεματοποιούν. Δηλαδή, αυτό που απαιτείται κάθε φορά είναι μια «γενετική» μέθοδος που θα μας δείξει σε ποιο πεδίο εμπειρίας εδράζεται η κάθε μορφή γνώσης και πούθα περιγράψει αυτό το πεδίο με τρόπο φαινομενολογικό. Άρα, κάθε απόφαση στο εσωτερικό μιας επιστήμης θα προϋποθέτει, τελικά, την αναγωγή της σε μια πρωταρχική εμπειρία:

«Οι κρίσεις ως έτοιμα προϊόντα μιας ‘συγκρότησης’ ή μιας ‘γένεσης’ μπορούν και πρέπει να εξετασθούν ως προς αυτή τη ‘συγκρότηση’. Είναι ακριβώς το ουσιώδες ιδιάζον γνώρισμα αυτών των προϊόντων ότι αποτελούν νοήματα (*Sinne*) που φέρουν μέσα τους ένα είδος ιστορικότητας ως νοηματικές συνεπαγωγές τής γένεσής τους» (ΤΥΛ, σ.184, δική μας η υπογράμμιση).

Η αυθεντική επιστροφή στην πρωταρχή είναι μια δυνατότητα της συνείδησης να καθιστά εκ νέου εναργή τα προηγούμενα επιτεύγματά της, να φωτίζει εναργώς την ίδια τη «διαστρωμάτωση της ιστορίας» (ΤΥΛ, σ.221).

Δεν καταλήγουμε και πάλι σε ένα προφανές αδιέξοδο ; Ποια θα είναι η πρωταρχή αυτής της γενετικής αλυσίδας; Θα αναγκαστούμε να επικαλεστούμε την ύπαρξη ενός πρώτου δεδομένου, μιας πρώτης ύλης; Η φαινομενολογική λύση αυτού του προβλήματος βασίζεται στην περίφημη θεωρία της προ-κατηγορικής εμπειρίας: το έσχατο δεδομένο δεν είναι μια ύλη χωρίς μορφή, είναι μια μορφή εμπειρίας, μια μορφή πρόσληψης της πραγματικότητας, μια μορφή σχέσης ανάμεσα στη συνείδηση και τον κόσμο: «Αυτό που είναι το καθαυτό πρώτο σε μια θεωρία των εναργών κρίσεων είναι η γενετική επαναφορά των κατηγορικών εναργειών στην προ-κατηγορική ενάργεια, η οποία καλείται εδώ ‘εμπειρία’. [...] Πριν από κάθε κρίνειν υφίσταται ένα καθολικό έδαφος της εμπειρίας, το οποίο προϋποτίθεται πάντα ως εσωτερικά συνεκτική ενότητα δυνατής εμπειρίας» (ΤΥΛ, σς.186, 194). Αυτή η ‘εμπειρία’ θα αποτελέσει αντικείμενο μιας «υπερβατολογικής αισθητικής» (ΤΥΛ, σ.256). Δεν υπάρχει αλήθεια ή ενάργεια παρά μόνο σε σχέση με ένα πεδίο εμπειρίας, πρόσβαση στο οποίο μας παρέχει μια ‘ιστορία’ του νοήματος, η ‘αποκάλυψη’ των αποβλέψεων και των αντικειμένων τους. Αυτό που θα προκύψει, στην πλευρά της συνείδησης που συγκροτεί, θα είναι η αποκάλυψη μιας πρώτης μορφής εμπειρίας και, στην πλευρά του αντικειμένου, μια ‘υλική οντολογία’, δηλαδή μια περιγραφή των αντικειμένων όπως εμφανίζονται στο εσωτερικό ενός πεδίου εμπειρίας, δηλαδή στον υλικό (σε αντίθεση με τον τυπικό) συσχετισμό τους. Και αυτές οι εμπειρίες ή τα είδη εμπειρίας δεν αφορούν ένα υποκείμενο ξεκομμένο από τον κόσμο ή ένα υποκείμενο σε έναν ‘υποτιθέμενο’ κόσμο, αλλά το υποκείμενο όπως αυτό δραστηριοποιείται μέσα στον

«κόσμο-της-ζωής» (*Lebenswelt*). Η επιστροφή στην πρωταρχική ενάργεια των πεδίων εμπειρίας λαμβάνει τώρα την εξής διατύπωση: «ο κόσμος-της-ζωής είναι μια επικράτεια πρωταρχικών εναργείων» (*Κρίση*, σ.130). Οπότε, η φαινομενολογική αναγωγή υλοποιείται διαμέσου μιας 'γενετικής μεθόδου' η οποία διανοίγει πλέον ως πεδίο έρευνας όχι μια ατομική «καθαρή» συνείδηση αλλά τον κόσμο-της-ζωής και η υποκειμενικότητα που «συγκροτεί» αυτόν τον κόσμο δεν είναι άλλη από ένα «εμείς» ή, με φαινομενολογικούς όρους, η «υπερβατολογική διυποκειμενικότητα».

2.4. Ο οριακός χαρακτήρας της αναγωγής

Το σημείο εκκίνησης της φαινομενολογίας, εκείνο το αρχιμήδειο σημείο που θα λειτουργήσει ως εφαλτήριο για το πέρασμα από τη 'φυσική' στάση στη διαδικασία της εποχής και της αναγωγής, δεν έχει ακόμα διαλευκανθεί ως προς τη δυνατότητά του. Ο ίδιος ο Husserl δεν θα μπορέσει να αποσαφηνίσει αυτό το ζήτημα, ίσως και λόγω της δικής του απόλυτης αφοσίωσης στο σχέδιο μιας αυστηρής επιστήμης.

Ο Fink έφερε στο φως αυτή την απορία της εκκίνησης της αναγωγής, επισημαίνοντας ότι όλα τα παραπάνω, που ο Husserl θεωρεί ως δρόμους που οδηγούν από τη φυσική στάση στην υπερβατολογική, στην ουσία ουδόλως μπορούν να τεθούν ως κίνητρο της αναγωγής: τίποτε στη φυσική στάση δεν οδηγεί πέρα από αυτήν ή, αλλιώς, «η αναγωγή συνιστά για τη φυσική στάση κάτι το απολύτως αδύνατο να συλληφθεί» (*6ος Στοχασμός*, σ.33-34). Η άρση της πίστης στην ύπαρξη του κόσμου, και ό,τι αυτή συνεπάγεται για το ίδιο το εγώ, είναι αδύνατη στη φυσική στάση, όποια και εάν είναι η οξύτητα του κριτικού της πνεύματος. Το ίδιο το υπερβατολογικό εγώ, αυτό που θα πρέπει να εκτελέσει την αναγωγή «δεν είναι ούτε δεδομένο ούτε προ-δεδομένο στη φυσική στάση, δεν είναι εκεί με κανένα τρόπο» (*6ος Στοχασμός*, σ. 42).

Αυτό που πρέπει να επισημανθεί είναι το αγεφύρωτο ανάμεσα στη φυσική και την υπερβατολογική στάση, ότι κανένα ομαλό πέρασμα δεν υφίσταται από τη μια στην άλλη: υπερβατολογικό και φυσικό εγώ (αυτό της φυσικής αναστόχησης, της ψυχολογίας ή και της επιστήμης) είναι διαφορετικής οντολογικής τάξης. Κάθε προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος που τα χωρίζει οδηγεί αναγκαστικά σε μια παρερμηνεία της ίδιας της φαινομενολογίας και της αναγωγής, μετατρέπει το υπερβατολογικό εγώ σε ένα μέρος του κόσμου, δηλαδή στο αντίθετό του.

Και όμως η αναγωγή είναι δυνατή ως ‘αυτο-προϋπόθετη’ (*Selbstbedingtheit*): η αναγωγή δεν έχει ως σημείο εκκίνησης, ως κίνητρο, τη φυσική στάση αλλά τον εαυτό της, υπό την έννοια ότι θα πρέπει να προϋποθέσουμε πως το εγώ ενέχει ένα σώμα προ-φαινομενολογικών γνώσεων ή την σε λήθη δυνατότητα της προ-φαινομενολογικής κατανόησης του κόσμου. Όπως κάθε γνώση προϋποθέτει μια προκαταρκτική κατανόηση του αντικειμένου της, έτσι θα πρέπει να υποθέσουμε ότι και η αναγωγή προϋποθέτει μια δική της εγγενή (και όχι στερεωμένη στη φυσική στάση) δυνατότητα κατανόησης του υπερβατολογικού εγώ.

Εάν γίνει δεκτή αυτή η λύση του προβλήματος, τότε μένει απλά να επισημανθεί ότι ορισμένες «ακραίες καταστάσεις της φυσικής στάσης» (6ος Στοχασμός, σ.38) επιτρέπουν τη συνειδητοποίηση αυτών των προ-καταβολικών γνώσεων, κάνει δυνατή την άρση της λήθης στην οποία βρισκόταν η ίδια η δυνατότητα της αναγωγής και του υπερβατολογικού εγώ. Μόνο που ως τέτοιες ακραίες καταστάσεις κατανοεί ο Fink και πάλι την ίδια την πορεία της γνώσης, δηλαδή το να φθάσει κανείς στη διαμόρφωση μιας αυστηρής επιστήμης και εκεί να ανακαλύψει την σε λήθη ευρισκόμενη δυνατότητα της αναγωγής. Θα πρέπει, συνεπώς, να συναγάγουμε ότι η αναγωγή είναι δυνατή μόνο εάν δεχθούμε ένα κρυφό φαινομενολογικό εγώ μέσα μας, εάν δεχθούμε ένα ‘φαινομενολογικό θεωρό’ ως δυνατότητα του φυσικού εγώ που έμεινε σε λήθη και που μπορεί να αναδυθεί μέσα στην ίδια τη φυσική στάση.

Όσο βρισκόμαστε υπό την άμεση επήρεια του Husserl, δεν υπάρχει πιο επεξεργασμένη απάντηση σε αυτό το ερώτημα της εκκίνησης. Ο ίδιος ο Fink, με το πέρασμα του χρόνου θα φθάσει σε πολύ πιο πειστική διατύπωση του προβλήματος, όχι πλέον υπό μόνη την επίδραση του δασκάλου αλλά κάτω από την παράλληλη επίδραση του Heidegger. Τώρα θα βρει η φαινομενολογία τη βιωματική της θεμελίωση: πραγματικές ακραίες καταστάσεις της φυσικής στάσης που κάνουν να αναδυθεί η δυνατότητα της φαινομενολογικής αναγωγής. Η αναγωγή έχει ως εκκίνησή της ένα είδος ‘έκπληξης’: η έκπληξη με απομακρύνει από την απλοϊκότητα της φυσικής στάσης και με μετα-θέτει στη δυνατότητα της εποχής, επιβάλλοντας ταυτόχρονα μια ολική αλλαγή της στάσης μου απέναντι στον κόσμο και το εγώ (αναγωγή). Η έκπληξη συνιστά *Ent-setzung* (μετά-θεση), φόβο.

2.5. Η αναγωγή ως προϊόν της αγωνίας

Η παρέμβαση του Heidegger στη συζήτηση περί αναγωγής είναι καθοριστική. Η παρατήρησή του είναι στην ουσία της απλή. Η αναγωγή προϋποθέτει ότι είναι δυνατόν να συλλάβω το είναι της συνείδησης, δηλαδή το καθαρό πεδίο του υπερβατολογικού εγώ στην καθαρότητά του, εάν επιτελέσω την αναγωγή. Αυτό σημαίνει ότι η θέση εντός παρενθέσεων της συνείδησης ως όντος μέσα στον κόσμο αποτελεί την οδό σύλληψής της καθαυτήν. Δηλαδή, ότι το να άρω τη συνείδηση από τη συγκεκριμένη υλοποίησή της σε αυτό ή εκείνο το εγώ μέσα στον κόσμο αποτελεί μια ακόμα εφαρμογή της γενικής αρχής, σύμφωνα με την οποία η εποχή από τη φυσική στάση διατηρεί την τελευταία ανέγγιχτη, προσφέροντας ταυτόχρονα τη δυνατότητα περιγραφής της. **Και όμως, επισημαίνει ο Heidegger, υπάρχει ένα ον για το οποίο δεν μπορεί να ισχύει αυτή η βασική κατευθυντήρια αρχή της αναγωγής, υπάρχει ένα ον του οποίου ο οντολογικός τρόπος συνίσταται ακριβώς στην ατομικότητά του, στο ότι είναι έτσι όπως είναι κάθε φορά.** Αυτό το ον είναι η ανθρώπινη συνείδηση ως ύπαρξη: για να γνωρίσω αυτό το ον δεν πρέπει να ρωτήσω τι είναι αλλά ποιος είναι. Η φαινομενολογική αναγωγή, έτσι όπως ορίστηκε, είναι προσανατολισμένη στην ερώτηση τι (*was*) είναι κάτι και, θέτοντας εντός παρενθέσεων το εξατομικευμένο γεγονός, αδυνατεί να ανταποκριθεί στο ερώτημα 'ποιος'. Άρα, η αναγωγή είναι ακατάλληλη για να φέρει στο φως το είναι της συνείδησης, ενώ είχε οριστεί ως εκείνη η μέθοδος που μπορεί κατ' αποκλειστικότητα να ορίσει την περιοχή της συνείδησης.

Προκύπτει από τα παραπάνω ότι η αναγωγή είναι μια εσφαλμένη οδός πρόσβασης στο είναι των φαινομένων ; Η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική. Θα πρέπει, ωστόσο, να βρεθεί μια άλλη μορφή αναγωγής, η οποία θα εξασφαλίζει μια προσήκουσα πρόσβαση στη φύση της συνείδησης. Αυτή η αναγωγή δεν μπορεί να θεμελιώνεται σε μια θεωρητική 'στάση' εποχής απέναντι στον κόσμο, **αλλά θα πρέπει να ερείδεται σε μια βιωματική εμπειρία θέσης του κόσμου εντός παρενθέσεων.** Η μορφή αυτής της τελευταίας δεν μάς απομακρύνει ιδιαίτερα από το πρότυπο του Husserl. Θυμίζω την ανάλυση της 'φυσικής στάσης': το ιδιάζον στοιχείο της ήταν η πίστη στην ύπαρξη των αισθητών πραγμάτων και κυρίως η πίστη στην ύπαρξη του κόσμου, το ότι οποιαδήποτε αναίρεση ενός πράγματος δεν μπορεί να θέσει σε αμφιβολία την ύπαρξη του κόσμου. Στην ουσία, η φυσική στάση δεν γνωρίζει **τον κόσμο ως ολότητα**, δεν έχει συλλάβει την έννοια της ολότητας, παρά μόνο στη βάση της πρόληψης των επόμενων άπειρων κατ' αίσθηση αντιλήψεων. Για να υπάρξει λοιπόν

μια αναγωγή βασισμένη στον ίδιο το τρόπο που βρισκόμαστε μέσα στον κόσμο, θα πρέπει να υφίσταται μια εμπειρία στο εσωτερικό της φυσικής στάσης, μια ακραία υπαρξιακή κατάσταση, στην οποία γίνεται φανερός ο κόσμος ως ολότητα: όχι ως άθροισμα των επιμέρους όντων αλλά ως εκείνο το έδαφος που καθιστά τα όντα δυνατά στο ίδιο το είναι τους. **Μια τέτοια εμπειρία είναι, σύμφωνα με τον Heidegger, η αγωνία (Angst):** αυτή κάνει για πρώτη φορά φανερό τον κόσμο στην κοσμικότητά του, δηλαδή στην ουσία ως αυτό που προηγείται των όντων και δεν αποτελεί το άθροισμά τους. Αγωνιά σημαίνει ότι συλλαμβάνω τη δυνατότητα του να μην υπάρχει ο κόσμος, του να μην μπορώ να προσδώσω νόημα σε τίποτα μέσα στον κόσμο. Υπό αυτή την έννοια, βρισκόμαστε ενώπιον μιας εμπειρίας που αφορά την ίδια την ύπαρξη του καθενός και η οποία κάνει εποπτικά ορατό τον κόσμο ως ολότητα και, ταυτόχρονα, φέρει τη συνείδηση σε αυτο-συνειδησία, δηλαδή στην κατανόηση του ότι δεν αποτελεί ένα ον απέναντι στα ενδόκοσμα επιμέρους όντα αλλά ένα ον οντολογικά ισαρχέγονο (*gleich-ursprünglich*) του ίδιου του κόσμου.

Ένα είναι σίγουρο: είτε ως πορεία θεωρητική είτε ως αποκάλυψη βιωματική, η αναγωγή είναι η αναγκαία οδός προς την κατανόηση της συνείδησης και αυτή η κατανόηση δεν μπορεί παρά να αφορά ισότιμα το είναι του κόσμου.

3. Η ΕΠΙΤΕΛΕΣΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΩΓΗΣ



Ήρθε η ώρα να επιτελέσουμε τη φαινομενολογική ‘εποχή’, δηλαδή να θέσουμε εντός παρενθέσεων τον κόσμο και ό,τι εμπεριέχεται σε αυτόν, συμπεριλαμβανομένων των φυσικών επιστημών και όλων των ανθρώπων στη σωματική τους υπόσταση. Απομακρύνω το βλέμμα μου από όλα αυτά, αίρω τη φυσική στάση, αίρω τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνω τον κόσμο. Είναι χαρακτηριστικό ότι επάλληλα συμπεριλαμβάνονται σε αυτή την εποχή η κατ’ αίσθηση εποπτεία, οι επιστήμες, η ίδια η ιστορία της φιλοσοφίας και τελικά ο Θεός. Το προφανές ερώτημα είναι το εξής: τι απομένει μετά από αυτή τη συμπερίληψη εντός παρενθέσεων και για ποιον, εάν το εγώ ως ψυχο-σωματική ύπαρξη έχει και αυτό συμπεριληφθεί στην ‘εποχή’.

Διπλή είναι και η απάντηση: αυτό που απομένει είναι, για πρώτη φορά, το όλον και είναι εκεί για το ‘υπερβατολογικό εγώ’. Μια σειρά επεξηγήσεων είναι απαραίτητη για τη διασάφηση αυτών των όρων.

- Καταρχάς, ας προσεγγίσουμε το ερώτημα τι απομένει μετά την εποχή: **«δεν έχουμε τίποτε απολέσει αλλά κερδίζει την ολότητα του απόλυτου είναι η οποία, εάν τη συλλάβουμε σωστά, ενέχει μέσα της όλες τις υπερβατικότητες του κόσμου, τις συγκροτεί στο εσωτερικό της»** (Ιδέες I, 94). Αυτή είναι η ευτυχέστερη απάντηση του Husserl. Πράγματι, θα πρέπει να κατανοήσουμε ότι η αναγωγή δεν αποτελεί κάποια μορφή κατάργησης όσων είχαν επισημανθεί στη ‘φυσική’ στάση ούτε ένα είδος επικάλυψής τους. Αντίθετα, μετά την εποχή τίποτα δεν χάνεται, αλλά ακριβώς η συνείδηση μπορεί να έχει για πρώτη φορά μπροστά της το σύνολο των ενεργημάτων της: όχι όμως πια συμμεριζόμενη την οπτική γωνία που κάθε ενέργημα εμπερικλείει μέσα του, αλλά μετατρέποντας αυτή την οπτική σε αντικείμενο εξέτασης.

Ας πάρουμε το παράδειγμα της κατ’ αίσθηση αντίληψης. Το ενέργημα της αντίληψης εμπεριείχε την πίστη στην ύπαρξη του αντικειμένου και, περαιτέρω, την πίστη στην ύπαρξη του κόσμου ως ορίζοντα μέσα στον οποίο εγγράφεται το μεμονωμένο αντικείμενο. Αυτή η κατ’ αίσθηση αντίληψη στην πραγματικότητά της ουδόλως χάνεται με την αναγωγή. **Το ίδιο το βίωμα της αντίληψης δεν εξαφανίζεται ούτε αλλοιώνεται.** Ούτε φυσικά χάνεται η πίστη

στην ύπαρξη του αντικειμένου και του κόσμου, όπως αυτή η πίστη εμπεριέχεται στην αντίληψη. Άλλωστε, δεν θα μπορούσαμε να συλλάβουμε την αντίληψη, εάν της είχε αφαιρεθεί αυτό το ουσιώδες της στοιχείο. Τι σημαίνει τότε το να θέσω την αντίληψη 'εντός παρενθέσεων'. Αυτό που καλούμαι να κάνω είναι να θέσω εντός παρενθέσεων την αντίληψη, δίχως να αφαιρέσω κανένα στοιχείο της. Και τη θέτω εντός παρενθέσεων όταν, αντί να αφομοιώνομαι στην ίδια την επιτέλεση του αντιληπτικού ενεργήματος, παύω να μετέχω στην ίδια την αντίληψη και λαμβάνω τη θέση ενός 'θεωρού', παρατηρώ τη λειτουργία της αντίληψης. Και ποια είναι πλέον η μορφή της θεσιληψίας για την ύπαρξη του αντικειμένου και του κόσμου, όπως την προϋποθέτει η εν δράση αντίληψη ; **Αντί να υιοθετώ αυτή τη θεσιληψία, την παρατηρώ ως 'μέρος' της αντίληψης, ως μέρος του συνειδησιακού ενεργήματος.** Μένει, βέβαια, να προσδιορισθεί η έννοια του 'μέρους'. Αυτό θα είναι το τελικό συμπέρασμα της αναγωγής. Δεν είμαστε ακόμα σε θέση να το αντιληφθούμε.

Το αμέσως επόμενο ερώτημα πρέπει να είναι το εξής: εάν αυτή είναι πια η τάξη της θεσιληψίας, τι συμβαίνει με το ίδιο το αντιληπτό αντικείμενο και τον κόσμο ως ορίζοντα ; Πώς αυτά εμπεριέχονται στην εποχή, εάν η εποχή δεν μου επιτρέπει να κοιτάζω παρά μόνο τα ίδια τα ενεργήματα και όχι τα ίδια τα αντικείμενα ; Η εποχή δεν φαίνεται να οδηγεί σε ένα 'solus ipse', σε μια συνείδηση που μπορεί να υφίσταται ανεξάρτητα από τον κόσμο, δεν οδηγεί τελικά σε μια μεταφυσική κατανόηση της συνείδησης ; Μια τέτοια ερωτηματοθεσία προδίδει παρερμηνεία της εποχής και της φαινομενολογικής αναγωγής. Η κατάσταση είναι η ακόλουθη: έχω ως δεδομένη την αντίληψη και τον τρόπο που αυτή σχετίζεται άμεσα με τα αντιληπτά αντικείμενα και τον κόσμο. **Θέτοντάς την εντός παρενθέσεων δεν επιτελώ μια άρση του κόσμου,** δεν καταργώ τον κόσμο αφήνοντας να ισχύει μόνο η συνείδηση ως κάτι που θα μπορούσε να ισχύει ερήμην του κόσμου. Θέτοντας την κατ' αίσθηση αντίληψη εντός παρενθέσεων δεν απομονώνω ένα συνειδησιακό ενέργημα ως αυτό να μπορούσε να υφίσταται αφ' εαυτού. Κλείνοντας σε παρένθεση το ενέργημα, έχω ήδη ενσωματώσει σε αυτό και το αντικείμενό του. Παρατηρώντας το ενέργημα, ο θεωρός που επιτελεί την αναγωγή (βλ. 4^η Ενότητα) έχει ενώπιόν του και το αντικείμενο του ενεργήματος, με μια θεμελιώδη ωστόσο διαφορά: αυτός που επιτελεί την κατ' αίσθηση εποπτεία έχει μπροστά του το αντικείμενο με 'σάρκα και οστά', το ίδιο το πραγματικό ον, ενώ μετά την φαινομενολογική εποχή αυτό το αντικείμενο δεν υφίσταται παρά ως αντικείμενο της αντίληψης. Δεν είναι πια το πραγματικό αντικείμενο εκεί έξω (αυτό έχει υποστεί την αναγωγή) αλλά είναι το αντικείμενο της αντίληψης, δηλαδή κάτι που έχει συλληφθεί μέσα από ένα συνειδησιακό ενέργημα ως

πραγματικό. Και όμως πρόκειται για το ίδιο αντικείμενο: την πρώτη φορά είναι πραγματικό εκεί έξω, τη δεύτερη είναι και πάλι πραγματικό και μάλιστα με τρόπο **διττό**: είναι πραγματικό διότι πράγματι αποτελεί ουσιώδες 'μέρος' του ενεργήματος της αντίληψης (η οποία δεν νοείται χωρίς το αντικείμενό της) και είναι πραγματικό υπό την έννοια ότι η αντίληψη το έχει αντιληφθεί, σύμφωνα με την πίστη που αρμόζει στη φυσική στάση, ως κάτι που πράγματι υπάρχει.

Τις δυο αυτές έννοιες του πραγματικού, που μοιάζουν προς στιγμήν σαν δαιδαλώδεις, θα τις αποσαφηνίσει η φαινομενολογική αναγωγή: αυτό είναι το έργο της. «Πραγματικό», λοιπόν, μπορεί να σημαίνει μετά την αναγωγή:

α) το πραγματικό (*reel*) ως αυτό που ενυπάρχει στη συνείδηση όταν αυτή καθίσταται αντικείμενο εξέτασης και περιγραφής, δηλαδή καθετί που εμπεριέχεται στα ενεργήματά της (βιώματα),

β) το πραγματικό (*real*) ως αυτό που αποτελεί το ουσιώδες στοιχείο του τρόπου με τον οποίο η κατ' αίσθηση αντίληψη αντιλαμβάνεται τον κόσμο, το 'πραγματικό' αντικείμενό της.

Ας κατανοήσουμε ένα τουλάχιστον πράγμα: αυτός που επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή και θέτει τον κόσμο εντός παρενθέσεων **δεν έχει ούτε για μια στιγμή οιονδήποτε ενδοιασμό σχετικά με την ύπαρξη του κόσμου**. Σε αντίθεση με τον Καρτέσιο που μπροστά στο τζάκι του αφήνεται να αμφιβάλλει προσωρινά για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, η φαινομενολογική εποχή δεν επιτρέπει στον εαυτό της ένα τέτοιο παιχνίδισμα. Και τούτο, διότι υποστηρίζει ότι αυτή η στρατηγική αντιτίθεται στην ίδια τη φύση των συνειδησιακών ενεργημάτων: στο μέτρο που δεν υφίσταται αντίληψη δίχως το αντικείμενό της, δεν μπορεί να αμφιβάλλω για την ύπαρξη του κόσμου. Πέρα από το γεγονός ότι αυτό θα αναιρούσε την ίδια την ενάργεια που συνοδεύει την κατ' αίσθηση αντίληψη, θα σήμαινε ότι δεν υπάρχει καμιά δυνατότητα για την εύρεση ενός σταθερού σημείου βεβαιότητας, αφού η κατάργηση του πραγματικού αντικειμένου της αντίληψης θα σήμαινε και κατάργηση της ίδιας της αντίληψης στην ουσία της (πράγμα που γνωρίζουμε ήδη με βάση την έννοια της αποβλεπτικότητας). Βέβαια, το ότι κατά την επιτέλεση της εποχής δεν αμφιβάλλω για την ύπαρξη του κόσμου, δεν συνεπάγεται ότι υιοθετώ τη στάση της φυσικής αντίληψης, την πίστη της για την ύπαρξη του κόσμου. Το ότι ο κόσμος υπάρχει δεν αποτελεί για τον θεωρό που επιτελεί την αναγωγή μια πίστη που ο ίδιος ασπάζεται αλλά μια πίστη που αυτός καταγράφει ως ουσιώδες μέρος του ίδιου του ενεργήματος της αντίληψης. Αυτό που δεν αμφισβητεί λοιπόν ο θεωρός είναι ότι η αντίληψη εμπεριέχει αυτή την πίστη, ότι πράγματι προσλαμβάνει το αντικείμενό της ως κάτι

το πραγματικό, ότι αποτελεί μια νόμιμη πηγή πληροφοριών για την ύπαρξη των αντικειμένων και του κόσμου. Τίποτα δεν εμποδίζει τον θεωρό να δηλώσει ότι ο κόσμος είναι πραγματικός, τίποτα δεν τον εμποδίζει να πει ότι το δέντρο εκεί έξω είναι πραγματικό, μόνο που λέγοντάς το δεν επιτελεί μια κατ' αίσθηση αντίληψη αλλά μια παρατήρηση για αυτό που ενυπάρχει ήδη μέσα στην αντίληψη.

Αν αυτό που βλέπουμε μέσα στη συνείδηση και τα ενεργήματά της το αποκαλέσουμε **το πεδίο της εμμένειας (Immanenz)**, τότε το ερώτημα έχει ως εξής: πώς είναι δυνατόν μέσα στη εμμένεια της συνείδησης να ενυπάρχει η πραγματικότητα του αντικειμένου της αντίληψης; Η απάντηση πρέπει να διατυπωθεί με τρόπο εξαιρετικά προσεκτικό: η πραγματικότητα του αντικειμένου δεν είναι κάτι που του ανήκει, όπως του ανήκει το χρώμα του ή το μέγεθός του. Το ίδιο αντικείμενο, άλλωστε, με το ίδιο χρώμα και το ίδιο μέγεθος, θα μπορούσε να έχει δοθεί σε ένα βίωμα/ενέργημα της φαντασίας ή της μνήμης. Η πραγματικότητα του αντικειμένου αποτελεί ένα τρόπο με τον οποίο αυτό δίδεται, παρουσιάζεται, ένα τρόπο εμφάνισής του. Πιο αναλυτικά, όταν κοιτάζω μετά την αναγωγή την κατ' αίσθηση αντίληψη, βλέπω από τη μια πλευρά αυτό που ανήκει πραγματικά (*reel*) στη συνείδηση, δηλαδή το ίδιο το ενέργημα της αντίληψης και την ύλη του, δηλαδή τα αισθητηριακά δεδομένα. Ταυτόχρονα, βλέπω ότι στο ενέργημα ενυπάρχει το αντικείμενό του και μάλιστα φέρει το κατηγορηματικό 'πραγματικό'. Αυτό το κατηγορηματικό δεν έχει τίποτα αντίστοιχο στα αισθητηριακά δεδομένα, δεν περιλαμβάνεται στις πληροφορίες σχετικά με το χρώμα ή ο μέγεθος. Και όμως είναι εκεί. **Το αντίστοιχό του από την πλευρά της ίδιας της αντίληψης είναι η 'βεβαιότητα', η πίστη στην ύπαρξή του.** Η αναγωγή αποκαλύπτει ότι η 'πραγματικότητα' του αντικειμένου περιγράφει όχι μια υλική του ιδιότητα αλλά τον τρόπο συσχετισμού του αντικειμένου με τη συνείδηση, το δεδομένο ότι ένας από τους τρόπους με τους οποίους τα όντα δίδονται στη συνείδηση είναι να δίδονται ως πραγματικά και ότι αυτός ο τρόπος είναι δυνατός μόνο στη αντιστοιχία με ένα συγκεκριμένο τύπο ενεργημάτων, σαν αυτόν της κατ' αίσθηση αντίληψης. Μετά την αναγωγή γίνεται για πρώτη φορά εναργές ότι η πραγματικότητα του (υπερβατικού) αντικειμένου δεν είναι μια ιδιότητα που αυτό φέρει καθ'αυτό αλλά ένας οντολογικός τρόπος της ίδιας της σχέσης ανάμεσα στον κόσμο και τη συνείδηση, **μια εκδοχή της συστοιχίας (Korellation) ανάμεσα στα όντα και τη συνείδηση.**

Λέγοντας ότι η αναγωγή φέρει στην επιφάνεια τη συστοιχία όντων και συνείδησης, η φαινομενολογία καταργεί ταυτόχρονα δύο πάγιες φιλοσοφικές απορίες.

Από τη μια, **εναντιώνεται στον ιδεαλισμό**, που θεωρούσε ότι η συνείδηση είναι ένα κλειστό κέντρο που μπορεί να νοηθεί χωρίς αναφορά στον εξωτερικό κόσμο: η αναγωγή μάς αποκάλυψε ότι η συνείδηση, ακόμα και όταν εξετάζεται στην εμμένειά της, δεν νοείται δίχως στην αναφορά της σε κάτι που την υπερβαίνει, δεν νοείται δίχως το συσχετισμό της με τον κόσμο και τα όντα. Ο τεχνικός όρος που περιγράφει αυτή την οντολογική σύσταση της συνείδησης είναι: 'αποβλεπτικότητα' (*Intentionalität*) και σημαίνει ότι η συνείδηση δεν είναι παρά ένα σύνολο τρόπων με τους οποίους το εγώ έρχεται σε επαφή με τα όντα. Δεν υπάρχει κάτι σαν συνείδηση το οποίο εκ των υστέρων στρέφεται προς τα όντα αλλά η συνείδηση δεν υφίσταται παρά ως αναφορά προς τα όντα, είναι ήδη πάντα εκ των προτέρων 'ανοικτή' προς τα υπερβατικά όντα.

Από την άλλη, **αίρεται ο αφελής ρεαλισμός**, αυτός που υποστηρίζει ότι τα όντα καθ'αυτά φέρουν μέσα τους την πραγματικότητα. Όχι, λέει η φαινομενολογία, το όντα είναι πραγματικά σημαίνει, μετά την αναγωγή, ένα τρόπο συστοιχίας τους με τη συνείδηση, ένα τρόπο χορήγησής τους σε αυτήν. Οι τρόποι του αντικειμένου συνιστούν αυτό που η οντολογία αποκαλεί 'είναι' και οι τρόποι των ενεργημάτων συνιστούν τη συνείδηση ως δυνατότητα του εγώ να κατανοήσει τον κόσμο. Άρα, η συστοιχία είναι εκείνη ανάμεσα στο είναι και τη συνείδηση.

Πάντως, ένα ερώτημα παραμένει ακόμα αδιευκρίνιστο: ποιος είναι ο θεωρός αυτού του πεδίου; Δεν είναι ο άνθρωπος της φυσικής στάσης, δεν είναι εκείνη η συνείδηση που κάνει την αντίληψη να λειτουργεί έτσι όπως λειτουργεί, είναι μια υπερβατολογική συνείδηση, ή μια συνείδηση δεύτερου βαθμού, που ως αποκλειστικό της αντικείμενο έχει τα ίδια τα ενεργήματά της. **Αυτός ο αναστοχασμός ουδεμία σχέση έχει με την ψυχολογική αυτο-παρατήρηση:** το εγώ που παρατηρεί τον εαυτό του δεν βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με ό,τι παρατηρεί, δεν συνανήκει στη φυσική στάση, δεν είναι μέσα στον κόσμο αφού ο κόσμος (ο πραγματικός κόσμος) δεν υπάρχει για αυτό παρά μόνο στο εσωτερικό των ενεργημάτων.

4. Ο ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΘΕΩΡΟΣ



Ποιο είναι, όμως, το εγώ που επιτελεί τη φαινομενολογική αναγωγή ; Εάν η αναγωγή προϋποθέτει τη θέση εντός παρενθέσεων του κόσμου όλου, όπως δίδεται στη φυσική στάση, όπου συμπεριλαμβάνεται και το ίδιο το ‘φυσικό’ εγώ, τότε ποιος μπορεί να επιτελέσει την αναγωγή ;

Μια πρώτη απάντηση, όπως είδαμε στην 2^η Ενότητα, είναι η εξής: **θέτοντας τον κόσμο εντός παρενθέσεων, οριοθετώ μια περιοχή που μένει ως ‘υπόλοιπό’ (*Residuum*) της αναγωγής**, ένα χώρο απρόσιτο στην αναγωγή και αυτός ο χώρος είναι η ίδια η συνείδηση, το ερευνητικό πεδίο της φαινομενολογίας. Και πράγματι, έτσι εκφράστηκε καταρχάς ο Husserl. Ωστόσο, μια προσεκτική ανάγνωση θα διακρίνει το άτοπο αυτής της διατύπωσης. Εάν η συνείδηση αποτελεί ένα ‘υπόλοιπο’ του κόσμου, τότε θα ήταν ένα κομμάτι του, ένα μέρος του ίδιου του φυσικού κόσμου. **Μα τότε το εγώ θα υπόκειτο στον κόσμο, θα ήταν οντολογικά εξαρτημένο από αυτόν.** Πράγμα που θα σήμαινε ότι η αναγωγή δεν έχει απορρίψει τη φυσική πίστη για το εγώ, την πίστη που θέλει το εγώ να αποτελεί απλό μέρος του κόσμου. Ταυτόχρονα, αυτό θα σήμαινε ότι η ίδια η αναγωγή δεν είναι απόλυτη, αφού θα άφηνε εκτός παρενθέσεων ένα μέρος του κόσμου. Κάθε χρήση της έννοιας ‘υπόλοιπο’ είναι, συνεπώς, ύποπτη και υπονομεύει την ίδια την αναγωγή, δηλαδή την άρση της φυσικής στάσης.

Μια νέα διατύπωση θα μάς απομακρύνει από τέτοιες παρεξηγήσεις. Θα πρέπει, πάση θυσία, να γίνει σαφές ότι το εγώ που επιτελεί την αναγωγή δεν είναι το φυσικό εγώ της καθημερινότητας. **Αυτό το εγώ δεν επιτελεί τα ίδια τα ενεργήματα γιατί δεν συμμερίζεται τα ενδιαφέροντά του, δεν κινείται από τα κίνητρα της φυσικής στάσης. Αυτό το εγώ είναι ένας «μη-ενδιαφερόμενος θεωρός» (*un-interessierter Zuschauer*) που απλά παρατηρεί και περιγράφει τη συνείδηση μετά την αναγωγή.** Δεν είναι φυσικό εγώ γιατί δεν κινείται μέσα στον κόσμο, δεν στρέφεται προς τον κόσμο, αλλά στρέφεται αποκλειστικά στην ίδια τη συνείδηση, τα ενεργήματά της και ό,τι εμπεριέχεται εκεί ως αποβλεπτικό αντικείμενο και μάλιστα εντός παρενθέσεων (ως το αντικείμενο όπως έχει δοθεί σε κάποιο ενέργημα που έχει υποστεί την αναγωγή).

Ο ίδιος ο μη-ενδιαφερόμενος θεωρός επιτελεί και την εποχή και την περιγραφή που έπεται, ο ίδιος ανακαλύπτει τη συστοιχία ανάμεσα στο νόημα και τη νόηση. Αλλά τότε, πώς παράγεται αυτός ο θεωρός ; **Πώς το φυσικό εγώ μετατρέπεται σε θεωρό ;** Ποιες είναι οι προϋποθέσεις αυτής της μεταμόρφωσης ;

Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο θεωρός ενυπάρχει ήδη ως δυνατότητα στο εγώ της φυσικής στάσης, ως δυνατότητα που έχει επικαλυφθεί. Υπό την ίδια έννοια που η αναγωγή δεν προέκυπτε από κάποιο κίνητρο της φυσικής στάσης, ο θεωρός προκύπτει ως μια κρυφή δυνατότητα που εμφανίζεται μέσα από την ίδια τη διαδικασία της εποχής. **Όχι, φυσικά, υπό την έννοια ότι η εποχή δημιουργεί τον θεωρό, ότι τον παράγει, αλλά υπό την έννοια ότι η εποχή κάνει να αναδυθεί αυτή η δυνατότητα.** Κατανοεί κανείς ότι αυτός ο θεωρός χωρίζεται από κάθε μορφή φυσικού εγώ με τον ίδιο τρόπο που η φαινομενολογική στάση απέχει από κάθε επιμέρους θεσιληψία της φυσικής στάσης. Η πιο ακραία διατύπωση αυτής της διαφοράς είναι εκείνη του Fink: μέσω της εποχής, το εγώ ‘απο-ανθρωποποιείται’ (*Entmenschlichung*), αυτο-καταργείται ως (φυσικός) άνθρωπος. Ας μην βιαστεί κανείς να διαγνώσει σε αυτή την έκφραση μια ‘μεταφυσική’ διέξοδο: ο ‘απο-ανθρωποποιημένος’ άνθρωπος δεν είναι μια ιδεαλιστική κατασκευή αλλά απλά και μόνο η προέκταση της φιλοσοφικής απαίτησης να δειχθεί η ανάγκη διαχωρισμού ανάμεσα στον φυσικό άνθρωπο και τη φαινομενολογική στάση.

Και όμως, δεν έχει δειχθεί ακόμα η πραγματική σύσταση αυτού του θεωρού. Όσο το θέμα επικεντρώνεται στη διαφορά του από το φυσικό άνθρωπο, δεν μπορεί να κατανοηθεί ούτε η ριζική του αποστολή ούτε η πραγματική καταγωγή του. Πώς είναι δυνατόν ο θεωρός να ενυπάρχει στον ίδιο το φυσικό άνθρωπο, εάν τους διακρίνει τέτοιο χάσμα ;

Θα δειχθεί η πραγματική φύση του θεωρού όταν κατανοηθεί το έργο του, αυτό για το οποίο σχηματίστηκε. Αυτό το έργο είναι η ίδια η καταγραφή της συνείδησης μετά την αναγωγή. Ας περιγράψουμε το θέαμα που εποπτεύει ο θεωρός: πρόκειται για τη συστοιχία ανάμεσα στις μορφές των ενεργημάτων και τις αντίστοιχες περιοχές όντων. Το συμπέρασμα αυτής της συστοιχίας ήταν η αναγωγή του κόσμου στο σύνολο των οντολογικών τρόπων των αντικειμένων, στο σύνολο των τρόπων που επιδέχονται τα όντα ως σύστοιχα κάποιου συνειδησιακού ενεργήματος. Η τελική πρόταση θα έχει τη μορφή: ο κόσμος αποτελεί μια ενότητα νοήματος.

Το βάθος αυτής της απόφασης κρύβεται στη σχέση μεταξύ κόσμου και συνείδησης (εγώ): μόνο τώρα γίνεται κατανοητό γιατί εξαρχής απορρίφθηκε η θέση σύμφωνα με την οποία το εγώ αποτελεί μέρος του κόσμου. **Η έννοια της συστοιχίας δείχνει με καθαρότητα ότι ο κόσμος δεν αποτελεί ένα όλον που εμπειρικλείει το εγώ αλλά ότι ο κόσμος και το εγώ δεν μπορούν να νοηθούν παρά μόνο στη συστοιχία τους**, δηλαδή στην ταυτόχρονη συγκρότησή τους. Αυτό συνεπάγεται ότι ο κόσμος δεν υφίσταται ερήμην του εγώ, ως μια ολότητα που το περιλαμβάνει. Κόσμος δεν υπάρχει μετά την αναγωγή παρά μόνο ως νόημα, δηλαδή ο τρόπος φανέρωσης τινός σε μια συνείδηση που νοηματο-δοτεί.

Τη λειτουργία της συνείδησης στο εσωτερικό της συστοιχίας συνείδηση-κόσμος καλείται φαινομενολογικά **‘συγκρότηση’** (*Konstitution*). Η συνείδηση συγκροτεί τον κόσμο αλλά όχι υπό την έννοια ότι τον κατασκευάζει. Τον συγκροτεί σημαίνει ότι αποτελεί οντολογική προϋπόθεση της φανέρωσης ενός κόσμου. Για παράδειγμα, η πραγματικότητα του κόσμου αποτελεί μια μορφή συγκρότησης, υπό την έννοια ότι η συνείδηση νοηματο-δοτεί τον κόσμο ως πραγματικό χάρη σε ένα συγκεκριμένο ενέργημα, αυτό της αντίληψης. Αυτό που η ‘φυσική στάση’ κατανοούσε ως πίστη, τώρα αποκαλύπτεται ως συγκρότηση. Άρα, ήδη στη ‘φυσική στάση’ το συγκροτησιακό εγώ ήταν εν δράση, μόνο που παρέμενε συγκαλυμμένο, σε λήθη. Προσοχή: το συγκροτησιακό εγώ δεν προκύπτει από την ίδια την αναγωγή, δεν συγκροτεί εκ των υστέρων τον αυτονόητο και απλοϊκό κόσμο της ‘φυσικής στάσης’. Η συγκρότηση έχει ήδη επιτελεσθεί αλλά συγκαλύπτεται κάτω από το βάρος της πίστης στην ύπαρξη του κόσμου.

Ποιος είναι λοιπόν ο υπερβατολογικός θεωρός ; **Είναι η δυνατότητα του συγκροτησιακού εγώ να εποπτεύει τον εαυτό του**. Ο θεωρός δεν κατανοείται παρά μόνο στη βάση του εγώ που εποπτεύεται και αυτό δεν είναι, προφανώς, το ‘φυσικό’ εγώ αλλά το συγκροτησιακό. Αυτός ο θεωρός δεν είναι, βέβαια, εκ νέου συγκροτησιακός αλλά απλά και μόνο ένας μη-ενδιαφερόμενος ‘αναδρομικός’ θεατής.

Ή, με άλλα λόγια: το εγώ της φυσικής στάσης είναι αυθεντικό μεν, μονόπλευρο δε, δηλαδή πραγματώνει μόνο μία από τις δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης. Ως τέτοιο, είναι κάτι το ‘αφηρημένο’ (*Abstraktion*) ή μια μορφή αποξένωσης του εγώ από τις πλήρεις του δυνατότητες (*Entfremdung, Andersheit*). Αντίθετα, το φυσικό εγώ μαζί με το ‘εγώ-θεωρός’ συνιστούν την ολότητα των μορφών ύπαρξης του εγώ και, άρα, δείχνουν το εγώ στην πιο «συγκεκριμένη του» μορφή (*Konkretion*).

5. Κείμενα των Husserl, Fink, Heidegger (μετ. Π. Κόντος)



5.1. Husserl, *Ιδέες για μια καθαρή φαινομενολογία I* (1913)

Φυσική στάση (*natürliche Einstellung*) - Απλοϊκότητα (*Naivität*)

[52-3]: Βρίσκω συνεχώς ενώπιόν μου ως το απέναντί μου μια χρονική- χωρική πραγματικότητα, στην οποία ανήκω και εγώ ο ίδιος, όπως και όλοι οι άλλοι άνθρωποι που συναντώ μέσα σε αυτήν την πραγματικότητα και οι οποίοι σχετίζονται ομοιοτρόπως με αυτήν. Την 'πραγματικότητα', αυτό λέει ήδη η λέξη, την ανακαλύπτω ως υπάρχουσα και την εκλαμβάνω επίσης, όπως μου δίδεται, ως υπάρχουσα. Κάθε αμφιβολία και αίρεση των δεδομένων του φυσικού κόσμου δεν αλλάζει τίποτε ως προς τη γενική θέση της φυσικής στάσης. 'Ο' κόσμος είναι πάντα εκεί ως πραγματικότητα και, μάλιστα, μπορεί να είναι εδώ ή εκεί με διαφορετικό τρόπο από ό,τι υπέθετα, και ίσως να πρέπει να εξαιρέσω αυτό ή εκείνο υπό τον τίτλο του 'φαινομενικού' ή της ψευδαίσθησης, να τα εξαιρέσω από τον κόσμο ο οποίος -σύμφωνα με το νόημα της γενικής θέσης- είναι πάντα ένας υπάρχων κόσμος.

[69-70]: Η ατομική συνείδηση συναρμόζεται με το φυσικό κόσμο με διττό τρόπο: αποτελεί συνείδηση κάποιου ανθρώπου ή ζώου και είναι, τουλάχιστον στην πλειοψηφία των ιδιαίτερων μορφών της, συνείδηση σε αυτόν τον κόσμο.

[*Επίλογος στις Ιδέες I*, 1930, σ.153]: η φυσική ζωή [...] συνεχίζοντας να ζει στην 'αφέλειά της, δεν έχει κανένα κίνητρο να περάσει στην υπερβατολογική στάση, δηλαδή να επιτελέσει την υπερβατολογική αναστόχηση μέσω της φαινομενολογικής αναγωγής.

Πρώτη διατύπωση της αναγωγής

[54-55]: Πρόκειται για κάτι εντελώς ιδιάζον. Δεν αποχωριζόμαστε την θέση που έχουμε επιτελέσει, δεν διαφοροποιούμε ως προς τίποτε την πεποίθησή μας η οποία παραμένει εν εαυτή τέτοια που είναι, στο μέτρο που δεν εισάγουμε νέα στοιχεία στην κρίση μας: πράγμα ακριβώς που δεν κάνουμε. Και, παρ' όλα αυτά, η θέση υφίσταται τροποποίηση: ενώ παραμένει

εν εαυτή τέτοια που είναι, την θέτουμε τρόπον τινά «εκτός δράσης» (*ausser Aktion*), την «αποκλείουμε» (*schalten aus*), τη θέτουμε «εντός παρενθέσεων» (*klammern sie ein*). Είναι ακόμα εκεί, όπως είναι εκεί αυτό που εγκλείουμε εντός παρενθέσεων, και όπως είναι εκεί και το απο-κλεισθέν, έξω από την αλληλουχία των εν-κλεισμένων. Η θέση αποτελεί, τρόπον τινά, ένα βίωμα. Αλλά δεν κάνουμε καμιά χρήση του. Όχι, βέβαια, υπό την έννοια ότι θα την στερηθούμε. Πρόκειται, μάλλον, μέσω αυτής της έκφρασης (όπως μέσω όλων των παράλληλων εκφράσεων) για δηλωτικές περιγραφές ενός ορισμένου και ιδιαίτερου τρόπου της συνείδησης που συνάπτεται με την απλή πρωταρχική θέση και την κάνει να υποστεί μια όλως ιδιάζουσα αλλαγή αξίας (*umwertet*). Αυτή η αλλαγή αξίας εξαρτάται από την ολοκληρωτική μας ελευθερία και αντιτίθεται σε όλες τις θεσιληψίες (*-Stellungnahme*) που υιοθετεί η σκέψη και που είναι επιδεκτικές μιας συναρμογής με την προκείμενη «θέση» αλλά όχι και μιας σύνδεσης στην ενότητα τού «ταυτόχρονα». Υπό μια γενική έννοια, αντιτίθεται σε όλες τις θεσιληψίες με την κυριολεκτική έννοια του όρου. [...] Σε σχέση με κάθε θέση μπορούμε, με μια πλήρη ελευθερία, να επιτελέσουμε αυτή την ιδιάζουσα εποχή, δηλαδή μια ορισμένη αποχή από την κρίση εκείνη που συνδέεται με μια πεποίθηση για την αλήθεια (πεποίθηση που παραμένει ακλόνητη, βλέπε μάλιστα αδύνατον να κλονιστεί, εάν είναι εναργής). Η «θέση» τίθεται «εκτός δράσης», «εντός παρενθέσεων», μετατρέπεται στην διαφοροποιημένη μορφή: «θέση εντός παρενθέσεων», η καθαρή και απλή κρίση σε: «κρίση εντός παρενθέσεων».

[94-95]: Αντί, λοιπόν, να ζήσουμε απλοϊκά μέσα στην εμπειρία και να θέσουμε την εμπειρική τάξη (την υπερβατική φύση), σε μια θεωρητική έρευνα, επιτελούμε την «φαινομενολογική αναγωγή». Με άλλα λόγια, αντί να επιτελέσουμε με τρόπο απλοϊκό, μαζί με τις υπερβατικές θέσεις τους, τα ενεργήματα που ανήκουν στη συνείδηση που συγκροτεί την [υπερβατική] φύση και να αφεθούμε να οδηγηθούμε, μέσω των κινήτρων που εμπεριέχονται σε αυτές τις θέσεις, προς νέες υπερβατικές θέσεις, θέτουμε όλες αυτές τις θέσεις «εκτός δράσης». Δεν παίρνουμε πια μέρος σε αυτές, κατευθύνουμε το βλέμμα μας (με τρόπο που να μπορεί να συλλάβει και να μελετήσει θεωρητικά) στην καθαρή συνείδηση στο ιδίόν της απόλυτο είναι. Είναι, λοιπόν, αυτή η συνείδηση που απομένει ως το ζητούμενο «φαινομενολογικό υπόλοιπο» (*Residuum*), αν και έχουμε αποκλείσει όλον τον κόσμο με όλα τα πράγματα, τα ζωντανά όντα, τους ανθρώπους, συμπεριλαμβανομένων και ημών των ιδίων. Δεν έχουμε στην πραγματικότητα τίποτε απολέσει αλλά έχουμε κερδίσει την ολότητα του

απόλυτου είναι, το οποίο, εάν το κατανοήσουμε ορθά, ενέχει εν εαυτώ όλες τις υπερβατικότητες του κόσμου, τις «συγκροτεί» στο εσωτερικό του. [...] Αντί να ζούμε μέσα σε αυτές τις θέσεις, αντί να τις επιτελούμε, επιτελούμε ενεργήματα αναστόχασης (*Reflexion*) προσανατολιζόμενα προς αυτές τις θέσεις και τις συλλαμβάνουμε καθαυτές ως το απόλυτο είναι που αντιπροσωπεύουν. Ζούμε πλέον ολοκληρωτικά σε τέτοια ενεργήματα δευτέρου βαθμού: αυτό που δίδεται σε αυτά τα ενεργήματα είναι το άπειρο πεδίο των απόλυτων βιωμάτων – το θεμελιώδες πεδίο της φαινομενολογίας.

Η καθοδηγητική ιδέα της αναγωγής

[32]: [...] προκύπτει η Ιδέα ενός έργου: να καθορίσουμε, στο εσωτερικό των δικών μας ατομικών εποπτειών, τα ανώτερα γένη των συγκεκριμένων όντων, και με αυτό τον τρόπο να επιτελέσουμε μια κατάταξη κάθε εποπτικά δοσμένου ατομικού είναι σε οντολογικές περιοχές (*Seinsregionen*).

[58]: [...] ο στόχος μας είναι να κατακτήσουμε μια νέα, μέχρι τώρα μη-οριοθετημένη στην ιδιαιτερότητά της οντολογική περιοχή, [...] που θα χαρακτηρίσουμε ως 'καθαρό βίωμα', 'καθαρή συνείδηση' μαζί με τα καθαρά της 'συνειδησιακά σύστοιχα' (*Korrelat*).

[59]: [...] συνεχίζουμε το έργο μας όσο μακριά χρειαστεί για να επιτελέσουμε την εναργή θέαση του ότι η συνείδηση εν εαυτή ενέχει ένα ίδιον είναι, το οποίο δεν θίγεται στην απόλυτη οντολογική του ουσία από την φαινομενολογική θέση εντός παρενθέσεων. [...] Χάρη σε αυτή την εναργή θέαση, η φαινομενολογική εποχή θα αξίζει για πρώτη φορά το όνομά της και η συνειδητή επιτέλεσή της θα αποδειχθεί ως η αναγκαία λειτουργία που θα καταστήσει προσιτή περαιτέρω την όλη φαινομενολογική περιοχή.

[106-7]: Συμπέρασμα: όλες οι πραγματικές ενότητες (*realen Enheiten*) αποτελούν ενότητες νοήματος (*Einheiten des Sinnes*): όλες οι ενότητες νοήματος προϋποθέτουν τη συνείδηση που δίδει νόημα (*sinngebendes*) [...] Η πραγματικότητα και ο κόσμος αποτελούν εδώ τον γενικό τίτλο για συγκεκριμένες ισχύουσες ενότητες νοήματος [...] ξεχνάμε να σημειώσουμε [στη φυσική στάση] ότι ο ίδιος ο κόσμος αποκτά την ολότητα του νοήματός του ως ένα ορισμένο 'νόημα', το οποίο προϋποθέτει την απόλυτη συνείδηση ως πεδίο της νοηματοδότησης. Ταυτόχρονα, ξεχνάμε ότι αυτό το πεδίο, αυτή η οντολογική σφαίρα της απόλυτης πρώτης αρχής, είναι προσιτή σε μια εποπτική έρευνα.

5.2. Husserl, Πρώτη Φιλοσοφία II (1923/4)

Κόσμος - Ορίζοντας

α.

[40]: Ο κόσμος είναι εκεί σταθερά στην εμπειρία. [...] Φαίνεται ότι ο γενικός τίτλος 'ο κόσμος είναι' ενέχει το απόλυτο σύνολο όλων των έσχατων, δηλαδή άμεσων, γνωστικών αρχών, το απόλυτο σύνολο όλων των αναγκαίων εμπειριών για μια καθολική επιστήμη. Εγώ μαζί με την ύπαρξή μου και τις εμπειρίες μου που με αφορούν άμεσα εμπειρικώς προφανώς σε αυτό το καθολικό σύνολο. Με την άρνηση ή τον πραγματικό μηδενισμό του κόσμου θα αρνιόμουν και θα μηδένιζα και τον ίδιο μου τον εαυτό.

[50]: Ενώ έχω την κατ' αίσθηση αντίληψη του κόσμου και εν γένει τον προσλαμβάνω εμπειρικά, ενώ λοιπόν δίδεται στη συνείδησή μου ως αυτο-χορηγούμενος, σε μια αδιάλειπτη βεβαιότητα, και δίδεται ως ένας κόσμος για την ύπαρξη του οποίου δεν μπορώ ουδόλως να αμφιβάλλω, συνιστά μονίμως κάτι το γνωστικά συμβεβηκόσ, και μάλιστα υπό το νόημα, ότι αυτή η αυτοπρόσωπη αυτο-χορήγηση (*leibhafte Selbstgegebenheit*) δεν αποκλείει ουσιωδώς το μη-είναι του. [...] Η αποδεικτική μη-δυνατότητα-αμφιβολίας (*apodiktische Zweifellosigkeit*) σημαίνει: αυτό που βλέπω, πώς βλέπω και (με αυτό ως δεδομένο) το ότι βλέπω, στοιχείο ως προς τα οποία δεν μπορώ να διανοηθώ τη δυνατότητα ότι το ορώμενο μπορεί να είναι με διαφορετικό τρόπο ή να μην υπάρχει καθόλου. [...] Σε αυτό συνίσταται η αδύνατον να αρθεί συμβεβηκότητα (*Kontingenz*) της πρότασης: 'ο κόσμος υπάρχει'.

β.

[75]: Προφανώς, το ότι η υπερβατολογική εμπειρία του εαυτού μαζί με τον υπερβατολογικό εαυτό είναι ό,τι απομένει δεν σημαίνει με κανένα τρόπο ότι απομένει ως αποδεικτικό υπόλοιπο (*Residuum*) της αποδεικτικής κριτικής του κόσμου.

γ.

[97]: Το ότι αυτό το ενέργημα της κατ' αίσθηση αντίληψης, που συνιστά τώρα το καθαρό θέμα, αποτελεί ενεργοποίηση μιας πίστης (ότι είναι μπροστά μου ένα σπίτι), τούτο συν-ανήκει φυσικά στο καθαρό περιεχόμενο του ενεργήματος. Αυτό ενυπάρχει λοιπόν στον κύκλο του αναστοχαστικού μου ενδιαφέροντος ενώ, βέβαια, με το να επισημαίνω αυτήν την πίστη ως στοιχείο του δεδομένου βιώματος δεν διατυπώνω καμιά πίστη για το είναι του ίδιου του σπιτιού, δεν πρέπει να εκφέρω ούτε στο ελάχιστο μια κρίση επ' αυτού.

δ.

[111]: Κατά κάποιο τρόπο, έχω πάντα ακόμα στην υπερβατολογική συνείδηση αυτές τις αντικειμενικότητες καθαυτές, δηλαδή ως 'τιθέμενες με αυτόν τον τρόπο' στο τάδε ενέργημα. Αλλά ακριβώς όχι ως τιθέμενες από το φαινομενολογικό εγώ. [...] Εάν επιτελέσω τη φαινομενολογική αναγωγή, έχω το φαινομενολογικά καθαρό υποκειμενικό στοιχείο και μέσα του το αντικείμενό του υπό την τροποποιημένη μορφή της ισχύος τού απλώς αποβλεπτικού αντικειμένου του ενεργήματος, [...]. Το κάθε απλώς ορώμενο αντικείμενο είναι εκεί υπό την τροποποίηση των παρενθέσεων και οράται ως εντός παρενθέσεων.

Θεωρός

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

[107]: Εγώ ως αναστοχαστικό θεωρητικό εγώ μπορώ μάλλον [...], μέσω της αποχής από κάθε συν-επιτέλεση των υποκειμένων θεωρητικών ενεργημάτων να ενδιαφέρομαι καθαρά για αυτά τα ενεργήματα καθαυτά ως αυτά τα βιώματα. [...] Μόνο το ότι αυτά τα ενεργήματα χορηγούν αυτή την άλλη ισχύ (το ότι εκλαμβάνουν το υπάρχον ως υπάρχον, το έχον αξία ως έχον αξία) ανήκει στο δικό μου αναστοχαστικό ενδιαφέρον. Είναι καθαρό ενδιαφέρον για το υποκειμενικό είναι, ενώ [...] δεν λαμβάνω ουδόλως μέρος στις κατευθύνσεις όπου κινείται το ενδιαφέρον των ενεργημάτων που επιτελούνται άμεσα.



5.3. FINK, VI Καρτεσιανός Στοχασμός

Θεωρός

[26]: Κατά τη διεξαγωγή της αναγωγής, η υπερβατολογική ζωή τίθεται εκτός εαυτής παράγοντας τον «θεωρό», αυτο-σχίζεται, αυτο-διαχωρίζεται. Αλλά αυτός ο διαχωρισμός είναι

η συνθήκη δυνατότητας της εμφάνισης (*Geschehen*) της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας στον εαυτό της.

[43-44]: Θέλουμε απλά να επισημάνουμε με σαφήνεια ότι το εγώ που κάνει την αναγωγή είναι ο φαινομενολογικός θεωρός. Τούτο σημαίνει ότι είναι καταρχάς αυτός που επιτελεί την εποχή, και ύστερα αυτός που επιτελεί την αναγωγή με το ακριβές νόημα του όρου. Κατά την καθολική εποχή, κατά τη θέση εκτός παρενθέσεων όλων των θέσεων πίστης, παράγεται ο ίδιος ο φαινομενολογικός θεωρός. Η υπερβατολογική κλίση που αφυπνίζεται μέσα στον άνθρωπο, που τον κάνει να άρει με μια κίνηση κάθε ισχύ, καταργεί τον ίδιο τον άνθρωπο, ο άνθρωπος απο-ανθρωποποιείται (*sich entmensch*) κατά την επιτέλεση της εποχής, δηλαδή απελευθερώνει μέσα του τον υπερβατολογικό θεωρό καταστρεφόμενος αυτός ο ίδιος. Αλλά ο θεωρός δεν παράγεται από την εποχή αλλά μόνον απελευθερώνεται από την επικαλυπτική μεταμφίεση του ανθρώπινου είναι. Η υπερβατολογική κλίση που αφυπνίζεται στον άνθρωπο δεν είναι τίποτε άλλο από την εσωτερική φαινομενολογική δραστηριότητα του υπερβατολογικού θεωρού που είναι ήδη εν δράση στο πρόγραμμα της κινητοποίησης προς την εποχή. Απελευθερωνόμενος αυτός ο ίδιος στην ενέργειά του (καθολική εποχή), γίνεται επίσης το πρώτο υπερβατολογικό εγώ (και η πρώτη υπερβατολογική ζωή), που εμφανίζεται ως τέτοιο στον εαυτό του. Αλλά η εμφάνιση του υπερβατολογικού θεωρού στον εαυτό του δεν είναι παρά εκείνο που καθιστά δυνατή μια πιο θεμελιώδη εμφάνιση: στη γνωστική ζωή του φαινομενολογικού εγώ, η υπερβατολογική υποκειμενικότητα εμφανίζεται στον εαυτό της ως συγκροτησιακή. Με άλλα λόγια, ο θεωρός δεν είναι παρά ο λειτουργικός εκθέτης της υπερβατολογικής συγκροτησιακής ζωής. Δεν είναι, βέβαια, και αυτός με τη σειρά του συγκροτών, αλλά ακριβώς είναι εκείνος που, χάρη στην υπερβατολογική του διαφορετικότητα, καθιστά δυνατή την αυτο-συνειδησία της συγκροτησιακής υποκειμενικότητας.

Υπόλοιπο

[47-49]: Με την εποχή [...] δεν μας απομένει μόνο ως «υπόλοιπο» η υπερβατολογική υποκειμενικότητα ως το ον εν αληθεία, αλλά διατηρούμε τον κόσμο, όχι βέβαια χάρη στην απολυτοποίηση της φυσικής στάσης, αλλά ως ενότητα όλων των έσχατων θέσεων ισχύος στο εσωτερικό της συγκροτησιακής οργάνωσης των θέσεων ισχύος.

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

Η πιο χονδροειδής παρανόηση αναφορικά με τις εκφράσεις «πεδίο» και «περιοχή» συνίσταται στο γεγονός ότι έτσι αμφισβητείται με τρόπο θεμελιώδη η μεταμόρφωση της ανθρώπινης εμμένειας μέσα και χάρη στην αναγωγή, και ότι επιχειρούμε να εγκαθιδρύσουμε την φαινομενολογία επί της μεταφυσικής απολυτοποίησης της ανθρώπινης εμμένειας. [...]

Η υποκειμενικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από τον τόπο εκ του οποίου προέρχεται αυτό το συγκροτησιακό γίνεσθαι, δεν υφίσταται πριν από τη διαδικασία, δεν υφίσταται παρά μέσα στη διαδικασία. Και παρομοίως, ο κόσμος (η φυσική στάση) δεν είναι το αντίθετο μέλος, «υποστασιακό», της συγκροτησιακής συστοιχίας, αλλά ο τόπος προς τον οποίο κατευθύνεται η κατάληξη της συγκρότησης. Δεν είναι τα «μέλη» της συγκρότησης που παρουσιάζονται εδώ πρώτα, αλλά η συστοιχία. Η υπερβατολογική υποκειμενικότητα δεν είναι εδώ και ο κόσμος εκεί, έχοντας, ανάμεσά τους το παίγνιο της συγκροτησιακής σχέσης, αλλά το γίνεσθαι της συγκρότησης είναι η πραγματική αυτο-πραγμάτωση της συγκροτησιακής υποκειμενικότητας μέσα στην πραγματική πραγμάτωση του κόσμου.



5.4. HEIDEGGER, *Προλεγόμενα στην ιστορία της έννοιας του χρόνου* (1925)

[136] Αυτή η θέση εντός παρενθέσεων του όντος δεν ασχολείται καθόλου με το ον αυτό καθαυτό, ούτε όμως υποθέτει ότι το ον δήθεν δεν υπάρχει, αλλά αυτή η αλλαγή του βλέμματος έχει το νόημα να καταστήσουμε παρόντα τον οντολογικό χαρακτήρα του όντος. Αυτός ο φαινομενολογικός αποκλεισμός της υπερβατικής θέσης έχει μόνον την λειτουργία να καταστήσει παρόν τον ον ως προς το είναι του. Η έκφραση 'αποκλεισμός' τυγχάνει συνεπώς παρανόησης όταν νομίζουμε ότι, μέσω του αποκλεισμού της θέσης για την ύπαρξη του όντος,

η φαινομενολογική θεώρηση δεν έχει πλέον να κάνει με το ον. Αντίθετα: ακριβώς στο μέγιστο βαθμό και με τρόπο μοναδικό, ασχολείται τώρα με τον ορισμό του είναι του ίδιου του όντος

[145-146] Η συνείδηση λαμβάνεται ως καθαρή συνείδηση υπό την έννοια ότι, ως τέτοια περιοχή, δεν εξετάζεται πλέον ως συγκεκριμένη εξατομίκευση και στη σύνδεσή της με το ένβιο ον. Δεν συνιστά συνείδηση στο μέτρο που είναι κάτι το πραγματικό εδώ και τώρα, κάτι δικό μου, αλλά σύμφωνα με το καθαρό ουσιακό της περιεχόμενο. Εξετάζεται όχι η ατομική και ενική μορφή μιας συγκεκριμένης αποβλεπτικής σχέσης, αλλά η αποβλεπτική δομή εν γένει, όχι η συγκεκριμενοποίηση των βιωμάτων αλλά ο ουσιακός τους χαρακτήρας, όχι το πραγματικό βιωμένο-είναι αλλά το ιδεατό ουσιακό-είναι της ίδιας της συνείδησης. Το είναι της είναι καθαρό, διότι ορίζεται ως ιδεατό και όχι ως πραγματικό είναι.

[150-152] Ας αναλογισθούμε το νόημα και το μεθοδικό έργο της φαινομενολογικής αναγωγής. [...] Το νόημα της αναγωγής συνίσταται ακριβώς στο να μην γίνει καμιά χρήση της πραγματικότητας του αποβλεπτικού όντος. Αν η αναγωγή εκκινεί από την πραγματική συνείδηση του γεγονικά υπάρχοντος ανθρώπου, τούτο συμβαίνει μόνο για να την παραβλέψει στη συνέχεια. [...] Εδώ όμως τίθεται το ερώτημα εάν η αναγωγή ως τέτοια είναι τελέσφορη για τον ορισμό του είναι του αποβλεπτικού όντος. Θα πρέπει κανείς να είναι εδώ προσεκτικός, στο μέτρο που ο Husserl απαντά: το νόημα της αναγωγής είναι ακριβώς, καταρχάς να απομακρύνουμε το βλέμμα μας από την πραγματικότητα, ώστε στη συνέχεια να μπορούμε να την εξετάσουμε ακριβώς ως πραγματικότητα, έτσι όπως αυτή αγγέλλεται στην καθαρή συνείδηση, την οποία και έχω κερδίσει μέσω της αναγωγής. [...] Προπάντων, αυτή η σύλληψη της ιδεατότητας ως απομάκρυνση από την πραγματική εξατομίκευση συνίσταται στην πίστη πως το ότι ενός όντος μπορεί να ορισθεί όταν παραβλέπουμε την ύπαρξή του. Εάν όμως υπήρχε ένα ον του οποίου το ότι συνίσταται ακριβώς σε τούτο, να είναι και σε τίποτε άλλο από το να είναι, τότε αυτή η εξέταση μέσω της ιδεατότητας θα αποτελούσε, αναφορικά με αυτό το ον, μια θεμελιώδη παρανόηση.

5.5. Heidegger, *Είναι και Χρόνος* (1927)

[186-187]: Με αυτό ενώπιον του οποίου αγωνιούμε γίνεται φανερό ένα 'τίποτα και πουθενά'. Η εναντιότητα του ενδόκοσμου (*innerweltlich*) 'τίποτα και πουθενά' ως φαινομένου σημαίνει: αυτό ενώπιον του οποίου αγωνιούμε είναι ο κόσμος ως τέτοιος. Η τέλεια έλλειψη

σημαντικότητας (*Unbedeutsamkeit*) που μαρτυρείται στο ‘τίποτα και πουθενά’ δεν σημαίνει απουσία του κόσμου αλλά σημαίνει ότι τα ενδόκοσμα όντα είναι καθ’ εαυτά τόσο τέλεια ασήμαντα, ώστε εξαιτίας της έλλειψης σημαντικότητας των ενδόκοσμων όντων δεν υπάρχει τίποτε άλλο να μας επιβληθεί παρά ο κόσμος στην κοσμικότητά του (*Weltlichkeit*).

Αυτό που μας καταπιέζει δεν είναι αυτό ή το άλλο, αλλά ούτε όλα τα παρευρισκόμενα όντα ως άθροισμα, παρά η δυνατότητα πρόχειρων όντων ως τέτοιων, δηλαδή αυτός τούτος ο κόσμος.[...]

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