

ΜΩΡΙΣ ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ  
ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ



Μετάφραση: ΚΙΚΗ ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ

Ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ (1908-1961), μελετητής του Χούσερλ και ο βασικός εκπρόσωπος της φαινομενολογίας στη Γαλλία, θεμελίωσε τη θεωρία του στο σώμα και στην αντίληψη και την εξέθεσε το 1945 σε ένα μείζον φιλοσοφικό κείμενο και έργο-κλειδί για τη διακίνηση ιδεών του 20ού αιώνα, τη *Φαινομενολογία της αντίληψης*. Ήταν ιδρυτικό μέλος του περιοδικού *Les Temps modernes* μαζί με τον Σαρτρ και ανέλαβε την έδρα φιλοσοφίας στο Collège de France το 1952. Από το πρώτο του βιβλίο, τη σημαντική *Δομή της συμπεριφοράς*, μέχρι όλα εκείνα που δημοσιεύθηκαν μετά τον απροσδόκητο θάνατό του, αναδεικνύεται ένα έργο κυριαρχούμενο από τη φιλοσοφία της συνείδησης, βαθιά ανθρωποκεντρικό, διαποτισμένο από πολιτική δέσμευση και σε κριτική εγρήγορση απέναντι στα προβλήματα του καιρού του.





Γνώμονες 9

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΗΣΟΣ – Π. ΚΑΠΟΛΑ

Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα

τηλ./fax: 210 3250058

e-mail: nissos92@otenet.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλα Καπόλα

Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

Η παρούσα έκδοση πραγματοποιείται με την οικονομική ενίσχυση  
του Centre National du Livre

Τίτλος πρωτοτύπου

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

© Editions Gallimard, 1945

© για την ελληνική έκδοση, εκδόσεις νήσος – Π. Καπόλα, 2016

Εκτύπωση: Κέντρο Γρήγορης Εκτύπωσης

ISBN: 978-960-589-035-3

ΜΩΡΙΣ ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ  
ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ

Μετάφραση  
Κική Καψαμπέλη

*νήσος*  
ΑΘΗΝΑ 2016





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	15
----------	----

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΟΙ ΚΛΑΣΙΚΕΣ ΠΡΟΚΑΤΑΛΗΨΕΙΣ ΚΑΙ Η ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ

I. Η «ΑΙΣΘΗΤΗΡΙΑΚΗ ΕΝΤΥΠΩΣΗ»	41
Ως εντύπωμα   Ως ποιότητα   Ως το άμεσο επακόλουθο μιας διέγερσης   Τι είναι το αισθάνεσθαι;	

II. «ΣΥΝΕΙΡΜΟΣ» ΚΑΙ «ΠΡΟΒΟΛΗ ΤΩΝ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ»	57
Αν έχω αισθητηριακές εντυπώσεις, όλη η εμπειρία είναι αισθητηριακή εντύπωση   Ο διαχωρισμός του πεδίου   Δεν υπάρχει «συνειρμική δύναμη»   Δεν υπάρχει «προβολή αναμνήσεων»   Εμπειρισμός και αναστοχασμός	

III. «ΠΡΟΣΟΧΗ» ΚΑΙ «ΚΡΙΣΗ»	77
Η προσοχή και η προκατάληψη περί του κόσμου καθ' εαυτό   Η κρίση και η αναστοχαστική ανάλυση   Αναστοχαστική ανάλυση και φαινομενολογικός αναστοχασμός   Η «σχέση κινήτρων»	

IV. ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΠΕΔΙΟ	117
Το φαινόμενο πεδίο και η επιστήμη   Φαινόμενα και «συνειδησιακά γεγονότα»   Φαινόμενο πεδίο και υπερβατολογική φιλοσοφία	

## ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΟ ΣΩΜΑ

- Εμπειρία και αντικειμενική σκέψη. Το πρόβλημα του σώματος* 139
- I. ΤΟ ΣΩΜΑ ΩΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ Η ΜΗΧΑΝΙΣΤΙΚΗ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ 149  
Η νευροφυσιολογία ξεπερνά την αιτιώδη σκέψη | Το φαινόμενο του μέλους φάντασμα: φυσιολογική εξήγηση και ψυχολογική εξήγηση εξίσου ανεπαρκείς | Η ύπαρξη ανάμεσα στο «ψυχικό» και το «φυσιολογικό» | Αμφισβημία του μέλους φάντασμα | Η «οργανική απώθηση» και το σώμα ως έμφυτο σύμπλεγμα
- II. Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ 175  
«Μονιμότητα» του ιδιοσώματος | Οι «διπλές αισθητηριακές εντυπώσεις» | Το σώμα ως συναισθηματικό αντικείμενο | Οι «κναισθητικές αισθητηριακές εντυπώσεις» | Η ψυχολογία επανάγεται κατ' ανάγκη στα φαινόμενα
- III. Η ΧΩΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΚΙΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ 187  
Χωρικότητα θέσης και χωρικότητα κατάστασης: το σωματικό σχήμα | Ανάλυση της κινητικότητας από τους Γκελμ και Γκόλντσταϊν με βάση την περίπτωση του Σνάιντερ | Η «συγκεκριμένη κίνηση» | Ο προσανατολισμός προς το δυνατό, η «αφηρημένη κίνηση» | Κινητικό πρόταγμα και κινητική αποβλεπτικότητα | Η «προβλητική λειτουργία» | Αδύνατο να κατανοήσουμε αυτά τα φαινόμενα τόσο μέσω μιας αιτιώδους εξήγησης και προσαρτώντας τα στο οπτικό έλλειμμα, όσο και μέσω μιας ανατοχαστικής ανάλυσης και προσαρτώντας τα σε μια «συμβολική λειτουργία» | Το υπαρξιακό υπόβαθρο της «συμβολικής λειτουργίας» και η δομή της ασθένειας | Υπαρξιακή ανάλυση των «διαταραχών της αντίληψης» και των «διαταραχών της νοημοσύνης» | Το «αποβλεπτικό τόξο» | Η αποβλεπτικότητα του σώματος | Το σώμα δεν είναι μέσα στο χώρο, κατοικεί το χώρο | Η συνήθεια ως κινητική κτήση μιας νέας σημασίας
- IV. Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΤΟΥ ΙΔΙΟΣΩΜΑΤΟΣ 267  
Χωρικότητα και σωματικότητα | Η ενότητα του σώματος και η ενότητα του έργου τέχνης | Η αντιληπτική συνήθεια ως κτήση ενός κόσμου

Η σεξουαλικότητα δεν είναι μείγμα «αναπαραστάσεων» και αντανakλαστικών αλλά αποβλεπτικότητα | Το είναι σε σεξουαλική κατάσταση | Η ψυχανάλυση | Μια υπαρξιακή ψυχανάλυση δεν είναι επιστροφή στην «πνευματοκρατία» | Υπό ποία έννοια η σεξουαλικότητα *εκφράζει* την ύπαρξη; πραγματοποιώντας τη | Το σεξουαλικό «δράμα» δεν *ανάγεται* στο μεταφυσικό «δράμα», αλλά η σεξουαλικότητα είναι μεταφυσική | Δεν μπορεί να «ξεπεραστεί» | Σημείωση για την υπαρξιακή ερμηνεία του διαλεκτικού υλισμού

Ο εμπειρισμός και η νοησιарία στη θεωρία της αφασίας, εξίσου ανεπαρκείς | Η γλώσσα *έχει* ένα νόημα | Δεν προϋποθέτει τη σκέψη, αλλά την εκπληρώνει | Η σκέψη μέσα στις λέξεις | Η σκέψη είναι η έκφραση | Η κατανόηση των χειρονομιών | Η γλωσσική χειρονομία | Δεν υπάρχουν ούτε φυσικά σημεία ούτε σημεία αμιγώς συμβατικά | Η υπερβατικότητα στη γλώσσα | Επιβεβαίωση από τη σύγχρονη θεωρία της αφασίας | Το θαύμα της έκφρασης μέσα στη γλώσσα και μέσα στον κόσμο | Το σώμα και η καρτεσιανή ανάλυση

## ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ Ο ΑΝΤΙΛΗΠΤΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

*Η θεωρία του σώματος είναι ήδη μια θεωρία της αντίληψης*

Τι είναι το υποκείμενο της αντίληψης; | Σχέσεις του αισθάνεσθαι και της συμπεριφοράς: η ποιότητα ως συγκεκριμενικότητα ενός τρόπου ύπαρξης, το αισθάνεσθαι ως συνύπαρξη | Η συνείδηση βουλιάζει μέσα στο αισθητό | Γενικότητα και μερικότητα των «αισθήσεων» | Οι αισθήσεις είναι «πεδία» | Η πληρότητα των αισθήσεων | Πώς την ξεπερνά η νοησιарία και πώς *έχει* δίκιο κατά του εμπειρισμού | Πώς ωστόσο η αναστοχαστική ανάλυση παραμένει αφηρημένη | Το *a priori* και το εμπειρικό | Κάθε αίσθηση *έχει* τον «κόσμο» της | Η επικοινωνία των αισθήσεων | Το αισθάνεσθαι «πριν» από τις αισθήσεις

| Η συναισθησία | Οι αισθήσεις διακριτές και αξεχώριστες όπως οι μονοφθαλμικές εικόνες στην αμφοτερόφθαλμη όραση | Ενότητα των αισθήσεων μέσω του σώματος | Το σώμα ως γενική συμβολική του κόσμου | Ο άνθρωπος είναι ένα κοινό αισθητικό κέντρο | Η αντιληπτική σύνθεση είναι έγκρονη | Αναστοχάζομαι σημαίνει ξαναβρίσκω το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό

## II. Ο ΧΩΡΟΣ

419

*Ο χώρος είναι μια «μορφή» της γνώσης;*

A. Το πάνω και το κάτω | Ο προσανατολισμός δεν δίνεται με τα «περιεχόμενα» | Αλλά ούτε και συγκροτείται μέσω της δραστηριότητας του πνεύματος | Το χωρικό επίπεδο, τα αγκυροβόλια και ο υπαρξιακός χώρος | Το είναι έχει νόημα μόνο μέσω του προσανατολισμού του

B. Το βάθος | Το βάθος και το πλάτος | Τα υποτιθέμενα σημεία του βάθους είναι κίνητρα | Ανάλυση του φαινομενικού μεγέθους | Οι παραισθήσεις δεν είναι κατασκευές, το νόημα του αντιληπτού κινητοποιείται από ένα κίνητρο | Το βάθος και η «σύνθεση μετάβασης» | Το βάθος είναι δική μου σχέση με τα πράγματα | Το ίδιο ισχύει για το ύψος και το πλάτος

Γ. Η κίνηση | Η σκέψη της κίνησης καταστρέφει την κίνηση | Περιγραφή της κίνησης από τους ψυχολόγους | Αλλά τι σημαίνει περιγραφή; | Το φαινόμενο της κίνησης ή η κίνηση πριν από τη θεματοποίηση | Κίνηση και κινητό | Η «σχετικότητα» της κίνησης

Δ. Ο βιωμένος χώρος | Η εμπειρία της χωρικότητας εκφράζει τη σταθερή προσήλωσή μας στον κόσμο | Η χωρικότητα της νύχτας | Ο σεξουαλικός χώρος | Ο μυθικός χώρος | Ο βιωμένος χώρος | Οι χώροι αυτοί προϋποθέτουν τον γεωμετρικό χώρο; | Πρέπει να τους αναγνωρίσουμε ως πρωτογενείς | Ωστόσο, είναι κατασκευασμένοι πάνω σ' έναν φυσικό χώρο  
*Η αμφισημία της συνείδησης*

## III. ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ ΚΑΙ Ο ΦΥΣΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

507

A. Οι αντιληπτικές σταθερές | Σταθερότητα της μορφής και του μεγέθους | Σταθερότητα του χρώματος: οι «τρόποι εμφάνισμou» του χρώματος και ο φωτισμός | Σταθερότητα των ήχων, των θερμοκρασιών, των βαρών | Η σταθερότητα των απτικών εμπειριών και η κίνηση

Β. Το πράγμα ή το πραγματικό | Το πράγμα ως κανόνας της αντίληψης | Υπαρξιακή ενότητα του πράγματος | Το πράγμα δεν είναι κατ' ανάγκη αντικείμενο | Το πραγματικό ως ταυτότητα όλων των δεδομένων μεταξύ τους, ως ταυτότητα των δεδομένων και του νοήματός τους | Το πράγμα «πριν» από τον άνθρωπο | Το πράγμα πέρα από τα ανθρωπολογικά κατηγορήματα επειδή είμαι στον κόσμο

Γ. Ο φυσικός κόσμος | Ο κόσμος ως τυπικό | Ως ύφος | Ως άτομο | Ο κόσμος σκιαγραφείται, αλλά δεν τίθεται από μια σύνθεση της νόησης | Η σύνθεση μετάβασης | Πραγματικότητα και ημιτελής του κόσμου: ο κόσμος είναι ανοικτός | Ο κόσμος ως πυρήνας του χρόνου

Δ. Επανελεγχος μέσω της ανάλυσης της ψευδαισθήσης | Η ψευδαισθήση ακατανόητη για την αντικειμενική σκέψη | Επιστροφή στο ψευδαισθητικό φαινόμενο | Ψευδαισθητικό πράγμα και αντιληπτό πράγμα | Και το ένα και το άλλο γεννιούνται από μια λειτουργία βαθύτερη από τη γνώση | Η «πρωταρχική γνώμη»

#### IV. Ο ΑΛΛΟΣ ΚΑΙ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

581

Συνύφανση του φυσικού χρόνου και του ιστορικού χρόνου | Πώς γίνεται η ιζηματογένεση των προσωπικών ενεργημάτων; | Πώς είναι δυνατός ο άλλος; | Η ανακάλυψη της αντιληπτικής συνείδησης κατέστησε δυνατή τη συνύπαρξη | Συνύπαρξη των ψυχοφυσικών υποκειμένων μέσα σ' έναν φυσικό κόσμο και των ανθρώπων μέσα σ' έναν πολιτισμικό κόσμο | Όμως υπάρχει συνύπαρξη των ελευθεριών και των εγώ; | Μόνιμη αλήθεια του σολιψισμού | Δεν μπορεί να υπερνικηθεί «εν Θεώ» | Αλλά μοναξιά και επικοινωνία είναι δύο όψεις του ίδιου φαινομένου | Απόλυτο υποκείμενο και δεσμευμένο υποκείμενο και η γέννηση | Η επικοινωνία αναστέλλεται, δεν διακόπτεται | Το κοινωνικό όχι ως αντικείμενο αλλά ως διάσταση του είναι μου Κοινωνικό συμβάν έξω και μέσα | Τα προβλήματα της υπερβατικότητας | Το αληθινό υπερβατολογικό είναι η *Ur-Sprung* κάθε υπερβατικότητας

## ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΟ ΕΙΝΑΙ-ΔΙ' ΕΑΥΤΟ ΚΑΙ ΤΟ ΕΙΝΑΙ-ΣΤΟΝ-ΚΟΣΜΟ

### I. ΤΟ *COGITO*

Ερμηνεία του *cogito* με όρους αιωνιότητας | Συνέπειες: αδυνατότητα του πεπερασμένου και του άλλου | Επιστροφή στο *cogito*. Το *cogito* και η αντίληψη | Το *cogito* και η συναισθηματική αποβλεπτικότητα | Ψευδή ή απατηλά συναισθήματα | Το συναισθηματικό ως δέσμευση | Ξέρω ότι σκέφτομαι, επειδή πρώτα σκέφτομαι | Το *cogito* και η ιδέα: η γεωμετρική ιδέα και η αντιληπτική συνείδηση | Η ιδέα και η ομιλία, το εκφρασμένο μέσα στην έκφραση | Το άχρονο είναι το κεκτημένο | Η προφάνεια είναι ένα γεγονός όπως και η αντίληψη | Αποδεικτική προφάνεια και ιστορική προφάνεια. | Κατά του ψυχολογισμού ή του σκεπτικισμού | Το υποκείμενο εξαρτημένο και άκλιτο | Σιωπηρό *cogito* και ομιλούμενο *cogito* | Η συνείδηση δεν συγκροτεί τη γλώσσα, την επωμίζεται | Το υποκείμενο ως πρόταγμα του κόσμου, πεδίο, χρονικότητα, συνοχή μιας ζωής

615

### II. Η ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ

Δεν υπάρχει χρόνος μέσα στα πράγματα | Ούτε μέσα στις «συνειδησιακές καταστάσεις» | Ιδεατότητα του χρόνου; | Ο χρόνος είναι μια σχέση του είναι | Το «πεδίο παρουσίας», οι ορίζοντες του παρελθόντος και του μέλλοντος | Η τελεστική αποβλεπτικότητα | Συνοχή του χρόνου μέσω του ίδιου του περάσματος του χρόνου | Ο χρόνος ως υποκείμενο και το υποκείμενο ως χρόνος | Συγκροτών χρόνος και αιωνιότητα | Η τελευταία συνείδηση είναι παρουσία στον κόσμο | Η χρονικότητα είναι αυτοπάθεια | Παθητικότητα και ενεργητικότητα | Ο κόσμος ως τόπος των σημασιών | Η παρουσία στον κόσμο

679

### III. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Η ελευθερία ολική ή μηδενική | Τότε δεν υπάρχει ούτε ενέργεια ούτε επιλογή ούτε «πράττειν» | Τι δίνει νόημα στα κίνητρα; | Άρρητη αξιοδότηση του αισθητού κόσμου | Ιζηματογένεση του είναι στον κόσμο | Αξιοδότηση των ιστορικών καταστάσεων: η τάξη πριν από την ταξική συνείδηση | Διανοητικό πρόταγμα και υπαρξιακό πρόταγμα | Το δι' εαυτόν και το δι' έτερον, η διυποκειμενικότητα | Υπάρχει νόημα στην ιστορία | Το εγώ και η άλως γενικότητας που το περιβάλλει | Η απόλυτη ροή

717

είναι για τον εαυτό της *μία* συνείδηση | Δεν επιλέγω τον εαυτό μου εκκινώντας από το τίποτα | Η υπό όρους ελευθερία | Προσωρινή σύνθεση του καθ' εαυτό και του δι' εαυτό μέσα στην παρουσία | Η σημασία μου είναι έξω από μένα

Κείμενα αναφοράς	753
<i>Μεταφραστικό Σημείωμα</i>	761
<i>Λεξιλόγιο</i>	771





## Πρόλογος

Τι είναι η φαινομενολογία; Μπορεί να φανεί παράξενο ότι χρειάζεται ακόμα να τεθεί το ερώτημα, μισό αιώνα μετά τα πρώτα έργα του Χούσερλ (Husserl). Ωστόσο κάθε άλλο παρά έχει επιλυθεί. Η φαινομενολογία είναι η μελέτη των ουσιών, όλα δε τα προβλήματα συνοψίζονται κατ' αυτήν στον ορισμό των ουσιών, όπως, για παράδειγμα, της ουσίας της αντίληψης ή της ουσίας της συνείδησης. Όμως η φαινομενολογία είναι επίσης μια φιλοσοφία η οποία επανατοποθετεί τις ουσίες μέσα στην ύπαρξη και θεωρεί ότι η αφετηρία για να κατανοήσουμε τον άνθρωπο και τον κόσμο δεν μπορεί να είναι άλλη από τη «γεγονότητά» τους. Είναι μια υπερβατολογική φιλοσοφία που θέτει σε αναστολή τις βεβαιώσεις της φυσικής στάσης προκειμένου να τις κατανοήσει, αλλά είναι επίσης μια φιλοσοφία για την οποία ο κόσμος είναι πάντα «ήδη εκεί» πριν από τον αναστοχασμό, ως αναπαλλοτρίωτη παρουσία, και που στόχος όλης της προσπάθειάς της είναι να ξαναβρεί αυτή την αφελή επαφή με τον κόσμο, για να της δώσει επιτέλους μια φιλοσοφική καταστατική θέση. Είναι η φιλοδοξία για μια φιλοσοφία που να είναι «ακριβής επιστήμη», αλλά και μια έκθεση του χώρου, του χρόνου και του κόσμου τους οποίους «βιώνουμε». Είναι η απόπειρα να περιγραφεί άμεσα η εμπειρία μας έτσι όπως είναι, χωρίς να ληφθεί καθόλου υπόψη η ψυχολογική της γένεση και οι ενδεχόμενες αιτιώδεις εξηγήσεις της εκ μέρους του επιστή-

μονα, του ιστορικού ή του κοινωνιολόγου, και εντούτοις ο Χούσερλ, στα τελευταία του έργα, κάνει λόγο για μια «γενετική φαινομενολογία»,<sup>1</sup> ακόμα και για μια «κατασκευαστική φαινομενολογία».<sup>2</sup> Άραγε θα αίρονταν αυτές οι αντιφάσεις αν γινόταν διάκριση ανάμεσα στη φαινομενολογία του Χούσερλ και τη φαινομενολογία του Χάιντεγκερ (Heidegger); Όμως όλο το *Sein und Zeit* προήλθε από μια υπόδειξη του Χούσερλ και δεν είναι τίποτε άλλο, εν ολίγοις, από μια διασαφήνιση των όρων *natürlicher Weltbegriff* και *Lebenswelt*, τους οποίους όρισε ο Χούσερλ στα τέλη της ζωής του ως πρώτο θέμα της φαινομενολογίας, ούτως ώστε η αντίφαση επανεμφανίζεται στην ίδια τη χουσερλιανή φιλοσοφία. Ο βιαστικός αναγνώστης θα παραιτηθεί από τη οριοθέτηση μιας διδασκαλίας που τα είπε όλα, θα αναρωτηθεί αν αξίζει όλο αυτόν το θόρυβο που γίνεται γύρω της μια φιλοσοφία η οποία δεν κατορθώνει να αυτοπροσδιοριστεί, και μήπως πρόκειται περισσότερο για ένα μύθο, για μια μόδα.

Και έτσι να ήταν, θα έμενε να καταλάβουμε το γόητρο του μύθου και την προέλευση της μόδας, και η φιλοσοφική σοβαρότητα θα μεταφράσει αυτή την κατάσταση λέγοντας ότι η φαινομενολογία μάς αφήνει τη δυνατότητα να την ενασκήσουμε και να την αναγνωρίσουμε ως τρόπο ή ως ύφος, υπάρχει ως κίνηση, προτού φτάσει σε μια πλήρη φιλοσοφική συνείδηση. Είναι καθ' οδόν από καιρό, οι θιασώτες της την ανευρίσκουν παντού, στον Χέγκελ (Hegel) και στον Κίρκεγκωρ (Kierkegaard), βέβαια, αλλά και στον Μαρξ (Marx), στον Νίτσε (Nietzsche), στον Φρόυντ (Freud). Δεν θα έβγαине τίποτε από έναν φιλολογικό σχολιασμό των κειμένων: στα κείμενα βρίσκουμε μόνο ό,τι έχουμε βάλει μέσα τους, και αν ποτέ μια ιστορία χρειάστηκε την ερμηνεία μας, αυτή είναι η ιστορία της φιλοσοφίας. Μέσα μας και μόνο μέσα μας θα βρούμε την ενότητα της φαινομενολογίας και το αληθινό της νόημα. Το ζήτημα δεν είναι τόσο να μετρήσουμε τις παραθέσεις χωρίων, όσο να προσδιορίσουμε και να αντικειμενοποιήσουμε αυτή τη φαινομενολογία για μας, που οδηγεί πολλούς συγχρόνους μας, όταν δια-

βάζουν τον Χούσερλ ή τον Χάιντεγκερ, να έχουν πολύ περισσότερο την αίσθηση ότι αναγνωρίζουν κάτι που πρόσμεναν παρά ότι συναντούν μια νέα φιλοσοφία. Η φαινομενολογία είναι προσιτή μόνο σε μια φαινομενολογική μέθοδο. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να δέσουμε ηθελημένα μεταξύ τους τα περίφημα φαινομενολογικά θέματα, όπως έχουν δεθεί αυθόρμητα στη ζωή. Ίσως τότε καταλάβουμε γιατί η φαινομενολογία παρέμεινε επί καιρό σε κατάσταση ξεκινήματος, προβλήματος και ευχής.

Το ζητούμενο είναι να περιγράψεις, όχι να εξηγήσεις ή να αναλύσεις. Η πρώτη αυτή οδηγία που έδινε ο Χούσερλ στην αρχαία φαινομενολογία, να είναι μια «περιγραφική ψυχολογία» ή να επιστρέψει «στα ίδια τα πράγματα», συνιστά κατ' αρχάς αποκήρυξη της επιστήμης. Δεν είμαι το αποτέλεσμα ή η διασταύρωση των πολλαπλών αιτιοτήτων που καθορίζουν το σώμα μου ή τον «ψυκισμό» μου, δεν θα μπορούσα να με σκεφτώ ως ένα μέρος του κόσμου, ως το απλό αντικείμενο της βιολογίας, της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας, ούτε να κλειστώ μέσα στο σύμπαν της επιστήμης. Ό,τι ξέρω για τον κόσμο, ακόμα και μέσω της επιστήμης, το ξέρω με αφετηρία μια δική μου θέαση ή μια εμπειρία του κόσμου, χωρίς την οποία τα σύμβολα της επιστήμης δεν θα σήμαιναν τίποτα. Το όλο σύμπαν της επιστήμης είναι δομημένο πάνω στον βιωμένο κόσμο, αν θέλουμε δε να σκεφτούμε την ίδια την επιστήμη με αυστηρότητα, να αποτιμήσουμε με ακρίβεια το νόημα και την εμβέλειά της, θα χρειαστεί να αφυπνίσουμε πρώτα αυτή την εμπειρία του κόσμου, της οποίας είναι η δευτερογενής έκφραση. Η επιστήμη δεν έχει και δεν θα έχει ποτέ το ίδιο νόημα ύπαρξης με τον αντιληπτό κόσμο, για τον απλό λόγο ότι είναι ένας προσδιορισμός του ή μια εξήγησή του. Δεν είμαι ένα «έμβιο ον» ή και ένας «άνθρωπος» ή μια «συνείδηση», με όλους τους χαρακτηρισ τους οποίους η ζωολογία, η κοινωνική ανατομία ή η επαγωγική ψυχολογία αναγνωρίζουν σ' αυτά τα προϊόντα της φύσης ή της ιστορίας – είμαι η απόλυτη πηγή, η ύπαρξή μου δεν

προέρχεται από τους προηγούμενους όρους μου, από τον φυσικοκοινωνικό μου περίγυρο, πηγαίνει προς εκείνους και είναι το υπέρεισμά τους, διότι εγώ είμαι που κάνω να είναι για μένα (και άρα να είναι με τη μόνη έννοια που μπορεί να έχει η λέξη για μένα) αυτή η παράδοση την οποία επιλέγω να αναλάβω εκ νέου ή αυτός ο ορίζοντας που η απόστασή του από μένα θα καταλυόταν, εφόσον δεν του ανήκει ως ιδιότητα, αν δεν ήμουν εγώ εκεί για να τη διατρέξω με το βλέμμα. Οι επιστημονικές θεωρήσεις σύμφωνα με τις οποίες είμαι μία στιγμή του κόσμου είναι πάντα αφελείς και υποκριτικές, επειδή σ' εκείνες εξυπακούεται, χωρίς να αναφέρεται, αυτή η άλλη θεώρηση, η θεώρηση της συνείδησης, μέσω της οποίας κατ' αρχάς διευθετείται γύρω μου ένας κόσμος και αρχίζει να υπάρχει για μένα. Επιστρέφω στα ίδια τα πράγματα σημαίνει επιστρέφω σ' αυτό τον κόσμο πριν από τη γνώση για τον οποίο *μιλά* πάντα η γνώση, και ως προς τον οποίο όλοι οι επιστημονικοί προσδιορισμοί είναι αφηρημένοι, σημικοί και εξαρτημένοι, όπως η γεωγραφία ως προς το τοπίο όπου έχουμε μάθει πρώτα τι είναι ένα δάσος, ένα λιβάδι ή ένας ποταμός.

Η κίνηση αυτή είναι απολύτως διακριτή από την ιδεαλιστική επιστροφή στη συνείδηση, και το αίτημα μιας καθαρής περιγραφής αποκλείει εξίσου τη μέθοδο τόσο της αναστοχαστικής ανάλυσης όσο και της επιστημονικής εξήγησης. Ο Ντεκάρτ (Descartes) και κυρίως ο Καντ (Kant) *αποσυνέδεσαν*, αποδέσμευσαν το υποκείμενο ή τη συνείδηση από τη σχέση τους με τον κόσμο, καταδεικνύοντας ότι δεν θα μπορούσα να συλλάβω κανένα πράγμα ως υπάρχον, αν πρώτα δεν βίωνα τον εαυτό μου ως υπάρχοντα μέσα στο ενέργημα της σύλληψής του, εμφάνισαν τη συνείδηση, την απόλυτη βεβαιότητα του εαυτού μου για μένα, ως τη συνθήκη χωρίς την οποία δεν θα υπήρχε τίποτα, το δε ενέργημα σύνδεσης ως το θεμέλιο του συνδεδεμένου. Ασφαλώς το συνδετικό ενέργημα δεν είναι τίποτα χωρίς το θέαμα του κόσμου το οποίο αυτό συνδέει, η ενότητα της συνείδησης στον Καντ είναι επακριβώς σύγχρονη με την ενό-

τητα του κόσμου, ενώ και στον Ντεκάρτ η μεθοδική αμφιβολία δεν μας κάνει να χάσουμε τίποτα, εφόσον ο κόσμος ολόκληρος, τουλάχιστον ως δική μας εμπειρία, επανεπεντάσσεται στο *cogito*, είναι βέβαιος μαζί μ' εκείνο και εφοδιασμένος μόνο με την ένδειξη «σκέψη για...». Όμως οι σχέσεις του υποκειμένου και του κόσμου δεν είναι αυστηρά αμφίπλευρες. Αν ήταν, η βεβαιότητα του κόσμου στον Ντεκάρτ θα δινόταν διαμιάς μαζί με τη βεβαιότητα του *cogito*, και ο Καντ δεν θα μιλούσε για «κοπερνίκεια αντιστροφή». Η αναστοχαστική ανάλυση ξεκινά από την εμπειρία μας του κόσμου, ανατρέχει πίσω στο υποκείμενο σαν να είναι μια συνθήκη δυνατότητας διακριτή από αυτή την εμπειρία και παρουσιάζει την καθολική σύνθεση ως εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε κόσμος. Στο μέτρο αυτό, παύει να προσχωρεί στην εμπειρία μας και υποκαθιστά την έκθεσή της με μια ανακατασκευή. Καταλαβαίνουμε έτσι πώς συνέβη και ο Χούσερλ προσήψε στον Καντ έναν «ψυχολογισμό των δυνάμεων της ψυχής»<sup>3</sup> ανατάσσοντας σε μια νοητική ανάλυση, για την οποία ο κόσμος στηρίζεται στη συνθετική δραστηριότητα του υποκειμένου, τον «νοηματικό αναστοχασμό» του, που παραμένει μέσα στο αντικείμενο και διασαφηνίζει την αρχέγονη ενότητά του αντί να τη δημιουργεί.

Ο κόσμος είναι εκεί πριν από οποιαδήποτε ανάλυση θα μπορούσα να κάνω γι' αυτόν, και θα ήταν τεχνητό να τον βάλω να προκύπτει από μια σειρά συνθέσεων που θα συνένωναν πρώτα τις αισθητηριακές εντυπώσεις, έπειτα τις προοπτικές όψεις του αντικειμένου, τη στιγμή που και οι μεν και οι δε είναι, ακριβώς, προϊόντα της ανάλυσης, άρα δεν πρέπει να πραγματοποιηθούν πριν από εκείνη. Η αναστοχαστική ανάλυση πιστεύει ότι ακολουθεί σε αντίστροφη κατεύθυνση το δρόμο μιας πρότερης συγκρότησης και ότι βρίσκει μέσα στον «εσωτερικό άνθρωπο», όπως λέει ο ιερός Αυγουστίνος, μια συγκροτούσα δύναμη που ήταν ανέκαθεν αυτός. Έτσι ο αναστοχασμός συμπαρασύρει τον εαυτό του και επανατοποθετείται σε μια άτρωτη υποκειμενικότητα, εντεύθεν του είναι και του

χρόνου. Πρόκειται όμως για αφέλεια ή, αν προτιμάτε, για ατελή αναστοχασμό, που κάνει τη συνείδηση του δικού του ξεκινήματος. Άρχισα να αναστοχάζομαι, ο αναστοχασμός μου είναι αναστοχασμός για ένα μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, δεν μπορεί να αγνοήσει τον εαυτό του ως συμβάν, εμφανίζεται επομένως σ' εκείνο τον ίδιο ως αληθινή δημιουργία, ως μεταβολή στη δομή της συνείδησης, και σ' αυτόν εναπόκειται να αναγνωρίσει εντεύθεν των δικών του διεργασιών τον κόσμο που έχει δοθεί στο υποκείμενο, επειδή το υποκείμενο έχει δοθεί στον εαυτό του. Το πραγματικό είναι για να το περιγράψεις, όχι για να το κατασκευάσεις ή για να το συγκροτήσεις. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορώ να εξομοιώσω την αντίληψη με τις συνθέσεις, οι οποίες ανήκουν στην τάξη της κρίσης, των ενεργημάτων ή της κατηγορήσης. Κάθε στιγμή το αντιληπτικό μου πεδίο είναι γεμάτο αντανάκλασεις, τριξίματα, φευγαλέα απικά εντυπώματα που δεν είμαι σε θέση να τα συνδέσω επακριβώς με το αντιληπτό συγκεκριμένο και ωστόσο τα τοποθετώ διαμιάς στον κόσμο, χωρίς να τα συγκέω ποτέ με τις ονειροπολήσεις μου. Ανά πάσα στιγμή επίσης ονειρεύομαι σχετικά με πράγματα, φαντάζομαι αντικείμενα ή πρόσωπα που η παρουσία τους εδώ δεν είναι ασύμβατη με το συγκεκριμένο και παρ' όλα αυτά δεν αναμειγνύονται με τον κόσμο, είναι πριν από τον κόσμο, στο θέατρο του φαντασιακού. Αν η πραγματικότητα της αντίληψής μου θεμελιωνόταν μόνο στην ενδογενή συνοχή των «αναπαραστάσεων», θα έπρεπε να είναι πάντα διστακτική, εγώ δε, παραδομένος στις πιθανές εικασίες μου, θα έπρεπε κάθε στιγμή να διαλύω απατηλές συνθέσεις και να επανεντάσσω στο πραγματικό αποκλίνοντα φαινόμενα που αρχικά θα τα είχα αποκλείσει. Τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει. Το πραγματικό είναι ένας στέρεος ιστός, δεν περιμένει τις κρίσεις μας ούτε για να προσαρτίσει τα εκπληκτικότερα φαινόμενα ούτε για να απορρίψει τις αληθοφανέστερες φαντασίες μας. Η αντίληψη δεν είναι μια επιστήμη του κόσμου, δεν είναι καν ένα ενέργημα ή μια μελετημένη θεσιληψία, είναι το υπόβαθρο, το φόντο πάνω στο

οποίο ξεχωρίζουν όλα τα ενεργήματα, τα οποία και την προϋποθέτουν. Ο κόσμος δεν είναι ένα αντικείμενο το νόμο συγκρότησης του οποίου έχω στην κατοχή μου, είναι το φυσικό περιβάλλον και το πεδίο όλων μου των σκέψεων και όλων των ρητών αντιλήψεών μου. Η αλήθεια δεν «κατοικεί» μόνο τον «εσωτερικό άνθρωπο»<sup>4</sup> ή μάλλον δεν υπάρχει εσωτερικός άνθρωπος, ο άνθρωπος είναι στον κόσμο και μόνο μέσα στον κόσμο γνωρίζει τον εαυτό του. Όταν επανέλθω στον εαυτό μου αφήνοντας πίσω μου το δογματισμό του κοινού νου ή το δογματισμό της επιστήμης, δεν βρίσκω μια εστία ενδογενούς αλήθειας αλλά ένα υποκείμενο ταγμένο στον κόσμο.

Γίνεται έτσι εμφανές το αληθινό νόημα της περίφημης φαινομενολογικής αναγωγής. Πιθανότατα δεν υπάρχει ζήτημα στο οποίο να αφιέρωσε ο Χούσερλ περισσότερο χρόνο για να κατανοήσει τον εαυτό του – ούτε ζήτημα στο οποίο να επανήλθε συχνότερα, δεδομένου ότι η «προβληματική της αναγωγής» καταλαμβάνει σημαντική θέση στα ανέκδοτα έργα του. Για πολύ καιρό, ακόμα και σε πρόσφατα κείμενα, η αναγωγή παρουσιάστηκε ως η επιστροφή σε μια υπερβατολογική συνείδηση, μπροστά στην οποία ο κόσμος εκδιπλώνεται σε μια απόλυτη διαφάνεια, εμψυχωμένος απ' άκρου εις άκρον από μια σειρά προσλήψεων, με την ανασυγκρότηση των οποίων θα ήταν επιφορτισμένος ο φιλόσοφος εκκινώντας από το αποτέλεσμα τους. Έτσι η αισθητηριακή μου εντύπωση του κόκκινου *προσλαμβάνεται* ως εκδήλωση ενός ορισμένου κόκκινου που γίνεται αισθητό, αυτό ως εκδήλωση μιας κόκκινης επιφάνειας, αυτή πάλι ως εκδήλωση ενός κόκκινου χαρτονιού και το χαρτόνι, τέλος, ως εκδήλωση ή σκιαγράφηση ενός κόκκινου πράγματος, αυτού του βιβλίου. Επομένως θα ήταν η σύλληψη μιας ορισμένης *ύλης* ως κάτι που σημαίνει ένα φαινόμενο ανώτερου βαθμού, τη *Sinngebung*, την ενεργό διεργασία σημασίας με την οποία θα οριζόταν η συνείδηση, και ο κόσμος δεν θα ήταν τίποτε άλλο από τη «σημασία κόσμος», η φαινομενολογική ανα-

γωγή θα ήταν ιδεαλιστική, υπό την έννοια ενός υπερβατολογικού ιδεαλισμού που αντιμετωπίζει τον κόσμο ως μια ενότητα αξίας αδιαίρετη ανάμεσα στον Παύλο και τον Πέτρο στην οποία συμπίπτουν οι προοπτικές τους, ούτως ώστε η «συνείδηση του Πέτρου» και η «συνείδηση του Παύλου» επικοινωνούν, επειδή η αντίληψη του κόσμου «από τον Πέτρο» δεν είναι δουλειά του Πέτρου ούτε η αντίληψη του κόσμου «από τον Παύλο» δουλειά του Παύλου, αλλά στον καθένα τους είναι δουλειά προ-προσωπικών συνειδήσεων η επικοινωνία των οποίων δεν δημιουργεί κανένα πρόβλημα, καθώς την απαιτεί ο ίδιος ο ορισμός της συνείδησης, του νοήματος ή της αλήθειας. Στο βαθμό που είμαι συνείδηση, δηλαδή στο βαθμό που κάτι έχει νόημα για μένα, δεν είμαι ούτε εδώ ούτε εκεί, ούτε ο Πέτρος ούτε ο Παύλος, δεν διακρίνομαι σε τίποτα από μια «άλλη» συνείδηση, δεδομένου ότι είμαστε όλοι άμεσες παρουσίες στον κόσμο και ότι ο κόσμος αυτός είναι εξ ορισμού μοναδικός, εφόσον είναι το σύστημα των αληθειών. Ένας συνεπής υπερβατολογικός ιδεαλισμός απαλλάσσει τον κόσμο από την αδιαφάνεια και την υπερβατικότητα του. Ο κόσμος είναι αυτό ακριβώς που αναπαριστούμε, όχι ως άνθρωποι ή ως εμπειρικά υποκείμενα, αλλά καθόσον είμαστε όλοι ένα και μόνο φως και μετέχουμε του Ένός χωρίς να το διαιρούμε. Η αναστοχαστική ανάλυση αγνοεί το πρόβλημα του άλλου καθώς και το πρόβλημα του κόσμου, επειδή θεωρεί ότι αναφαίνεται μέσα μου, με την πρώτη αναλαμπή συνείδησης, η δύναμη να φτάσω σε μια αλήθεια καθολική δικαίω, και επειδή ο άλλος είναι κι εκείνος χωρίς «τι ην είναι», χωρίς θέση και χωρίς σώμα, ο *alter* και το *ego* είναι ένα και το αυτό μέσα στον πραγματικό κόσμο, το δεσμό που συνδέει τα πνεύματα. Δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε πώς εγώ μπορώ να σκεφτώ τον άλλο, επειδή το εγώ και κατά συνέπεια ο άλλος δεν λαμβάνονται μέσα στον ιστό των φαινομένων και περισσότερο ισχύουν παρά υπάρχουν. Δεν υπάρχει τίποτα κρυμμένο πίσω από αυτά τα πρόσωπα ή τις χειρονομίες, κανένα τοπίο απρόσιτο για μένα, μόλις λίγη σκιά που



είναι από το φως και μόνο. Για τον Χούσερλ, αντίθετα, είναι γνωστό ότι υπάρχει ένα πρόβλημα του άλλου και ότι το *alter ego* είναι ένα παράδοξο. Αν ο άλλος είναι στ' αλήθεια δι' εαυτόν, πέρα από το είναι του για μένα, και αν είμαστε ο ένας για τον άλλο και όχι και ο ένας και ο άλλος για τον Θεό, θα πρέπει να εμφανιζόμαστε ο ένας στον άλλο, θα πρέπει να έχει και να έχω ένα εξωτερικό και να υπάρχει, εκτός από την προοπτική τού δι' εαυτόν –τη θέασή μου πάνω σε μένα και τη θέαση του άλλου πάνω σ' αυτόν τον ίδιο–, μια προοπτική του δι' έτερον – η θέασή μου πάνω στον άλλο και η θέαση του άλλου πάνω σε μένα. Βέβαια, αυτές οι δύο προοπτικές δεν μπορεί να είναι απλώς παρατεταγμένες η μία δίπλα στην άλλη στον καθένα μας, διότι τότε δεν είμαι εγώ που θα έβλεπε ο άλλος και δεν είναι ο άλλος που θα έβλεπα εγώ. Θα πρέπει να είμαι το εξωτερικό μου, και το σώμα του άλλου να είναι εκείνος ο ίδιος. Αυτό το παράδοξο, αυτή η διαλεκτική του *ego* και του *alter ego* είναι δυνατά μόνο αν το *ego* και το *alter ego* οριστούν μέσω της κατάστασής τους και δεν απελευθερωθούν από κάθε ενύπαρξη, δηλαδή αν η φιλοσοφία δεν ολοκληρωθεί με την επιστροφή στο εγώ, και αν ανακαλύψω με τον αναστοχασμό, όχι μόνο την παρουσία μου στον εαυτό μου, αλλά και τη δυνατότητα ενός «ξένου θεατή», δηλαδή ακόμα εάν, μέχρι και σ' αυτό το απώτατο άκρο του αναστοχασμού, την ίδια στιγμή που βιώνω την ύπαρξή μου εξακολουθεί να μου λείπει εκείνη η απόλυτη πυκνότητα που θα με έκανε να βγω από το χρόνο και ανακαλύπτω μέσα μου κάτι σαν εσωτερική αδυναμία, η οποία με εμποδίζει να είμαι απολύτως άτομο και με εκθέτει στο βλέμμα των άλλων ως έναν άνθρωπο ανάμεσα στους ανθρώπους ή τουλάχιστον ως μία συνείδηση ανάμεσα στις συνειδήσεις. Μέχρι τώρα το *cogito* υποτιμούσε την αντίληψη του άλλου, μου δίδασκε ότι το εγώ είναι προσιτό μόνο στον εαυτό του, εφόσον με όριζε μέσω της σκέψης που έχω για τον εαυτό μου και την οποία προφανώς εγώ μόνο έχω, τουλάχιστον υπ' αυτή την έσχατη έννοια. Προκειμένου ο άλλος να μην είναι μια κούφια λέξη, πρέπει η ύπαρξή

μου να μην αναχθεί ποτέ περιοριστικά στη συνείδηση που έχω ότι υπάρχω, πρέπει να περιλάβει επίσης τη συνείδηση που μπορεί να έχει τις γι' αυτή και άρα την ενσάρκωσή μου μέσα σε μια φύση και τη δυνατότητα τουλάχιστον μιας ιστορικής κατάστασης. Το *cogito* πρέπει να με ανακαλύψει τοποθετημένο σε μια κατάσταση, και μόνο υπ' αυτό τον όρο θα μπορέσει η υπερβατολογική υποκειμενικότητα, όπως λέει ο Χούσερλ,<sup>5</sup> να είναι διυποκειμενικότητα. Ως συλλογιζόμενο *ego*, μπορώ μεν να διακρίνω από μένα τον κόσμο και τα πράγματα, εφόσον σίγουρα δεν υπάρχω κατά τον τρόπο των πραγμάτων. Πρέπει μάλιστα να αποχωρίσω από μένα το σώμα μου νοούμενο ως ένα πράγμα μεταξύ των πραγμάτων, ως ένα άθροισμα φυσικοχημικών διαδικασιών. Όμως η *cogitatio* που ανακαλύπτω έτσι, μπορεί να είναι χωρίς τόπο μέσα στον αντικειμενικό χώρο και χρόνο, αλλά δεν είναι χωρίς θέση μέσα στον φαινομενολογικό κόσμο. Τον κόσμο τον οποίο διέκρινα από μένα ως άθροισμα πραγμάτων ή διαδικασιών συνδεόμενων με σχέσεις αιτιότητας, τον επαναανακαλύπτω «μέσα μου» ως τον μόνιμο ορίζοντα όλων μου των *cogitationes* και ως μια διάσταση σε σχέση με την οποία τοποθετούμαι ακατάπαυστα. Το αληθινό *cogito* δεν ορίζει την ύπαρξη του υποκειμένου από τη σκέψη που έχει ότι υπάρχει, δεν μεταστρέφει τη βεβαιότητα του κόσμου σε βεβαιότητα της σκέψης του κόσμου και τελικά δεν αντικαθιστά τον ίδιο τον κόσμο με τη σημασία κόσμος. Αντίθετα, αναγνωρίζει την ίδια μου τη σκέψη ως ένα αναπαλλοτρίωτο γεγονός και αποκλείει παντός είδους ιδεαλισμό αποκαλύπτοντάς με ως «είναι στον κόσμο».

Επειδή ακριβώς είμαστε απ' άκρου εις άκρον σχέση με τον κόσμο, ο μόνος τρόπος για μας να το διαπιστώσουμε είναι να αναστείλουμε αυτή την κίνηση, να της αρνηθούμε τη συνέργειά μας (να την κοιτάξουμε *ohne mitzumachen*, όπως λέει συχνά ο Χούσερλ) ή ακόμα να τη βγάλουμε από το παιχνίδι. Όχι ότι παραιτούμαστε από τις βεβαιότητες του κοινού νου και της φυσικής στάσης –αντίθετα αποτελούν το μόνιμο θέμα της φιλο-

σοφίας— όμως, ακριβώς ως προπαραδοχές κάθε σκέψης, είναι «αυτονόητες», περνούν απαρατήρητες, και πρέπει προς στιγμήν να κρατηθούμε μακριά τους προκειμένου να τις αφυπνίσουμε και να τις κάνουμε να εμφανιστούν. Ο Όιγκεν Φινκ (Eugen Fink), ο βοηθός του Χούσερλ, διατύπωσε πιθανότατα κατά τον καλύτερο τρόπο την αναγωγή, όταν μίλησε για «έκπληξη» μπροστά στον κόσμο.<sup>6</sup> Ο αναστοχασμός δεν αποσύρεται από τον κόσμο προς την ενότητα της συνείδησης ως θεμέλιο του κόσμου, αλλά κάνει πίσω για να δει να αναβλύζουν οι υπερβατικότητες, χαλαρώνει τα αποβλεπτικά νήματα που μας συνδέουν με τον κόσμο για να τα κάνει να αναφανούν, αυτός και μόνο είναι συνείδηση του κόσμου, επειδή τον φανερώνει ως ξένο και παράδοξο. Το υπερβατολογικό του Χούσερλ δεν είναι το ίδιο με του Καντ, και ο Χούσερλ προσάπτει στην καντιανή φιλοσοφία ότι είναι μια «κοσμική» φιλοσοφία, επειδή χρησιμοποιεί τη σχέση μας με τον κόσμο, η οποία είναι ο κινητήριο μοχλός της υπερβατολογικής απαγωγής, και καθιστά τον κόσμο εμμενή στο υποκείμενο, αντί να εκπλησσεται μπροστά του και να συλλαμβάνει το υποκείμενο ως υπερβατικότητα προς τον κόσμο. Η όλη παρεξήγηση του Χούσερλ με τους ερμηνευτές του, με τους «διαφωνούντες» της υπαρξιακής φιλοσοφίας και τελικά με τον ίδιο του τον εαυτό προέρχεται από το γεγονός ότι, για να δούμε τον κόσμο και να τον συλλάβουμε ως παράδοξο, πρέπει, ακριβώς, να διαρρήξουμε την οικειότητά μας μαζί του, όμως αυτή η ρήξη δεν μπορεί να μας μάθει τίποτε άλλο πέρα από το ανατιολόγητο ανάβλυσμα του κόσμου. Το μεγαλύτερο μάθημα της αναγωγής είναι η αδυνατότητα πλήρους αναγωγής. Να γιατί ο Χούσερλ διερωτάται ξανά και ξανά για τη δυνατότητα της αναγωγής. Αν ήμασταν το απόλυτο πνεύμα, η αναγωγή δεν θα ήταν προβληματική. Εφόσον όμως, αντίθετα, είμαστε στον κόσμο, εφόσον ακόμα και οι αναστοχασμοί μας παίρνουν θέση και αυτοί μέσα στη χρονική ροή που επιδιώκουν να συγκρατήσουν (εφόσον *sich einströmen*, όπως λέει ο Χούσερλ), δεν υπάρχει σκέψη που να περιλαμβάνει όλη μας τη

σκέψη. Ο φιλόσοφος, λένε ακόμα τα ανέκδοτα κείμενα, είναι ένας διηγετικής αρχάριος. Αυτό σημαίνει ότι δεν θεωρεί δεδομένο τίποτα απ' όσα πιστεύουν ότι ξέρουν οι άνθρωποι ή οι επιστήμονες. Και επίσης σημαίνει ότι η ίδια η φιλοσοφία δεν πρέπει να θεωρεί πως είναι δεδομένη σε ό,τι αληθινό ενδέχεται να είπτε, ότι είναι μια συνεχώς ανανεούμενη εμπειρία του δικού της ξεκινήματος, ότι συνίσταται ολόκληρη στην περιγραφή αυτού του ξεκινήματος και, τέλος, ότι ο ριζικός αναστοχασμός είναι συνείδηση και της δικής του εξάρτησης από μια ζωή μη υποβεβλημένη στον αναστοχασμό, η οποία είναι η αρχική, μόνιμη και τελειωτική του κατάσταση. Η φαινομενολογική αναγωγή κάθε άλλο παρά είναι η διατύπωση μιας ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, όπως νόμιζαν, είναι η διατύπωση μιας υπαρξιακής φιλοσοφίας: το «In-der-Welt-Sein» του Χάιντεγκερ εμφανίζεται μόνο με υπόβαθρο τη φαινομενολογική αναγωγή.

Μια παρεξήγηση του ίδιου είδους καθιστά ασαφή τη κουσερλιανή έννοια των «ουσιών». Κάθε αναγωγή, λέει ο Χούσερλ, είναι υπερβατολογική και ταυτόχρονα, κατ' ανάγκη, ειδητική. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να υποβάλουμε στο φιλοσοφικό βλέμμα την αντίληψή μας του κόσμου, αν δεν πάψουμε να αποτελούμε ένα με αυτή την οντοθεσία του κόσμου, με αυτό το ενδιαφέρον για τον κόσμο το οποίο μας ορίζει, αν δεν υποχωρήσουμε εντεύθεν της δέσμευσής μας για να την κάνουμε να εμφανιστεί αυτή η ίδια ως θέαμα, αν δεν περάσουμε από το γεγονός της ύπαρξής μας στη φύση της ύπαρξής μας, από το *Dasein* στο *Wesen*. Αλλά είναι σαφές ότι η ουσία δεν είναι εν προκειμένω ο σκοπός, ότι είναι ένα μέσο, ότι η όντως υφιστάμενη δέσμευσή μας μέσα στον κόσμο είναι ακριβώς αυτό που πρέπει να κατανοήσουμε και να οδηγήσουμε στην έννοια και προς εκείνη εστιάζονται όλοι οι εννοιολογικοί προσδιορισμοί μας. Η αναγκαιότητα του περάσματος από τις ουσίες δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία τις παίρνει ως αντικείμενο αλλά, αντίθετα, ότι η ύπαρξή μας είναι τόσο σφικτά πιασμένη μέσα

στον κόσμο, ώστε δεν μπορεί, τη στιγμή που ρίχνεται μέσα του, να γνωρίζει η ίδια τον εαυτό της ως τέτοιο και έχει ανάγκη το πεδίο της ιδεατότητας για να γνωρίσει και να κατακτήσει τη γεγονότητά της. Ο Κύκλος της Βιέννης, ως γνωστόν, δέχεται άπαξ και διά παντός ότι μόνο με σημασίες μπορούμε να σχετιστούμε. Για παράδειγμα, η «συνείδηση» για τον Κύκλο της Βιέννης δεν είναι αυτό ακριβώς που είμαστε. Πρόκειται για μια όψιμη, πολύπλοκη σημασία, την οποία θα οφείλαμε να χρησιμοποιούμε μόνο με περίσκεψη και αφού πρώτα διασαφηνιστούν οι πολυάριθμες σημασίες που συνέβαλαν στον προσδιορισμό της στην πορεία της σημασιολογικής εξέλιξης της λέξης. Αυτός ο λογικός θετικισμός βρίσκεται στους αντίποδες της σκέψης του Χούσερλ. Όποιες κι αν είναι οι νοηματικές διολισθήσεις που μας παρέδωσαν τελικά τη λέξη και την έννοια της συνείδησης ως κατάκτηση της γλώσσας, έχουμε έναν άμεσο τρόπο να προσπελάσουμε ό,τι δηλώνει, έχουμε την εμπειρία του εαυτού μας, αυτής της συνείδησης που είμαστε, με γνώμονα την εμπειρία αυτή σταθμίζονται όλες οι σημασίες της γλώσσας και σ' αυτήν οφείλεται ότι η γλώσσα σημαίνει κάτι για μας. «Το ζητούμενο είναι ακριβώς να οδηγήσουμε την ακόμα βουβή εμπειρία (...) στην καθαρή έκφραση του δικού της νοήματος».<sup>7</sup> Οι ουσίες του Χούσερλ πρέπει να φέρνουν μαζί τους όλες τις ζωντανές σχέσεις της εμπειρίας, όπως τα δίχτυα φέρνουν από το βυθό της θάλασσας φύκια και ψάρια που σπαρταράνε. Επομένως δεν πρέπει να πούμε, από κοινού με τον Ζ. Βαλ (J. Wahl),<sup>8</sup> ότι «ο Χούσερλ χωρίζει τις ουσίες από την ύπαρξη». Οι χωριστές ουσίες είναι οι ουσίες της γλώσσας. Και η λειτουργία της γλώσσας είναι ακριβώς να βάλει τις ουσίες να υπάρχουν χωριστά, κάτι το οποίο, για να πούμε την αλήθεια, είναι μόνο φαινομενικό, εφόσον μέσω της γλώσσας οι ουσίες εξακολουθούν να βασίζονται στην προκατηγορηματική ζωή της συνείδησης. Μέσα στη σιωπή της πρωταρχικής συνείδησης βλέπουμε να εμφανίζεται όχι μόνο τι θέλουν να πουν οι λέξεις, αλλά και τι θέλουν να πουν τα πράγματα, ο πυρήνας πρωτογε-

νούς σημασίας γύρω από τον οποίο οργανώνονται τα ενεργήματα ονοματοθεσίας και έκφρασης.

Επομένως, αναζητώ την ουσία της συνείδησης δεν θα σημαίνει αναπτύσσω τη *Wortbedeutung* «συνείδηση» και ξεφεύγω από την ύπαρξη μέσα στο σύμπαν των ειπωμένων πραγμάτων, θα σημαίνει ξαναβρίσκω αυτή την όντως υφιστάμενη παρουσία του εαυτού μου σε μένα, το γεγονός της συνείδησής μου, που είναι εκείνο το οποίο θέλουν να πουν τελικά η λέξη και η έννοια της συνείδησης. Αναζητώ την ουσία του κόσμου δεν σημαίνει ψάχνω να βρω τι είναι ο κόσμος ως ιδέα, αφού πια τον αναγάγαμε περιοριστικά σε θέμα λόγου, σημαίνει ψάχνω να βρω τι είναι ως γεγονός για μας πριν από οποιαδήποτε θεματοποίηση. Η αισθησιοκρατία κάνει «αναγωγή» του κόσμου, επισημαίνοντας ότι στο κάτω κάτω δεν έχουμε ποτέ τίποτε άλλο από καταστάσεις του εαυτού μας. Ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός κάνει κι αυτός «αναγωγή» του κόσμου, εφόσον, ναι μεν τον καθιστά βέβαιο, αλλά εν είδει σκέψης ή συνείδησης του κόσμου και ως το απλό συσχετικό της γνώσης μας, ούτως ώστε γίνεται εμμενής στη συνείδηση και η αυθυπαρξία των πραγμάτων καταλύεται. Η ειδητική αναγωγή, αντίθετα, είναι η αποφασιστικότητα να κάνουμε τον κόσμο να εμφανιστεί έτσι όπως είναι πριν από κάθε επιστροφή στον εαυτό μας, είναι η φιλοδοξία να κάνουμε τον αναστοχασμό εφάμιλλο με τη μη υποβεβλημένη στον αναστοχασμό ζωή της συνείδησης. Σκοπεύω και αντιλαμβάνομαι έναν κόσμο. Αν έλεγα, από κοινού με την αισθησιοκρατία, ότι μόνο «συνειδησιακές καταστάσεις» υπάρχουν εκεί και αν επιδίωκα να διακρίνω μέσω «κριτηρίων» τις αντιλήψεις μου από τα όνειρά μου, θα έχανα το φαινόμενο του κόσμου. Διότι, αν μπορώ να μιλώ για «όνειρα» και για «πραγματικότητα», να διερωτώμαι για τη διάκριση μεταξύ φαντασιακού και πραγματικού και να θέτω εν αμφιβόλω το «πραγματικό», είναι επειδή η διάκριση αυτή έχει ήδη γίνει από μένα πριν από την ανάλυση, επειδή έχω μια εμπειρία του πραγματικού όπως και του φαντασιακού, οπότε το πρόβλημα δεν

είναι πια να ερευνησουμε πώς μπορεί η κριτική σκέψη να ποριστεί δευτερογενή ισοδύναμα αυτής της διάκρισης, αλλά να καταστήσουμε ρητή την αρχέγονή μας γνώση του «πραγματικού», να περιγράψουμε την αντίληψη του κόσμου ως εκείνο που θεμελιώνει για πάντα την ιδέα μας της αλήθειας. Δεν πρέπει λοιπόν να αναρωτιόμαστε αν αντιλαμβανόμαστε στ' αλήθεια έναν κόσμο, πρέπει να πούμε αντίθετα: ο κόσμος είναι αυτό που αντιλαμβανόμαστε. Γενικότερα, δεν πρέπει να αναρωτιόμαστε αν οι προφάνειές μας είναι πράγματι αλήθειες ή μήπως, λόγω ενός ελαττώματος του πνεύματός μας, ότι είναι προφανές για μας θα ήταν παραισθητικό ως προς κάποια αλήθεια καθ' εαυτό: διότι, αν μιλάμε για παραισθήση, μιλάμε επειδή έχουμε αναγνωρίσει παραισθήσεις, και αυτό μπορέσαμε να το κάνουμε ακριβώς στο όνομα μιας αντίληψης η οποία την ίδια στιγμή πιστοποιούσε εαυτήν ως αληθινή, ούτως ώστε η αμφιβολία ή ο φόβος μήπως απατώμεθα επιβεβαιώνει ταυτόχρονα τη δύναμή μας να ξεσκεπάσουμε την πλάνη, άρα δεν θα μπορούσε να μας εκριζώσει από την αλήθεια. Είμαστε μέσα στην αλήθεια και η προφάνεια είναι η εμπειρία, «το βίωμα της αλήθειας».<sup>9</sup> Αναζητώ την ουσία της αντίληψης σημαίνει διακηρύσσω ότι η αντίληψη δεν προεικάζεται αληθινή, αλλά ορίζεται για μας ως πρόσβαση προς την αλήθεια. Αν τώρα ήθελα, από κοινού με τον ιδεαλισμό, να θεμελιώσω αυτή τη γεγονοτική προφάνεια, αυτή την ακαταμάχητη πεποίθηση πάνω σε μια απόλυτη προφάνεια, δηλαδή πάνω στην απόλυτη σαφήνεια που έχουν για μένα οι σκέψεις μου, αν ήθελα να βρω μέσα μου μια φύουσα σκέψη που να φτιάχνει το σκελετό του κόσμου ή να τον φωτίζει απ' άκρου εις άκρον, γι' άλλη μια φορά δεν θα ήμουν πιστός στην εμπειρία μου του κόσμου και θα αναζητούσα τι την καθιστά δυνατή αντί να αναζητώ τι είναι. Η προφάνεια της αντίληψης δεν είναι η εντελής σκέψη ή η αποδεικτική προφάνεια.<sup>10</sup> Ο κόσμος δεν είναι εκείνο που σκέφτομαι αλλά εκείνο που ζω, είμαι ανοιχτός στον κόσμο, επικοινωνώ αναμφίβολα μαζί του αλλά δεν τον κατέχω, είναι ανεξάντλητος. «Υπάρχει ένας κόσμος» ή μάλλον

«υπάρχει ο κόσμος» – δεν μπορώ ποτέ να δώσω πλήρη εξήγηση γι' αυτή τη σταθερή θέση της ζωής μου. Αυτή η γεγονότητα του κόσμου είναι εκείνο που συνιστά τη *Weltlichkeit der Welt*, εκείνο που κάνει τον κόσμο να είναι κόσμος, όπως η γεγονότητα του *cogito* δεν είναι μια ατέλειά του, αλλά αντίθετα εκείνο που με καθιστά βέβαιο για την ύπαρξή μου. Η ειδικτική μέθοδος είναι η μέθοδος ενός φαινομενολογικού θετικισμού, ο οποίος θεμελιώνει το δυνατό στο πραγματικό.

Μπορούμε τώρα να έρθουμε στην έννοια της αποβλεπτικότητας, που μνημονεύεται πάρα πολύ συχνά ως η κύρια ανακάλυψη της φαινομενολογίας, ενώ μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσω της αναγωγής. «Κάθε συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος», αυτό δεν είναι καινούριο. Στην *Ανασκευή του Ιδεαλισμού*, ο Καντ έδειξε ότι η εσωτερική αντίληψη είναι αδύνατη χωρίς εξωτερική αντίληψη, ότι ο κόσμος, ως διασύνδεση των φαινομένων, προοικονομείται μέσα στη συνείδηση της ενότητάς μου, ότι είναι για μένα το μέσο να πραγματοποιηθώ ως συνείδηση. Εκείνο που διακρίνει την αποβλεπτικότητα από την καντιανή σχέση με ένα δυνατό αντικείμενο είναι ότι η ενότητα του κόσμου, προτού τεθεί από τη γνώση και μέσα σε ένα ενέργημα ρητά εκπεφρασμένης ταυτοποίησης, βιώνεται σαν να έχει ήδη φτιαχτεί ή να είναι ήδη εκεί. Ο ίδιος ο Καντ δείχνει στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* ότι υπάρχει μια ενότητα της φαντασίας και της νόησης και μια ενότητα των υποκειμένων *πριν από το αντικείμενο* και ότι βιώνω, για παράδειγμα στην εμπειρία του ωραίου, μια εναρμόνιση ανάμεσα στο αισθητό και την έννοια, ανάμεσα σε μένα και τον άλλο, που η ίδια είναι χωρίς έννοια. Εν προκειμένω το υποκείμενο δεν είναι πια ο καθολικός διανοητής ενός συστήματος αυστηρά συνδεδεμένων αντικειμένων, η δύναμη οντοθεσίας που καθυποβάλλει το πολλαπλό στο νόμο της νόησης προκειμένου να μπορέσει να διαμορφώσει έναν κόσμο – ανακαλύπτει και απολαμβάνει τον εαυτό του ως μια φύση αυθόρμητα συμμορφωμένη προς το νόμο της νόη-



σης. Αν όμως υπάρχει μια φύση του υποκειμένου, τότε η κρυμμένη τέχνη της φαντασίας πρέπει να είναι ο όρος από τον οποίο εξαρτάται η κατηγορική δραστηριότητα, πάνω της βασίζεται όχι πια μόνο η αισθητική κρίση αλλά και η γνώση, εκείνη είναι που θεμελιώνει την ενότητα μεταξύ της συνείδησης και των συνειδήσεων. Ο Χούσερλ ξαναπαίρνει την *Κριτική της κριτικής δύναμης* όταν μιλάει για τελεολογία της συνείδησης. Το ζητούμενο δεν είναι να ενισχύσουμε την ανθρώπινη συνείδηση με μια απόλυτη σκέψη, η οποία υποτίθεται πως της ορίζει έξωθεν τους σκοπούς της, είναι να αναγνωρίσουμε την ίδια τη συνείδηση ως πρόταγμα του κόσμου, προορισμένη για έναν κόσμο τον οποίο ούτε περιλαμβάνει ούτε κατέχει, αλλά προς τον οποίο κατευθύνεται ακατάπαυστα, τον δε κόσμο ως εκείνο το προαντικειμενικό άτομο, η επιτακτική ενότητα του οποίου υπαγορεύει στη γνώση το σκοπό της. Γι' αυτό ο Χούσερλ κάνει διάκριση ανάμεσα στην ενεργηματική αποβλεπτικότητα, που είναι η αποβλεπτικότητα των κρίσεών μας και των εκούσιων θεσιληψιών μας, τη μόνη για την οποία μίλησε η *Κριτική του καθαρού λόγου*, και την τελεστική αποβλεπτικότητα (*fungierende Intentionalität*), η οποία δημιουργεί τη φυσική και προκατηγορηματική ενότητα του κόσμου και της ζωής μας, που φαίνεται στις επιθυμίες μας, στις αξιολογήσεις μας ή στο τοπίο μας σαφέστερα απ' ό,τι στην αντικειμενική γνώση και που παρέχει το κείμενο, του οποίου μετάφραση σε ακριβή γλώσσα προσπαθούν να είναι οι γνώσεις μας. Η σχέση με τον κόσμο, έτσι όπως προφέρεται ακούραστα μέσα μας, δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να γίνει σαφέστερο με μια ανάλυση: το μόνο που μπορεί να κάνει η φιλοσοφία είναι να την επανατοποθετήσει μπροστά στο βλέμμα μας, να την προσφέρει στη διαπίστωσή μας.

Με αυτή τη διευρυμένη έννοια της αποβλεπτικότητας, η φαινομενολογική «κατανόηση» διακρίνεται από την κλασική «εννόηση», που περιορίζεται στις «αληθινές και αμετάβλητες φύσεις», και η φαινομενολογία μπορεί να γίνει μια φαινομενολογία της γένεσης. Είτε πρόκειται για ένα αντιληπτό πράγμα είτε

για ένα ιστορικό συμβάν ή για μια θεωρία, «κατανοώ» σημαίνει συλλαμβάνω εκ νέου την ολική απόβλεψη, όχι μόνο τι είναι όλα αυτά για την αναπαράσταση –οι «ιδιότητες» του αντιληπτού πράγματος, ο κονιορτός των «ιστορικών γεγονότων», οι «ιδέες» που εισάγονται από τη θεωρία– αλλά τον μοναδικό τρόπο ύπαρξης ο οποίος εκφράζεται στις ιδιότητες που έχει το χαλίκι, το γυαλί ή το κομμάτι το κερί, σε όλα τα γεγονότα μιας επανάστασης, σε όλες τις σκέψεις ενός φιλοσόφου. Σε κάθε πολιτισμό, το ζητούμενο είναι να ανεύρουμε την Ιδέα με την εγγελιανή έννοια, δηλαδή όχι έναν νόμο φυσικομαθηματικού τύπου, προσιτό στην αντικειμενική σκέψη, αλλά τον τύπο μιας μοναδικής συμπεριφοράς έναντι του άλλου, της Φύσης, του χρόνου και του θανάτου, έναν ορισμένο τρόπο μορφοποίησης του κόσμου, τον οποίο ο ιστορικός οφείλει να είναι ικανός να αναλάβει εκ νέου και να επωμιστεί. Πρόκειται για τις *διαστάσεις* της ιστορίας. Σε σχέση με αυτές, δεν υπάρχει ούτε μία κουβέντα, ούτε μία χειρονομία του ανθρώπου, έστω και συνηθισμένη ή αφηρημένη, που να μην έχει μια σημασία. Πίστευα ότι σώπασα από κούραση, ο τάδε υπουργός πίστευε ότι είπε μια φράση κατάλληλη για την περίπτωση, και να που η σιωπή μου ή τα λόγια του παίρνουν ένα νόημα, επειδή η κούρασή μου ή η προσφυγή σε μια έτοιμη και προκατασκευασμένη φράση δεν είναι τυχαίες, εκφράζουν μια ορισμένη έλλειψη ενδιαφέροντος, άρα και μια ορισμένη θεσιληψία έναντι της κατάστασης. Όταν εξετάζουμε από κοντά ένα συμβάν τη στιγμή που βιώνεται, όλα φαίνεται να συμβαίνουν στην τύχη: η φιλοδοξία του ενός, το τάδε ευνοϊκό συναπάντημα, η δεινά τοπική περίπτωση φαίνεται να στάθηκαν αποφασιστικά. Όμως τα τυχαία αντισταθμίζονται και ξαφνικά αυτός ο κονιορτός γεγονότων συσσωματώνονται, σχεδιογραφούν έναν ορισμένο τρόπο να πάρεις θέση έναντι της ανθρώπινης κατάστασης, ένα *συμβάν* με οριστικό περιγραμμα, για το οποίο μπορείς να μιλήσεις. Πρέπει άραγε να κατανοήσουμε την ιστορία με αφετηρία την ιδεολογία ή καλύτερα να ξεκινήσουμε από την πολιτική ή μήπως από τη θρησκεία ή

από την οικονομία; Πρέπει άραγε να κατανοήσουμε μια διδασκαλία από το έκδηλο περιεχόμενό της ή μήπως από την ψυχολογία του δημιουργού της και από τα συμβάντα της ζωής του; Πρέπει να κατανοήσουμε με όλους τους τρόπους ταυτόχρονα, τα πάντα έχουν ένα νόημα, κάτω από όλες τις σχέσεις ανευρίσκουμε την ίδια δομή του είναι. Όλες αυτές οι θεωρήσεις είναι αληθινές υπό τον όρο να μην τις απομονώσουμε, να πάμε ως το βάθος της ιστορίας και να φτάσουμε στον μοναδικό πυρήνα υπαρξιακής σημασίας που καθίσταται ρητός σε κάθε προοπτική. Είναι αλήθεια, όπως λέει ο Μαρξ, ότι η ιστορία δεν βαδίζει με το κεφάλι, αλλά επίσης είναι αλήθεια ότι δεν σκέφτεται με τα πόδια. Ή μάλλον δεν πρέπει να μας απασχολούν ούτε το «κεφάλι» της ούτε τα «πόδια» της, αλλά το σώμα της. Όλες οι οικονομικές και ψυχολογικές εξηγήσεις μιας θεωρίας είναι αληθινές, εφόσον ο διανοητής σκέφτεται πάντα με αφετηρία το τι είναι ο ίδιος. Ο αναστοχασμός μάλιστα σχετικά με μια θεωρία θα είναι ολικός, μόνο αν επιτύχει τη σύζευξή του με την ιστορία της θεωρίας και με τις εξωτερικές εξηγήσεις και αν κατορθώσει να επανατοποθετήσει τις αιτίες και το νόημα της θεωρίας μέσα σε μια δομή ύπαρξης. Όπως λέει ο Χούσερλ, υπάρχει μια «γένεση του νοήματος» (*Sinngenesis*)<sup>11</sup> και είναι η μόνη που μας μαθαίνει, σε τελική ανάλυση, τι «θέλει να πει» η θεωρία. Όπως δε η κατανόηση, θα πρέπει και η κριτική να συνεχιστεί σε όλα τα επίπεδα, και βέβαια, προκειμένου να ανασκευάσουμε μια θεωρία, δεν θα αρκестούμε να τη συνδέσουμε με το ένα ή με το άλλο συμβεβηκός της ζωής του δημιουργού της: σημαίνει κάτι παραπέρα, και δεν υπάρχει καθαρό συμβεβηκός ούτε στην ύπαρξη ούτε στη συνύπαρξη, εφόσον και η μία και η άλλη αφομοιώνουν τα τυχαία για να τα μετατρέψουν σε ορθό λόγο. Τελικά η ιστορία, όπως είναι αδιαίρετη στο παρόν, έτσι είναι και στη διαδοχή. Σε σχέση με τις θεμελιώδεις διαστάσεις της, όλες οι ιστορικές περίοδοι εμφανίζονται ως εκδηλώσεις μίας και μόνης ύπαρξης ή ως επεισόδια ενός και μόνο δράματος – που λύση δεν ξέρουμε αν έχει. Επειδή είμαστε

στον κόσμο, είμαστε καταδικασμένοι στο νόημα, και δεν μπορούμε ούτε να κάνουμε ούτε να πούμε τίποτα που να μην πάρει ένα όνομα στην ιστορία.

Η σπουδαιότερη κατάκτηση της φαινομενολογίας είναι πιθανότατα ότι συνένωσε τον ακραίο υποκειμενισμό και τον ακραίο αντικειμενισμό στην έννοιά της για τον κόσμο ή για την ορθολογικότητα. Η ορθολογικότητα σταθμίζεται επακριβώς με γνώμονα τις εμπειρίες μέσα στις οποίες αποκαλύπτεται. Υπάρχει ορθολογικότητα, δηλαδή: οι προοπτικές συμπίπτουν, οι αντιλήψεις επιβεβαιώνονται, ένα νόημα εμφανίζεται. Όμως το νόημα αυτό δεν πρέπει να τεθεί χωριστά, μεταμορφωμένο σε απόλυτο Πνεύμα ή σε κόσμο υπό την έννοια της πραγματοκρατίας. Ο φαινομενολογικός κόσμος δεν συνιστά καθαρό είναι, αλλά το νόημα που διαφαίνεται εκεί όπου τέμνονται οι εμπειρίες μου και εκεί όπου τέμνονται οι εμπειρίες μου και οι εμπειρίες του άλλου, μέσω της συνάρμοσης των μεν με τις δε, επομένως είναι αδιαχώριστος από την υποκειμενικότητα και τη διυποκειμενικότητα, που φτιάχνουν την ενότητά τους με την εκ νέου ανάληψη των περασμένων μου εμπειριών μέσα στις παροντικές εμπειρίες μου, της εμπειρίας του άλλου μέσα στη δική μου. Για πρώτη φορά οι συλλογισμοί του φιλοσόφου είναι τόσο συνειδητοί, ώστε δεν πραγματοποιούν μέσα στον κόσμο και πριν από εκείνους τα δικά τους αποτελέσματα. Ο φιλόσοφος προσπαθεί να σκεφτεί τον κόσμο, τον άλλο και τον εαυτό του και να συλλάβει τις μεταξύ τους σχέσεις. Όμως το συλλογιζόμενο *ego*, ο «αμερόληπτος θεατής» (*uninteressierter Zuschauer*)<sup>12</sup> δεν βρίσκουν μια ήδη δοσμένη ορθολογικότητα, «αυτοεγκαθιδρύονται»<sup>13</sup> και την εγκαθιδρύουν με μια πρωτοβουλία που δεν είναι εγγυημένη μέσα στο είναι και το δικαίωμα της οποίας στηρίζεται εξ ολοκλήρου στη δύναμη που όντως μας δίνει να επωμιστούμε την ιστορία μας. Ο φαινομενολογικός κόσμος δεν είναι η διάρρηση ενός πρότερου είναι αλλά η θεμελίωση του είναι, η φιλοσοφία δεν είναι η αντανάκλαση μιας πρότερης αλή-

θειας αλλά κατά κάποιον τρόπο η τέχνη της πραγματοποίησης μιας αλήθειας. Θα ρωτήσουν πώς είναι δυνατή αυτή η πραγματοποίηση και μήπως βρίσκει μέσα στα πράγματα έναν προϋπάρχοντα ορθό λόγο. Αλλά ο μόνος Λόγος (*Logos*) που προϋπάρχει είναι ο κόσμος ο ίδιος, και η φιλοσοφία που τον κάνει να περάσει στη φανερή ύπαρξη δεν αρχίζει με το να είναι δυνατή: είναι ενεργός ή πραγματική, όπως ο κόσμος που μέρος του είναι, και καμία εξηγητική υπόθεση δεν είναι σαφέστερη από το ίδιο το ενέργημα με το οποίο αναλαμβάνουμε εκ νέου αυτό τον ημιτελή κόσμο για να προσπαθήσουμε να τον ολοποιήσουμε και να τον σκεφτούμε. Η ορθολογικότητα δεν είναι ένα πρόβλημα, δεν υπάρχει πίσω της ένας άγνωστος  $x$  που θα πρέπει να τον προσδιορίσουμε απαγωγικά ή να τον αποδείξουμε επαγωγικά ξεκινώντας από εκείνη: ανά πάσα στιγμή παρειαυρισκόμαστε στο θαύμα της διασύνδεσης των εμπειριών, και κανείς δεν ξέρει καλύτερα από μας πώς συμβαίνει, εφόσον εμείς είμαστε αυτός ο κόμβος σχέσεων. Ο κόσμος και ο ορθός λόγος δεν παρουσιάζουν πρόβλημα: ας πούμε, αν θέλετε, ότι είναι μυστηριώδεις, αλλά το μυστήριο αυτό τους ορίζει, και δεν τίθεται κανένα ζήτημα να το διαλευκάνουμε με κάποια «λύση», είναι εντεύθεν των λύσεων. Η αληθινή φιλοσοφία είναι να ξαναμάθουμε να βλέπουμε τον κόσμο, και υπ' αυτή την έννοια μια ιστορία σε αφήγηση μπορεί να σημαίνει τον κόσμο με τόσο «βάθος» όσο και μια φιλοσοφική πραγματεία. Παίρνουμε την τύχη μας στα χέρια μας, γινόμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας μέσω του αναστοχασμού, αλλά επίσης μέσω μιας απόφασης όπου δεσμεύουμε τη ζωή μας, και πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις για μια βίαιη πράξη που επαληθεύεται κατά την εκτέλεσή της.

Η φαινομενολογία, ως αποκάλυψη του κόσμου, στηρίζεται στον εαυτό της ή ακόμα αυτοθεμελιώνεται.<sup>14</sup> Όλες οι γνώσεις βασίζονται σε ένα «έδαφος» αξιωμάτων και εντέλει στην επικοινωνία μας με τον κόσμο ως πρώτη ίδρυση της ορθολογικότητας. Η φιλοσοφία, ως ριζικός αναστοχασμός, δεν διαθέτει

καταρχήν αυτό το μέσο. Καθώς είναι, και αυτή, μέσα στην ιστορία, χρησιμοποιεί, και αυτή, τον κόσμο και τον συγκροτημένο ορθό λόγο. Επομένως θα πρέπει να απευθύνει και στον εαυτό της το ερώτημα που απευθύνει σε όλες τις γνώσεις, επομένως θα αναδιπλασιάζεται επ' αόριστον, θα είναι, όπως λέει ο Χούσερλ, ένας ατέρμονος διάλογος ή συλλογισμός και, στο μέτρο ακριβώς που μένει πιστή στην απόβλεψή της, δεν θα ξέρει ποτέ πού πηγαίνει. Το ημιτελές της φαινομενολογίας και η εναρκτική όψη της δεν είναι σημάδι αποτυχίας, ήταν αναπόφευκτα, επειδή η αποστολή της είναι να αποκαλύψει το μυστήριο του κόσμου και το μυστήριο του ορθού λόγου.<sup>15</sup> Αν η φαινομενολογία υπήρξε κίνηση προτού γίνει διδασκαλία ή σύστημα, ούτε τυχαίο είναι αυτό ούτε απάτη. Είναι κοπιώδης σαν το έργο του Μπαλζάκ, του Προυστ, του Βαλερύ ή του Σεζάν – με το ίδιο είδος προσοχής και έκπληξης, με την ίδια απαίτηση συνείδησης, με την ίδια θέληση να συλλάβει εν τω γεννάσθαι το νόημα του κόσμου ή της ιστορίας. Από αυτή την άποψη συνταυτίζεται με την προσπάθεια της σύγχρονης σκέψης.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Méditations Cartésiennes*, σσ. 120 κε.
2. Βλ. τον *Vie Méditation Cartésienne*, υπό την επιμέλεια Όιγκεν Φινκ (Eugen Fink), ανέκδοτο, τον οποίο ευαρεστήθηκε να μας γνωστοποιήσει ο Γκ. Μπερζέ (G. Berger).
3. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, σ. 93.
4. In te redi; in interiore homine habitat veritas (Ιερός Αυγουστίνος).
5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (ανέκδοτο).
6. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, σσ. 331 κ.ε.

7. *Méditations Cartésiennes*, σ. 33.
8. *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, Φθινόπωρο 1942, χωρίς σελιδαρίθμηση.
9. «Das Erlebnis der Wahrheit» (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, σ. 142).
10. Δεν υπάρχει αποδεικτική προφάνεια, λέει στην ουσία το *Formale und transzendente Logik*, σ. 142.
11. Συνήθης όρος στα ανέκδοτα κείμενα. Η ιδέα ανευρίσκεται ήδη στο *Formale und transzendente Logik*, σσ. 184 κε.
- 12 και 13. *VIe Méditation Cartésienne* ( ανέκδοτο).
14. «Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst», λένε τα ανέκδοτα κείμενα.
15. Οφείλουμε αυτή την τελευταία έκφραση στον Ζ. Γκυσντόρφ (G. Gusdorf), φυλακισμένο στη Γερμανία την ώρα που γράφονται αυτές οι γραμμές, ίσως όμως να τη χρησιμοποιούσε με άλλη έννοια.





## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι κλασικές προκαταλήψεις  
και η επιστροφή στα φαινόμενα



## Ι. Η «ΑΙΣΘΗΤΗΡΙΑΚΗ ΕΝΤΥΠΩΣΗ»

Όταν μελετάμε την αντίληψη, βρίσκουμε ευθύς εξαρχής στη γλώσσα την έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης, που φαίνεται άμεση και σαφής: αισθάνομαι διά των αισθητηρίων οργάνων κόκκινο ή μπλε, ζέστη ή κρύο. Παρ' όλα αυτά, θα δούμε ότι πρόκειται για εξαιρετικά συγκεκριμένη έννοια και ότι οι κλασικές αναλύσεις, επειδή ακριβώς την αποδέχτηκαν, απέτυχαν στο φαινόμενο της αντίληψης.

Με τον όρο αισθητηριακή εντύπωση θα μπορούσα κατ' αρχάς να εννοήσω τον τρόπο με τον οποίο υφίσταμαι παθήσεις, καθώς και τη βίωση μιας κατάστασης του εαυτού μου. Τότε το γκρίζο που με περιβάλλει χωρίς να μεσολαβεί απόσταση όταν έχω κλειστά τα μάτια, οι ήχοι που δονούνται «μέσα στο κεφάλι μου» όταν μισοκοιμάμαι θα υποδεικνύουν τι μπορεί να είναι το καθαρό αισθάνεσθαι. Θα αισθανόμουν επακριβώς στο μέτρο που συμπίπτω με ό,τι γίνεται αισθητό, που ό,τι γίνεται αισθητό παύει να έχει θέση μέσα στον αντικειμενικό κόσμο και δεν σημαίνει τίποτα σε μένα. Έτσι είναι σαν να ομολογώ πως η αισθητηριακή εντύπωση θα έπρεπε να αναζητηθεί εντεύθεν οποιουδήποτε ποιοτικά χαρακτηρισμένου περιεχομένου, εφόσον το κόκκινο και το πράσινο, προκειμένου να διακριθούν το ένα από το άλλο ως δύο χρώματα, πρέπει ήδη να διαμορφώνουν έναν πίνακα μπροστά μου, έστω και χωρίς ακριβή εντοπισμό, και άρα παύουν να είναι εγώ ο ίδιος. Η καθαρή αισθη-

τηριακή εντύπωση θα είναι τότε η βίωση μιας αδιαφοροποίησης, στιγμιαίας και σημειακής «κρούσης». Δεδομένης της ομοφωνίας των συγγραφέων, δεν χρειάζεται να δείξουμε ότι η έννοια αυτή δεν αντιστοιχεί σε τίποτα που να εμπίπτει στην εμπειρία μας και ότι οι απλούστερες *εκ των γεγονότων αντιλήψεις* τις οποίες γνωρίζουμε, σε ζώα όπως ο πίθηκος και η κότα, αφορούν σχέσεις και όχι απόλυτους όρους.<sup>1</sup> Μένει όμως να αναρωτηθούμε γιατί θεωρούμε τον εαυτό μας νομιμοποιημένο *εκ του δικαίου* να διακρίνει στην αντιληπτική εμπειρία ένα στρώμα «εντυπωμάτων». Ας πάρουμε μια λευκή κηλίδα σε ένα ομοιογενές φόντο. Όλα τα σημεία της κηλίδας έχουν από κοινού μια ορισμένη «λειτουργία» που τα μετατρέπει σε ένα «σχήμα». Το χρώμα του σχήματος είναι πυκνότερο από του φόντου και μοιάζει ανθεκτικότερο· τα χείλη της λευκής κηλίδας τού «ανήκουν» και δεν είναι αλληλένδετα με το φόντο, παρότι εφάπτονται μαζί του· η κηλίδα φαίνεται να επικάθεται στο φόντο και δεν το διακόπτει. Κάθε μέρος αναγγέλλει περισσότερα απ' όσα περιέχει, άρα αυτή η στοιχειώδης αντίληψη είναι ήδη έμφορτη με ένα νόημα. Όμως, θα αντιτείνουν, αν το σχήμα και το φόντο δεν γίνονται αισθητά ως σύνολο, πρέπει πάντως να γίνονται αισθητά σε καθένα από τα σημεία τους. Αλλά έτσι θα λησμονούσαν ότι κάθε σημείο με τη σειρά του μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο ως ένα σχήμα πάνω σε ένα φόντο. Όταν η θεωρία της Μορφής (*Gestalttheorie*) μας λέει ότι ένα σχήμα πάνω σε ένα φόντο είναι το απλούστερο αισθητό δεδομένο που μπορούμε να ποριστούμε, δεν έχουμε εν προκειμένω έναν ενδεχομενικό χαρακτήρα της γεγονотικής αντίληψης που θα μας άφηνε ελεύθερους, σε μια ιδεατή ανάλυση, να εισαγάγουμε την έννοια του εντυπώματος. Έχουμε τον ίδιο τον ορισμό του αντιληπτικού φαινομένου, εκείνο χωρίς το οποίο ένα φαινόμενο δεν μπορεί να ειπωθεί αντίληψη. Το αντιληπτικό «κάτι» είναι πάντα εν μέσω κάτι άλλου, αποτελεί πάντα μέρος ενός «πεδίου». Μια πραγματικά ομοιογενής έκταση που δεν προσφέρει τίποτα να αντιληφθείς δεν μπορεί να δοθεί σε καμία αντίληψη. Μόνο η δομή

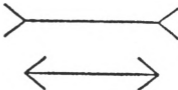
της όντως υφιστάμενης αντίληψης μπορεί να μας μάθει τι είναι το αντιλαμβάνομαι. Επομένως το καθαρό εντύπωμα δεν είναι μόνο ανεύρετο, είναι και μη αντιλήψιμο, άρα δεν μπορούμε να το σκεφτούμε ως στιγμή της αντίληψης. Αν το εισάγουν, αυτό συμβαίνει επειδή, αντί να στραφούν με προσοχή στην αντιληπτική εμπειρία, τη λησμονούν χάριν του αντιληπτού αντικειμένου. Ένα οπτικό πεδίο δεν είναι φτιαγμένο από τοπικές οράσεις. Όμως το αντικείμενο που βλέπουμε είναι φτιαγμένο από τμήματα ύλης και τα σημεία του χώρου είναι εξωτερικά τα μεν προς τα δε. Ένα μεμονωμένο αντιληπτικό δεδομένο είναι αδιανόητο, αν τουλάχιστον προβούμε στο νοητικό πείραμα να το αντιληφθούμε. Όμως υπάρχουν στον κόσμο μεμονωμένα αντικείμενα ή κενό φυσικής τάξης.

Επομένως θα παραιτηθώ από την προσπάθεια να ορίσω την αισθητηριακή εντύπωση ως καθαρό εντύπωμα. Βλέπω, όμως, σημαίνει έχω χρώματα ή φώτα, ακούω σημαίνει έχω ήχους, αισθάνομαι σημαίνει έχω ποιότητες, και δεν αρκεί άραγε, για να μάθω τι είναι το αισθάνομαι, να έχω δει κάτι κόκκινο ή να έχω ακούσει ένα λα; Το κόκκινο και το πράσινο δεν είναι αισθητηριακές εντυπώσεις, είναι αισθητές οντότητες, και η ποιότητα δεν είναι ένα στοιχείο της συνείδησης, είναι μια ιδιότητα του αντικειμένου. Αντί η ποιότητα να μας προσφέρει ένα απλό μέσο για να οριοθετήσουμε τις αισθητηριακές εντυπώσεις, είναι εξίσου πλούσια και εξίσου σκοτεινή με το αντιληπτικό αντικείμενο ή με ολόκληρο το αντιληπτικό θέαμα, αν την πάρουμε μέσα στην ίδια την εμπειρία που την αποκαλύπτει. Αυτή η κόκκινη κηλίδα που βλέπω στο χαλί είναι κόκκινη μόνο αν ληφθεί υπόψη μια σκιά που τη διασχίζει, η ποιότητά της εμφανίζεται μόνο σε συνάφεια με τα παιχνίδια του φωτός, άρα ως στοιχείο ενός χωρικού μορφώματος. Άλλωστε, το χρώμα προσδιορίζεται μόνο αν απλώνεται σε μια ορισμένη επιφάνεια, μια πάρα πολύ μικρή επιφάνεια δεν θα ήταν χαρακτηρίσιμη ποιοτικά. Τέλος, το κόκκινο αυτό δεν θα ήταν κατά κυριολεξία το ίδιο, αν δεν ήταν το «μάλλινο κόκκινο» ενός χαλιού.<sup>2</sup> Έτσι η ανάλυση

ανακαλύπτει σε κάθε ποιότητα σημασίες που την κατοικούν. Μήπως αντιπείνουν ότι πρόκειται μόνο για ποιότητες της όντως υφιστάμενης εμπειρίας μας, που έχουν επικαλυφθεί από μια ολόκληρη γνώση, και ότι διατηρούμε το δικαίωμα να αντιληφθούμε μια «καθαρή ποιότητα» που θα όριζε το «καθαρό αισθάνεσθαι»; Μόλις είδαμε, όμως, ότι αυτό το καθαρό αισθάνεσθαι θα ισοδυναμούσε με το ουδέν αισθάνεσθαι και άρα με το ουδόλως αισθάνεσθαι. Η υποτιθέμενη προφάνεια του αισθάνεσθαι δεν θεμελιώνεται σε μια μαρτυρία της συνείδησης αλλά στην προκατάληψη περί του κόσμου. Πιστεύουμε πως ξέρουμε πολύ καλά τι είναι «βλέπω», «ακούω», «αισθάνομαι», επειδή από καιρό η αντίληψη μας έχει δώσει χρωματιστά ή ηχητικά αντικείμενα. Όταν θέλουμε να την αναλύσουμε, μεταφέρουμε τα αντικείμενα αυτά στη συνείδηση. Διαπράττουμε το λάθος που οι ψυχολόγοι αποκαλούν «*experience error*», δηλαδή υποθέτουμε διαμιάς μέσα στη συνείδησή μας των πραγμάτων, ότι ξέρουμε πως είναι μέσα στα πράγματα. Κάνουμε αντίληψη με το αντιληπτό. Και καθώς το ίδιο το αντιληπτό είναι προφανώς προσβάσιμο μόνο διαμέσου της αντίληψης, τελικά δεν κατανοούμε ούτε το ένα ούτε την άλλη. Είμαστε πιασμένοι μέσα στον κόσμο και δεν κατορθώνουμε να αποσπαστούμε από εκείνον, ώστε να περάσουμε στη συνείδηση του κόσμου. Αν το κάναμε, θα βλέπαμε ότι η ποιότητα δεν βιώνεται ποτέ άμεσα και ότι κάθε συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος, ενός κάτι. Αυτό το «κάτι», άλλωστε, δεν είναι κατ' ανάγκη ένα ταυτοποιήσιμο αντικείμενο. Υπάρχουν δύο τρόποι να απατηθούμε σχετικά με την ποιότητα: ο ένας είναι να τη μετατρέψουμε σε στοιχείο της συνείδησης, ενώ είναι αντικείμενο για τη συνείδηση, να την αντιμετωπίσουμε ως βουβό εντύπωμα, ενώ έχει πάντα ένα νόημα, ο άλλος είναι να νομίσουμε πως αυτό το νόημα και αυτό το αντικείμενο είναι πλήρη και προσδιορισμένα σε επίπεδο ποιότητας. Και το δεύτερο λάθος, όπως το πρώτο, απορρέει από την προκατάληψη περί του κόσμου. Μέσω της οπτικής και της γεωμετρίας κατασκευάζουμε εκείνο το τμήμα

του κόσμου η εικόνα του οποίου μπορεί ανά πάσα στιγμή να σχηματιστεί στον αμφιβληστροειδή μας. Ό,τι είναι έξω από αυτή την περίμετρο, επειδή δεν αντανακλάται σε καμία ευαίσθητη επιφάνεια, δεν επενεργεί στην όρασή μας περισσότερο απ' όσο το φως στα κλειστά μας μάτια. Άρα θα έπρεπε να αντιλαμβανόμαστε ένα κλάσμα του κόσμου οριοθετημένο επακριβώς, περιβαλλόμενο από μια μαύρη ζώνη, γεμάτο χωρίς κανένα κενό με ποιότητες, που έχει ως υπέρεισμα καθορισμένες σχέσεις μεγέθους, όπως εκείνες που υπάρχουν στον αμφιβληστροειδή. Αλλά η εμπειρία δεν μας προσφέρει τίποτα παρόμοιο και δεν πρόκειται να κατανοήσουμε ποτέ, με αφετηρία τον κόσμο, τι είναι ένα *οπτικό πεδίο*. Μπορεί να είναι εφικτό να χαράξεις μια περίμετρο όρασης πλησιάζοντας σιγά σιγά από το κέντρο τα πλευρικά ερεθίσματα, ωστόσο από τη μία στιγμή στην άλλη τα αποτελέσματα μιας τέτοιας μέτρησης παραλλάσσουν και δεν κατορθώνεις ποτέ να προσδιορίσεις ποια στιγμή παύει να είναι ορατό ένα ερέθισμα που είδες αρχικά. Δεν είναι εύκολο να περιγραφεί η περιοχή που περιβάλλει το οπτικό πεδίο, αλλά είναι σίγουρο ότι δεν είναι ούτε μαύρη ούτε γκριζα. Υπάρχει εν προκειμένω μια *απροσδιόριστη όραση*, μια *όραση ενός κι εγώ δεν ξέρω τι*, όταν δε περνάμε στο όριο, ό,τι βρίσκεται πίσω από την πλάτη μου δεν είναι χωρίς κάποια οπτική παρουσία. Τα δύο τμήματα ευθείας, στην οπτική παραίσθηση Μύλερ-Λύερ (Müller-Lyer) (σχ. 1), δεν είναι ούτε ίσα ούτε άνισα, μόνο στον αντικειμενικό κόσμο ανακύπτει επιτακτικά αυτό το διάζευγμα.<sup>3</sup> Το οπτικό πεδίο είναι αυτό το ιδιαίζον περιβάλλον μέσα στο οποίο

διασταυρώνονται οι αντιφατικές έννοιες, επειδή εκεί τα αντικείμενα — οι ευθείες Μύλερ-Λύερ — δεν τίθενται στο έδαφος του είναι, όπου θα ήταν δυνατή η σύγκριση, αλλά



Σχ. 1

συλλαμβάνονται το καθένα στα ιδιωτικά του συμφραζόμενα, σαν να μην ανήκαν στο ίδιο σύμπαν. Για πολύ καιρό οι ψυχολόγοι φρόντισαν επιμελώς να αγνοήσουν αυτά τα φαινόμενα. Μέσα στον κόσμο λαμβανόμενο καθ' εαυτό όλα είναι προσδιορισμένα. Υπάρχουν μεν συγκεκριμένα θεάματα, όπως ένα τοπίο μια μέρα με ομίχλη, αλλά, ακριβώς, δεχόμαστε πάντα ότι κανένα πραγματικό τοπίο δεν είναι καθ' εαυτό συγκεκριμένο. Συγκεκριμένο είναι μόνο για μας. Το αντικείμενο, θα πουν οι ψυχολόγοι, δεν είναι ποτέ αμφίσημο, αμφίσημο γίνεται μόνο από έλλειψη προσοχής. Τα όρια του οπτικού πεδίου δεν είναι τα ίδια μεταβλητά, και έρχεται μια στιγμή όπου το αντικείμενο που πλησιάζει αρχίζει να είναι ορατό απολύτως, απλώς εμείς δεν το «προσέχουμε».<sup>4</sup> Ωστόσο, όπως θα δείξουμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, η έννοια της προσοχής δεν υποστηρίζεται από καμία μαρτυρία της συνείδησης. Είναι απλώς μια βοηθητική υπόθεση εργασίας που επινοείται για να διασωθεί η προκατάληψη περί του αντικειμενικού κόσμου. Πρέπει να αναγνωρίσουμε την απροσδιοριστία ως θετικό φαινόμενο. Σ' αυτήν ακριβώς την ατμόσφαιρα παρουσιάζεται η ποιότητα. Το νόημα που περικλείει είναι διαφορούμενο, πρόκειται για μια εκφραστική αξία μάλλον παρά για μια λογική σημασία. Η προσδιορισμένη ποιότητα, μέσω της οποίας ο εμπειρισμός ήθελε να ορίσει την αισθητηριακή εντύπωση, είναι αντικείμενο της συνείδησης και όχι στοιχείο της, είναι μάλιστα το όψιμο αντικείμενο μιας επιστημονικής συνείδησης. Υπ' αυτές τις δύο έννοιες, περισσότερο συγκαλύπτει την υποκειμενικότητα παρά την αποκαλύπτει.

Οι δύο ορισμοί της αισθητηριακής εντύπωσης που δοκιμάσαμε ως τώρα ήταν άμεσοι μόνο φαινομενικά. Είδαμε μόλις προ ολίγου ότι, στην πραγματικότητα, ήταν ευθυγραμμισμένοι με το αντιληπτό αντικείμενο. Σε αυτό συμφωνούσαν με τον κοινό σου, που επίσης οριοθετεί το αισθητό μέσω των αντικειμενικών συνθηκών από τις οποίες αυτό εξαρτάται. Το ορατό είναι εκείνο που συλλαμβάνουμε με τα μάτια, το αισθητό εκείνο που



συλλαμβάνουμε *δί*σ των αισθήσεων. Ας ακολουθήσουμε την ιδέα της αισθητηριακής εντύπωσης σε αυτό το έδαφος<sup>5</sup> και ας δούμε τι γίνονται στον πρώτο βαθμό αναστοχασμού, στην επιστήμη, αυτό το «διά», αυτό το «με», καθώς και η έννοια «όργανο των αισθήσεων». Ελλείψει μιας εμπειρίας της αισθητηριακής εντύπωσης, μήπως τουλάχιστον βρίσκουμε, στις αιτίες της και στην αντικειμενική της γένεση, λόγους για να τη διατηρήσουμε ως εξηγητική έννοια; Η φυσιολογία, στην οποία απευθύνεται ο ψυχολόγος σαν να είναι μια ανώτερη αρχή δικαιοδοσίας, βρίσκεται στην ίδια δυσχερή θέση με την ψυχολογία. Αρχίζει κι εκείνη τοποθετώντας το αντικείμενό της μέσα στον κόσμο και αντιμετωπίζοντάς το ως ένα τμήμα έκτασης. Έτσι το αντανακλαστικό, η επεξεργασία και η μορφοποίηση των ερεθισμάτων, καθώς και μια διαμήκης θεωρία της νευρικής λειτουργίας, που αντιστοιχίζει καταρχήν σε κάθε στοιχείο της κατάστασης ένα στοιχείο της αντίδρασης, καταλήγουν να κρύβουν τη *συμπεριφορά*.<sup>6</sup> Όπως η θεωρία του αντανακλαστικού τόξου, η φυσιολογία της αντίληψης αρχίζει με την αποδοχή μιας ανατομικής διαδρομής, η οποία οδηγεί από έναν καθορισμένο *υποδοχέα* μέσω ενός προσδιορισμένου *διαβιβαστή* σε ένα σταθμό καταγραφής<sup>7</sup> επίσης ειδικευμένο. Εφόσον ο αντικειμενικός κόσμος είναι δεδομένος, γίνεται δεκτό ότι εμπιστεύεται στα αισθητήρια όργανα μηνύματα, τα οποία επομένως πρέπει να μεταφερθούν και μετά να αποκρυπτογραφηθούν, ούτως ώστε να αναπαραγάγουν μέσα μας το πρωτότυπο κείμενο. Εξού και μια καταρχήν αντιστοιχία σημείο προς σημείο και μια σταθερή διασύνδεση ανάμεσα στο ερέθισμα και τη στοιχειώδη αντίληψη. Όμως αυτή η «υπόθεση σταθερότητας»<sup>8</sup> έρχεται σε σύγκρουση με τα δεδομένα της συνείδησης, οι ίδιοι δε οι ψυχολόγοι που την αποδέχονται αναγνωρίζουν τον καθαρά θεωρητικό χαρακτήρα της.<sup>9</sup> Για παράδειγμα, η ένταση του ήχου υπό ορισμένες συνθήκες επιφέρει απώλεια στο ύψος του, η προσθήκη βοηθητικών γραμμών καθιστά άνισα δύο αντικειμενικούς ίσα σχήματα,<sup>10</sup> μια χρωματιστή έκταση μας φαίνεται να έχει το

ίδιο χρώμα σε όλη της την επιφάνεια, ενώ οι χρωματικοί ουδοί των διαφόρων περιοχών του αμφιβληστροειδούς θα έπρεπε να την κάνουν αλλού κόκκινη, αλλού πορτοκαλί ή και αχρωματική, σε ορισμένες περιπτώσεις.<sup>11</sup> Άραγε αυτές οι περιπτώσεις, όπου το φαινόμενο δεν συντάσσεται προς το ερέθισμα, πρέπει να διατηρηθούν στο πλαίσιο του νόμου σταθερότητας και να εξηγηθούν από πρόσθετους παράγοντες —προσοχή και κρίση— ή μήπως πρέπει να απορρίψουμε τον ίδιο το νόμο; Όταν το κόκκινο και το πράσινο, παρουσιαζόμενα μαζί, δίνουν μια γκριζα συνισταμένη, γίνεται δεκτό ότι ο κεντρικός συνδυασμός των ερεθισμάτων μπορεί να προκαλέσει αμέσως μια αισθητηριακή εντύπωση διαφορετική απ' ό,τι θα απαιτούσαν τα αντικειμενικά ερεθίσματα. Όταν το φαινομενικό μέγεθος ενός αντικειμένου ποικίλλει μαζί με τη φαινομενική του απόσταση ή το φαινομενικό του χρώμα μαζί με τις αναμνήσεις που έχουμε από αυτό, γίνεται δεκτό ότι «οι αισθητηριακές διαδικασίες δεν είναι απρόσβλητες από κεντρικές επιδράσεις».<sup>12</sup> Στην προκειμένη περίπτωση, επομένως, το «αισθητό» δεν μπορεί πια να οριστεί ως το άμεσο αποτέλεσμα ενός εξωτερικού ερεθίσματος. Δεν μπορεί να εφαρμοστεί το ίδιο συμπέρασμα και στα τρία πρώτα παραδείγματα που αναφέραμε; Αν η προσοχή, αν μια ακριβέστερη οδηγία, αν η ηρεμία ή η παρατεταμένη άσκηση επιφέρουν τελικά αντιλήψεις συμμορφωμένες προς το νόμο της σταθερότητας, αυτό δεν αποδεικνύει τη γενική του αξία διότι, στα παραδείγματα που μνημονεύσαμε, η πρώτη εμφάνιση είχε έναν αισθητηριακό χαρακτήρα όπως ακριβώς τα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν στο τέλος, και το ερώτημα είναι μήπως η προσεκτική αντίληψη, η συγκέντρωση του υποκειμένου σε ένα σημείο του οπτικού πεδίου —για παράδειγμα, η «αναλυτική αντίληψη» των δύο κύριων γραμμών στην οπτική παραίσθηση Μύλερ-Λύερ-, αντί να αποκαλύπτουν την «κανονική αισθητηριακή εντύπωση», υποκαθιστούν το αρχικό φαινόμενο με μια συναρμογή που αποτελεί εξαίρεση.<sup>13</sup> Ο νόμος της σταθερότητας δεν μπορεί να επικαλεστεί κατά της μαρτυρίας της συνεί-

δησης κανένα κρίσιμο πείραμα όπου να μην εμπλέκεται ήδη, και παντού όπου νομίζουμε πως τον εγκαθιδρύουμε, προϋποτίθεται ήδη.<sup>14</sup> Αν επανέλθουμε στα φαινόμενα, μας δείχνουν ότι η πρόσληψη μιας ποιότητας, ακριβώς όπως και η πρόσληψη ενός μεγέθους, συνδέεται με ένα ολόκληρο αντιληπτικό συγκείμενο, και τα ερεθίσματα δεν μας δίνουν πια τον έμμεσο τρόπο που αναζητούσαμε για να οριοθετήσουμε ένα στρώμα άμεσων εντυπωμάτων. Όμως, όταν αναζητάμε έναν «αντικειμενικό» ορισμό της αισθητηριακής εντύπωσης, δεν μας ξεγλιστρά μόνο το ερέθισμα φυσικής τάξης. Ο αισθητήριος μηχανισμός, όπως τον αναπαριστά η σύγχρονη φυσιολογία, δεν είναι πια κατάλληλος για το ρόλο του «διαβιβαστή» που του ανέθετε η κλασική επιστήμη. Οι μη φλοιώδεις βλάβες των οπτικών μηχανισμών ελαττώνουν πιθανότατα τον αριθμό των σημείων που είναι ευαίσθητα στη ζέστη, στο κρύο ή στην πίεση και μειώνουν την ευαισθησία των σημείων που διατηρούνται. Αν όμως εφαρμόσουμε στο μηχανισμό που έχει υποστεί βλάβη ένα αρκετά εκτεταμένο διεγερτικό, οι ειδικές αισθητηριακές εντυπώσεις επανεμφανίζονται· η άρση των ουδών αντισταθμίζεται από μια ενεργητικότερη εξερεύνηση του χεριού.<sup>15</sup> Ήδη στον στοιχειώδη βαθμό της αισθητικότητας διαφαίνεται μια συνεργασία των ερεθισμάτων μερικού χαρακτήρα μεταξύ τους και του αισθητήριου συστήματος με το κινητικό σύστημα, η οποία, σε μια μεταβλητή φυσιολογική συνομάδωση, διατηρεί σταθερή την αισθητηριακή εντύπωση, επομένως μας απαγορεύει να ορίσουμε τη νευρική διαδικασία ως απλή διαβίβαση ενός δεδομένου μηνύματος. Η καταστροφή της οπτικής λειτουργίας, όπου και αν εδράζονται οι βλάβες, ακολουθεί τον ίδιο νόμο: πρώτα πλήττονται όλα τα χρώματα<sup>16</sup> και χάνουν τον κορεσμό τους. Ύστερα το φάσμα απλοποιείται, περιστέλλεται σε τέσσερα χρώματα και σύντομα σε δύο μόνο· στο τέλος επέρχεται μια μονοχρωματοψία σε γκριζο, χωρίς πάντως αυτό το παθολογικό χρώμα να μπορεί ποτέ να ταυτιστεί με ένα οποιοδήποτε κανονικό χρώμα. Έτσι, στις κεντρικές βλάβες όπως και στις περιφε-

ρικές, «η απώλεια νευρικής ουσίας έχει αποτέλεσμα όχι μόνο ένα έλλειμμα ορισμένων ποιοτήτων, αλλά και το πέρασμα σε μια λιγότερο διαφοροποιημένη και περισσότερο πρωτόγονη δομή». <sup>17</sup> Αντιστρόφως, η κανονική λειτουργία πρέπει να κατανοηθεί ως μια διαδικασία απαρτίωσης, όπου το κείμενο του εξωτερικού κόσμου δεν αντιγράφεται πάλι αλλά συγκροτείται. Αν επιχειρήσουμε δε να συλλάβουμε την «αισθητηριακή εντύπωση» στην προοπτική των σωματικών φαινομένων που την προετοιμάζουν, δεν βρίσκουμε ένα ψυχικό άτομο, συνάρτηση ορισμένων γνωστών μεταβλητών, αλλά μια διαμόρφωση ήδη συνδεδεμένη με ένα σύνολο και ήδη προικισμένη με ένα νόημα, που μόνο ως προς το βαθμό διακρίνεται από τις πιο σύνθετες αντιλήψεις και συνεπώς δεν προάγει καθόλου τις προσπάθειές μας να οριοθετήσουμε το καθαρό αισθητό. Δεν υπάρχει φυσιολογικός ορισμός της αισθητηριακής εντύπωσης και γενικότερα δεν υπάρχει αυτόνομη φυσιολογική ψυχολογία, επειδή το φυσιολογικό συμβάν υπακούει και το ίδιο σε βιολογικούς και ψυχολογικούς νόμους. Για πολύ καιρό πίστευαν ότι η περιφερική οροεξάρτηση αποτελούσε έναν σίγουρο τρόπο για να ανιχνευθούν οι «στοικειώδεις» ψυχικές λειτουργίες και να διακριθούν από τις «ανώτερες» λειτουργίες, που δεν συνδέονται τόσο στενά με τη σωματική υποδομή. Αλλά μια ακριβέστερη ανάλυση αποκαλύπτει ότι τα δύο είδη λειτουργιών διασταυρώνονται. Το στοιχειώδες δεν είναι πια εκείνο που θα συγκροτήσει διά της προσθέσεως το όλο ούτε, άλλωστε, μια απλή ευκαιρία για το όλο να συγκροτηθεί. Το στοιχειώδες συμβάν είναι ήδη ενδεδυμένο με ένα νόημα, και η ανώτερη λειτουργία θα πραγματοποιήσει απλώς έναν πιο απαρτιωμένο τρόπο ύπαρξης ή μια πιο έγκυρη προσαρμογή, χρησιμοποιώντας και μετουσιώνοντας τις κατώτερες διεργασίες. Κατ' αντιστοιχία, «η εμπειρία του αισθάνεσθαι είναι μια ζωτική διαδικασία, όπως η τεκνοποίηση, η αναπνοή ή η ανάπτυξη». <sup>18</sup>

Έτσι η ψυχολογία και η φυσιολογία δεν είναι πια δύο παράλληλες επιστήμες, είναι δύο προσδιορισμοί της συμπεριφο-

ράς, συγκεκριμένος ο ένας, αφηρημένος ο άλλος.<sup>19</sup> Είπαμε ότι ο ψυχολόγος, όταν ζητάει από τον φυσιολόγο έναν ορισμό της αισθητηριακής εντύπωσης «μέσω των αιτίων της», ξανασυναντά στο πεδίο της φυσιολογίας τις δικές του δυσκολίες, και τώρα βλέπουμε γιατί. Ο φυσιολόγος, από την πλευρά του, θα πρέπει να απαλλαγεί από την πραγματοκρατική προκατάληψη, την οποία όλες οι επιστήμες δανείζονται από τον κοινό νου και που τις παρεμποδίζει στην ανάπτυξή τους. Η μεταβολή στο νόημα των λέξεων «στοικειώδης» και «ανώτερος» στη σύγχρονη φυσιολογία αναγγέλλει μια μεταβολή φιλοσοφίας.<sup>20</sup> Ο επιστήμονας πρέπει να μάθει και αυτός να ασκεί κριτική στην ιδέα ενός εξωτερικού κόσμου καθ' εαυτόν, εφόσον τα ίδια τα γεγονότα τού υποδεικνύουν να εγκαταλείψει την ιδέα του σώματος ως διαβιβαστή μηνυμάτων. Το αισθητό είναι εκείνο που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, αλλά τώρα ξέρουμε ότι αυτό το «με» δεν είναι απλώς εργαλειώδες, ότι ο αισθητήριος μηχανισμός δεν είναι ένας αγωγός, ότι ακόμα και στην περιφέρεια το φυσιολογικό εντύπωμα εμπλέκεται σε σχέσεις που θεωρούνταν άλλοτε κεντρικές.

Για μία ακόμα φορά ο αναστοχασμός –ακόμα και ο δευτερογενής αναστοχασμός της επιστήμης– καθιστά σκοτεινό ό,τι λογιζόταν σαφές. Νομίζαμε πως ξέρουμε τι είναι αισθάνομαι, βλέπω, ακούω, και τώρα οι λέξεις αυτές δημιουργούν πρόβλημα. Καλούμαστε να επανέλθουμε στις ίδιες τις εμπειρίες που δηλώνουν για να τις ορίσουμε εκ νέου. Η κλασική έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης, πάντως, δεν ήταν γέννημα αναστοχασμού, ήταν το όψιμο προϊόν μιας σκέψης στραμμένης προς τα αντικείμενα, ο τελευταίος όρος της αναπαράστασης του κόσμου, ο πιο απομακρυσμένος από τη συγκροτητική πηγή και γι' αυτόν το λόγο ο λιγότερο σαφής. Είναι αναπόφευκτο η επιστήμη, στη γενική προσπάθεια αντικειμενοποίησης που καταβάλλει, να καταλήγει να σχηματίζει για τον ανθρώπινο οργανισμό την αναπαράσταση ενός συστήματος φυσικής τάξης ενώπιον ερεθισμάτων που προσδιορίζονται και τα ίδια από τις φυ-

σικοχημικές τους ιδιότητες, οπότε επιδιώκει να ανασυγκροτήσει πάνω σ' αυτή τη βάση την όντως υφιστάμενη αντίληψη<sup>21</sup> και να κλείσει τον κύκλο της επιστημονικής γνώσης ανακαλύπτοντας τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους παράγεται η ίδια η γνώση, θεμελιώνοντας μια αντικειμενική επιστήμη της υποκειμενικότητας.<sup>22</sup> Αλλά είναι επίσης αναπόφευκτο η απόπειρα αυτή να αποτύχει. Αν ανατρέξουμε στις ίδιες τις αντικειμενικές έρευνες, ανακαλύπτουμε κατ' αρχάς ότι οι εξωτερικές συνθήκες του αισθητηριακού πεδίου δεν το καθορίζουν κομμάτι κομμάτι και παρεμβαίνουν μόνο καθιστώντας δυνατή μια γηγενή οργάνωση — αυτό ακριβώς δείχνει η *Gestalttheorie*: έπειτα, ανακαλύπτουμε ότι μέσα στον οργανισμό η δομή εξαρτάται από μεταβλητές όπως το βιολογικό νόημα της κατάστασης, που δεν είναι πια μεταβλητές φυσικής τάξης, ούτως ώστε το σύνολο διαφεύγει από τα γνωστά εργαλεία της φυσικομαθηματικής ανάλυσης και ανοίγεται σε έναν νέο τύπο νοητότητας.<sup>23</sup> Αν τώρα στραφούμε και πάλι προς την αντιληπτική εμπειρία, όπως κάνουμε εδώ, προσέχουμε ότι η επιστήμη δεν κατορθώνει να κατασκευάσει τίποτα παραπάνω από μια δήθεν υποκειμενικότητα: εισάγει αισθητηριακές εντυπώσεις που είναι πράγματα εκεί όπου η εμπειρία δείχνει ότι υπάρχουν ήδη σημασιακά σύνολα, καθυποβάλλει το φαινόμενο σύμπαν σε κατηγορίες που έχουν νόημα μόνο για το σύμπαν της επιστήμης. Απαιτεί δύο αντιληπτές γραμμές να είναι ίσες ή άνισες, όπως δύο πραγματικές γραμμές, ή ένας αντιληπτός κρύσταλλος να έχει καθορισμένο αριθμό εδρών,<sup>24</sup> χωρίς να βλέπει ότι το ίδιο του αντιληπτού είναι να δέχεται την αμφισημία, το «κουνημένο», το κάπως θολό, ότι αφήνεται να το διαπλάσει το συγκεκριμένο του. Στην οπτική παραίσθηση Μύλερ-Λύερ, η μία από τις γραμμές παύει να είναι ίση με την άλλη χωρίς να γίνει «άνιση»: γίνεται «άλλη». Με διαφορετικά λόγια, για την αντίληψη μια μεμονωμένη αντικειμενική γραμμή και η ίδια γραμμή λαμβανόμενη μέσα σε ένα σχήμα παύουν να είναι «η ίδια». Είναι ταυτίσιμη σ' αυτές τις δύο συναρτήσεις μόνο για μια αναλυτική αντίληψη

που δεν είναι φυσική. Παρομοίως το αντιληπτό περιλαμβάνει κενά που δεν είναι απλώς «αναντίληψη». Μπορώ διά της όρασης ή διά της αφής να αναγνωρίσω έναν κρύσταλλο ως ένα «κανονικό γεωμετρικό» σώμα χωρίς να έχω μετρήσει τις έδρες του ούτε καν σιωπηρά, μπορώ να εξοικειωθώ με μια φυσιογνωμία χωρίς ποτέ να έχω αντιληφθεί τι χρώμα μάτια έχει. Η θεωρία της αισθητηριακής εντύπωσης, που συνθέτει οποιαδήποτε γνώση από προσδιορισμένες ποιότητες, μας κατασκευάζει αντικείμενα καθαρισμένα από κάθε διφορούμενο, αμιγή, απόλυτα, που περισσότερο είναι το ιδεώδες της γνώσης παρά όντως τα θέματά της, και ταιριάζει μόνο στην όψιμη υπερδομή της συνείδησης. Εκεί είναι που «πραγματοποιείται κατά προσέγγιση η ιδέα της αισθητηριακής εντύπωσης».<sup>25</sup> Οι εικόνες τις οποίες προβάλλει μπροστά του το ένστικτο, εκείνες τις οποίες αναδημιουργεί σε κάθε γενιά η παράδοση ή απλώς τα όνειρα παρουσιάζονται κατ' αρχάς με ίσα δικαιώματα με τις κατά κυριολεξία αντιλήψεις, και σιγά σιγά, μέσω μιας κριτικής εργασίας, διακρίνεται η αληθινή, ενεργός και ρητή αντίληψη από τις φαντασιώσεις. Η λέξη υποδεικνύει περισσότερο μια *κατεύθυνση* παρά μια πρωτόγονη λειτουργία.<sup>26</sup> Ξέρουμε ότι η σταθερότητα του φαινομενικού μεγέθους των αντικειμένων σε μεταβαλλόμενες αποστάσεις ή η σταθερότητα του χρώματός τους σε διαφορετικούς φωτισμούς είναι τελειότερες στο παιδί παρά στον ενήλικο.<sup>27</sup> Με άλλα λόγια, η αντίληψη συνδέεται στενότερα με το τοπικό διεγερτικό στην όψιμη κατάστασή της παρά στην πρώιμη κατάστασή της και συμφωνεί με τη θεωρία της αισθητηριακής εντύπωσης περισσότερο στον ενήλικο παρά στο παιδί. Είναι σαν ένα δίκτυ που οι κόμποι του φαίνονται όλο και πιο ξεκάθαρα.<sup>28</sup> Για την «πρωτόγονη σκέψη» έχει δοθεί μια εικόνα που δεν κατανοείται καλά αν οι απαντήσεις των πρωτόγονων, οι εκφωνήσεις τους και η ερμηνεία του κοινωνιολόγου δεν συσχετιστούν με το απόθεμα αντιληπτικής εμπειρίας το οποίο όλες επιδιώκουν να μεταφράσουν.<sup>29</sup> Άλλοτε η προσκόλληση του αντιληπτού στο συγκείμενό του και κατά κάποιον

τρόπο το ιξώδες του και άλλοτε η παρουσία μιας θετικής απροσδιοριστίας μέσα του εμποδίζουν τα χωρικά, χρονικά και αριθμητικά σύνολα να διαρθρωθούν σε χειρίσιμους, διακριτούς, ταυτοποιήσιμους όρους. Αυτήν ακριβώς την προαντικειμενική σφαίρα πρέπει να εξερευνήσουμε μέσα μας, αν θέλουμε να κατονομάσουμε το αισθάνεσθαι.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 142 κε.
2. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, σ. 241.
3. Koffka, *Psychologie*, σ. 530.
4. Μεταφράζουμε το «take notice» ή το «bemerken» των ψυχολόγων.
5. Δεν συντρέχει λόγος να αρνηθούμε τη συζήτηση, όπως κάνει ο Γιάσπερς, για παράδειγμα (Jaspers, *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*), αντιπαραθέτοντας μια περιγραφική ψυχολογία που «κατανοεί» τα φαινόμενα σε μια εξηγητική ψυχολογία που εξετάζει τη γένεσή τους. Ο ψυχολόγος βλέπει πάντα τη συνείδηση ως τοποθετημένη σε ένα σώμα εν μέσω του κόσμου, για εκείνον η σειρά ερέθισμα-εντύπωμα-αντίληψη είναι μια ακολουθία συμβάντων, μετά την έκβαση των οποίων αρχίζει η αντίληψη. Κάθε συνείδηση έχει γεννηθεί μέσα στον κόσμο και κάθε αντίληψη είναι μια νέα γέννηση της συνείδησης. Σε αυτή την προοπτική, τα «άμεσα» δεδομένα της αντίληψης μπορούν πάντα να απορριφθούν ως σκέτες εμφανίσεις και ως τα σύνθετα προϊόντα μιας γένεσης. Μόνο από την υπερβατολογική σκοπιά μπορεί να αποκτήσει ίδιον δικαίωμα η περιγραφική μέθοδος. Όμως, ακόμα και από αυτή τη σκοπιά, μένει να κατανοήσουμε πώς η συνείδηση συλλαμβάνει εαυτήν ή εμφανίζεται στον εαυτό της ως ενταγμένη σε μια φύση. Για τον φιλόσοφο όπως και για τον ψυχολόγο, επομένως, υπάρχει πάντα ένα πρόβλημα της γένεσης και η μόνη δυνατή μέθοδος είναι να ακολουθήσει την αιτιώδη εξήγηση στην επιστημονική της ανάπτυξη, προκειμένου να διευκρινίσει το νόημά της και να τη βάλει στην πραγματική της θέση μέσα στο σύνολο της αλήθειας. Γι' αυτό δεν θα βρει κανείς εδώ καμία *ανασκευή*, αλλά μια προσπάθεια να κατανοηθούν οι ιδιαίτερες δυσκολίες της αιτιώδους σκέψης.
6. Βλ. *La Structure du Comportement*, κεφ. 1.



7. Μεταφράζουμε πάνω-κάτω την ακολουθία «Empfänger-Übermittler-Empfänger» για την οποία μιλάει ο J. Stein, *Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, σ. 351.

8. Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*.

9. Ο Στουμπφ (Stumpf) το κάνει αυτό ρητά. Βλ. Koehler, *ό.π.*, σ. 54.

10. Koehler, *ό.π.*, σσ. 57-58, πρβλ. σσ. 58-66.

11. R. Déjean, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, σσ. 60 και 83.

12. Stumpf, παράθεμα στο Koehler, *ό.π.*, σ. 58.

13. Koehler, *ό.π.*, σσ. 58-63.

14. Το σωστό είναι να προσθέσουμε ότι το ίδιο συμβαίνει με όλες τις θεωρίες και ότι πουθενά δεν υπάρχει κρίσιμο πείραμα. Για τον ίδιο λόγο η υπόθεση σταθερότητας δεν μπορεί να ανασκευαστεί εντελώς βάσει της επαγωγής. Περιέρχεται σε ανυποληψία, επειδή αγνοεί τα φαινόμενα και δεν μας δίνει τη δυνατότητα να τα κατανοήσουμε. Αλλά και πάλι, προκειμένου να τα προσλάβουμε και να την κρίνουμε, πρέπει πρώτα να την έχουμε θέσει «σε αναστολή».

15. J. Stein, *ό.π.*, σσ. 357-359.

16. Ακόμα και ο δαλτονισμός δεν αποδεικνύει ότι ορισμένοι μηχανισμοί και μόνο αυτοί είναι επιφορτισμένοι με την «όραση» του κόκκινου και του πράσινου, εφόσον ένας δαλτονικός κατορθώνει να αναγνωρίσει το κόκκινο, αν του παρουσιάσουν μια μεγάλη έκταση χρωματισμένη με κόκκινο ή αν η παρουσίαση του χρώματος διαρκέσει αρκετή ώρα. *Ό.π.*, σ. 365.

17. Weizsäcker, παράθεμα στο Stein, *ό.π.*, σ. 364.

18. *Ό.π.*, σ. 354.

19. Για όλα αυτά τα σημεία, βλ. *La Structure du Comportement*, ιδίως σ. 52 κε., 65 κε.

20. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 595.

21. «Οι αισθητηριακές εντυπώσεις είναι ασφαλώς τεχνητά προϊόντα αλλά όχι αυθαίρετα, είναι οι τελευταίες μερικές ολότητες στις οποίες μπορούν να αποσυντεθούν οι φυσικές δομές μέσω της "αναλυτικής στάσης". Όταν ιδωθούν από αυτή τη σκοπιά, συντελούν στη γνώση των δομών και κατά συνέπεια τα πορίσματα της μελέτης των αισθητηριακών εντυπώσεων, αν ερμηνευθούν σωστά, είναι ένα σημαντικό στοιχείο της ψυχολογίας της αντίληψης». Koffka, *Psychologie*, σ. 548.

22. Βλ. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie*.

23. Πρβλ. *La Structure du Comportement*, κεφ. III.

24. Koffka, *Psychologie*, σσ. 530 και 549.

25. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, σ. 412.

26. Ό.π., σ. 397. «Ο άνθρωπος προσεγγίζει ιδεατές και ακριβείς εικόνες καλύτερα από το ζώο, ο ενήλικος καλύτερα από το παιδί, οι άνδρες καλύτερα από τις γυναίκες, το άτομο καλύτερα από το μέλος μιας συλλογικότητας, ο άνθρωπος που σκέφτεται ιστορικά και συστηματικά καλύτερα από τον άνθρωπο που ωθείται από μια παράδοση, που έχει "πιστεί" μέσα της και είναι ανίκανος να μετασχηματίσει σε αντικείμενο, μέσω της συγκρότησης της ανάμνησης, το περιβάλλον μέσα στο οποίο έχει πιστεί, να το αντικειμενοποιήσει, να το εντοπίσει στο χρόνο και να το κάνει κτήμα του μέσα στην απόσταση του παρελθόντος».

27. Hering, Jaensch.

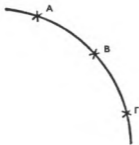
28. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, σ. 412.

29. Βλ. Wertheimer, «Über das Denken der Naturvölker», στο *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.

## II. «ΣΥΝΕΙΡΜΟΣ» ΚΑΙ «ΠΡΟΒΟΛΗ ΤΩΝ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ»

Από τη στιγμή που θα εισαχθεί η έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης, διαστρέφει την όλη ανάλυση της αντίληψης. Ήδη ένα «σχήμα» πάνω σε ένα «φόντο» περιέχει, όπως είπαμε, πολύ περισσότερα από τις ποιότητες που δίνονται ενεργά. Έχει ένα «περίγραμμα» που δεν «ανήκει» στο φόντο και «ξεχωρίζει» από εκείνο, είναι «σταθερό» και έχει «συμπαγές» χρώμα, το δε φόντο, απεριόριστο και αβέβαιου χρώματος, «συνεχίζει» κάτω από το σχήμα. Έτσι τα διάφορα μέρη του συνόλου –για παράδειγμα τα μέρη του σχήματος που είναι πλησιέστερα στο φόντο– διαθέτουν, πέρα από ένα χρώμα και κάποιες ιδιότητες, ένα ιδιαίτερο νόημα. Το ερώτημα είναι από τι φτιάχνεται αυτό το νόημα, τι θέλουν να πουν οι λέξεις «χείλος» και «περίγραμμα», τι συμβαίνει όταν ένα σύνολο ποιοτήτων *προσλαμβάνεται* ως σχήμα πάνω σε ένα φόντο. Όμως η αισθητηριακή εντύπωση, από τη στιγμή που θα εισαχθεί ως στοιχείο της γνώσης, δεν μας αφήνει επιλογή της απάντησης. Ένα ον που θα μπορούσε να αισθάνεται –υπό την έννοια του να συμπίπτει απόλυτα με ένα εντύπωμα ή με μια ποιότητα– δεν θα του ήταν δυνατό να έχει άλλο τρόπο γνώσης. Ότι μια ποιότητα, ότι μια κόκκινη έκταση σημαίνει κάτι, ότι συλλαμβάνεται, για παράδειγμα, σαν μια κηλίδα πάνω σε ένα φόντο, αυτό θέλει να πει ότι το κόκκινο δεν είναι μόνο το ζεστό χρώμα που νιώθω, που

βιώνω και μέσα του χάνομαι, ότι αναγγέλλει κάτι άλλο χωρίς να το περικλείει, ότι ασκεί μια λειτουργία γνώσης και ότι τα μέρη του συναπαρτιζούν μια ολότητα, με την οποία συνδέεται το καθένα χωρίς να εγκαταλείπει τη θέση του. Εφεξής το κόκκινο δεν μου είναι πια μόνο παρόν αλλά μου αναπαριστά κάτι, και εκείνο που αναπαριστά δεν το κατέχω ως ένα «πραγματικό μέρος» της αντίληψής μου, αλλά μόνο το σκοπεύω ως ένα «αποβλεπτικό μέρος».<sup>1</sup> Το βλέμμα μου δεν συγχωνεύεται στο περίγραμμα ή στην κηλίδα όπως στο κόκκινο λαμβανόμενο υλικά: τα διατρέχει ή έχει κυριαρχία τους. Προκειμένου η σημειακή αισθητηριακή εντύπωση να λάβει μια σημασία που να διεισδύσει στ' αλήθεια μέσα της, προκειμένου να ενταχθεί σε ένα «περίγραμμα» συνδεδεμένο με το σύνολο του «σχήματος» και ανεξάρτητο από το «φόντο», θα έπρεπε να πάψει να είναι μια απόλυτη σύμπτωση με εκείνο που γίνεται αισθητό και κατά συνέπεια να πάψει να είναι ως αισθητηριακή εντύπωση. Αν αποδεχτούμε ένα «αισθάνεσθαι» με την κλασική έννοια, η σημασία του αισθητού μπορεί πια να συνίσταται μόνο σε άλλες αισθητηριακές εντυπώσεις, παρούσες ή δυνητικές. Βλέπω ένα σχήμα μπορεί μόνο να σημαίνει ότι κατέχω συγχρόνως τις σημειακές αισθητηριακές εντυπώσεις που αποτελούν μέρος του. Καθεμιά τους παραμένει πάντα αυτό που είναι, μια τυφλή επαφή, ένα εντύπωμα, το δε σύνολο γίνεται «όραση» και διαμορφώνει μπροστά μας έναν πίνακα, επειδή μαθαίνουμε να περνάμε τα-



χύτερα από το ένα εντύπωμα στο άλλο. Ένα περίγραμμα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα άθροισμα τοπικών οράσεων και η συνείδηση ενός περιγράμματος είναι ένα συλλογικό ον. Τα αισθητά στοιχεία από τα οποία είναι φτιαγμένο δεν μπορούν να χάσουν την αδιαφάνεια που τα προσδιορίζει ως αισθητά και να ανοικτούν σε μια ενδογενή διασύν-

δεση, σε έναν κοινό νόμο συγκρότησης. Έστω τρία σημεία Α, Β, Γ πάνω στο περίγραμμα ενός σχήματος: η τάξη τους στο χώρο είναι ο τρόπος τους να συνυπάρχουν κάτω από το βλέμμα μας και αυτή η συνύπαρξη, όσο κοντά το ένα στο άλλο κι αν τα διαλέξω, είναι απλώς το άθροισμα των χωριστών υπάρξεών τους, η θέση του Α, έπειτα η θέση του Β, έπειτα η θέση του Γ. Συμβαίνει καμιά φορά ο εμπειρισμός να εγκαταλείπει αυτή την ατομιστική γλώσσα και να μιλά για συμπαγή κομμάτια χώρου ή διάρκειας, να προσθέτει στην εμπειρία των ποιότητων μια εμπειρία των σχέσεων. Αυτό δεν αλλάζει τίποτα στη θεωρία του. Είτε ένα πνεύμα διατρέχει και εποπτεύει το συμπαγές κομμάτι χώρου, αλλά τότε ο εμπειρισμός εγκαταλείπεται, εφόσον η συνείδηση δεν ορίζεται πια από το εντύπωμα, είτε το ίδιο το συμπαγές κομμάτι χώρου δίνεται κατά τον τρόπο ενός εντυπώματος και τότε είναι εξίσου κλειστό σε έναν πιο εκτεταμένο συντονισμό όσο είναι και το σημειακό εντύπωμα για το οποίο μιλήσαμε προηγουμένως. Ένα περίγραμμα, όμως, δεν είναι μόνο το σύνολο των παροντικών δεδομένων, τα δεδομένα αυτά ανακαλούν άλλα που έρχονται να τα συμπληρώσουν. Όταν λέω ότι έχω μπροστά μου μια κόκκινη κηλίδα, το νόημα της λέξης «κηλίδα» μου το παρέχουν προγενέστερες εμπειρίες, στην πορεία των οποίων έμαθα να τη χρησιμοποιώ. Η κατανομή των τριών σημείων Α, Β, Γ στο χώρο ανακαλεί άλλες ανάλογες κατανομές, και λέω ότι βλέπω έναν κύκλο. Ούτε όμως η προσφυγή στην κεκτημένη εμπειρία αλλάζει τίποτα στη θέση του εμπειρισμού. Ο «συνειρμός των ιδεών», ο οποίος επαναφέρει την παρελθούσα εμπειρία, μπορεί να ανασυστήσει μόνο εξωγενείς διασυνδέσεις και μόνο μια τέτοια μπορεί να είναι και ο ίδιος, επειδή η πρωταρχική εμπειρία δεν περιλάμβανε άλλες. Από τη στιγμή που ορίστηκε η συνείδηση ως αισθητηριακή εντύπωση, κάθε τρόπος συνείδησης θα πρέπει να δανειζεται τη σαφήνειά του από την αισθητηριακή εντύπωση. Στις προγενέστερες εμπειρίες στις οποίες ανατρέχω, η λέξη κύκλος ή η λέξη τάξη μπόρεσαν να δηλώσουν μόνο τον συ-

γκεκριμένο τρόπο με τον οποίο μοιράζονται μπροστά μας οι αισθητηριακές εντυπώσεις, μια ορισμένη γεγονотική διευθέτση, έναν τρόπο να αισθανθώ. Αν τα τρία σημεία Α, Β, Γ είναι σ' έναν κύκλο, η τροχιά ΑΒ «μοιάζει» με την τροχιά ΒΓ, αλλά αυτή η ομοιότητα σημαίνει μόνο ότι, στην πράξη, η μία φέρνει στο μυαλό την άλλη. Η τροχιά Α, Β, Γ μοιάζει με άλλες κυκλικές τροχιές που έχει ακολουθήσει το βλέμμα μου, αλλά αυτό σημαίνει μόνο ότι ξυπνά την ανάμνησή τους και κάνει την εικόνα τους να αναφανεί. Ποτέ δεν μπορούν να ταυτιστούν δύο όροι, να προσληφθούν ή να κατανοηθούν ως ο *ίδιος*, κάτι που θα προϋπέθετε ότι ξεπερνιέται το ην είναι τους, μπορούν μόνο να συνδέονται συνειρμικά αδιάσπαστα και να υποκαθιστούν παντού ο ένας τον άλλο. Η γνώση εμφανίζεται έτσι ως ένα σύστημα υποκαταστάσεων, όπου ένα εντύπωμα αναγγέλλει άλλα χωρίς ποτέ να δώσει εξήγηση γι' αυτό, όπου κάποιες λέξεις μας κάνουν να περιμένουμε ορισμένες αισθητηριακές εντυπώσεις, όπως το βράδυ μας κάνει να περιμένουμε τη νύχτα. Η σημασία του αντιληπτού δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια συνομάδωση εικόνων που αρχίζουν να επανεμφανίζονται χωρίς λόγο. Ό,τι υπάρχει να καταλάβουμε μέσα στις λέξεις είναι, σε τελική ανάλυση, απλούστατες εικόνες ή αισθητηριακές εντυπώσεις, οι έννοιες είναι ένας πολύπλοκος τρόπος να τις προσδιορίσουμε, επειδή δε είναι και οι ίδιες άλεκτα εντυπώματα, το κατανοώ είναι απάτη ή ψευδαίσθηση, η γνώση δεν έχει ποτέ άδραγμα πάνω στα αντικείμενά της, που συμπαρασύρει το ένα το άλλο, και το πνεύμα λειτουργεί σαν αριθμομηχανή,<sup>2</sup> που δεν ξέρει γιατί αληθεύουν τα εξαγόμενά της. Η αισθητηριακή εντύπωση δεν δέχεται άλλη φιλοσοφία πέρα από την ονοματοκρατία, δηλαδή την περιοριστική αναγωγή του νοήματος στην *παρανόηση* της συγκεκριμένης ομοιότητας ή στην *ανοησία* του συνειρμού διά της εγγύτητας.

Όμως οι αισθητηριακές εντυπώσεις και οι εικόνες που υποτίθεται πως είναι η αρχή και το τέλος όλης της γνώσης εμφανίζονται πάντα σ' έναν ορίζοντα νοήματος, και η σημασία του

αντιληπτού όχι μόνο δεν προκύπτει από έναν συνειρμό αλλά, αντίθετα, προϋποτίθεται μέσα σε όλους τους συνειρμούς, είτε πρόκειται για τη σύνοψη μιας παροντικής μορφής είτε για την ανάκληση παλαιότερων εμπειριών. Το αντιληπτικό μας πεδίο είναι φτιαγμένο από «πράγματα» και από «κενά ανάμεσα στα πράγματα».<sup>3</sup> Τα μέρη ενός πράγματος δεν συνδέονται μεταξύ τους με μια απλώς εξωτερική σύνδεση, η οποία θα προέκυπτε από το αλληλένδετό τους που διαπιστώνεται κατά τη διάρκεια των κινήσεων του αντικειμένου. Διότι ως πράγματα βλέπω κατ' αρχάς σύνολα που δεν τα έχω δει ποτέ να κινούνται· σπίτια, τον ήλιο, βουνά. Αν θέλει κανείς να επεκτείνω στο ακίνητο αντικείμενο μια έννοια αποκτημένη κατά την εμπειρία των κινητών αντικειμένων, πρέπει βέβαια το βουνό να παρουσιάζει στην όψη που όντως έχει κάποιο χαρακτήρα ο οποίος να θεμελιώνει την αναγνώρισή του ως πράγμα και να δικαιολογεί αυτή τη μεταβίβαση. Αλλά τότε δεν θα χρειαστεί καμία μεταβίβαση, αυτός ο χαρακτήρας θα αρκεί για να εξηγήσει το διαχωρισμό του πεδίου με βάση τη διάκριση των πραγμάτων. Ακόμα και η ενότητα των αντικειμένων καθημερινής χρήσης, τα οποία το παιδί μπορεί να χειριστεί και να μετατοπίσει, δεν επανάγεται στη διαπίστωση της στερεότητάς τους. Αν βαλθούμε να βλέπουμε σαν πράγματα τα διαστήματα ανάμεσα στα πράγματα, η όψη του κόσμου θα μεταβαλλόταν τόσο αισθητά, όσο και η όψη του σκίτσου γρίφων τη στιγμή που ανακαλύπτω στις γραμμές του το «λαγό» ή τον «κυνηγό». Δεν θα ήταν τα ίδια στοιχεία διαφορετικά συνδεδεμένα, οι ίδιες αισθητηριακές εντυπώσεις διαφορετικά συνειρόμενες, το ίδιο κείμενο επενδεδυμένο με ένα άλλο νόημα, η ίδια ύλη σε άλλη μορφή, θα ήταν στ' αλήθεια ένας άλλος κόσμος. Διότι δεν υπάρχουν αδιάφορα δεδομένα, που αρχίζουν να σχηματίζουν μαζί ένα πράγμα επειδή κάποια γεγονοτική εγγύτητα ή ομοιότητα τα συνδέει συνειρμικά· αντίθετα, επειδή αντιλαμβανόμαστε ένα σύνολο ως πράγμα, γι' αυτό και η αναλυτική στάση μπορεί εν συνεχεία να διακρίνει μέσα του ομοιότητες ή εγγύτητες. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι χωρίς

την αντίληψη του όλου δεν θα μας περνούσε από το μυαλό να προσέξουμε την ομοιότητα ή την εγγύτητα των στοιχείων του αλλά ότι, στην κυριολεξία, δεν θα αποτελούσαν μέρος του ίδιου κόσμου και δεν θα υπήρχαν καθόλου. Ο ψυχολόγος, που σκέφτεται πάντα τη συνείδηση μέσα στον κόσμο, συγκαταριθμεί την ομοιότητα και την εγγύτητα των ερεθισμάτων στις αντικειμενικές προϋποθέσεις που καθορίζουν τη συγκρότηση ενός συνόλου. Τα πλησιέστερα ή τα πλέον παρόμοια ερεθίσματα, λέει,<sup>4</sup> ή εκείνα που όταν συναθροιστούν δίνουν την καλύτερη ισορροπία στο θέαμα, τείνουν για την αντίληψη να συνενωθούν στο ίδιο μόρφωμα. Όμως η γλώσσα αυτή είναι παραπλανητική, επειδή αντιπαραβάλλει τα αντικειμενικά ερεθίσματα, που ανήκουν στον αντιληπτό κόσμο και μάλιστα στον δευτερογενή κόσμο τον οποίο κατασκευάζει η επιστημονική συνείδηση, με την αντιληπτική συνείδηση, την οποία η ψυχολογία οφείλει να περιγράψει σύμφωνα με την άμεση εμπειρία. Η «αμφίβια» σκέψη του ψυχολόγου διατρέχει πάντα τον κίνδυνο να επανεισαγάγει στην περιγραφή του σχέσεις που ανήκουν στον αντικειμενικό κόσμο. Έτσι εξηγείται γιατί θεωρήθηκε ότι ο νόμος της εγγύτητας και ο νόμος της ομοιότητας του Βερτχάιμερ (Wertheimer) επανέφεραν ως συγκροτητικές αρχές της αντίληψης την αντικειμενική εγγύτητα και ομοιότητα των συνειρμιστών. Στην πραγματικότητα για την καθαρή περιγραφή –όπως θέλει να είναι η θεωρία της Μορφής– η εγγύτητα και η ομοιότητα των ερεθισμάτων δεν είναι προγενέστερες της συγκρότησης του συνόλου. Η «καλή μορφή» δεν πραγματοποιήθηκε επειδή είναι, υποτίθεται, καλή καθ' εαυτήν σε έναν μεταφυσικό ουρανό, αλλά είναι καλή επειδή πραγματοποιήθηκε μέσα στην εμπειρία μας. Οι υποτιθέμενες συνθήκες της αντίληψης γίνονται προγενέστερες της ίδιας της αντίληψης μόνο όταν, αντί να περιγράψουμε το αντιληπτικό φαινόμενο ως πρώτο άνοιγμα προς το αντικείμενο, υποθέτουμε γύρω του ένα περιβάλλον όπου είναι ήδη εγγεγραμμένες όλες οι διαρρήσεις και όλες οι διασταυρώσεις δεδομένων τις οποίες θα επιτύχει η αναλυτική αντί-



ληψη, όπου δικαιώνονται όλοι οι κανόνες της όντως υφιστάμενης αντίληψης – έναν τόπο της αλήθειας, έναν *κόσμο*. Έτσι όμως αφαιρούμε από την αντίληψη την ουσιαστική λειτουργία της, που είναι να θεμελιώνει ή να εγκαινιάζει τη γνώση, και τη βλέπουμε διαμέσου των αποτελεσμάτων της. Αν, αντίθετα, περιοριστούμε στα φαινόμενα, η ενότητα του πράγματος στην αντίληψη δεν κατασκευάζεται διά συνειρμών αλλά, ως συνθήκη κάθε δυνατού συνειρμού, προηγείται των διασταυρώσεων που την επαληθεύουν και την καθορίζουν, προηγείται του εαυτού της. Αν περπατώ σε μια παραλία προς ένα προσαραγμένο καράβι και το φουγάρο ή τα κατάρτια συγχέονται με το δάσος που παισιώνεται τον αμμόλοφο, θα έρθει μια στιγμή που οι λεπτομέρειες αυτές θα σμίξουν έντονα με το καράβι και θα κολλήσουν μαζί του. Όσο πλησίαζα, δεν αντιλήφθηκα ομοιότητες ή εγγύτητες που θα είχαν συνενώσει τελικά σε ένα συνεχές σχέδιο το υπέρπηγμα του πλοίου. Ένωσα μόνο ότι η όψη του αντικειμένου επρόκειτο να αλλάξει, ότι κάτι ήταν επικείμενο σ' αυτή την ένταση, όπως η επικείμενη καταιγίδα φαίνεται στα σύννεφα. Ξαφνικά αναδιοργανώθηκε το θέαμα δίνοντας ικανοποίηση στην ακαθόριστη προσμονή μου. Και εκ των υστέρων αναγνώρισα, ως αιτιολόγηση της αλλαγής, την ομοιότητα και την εγγύτητα εκείνων που αποκαλώ «ερεθίσματα» – δηλαδή των πλέον καθορισμένων φαινομένων, που τα βρίσκω σε κοντινή απόσταση και με τα οποία συνθέτω τον «αληθινό» κόσμο. «Πώς και δεν είδα ότι αυτά τα κομμάτια ξύλο ήταν ενιαίο σώμα με το καράβι; Κι όμως είχαν το ίδιο χρώμα με εκείνο, εφάρμοζαν καλά στο υπέρπηγμά του». Αλλά αυτοί οι λόγοι για να αντιληφθώ σωστά δεν είχαν δοθεί ως λόγοι πριν από την ορθή αντίληψη. Η ενότητα του αντικειμένου βασίζεται στο προαίσθημα μιας επικείμενης τάξης, η οποία θα δώσει μονομιάς απάντηση σε ερωτήσεις που είναι απλώς λανθάνουσες μέσα στο τοπίο, επιλύει ένα πρόβλημα που είχε τεθεί απλώς υπό μορφή αόριστης ανησυχίας, οργανώνει στοιχεία που μέχρι τότε δεν ανήκαν στο ίδιο σύμπαν και που γι' αυτόν το λόγο, όπως λέει διεισδυτικά ο Καντ,

δεν μπορούσαν να συνδεθούν συνειρμικά. Όταν τελικά η σύνοψη τα βάζει στο ίδιο έδαφος, στο έδαφος του μοναδικού αντικειμένου, καθιστά δυνατή την εγγύτητα και την ομοιότητα μεταξύ τους, και ένα εντύπωμα δεν μπορεί ποτέ αφ' εαυτού να συνδεθεί συνειρμικά με ένα άλλο εντύπωμα.

Ούτε έχει τη δύναμη να αφυπνίζει άλλα. Αυτό το κάνει μόνο υπό τον όρο να *κατανοηθεί* πρώτα στην προοπτική της περασμένης εμπειρίας, όπου συνυπήρχε με τα εντυπώματα που είναι να αφυπνίσει. Έστω μια σειρά συλλαβές σε ζεύγη,<sup>5</sup> όπου η δεύτερη είναι αδύναμη ομοιοκαταληξία της πρώτης (ντακ-τακ), και μια άλλη σειρά, όπου η δεύτερη συλλαβή προκύπτει με αντιστροφή της πρώτης (γκεντ-ντεγκ): αν οι δύο σειρές έχουν μαθευτεί απ' έξω και αν, σε ένα κρίσιμο πείραμα, δοθεί η ομοιόμορφη οδηγία «αναζητείστε μια αδύναμη ομοιοκαταληξία», παρατηρούμε ότι το υποκείμενο δυσκολεύεται περισσότερο να βρει μια τέτοια ομοιοκαταληξία για το γκεντ απ' όσο για μια ουδέτερη συλλαβή. Αν όμως η οδηγία είναι να αλλάξει το φωνήεν στις προτεινόμενες συλλαβές, η εργασία εκτελείται χωρίς χρονοτριβή. Άρα στο πρώτο κρίσιμο πείραμα δεν ενεργοποιούνται συνειρμικές δυνάμεις, διότι, αν υπήρχαν, θα έπρεπε να ενεργοποιηθούν και στο δεύτερο. Η αλήθεια είναι ότι το υποκείμενο, όταν τεθεί μπροστά σε συλλαβές που συνείρονται συχνά με αδύναμες ομοιοκαταληξίες, αντί να κάνει στ' αλήθεια μια ομοιοκαταληξία, επωφελείται από τις κεκτημένες γνώσεις του και βάζει μπρος μια «πρόθεση αναπαραγωγής»<sup>6</sup> με αποτέλεσμα, όταν φτάσει στη δεύτερη σειρά συλλαβών όπου η παρούσα οδηγία δεν συμφωνεί πια με τους σχηματισμούς που πραγματοποιήθηκαν στα πειράματα εκγύμνασης, η πρόθεση αναπαραγωγής να οδηγήει αναπόφευκτα σε λάθη. Όταν, στο δεύτερο κρίσιμο πείραμα, προτείνεται στο υποκείμενο να αλλάξει το φωνήεν της αφετηριακής συλλαβής, καθώς πρόκειται για μια δουλειά που δεν εμφανίστηκε ποτέ στα πειράματα εκγύμνασης, δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει την παρακαμπτήριο της αναπαραγωγής, και υπ' αυτές τις συνθήκες τα πειράματα εκγύμνασης δεν

έχουν καμία επίδραση. Επομένως ο συνειρμός δεν λειτουργεί ποτέ ως αυτόνομη δύναμη, δεν είναι ποτέ η προτεινόμενη λέξη που «επάγεται» την απάντηση σαν ποιητικό αίτιο, η λέξη δρα μόνο καθιστώντας πιθανή ή δελεαστική μια πρόθεση αναπαραγωγής, ενεργεί μόνο δυνάμει του νοήματος που πήρε στο συγκείμενο της παλιάς εμπειρίας και μόνο υποδεικνύοντας την προσφυγή σ' αυτή την εμπειρία, είναι τελεσιουργός στο μέτρο που το υποκείμενο την αναγνωρίζει, τη συλλαμβάνει υπό την όψη ή υπό τη φυσιογνωμία του παρελθόντος. Αν, τέλος, θέλαμε να αποταθούμε, αντί στην απλή εγγύτητα, στο συνειρμό διά της ομοιότητας, θα βλέπαμε πάλι ότι η παροντική αντίληψη, προκειμένου να ανακαλέσει μια παλιά εικόνα στην οποία πράγματι μοιάζει, πρέπει να *μορφοποιηθεί* κατά τέτοιον τρόπο ώστε να καταστεί ικανή να φέρει μαζί της αυτή την ομοιότητα. Είτε πέντε είτε πεντακόσιες φορές έχει δει ένα υποκείμενο<sup>7</sup> το σχήμα 1, θα το αναγνωρίσει σχεδόν το ίδιο εύκολα στο σχήμα 2 όπου βρίσκεται «καμουφλαρισμένο», και άλλωστε δεν θα το αναγνωρίζει ποτέ διαρκώς. Αντίθετα ένα υποκείμενο που αναζητά ενεργητικά στο σχήμα 2 ένα άλλο συγκαλυμμένο σχήμα (χωρίς να ξέρει ποιο), το βρίσκει ταχύτερα και συχνότερα από ένα παθητικό υποκείμενο ίσης εμπειρίας. Επομένως η ομοιότητα, όπως εξάλλου και η συνύπαρξη, δεν είναι μια δύναμη σε τρίτο πρόσωπο, που υποτίθεται πως κατευθύνει μια διακίνηση εικόνων ή «συνειδησιακών καταστάσεων». Το σχήμα 1 δεν ανακαλείται *μέσω* του σχήματος 2 ή ανακαλείται *μεν*, αλλά μόνο αν έχουμε δει πρώτα στο σχήμα 2 ένα «δυνατό σχήμα 1», και αυτό σημαίνει και πάλι ότι η όντως υφιστάμενη ομοιότητα δεν μας απαλλάσσει από το



Σχ. 1



Σχ. 2

να αναζητήσουμε πώς έχει κατ' αρχάς καταστεί δυνατή μέσω της παροντικής οργάνωσης του σχήματος 2, ότι το «επαγωγό», αφητηριακό σχήμα πρέπει να ενδυθεί το ίδιο νόημα με το επαγόμενο σχήμα προτού ανακαλέσει την ανάμνησή του και ότι τελικά, το γεγονοτικό παρελθόν δεν εισάγεται έξωθεν στην παροντική αντίληψη μέσω ενός συνειρμικού μηχανισμού, αλλά εκδιπλώνεται από την ίδια την παροντική συνείδηση.

Από αυτό μπορούμε να δούμε τι αξίζουν οι συνήθειες στερεότυπες διατυπώσεις αναφορικά με το «ρόλο των αναμνήσεων στην αντίληψη». Ακόμα και εκτός εμπειρισμού γίνεται λόγος για «συμβολές της μνήμης».<sup>8</sup> Επαναλαμβάνεται ότι «αντιλαμβάνομαι σημαίνει ενθυμούμαι». Δείχνεται ότι στην ανάγνωση ενός κειμένου η ταχύτητα του βλέμματος αφήνει κενά στα αμφιβληστροειδικά εντυπώματα και ότι, *επομένως*, τα αισθητά δεδομένα πρέπει να συμπληρωθούν από μια προβολή αναμνήσεων.<sup>9</sup> Υποστηρίζεται ότι ένα τοπίο ή μια εφημερίδα ιδωμένα ανάποδα μας παρουσιάζουν την πρωταρχική θέαση, εφόσον το τοπίο και η εφημερίδα ιδωμένα κανονικά έχουν μεγαλύτερη σαφήνεια μόνο μέσω των όσων τους προσθέτουν οι αναμνήσεις. «Εξαιτίας της ασυνήθιστης διάταξης των εντυπωμάτων, δεν μπορεί πια να ασκηθεί η επίδραση των ψυχικών αιτίων».<sup>10</sup> Δεν τίθεται η διερώτηση γιατί εντυπώματα σε διαφορετική διάταξη καθιστούν μη αναγνώσιμη την εφημερίδα ή μη αναγνωρίσιμο το τοπίο. Αυτό συμβαίνει επειδή οι αναμνήσεις, προκειμένου να έρθουν να συμπληρώσουν την αντίληψη, θα πρέπει να έχουν καταστεί δυνατές μέσω της φυσιογνωμίας των δεδομένων. Πριν από οποιαδήποτε συμβολή της μνήμης, ό,τι βλέπουμε πρέπει να οργανωθεί στο παρόν κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μου προσφέρει έναν πίνακα όπου μπορώ να αναγνωρίσω τις προγενέστερες εμπειρίες μου. Έτσι η προσφυγή στις αναμνήσεις προϋποθέτει ό,τι θα έπρεπε να εξηγηθεί: τη μορφοποίηση των δεδομένων, την επιβολή ενός νοήματος στο χάος του αισθητού. Τη στιγμή που καθίσταται δυνατή η ανάκληση των αναμνήσεων, γίνεται και περιττή, εφόσον η αναμενόμενη

από εκείνη εργασία έχει ήδη γίνει. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί γι' αυτό το «χρώμα της ανάμνησης» (*Gedächtnisfarbe*) το οποίο, σύμφωνα με άλλους ψυχολόγους, στο τέλος υποκαθιστά το παροντικό χρώμα των αντικειμένων, ούτως ώστε να τα βλέπουμε «μέσα από τα γυαλιά» της μνήμης.<sup>11</sup> Το ερώτημα είναι από τι αφυπνίζεται την παρούσα στιγμή το «χρώμα της ανάμνησης». Κατά τον Χέρινγκ (Hering), το χρώμα ανακαλείται κάθε φορά που ξαναβλέπουμε ένα ήδη γνωστό αντικείμενο «ή πιστεύουμε ότι το ξαναβλέπουμε». Αλλά βάσει τίνος το πιστεύουμε αυτό; Τι μας μαθαίνει, στην παρούσα αντίληψη, ότι πρόκειται για ένα ήδη γνωστό αντικείμενο, εφόσον εξ υποθέσεως έχουν τροποποιηθεί οι ιδιότητές του; Αν θέλεις η αναγνώριση της μορφής ή του μεγέθους να συμπαρασύρει την αναγνώριση του χρώματος, είσαι σε κύκλο, δεδομένου ότι το φαινομενικό μέγεθος και η φαινομενική μορφή έχουν επίσης τροποποιηθεί και ότι η αναγνώριση δεν μπορεί ούτε εδώ να προκύψει από την αφύπνιση των αναμνήσεων, αλλά πρέπει να προηγηθεί. Άρα πιθανά δεν πορεύεται από το παρελθόν στο παρόν, η δε «προβολή των αναμνήσεων» είναι απλώς μια κακή μεταφορά, η οποία κρύβει μια βαθύτερη αναγνώριση που έχει ήδη γίνει. Κατά τον ίδιο τρόπο, τέλος, η παραίσθηση του διορθωτή δοκιμίων δεν μπορεί να κατανοηθεί ως συγχώνευση μερικών πράγματι διαβασμένων στοιχείων με αναμνήσεις που θα αναμιγνύονταν μαζί τους μέχρι του σημείου να μη διακρίνονται πια από αυτά. Πώς θα ήταν δυνατό να γίνει η ανάκληση των αναμνήσεων χωρίς να καθοδηγηθεί από την όψη των καθαυτών αισθητών δεδομένων και, αν είναι κατευθυνόμενη, σε τι χρησιμεύει, εφόσον τότε η λέξη έχει ήδη τη δομή της ή τη φυσιογνωμία της πριν πάρει οτιδήποτε από το θησαυρό της μνήμης; Προφανώς η ανάλυση των παραισθήσεων είναι εκείνη που έδωσε υπόληψη στην «προβολή των αναμνήσεων», σύμφωνα μ' έναν συνοπτικό συλλογισμό που έχει περίπου ως εξής: η παραισθητική αντίληψη δεν μπορεί να στηρίζεται στα «παροντικά δεδομένα», εφόσον διαβάζω «επιστροφή» εκεί που το χαρτί

γράφει «αποστροφή». Την πρόθεση «από» που υποκατέστησε την «επί» δεν μου την προμηθεύει η όραση, άρα πρέπει να έρχεται από αλλού. Θα πουν ότι έρχεται από τη μνήμη. Έτσι μερικές σκιές και μερικά φώτα αρκούν για να δώσουν ανάγλυφο σε έναν επίπεδο πίνακα, μερικά κλαδιά σε ένα σκίτσο γρίφων υποδηλώνουν μια γάτα, μερικές συγκεχυμένες γραμμές στα σύννεφα ένα άλογο. Αλλά μόνο εκ των υστέρων μπορεί η περασμένη εμπειρία να εμφανιστεί ως αιτία της παραίσθησης, χρειάστηκε πρώτα να πάρει μορφή και νόημα η παροντική εμπειρία, ώστε να ανακαλέσει αυτήν ακριβώς την ανάμνηση και όχι άλλες. Άρα, μπροστά στο τωρινό βλέμμα μου γεννιούνται το άλογο και η γάτα, η υποκατεστημένη λέξη και το ανάγλυφο. Οι σκιές και τα φώτα του πίνακα δίνουν ανάγλυφο μιμούμενα «το πρωταρχικό φαινόμενο του ανάγλυφου»,<sup>12</sup> όπου ήταν επενδεδυμένα με μια γηγενή χωρική σημασία. Προκειμένου να βρω μια γάτα σ' ένα σκίτσο γρίφων, πρέπει «η σημασιακή ενότητα “γάτα” να υπαγορεύει ήδη με κάποιον τρόπο ποια στοιχεία του δεδομένου πρέπει να κρατήσει η συντονιστική δραστηριότητα και ποια πρέπει να αγνοήσει».<sup>13</sup> Η παραίσθηση μας ξεγελά, επειδή κατορθώνει να περάσει για αυθεντική αντίληψη, όπου η σημασία γεννιέται στο λίκνο του αισθητού και δεν έρχεται από αλλού. Μιμείται την προνομιακή αυτή εμπειρία, όπου το νόημα καλύπτει επακριβώς το αισθητό, αρθρώνεται ορατά ή προφέρεται μέσα του· προϋποθέτει αυτό τον αντιληπτικό κανόνα· δεν μπορεί επομένως να γεννηθεί από μια *συνάντηση* ανάμεσα στο αισθητό και τις αναμνήσεις, και αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για την αντίληψη. Η «προβολή των αναμνήσεων» καθιστά ακατανόητες και τη μεν και τη δε. Διότι ένα αντιληπτό πράγμα, αν είχε συντεθεί από αισθητηριακές εντυπώσεις και από αναμνήσεις, θα προσδιοριζόταν αποκλειστικά από την εισφορά των αναμνήσεων, άρα δεν θα είχε μέσα του τίποτα που να μπορέσει να περιορίσει την εισβολή τους, δεν θα είχε μόνο αυτή την άλω του «κουνημένου», του κάπως θολού την οποία έχει πάντα, όπως είπαμε, αλλά θα ήταν άπιαστο, φευγαλέο και πάντα στο

χειλος της παραίσθησης. Κατά μείζονα λόγο η παραίσθηση δεν θα μπορούσε ποτέ να προσφέρει την εδραία και οριστική όψη την οποία παίρνει στο τέλος ένα πράγμα, εφόσον αυτή θα έλειπε και από την ίδια την αντίληψη, επομένως δεν θα μας ξεγελούσε. Αν δεχτείς, τελικά, ότι οι αναμνήσεις δεν προβάλλονται από μόνες τους στις αισθητηριακές εντυπώσεις και ότι η συνείδηση τις αντιπαραβάλλει με το παροντικό δεδομένο, ώστε να ανακρατήσει μόνο όσες εναρμονίζονται μαζί του, τότε αναγνωρίζεις ένα πρωταρχικό κείμενο που φέρει μέσα του το νόημά του και το αντιπαραθέτει στο νόημα των αναμνήσεων: αυτό το κείμενο είναι η ίδια η αντίληψη. Εν ολίγοις, είναι λάθος να πιστεύεις ότι με την «προβολή των αναμνήσεων» εισάγεις στην αντίληψη μια νοητική δραστηριότητα και ότι είσαι στους αντίποδες του εμπειρισμού. Η θεωρία αυτή είναι απλώς ένα επακόλουθο του εμπειρισμού, μια όψιμη και αναποτελεσματική διόρθωσή του, δέχεται τα αξιώματά του, μοιράζεται τις δυσκολίες του και, όπως κι εκείνος, κρύβει τα φαινόμενα αντί να τα κάνει κατανοητά. Το αξίωμα συνίσταται, όπως πάντα, στην παραγωγή του δεδομένου απ' ό,τι ενδέχεται να προμηθεύσουν τα αισθητήρια όργανα. Στην παραίσθηση του διορθωτή δοκιμίων, για παράδειγμα, ανασυγκροτείς τα όντως ιδωμένα στοιχεία σύμφωνα με την κίνηση των ματιών, την ταχύτητα της ανάγνωσης και τον απαιτούμενο για το αμφιβληστροειδικό εντύπωμα χρόνο. Έπειτα, αφαιρώντας αυτά τα θεωρητικά δεδομένα από την ολική αντίληψη, εξάγεις τα «στοιχεία που έχουν ανακληθεί», τα οποία αντιμετωπίζονται με τη σειρά τους ως νοητικά πράγματα. Κατασκευάζεις την αντίληψη με συνειδησιακές καταστάσεις, όπως κατασκευάζεις ένα σπίτι με πέτρες, και φαντάζεσαι μια νοητική χημεία που επιφέρει τη σύντηξη αυτών των υλικών σε ένα συμπαγές όλο. Όπως κάθε εμπειριστική θεωρία, έτσι και η συγκεκριμένη περιγράφει μόνο τυφλές διαδικασίες που δεν μπορούν ποτέ να είναι ισοδύναμες με μια γνώση, επειδή, μέσα σ' αυτόν το σωρό αισθητηριακών εντυπώσεων και αναμνήσεων, δεν υπάρχει κανένας που να βλέπει,

που να μπορεί να βιώσει την εναρμόνιση του δεδομένου και του ανακλημένου – και συνακολούθως κανένα εδραίο αντικείμενο με ένα νόημα που να το προστατεύει από τον άφθονο πολλαπλασιασμό των αναμνήσεων. Συνεπώς αυτό το αξίωμα που συσκοτίζει τα πάντα πρέπει να απορριφθεί. Ο διαχωρισμός μεταξύ δεδομένου και ανακλημένου σύμφωνα με τις αντικειμενικές αιτίες είναι αυθαίρετος. Επιστρέφοντας στα φαινόμενα, βρίσκουμε ως θεμελιώδες στρώμα ένα σύνολο που κυφορεί ήδη ένα μη αναγώγιμο νόημα: όχι αισθητηριακές εντυπώσεις με κενά ανάμεσά τους, όπου θα έπρεπε να εγκιβωτιστούν αναμνήσεις, αλλά τη φυσιογνωμία, τη δομή του τοπίου ή της λέξης, που συμφωνεί αυθόρμητα με τις αποβλέψεις της στιγμής, καθώς και με τις προγενέστερες εμπειρίες. Τότε αποκαλύπτεται το αληθινό πρόβλημα της μνήμης στους κόλπους της αντίληψης, το οποίο συνδέεται με το γενικό πρόβλημα της αντιληπτικής συνείδησης. Το ζητούμενο είναι να καταλάβουμε πώς με τον καιρό η συνείδηση, μέσω της δικής της ζωής και χωρίς να κουβαλά συμπληρωματικά υλικά μέσα σε ένα μυθικό ασυνείδητο, μπορεί να αλλοιώσει τη δομή των τοπίων της – πώς η παλιά της εμπειρία της είναι παρούσα ανά πάσα στιγμή υπό τη μορφή ενός ορίζοντα τον οποίο, αν τον πάρει ως θέμα γνώσης, μπορεί να ξαναοίξει με ένα ενέργημα αναμνημόνευσης, αλλά που μπορεί επίσης να τον αφήσει «στο περιθώριο», και τότε αυτός παρέχει αμέσως στο αντιληπτό μια παροντική ατμόσφαιρα και μια παροντική σημασία. Ένα πεδίο μονίμως στη διάθεση της συνείδησης το οποίο, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, περιβάλλει και περικλείει όλες τις αντιλήψεις της, μια ατμόσφαιρα, ένας ορίζοντας ή, αν θέλετε, κάποιες δεδομένες «συναρμογές» που της ορίζουν μια χρονική κατάσταση – αυτή είναι η παρουσία του παρελθόντος που καθιστά δυνατά τα διακριτά ενεργήματα της αντίληψης και της αναμνημόνευσης. Αντιλαμβάνομαι δεν σημαίνει βιώνω ένα πλήθος εντυπωμάτων που θα έφερναν μαζί τους αναμνήσεις ικανές να τα συμπληρώσουν, σημαίνει βλέπω να αναβλύζει από μια συνομάδωση δεδομένων ένα εμ-



μενές νόημα, χωρίς το οποίο δεν είναι δυνατή καμία προσφυγή στις αναμνήσεις. Ενθυμούμαι δεν σημαίνει επανάγω μπροστά στο βλέμμα της συνείδησης τον πίνακα ενός αυθύπαρκτου παρελθόντος, σημαίνει βυθίζομαι στον ορίζοντα του παρελθόντος και αναπτύσσω βαθμηδόν τις ενθουσιάζουσες προοπτικές, ώσπου οι εμπειρίες τις οποίες συνοψίζει να είναι σαν να βιώνονται εκ νέου στη χρονική τους θέση. Αντιλαμβάνομαι δεν σημαίνει ενθυμούμαι.

Επομένως οι σχέσεις «σχήμα» και «φόντο», «πράγμα» και «μη πράγμα», ο ορίζοντας του παρελθόντος θα ήταν δομές συνείδησης μη αναγώγιμες στις ποιότητες που εμφανίζονται μέσα τους. Ο εμπειρισμός θα διατηρήσει πάντα ως καταφυγή τη δυνατότητα να αντιμετωπίζει αυτό το *a priori* σαν να ήταν το αποτέλεσμα κάποιας νοητικής χημείας. Θα συμφωνήσει ότι κάθε πράγμα προσφέρεται πάνω σε ένα φόντο που δεν είναι πράγμα, το παρόν ανάμεσα σε δύο ορίζοντες απουσίας, παρελθόν και μέλλον. Όμως, θα επιμείνει, οι σημασίες αυτές είναι παράγωγες. Το «σχήμα» και το «φόντο», το «πράγμα» και ο «περίγυρός» του, το «παρόν» και το «παρελθόν» είναι λέξεις που συνοψίζουν την εμπειρία μιας χωρικής και χρονικής προοπτικής η οποία, τελικά, επανάγεται στο σβήσιμο της ανάμνησης ή στο σβήσιμο των περιθωριακών εντυπωμάτων. Ακόμα και αν οι δομές, όταν πια σχηματίζονται στη γεγονοτική αντίληψη, έχουν περισσότερο νόημα απ' όσο μπορεί να προσφέρει η ποιότητα, δεν πρέπει να μείνω προσκολλημένος σ' αυτή τη μαρτυρία της συνείδησης, αλλά πρέπει να τις ανακατασκευάσω θεωρητικά με τη βοήθεια των εντυπωμάτων, τις όντως υφιστάμενες σχέσεις των οποίων εκφράζουν. Σε αυτό το επίπεδο ο εμπειρισμός δεν είναι ανασκευασίμος. Εφόσον αρνείται τη μαρτυρία του αναστοχασμού και δημιουργεί, μέσω της συνειρμικής σύνδεσης εξωτερικών εντυπωμάτων, τις δομές που έχουμε συνείδηση ότι κατανοούμε προχωρώντας από το όλο στα μέρη, δεν υπάρχει κανένα φαινόμενο που να μπορείς να το προσκομίσεις ως κρίσιμη απόδειξη εναντίον του. Γενικά δεν μπορείς να

ανασκευάσεις μέσω της περιγραφής φαινομένων μια σκέψη που αγνοεί τον εαυτό της και εγκαθίσταται μέσα στα πράγματα. Τα άτομα ύλης του φυσικού θα φαίνονται πάντα πιο πραγματικά από την ιστορική και ποιοτική φυσιογνωμία αυτού του κόσμου, οι φυσικοχημικές διαδικασίες πιο πραγματικές από τις οργανικές μορφές, τα ψυχικά άτομα ύλης του εμπειρισμού πιο πραγματικά από τα αναληπτά φαινόμενα, τα διανοητικά άτομα ύλης του Κύκλου της Βιέννης, δηλαδή οι «σημασίες», πιο πραγματικά από τη συνείδηση, επί όσο καιρό επιδιώκουμε να κατασκευάσουμε τη φυσιογνωμία αυτού του κόσμου, τη ζωή, την αντίληψη, το πνεύμα, αντί να αναγνωρίσουμε την *εμπειρία* που έχουμε από αυτά ως την πλησιέστατη πηγή των γνώσεών μας σε ό,τι τα αφορά και την τελευταία αρχή δικαιοδοσίας για τις εν λόγω γνώσεις. Αυτή η μεταστροφή του βλέμματος, που αντιστρέφει τις σχέσεις του σαφούς και του σκοτεινού, πρέπει πρώτα να εκπληρωθεί από τον καθένα, και μόνο στη συνέχεια δικαιώνεται από την αφθονία των φαινομένων που καθιστά κατανοητά. Πριν από εκείνη, όμως, δεν ήταν προσβάσιμα, και ο εμπειρισμός μπορεί πάντα να αντιτάξει, στην περιγραφή που τους γίνεται, ότι δεν *κατανοεί*. Υπ' αυτή την έννοια, ο αναστοχασμός είναι ένα σύστημα σκέψεων εξίσου κλειστό με την τρέλα, με τη διαφορά ότι εκείνος κατανοεί τον εαυτό του αλλά και τον τρελό, ενώ ο τρελός δεν τον κατανοεί. Όμως ναι μεν το φαινόμενο πεδίο είναι ένας νέος κόσμος, ωστόσο η φυσική σκέψη δεν το αγνοεί ποτέ εντελώς, της είναι παρόν ως ορίζοντας, και η διδασκαλία του εμπειρισμού είναι και η ίδια, τελικά, μια προσπάθεια να αναλυθεί η συνείδηση. Προς απόκρουση των μύθων, επομένως, είναι χρήσιμο να επισημάνουμε όλα εκείνα τα οποία οι εμπειριστικές κατασκευές καθιστούν ακατανόητα και όλα τα πρωτογενή φαινόμενα τα οποία αυτές συγκαλύπτουν. Μας κρύβουν κατ' αρχάς τον «πολιτισμικό κόσμο» ή τον «ανθρώπινο κόσμο», παρότι μέσα σ' αυτόν λαμβάνει χώρα σχεδόν όλη μας η ζωή. Για τους περισσότερους από μας, η φύση δεν είναι τίποτε άλλο από ένα αόριστο και μακρινό ον,

που το έχουν απωθήσει οι πόλεις, οι δρόμοι, τα σπίτια και κυρίως η παρουσία των άλλων ανθρώπων. Για τον εμπειρισμό, τώρα, τα «πολιτισμικά» αντικείμενα και τα πρόσωπα των ανθρώπων οφείλουν τη φυσιογνωμία τους, τη μαγική τους δύναμη απλώς σε μεταβιβάσεις και σε προβολές αναμνήσεων, μόνο τυχαία έχει νόημα ο ανθρώπινος κόσμος. Δεν υπάρχει τίποτα στην αισθητή όψη ενός τοπίου, ενός αντικειμένου ή ενός σώματος που να το προκαθορίζει να φαίνεται «χαρούμενο» ή «λυπημένο», «ζωηρό» ή «σκυθρωπό», «κομψό» ή «ακονδροειδές». Ο εμπειρισμός, ορίζοντας γι' άλλη μια φορά εκείνο που αντιλαμβανόμαστε μέσω των φυσικοχημικών ιδιοτήτων των ερεθισμάτων τα οποία μπορούν να επενεργήσουν στους αισθητήριους μηχανισμούς μας, αποκλείει από την αντίληψη το θυμό ή τον πόνο που ωστόσο τα διαβάζω σε ένα πρόσωπο, τη θρησκεία την ουσία της οποίας ωστόσο συλλαμβάνω με δισταγμό ή με επιφύλαξη, την πολιτεία που τη δομή της ωστόσο γνωρίζω στη στάση ενός αστυνόμου ή στην τεχνοτροπία ενός μνημείου. Δεν μπορεί πια να υπάρχει *αντικειμενικό πνεύμα*: η νοητική ζωή αποσύρεται σε συνειδήσεις απομονωμένες και παραδομένες στην ενδοσκόπηση και μόνο αντί να εκτυλίσσεται, όπως το κάνει φαινομενικά, στον ανθρώπινο χώρο τον οποίο συνθέτουν εκείνοι με τους οποίους συζητώ ή εκείνοι με τους οποίους ζω, ο τόπος της εργασίας μου ή της ευτυχίας μου. Η χαρά και η θλίψη, η ζωηρότητα και η αποχαύνωση είναι δεδομένα της ενδοσκόπησης, και αν ενδύουμε με εκείνες τα τοπία ή τους άλλους ανθρώπους, αυτό συμβαίνει επειδή έχουμε διαπιστώσει σε μας τους ίδιους τη σύμπτωση αυτών των εσωτερικών αντιλήψεων με εξωτερικά σημεία που συνδέονται μαζί τους από τα τυχαία συμβάντα της οργάνωσής μας. Έτσι η αντίληψη φτωχαίνει και γίνεται καθαρά μια διεργασία γνώσης, μια προοδευτική καταγραφή των ποιοτήτων και της συνηθέστερης εκτύλιξής τους, το δε αντιλαμβανόμενο υποκείμενο είναι απέναντι στον κόσμο όπως ο επιστήμονας απέναντι στα πειράματά του. Αν δεχτούμε, αντίθετα, ότι όλες αυτές οι «προβολές», όλοι αυτοί

οι «συνειρμοί», όλες αυτές οι «μεταβιβάσεις» θεμελιώνονται σε κάποιον ενδογενή χαρακτήρα του αντικειμένου, ο «ανθρώπινος κόσμος» παύει να είναι μια μεταφορά και ξαναγίνεται αυτό που πράγματι είναι, το περιβάλλον και η πατρίδα, θα λέγαμε, των σκέψεών μας. Το ανταλαμβανόμενο υποκείμενο παύει να είναι ένα «ακοσμικό» σκεπτόμενο υποκείμενο, και η ενέργεια, το αίσθημα, η βούληση θα πρέπει πια να εξερευνηθούν ως πρωτογενείς τρόποι να τεθεί ένα αντικείμενο, εφόσον «ένα αντικείμενο εμφανίζεται ελκυστικό ή απωθητικό προτού εμφανιστεί μαύρο ή μπλε, κυκλικό ή τετράγωνο».<sup>14</sup> Αλλά ο εμπειρισμός δεν παραμορφώνει μόνο την εμπειρία μετατρέποντας τον πολιτισμικό κόσμο σε μια αυταπάτη, ενώ είναι η τροφή της ύπαρξής μας. Ο φυσικός κόσμος διαστρεβλώνεται με τη σειρά του, και για τους ίδιους λόγους. Αυτό που προσάπτουμε στον εμπειρισμό δεν είναι ότι τον πήρε ως πρώτο θέμα ανάλυσης. Διότι είναι αλήθεια ότι κάθε πολιτισμικό αντικείμενο παραπέμπει σε ένα υπόβαθρο φύσης πάνω στο οποίο πρωτοεμφανίζεται και που μπορεί άλλωστε να είναι συγκεχυμένο και μακρινό. Η αντίληψή μας προαισθάνεται κάτω από το έργο ζωγραφικής την εγγύς παρουσία του καμβά και κάτω από το μνημείο την αντίστοιχη του τσιμέντου που διαβρώνεται, κάτω από το δραματικό πρόσωπο την εγγύς παρουσία του ηθοποιού που μοχθεί. Όμως η φύση για την οποία μιλά ο εμπειρισμός είναι ένα άθροισμα ερεθισμάτων και ποιοτήτων. Για τη φύση αυτή, είναι παράλογο να ισχυριστούμε ότι αποτελεί, έστω και μόνο σε επίπεδο απόβλεψης, το πρώτο αντικείμενο της αντίληψής μας: είναι μεταγενέστερη της εμπειρίας των πολιτισμικών αντικειμένων ή μάλλον είναι ένα από αυτά. Άρα θα πρέπει να επανακαλύψουμε επίσης τον φυσικό κόσμο και τον τρόπο του να υπάρχει, που δεν συγχέεται με τον τρόπο ύπαρξης του επιστημονικού αντικειμένου. Ότι το φόντο συνεχίζεται κάτω από το σχήμα, ότι το βλέπουμε κάτω από το σχήμα, αν και το σχήμα το καλύπτει, αυτό το φαινόμενο που εμπερικλείει το όλο πρόβλημα της παρουσίας του αντικειμένου το κρύβει επίσης η

εμπειριστική φιλοσοφία, η οποία αντιμετωπίζει το καλυμμένο μέρος του φόντου ως αόρατο, δυνάμει ενός φυσιολογικού ορισμού της όρασης, και το επανάγει στη συνθήκη μιας απλής αισθητής ποιότητας, υποθέτοντας ότι η ποιότητα αυτή δίνεται από μια εικόνα, δηλαδή από μια εξασθενημένη αισθητηριακή εντύπωση. Γενικότερα, τα πραγματικά αντικείμενα που δεν αποτελούν μέρος του οπτικού μας πεδίου μπορούν πια να μας είναι παρόντα μόνο μέσω εικόνων, και γι' αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από «μόνιμες δυνατότητες αισθητηριακών εντυπώσεων». Αν εγκαταλείψουμε το εμπειριστικό αξίωμα της προτεραιότητας των περιεχομένων, είμαστε ελεύθεροι να αναγνωρίσουμε τον ιδιάζοντα τρόπο ύπαρξης του αντικειμένου πίσω μας. Του υστερικού παιδιού, που στρέφεται «για να δει αν πίσω του ο κόσμος εξακολουθεί να είναι εκεί»,<sup>15</sup> δεν του λείπουν εικόνες, αλλά ο αντιληπτός κόσμος έχει χάσει για εκείνο την πρωτογενή δομή, η οποία για το κανονικό υποκείμενο καθιστά τις κρυμμένες όψεις του εξίσου βέβαιες με τις ορατές. Γι' άλλη μια φορά ο εμπειριστής μπορεί πάντα να κατασκευάζει, συναθροίζοντας ψυχικά άτομα ύλης, κατά προσέγγιση ισοδύναμα όλων αυτών των δομών. Όμως η απογραφή του αντιληπτού κόσμου στα κεφάλαια που ακολουθούν θα κάνει τον εμπειρισμό να εμφανιστεί ολοένα περισσότερο ως ένα είδος νοητικής τύφλωσης και ως το σύστημα το λιγότερο ικανό να εξαντλήσει την εμπειρία που μας αποκαλύπτεται, ενώ ο αναστοχασμός κατανοεί και συμπεριλαμβάνει την εξαρτημένη αλήθεια του εμπειρισμού, βάζοντάς τη στη θέση της.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η έκφραση είναι του Χούσερλ. Την ίδια ιδέα ξαναπήρε και εμβάθυνε ο M. Pradines, *Philosophie de la Sensation*, I, ιδίως σσ. 152 κε.
2. Husserl, *Logische Untersuchungen*, κεφ. I, «Prolegomena zur reinen Logik», σ. 68.
3. Βλ. π.χ., Köhler, *Gestalt Psychology*, σσ. 164-165.
4. Ο Βερτχάιμερ, για παράδειγμα (νόμοι της εγγύτητας και της ομοιότητας, νόμος της «καλής μορφής»).
5. K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*.
6. «Set to reproduce», Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, σ. 581.
7. Gottschaldt, *Über der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*.
8. Brunshvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, σ. 466.
9. Bergson, *L'Énergie spirituelle. L'effort intellectuel*, για παράδειγμα, σ. 184.
10. Βλ. για παράδειγμα, Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie*, σσ. 104-105.
11. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, σ. 8.
12. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, σ. 72.
13. Ό.π.
14. Koffka, *The Growth of the Mind*, σ. 320.
15. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, σ. 85.

### III. «ΠΡΟΣΟΧΗ» ΚΑΙ «ΚΡΙΣΗ»

Μέχρι τώρα η συζήτηση για τις κλασικές προκαταλήψεις έχει διεξαχθεί κατά του εμπειρισμού. Στην πραγματικότητα, ο εμπειρισμός δεν είναι ο μοναδικός μας στόχος. Πρέπει τώρα να καταδείξουμε ότι το νοησιαρχικό του αντίθετο τοποθετείται στο ίδιο έδαφος με εκείνον. Τόσο η μία θεωρία όσο και η άλλη παίρνουν ως αντικείμενο ανάλυσης τον αντικειμενικό κόσμο, που δεν είναι πρώτος ούτε σύμφωνα με το χρόνο ούτε σύμφωνα με το νόημά του, εξίσου ανίκανες και οι δύο να εκφράσουν τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο συγκροτεί το αντικείμενό της η αντιληπτική συνείδηση. Και ο εμπειρισμός και η νοησιαρχία διατηρούν τις αποστάσεις τους από την αντίληψη, αντί να προσχωρήσουν σ' εκείνη.

Θα μπορούσαμε να το δείξουμε αυτό μελετώντας την ιστορία της έννοιας της προσοχής, που για τον εμπειρισμό συνάγεται από την «υπόθεση σταθερότητας», δηλαδή, όπως εξηγήσαμε, από την προτεραιότητα του αντικειμενικού κόσμου. Ακόμα και αν εκείνο που αντιλαμβανόμαστε δεν ανταποκρίνεται στις αντικειμενικές ιδιότητες του ερεθίσματος, η υπόθεση σταθερότητας μας υποχρεώνει να δεχτούμε ότι οι «κανονικές αισθητηριακές εντυπώσεις» είναι ήδη εκεί. Άρα πρέπει να μην υποπίπτουν στην αντίληψη, και θα ονομαστεί προσοχή η λειτουργία που τις αποκαλύπτει, όπως ο προβολέας φωτίζει αντικείμενα που προϋπάρχουν στη σκιά. Επομένως το ενέργημα

της προσοχής δεν δημιουργεί τίποτα, πρόκειται για ένα φυσικό θαύμα, όπως έλεγε πάνω-κάτω ο Μαλμπράνς (Malebranche), που επιφέρει την ανάβλυση, ακριβώς, των αντιλήψεων ή των ιδεών που είναι ικανές να απαντήσουν στα ερωτήματα που έθετα. Εφόσον το *bemerken* (ή το *take notice*) δεν είναι τελεσιουργό αίτιο των ιδεών την εμφάνιση των οποίων επιφέρει, είναι το ίδιο σε όλα τα ενεργήματα προσοχής, όπως το φως του προβολέα είναι το ίδιο ανεξάρτητα από το τοπίο που φωτίζει. Άρα η προσοχή είναι μια γενική δύναμη χωρίς όρους, υπό την έννοια ότι ανά πάσα στιγμή μπορεί να στραφεί αδιακρίτως προς οποιοδήποτε περιεχόμενο της συνείδησης. Παντού στείρα, δεν θα μπορούσε να είναι πουθενά *ενδιαφερόμενη*. Για να τη συνδέσουμε με τη ζωή της συνείδησης, θα έπρεπε να δείξουμε πώς μια αντίληψη αφυπνίζει την προσοχή και πώς έπειτα η προσοχή αναπτύσσει την αντίληψη και την εμπλουτίζει. Θα έπρεπε να περιγράψουμε μια εσωτερική διασύνδεση, ενώ ο εμπειρισμός διαθέτει μόνο εξωτερικές διασυνδέσεις, δεν μπορεί να κάνει τίποτα παραπάνω από το να παρατάξει συνειδησιακές καταστάσεις τη μία δίπλα στην άλλη. Το υποκείμενο των εμπειριστών, μόλις του παραχωρηθεί μια πρωτοβουλία –και αυτός είναι ο λόγος ύπαρξης μιας θεωρίας της προσοχής–, μπορεί να λάβει μόνο μια απόλυτη ελευθερία. Η νοησιαρχία, αντίθετα, ξεκινάει από τη γονιμότητα της προσοχής: εφόσον έχω συνείδηση ότι μέσω εκείνης επιτυχάνω την αλήθεια του αντικειμένου, δεν μπορεί να επιφέρει απλώς μια τυχαία διαδοχή του ενός πίνακα από τον άλλο. Η παλιά όψη του αντικειμένου τελεί υπό την εξάρτηση της νέας, η οποία εκφράζει όλα όσα ήθελε να πει εκείνη. Το κερύ είναι εξαρχής ένα θραύσμα εύκαμπτης και ευμετάβλητης έκτασης, απλώς εγώ το ξέρω αυτό σαφώς ή συγκεχυμένα «ανάλογα με το αν η προσοχή μου στρέφεται περισσότερο ή λιγότερο στα πράγματα που είναι μέσα του και από τα οποία συντίθεται». <sup>1</sup> Εφόσον βιώνω στην προσοχή μια διευκρίνιση του αντικειμένου, πρέπει το αντιληπτό αντικείμενο να περικλείει ήδη τη νοητή δομή την οποία αναδεικνύει η προσοχή. Αν η συνείδηση βρίσκει τον γε-



ωμετρικό κύκλο στο κυκλικό σχήμα ενός πιάτου, τον βρίσκει επειδή τον είχε ήδη βάλει εκεί. Για να κάνει κτήμα της τη γνώση που προκύπτει από την προσοχή, της αρκεί να «ξανάρθει στον εαυτό της», με την έννοια με την οποία το λέμε αυτό για κάποιον που λιποθύμησε. Κατ' αντιστοιχία, η μη προσεκτική ή παραληρηματική αντίληψη είναι σαν να είμαστε μισοκοιμισμένοι. Μπορεί να περιγραφεί μόνο με όρους άρνησης, το αντικείμενό της δεν έχει συνοχή, τα μόνα αντικείμενα για τα οποία μπορούμε να μιλήσουμε είναι τα αντικείμενα της συνείδησης της εγρήγορσης. Έχουμε βέβαια μαζί μας το σώμα μας, αυτή τη σταθερή αρχή περισπασμού και ιλίγγου. Αλλά το σώμα μας δεν έχει τη δύναμη να μας κάνει να δούμε κάτι που δεν είναι· μπορεί μόνο να μας κάνει να πιστέψουμε πως το βλέπουμε. Το φεγγάρι στον ορίζοντα δεν είναι και δεν το βλέπουμε μεγαλύτερο απ' ό,τι στο ζενίθ: αν το κοιτάξουμε προσεκτικά, για παράδειγμα μέσα από έναν σωλήνα από χαρτόνι ή με ένα τηλεσκόπιο χειρός, θα δούμε ότι η φαινομενική του διάμετρος μένει σταθερή.<sup>2</sup> Η αφηρημένη αντίληψη δεν περιέχει τίποτα περισσότερο, και ούτε καν τίποτε άλλο, από την προσεκτική. Έτσι η φιλοσοφία δεν χρειάζεται να επικαλεστεί κανένα κύρος της εμφάνισης. Η συνείδηση που είναι καθαρή και απαλλαγμένη από τα εμπόδια τα οποία η ίδια συναινούσε να δημιουργήσει στον εαυτό της, ο αληθινός κόσμος χωρίς καμία ανάμειξη ονειροπολήσεων βρίσκονται στη διάθεση του καθενός. Δεν χρειάζεται να αναλύσουμε το ενέργημα της προσοχής ως μετάβαση από τη σύγχυση στη σαφήνεια, διότι η σύγχυση δεν είναι τίποτα. Η συνείδηση αρχίζει να είναι μόνο όταν προσδιορίσει ένα αντικείμενο, ακόμα δε και τα φαντάσματα μιας «εσωτερικής εμπειρίας» δεν είναι δυνατά χωρίς δάνειο από την εξωτερική εμπειρία. Επομένως δεν υπάρχει ιδιωτική ζωή της συνείδησης και η συνείδηση δεν έχει άλλο εμπόδιο από το χάος, που δεν είναι τίποτα. Όμως, όπως στην εμπειριστική συνείδηση που δεν συγκροτεί τίποτα, έτσι και σε μια συνείδηση που συγκροτεί τα πάντα ή μάλλον που κατέχει αιωνίως τη νοητή δομή όλων των αντικει-

μένων της, η προσοχή παραμένει μια αφηρημένη, ατελέσφορη δύναμη, επειδή δεν υπάρχει τίποτα να κάνει. Η συνείδηση είναι εξίσου στενά δεμένη με τα αντικείμενα από τα οποία αφαιρείται η προσοχή της όσο και με εκείνα για τα οποία ενδιαφέρεται, και η επιπλέον σαφήνεια που φέρνει το ενέργημα της προσοχής δεν εγκαινιάζει καμία νέα σχέση. Έτσι η προσοχή ξαναγίνεται ένα φως που δεν διαφοροποιείται ανάλογα με τα αντικείμενα που φωτίζει, και γι' άλλη μια φορά γίνεται αντικατάσταση «των ειδοποιών τρόπων και κατευθύνσεων της απόβλεψης» με κενά ενεργήματα της προσοχής.<sup>3</sup> Τέλος, το ενέργημα της προσοχής είναι χωρίς όρους, εφόσον έχει στη διάθεσή του όλα τα αντικείμενα αδιακρίτως, όπως ήταν το *bemerken* των εμπειριστών, επειδή όλα τα αντικείμενα τού ήταν υπερβατικά. Πώς θα μπορούσε το ένα ή το άλλο παρόν αντικείμενο να διεγείρει το ενέργημα της προσοχής, εφόσον η συνείδηση τα έχει ήδη όλα; Εκείνο που έλειπε από τον εμπειρισμό ήταν η εσωτερική διασύνδεση του αντικειμένου και του ενεργήματος που αυτό πυροδοτεί. Εκείνο που λείπει από τη νοησιарχία είναι η ενδοκομικότητα των αφορμών που ενεργοποιούν τη σκέψη. Στην πρώτη περίπτωση η συνείδηση παραείναι φτωχή, στη δεύτερη παραείναι πλούσια, έτσι που δεν μπορεί να την *παρακινήσει* κανένα φαινόμενο. Ο εμπειρισμός δεν βλέπει ότι έχουμε ανάγκη να ξέρουμε τι γυρεύουμε, αλλιώς δεν θα το γυρεύαμε, και η νοησιарχία δεν βλέπει ότι έχουμε ανάγκη να αγνοούμε τι γυρεύουμε, αλλιώς πάλι δεν θα το γυρεύαμε. Συμφωνούν στο ότι και ο ένας και η άλλη δεν συλλαμβάνουν τη συνείδηση *την ώρα που μαθαίνει*, δεν δίνουν σημασία σ' αυτή την οριοθετημένη άγνοια, αυτή την «κενή» ακόμα αλλά ήδη προσδιορισμένη απόβλεψη, που είναι η ίδια η προσοχή. Είτε η προσοχή αποκτήσει ό,τι γυρεύει μέσω ενός συνεχώς ανανεούμενου θαύματος είτε το κατέχει εκ των προτέρων, και στις δύο περιπτώσεις η συγκρότηση του αντικειμένου αποσιωπάται. Είτε το αντικείμενο είναι ένα άθροισμα ποιότητων είτε ένα σύστημα σχέσεων, από τη στιγμή που είναι πρέπει να είναι καθαρό, διαφανές, απρόσωπο και όχι

έτσι όπως αναδύεται στη συνείδηση – ατελής, αλήθεια για μία μόνο στιγμή της ζωής μου και της γνώσης μου. Η αντιληπτική συνείδηση συγχέεται με τις ακριβείς μορφές της επιστημονικής συνείδησης και το απροσδιόριστο δεν εισέρχεται στον ορισμό του πνεύματος. Επομένως, παρά τις προθέσεις της νοησιαρχίας, οι δύο θεωρίες μοιράζονται την ιδέα ότι η προσοχή δεν δημιουργεί τίποτα, εφόσον ένας κόσμος εντυπωμάτων καθ' εαυτόν ή ένα σύμπαν καθορίζουσας σκέψης υπεκφεύγουν εξίσου τη δράση του πνεύματος.

Ενάντια σε αυτή τη σύλληψη ενός άπραγου υποκειμένου, η ανάλυση της προσοχής αποκτά για τους ψυχολόγους αξία συνειδητοποίησης, ενώ η κριτική στην «υπόθεση σταθερότητας» θα βαθύνει εξελισσόμενη σε κριτική της δογματικής πίστης στον «κόσμο», ο οποίος στον μεν εμπειρισμό λαμβάνεται ως πραγματικότητα καθ' εαυτό, στη δε νοησιαρχία ως εμμενές τέρμα της γνώσης. Η προσοχή προϋποθέτει κατ' αρχάς ένα μετασχηματισμό του νοητικού πεδίου, έναν νέο τρόπο για τη συνείδηση να είναι παρούσα στα αντικείμενά της. Ας πάρουμε το ενέργημα προσοχής με το οποίο εντοπίζω επακριβώς το αγγιζόμενο μέρος του σώματός μου. Η ανάλυση ορισμένων διαταραχών του κεντρικού νευρικού συστήματος που καθιστούν αδύνατο τον εντοπισμό αποκαλύπτει τη βαθιά διεργασία της συνείδησης. Ο Χεντ (Head) μιλούσε συνοπτικά για «τοπική εξασθένηση της προσοχής». Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται ούτε για καταστροφή ενός ή περισσότερων «τοπικών σημείων» ούτε για λειτουργική ανεπάρκεια μιας δευτερογενούς προσληπτικής δύναμης. Η πρώτη προϋπόθεση της διαταραχής είναι μια διάλυση του αισθητηριακού πεδίου, το οποίο δεν μένει πια σταθερό ενόσω αντιλαμβάνεται το υποκείμενο, αλλά κουνιέται ακολουθώντας τις εξερευνητικές κινήσεις και συρρικνώνεται όσο διαρκεί η εξέταση.<sup>4</sup> *Ασαφής εντόπιση*, το αντιφατικό αυτό φαινόμενο φανερώνει έναν προαντικειμενικό χώρο όπου υπάρχει μεν έκταση, εφόσον το υποκείμενο δεν συνταυτίζει διάφορα σημεία του σώματός του που του τα αγγίζουν

συγχρόνως, αλλά όχι ακόμα μονοσήμαντη θέση, επειδή από τη μία αντίληψη στην άλλη δεν εξακολουθεί να διατηρείται κανένα σταθερό χωρικό πλαίσιο. Έτσι η πρώτη δουλειά της προσοχής είναι να δημιουργήσει για τον εαυτό της ένα *πεδίο*, αντιληπτικό ή νοητικό, που να μπορείς να τον «εποπτεύεις» (*überschauen*) και όπου να είναι δυνατές κινήσεις του εξερευνητικού σωματικού οργάνου ή αναπτύξεις της σκέψης, χωρίς η συνείδηση να χάνει αντίστοιχα τα κεκτημένα της και να χάνεται και η ίδια μέσα στους μετασχηματισμούς που προξενεί. Η ακριβής θέση του αγγιζόμενου σημείου θα είναι η σταθερά των ποικίλων αισθημάτων που βιώνω ανάλογα με τον προσανατολισμό των μελών μου και του σώματός μου, το δε ενέργημα της προσοχής μπορεί να προσδιορίσει επακριβώς και να αντικειμενοποιήσει τη σταθερά αυτή, επειδή έχει πάρει απόσταση από τις μεταβολές της εμφάνισης. Άρα η προσοχή ως γενική και τυπική δραστηριότητα δεν υπάρχει.<sup>5</sup> Στην καθεμία περίπτωση πρέπει να κατακτηθεί μια ορισμένη ελευθερία, να διευθετηθεί ένας ορισμένος νοητικός χώρος. Μένει να κάνουμε το ίδιο το αντικείμενο της προσοχής να αναφανεί. Πρόκειται κυριολεκτικά για δημιουργία. Για παράδειγμα, ξέρουμε προ πολλού ότι κατά τους εννέα πρώτους μήνες της ζωής τα παιδιά μόνο σφαιρικά διακρίνουν το χρωματιστό από το αχρωματικό· στη συνέχεια, οι χρωματιστές εκτάσεις διαρθρώνονται σε «ζεστές» και «ψυχρές» αποχρώσεις, και στο τέλος επιτυγχάνονται καθ' έκαστον τα χρώματα. Όμως οι ψυχολόγοι<sup>6</sup> δέχονταν ότι μόνο η άγνοια ή η σύγχυση των ονομάτων εμποδίζει το παιδί να διακρίνει τα χρώματα. Θεωρούσαν ότι το παιδί πρέπει σαφώς να δει το πράσινο εκεί όπου *υπάρχει πράσινο*, το μόνο που του λείπει είναι να δώσει προσοχή και να συλλάβει τα δικά του φαινόμενα. Αυτό συνέβαινε επειδή δεν είχαν κατορθώσει να σχηματίσουν αναπαράσταση ενός κόσμου όπου τα χρώματα να μην είναι καθορισμένα, ενός χρώματος που να μην τηρεί μια ακριβή ποιότητα. Η κριτική αυτών των προκαταλήψεων, αντίθετα, μας επιτρέπει να προσλάβουμε τον κόσμο των χρωμάτων ως έναν δευ-

τερογενή σχηματισμό, θεμελιωμένο σε μια σειρά «φυσιογνωμικών» διακρίσεων – μεταξύ «ζεστών» και «ψυχρών» αποχρώσεων, μεταξύ «χρωματιστού» και «μη χρωματιστού». Τα φαινόμενα αυτά, που στο παιδί επέχουν θέση χρώματος, δεν μπορούμε να τα συγκρίνουμε με καμία καθορισμένη ποιότητα, και παρομοίως τα «παράξενα» χρώματα του ασθενούς δεν μπορούν να ταυτιστούν με κανένα από τα χρώματα του φάσματος.<sup>7</sup> Συνεπώς η πρώτη αντίληψη των κατά κυριολεξία χρωμάτων είναι μια μεταβολή στη δομή της συνείδησης,<sup>8</sup> η εγκαθίδρυση μιας νέας διάστασης της εμπειρίας, η εκδίπλωση ενός *a priori*. Και ακριβώς σύμφωνα με το μοντέλο αυτών των πρωταρχικών ενεργημάτων πρέπει να νοηθεί η προσοχή, εφόσον μια δευτερογενής προσοχή, που θα περιοριζόταν στην ανάκληση μιας ήδη κεκτημένης γνώσης, θα μας παρέπεμπε και πάλι σ' εκείνη την πρώτη κατάκτηση. Προσέχω δεν σημαίνει μόνο φωτίζω περισσότερο κάποια προϋπάρχοντα δεδομένα, σημαίνει πραγματοποιώ μια νέα διάρθρωσή τους παίρνοντάς τα ως *σχήματα*.<sup>9</sup> Είναι προδιαμορφωμένα μόνο ως *ορίζοντες*, συγκροτούν πραγματικά νέες περιοχές μέσα στον ολικό κόσμο. Ακριβώς η πρωτογενής δομή που κομίζουν επιφέρει την εμφάνιση της ταυτότητας του αντικειμένου πριν και ύστερα από το ενέργημα της προσοχής. Όταν πια κατακτηθεί το χρώμα ως ποιότητα, και μόνο χάρη σ' αυτή την κατάκτηση, εμφανίζονται τα προηγούμενα δεδομένα ως προετοιμασίες της ποιότητας. Όταν πια κατακτηθεί η ιδέα της εξίσωσης, εμφανίζονται οι αριθμητικές ισότητες ως ποικιλίες της ίδιας εξίσωσης. Το ενέργημα της προσοχής συνδέεται με τα προγενέστερα ενεργήματα ακριβώς ανατρέποντας τα δεδομένα, και έτσι η ενότητα της συνείδησης δομείται βαθμηδόν μέσω μιας «σύνθεσης μετάβασης». Αυτό είναι το θαύμα της συνείδησης: μέσω της προσοχής επιφέρει την εμφάνιση φαινομένων τα οποία, την ίδια στιγμή που διαρρηγνύουν την ενότητα του αντικειμένου, την αποκαθιστούν σε μια νέα διάσταση. Έτσι η προσοχή δεν είναι ούτε ένας συνειρμός εικόνων ούτε η επιστροφή στον εαυτό της μιας σκέψης

που είναι ήδη κυρία των αντικειμένων της, αλλά η ενεργητική συγκρότηση ενός νέου αντικειμένου η οποία καθιστά ρητό και θεματοποιεί ό,τι προσφερόταν μέχρι τότε απλώς ως απροσδιόριστος ορίζοντας. Το αντικείμενο, την ίδια ώρα που βάζει μπρος την προσοχή, συλλαμβάνεται εκ νέου κάθε στιγμή και τίθεται και πάλι υπό την εξάρτησή της. Προξενεί το «γνωρίζον συμβάν», το οποίο θα το μετασχηματίσει, μόνο μέσω του ακόμα αμφίσημου νοήματος που του προσφέρει προς προσδιορισμό, οπότε είναι το «κίνητρό»<sup>10</sup> του και όχι η αιτία του. Αλλά τουλάχιστον το ενέργημα της προσοχής βρίσκεται ριζωμένο στη ζωή της συνείδησης και καταλαβαίνουμε εντέλει πώς η προσοχή αφήνει την ελευθερία αδιαφορίας στην οποία διατελεί για να δώσει στον εαυτό της ένα ενεργό αντικείμενο. Αυτή η μετάβαση από το απροσδιόριστο στο προσδιορισμένο, αυτή η εκ νέου ανάληψη, κάθε στιγμή, της δικής της ιστορίας μέσα στην ενότητα ενός νέου νοήματος, είναι η ίδια η σκέψη. «Το έργο του πνεύματος υπάρχει μόνο εν ενεργεία».<sup>11</sup> Το αποτέλεσμα του ενεργήματος της προσοχής δεν είναι ήδη στην έναρξή του. Αν το φεγγάρι στον ορίζοντα δεν μου φαίνεται μεγαλύτερο απ' ό,τι στο ζενίθ όταν το κοιτάζω με τηλεσκόπιο χειρός ή μέσα από ένα σωλήνα από χαρτόνι, δεν μπορούμε να βγάλουμε το συμπέρασμα<sup>12</sup> ότι η εμφάνισή του είναι αμετάβλητη και όταν το κοιτάζουμε με γυμνό μάτι. Ο εμπειρισμός το πιστεύει αυτό, επειδή δεν ασχολείται με ό,τι βλέπουμε αλλά με ό,τι οφείλουμε να βλέπουμε σύμφωνα με την αμφιβληστροειδική εικόνα. Η νοησιарχία πάλι το πιστεύει, επειδή περιγράφει τη γεγονοτική αντίληψη σύμφωνα με τα δεδομένα της «αναλυτικής» και προσεκτικής αντίληψης, στην οποία το φεγγάρι όντως ανακτά την *πραγματική* φαινομενική του διάμετρο. Ο ακριβής και εξ ολοκλήρου προσδιορισμένος κόσμος εξακολουθεί να τίθεται πρώτα, πιθανότατα όχι πια ως η αιτία των αντιλήψεών μας αλλά ως το εμμενές τέλος τους. Αν πρέπει να είναι δυνατός ο κόσμος, θα πρέπει να εμπεριέχεται στο πρώτο ξεκίνημα συνείδησης, όπως υποστηρίζει τόσο σθεναρά η υπερ-

βατολογική απαγωγή.<sup>13</sup> Γι' αυτό και το φεγγάρι στον ορίζοντα δεν θα πρέπει ποτέ να εμφανίζεται μεγαλύτερο απ' ό,τι είναι. Απεναντίας ο ψυχολογικός αναστοχασμός μάς υποχρεώνει να επανατοποθετήσουμε τον ακριβή κόσμο στο λίκνο του, στη συνείδηση, να αναρωτηθούμε πώς είναι καν δυνατή η ιδέα του κόσμου ή της ακριβούς αλήθειας, να αναζητήσουμε το πρώτο ανάβυσμά της στη συνείδηση. Όταν κοιτάζω με γυμνό μάτι στη φυσική στάση, τα μέρη του πεδίου επενεργούν τα μεν στα δε και *είναι τα κίνητρα που κινητοποιούν* αυτό το τεράστιο φεγγάρι στον ορίζοντα, αυτό το άμετρο μέγεθος που ωστόσο είναι ένα μέγεθος. Να τεθεί η συνείδηση ενώπιον της μη υποβεβλημένης στον αναστοχασμό ζωής της μέσα στα πράγματα και να αφυπνιστεί στη δική της ιστορία την οποία λησμονούσε – αυτός είναι ο αληθινός ρόλος του φιλοσοφικού αναστοχασμού, έτσι μόνο θα φτάσουμε σε μια αληθινή θεωρία της προσοχής.

Η νοησιарχία έβαλε μεν σκοπό της να ανακαλύψει διά του αναστοχασμού τη δομή της αντίληψης, αντί να την εξηγήσει μέσω της συνδυασμένης δράσης των συνειρμικών δυνάμεων και της προσοχής, αλλά το βλέμμα της πάνω στην αντίληψη δεν είναι ακόμα άμεσο. Θα το δούμε καλύτερα αυτό εξετάζοντας το ρόλο που παίζει στην ανάλυσή της η έννοια της *κρίσης*. Η κρίση εισάγεται συχνά ως *εκείνο που λείπει από την αισθητηριακή εντύπωση για να καταστήσει δυνατή μια αντίληψη*. Η αισθητηριακή εντύπωση δεν προϋποτίθεται πια ως πραγματικό στοιχείο της συνείδησης. Όταν όμως θέλουν να σχεδιογραφήσουν τη δομή της αντίληψης, ακολουθούν και πάλι το περίγραμμα των αισθητηριακών εντυπώσεων. Έτσι η ανάλυση κυριαρχείται από αυτή την εμπειριστική έννοια, παρότι γίνεται δεκτή απλώς ως το όριο της συνείδησης και χρησιμεύει απλώς για να φανερώσει μια δύναμη σύνδεσης της οποίας είναι το αντίθετο. Η νοησιарχία τρέφεται από την ανασκευή του εμπειρισμού και αναθέτει συχνά στην κρίση τη λειτουργία να εξουδετερώσει τον πιθανό διασκορπισμό των αισθητηριακών εντυπώσεων.<sup>14</sup> Η αναστοχαστική ανάλυση καθιερώνεται ωθώντας

τις θέσεις της πραγματοκρατίας και του εμπειρισμού μέχρι τις συνέπειές τους και αποδεικνύοντας το αντίθετό τους διά της εις άτοπον απαγωγής. Αλλά σε αυτή την εις άτοπον απαγωγή δεν επιτυγχάνεται κατ' ανάγκη η επαφή με τις όντως υφιστάμενες διεργασίες της συνείδησης. Παραμένει δυνατό η μεν θεωρία της αντίληψης, αν ξεκινήσει ιδεαστά από μια τυφλή ενόραση, να καταλήξει αντισταθμιστικά σε μια κενή έννοια, η δε κρίση, αντιστάθμισμα της καθαρής αισθητηριακής εντύπωσης, να περιέλθει ξανά σε μια γενική συνδετική λειτουργία αδιάφορη προς τα αντικείμενά της ή και να ξαναγίνει μια ψυχική δύναμη ανικνεύσιμη μόνο εκ των αποτελεσμάτων της. Η περίφημη ανάλυση για το κομμάτι το κερί κάνει άλμα από ποιότητες όπως η οσμή, το χρώμα και η γεύση στη δυνατότητα μιας απειρίας μορφών και θέσεων, η οποία πάντως είναι πέρα από το αντιληπτό αντικείμενο και προσδιορίζει μόνο το κερί του φυσικού επιστήμονα. Για την αντίληψη, δεν υπάρχει πια κερί όταν εξαφανιστούν όλες οι αισθητές ιδιότητες, μόνο η επιστήμη υποθέτει την ύπαρξη κάποιας ύλης που διατηρείται. Το ίδιο το «αντιληπτό» κερί, με τον πρωτότυπο τρόπο του να υπάρχει, τη μονιμότητά του που δεν είναι ακόμα η ακριβής ταυτότητα της επιστήμης, τον «εσωτερικό ορίζοντά»<sup>15</sup> του δυνατής παραλλαγής κατά τη μορφή και το μέγεθος, το μουντό χρώμα του που αναγγέλλει τη μαλακότητα, τη μαλακότητά του που αναγγέλλει έναν υπόκωφο ήχο όταν θα το χτυπήσω, την αντιληπτική δομή του αντικειμένου, τέλος, όλα αυτά τα χάνω από τα μάτια μου, επειδή χρειάζονται προσδιορισμοί κατηγορηματικής τάξης προκειμένου να συνδεθούν μεταξύ τους εντελώς αντικειμενικές και ολοκληριστες ποιότητες. Τους ανθρώπους που βλέπω από το παράθυρο τους κρύβουν τα καπέλα τους και τα πανωφόρια τους, η εικόνα τους δεν μπορεί να αποτυπωθεί στον αμφιβληστροειδή μου. Άρα δεν τους βλέπω, κρίνω ότι είναι εκεί.<sup>16</sup> Από τη στιγμή που οριστεί η όραση με εμπειριστικούς όρους, ως η κατοχή μιας ποιότητας εγγεγραμμένης στο σώμα από το ερέθισμα,<sup>17</sup> η παραμικρή παραίσθηση αρκεί για να αποδείξει ότι η



αντίληψη είναι μια κρίση, εφόσον δίνει στο αντικείμενο ιδιότητες τις οποίες δεν έχει στον αμφιβληστροειδή μου.<sup>18</sup> Καθώς έχω δύο μάτια, θα έπρεπε να βλέπω το αντικείμενο διπλό· αν ανταλαμβάνομαι μόνο ένα, αυτό συμβαίνει επειδή κατασκευάζω με τη βοήθεια των δύο εικόνων την ιδέα ενός μοναδικού αντικειμένου σε απόσταση.<sup>19</sup> Η αντίληψη γίνεται μια «ερμηνεία» των σημείων τα οποία παρέχει η αισθητικότητα σύμφωνα με τα σωματικά ερεθίσματα,<sup>20</sup> μια «υπόθεση» την οποία κάνει το πνεύμα για να «εξηγήσει στον εαυτό του τα εντυπώματά του».<sup>21</sup> Αλλά επίσης η κρίση, καθώς εισάγεται για να εξηγήσει το πλεόνασμα της αντίληψης έναντι των αμφιβληστροειδικών εντυπώματων, αντί να είναι το ίδιο το ενέργημα του ανταλαμβάνομαι το οποίο συλλαμβάνεται εκ των έσω με αυθεντικό αναστοχασμό, ξαναγίνεται ένας απλός «παράγοντας» της αντίληψης, επιφορτισμένος να παράσχει ό,τι δεν παρέχει το σώμα – αντί να είναι μια υπερβατολογική δραστηριότητα, ξαναγίνεται μια απλή δραστηριότητα λογικού συμπερασμού.<sup>22</sup> Έτσι έχουμε παρασυρθεί έξω από τον αναστοχασμό και κατασκευάζουμε την αντίληψη αντί να αποκαλύψουμε την προσίδια λειτουργία της, χάνουμε γι' άλλη μια φορά την αρχέγονη διεργασία που εμποτίζει με νόημα το αισθητό και την οποία προϋποθέτει κάθε λογική μεσολάβηση, όπως και κάθε ψυχολογική αιτιότητα. Το αποτέλεσμα είναι ότι η νοησιαρχική ανάλυση, ενώ είναι φτιαγμένη για να φωτίσει τα αντιληπτικά φαινόμενα, καταλήγει να τα καθιστά ακατανόητα. Ενόσω η κρίση κάνει τη συγκροτούσα λειτουργία της και αποβαίνει μια εξηγητική αρχή, οι λέξεις «βλέπω», «ακούω», «αισθάνομαι» χάνουν κάθε σημασία, εφόσον και η παραμικρή όραση ξεπερνά το καθαρό εντύπωμα, υπαγόμενη έτσι ξανά στη γενική κατηγορία της «κρίσης». Η κοινή εμπειρία κάνει ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ αισθάνομαι και κρίνω. Για εκείνη η κρίση είναι θεσιληψία, αποσκοπεί στο να γνωρίσει κάτι που να ισχύει τόσο για μένα τον ίδιο όλες τις στιγμές της ζωής μου όσο και για τα άλλα υπαρκτά ή δυνατά πνεύματα· αισθάνομαι, αντίθετα, σημαίνει παραδίδομαι στην

εμφάνιση χωρίς να επιδιώκω να την πάρω στην κατοχή μου και να μάθω την αλήθεια της. Η διάκριση αυτή εξαλείφεται στη νοησιαρχία, επειδή γι' αυτήν η κρίση είναι παντού όπου δεν είναι η καθαρή αισθητηριακή εντύπωση, δηλαδή παντού. Επομένως η μαρτυρία των φαινομένων θα απορριφθεί παντού. Ένα μεγάλο χαρτόκουτο μου φαίνεται βαρύτερο από ένα μικρό κουτί από το ίδιο χαρτόνι και, αν περιοριστώ στα φαινόμενα, θα έλεγα ότι το *αισθάνομαι* εκ των προτέρων βαρύ στο χέρι μου. Όμως η νοησιαρχία περιορίζει το αισθάνεσθαι στην επενέργεια ενός πραγματικού ερεθίσματος στο σώμα μου. Καθώς στην προκειμένη περίπτωση δεν υπάρχει κάτι τέτοιο, θα πρέπει να πούμε ότι το κουτί δεν γίνεται αισθητό ως βαρύτερο αλλά κρίνεται έτσι, και το παράδειγμα αυτό, που φαινόταν φτιαγμένο για να δείξει την αισθητή όψη της παραίσθησης, χρησιμεύει αντίθετα για να δείξει ότι δεν υπάρχει αισθητή γνώση και ότι αισθανόμαστε όπως κρίνουμε.<sup>23</sup> Ένας κύβος σχεδιασμένος στο χαρτί αλλάζει όψη, ανάλογα με τον αν τον βλέπουμε από τη μία πλευρά και από πάνω ή από την άλλη και από κάτω. Ακόμα και αν *ξέρω* ότι μπορεί να ιδωθεί με δύο τρόπους, συμβαίνει το σχήμα να αρνείται να αλλάξει δομή και η γνώση μου να πρέπει να περιμένει την εννοιακή πραγματοποίησή της. Και πάλι εδώ θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι κρίνω δεν σημαίνει αντιλαμβάνομαι. Αλλά το διάζευγμα μεταξύ αισθητηριακής εντύπωσης και κρίσης μας αναγκάζει να πούμε ότι η μεταβολή του σχήματος, καθώς δεν εξαρτάται από «αισθητά στοιχεία» που, όπως τα ερεθίσματα, παραμένουν σταθερά, δεν μπορεί παρά να εξαρτάται από μια μεταβολή στην ερμηνεία και ότι, τελικά, «η σύλληψη του πνεύματος τροποποιεί την ίδια την αντίληψη»,<sup>24</sup> «η εμφάνιση παίρνει μορφή και νόημα κατά παραγγελία».<sup>25</sup> Όμως, αν βλέπουμε εκείνο που κρίνουμε, πώς μπορούμε να διακρίνουμε την αληθινή αντίληψη από την ψευδή; Πώς έπειτα θα μπορέσουμε να πούμε ότι όσοι πάσχουν από ψευδαισθήσεις ή οι τρελοί «πιστεύουν ότι βλέπουν εκείνο που καθόλου δεν βλέπουν»;<sup>26</sup> Πού θα είναι η διαφορά μεταξύ

«βλέπω» και «πιστεύω ότι βλέπω»; Αν απαντήσουν ότι ο υγιής άνθρωπος κρίνει μόνο στηριζόμενος σε επαρκή σημεία και σε ένα πλήρες υλικό, τότε σημαίνει ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην αιτιολογημένη κρίση της αληθινής αντίληψης και την κενή κρίση της ψευδούς αντίληψης, επειδή δε η διαφορά δεν έγκειται στη μορφή της κρίσης αλλά στο αισθητό κείμενο το οποίο μορφοποιεί η κρίση, αντιλαμβάνομαι με την πλήρη έννοια της λέξης, η οποία το αντιδιαστέλλει προς το φαντάζομαι, δεν σημαίνει κρίνω, σημαίνει συλλαμβάνω ένα νόημα εμμενές στο αισθητό πριν από οποιαδήποτε κρίση. Επομένως το φαινόμενο της αληθινής αντίληψης προσφέρει μια σημασία ενύπαρκτη στα σημεία και η κρίση είναι απλώς η προαιρετική της έκφραση. Η νοησιарχία δεν μπορεί να μας δώσει να καταλάβουμε ούτε αυτό το φαινόμενο αλλά και ούτε τη μίμηση του φαινομένου την οποία δίνει η παραίσθηση. Γενικότερα, είναι τυφλή σε ό,τι αφορά τον τρόπο ύπαρξης και συνύπαρξης των αντιληπτών αντικειμένων, τη ζωή που διασχίζει το οπτικό πεδίο και συνδέει κρυφά τα μέρη του. Στην οπτική παραίσθηση του Τσέλνερ (Zöllner) «βλέπω» τις κύριες γραμμές να κλίνουν η μία προς την άλλη. Η νοησιарχία ανάγει το φαινόμενο σε ένα απλό λάθος: όλα προέρχονται από το γεγονός ότι, αντί να συγκρίνω τις ίδιες τις κύριες γραμμές, παρεμβάλλω τις βοηθητικές γραμμές και τη σχέση τους με εκείνες. Κατά βάθος πλανώμαι σχετικά με την οδηγία που μου δόθηκε και συγκρίνω τα δύο σύνολα, αντί να συγκρίνω τα κύρια στοιχεία τους.<sup>27</sup> Μένει να μάθουμε γιατί πλανώμαι σχετικά με την οδηγία. Θα επιβαλλόταν το εξής ερώτημα: πώς γίνεται και είναι τόσο δύσκολο στην παραίσθηση του Τσέλνερ να συγκρίνεις μεμονωμένα τις ευθείες ακριβώς που πρέπει να συγκριθούν σύμφωνα με την οδηγία που δόθηκε; Για ποιο λόγο αρνούνται να αφεθούν να διαχωριστούν από τις βοηθητικές γραμμές;<sup>28</sup> Θα έπρεπε να παραδεχτούμε ότι οι κύριες γραμμές έπαψαν να είναι παράλληλες όταν τους προστέθηκαν βοηθητικές γραμμές, ότι έχασαν αυτό το νόημα και απέκτησαν ένα άλλο, ότι οι βοηθητικές γραμμές ει-

σάγουν στο σχήμα μια νέα σημασία, που εφεξής παραμένει μέσα του και δεν γίνεται πια να αποσπαστεί από εκείνο.<sup>29</sup> Αυτή ακριβώς η προσκολλημένη στο σχήμα σημασία, αυτή η μεταμόρφωση του φαινομένου είναι το κίνητρο που κινητοποιεί τη λανθασμένη κρίση και είναι, θα λέγαμε, πίσω από εκείνη. Και συγχρόνως, αυτή είναι που δίνει ένα νόημα στη λέξη «βλέπω» εντεύθεν της κρίσης, εκείθεν της ποιότητας ή του εντυπώματος, ξαναφέροντας στην επιφάνεια το πρόβλημα της αντίληψης. Αν συμφωνήσουμε να αποκαλέσουμε κρίση κάθε αντίληψη μιας σχέσης και να κρατήσουμε το όνομα της όρασης αποκλειστικά για το σημειακό εντύπωμα, είναι βέβαιο ότι η παραίσθηση είναι μια κρίση. Αυτή η ανάλυση όμως προϋποθέτει, τουλάχιστον ιδεατά, ένα στρώμα εντυπώματος όπου οι κύριες γραμμές θα ήταν παράλληλες όπως είναι μέσα στον κόσμο, δηλαδή στο περιβάλλον που συγκροτούμε μέσω των διαφόρων μέτρων – και προϋποθέτει επίσης μια δευτερογενή διεργασία, η οποία τροποποιεί τα εντυπώματα παρεμβάλλοντας τις βοηθητικές γραμμές και διαστρεβλώνει έτσι τη σχέση των κύριων γραμμών. Αλλά εκείνη η πρώτη φάση είναι καθαρή εικασία, και μαζί της η κρίση η οποία δίνει τη δεύτερη φάση. Την παραίσθηση την κατασκευάζουμε, δεν την κατανοούμε. Η κρίση υπ' αυτή την πολύ γενική και εντελώς τυπική έννοια εξηγεί την αντίληψη, είτε αληθή είτε ψευδή, μόνο αν καθοδηγείται από την αυθόρμητη οργάνωση και την ιδιαίτερη διαμόρφωση των φαινομένων. Είναι βέβαια αλήθεια ότι η παραίσθηση συνίσταται στο γεγονός ότι τα κύρια στοιχεία του σχήματος εμπλέκονται στις βοηθητικές σχέσεις που διαρρηγνύουν την παραλληλία. Αλλά γιατί τη διαρρηγνύουν; Γιατί δύο μέχρι πρότινος παράλληλες ευθείες παύουν να συνιστούν ζεύγος και παρασύρονται σε μια λοξή θέση από τον άμεσο περίγυρο που τους δίνουμε; Είναι σαν να μην αποτελούν πια μέρος του ίδιου κόσμου. Δύο πραγματικά λοξές γραμμές τοποθετούνται στον ίδιο χώρο, που είναι ο αντικειμενικός χώρος. Στην πράξη, όμως, δεν κλίνουν η μία προς την άλλη, είναι αδύνατο να τις δούμε λοξές αν προσηλώσουμε πάνω

τους το βλέμμα μας. Μόνο όταν πάψουμε να τις κοιτάζουμε τείνουν κρυφά προς τη νέα σχέση. Υπάρχει εν προκειμένω, εντεύθεν των αντικειμενικών σχέσεων, μια αντιληπτική σύνταξη που διαρθρώνεται σύμφωνα με τους δικούς της κανόνες: η ρήξη των παλαιών σχέσεων και η εγκαθίδρυση νέων, η κρίση δεν εκφράζουν τίποτε άλλο από το αποτέλεσμα αυτής της βαθιάς διεργασίας και αποτελούν την τελική διαπίστωσή του. Έτσι η αντίληψη, είτε αληθής είτε ψευδής, πρέπει κατ' αρχάς να συγκροτηθεί, ώστε να είναι δυνατή μια κατηγορήση. Είναι μεν αλήθεια ότι η απόσταση ενός αντικειμένου ή το ανάγλυφό του δεν είναι ιδιότητες του αντικειμένου όπως το χρώμα του ή το βάρος του. Είναι μεν αλήθεια ότι συνιστούν σχέσεις ένθετες σε ένα συνολικό μόρφωμα, το οποίο άλλωστε περιλαμβάνει και το βάρος και το χρώμα. Όμως δεν είναι αλήθεια ότι το μόρφωμα αυτό έχει κατασκευαστεί μέσω μιας «εποπτείας του πνεύματος». Θα ήταν σαν να λέγαμε ότι το πνεύμα διατρέχει μεμονωμένα εντυπώματα και ανακαλύπτει βαθμηδόν το νόημα του όλου, όπως ο επιστήμονας προσδιορίζει τους αγνώστους x σε συνάρτηση με τα δεδομένα του προβλήματος. Στην προκειμένη περίπτωση τα δεδομένα του προβλήματος δεν είναι προγενέστερα της επίλυσής του, και η αντίληψη είναι, ακριβώς, αυτό το ενέργημα το οποίο δημιουργεί μονομιάς, μαζί με τη συνομάδωση των δεδομένων, το νόημα που τα συνδέει – το ενέργημα το οποίο όχι μόνο ανακαλύπτει το νόημα που έχουν, αλλά και τα κάνει να έχουν ένα νόημα.

Είναι αλήθεια ότι οι κριτικές αυτές στρέφονται μόνο κατά των πρώτων βημάτων της αναστοχαστικής ανάλυσης, και η νοησιарχία θα μπορούσε να αντιτείνει ότι είσαι υποχρεωμένος να μιλήσεις κατ' αρχάς στη γλώσσα του κοινού νου. Η σύλληψη της κρίσης ως ψυχικής δύναμης ή ως λογικής μεσολάβησης και η θεωρία της αντίληψης ως «ερμηνείας» –αυτή η νοησιарχία των ψυχολόγων– δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από ένα αντιστάθμισμα του εμπειρισμού, προετοιμάζει όμως μια αληθινή συνειδητοποίηση. Μπορούμε να αρχίσουμε μόνο μέσα στη φυ-

σική στάση και με τα αξιώματά της, μέχρις ότου τα καταλύσει η εσωτερική διαλεκτική τους. Από τη στιγμή που η αντίληψη καταννοηθεί ως ερμηνεία, είναι οριστικά ξεπερασμένη η αισθητηριακή εντύπωση που χρησίμευσε ως αφητηρία, εφόσον κάθε αντιληπτική συνείδηση βρίσκεται ήδη πέραν αυτής. Η ίδια η αισθητηριακή εντύπωση δεν γίνεται αισθητή,<sup>30</sup> η δε συνείδηση είναι πάντα συνείδηση ενός αντικειμένου. Φτάνουμε στην αισθητηριακή εντύπωση όταν, αναστοχαζόμενοι σχετικά με τις αντιλήψεις μας, θέλουμε να εκφράσουμε το γεγονός ότι δεν είναι απολύτως δικό μας έργο. Η καθαρή αισθητηριακή εντύπωση, που ορίζεται ως η επενέργεια των ερεθισμάτων στο σώμα μας, είναι το «τελικό αποτέλεσμα» της γνώσης, ιδίως της επιστημονικής γνώσης, και αν τη βάζουμε στην αρχή και τη θεωρούμε προγενέστερη της γνώσης, αυτό συμβαίνει λόγω μιας ψευδαίσθησης, που είναι άλλωστε φυσική. Είναι ο αναγκαίος και αναγκαία παραπλανητικός τρόπος με τον οποίο ένα πνεύμα σχηματίζει αναπαράσταση της δικής του ιστορίας.<sup>31</sup> Ανήκει στη σφαίρα του συγκροτημένου και όχι στο συγκροτούν πνεύμα. Μόνο σύμφωνα με τον κόσμο ή σύμφωνα με την κοινή γνώμη μπορεί η αντίληψη να εμφανιστεί ως ερμηνεία. Για την ίδια τη συνείδηση, πώς θα μπορούσε να είναι ένας συλλογισμός, εφόσον δεν υπάρχουν αισθητηριακές εντυπώσεις που να μπορούν να της χρησιμεύσουν ως προκείμενες, πώς θα μπορούσε να είναι μια ερμηνεία, εφόσον δεν υπάρχει τίποτα πριν από εκείνη που να χρήζει ερμηνείας;

Καθώς ξεπερνιέται έτσι, μαζί με την ιδέα της αισθητηριακής εντύπωσης, η ιδέα μιας απλώς λογικής δραστηριότητας, ταυτόχρονα εξαφανίζονται και οι ενστάσεις που διατυπώσαμε προ ολίγου. Ρωτούσαμε τι είναι το βλέπω ή το αισθάνομαι, τι διακρίνει από την έννοια τη γνώση αυτή που είναι ακόμα πιασμένη μέσα στο αντικείμενό της, ενύπαρκτη σε ένα σημείο του χρόνου και του χώρου. Αλλά ο αναστοχασμός δείχνει ότι εδώ δεν υπάρχει τίποτα να καταλάβουμε. Είναι γεγονός ότι πιστεύω κατ' αρχάς πως είμαι περιβεβλημένος από το σώμα μου, πιασμένος

μέσα στον κόσμο, τοποθετημένος εδώ και τώρα. Όμως, κατά τον αναστοχασμό, καθεμία από τις λέξεις αυτές στερείται νοήματος, άρα δεν εγείρει κανένα πρόβλημα: θα προσλάβω άραγε τον εαυτό μου ως «περιβαλλόμενο από το σώμα μου», αν δεν ήμουν μέσα του όσο και μέσα μου, αν δεν σκεφτόμουν εγώ ο ίδιος αυτή τη χωρική σχέση και δεν ξέφευγα έτσι από την ενύπαρξη, τη στιγμή ακριβώς που σχηματίζω αναπαράστασή της; Θα ήξερα ότι είμαι πιασμένος μέσα στον κόσμο και τοποθετημένος εκεί, αν ήμουν στ' αλήθεια πιασμένος και τοποθετημένος μέσα του; Αν ήταν έτσι, θα περιοριζόμουν να *είμαι* όπου είμαι σαν ένα πράγμα και, δεδομένου ότι ξέρω πού είμαι και βλέπω τον εαυτό μου ανάμεσα στα πράγματα, σημαίνει ότι είμαι μια συνείδηση, ένα ιδιάζον ον που δεν νοικιεί πουθενά και μπορεί να γίνει παντού παρόν σε επίπεδο απόβλεψης. Οτιδήποτε υπάρχει, υπάρχει ως πράγμα ή ως συνείδηση, μέση οδός δεν υφίσταται. Το πράγμα είναι σε έναν τόπο, όμως η αντίληψη δεν είναι πουθενά, διότι, αν ήταν τοποθετημένη, δεν θα μπορούσε να κάνει τα άλλα πράγματα να *υπάρχουν για την ίδια*, εφόσον θα ησύχαζε κι εκείνη στον εαυτό της, κατά τον τρόπο των πραγμάτων. Συνεπώς η αντίληψη είναι η σκέψη ότι αντιλαμβάνομαι. Η ενσάρκωσή της δεν προσφέρει κανέναν θετικό χαρακτήρα για τον οποίο θα πρέπει να δοθεί εξήγηση, ενώ το ην είναι της συνιστά απλώς την άγνοια για τον εαυτό της στην οποία διατελεί. Η αναστοχαστική ανάλυση γίνεται καθαρά θεωρία παλινδρόμησης, σύμφωνα με την οποία κάθε αντίληψη είναι μια συγκεχυμένη ενόηση, κάθε προσδιορισμός μια άρνηση. Διαγράφει έτσι όλα τα προβλήματα εκτός από ένα: το πρόβλημα της δικής της έναρξης. Το πεπερασμένο μιας αντίληψης που μου δίνει, όπως έλεγε ο Σπινόζα, «επακόλουθα χωρίς προκείμενες», η ενύπαρξη της συνείδησης σε μια οπτική γωνία, όλα επανάγονται στην άγνοιά μου για τον εαυτό μου, στην πλήρως αρνητική δύναμή μου να μην αναστοχάζομαι. Αλλά και αυτή η άγνοια, με τη σειρά της, πώς είναι δυνατή; Αν απαντούσα ότι δεν *είναι* ποτέ, θα αυτοακυρωνόμουν ως φιλό-

σοφος ο οποίος ψάχνει να βρει. Καμία φιλοσοφία δεν μπορεί να αγνοήσει το πρόβλημα του πεπερασμένου, αν δεν θέλει να αγνοήσει και τον εαυτό της ως φιλοσοφία, καμία ανάλυση της αντίληψης δεν μπορεί να αγνοήσει την αντίληψη ως πρωτογενές φαινόμενο, αν δεν θέλει να αγνοήσει και τον εαυτό της ως ανάλυση, και η άπειρη, μη πεπερασμένη σκέψη την οποία θα ανακαλύπταμε εμμενή στην αντίληψη δεν θα ήταν το ύψιστο σημείο συνείδησης αλλά, αντίθετα, μια μορφή ασυνείδησίας. Η κίνηση αναστοχασμού θα έχανε το στόχο της, υπερακοντιζοντάς τον: θα μας μετέφερε από έναν παγιωμένο και προσδιορισμένο κόσμο σε μια συνείδηση χωρίς ρωγμές, ενώ το αντιληπτό αντικείμενο εμψυχώνεται από μια κρυφή ζωή και η αντίληψη ως ενότητα χαλάει και ξαναφτιάχνει ακατάπαυστα. Δεν θα έχουμε τίποτε άλλο από μια αφηρημένη ουσία της συνείδησης, όσο δεν θα έχουμε ακολουθήσει την όντως υφιστάμενη κίνηση μέσω της οποίας η συνείδηση ξαναπιάνει κάθε στιγμή τα διαβήματά της, τα συναιρεί και τα καθηλώνει σε ένα ταυτοποιήσιμο αντικείμενο, περνώντας σιγά σιγά από το «βλέπω» στο «ξέρω» και επιτυγχάνοντας την ενότητα της δικής της ζωής. Δεν θα κατορθώσουμε να προσεγγίσουμε αυτή τη συγκροτητική διάσταση, αν αντικαταστήσουμε την πλήρη ενότητα της συνείδησης με ένα απολύτως διαφανές υποκείμενο και την «κρυμμένη τέχνη», χάρη στην οποία αναδύεται ένα νόημα στα «βάθη της φύσης», με μια αιώνια σκέψη. Η νοησιαρχική συνειδητοποίηση δεν προχωρά μέχρι αυτή τη ζωντανή συστάδα της αντίληψης, επειδή αναζητά τις συνθήκες που την καθιστούν *δυνατή* ή χωρίς τις οποίες δεν θα υπήρχε, αντί να αποκαλύψει τη διεργασία που την καθιστά *ενεργό* ή μέσω της οποίας συγκροτείται. Στην όντως υφιστάμενη αντίληψη, λαμβανόμενη εν τω γεννάσθαι, πριν από κάθε ομιλία, το αισθητό σημείο και η σημασία δεν μπορούν να διαχωριστούν ούτε καν ιδεατά. Ένα αντικείμενο είναι ένας οργανισμός από χρώματα, οσμές, ήχους, απτικές εμφανίσεις που αλληλοσυμβολίζονται, αλληλοτροποποιούνται και εναρμονίζονται μεταξύ τους σύμφωνα με μια πραγματική λογική, που η διάρρηξή της συνιστά



λειτουργία της επιστήμης, η οποία όμως απέχει πολύ από την ολοκλήρωση της ανάλυσής της. Έναντι αυτής της αντιληπτικής ζωής, η νοσηριαρχία είναι ανεπαρκής, υπολείπεται εκείνης ή πλεονάζει: επικαλείται ως όριο τις πολλαπλές ποιότητες, που είναι απλώς το περιβλήμα του αντικειμένου, και από εκεί περνά σε μια συνείδηση του αντικειμένου, η οποία υποτίθεται ότι κατέχει το νόμο του ή το μυστικό του και που ως εκ τούτου αφαιρεί από την εξέλιξη της εμπειρίας την ενδεχομενικότητά της και από το αντικείμενο το αντιληπτικό του ύφος. Αυτή η μετάβαση από τη θέση στην αντίθεση, το αναποδογύρισμα των υπέρ σε κατά που είναι πάγια μέθοδος της νοσηριαρχίας, αφήνει ανεπηρέαστη την αφετηρία της ανάλυσης· ξεκινούσαμε από έναν κόσμο καθ' εαυτό που επενεργούσε στα μάτια μας για να μας γίνει ορατός, τώρα έχουμε μια συνείδηση του κόσμου ή μια σκέψη του κόσμου, όμως η φύση του δεν έχει αλλάξει: ο κόσμος ορίζεται πάντα από την απόλυτη εξωτερικότητα των μερών και απλώς συνοδεύεται σε όλη του την έκταση από μια σκέψη που τον φέρει. Περνάμε από μια απόλυτη αντικειμενικότητα σε μια απόλυτη υποκειμενικότητα, όμως αυτή η δεύτερη ιδέα αξίζει ακριβώς τόσο όσο και η πρώτη και υποστηρίζεται μόνο εναντίον της, δηλαδή μέσω εκείνης. Έτσι η συγγένεια μεταξύ νοσηριαρχίας και εμπειρισμού είναι πολύ λιγότερο ορατή και πολύ βαθύτερη απ' ό,τι πιστεύεται. Δεν οφείλεται μόνο στον ανθρωπολογικό ορισμό της αισθητηριακής εντύπωσης που χρησιμοποιούν και οι δύο, αλλά στο ότι και η μεν και ο δε διατηρούν τη φυσική ή δογματική στάση, η δε επιβίωση της αισθητηριακής εντύπωσης στη νοσηριαρχία είναι απλώς ένα σημάδι αυτού του δογματισμού.

Η νοσηριαρχία δέχεται ως απολύτως βάσιμες την ιδέα του αληθινού και την ιδέα του είναι στις οποίες ολοκληρώνεται και συνοψίζεται το συγκροτητικό έργο της συνείδησης, και ο υποτιθέμενος αναστοχασμός της συνίσταται στο να θέτει ως δυνάμεις του υποκειμένου όλα όσα απαιτούνται για να καταλήξει σ' αυτές τις ιδέες. Η φυσική στάση, ρίχνοντάς με στον κόσμο των πραγμάτων, μου δίνει τη σιγουριά ότι συλλαμβάνω ένα

«πραγματικό» πέρα από τις εμφανίσεις, το «αληθινό» πέρα από την ψευδαίσθηση. Η αξία των εννοιών αυτών δεν τίθεται υπό ερώτηση από τη νοησιарχία: το θέμα είναι απλώς να απονεμηθεί σε ένα καθολικό φύον η δύναμη να αναγνωρίσει την ίδια εκείνη απόλυτη αλήθεια την οποία η πραγματοκρατία τοποθετεί αφελώς σε μια δεδομένη φύση. Βέβαια η νοησιарχία παρουσιάζεται συνήθως ως θεωρία της επιστήμης και όχι ως θεωρία της αντίληψης, πιστεύει ότι θεμελιώνει την ανάλυσή της στη δοκιμασία της μαθηματικής αλήθειας και όχι στην αφελή προφάνεια του κόσμου: *habemus ideam veram*. Στην πραγματικότητα όμως, δεν θα ήξερα ότι κατέχω μια αληθινή ιδέα, αν δεν μπορούσα να συνδέσω μέσω της μνήμης την παροντική προφάνεια με την προφάνεια της στιγμής που έχει διαρρεύσει και, μέσω της αντιπαράθεσης της ομιλίας, τη δική μου προφάνεια με την προφάνεια του άλλου, ούτως ώστε η σπινοζική προφάνεια προϋποθέτει την προφάνεια της ανάμνησης και της αντίληψης. Αν, αντίθετα, θέλω να θεμελιώσω τη συγκρότηση του παρελθόντος και του άλλου στη δύναμή μου να αναγνωρίζω την ενδογενή αλήθεια της ιδέας, εξαλείφω μεν το πρόβλημα τόσο του άλλου όσο και του κόσμου, αλλά μόνο επειδή παραμένω στη φυσική στάση που τους λαμβάνει ως δεδομένους και χρησιμοποιώ την ισχύ της αφελούς βεβαιότητας. Διότι, όπως είδαν ο Ντεκάρτ και ο Πασκάλ (Pascal), δεν μπορώ ποτέ να συμπέσω μονομιάς με την καθαρή σκέψη που συγκροτεί μια έστω και απλή ιδέα, η σαφής και διακριτή σκέψη μου χρησιμοποιεί πάντα σκέψεις ήδη διαμορφωμένες από μένα ή από τον άλλο και εμπιστεύεται τη μνήμη μου, δηλαδή τη φύση του πνεύματός μου, ή τη μνήμη της κοινότητας των σκεπτόμενων, δηλαδή το αντικειμενικό πνεύμα. Αν το θεωρήσουμε δεδομένο ότι έχουμε μια αληθινή ιδέα, σημαίνει ότι πιστεύουμε στην αντίληψη χωρίς κριτική. Ο εμπειρισμός έμενε στην απόλυτη πίστη στον κόσμο ως ολότητα των χωροχρονικών συμβάντων και αντιμετώπιζε τη συνείδηση ως ένα καντόνι αυτού του κόσμου. Η αναστοχαστική ανάλυση κόβει μεν κάθε επαφή με τον κόσμο καθ' εαυτόν, εφό-

σον τον συγκροτεί μέσω της διεργασίας της συνείδησης, αλλά αυτή η συγκροτούσα συνείδηση, αντί να συλλαμβάνεται απευθείας, έχει κατασκευαστεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να καθιστά δυνατή την ιδέα ενός απολύτως προσδιορισμένου είναι. Αποτελεί το συνακόλουθο ενός σύμπαντος, το υποκείμενο που κατέχει απολύτως ολοκληρωμένες όλες τις γνώσεις, το πρόπλασμα των οποίων είναι η όντως υφιστάμενη γνώση μας. Και αυτό διότι υποθέτουν ότι έχει πραγματοποιηθεί *κάπου* εκείνο που για μας είναι μόνο σε επίπεδο απόβλεψης: ένα απολύτως αληθινό σύστημα σκέψεων, ικανό να συντονίσει όλα τα φαινόμενα, μια γεωμετρική προβολή που εξηγεί όλες τις προοπτικές, ένα καθαρό αντικείμενο προς στο οποίο ανοίγουν όλες οι υποκειμενικότητες. Δεν χρειάζεται τίποτα λιγότερο από ένα τέτοιο απόλυτο αντικείμενο και ένα τέτοιο θείο υποκείμενο για να αποσοβήσουν την απειλή του πονηρού δαίμονα και να μας εγγυηθούν ότι κατέχουμε την αληθινή ιδέα. Υπάρχει πράγματι ένα ανθρώπινο ενέργημα που ανατρέπει μονομιάς όλες τις πιθανές αμφιβολίες και εγκαθίσταται εν τω μέσω της αλήθειας: το ενέργημα αυτό είναι η αντίληψη, υπό την ευρεία έννοια της γνώσης των υπάρξεων. Όταν αρχίζω να αντιλαμβάνομαι αυτό το τραπέζι, συναιρώ αποφασιστικά την πυκνότητα της διάρκειας που έχει διαρρεύσει αφότου το κοιτάζω, βγαίνω από την ατομική μου ζωή συλλαμβάνοντας το αντικείμενο ως αντικείμενο για όλους, επομένως συνενώνω μονομιάς εμπειρίες που συμφωνούν μεταξύ τους, αλλά είναι χωρισμένες και μοιρασμένες σε πολλά σημεία του χρόνου και σε πολλές χρονικότητες. Δεν μεμφόμαστε τη νοησιарχία επειδή χρησιμοποιεί αυτό το αποφασιστικό ενέργημα που εκπληρώνει, στην καρδιά του χρόνου, τη λειτουργία της σπινοζικής αιωνιότητας, αυτή την «πρωταρχική δόξα»,<sup>32</sup> τη μεμφόμαστε επειδή το χρησιμοποιεί σιωπηρά. Υπάρχει εδώ μια γεγονοτική δύναμη, όπως έλεγε ο Ντεκάρτ, μια απλώς ακαταμάχητη προφάνεια, που συνενώνει υπό την επίκληση μιας απόλυτης αλήθειας τα ξεχωριστά φαινόμενα του παρόντος μου και του παρελθόντος μου, της διάρκειάς μου και της

διάρκειας του άλλου, μια προφάνεια όμως που δεν πρέπει να αποκοπεί από τις αντιληπτικές απαρχές της και να αποσπαστεί από τη «γεγονότητά» της. Η λειτουργία της φιλοσοφίας είναι να την επανατοποθετήσει στο πεδίο της εμπειρίας όπου ξεπροβάλλει και να φωτίσει τη γέννησή της. Αν, αντίθετα, τη χρησιμοποιήσεις χωρίς να την πάρεις ως θέμα, γίνεσαι ανίκανος να δεις το φαινόμενο της αντίληψης και τον κόσμο που γεννιέται μέσα της διαμέσου της καταδιάσπασης των χωριστών εμπειριών, διαλύεις τον αντιληπτό κόσμο μέσα σε ένα σύμπαν που δεν είναι τίποτε άλλο από τον ίδιο αυτό κόσμο, ο οποίος έχει αποκοπεί από τις συγκροτητικές απαρχές του και έχει γίνει προφανής επειδή τις λησμονείς. Έτσι, η συνείδηση στη νοησιαρχία μένει σε μια σχέση οικειότητας με το απόλυτο είναι, και η ιδέα ενός κόσμου καθ' εαυτόν εξακολουθεί να διατηρείται ως οριζοντας ή ως οδηγητικός μίτος της αναστοχαστικής ανάλυσης. Η αμφιβολία διέκοψε μεν τις ρητές βεβαιώσεις αναφορικά με τον κόσμο, αλλά δεν αλλάζει τίποτα σ' αυτή την υπόκωφη παρουσία του κόσμου, ο οποίος μετουσιώνεται μέσα στο ιδεώδες της απόλυτης αλήθειας. Ο αναστοχασμός παρέχει τότε μια ουσία της συνείδησης, την οποία αποδέχονται δογματικά χωρίς να αναρωτηθούν ούτε τι είναι μια ουσία ούτε αν η ουσία της σκέψης εξαντλεί το γεγονός της σκέψης. Ο αναστοχασμός κάνει το χαρακτήρα της διαπίστωσης και δεν τίθεται πια θέμα περιγραφής των φαινομένων: η αντιληπτική εμφάνιση των παραισθήσεων απορρίπτεται ως η παραισθήση των παραισθήσεων, μόνο εκείνο που είναι μπορείς πια να δεις, ακόμα και η όραση ή η εμπειρία δεν διακρίνονται πια από την αντίληψη. Έτσι προκύπτει μια διπλογραφική φιλοσοφία, παρατηρήσιμη σε όλες τις θεωρίες της νόησης: γίνεται άλμα από μια φυσιοκρατική θέαση, που εκφράζει την εκ των γεγονότων συνθήκη μας, σε μια υπερβατολογική διάσταση, όπου όλοι οι καταναγκασμοί αίρονται εκ του δικαίου, και δεν χρειάζεται ποτέ να αναρωτηθείς πώς το ίδιο υποκείμενο είναι μέρος του κόσμου και αρχή του κόσμου, επειδή το συγκροτημένο υπάρχει πάντα μόνο για το συγκροτούν. Στην πραγματικότητα, μόνο φαινομενικά σχηματίζουν αντίθεση

η εικόνα ενός συγκροτημένου κόσμου, όπου εγώ με το σώμα μου θα ήμουν απλώς ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα, και η ιδέα μιας απόλυτης συγκροτούσας συνείδησης: εκφράζουν εις διπλούν την προκατάληψη περί ενός σύμπαντος καθ' εαυτό τελείως ρητού. Ένας αυθεντικός αναστοχασμός, αντί να τις εναλλάσσει ως αληθινές και τις δύο, όπως κάνει η φιλοσοφία της νόησης, τις απορρίπτει και τις δύο ως ψευδείς.

Είναι αλήθεια ότι ίσως παραποιούμε για δεύτερη φορά τη νοησιарχία. Όταν λέμε ότι η αναστοχαστική ανάλυση θέτει πάνω από την ενεργό γνώση όλη τη δυνατή γνώση προοικονομώντας τη και πραγματοποιώντας τη, ότι εγκλείει από πριν τον αναστοχασμό στα αποτελέσματά του και ακυρώνει το φαινόμενο του πεπερασμένου, ίσως να είναι και αυτό άλλη μια καρικατούρα της νοησιарχίας, ο αναστοχασμός σύμφωνα με τον κόσμο, η αλήθεια όπως τη βλέπει ο φυλακισμένος στο σπήλαιο ο οποίος προτιμά τις σκιές που έχει συνηθίσει, χωρίς να καταλαβαίνει ότι προέρχονται από το φως. Ίσως να μην έχουμε κατανοήσει ακόμα την αληθινή λειτουργία της κρίσης στην αντίληψη. Η ανάλυση για το κομμάτι το κερί μπορεί να μην ήθελε να πει ότι ένας λόγος είναι κρυμμένος πίσω από τη φύση, αλλά ότι ο λόγος είναι ριζωμένος στη φύση· έτσι η «εποπτεία του πνεύματος» δεν θα ήταν η έννοια που κατέρχεται στη φύση, αλλά η φύση που ανυψώνεται στην έννοια. Η αντίληψη είναι μια κρίση, η οποία όμως αγνοεί τους λόγους της,<sup>33</sup> και αυτό σημαίνει και πάλι ότι το αντιληπτό αντικείμενο δίνεται ως όλο και ως ενότητα προτού συλλάβουμε τον νοητό νόμο του και ότι το κερί δεν είναι πρωταρχικά μια εύκαμπτη και ευμετάβολη έκταση. Όταν ο Ντεκάρτ λέει ότι η φυσική κρίση δεν «έχει άνεση χρόνου για να σκεφτεί και να εξετάσει τους οποιουσδήποτε λόγους», μας δίνει να καταλάβουμε ότι υπό το όνομα της κρίσης αποσκοπεί στη συγκρότηση ενός νοήματος του αντιληπτού που δεν είναι προγενέστερο της ίδιας της αντίληψης και μοιάζει να πηγάζει από εκείνη.<sup>34</sup> Φαίνεται αντιφατικό να εγυθηθούμε αυτή τη ζωτική γνώση ή τη «φυσική κλίση», που μας

διδάσκει την ένωση ψυχής και σώματος όταν το φυσικό φως μάς διδάσκει τη διάκρισή τους, με τη θεία φιλαλήθεια, που δεν είναι τίποτε άλλο από την ενδογενή σαφήνεια της ιδέας ή, εν πάση περιπτώσει, μπορεί να επικυρώσει ως αυθεντικές μόνο προφανείς σκέψεις. Αλλά η καρτεσιανή φιλοσοφία συνίσταται ίσως στην αναδοχή αυτής της αντίφασης.<sup>35</sup> Όταν ο Ντεκάρτ λέει ότι η νόηση γνωρίζει πως είναι ανίκανη να γνωρίσει την ένωση ψυχής και σώματος και αφήνει στη ζωή να τη γνωρίσει,<sup>36</sup> αυτό σημαίνει ότι το ενέργημα της κατανόησης δίνεται ως αναστοχασμός για ένα μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό που δεν εξαφανίζεται απορροφώμενο μέσα σ' αυτό ούτε εκ των γεγονότων ούτε εκ του δικαίου. Όταν ξαναβρίσκω τη νοητή δομή του κομματιού του κεριού, δεν επαναστοχοποιούμαι σε μια απόλυτη σκέψη ως προς την οποία το κερί θα ήταν απλώς ένα αποτέλεσμα, δεν το συγκροτώ, το ανα-συγκροτώ. Η «φυσική κρίση» δεν είναι τίποτε άλλο από το φαινόμενο της παθητικότητας. Πάντα στην αντίληψη θα εναπόκειται να γνωρίσει την αντίληψη. Ο αναστοχασμός δεν συμπαρασύρει ποτέ τον εαυτό του έξω από τις καταστάσεις, η ανάλυση της αντίληψης δεν οδηγεί σε εξαφάνιση το γεγονός της αντίληψης, το ην είναι του αντιληπτού, την ενύπαρξη της αντιληπτικής συνείδησης σε μια χρονικότητα και σε μια τοπικότητα. Ο αναστοχασμός δεν είναι απολύτως διαφανής για τον ίδιο, δίνεται πάντα στον εαυτό του μέσα σε μια *εμπειρία*, υπό την έννοια υπό την οποία θα χρησιμοποιήσει ο Καντ τη λέξη, αναβλύζει πάντα χωρίς να ξέρει και ο ίδιος από πού αναβλύζει και μου προσφέρεται πάντα σαν ένα δώρο της φύσης. Όμως, αν η περιγραφή του μη υποβεβλημένου στον αναστοχασμό παραμένει έγκυρη μετά τον αναστοχασμό και ο Έκτος Στοχασμός μετά τον Δεύτερο, αντιστρόφως αυτό το ίδιο το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό μας είναι γνωστό μόνο μέσω του αναστοχασμού και δεν πρέπει να τεθεί έξω από εκείνον ως ένας μη γνώσιμος όρος. Υπάρχει πάντα κάποια απόσταση ανάμεσα στο αντιλαμβανόμενο εγώ και εμένα που αναλύω την αντίληψη. Αλλά στο συγκεκριμένο

ενέργημα του αναστοχασμού δρασκελίζω αυτή την απόσταση, αποδεικνύω διά του γεγονότος πως είμαι ικανός να *ξέρω* τι *αντιλαμβανόμενοι*, εξουσιάζω στην πράξη την ασυνέχεια των δύο εγώ, και το νόημα του *cogito* θα ήταν, τελικά, όχι να αποκαλύψει ένα καθολικό συγκροτούν ή να επαναγάγει την αντίληψη στην εννόηση, αλλά να διαπιστώσει αυτό το γεγονός του αναστοχασμού ο οποίος εξουσιάζει και ταυτόχρονα διατηρεί την αδιαφάνεια της αντίληψης. Θα ήταν σύμφωνη προς την καρτεσιανή βλέψη μια τέτοια ταύτιση λόγου και ανθρώπινης συνθήκης, και μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι σ' αυτό έγκειται η τελευταία σημασία του καρτεσιανισμού. Τότε η «φυσική κρίση» της νοησιαρχίας προοικονομεί την καντιανή κρίση, που βάζει το νόημα του ατομικού αντικειμένου να γεννιέται μέσα σ' εκείνο το ίδιο και δεν του το φέρνει έτοιμο και προκατασκευασμένο.<sup>37</sup> Έτσι, τόσο ο καρτεσιανισμός όσο και ο καντιανισμός θα είχαν δει πλήρως το πρόβλημα της αντίληψης, που συνίσταται στο ότι είναι μια *πρωταρχική* γνώση. Υπάρχει μια εμπειρική ή δευτεροταγής αντίληψη, εκείνη που εφαρμόζουμε κάθε στιγμή, η οποία μας αποκρύπτει αυτό το θεμελιώδες φαινόμενο, επειδή είναι κατάμεστη από παλιές κτήσεις και παίζεται, θα λέγαμε, στην επιφάνεια του είναι. Όταν κοιτάζω στα γρήγορα τα αντικείμενα που με περιβάλλουν προκειμένου να εντοπίσω τη θέση μου και να προσανατολιστώ ανάμεσά τους, μόλις και μετά βίας αποκτώ πρόσβαση σε μια στιγμιαία όψη του κόσμου, ταυτοποιώ εδώ την πόρτα, εκεί το παράθυρο, παρακεί το τραπέζι μου, που είναι απλώς τα υποστηρίγματα και οι οδηγοί μιας πρακτικής απόβλεψης αλλού προσανατολισμένης, οπότε μου δίνονται απλώς ως σημασίες. Όταν όμως στενίζω ένα αντικείμενο με το μοναδικό μέλημα να το δω να υπάρχει και να εκδιπλώνει μπροστά μου τον πλούτο του, τότε παύει να είναι μια νύξη σε έναν γενικό τύπο, και παρατηρώ ότι κάθε αντίληψη, και όχι πια μόνο η αντίληψη των θεαμάτων που ανακαλύπτω για πρώτη φορά, ξαναρχίζει για λογαριασμό της τη γέννηση της νοημοσύνης και έχει κάτι από ιδιοφυΐα επινόηση: προκειμέ-

νου να αναγνωρίσω το δέντρο ως δέντρο πρέπει, κάτω από αυτή την κεκτημένη σημασία, η στιγμιαία διευθέτηση του αισθητού θεάματος να ξαναρχίσει, όπως την πρώτη μέρα του φυτικού κόσμου, να σχεδιογραφεί την ατομική ιδέα αυτού του δέντρου. Τέτοιου είδους θα ήταν η φυσική κρίση, η οποία δεν μπορεί ακόμα να γνωρίσει τους λόγους της, εφόσον εκείνη τους δημιουργεί. Όμως ακόμα και αν δεχτούμε ότι η ύπαρξη, η ατομικότητα, η «γεγονότητα» βρίσκονται στον ορίζοντα της καρτεσιανής σκέψης, μένει να μάθουμε αν τις πήρε ως θέματα. Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι δεν θα μπορούσε να τις πάρει, αν δεν μετασχηματιζόταν βαθιά η ίδια. Για να μετατραπεί η αντίληψη σε πρωταρχική γνώση, θα έπρεπε να παραδεχτούμε ότι το πεπερασμένο έχει μια θετική σημασία και να πάρουμε στα σοβαρά την παράξενη φράση του Τέταρτου Στοχασμού, η οποία καθιστά το εγώ «έναν μέσο όρο ανάμεσα στον Θεό και το μηδέν». Όμως, αν το μηδέν δεν έχει ιδιότητες, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Πέμπτος Στοχασμός και όπως θα πει ο Μαλμπράνς, αν δεν είναι τίποτα, αυτός ο ορισμός του ανθρώπινου υποκειμένου είναι απλώς ένας τρόπος του λέγειν και το πεπερασμένο δεν έχει τίποτα θετικό. Για να δούμε στον αναστοχασμό ένα γεγονός δημιουργίας, μια ανασυγκρότηση της σκέψης που κύλησε κι έφυγε, ανασυγκρότηση που δεν ήταν προδιαμορφωμένη μέσα στην παρελθούσα σκέψη και ωστόσο την καθορίζει έγκυρα, επειδή μόνο αυτή μας δίνει ιδέα της και το παρελθόν καθ' εαυτό είναι για μας σαν να μην υπήρξε, θα έπρεπε να είχαμε αναπτύξει μια ενόραση του χρόνου, για την οποία όμως οι Στοχασμοί κάνουν μόνο μια σύντομη νύξη. «Όποιος μπορέσει να με ξεγελάσει, ας το κάνει, πάντως ποτέ δεν θα μπορούσε να κάνει να μην είμαι τίποτα, ενόσω θα σκέφτομαι ότι είμαι κάτι· ή να κάνει κάποια μέρα να αληθεύει ότι δεν υπήρξα ποτέ, εφόσον είναι τώρα αλήθεια ότι είμαι».<sup>38</sup> Η εμπειρία του παρόντος είναι η εμπειρία ενός είναι θεμελιωμένου άπαξ και διά παντός, που τίποτα δεν θα μπορούσε να το εμποδίσει να έχει υπάρξει. Στη βεβαιότητα του παρόντος, υπάρχει μια απόβλεψη που ξεπερνά την παρουσία του, που το



θέτει εκ των προτέρων ως ένα αναμφίβολο («πρώην παρόν») στη σειρά των αναμνημονεύσεων, και η αντίληψη ως γνώση του παρόντος είναι το κεντρικό φαινόμενο που καθιστά δυνατή την ενότητα του εγώ και μαζί της την ιδέα της αντικειμενικότητας και της αλήθειας. Όμως δίνεται μέσα στο κείμενο απλώς ως μία από αυτές τις προφάνειες που είναι ακαταμάχητες μόνο σε επίπεδο γεγονότος και υπόκεινται πάντα σε αμφιβολία.<sup>39</sup> Η καρτεσιανή λύση, επομένως, δεν είναι να πάρουμε την ανθρώπινη σκέψη στη γεγονοτική συνθήκη της ως εγγυήτρια του εαυτού της, αλλά να τη στηρίξουμε σε μια σκέψη που έχει απόλυτη κατοχή του εαυτού της. Η διασύνδεση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης δεν βρέθηκε στην εμπειρία αλλά στην ιδέα του απείρου. Άρα είναι αλήθεια, εντέλει, ότι η αναστοχαστική ανάλυση βασίζεται ολόκληρη σε μια δογματική ιδέα τού είναι και ότι, υπ' αυτή την έννοια, δεν είναι μια ολοκληρωμένη συνειδητοποίηση.<sup>40</sup>

Όταν η νοησαρχία έπαιρνε ξανά τη φυσιοκρατική έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης, το εγχείρημα αυτό εμπεριείχε μια φιλοσοφία. Κατ' αντιστοιχία, όταν η ψυχολογία απαλείφει οριστικά αυτή την έννοια, μπορούμε να περιμένουμε να βρούμε σ' αυτή τη μεταρρύθμιση το έναυσμα ενός νέου τύπου αναστοχασμού. Στο επίπεδο της ψυχολογίας, η κριτική στην «υπόθεση σταθερότητας» σημαίνει μόνο ότι στη θεωρία της αντίληψης εγκαταλείπεται η κρίση ως εξηγητικός παράγοντας. Πώς να ισχυριστείς ότι η αντίληψη της απόστασης συμπεραίνεται από το φαινομενικό μέγεθος των αντικειμένων, από την ανομοιογένεια των αμφιβληστροειδικών εικόνων, από την προσαρμογή του κρυσταλλοειδούς φακού του ματιού, από τη σύγκλιση των οφθαλμών, ότι η αντίληψη του ανάγλυφου συμπεραίνεται από τη διαφορά ανάμεσα στην εικόνα την οποία παρέχει το δεξί μάτι και την εικόνα που παρέχει το αριστερό, εφόσον, αν περιοριστούμε στα φαινόμενα, κανένα από αυτά τα «σημεία» δεν δίνεται καθαρά στη συνείδηση και δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξει συλλογισμός, όταν λείπουν οι προκειμένες; Όμως αυτή η κριτική της νοησαρχίας εγγίζει μόνο την εκλαϊκευσή της

εκ μέρους των ψυχολόγων. Όπως δε και η ίδια η νοσησαρχία, πρέπει να μεταφερθεί στο επίπεδο του αναστοχασμού, όπου ο φιλόσοφος δεν επιδιώκει πια απλώς να εξηγήσει την αντίληψη, αλλά να συμπέσει με την αντιληπτική διεργασία και να την κατανοήσει. Εδώ η κριτική στην υπόθεση σταθερότητας φανερώνει ότι η αντίληψη δεν είναι ένα ενέργημα της νόησης. Αρκεί να κοιτάξω ένα τοπίο με τα πάνω κάτω για να μην αναγνωρίζω πια τίποτα μέσα του. Για το βλέμμα της νόησης, τώρα, το «πάνω» και το «κάτω» έχουν μόνο σχετική έννοια, η νόηση δεν θα μπορούσε να προσκρούσει στον προσανατολισμό του τοπίου σαν να ήταν ένα απόλυτο εμπόδιο. Μπροστά στη νόηση, ένα τετράγωνο είναι πάντα ένα τετράγωνο, είτε ακουμπά σε μία από τις βάσεις του είτε σε μία από τις κορυφές του. Για την αντίληψη, μόλις και μετά βίας είναι αναγνωρίσιμο στη δεύτερη περίπτωση. Το *Παράδοξο των συμμετρικών αντικειμένων* αντέτασσε στο λογικισμό την πρωτογένεια της αντιληπτικής εμπειρίας. Πρέπει να ξαναπάρουμε την ιδέα αυτή και να τη γενικεύσουμε: υπάρχει μια σημασία του αντιληπτού που δεν έχει ισοδύναμο στο σύμπαν της νόησης, ένα αντιληπτικό περιβάλλον που δεν είναι ακόμα ο αντικειμενικός κόσμος, ένα αντιληπτικό είναι που δεν είναι ακόμα το προσδιορισμένο είναι. Μόνο που οι ψυχολόγοι, οι οποίοι εφαρμόζουν την περιγραφή των φαινομένων, συνήθως δεν έχουν επίγνωση της φιλοσοφικής εμβέλειας της μεθόδου τους. Δεν βλέπουν ότι η επιστροφή στην αντιληπτική εμπειρία, αν πρόκειται για συνεπή και ριζική μεταρρύθμιση, καταδικάζει όλες τις μορφές της πραγματοκρατίας, δηλαδή όλες τις φιλοσοφίες που εγκαταλείπουν τη συνείδηση και παίρνουν ως δεδομένο το ένα από τα αποτελέσματά της – ότι το αληθινό ελάττωμα της νοσησαρχίας είναι, ακριβώς, ότι παίρνει ως δεδομένο το προσδιορισμένο σύμπαν της επιστήμης, ότι η μομφή αυτή ταιριάζει κατά μείζονα λόγο στην ψυχολογική σκέψη, εφόσον τοποθετεί την αντιληπτική συνείδηση εν μέσω ενός έτοιμου, προκατασκευασμένου κόσμου, και ότι η κριτική στην υπόθεση σταθερότητας, αν διεξαχθεί μέχρι τέλους, παίρνει αξία αληθινής «φαινομενο-

λογικής αναγωγής».<sup>41</sup> Η *Gestalttheorie* κατέδειξε ότι τα υποτιθέμενα σημεία της απόστασης –το φαινομενικό μέγεθος του αντικειμένου, ο αριθμός των παρεμβαλλόμενων αντικειμένων ανάμεσα σ' εκείνο κι εμάς, η ανομοιογένεια των αμφιβληστροειδικών εικόνων, ο βαθμός προσαρμογής και σύγκλισης– μας γίνονται γνωστά με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο μόνο σε μια αναλυτική ή αναστοχαστική αντίληψη που αφήνει το αντικείμενο και στρέφεται στον τρόπο παρουσιάσής του, ότι επομένως δεν περνάμε από αυτές τις μεσολαβήσεις για να γνωρίσουμε την απόσταση. Μόνο που βγάζει το συμπέρασμα ότι, εφόσον τα σωματικά εντυπώματα ή τα παρεμβαλλόμενα αντικείμενα του πεδίου δεν είναι *σημεία* ή *λόγοι* στην αντίληψή μας της απόστασης, δεν μπορεί παρά να είναι *αιτίες* αυτής της αντίληψης.<sup>42</sup> Επανερχόμεστε έτσι σε μια εξηγητική ψυχολογία, το ιδεώδες της οποίας δεν εγκατέλειψε ποτέ η *Gestalttheorie*<sup>43</sup> επειδή, ως ψυχολογία, δεν έκοψε ποτέ τους δεσμούς της με τη φυσιοκρατία. Αλλά την ίδια στιγμή παύει και να είναι πιστή στις δικές της περιγραφές.

Ένα υποκείμενο με παραλυμένους τους οφθαλμοκινητικούς μυς βλέπει τα αντικείμενα να μετατοπίζονται προς τα αριστερά, όταν το ίδιο πιστεύει ότι γυρνά τα μάτια του προς τα αριστερά. Αυτό συμβαίνει, λέει η κλασική ψυχολογία, επειδή η αντίληψη κάνει συλλογισμούς: το μάτι υποτίθεται ότι γυρίζει προς τα αριστερά και επειδή, παρ' όλα αυτά, οι αμφιβληστροειδικές εικόνες δεν έχουν κουνηθεί, θα πρέπει το τοπίο να έχει γλιστρήσει προς τα αριστερά, ώστε να τις διατηρήσει στη θέση τους στο μάτι. Η *Gestalttheorie* μας κάνει να καταλάβουμε ότι η αντίληψη της θέσης των αντικειμένων δεν περνάει από την παρακαμπτήριο μιας ρητά εκπεφρασμένης συνείδησης του σώματος: καμία στιγμή δεν ξέρω ότι οι εικόνες παρέμειναν ακίνητες στον αμφιβληστροειδή, βλέπω κατευθείαν το τοπίο να μετατοπίζεται προς τα αριστερά. Αλλά η συνείδηση δεν περιορίζεται να υποδεχτεί έτοιμο και προκατασκευασμένο ένα παραισθητικό φαινόμενο που θα παραγόταν έξω από εκείνη από κάποιες αιτίες φυσιολογικής τάξης. Προκειμένου να δημιουργηθεί η πα-

ραίσθηση, πρέπει το υποκείμενο να είχε την πρόθεση να κοιτάξει προς τα αριστερά και να σκέφτηκε ότι κινεί το μάτι του. Η παραίσθηση που αφορά το ιδιόσωμα συνεπιφέρει τη φαινομενική κίνηση στο αντικείμενο. Οι κινήσεις του ιδιοσώματος επενδύονται φυσικά με μια ορισμένη αντιληπτική σημασία, σχηματίζουν δε μαζί με τα εξωτερικά φαινόμενα ένα τόσο καλοδεμένο σύστημα, ώστε η εξωτερική αντίληψη «λογαριάζει» τη μετατόπιση των αντιληπτικών οργάνων, βρίσκει σ' εκείνα, αν όχι τη ρητά εκπεφρασμένη εξήγηση, τουλάχιστον το κίνητρο των αλλαγών που επήλθαν στο θέαμα και έτσι μπορεί να τις κατανοήσει αμέσως. Όταν έχω την πρόθεση να κοιτάξω προς τα αριστερά, αυτή η κίνηση του βλέμματος φέρει μέσα της, ως τη φυσική μετάφρασή της, μια ταλάντευση του οπτικού πεδίου: τα αντικείμενα παραμένουν στη θέση τους, αλλά αφού δονήθηκαν για μία στιγμή. Το επακόλουθο αυτό δεν είναι μια εκμάθηση, αποτελεί μέρος των φυσικών συναρμογών του ψυχοφυσικού υποκειμένου, είναι, όπως θα δούμε, προσάρτημα του «σωματικού μας σχήματος», είναι η εμμενής σημασία μιας μετατόπισης του «βλέμματος». Όταν συμβεί να λείψει, όταν έχουμε συνείδηση ότι κινούμε τα μάτια χωρίς να έχει επηρεαστεί το θέαμα, το φαινόμενο αυτό μεταφράζεται, χωρίς καμία ρητά εκπεφρασμένη απαγωγή, με μια φαινομενική μετατόπιση του αντικειμένου προς τα αριστερά. Το βλέμμα και το τοπίο μένουν σαν κολλημένα το ένα στο άλλο, κανένα σκίρτημα δεν τα χωρίζει μεταξύ τους, το βλέμμα παρασύρει μαζί του το τοπίο κατά την παραισθητική μετατόπισή του, η ολίσθηση του τοπίου δεν είναι κατά βάθος τίποτε άλλο από τη σταθεροποίησή του στην άκρη ενός βλέμματος που πιστεύεις πως είναι σε κίνηση. Έτσι η ακινησία των εικόνων στον αμφιβληστροειδή και η παράλυση των οφθαλμοκινητικών μυών δεν είναι αντικειμενικές αιτίες που θα καθόριζαν την παραίσθηση και θα την έφεραν έτοιμη και προκατασκευασμένη στη συνείδηση. Ούτε η πρόθεση να κινήσεις το μάτι και η υπακοή του τοπίου σ' αυτή την κίνηση είναι προκείμενες ή λόγοι της παραίσθησης. Είναι

όμως τα κίνητρά της. Κατά τον ίδιο τρόπο τα παρεμβαλλόμενα αντικείμενα ανάμεσα σε μένα και εκείνο στο οποίο προσηλώνω το βλέμμα μου δεν είναι αντιληπτά για εκείνα τα ίδια, αλλά ωστόσο είναι αντιληπτά, και δεν έχουμε κανένα λόγο να αρνηθούμε σ' αυτή την περιθωριακή αντίληψη ένα ρόλο στην όραση της απόστασης, εφόσον, μόλις ένα παραπέτασμα κρύψει τα παρεμβαλλόμενα αντικείμενα, η φαινομενική απόσταση συρρικνώνεται. Τα αντικείμενα που γεμίζουν το πεδίο δεν επενεργούν στη φαινομενική απόσταση όπως μια αιτία στο αποτέλεσμα της. Όταν παραμερίσουμε το παραπέτασμα, βλέπουμε την απομάκρυνση να γεννιέται από τα παρεμβαλλόμενα αντικείμενα. Πρόκειται για τη βουβή γλώσσα την οποία μας μιλά η αντίληψη: τα παρεμβαλλόμενα αντικείμενα, σε αυτό το φυσικό κείμενο, «θέλουν να πουν» μεγαλύτερη απόσταση. Ωστόσο δεν πρόκειται για μία από τις διασυνδέσεις που γνωρίζει η αντικειμενική λογική, η λογική της συγκροτημένης αλήθειας: διότι δεν υπάρχει κανένας λόγος ένα καμπαναριό να μου φαίνεται μικρότερο και πιο απομακρυσμένο από τη στιγμή που μπορώ να δω καλύτερα στις λεπτομέρειές τους τις πλαγιές και τους αγρούς που με χωρίζουν από εκείνο. Δεν υπάρχει λόγος, υπάρχει όμως κίνητρο. Ακριβώς η *Gestalttheorie* είναι που μας έκανε να συνειδητοποιήσουμε αυτές τις εντάσεις, οι οποίες διασχίζουν σαν γραμμές δύναμης το οπτικό πεδίο και το σύστημα ιδιόσωμα-κόσμος και το εμπυχώνουν με μια υπόκωφη και μαγική ζωή, επιβάλλοντας εδώ κι εκεί συστροφές, συστολές, διογκώσεις. Η ανομοιογένεια των αμφιβληστροειδικών εικόνων, ο αριθμός των παρεμβαλλόμενων αντικειμένων δεν δρουν ούτε ως απλές αντικειμενικές αιτίες που θα παρήγαγαν έξωθεν την αντίληψη της απόστασης ούτε ως λόγοι που θα την αποδείκνυαν. Η αντίληψη τα γνωρίζει σιωπηρά υπό συγκαλυμμένες μορφές, τη δικαιώνουν με μια λογική χωρίς λόγια. Αλλά, προκειμένου η *Gestalttheorie* να εκφράσει με επάρκεια αυτές τις αντιληπτικές σχέσεις, της λείπει μια ανανέωση των κατηγοριών: δέχτηκε την αρχή τους, την εφάρμοσε σε μερικές επιμέρους

περιπτώσεις, όμως δεν καταλαβαίνει ότι, αν θέλεις να μεταφράσεις επακριβώς τα φαινόμενα, απαιτείται μια ολόκληρη μεταρρύθμιση της νόησης και ότι, για να επιτευχθεί αυτό, πρέπει να επαναθέσεις υπό ερώτηση την αντικειμενική σκέψη της κλασικής λογικής και της κλασικής φιλοσοφίας, να θέσεις υπό αναστολή τις κατηγορίες του κόσμου, να θέσεις εν αμφιβόλω, υπό την καρτεσιανή έννοια, τις υποτιθέμενες προφάνειες της πραγματοκρατίας και να προβείς σε μια αληθινή «φαινομενολογική αναγωγή». Η αντικειμενική σκέψη, εκείνη που βρίσκει εφαρμογή στο σύμπαν και όχι στα φαινόμενα, γνωρίζει μόνο διαζευκτικές έννοιες: με αφετηρία την όντως υφιστάμενη εμπειρία, ορίζει καθαρές έννοιες που αποκλείουν η μία την άλλη: την έννοια της *έκτασης*, δηλαδή μιας απόλυτης εξωτερικότητας των μερών, και την έννοια της *σκέψης*, δηλαδή ενός είναι συγκεντρωμένου στον εαυτό του, την έννοια του φωνητικού *σημείου*, ως φαινομένου φυσικής τάξης αυθαίρετα συνδεδεμένου με ορισμένες σκέψεις, και την έννοια της *σημασίας*, ως σκέψης πλήρως σαφούς δι' εαυτήν, την έννοια της *αιτίας*, ως εξωτερικής ορίζουσας του αποτελέσματός της, και την έννοια του *λόγου*, ως ενδογενούς νόμου συγκρότησης του φαινομένου. Αλλά, όπως είδαμε προ ολίγου, η αντίληψη του ιδιοσώματος και η εξωτερική αντίληψη μας προσφέρουν το παράδειγμα μιας *μη οντοθετικής* συνείδησης, δηλαδή μιας συνείδησης που δεν κατέχει τον πλήρη προσδιορισμό των αντικειμένων της, το παράδειγμα μιας *βιωμένης λογικής* που δεν λογοδοτεί για τον εαυτό της και το παράδειγμα μιας *εμμενούς σημασίας* που δεν είναι σαφής δι' εαυτήν και γνωρίζεται μόνο μέσω της εμπειρίας ορισμένων φυσικών σημείων. Τα φαινόμενα αυτά είναι αναφομοίωτα για την αντικειμενική σκέψη, και γι' αυτό ακριβώς η *Gestalttheorie*, η οποία, όπως κάθε ψυχολογία, είναι δέσμια των «προφανειών» της επιστήμης και του κόσμου, μπορεί να επιλέξει μόνο ανάμεσα στο λόγο και την αιτία, γι' αυτό ακριβώς κάθε κριτική στη νοησιарχία καταλήγει στα χέρια της σε μια αναστήλωση της πραγματοκρατίας και της αιτιώδους σκέψης. Η φαινο-

μενολογική έννοια της *σχέσης κινήτρων*, αντίθετα, είναι μία από εκείνες τις «ρευστές»<sup>44</sup> έννοιες που χρειάζεται οπωσδήποτε να διαμορφωθούν, αν θέλουμε να επιστρέψουμε στα φαινόμενα. Ένα φαινόμενο πυροδοτεί ένα άλλο, όχι μέσω μιας σχέσης αντικειμενικού τελεσιουργού αιτίου, όπως εκείνη που συνδέει τα συμβάντα της φύσης, αλλά μέσω του νοήματος που παρέχει – υπάρχει ένας λόγος ύπαρξης που προσανατολίζει τη ροή των φαινομένων χωρίς να έχει τεθεί ρητά σε κανένα τους, ένα είδος τελεστικού λόγου. Έτσι η πρόθεση να κοιτάξω προς τα αριστερά και η προσκόλληση του τοπίου στο βλέμμα παρέχουν το κίνητρο για την παραίσθηση μιας κίνησης μέσα στο αντικείμενο. Όσο πραγματοποιείται το φαινόμενο που κινητοποιείται από το κίνητρο, τόσο περισσότερο εμφανίζεται και η εσωτερική του σχέση με το φαινόμενο που παρέχει το κίνητρο και, αντί απλώς να το διαδέχεται, το καθιστά ρητό και κατανοητό, ούτως ώστε φαίνεται να προϋπήρξε του δικού του κινήτρου. Έτσι το αντικείμενο σε απόσταση και η φυσικής τάξης προβολή του στους αμφιβληστροειδείς εξηγούν την ανομοιογένεια των εικόνων, μέσω δε μιας αναδρομικής παραίσθησης μιλάμε, από κοινού με τον Μαλμπράνς, για μια φυσική γεωμετρία της αντίληψης, βάζουμε εκ των προτέρων μέσα στην αντίληψη μια επιστήμη που έχει δομηθεί πάνω της και χάνουμε από τα μάτια μας την πρωτογενή σχέση κινήτρων, όπου η απόσταση ανακύπτει πριν από οποιαδήποτε επιστήμη, όχι από μια κρίση σχετικά με «τις δύο εικόνες», διότι δεν είναι αριθμητικά διακριτές, αλλά από το φαινόμενο του «κουνημένου», του κάπως θολού, από τις δυνάμεις που κατοικούν αυτό το σκιαγράφημα, που αναζητούν την ισορροπία και το οδηγούν στον μέγιστο προσδιορισμό του. Για μια καρτεσιανή θεωρία, οι περιγραφές αυτές δεν θα έχουν ποτέ φιλοσοφική βαρύτητα: θα αντιμετωπιστούν ως νύξεις στο μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, οι οποίες, εξ ορισμού, δεν μπορούν ποτέ να γίνουν εκφωνήματα και οι οποίες, όπως κάθε ψυχολογία, είναι χωρίς αλήθεια μπροστά στη νόηση. Για να τις δικαιώσουμε πλήρως, θα έπρεπε να

δείξουμε ότι σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να πάψει εντελώς η συνείδηση να είναι εκείνο που είναι μέσα στην αντίληψη, δηλαδή ένα γεγονός, ούτε μπορεί να πάρει ποτέ πλήρως στην κατοχή της τις διεργασίες της. Επομένως η αναγνώριση των φαινομένων συνεπάγεται, τελικά, μια θεωρία του αναστοχασμού και ένα νέο *cogito*.<sup>45</sup>

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Descartes, *Ile Méditation*, AT, IX, σ. 25.
2. Alain, *Système des Beaux-Arts*, σ. 343.
3. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, σ. 200.
4. J. Stein, *Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, σσ. 362-383.
5. E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*.
6. Βλ. για παράδειγμα, Peters, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, σσ. 152-153.
7. Βλ. παραπάνω, σ. 49.
8. Köhler, *Über unbemerkte Empfindungen...*, σ. 52.
9. Koffka, *Perception*, σσ. 561 κε.
10. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, σ. 35 κε.
11. Valéry, *Introduction à la poétique*, σ. 40.
12. Όπως κάνει ο Alain, *Système des Beaux-Arts*, σ. 343.
13. Στις σελίδες που ακολουθούν θα δούμε καλύτερα ως προς τι η καντιανή φιλοσοφία είναι, στη γλώσσα του Χούσερλ, μια «κοσμική» και δογματική φιλοσοφία. Βλ. Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, σσ. 531 κε.
14. «Η Φύση του Χιουμ (Hume) είχε ανάγκη έναν καντιανό λόγο (...) και ο άνθρωπος του Χομπς (Hobbes) είχε ανάγκη έναν καντιανό πρακτικό λόγο, αν έπρεπε και η μεν και ο δε να προσεγγίσουν την όντως υφιστάμενη, φυσική εμπειρία», Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, σ. 62.



15. Βλ. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, π. x., σ. 172.

16. «(...) Δεν παραλείπω να πω ότι βλέπω ανθρώπους ακριβώς όπως λέω ότι βλέπω το κερί· και ωστόσο, τι βλέπω από αυτό το παράθυρο, πέρα από καπέλα και πανωφόρια, τα οποία μπορεί να καλύπτουν φαντάσματα ή ανδρείκελα που κινούνται με ελατήρια και μόνος; Κρίνω όμως ότι είναι αληθινοί άνθρωποι (...).», Descartes, *Ile Méditation*, AT, IX, σ. 25.

17. «Εδώ επίσης το ανάγλυφο φαίνεται να είναι εξόφθαλμο· ωστόσο, το συμπεραίνουμε από μια εμφάνιση που δεν μοιάζει καθόλου με ανάγλυφο, δηλαδή από μια διαφορά ανάμεσα στις εμφανίσεις των ίδιων πραγμάτων για κάθε μας μάτι», Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, σ. 19. Ο Alain εξάλλου παραπέμπει (ό.π., σ. 17) στο *Εγχειρίδιο φυσιολογικής οπτικής* του Χέλμκολτς (Helmholtz, *Optique physiologique*), όπου η υπόθεση σταθερότητας υπονοείται πάντα και η κρίση παρεμβάλλει μόνο για να καλύψει τα κενά της φυσιολογικής εξήγησης. Βλ. επίσης ό.π., σ. 23: «Στην περίπτωση αυτού του δασικού ορίζοντα, είναι αρκετά προφανές ότι η όραση μας τον παρουσιάζει όχι μακρινό αλλά γαλαζωπό, επειδή παρεμβάλλονται στρώματα αέρος». Κάτα αυτόνοήτο, αν ορίσουμε την όραση μέσω του σωματικού της ερεθίσματος ή της κατοχής μιας ποιότητας, διότι τότε μπορεί να μας δώσει το μπλε αλλά όχι την απόσταση, που είναι μια σχέση. Αυτό όμως δεν είναι κυριολεκτικά προφανές, δηλαδή πιστοποιημένο από τη συνείδηση. Διότι η συνείδηση εκπλήσσεται, όταν ανακαλύπτει στην αντίληψη της απόστασης σχέσεις που προηγούνται οποιασδήποτε εκτίμησης, οποιουδήποτε υπολογισμού, οποιουδήποτε συμπεράσματος.

18. «Εκείνο που αποδεικνύει ότι εν προκειμένω κρίνω είναι ότι οι ζωγράφοι ξέρουν καλά πώς να μου δώσουν την αντίληψη ενός μακρινού βουνού, μιμούμενοι τις εμφανίσεις του στον καμβά», Alain, ό.π., σ. 14.

19. «Βλέπουμε τα αντικείμενα διπλά επειδή έχουμε δύο μάτια, αλλά δεν δίνουμε προσοχή σ' αυτές τις διπλές εικόνες, εκτός κι αν είναι να αντλήσουμε γνώσεις αναφορικά με την απόσταση ή με το ανάγλυφο του μοναδικού αντικειμένου που αντιλαμβανόμαστε με τη βοήθειά τους», Lagneau, *Célébres Leçons*, σ. 105. Και εν γένει: «Πρέπει να ψάξουμε να βρούμε κατ' αρχάς ποιες είναι οι στοιχειώδεις αισθητηριακές εντυπώσεις που ανήκουν στη φύση του ανθρώπινου πνεύματος: το ανθρώπινο σώμα μάς αναπαριστά αυτή τη φύση», ό.π., σ. 75. «Γνώρισα κάποιον», λέει ο Alain, που δεν ήθελε να παραδεχτεί ότι τα μάτια μας μάς παρουσιάζουν δύο εικόνες κάθε πράγματος· κι όμως, αρκεί να προσηλώσουμε το βλέμμα σ' ένα αρκετά κοντινό αντικείμενο, για παράδειγμα σ' ένα μολύβι, και αμέσως οι εικόνες των απομακρυσμένων αντικειμένων χωρίζονται στα δύο» (*Quatre-vingt-un chapitres*, σσ. 23-24). Αυτό δεν αποδεικνύει πως ήταν διπλές προηγουμένως. Αναγνωρίζουμε την προκατάληψη περί του νόμου

σταθερότητας, ο οποίος απαιτεί τα φαινόμενα που αντιστοιχούν στα σωματικά εντυπώματα να δίνονται ακόμα κι εκεί όπου δεν τα διαπιστώνουμε.

20. «Η αντίληψη είναι μια ερμηνεία της πρωτόγονης ενόρασης, ερμηνεία φαινομενικά άμεση, αλλά που αποκτάται στην πραγματικότητα με τη συνήθεια και διορθώνεται με το συλλογισμό (...)», Lagneau, *Célèbres Leçons*, σ. 158.

21. *Ό.π.*, σ. 160.

22. Βλ. για παράδειγμα, Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, σ. 15: το ανάγλυφο «το σκεφτόμαστε, το συμπεραίνουμε, το κρίνουμε ή θέστε το όπως θέλετε».

23. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, σ. 18.

24. Lagneau, *Célèbres Leçons*, σσ. 132 και 128.

25. Alain, *ό.π.*, σ. 32.

26. Montaigne, παράθεμα στο Alain, *Système des Beaux-Arts*, σ. 15.

27. Βλ. για παράδειγμα, Lagneau, *Célèbres Leçons*, σ. 134.

28. Köhler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstauschungen*, σ. 69.

29. Βλ. Koffka, *Psychologie*, σ. 533: «Μπαίνεις στον πειρασμό να πεις: η πλευρά ενός ορθογωνίου είναι σαφώς, παρ' όλα αυτά, μία γραμμή. Αλλά μία μεμονωμένη γραμμή, ως φαινόμενο και επίσης ως λειτουργικό στοιχείο, είναι κάτι διαφορετικό από την πλευρά ενός ορθογωνίου. Για να περιοριστούμε σε μία ιδιότητα, η πλευρά ενός ορθογωνίου έχει μία εσωτερική όψη και μία εξωτερική, ενώ αντίθετα η μεμονωμένη γραμμή έχει δύο απολύτως ισοδύναμες όψεις».

30. «Για να πούμε την αλήθεια, το καθαρό εντύπωμα το συλλαμβάνουμε, δεν το αισθανόμαστε», Lagneau, *Célèbres Leçons*, σ. 119.

31. «Όταν κατακτήσουμε αυτή την έννοια μέσω της επιστημονικής γνώσης και του αναστοχασμού, μας φαίνεται πως εκείνο που συνιστά το τελευταίο αποτέλεσμα της γνώσης, το γεγονός δηλαδή ότι εκφράζει τη σχέση ενός όντος με τα άλλα, είναι στην πραγματικότητα η αρχή της· πρόκειται όμως για αυταπάτη. Αυτή η ιδέα του χρόνου, λόγω της οποίας αναπαριστούμε την αισθητηριακή εντύπωση ως προγενέστερη της γνώσης, είναι μια κατασκευή του πνεύματος», *ό.π.*

32. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, π.χ., σ. 331.

33. «(...) παρατηρούσα ότι οι κρίσεις που συνήθιζα να κάνω γι' αυτά τα αντικείμενα σχηματίζονταν μέσα μου προτού προλάβω να ζυγίσω με την άνεσή μου και να εξετάσω κάποιους λόγους που μπορεί να με υποχρέωσαν να τις κάνω», Descartes, *Une Méditation*, AT, IX, σ. 60.

34. «(...) μου φαινόταν ότι είχα μάθει από τη φύση όλα τα άλλα πράγματα τα οποία έκρινα πως αφορούσαν τα αντικείμενα των αισθήσεών μου (...)), *ό.π.*

35. «(...) εφόσον δεν μου φαινόταν ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι ικανό να συλλάβει ευδιάκριτα και ταυτόχρονα τη διάκριση ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα και την ένωσή τους, επειδή για να το κάνει αυτό πρέπει να τα συλλάβει ως ένα και μόνο πράγμα και μαζί να τα συλλάβει ως δύο, κάτι αναφαιτικό», *À Elisabeth*, 28 Ιουνίου 1643, ΑΤ, ΙΙΙ, σσ. 690 κε.

36. *Ό.π.*

37. (Η κριτική δύναμη) «πρέπει επομένως να δίνει η ίδια μια έννοια, που στην πραγματικότητα δεν επιφέρει τη γνώση κανενός πράγματος και χρησιμεύει ως κανόνας μόνο σ' εκείνη, αλλά όχι ως αντικειμενικός κανόνας για να προσαρμόσει σ' αυτόν την κρίση της· διότι τότε θα χρειαζόταν μια άλλη κριτική δύναμη για να μπορέσει να διακρίνει κάθε φορά αν είναι η περίπτωση όπου εφαρμόζεται ο κανόνας ή όχι», (*Κριτική της κριτικής δύναμης*, Πρόλογος, σ. 11).

38. *Descartes, Ille Méditation*, ΑΤ, ΙΧ, σ. 28.

39. Κατά τον ίδιο τρόπο που δύο συν τρία κάνουν πέντε, *ό.π.*

40. Η αναστοχαστική ανάλυση, σύμφωνα με τη γραμμή που ακολουθεί η ίδια, δεν μας γυρίζει πίσω στην αυθεντική υποκειμενικότητα· μας κρύβει τον ζωτικό δεσμό της αντιληπτικής συνείδησης, επειδή αναζητά τις συνθήκες δυνατότητας του απολύτως προσδιορισμένου είναι και δελεάζεται από την ψευδο-προφάνεια της θεολογίας ότι το μηδέν δεν είναι τίποτα. Ωστόσο οι φιλόσοφοι που την εφάρμοσαν αισθάνθηκαν πάντα ότι έπρεπε να ψάξουν κάτω από την απόλυτη συνείδηση. Το είδαμε προ ολίγου σε ό,τι αφορά τον Ντεκάρτ. Θα μπορούσε να δειχθεί εξίσου και σε ό,τι αφορά τον Λανιού ή τον Αλαίιν.

Όταν η αναστοχαστική ανάλυση διεξαχθεί μέχρι τέλους, θα έπρεπε να μην αφήσει πια να μείνει από τη μεριά του υποκειμένου τίποτε άλλο πέρα από ένα καθολικό φύον για το οποίο υπάρχει το σύστημα της εμπειρίας, όπου συμπεριλαμβάνεται το σώμα μου και το εμπειρικό μου εγώ, που συνδέονται με τον κόσμο μέσω των νόμων της φυσικής και της ψυχοφυσιολογίας. Η αισθητηριακή εντύπωση που κατασκευάζουμε ως «ψυχική» προέκταση των αισθητηριακών διεγέρσεων προφανώς δεν ανήκει στο καθολικό φύον, και κάθε ιδέα μιας γένεσης του πνεύματος είναι νόθα, εφόσον επανατοποθετεί μέσα στο χρόνο το ίδιο το πνεύμα για το οποίο υπάρχει ο χρόνος και συγχέει τα δύο εγώ. Ωστόσο, αν είμαστε αυτό το απόλυτο, χωρίς ιστορία πνεύμα και αν τίποτα δεν μας χωρίζει από τον αληθινό κόσμο, αν το εμπειρικό εγώ συγκροτείται από το υπερβατολογικό εγώ και εκδιπλώνεται μπροστά του, θα έπρεπε να φωτίσουμε πέρα ως πέρα την

αδιαφάνειά του, δεν βλέπουμε πώς είναι δυνατή η πλάνη και ακόμα περισσότερο η παραίσθηση, αυτή η «μη κανονική αντίληψη», την εξαφάνιση της οποίας δεν μπορεί να επιφέρει καμία γνώση (Lagneau, *Célébres Leçons*, σσ. 161-162). Μπορούμε μεν να πούμε (ό.π.) ότι η παραίσθηση και ολόκληρη η αντίληψη είναι εντεύθεν της αλήθειας όπως και της πλάνης. Αλλά αυτό δεν μας βοηθά να επιλύσουμε το πρόβλημα, εφόσον τότε ανακύπτει το ερώτημα πώς μπορεί ένα πνεύμα να είναι εντεύθεν της αλήθειας και της πλάνης. Όταν αισθανόμαστε, δεν αντιλαμβανόμαστε την αισθητηριακή μας εντύπωση ως ένα αντικείμενο που συγκροτείται μέσα σε ένα πλέγμα ψυχοφυσιολογικών σχέσεων. Δεν έχουμε την αλήθεια της αισθητηριακής εντύπωσης. Δεν είμαστε απέναντι στον αληθινό κόσμο. «Το ίδιο είναι να πούμε ότι είμαστε άτομα και να πούμε ότι μέσα σ' αυτά τα άτομα υπάρχει μια αισθητή φύση, μέσα στην οποία δεν προκύπτουν όλα από την επενέργεια του περιβάλλοντος. Αν τα πάντα στην αισθητή φύση υπόκεινταν στην αναγκαιότητα, αν υπήρχε για μας έναν τρόπον να αισθανθούμε που θα ήταν ο αληθινός, αν κάθε στιγμή ο τρόπος μας να αισθανόμαστε προέκυπτε από τον εξωτερικό κόσμο, τότε δεν θα αισθανόμασταν» (*Célébres Leçons*, σ. 164). Έτσι το αισθάνεσθαι δεν ανήκει στην τάξη του συγκροτημένου, το εγώ δεν το βρίσκει εκδιπλωμένο μπροστά του, ξεφεύγει από το βλέμμα του, μοιάζει σαν να είναι μαζεμένο πίσω του, είναι σαν να σχηματίζει μια πυκνότητα ή μια αδιαφάνεια που καθιστά δυνατή την πλάνη, οριοθετεί μια ζώνη υποκειμενικότητας ή μοναξιάς, μας παρουσιάζει εκείνο που είναι «πριν» από το πνεύμα, ανακαλεί τη γέννησή του και ζητά μια βαθύτερη ανάλυση που θα φώτιζε τη «γενεαλογία της λογικής». Το πνεύμα έχει συνείδηση του εαυτού του ως «θεμελιωμένου» σ' αυτή τη φύση. Υπάρχει επομένως μια διαλεκτική του φυόμενου και του φύοντος, της αντίληψης και της κρίσης, στην πορεία της οποίας η σχέση τους ανατρέπεται.

Η ίδια κίνηση απαντάται και στην ανάλυση της αντίληψης από τον Αλαίβ. Ξέρουμε ότι ένα δένδρο μου εμφανίζεται πάντα μεγαλύτερο από έναν άνθρωπο, ακόμα και αν είναι πολύ μακριά μου και ο άνθρωπος πολύ κοντά. Μπαίνω στον πειρασμό να πω: «Και πάλι εδώ, μια κρίση είναι που μεγαλώνει το αντικείμενο. Ας εξετάσουμε όμως πιο προσεκτικά το ζήτημα. Το αντικείμενο δεν έχει αλλάξει καθόλου, επειδή ένα αντικείμενο από μόνο του δεν έχει κανένα μέγεθος· το μέγεθος είναι πάντα εν συγκρίσει, κι έτσι το μέγεθος αυτών των δύο αντικειμένων και όλων των αντικειμένων σχηματίζει ένα όλο αδιαίρετο και πραγματικά χωρίς μέρη· τα μεγέθη κρίνονται μαζί. Βλέπουμε επομένως ότι δεν πρέπει να συνταυτίζουμε τα υλικά πράγματα, που είναι πάντα χωριστά και σχηματίζονται από μέρη εξωτερικά τα μεν προς τα δε, και τη σκέψη αυτών των πραγμάτων, στην οποία δεν μπορεί να γίνει δεκτή καμία διαίρεση. Όσο σκοτεινή κι αν είναι τώρα αυτή η διάκριση, όσο

δύσκολη κι αν πρόκειται να μείνει πάντα για τη σκέψη μας, ας τη συγκρατήσουμε παρεμπιπτόντως. Τα πράγματα, υπό μία έννοια και θεωρούμενα ως υλικά πράγματα, διαιρούνται σε μέρη, και το ένα δεν είναι το άλλο· όμως οι αντιλήψεις των πραγμάτων, υπό μία έννοια και θεωρούμενες ως σκέψεις, είναι αδιαίρετες και χωρίς μέρη» (Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, σ. 18). Αλλά τότε μια εποπτεία του πνεύματος, που θα τις διέτρεχε και θα προσδιόριζε τη μία σε συνάρτηση με την άλλη, δεν θα ήταν η αληθινή υποκειμενικότητα και θα εξακολουθούσε να δανειζεται πάρα πολλά από τα πράγματα θεωρούμενα ως καθ' εαυτά. Η αντίληψη δεν υπερβαίνει το μέγεθος του δέντρου από το μέγεθος του ανθρώπου ούτε το μέγεθος του ανθρώπου από του δέντρου, αλλά τα κάνει όλα μαζί: το μέγεθος του δέντρου, το μέγεθος του ανθρώπου και τη σημασία του δέντρου και του ανθρώπου, ούτως ώστε κάθε στοιχείο εναρμονίζεται με όλα τα άλλα και συνθέτει μαζί τους ένα τοπίο όπου όλα *συνυπάρχουν*. Εισαγάμαστε έτσι στην ανάλυση εκείνου που καθιστά δυνατό το μέγεθος, και γενικότερα τις σχέσεις ή τις ιδιότητες της κατηγορηματικής τάξης, και επίσης σ' αυτή την υποκειμενικότητα «πριν από οποιαδήποτε γεωμετρία» την οποία, παρ' όλα αυτά, ο ίδιος ο Αλαίν διακήρυσσε μη γνώσιμη (ό.π., σ. 29). Αυτό σημαίνει ότι η αναστοχαστική ανάλυση αποκτά μεγαλύτερη συνείδηση του εαυτού της ως ανάλυση. Καταλαβαίνει ότι είχε εγκαταλείψει το αντικείμενό της, την αντίληψη. Αναγνωρίζει πίσω από την κρίση, την οποία είχε φέρει στο φως, μια λειτουργία βαθύτερη από την κρίση και την καθιστά δυνατή, ξαναβρίσκει, πριν από τα πράγματα, τα φαινόμενα. Αυτήν ακριβώς τη λειτουργία έχουν κατά νου οι ψυχολόγοι όταν μιλάνε για μια *Gestaltung* του τοπίου. Και ακριβώς στην περιγραφή των φαινομένων ανακαλούν τον φιλόσοφο, διαχωρίζοντάς τα αυστηρά από τον συγκροτημένο ανακειμενικό κόσμο, με λόγια σχεδόν ταυτόσημα με του Αλαίν.

41. Βλ. A. Gurwitsch, Κριτική εξέταση του *Nachwort zu meiner Ideen* του Χούσερλ, σσ. 401 κε.

42. Βλ. για παράδειγμα, P. Guillaume, *Traité de Psychologie*, κεφ. IX, «La Perception de l'Espace», σ. 151.

43. Βλ. *La Structure du Comportement*, σ. 178.

44. «Fließende», Husserl, *Erfahrung und Urteil*, σ. 428. Στην τελευταία του περίοδο ο Χούσερλ συνειδητοποίησε πλήρως και ο ίδιος τι σήμαινε η επιστροφή στα φαινόμενα και απομακρύνθηκε σιωπηρά από τη φιλοσοφία των ουσιών. Έτσι απλώς καθιστούσε ρητές και θεματοποιούσε μεθόδους ανάλυσης που εφάρμοζε ο ίδιος προ πολλού, όπως δείχνει ακριβώς η έννοια της σχέσης κινήτρων, που ανευρίσκεται στο έργο του πριν ακόμα από τις *Ideen*.

45. Βλέπε παρακάτω, Τρίτο Μέρος. Η ψυχολογία της μορφής εφάρμοσε ένα είδος αναστοχασμού, τη θεωρία του οποίου παρέχει η φαινομε-

νολογία του Χούσερλ. Έχουμε άδικο να βρίσκουμε μια ολόκληρη άρρητη φιλοσοφία στην κριτική της «υπόθεσης σταθερότητας»; Παρότι ο σκοπός μας εδώ δεν είναι ιστοριογραφικός, ας επισημάνουμε ότι η συγγένεια της *Gestalttheorie* και της φαινομενολογίας έχει πιστοποιηθεί και από εξωτερικές ενδείξεις. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Κέλερ αναθέτει ως αντικείμενο στην ψυχολογία μια «φαινομενολογική περιγραφή» (Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, σ. 70): ούτε είναι τυχαίο ότι ο Κόφκα, παλιός μαθητής του Χούσερλ, ανάγει σ' αυτή την επιρροή τις κατευθυντήριες ιδέες της ψυχολογίας του και προσπαθεί να δείξει ότι η χουσερλιανή κριτική του ψυχολογισμού δεν στρέφεται εναντίον της *Gestalttheorie* (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, σσ. 616-683), δεδομένου ότι η *Gestalt* δεν είναι ένα ψυχικό συμβάν του τύπου του εντυπώματος, αλλά ένα σύνολο που αναπτύσσει έναν εσωτερικό νόμο συγκρότησης: ούτε είναι τυχαίο, τέλος, ότι ο Χούσερλ, στην τελευταία του περίοδο, απομακρυνόμενος διαρκώς περισσότερο από τον λογικισμό, στον οποίο άλλωστε είχε ασκήσει κριτική ταυτόχρονα με τον ψυχολογισμό, ξαναπαίρνει την έννοια του «μορφώματος», ακόμα και της *Gestalt* (βλ. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, σσ. 106, 109). Το βέβαιο είναι ότι, στην *Gestalttheorie*, η αντίδραση κατά της φυσιοκρατίας και της αιτιώδους σκέψης δεν είναι ούτε αυνεπής ούτε ριζική, όπως είναι εμφανές από την αφελώς πραγματοκρατική γνωσιοθεωρία της (βλ. *La Structure du Comportement*, σ. 180). Η *Gestalttheorie* δεν βλέπει ότι ο ψυχολογικός ατομισμός είναι μόνο μία επιμέρους περίπτωση μιας γενικότερης προκατάληψης, της προκατάληψης περί του προσδιορισμένου είναι ή περί του κόσμου, και γι' αυτό ξενά τις εγκυρότερες περιγραφές της όταν επιδιώκει να αποκτήσει έναν θεωρητικό σκελετό. Αλάθητη είναι μόνο στις μέσες περιοχές του αναστοχασμού. Όταν θέλει να αναστοχαστεί σχετικά με τις δικές της αναλύσεις, πραγματεύεται τη συνείδηση, παρά τις αρχές της, ως ένα συνάθροισμα «μορφών». Αυτό αρκεί για να αιτιολογήσει τη ρητά εκπεφρασμένη κριτική του Χούσερλ στη θεωρία της Μορφής, καθώς και σε κάθε άλλη ψυχολογία (*Nachwort zu meinen Ideen*, σ. 564 κε.), σε μια εποχή όπου εξακολουθούσε να αντιπαράθετεί το γεγονός και την ουσία, όπου δεν είχε κατακτήσει ακόμα την ιδέα μιας ιστορικής συγκρότησης και όπου, κατά συνέπεια, υπογράμμιζε περισσότερο την τομή μεταξύ ψυχολογίας και φαινομενολογίας παρά την παραλληλία. Μνημονεύσαμε αλλού (*La Structure du Comportement*, σ. 280) ένα κείμενο του Όγκεν Φινκ που αποκαθιστά την ισορροπία. Όσο για το βασικό ζήτημα, δηλαδή την υπερβατολογική στάση απέναντι στη φυσική στάση, θα μπορούσε να επιλυθεί μόλις στο τελευταίο μέρος, όπου θα εξετάσουμε την υπερβατολογική σημασία του χρόνου.

#### IV. ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΠΕΔΙΟ

Καταλαβαίνουμε τώρα προς τα πού θα πρέπει να κατευθύνουν την αναζήτησή τους τα κεφάλαια που ακολουθούν. Το «αισθάνεσθαι» έχει καταστεί και πάλι ερώτημα για μας. Ο εμπειρισμός το είχε εκκενώσει από κάθε μυστήριο, ανάγοντάς το στην κατοχή μιας ποιότητας. Κάτι που δεν μπορούσε να κάνει, αν δεν απομακρυνόταν πολύ από τη συνηθισμένη σημασία της λέξης. Η κοινή εμπειρία καθιερώνει ανάμεσα στο αισθάνομαι και το γνωρίζω μια διαφορά, που δεν συμπίπτει με τη διαφορά μεταξύ ποιότητας και έννοιας. Αυτή η πλούσια εννοιολόγηση του αισθάνεσθαι εξακολουθεί να είναι εν χρήσει στους ρομαντικούς, για παράδειγμα στον Χέρντερ (Herder). Δηλώνει μια εμπειρία κατά την οποία δεν μας δίνονται «νεκρές» ποιότητες αλλά ενεργητικές ιδιότητες. Ένας ξύλινος τροχός που κείται στο έδαφος δεν είναι για την όραση ό,τι είναι ένας τροχός που φέρει ένα βάρος. Ένα σώμα που είναι σε ηρεμία επειδή δεν ασκείται πάνω του καμία δύναμη δεν είναι για την όραση ό,τι είναι ένα σώμα όπου εξισορροπούνται αντίθετες δυνάμεις.<sup>1</sup> Το φως του κεριού αλλάζει όψη για το παιδί όταν, ύστερα από ένα κάψιμο, παύει να έλκει το χέρι του και γίνεται κυριολεκτικά απωθητικό.<sup>2</sup> Η όραση κατοικείται ήδη από ένα νόημα που της δίνει μια λειτουργία μέσα στο θέαμα του κόσμου καθώς και μέσα στην ύπαρξή μας. Το καθαρό ποιόν θα μας δινόταν μόνο αν ήταν ο κόσμος ένα θέαμα και το ιδιόσωμα ένας μηχανισμός,

γνώση των οποίων θα λάμβανε ένα αμερόληπτο πνεύμα.<sup>3</sup> Το αισθάνεσθαι, αντίθετα, επενδύει την ποιότητα με μια ζωτική αξία, τη συλλαμβάνει κατ' αρχάς στη σημασία της για μας, γι' αυτή τη βαριά μάζα που είναι το σώμα μας, γι' αυτό και περιλαμβάνει πάντα μια αναφορά στο σώμα. Το πρόβλημα είναι να κατανοήσουμε τις ιδιόζουσες σχέσεις που υφαίνονται ανάμεσα στα μέρη του τοπίου ή ανάμεσα στο τοπίο και μένα ως ένσαρκο υποκείμενο, και μέσω των οποίων ένα αντιληπτό αντικείμενο μπορεί να συγκεντρώσει στον εαυτό του μια ολόκληρη σκηνή ή να καταστεί το μορφοείδωλο ενός ολόκληρου τμήματος ζωής. Το αισθάνεσθαι είναι αυτή η ζωτική επικοινωνία με τον κόσμο, η οποία μας τον καθιστά παρόντα ως οικείο τόπο της ζωής μας. Σ' εκείνο οφείλουν την πυκνότητά τους το αντιληπτό αντικείμενο και το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο. Είναι ο αποβλεπτικός ιστός, τον οποίο θα επιδιώξει να αποσυνθέσει η προσπάθεια για γνώση.

Με το πρόβλημα του αισθάνεσθαι ανακαλύπτουμε και πάλι το πρόβλημα του συνειρμού και της παθητικότητας. Οι δύο έννοιες είχαν πάψει να προκαλούν ερωτηματικά, επειδή οι κλασικές φιλοσοφίες τοποθετούνταν είτε κάτω από αυτές είτε υπεράνω, δίνοντάς τους τα πάντα ή τίποτα: άλλοτε ο συνειρμός νοούνταν ως μια απλή γεγονοτική συνύπαρξη, άλλοτε απέρρευε από μια διανοητική κατασκευή· άλλοτε η παθητικότητα εισαγόταν στο πνεύμα από τα πράγματα, άλλοτε η αναστοχαστική ανάλυση ανεύρισκε σ' εκείνη μια δραστηριότητα της νόησης. Αν, αντίθετα, κάνουμε διάκριση μεταξύ ποιότητας και αισθάνεσθαι, οι δύο έννοιες αποκτούν το πλήρες νόημά τους. Τότε ο συνειρμός ή μάλλον η «συγγένεια» με την καντιανή έννοια αποτελεί το κεντρικό φαινόμενο της αντιληπτικής ζωής, εφόσον είναι η συγκρότηση, χωρίς κανένα ιδεατό μοντέλο, ενός σημασιακού συνόλου, η δε αναστοχαστική ανάλυση δεν εξαλείφει πια τη διάκριση μεταξύ αντιληπτικής ζωής και έννοιας, παθητικότητας και αυθορμητισμού, εφόσον ο ατομισμός της αισθητηριακής εντύπωσης δεν μας υποχρεώνει πια να αναζητήσουμε



την αρχή κάθε συντονισμού σε μια συνδυετική δραστηριότητα. Τέλος, μετά το αισθάνεσθαι, η νόηση χρειάζεται κι εκείνη νέο ορισμό, εφόσον η γενική λειτουργία σύνδεσης την οποία της προσδίδει τελικά ο καντιανισμός είναι τώρα κοινή σε όλη την αποβλεπτική ζωή, άρα δεν αρκεί πια για να την προσδιορίσει. Θα προσπαθήσουμε να καταστήσουμε εμφανείς μέσα στην αντίληψη την ενστικτώδη υποδομή της και ταυτόχρονα τις υπερδομές που εγκαθίστανται πάνω της μέσω της άσκησης της νοημοσύνης. Ο εμπειρισμός, λέει ο Κασίρερ (Kassirer), ακρωτηριάζοντας την αντίληψη από πάνω, την ακρωτηρίασε και από κάτω:<sup>4</sup> το εντύπωμα στερείται τόσο ενστικτώδους και συναισθηματικού νοήματος όσο και ιδεατής σημασίας. Θα μπορούσε να προστεθεί ότι, όταν ακρωτηριάζεις την αντίληψη από κάτω, όταν την αντιμετωπίζεις ευθύς εξ αρχής ως γνώση και ξεχνάς το υπαρξιακό της έδαφος, την ακρωτηριάζεις και από πάνω, εφόσον έτσι εκλαμβάνεις ως δεδομένη και αποσιωπώντας την αποφασιστική της στιγμή: το ανάβλυσμα ενός αληθινού και ακριβούς κόσμου. Ο αναστοχασμός θα είναι σίγουρος ότι βρήκε πράγματι το κέντρο του φαινομένου, αν είναι εξίσου ικανός να φωτίσει και τη ζωτική ενύπαρξη της αντίληψης και την ορθολογική της απόβλεψη.

Έτσι η «αισθητηριακή εντύπωση» και η «κρίση» έχασαν μαζί τη φαινομενική σαφήνειά τους: είδαμε πως ήταν σαφείς μόνο χάρη στην προκατάληψη περί του κόσμου. Μόλις προσπαθούσες να σχηματίσεις με τη βοήθειά τους αναπαράσταση της συνείδησης την ώρα που αντιλαμβάνεται, να τις ορίσεις ως στιγμές της αντίληψης, να αφυπνίσεις τη λησμονημένη αντιληπτική εμπειρία και να τις αντιπαραβάλεις με εκείνη, κατέληγες ότι δεν επιδέχονταν σκέψη. Κατά την ανάπτυξη των δυσκολιών αυτών αναφερθήκαμε άρρητα σε ένα νέο είδος ανάλυσης, σε μια νέα διάσταση όπου επρόκειτο να εξαφανιστεί κάθε τέτοια δυσκολία. Η κριτική στην υπόθεση σταθερότητας και γενικότερα η περιοριστική αναγωγή της ιδέας του «κόσμου» άνοιγαν ένα φαινόμενο πεδίο, που οφείλουμε τώρα να το οριοθετήσουμε κα-

λύτερα, και μας καλούσαν να ξαναβρούμε μια άμεση εμπειρία, την οποία πρέπει να τοποθετήσουμε, τουλάχιστον προσωρινά, σε σχέση με την επιστημονική γνώση, με τον ψυχολογικό αναστοχασμό και με τον φιλοσοφικό αναστοχασμό.

Επί αιώνες η επιστήμη και η φιλοσοφία κατευθύνονταν από την πρωταρχική πίστη στην αντίληψη. Η αντίληψη ανοίγει προς τα πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι προσανατολίζεται, κατά κάποιον τρόπο τελεολογικά, προς μια *αλήθεια καθ' εαυτήν* όπου βρίσκεται ο λόγος όλων των φαινομένων. Η βουβή θέση της αντίληψης είναι ότι η εμπειρία μπορεί ανά πάσα στιγμή να συντονιστεί με την εμπειρία της προηγούμενης και της επόμενης στιγμής, η προοπτική μου με τις προοπτικές των άλλων συνειδησέων –ότι όλες οι αντιφάσεις μπορούν να αρθούν, ότι η μοναδιαία και η διυποκειμενική εμπειρία αποτελούν ένα και μόνο κείμενο χωρίς κενά–, ότι αυτό που τώρα, για μένα, είναι απροσδιόριστο, θα μπορούσε να γίνει προσδιορισμένο για μια πληρέστερη γνώση, η οποία είναι σαν να πραγματοποιείται από πριν μέσα στο πράγμα ή μάλλον που είναι το ίδιο το πράγμα. Η επιστήμη αρχικά δεν ήταν τίποτε άλλο από τη συνέχεια ή τη διεύρυνση της κίνησης συγκρότησης των αντιληπτών πραγμάτων. Όπως το πράγμα είναι η σταθερά όλων των ατομικών αισθητηριακών πεδίων και όλων των ατομικών αντιληπτικών πεδίων, έτσι και η επιστημονική έννοια είναι το μέσο για την παγίωση και την αντικειμενοποίηση των φαινομένων. Η επιστήμη όριζε μια θεωρητική κατάσταση των σωμάτων που δεν υπόκεινται στην επενέργεια καμίας δύναμης ως εκ τούτου όριζε τη δύναμη και ανασυγκροτούσε, βοηθούμενη από αυτές τις ιδεατές συνιστώσες, τις όντως παρατηρούμενες κινήσεις. Κατάρτιζε στατιστικά τις χημικές ιδιότητες των καθαρών σωμάτων, συνήγαγε από εκείνες τις αντίστοιχες των εμπειρικών σωμάτων και φαινόταν έτσι να κρατά στα χέρια της το ίδιο το σχέδιο της δημιουργίας ή, εν πάση περιπτώσει, να βρίσκει έναν λόγο εμμενή στον κόσμο. Η έννοια ενός γεωμετρικού χώρου, αδιάφορου προς τα περιεχόμενά του, καθώς και η έννοια μιας καθα-

ρής μετατόπισης, που δεν αλλοιώνει αφ' εαυτής τις ιδιότητες του αντικειμένου, παρείχαν στα φαινόμενα ένα περιβάλλον αδρανούς ύπαρξης, όπου κάθε συμβάν μπορούσε να συναρτηθεί με συνθήκες φυσικής τάξης, οι οποίες ευθύνονταν για τις όποιες μεταβολές επισυνέβαιναν· άρα οι δύο έννοιες συνέβαλλαν σε αυτή την παγίωση του είναι που φαινόταν να είναι η δουλειά της φυσικής. Αναπτύσσοντας έτσι την έννοια του πράγματος, η επιστημονική γνώση δεν είχε συνείδηση του γεγονότος ότι εργαζόταν βάσει μιας προπαραδοχής. Ακριβώς επειδή η αντίληψη, στις ζωτικές συνεπαγωγές της και πριν από οποιαδήποτε θεωρητική σκέψη, δίνεται ως αντίληψη ενός είναι, ο αναστοχασμός θεωρούσε ότι δεν χρειαζόταν να κάνει μια γενεαλογία του είναι και περιοριζόταν να αναζητά τις προϋποθέσεις που το καθιστούν δυνατό. Ακόμα και αν λογαριάζονταν οι μεταμορφώσεις της προσδιορίζουσας συνείδησης,<sup>5</sup> ακόμα και αν γινόταν δεκτό ότι η συγκρότηση του αντικειμένου δεν ολοκληρώνεται ποτέ, τίποτα δεν υπήρχε να ειπωθεί για το αντικείμενο πέρα απ' ό,τι λέει σχετικά η επιστήμη, το φυσικό αντικείμενο παρέμενε για μας μια ιδεατή ενότητα, ένα σύμπλεγμα γενικών ιδιοτήτων, σύμφωνα με την περιφημη ρήση του Λασελιέ (Lachelier). Όσο κι αν αφαιρούσαν κάθε οντολογική αξία από τις αρχές τις επιστήμης και τους άφηναν μόνο μια αξία μεθοδική,<sup>6</sup> η επιφύλαξη αυτή δεν άλλαζε τίποτα ουσιαστικό στη φιλοσοφία, εφόσον το μόνο είναι που επιδεχόταν σκέψη παρέμενε προσδιορισμένο από τις μεθόδους της επιστήμης.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, το ζωντανό σώμα δεν μπορούσε να διαφύγει από τους καθορισμούς που μόνο αυτοί μετέτρεπαν το αντικείμενο σε αντικείμενο και χωρίς τους οποίους δεν θα είχε θέση μέσα στο σύστημα της εμπειρίας. Τα αξιακά κατηγορήματα που του απονέμει η αναστοχαζόμενη κρίση έπρεπε να τα φέρει στο είναι μια πρώτη θεμέλια βάση φυσικοχημικών ιδιοτήτων. Η κοινή εμπειρία βρίσκει κάποια συμφωνία και νοηματική συνάφεια ανάμεσα στη χειρονομία, το χαμόγελο, τον τόνο της φωνής ενός ανθρώπου που μιλάει. Όμως, για μια μη-

χανιστική φυσιολογία, αυτή η σχέση αμοιβαίας έκφρασης, μέσω της οποίας το ανθρώπινο σώμα εμφανίζεται ως η εκδήλωση προς τα έξω ενός ορισμένου τρόπου ύπαρξης στον κόσμο, έπρεπε να μεταβληθεί σε μια σειρά αιτιωδών σχέσεων. Έπρεπε το φυγόκεντρο φαινόμενο της έκφρασης να συνδεθεί με κεντρομόλους συνθήκες, έπρεπε η συμπεριφορά, αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος αντιμετώπισης του κόσμου, να αναχθεί περιοριστικά σε τριτοπρόσωπες διαδικασίες, η εμπειρία να κατεβεί στο επίπεδο της φύσης φυσικής τάξης και το ζωντανό σώμα να μετατραπεί σ' ένα πράγμα χωρίς εσωτερικό. Έτσι, οι συναισθηματικές και πρακτικές θεσιληψίες του ζωντανού υποκειμένου απέναντι στον κόσμο εξαφανίζονταν απορροφώμενες μέσα σ' έναν ψυχοφυσιολογικό μηχανισμό. Κάθε αξιολόγηση έπρεπε να προκύπτει από μια μεταβίβαση, μέσω της οποίας κάποιες πολυσύνθετες καταστάσεις γίνονταν ικανές να αφυπνίσουν τα στοιχειώδη εντυπώματα απόλαυσης και πόνου, που από τη μεριά τους συνδέονταν στενά με τους νευρικούς μηχανισμούς. Οι κινητικές αποβλέψεις του έμβριου όντος μετατρέπονταν σε αντικειμενικές κινήσεις: στη βούληση δινόταν μόνο ένα στιγμιαίο *γεννηθήτω*, η εκτέλεση της πράξης παραχωρούνταν εξ ολοκλήρου στη νευρομηχανική. Το αισθάνεσθαι, αποσπασμένο έτσι και από τη συναισθηματικότητα και από την κινητικότητα, απέβαινε η απλή δεξίωση μιας ποιότητας, η δε φυσιολογία πίστευε πως μπορούσε να παρακολουθήσει την προβολή του εξωτερικού κόσμου στο έμβριο ον, από τους υποδοχείς μέχρι τα νευρικά κέντρα. Το μετασχηματισμένο κατ' αυτό τον τρόπο ζωντανό σώμα έπαυε να είναι το σώμα μου, η ορατή έκφραση ενός συγκεκριμένου *ego*, και γινόταν απλώς ένα αντικείμενο ανάμεσα σε όλα τα άλλα. Συνακολούθως, το σώμα του άλλου δεν μπορούσε πια να μου εμφανιστεί ως το περίβλημα ενός άλλου *ego*. Δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια μηχανή, και η αντίληψη του άλλου δεν μπορούσε να είναι στ' αλήθεια αντίληψη ενός άλλου, εφόσον προέκυπτε κατά συμπερασμό και επομένως έβαζε πίσω από το αυτόματο απλώς και μόνο μια

συνειδηση εν γένει, ως υπερβιατική αιτία και όχι ως κάτοικο των κινήσεων του. Άρα δεν είχαμε πια μια συνομάδωση από εγώ που συνυπάρχουν μέσα σε έναν κόσμο. Καθώς όλο το συγκεκριμένο περιεχόμενο των «ψυχισμών» προέκυπτε, σύμφωνα με τους νόμους της ψυχοφυσιολογίας και της ψυχολογίας, από μια καθολική αιτιοκρατία, βρισκόταν ενταγμένο στο καθ' *εαυτό*. Δεν υπήρχε πια αληθινό δι' *εαυτό* πέρα από τη σκέψη του επιστήμονα η οποία προσλαμβάνει αυτό το σύστημα και είναι η μόνη που παύει να έχει θέση μέσα του. Έτσι, ενώ το ζωντανό σώμα γινόταν ένα εξωτερικό χωρίς εσωτερικό, η υποκειμενικότητα γινόταν ένα εσωτερικό χωρίς εξωτερικό, ένας αμερόληπτος θεατής. Η φυσιοκρατία της επιστήμης και η πνευματοκρατία του καθολικού συγκροτούμενου υποκειμένου, στην οποία κατέληγε ο αναστοχασμός σχετικά με την επιστήμη, είχαν το κοινό γνώρισμα ότι εξίσωναν σε ένα ίδιο επίπεδο την εμπειρία: μπροστά στο συγκροτούν εγώ, τα εμπειρικά εγώ είναι σκέτα αντικείμενα. Το εμπειρικό εγώ είναι νόθος έννοια, ένα μείγμα του καθ' *εαυτό* και του δι' *εαυτό*, στο οποίο δεν μπορούσε να δώσει καταστατική θέση η αναστοχαστική φιλοσοφία. Στο βαθμό που έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, καταχωρίζεται στο σύστημα της εμπειρίας και άρα δεν είναι υποκείμενο – στο βαθμό που είναι υποκείμενο, είναι κενό και επανάγεται στο υπερβατολογικό υποκείμενο. Η ιδεατότητα του αντικειμένου, η αντικειμενοποίηση του ζωντανού σώματος, η τοποθέτηση του πνεύματος σε μια διάσταση της αξίας χωρίς κοινό μέτρο σύγκρισης με τη φύση – αυτά συνιστούν τη διαφανή φιλοσοφία στην οποία κατέληγαν, συνεχίζοντας την κίνηση γνώσης που είχε εγκαινιαστεί από την αντίληψη. Μπορούσαν βέβαια να πουν ότι η αντίληψη είναι μια αρχόμενη επιστήμη και η επιστήμη μια μεθοδική και πλήρης αντίληψη,<sup>7</sup> εφόσον η επιστήμη δεν έκανε τίποτε άλλο από το να ακολουθεί χωρίς κριτική το ιδεώδες γνώσης που είχε καθοριστεί από το αντιληπτό πράγμα.

Όμως αυτή η φιλοσοφία αυτοκαταλύεται μπροστά στα μάτια μας. Πρώτα της ξεγλίστρησε το φυσικό αντικείμενο, η δε

φυσική αναγνώρισε και η ίδια τα όρια των προσδιορισμών της, απαιτώντας τον ανασχηματισμό και τη νόθευση των καθαρών εννοιών που είχε υιοθετήσει. Ο οργανισμός, με τη σειρά του, αντασσει στη φυσικοχημική ανάλυση όχι τις εκ των γεγονότων δυσκολίες τις οποίες παρουσιάζει ένα πολυσύνθετο αντικείμενο, αλλά την επί της αρχής δυσκολία την οποία παρουσιάζει ένα σημασιακό είναι.<sup>9</sup> Γενικότερα η ιδέα ενός σύμπαντος σκέψης ή ενός σύμπαντος αξιών, όπου θα βρίσκονταν αντιμέτωπες και θα συμφιλίωνονταν όλες οι σκεπτόμενες ζωές, βρίσκεται υπό αμφισβήτηση. Η φύση δεν είναι γεωμετρική αφ' εαυτής – γεωμετρική φαίνεται μόνο σε έναν συνετό παρατηρητή, ο οποίος περιορίζεται στα μακροσκοπικά δεδομένα. Η ανθρώπινη κοινωνία δεν είναι μια κοινότητα λογικών πνευμάτων, μόνο στις ευνοημένες χώρες στάθηκε δυνατό να κατανοηθεί κατ' αυτό τον τρόπο, όπου είχε επιτευχθεί τοπικά και για ένα διάστημα η βιοτική και οικονομική ισορροπία. Η εμπειρία του χάους, και όχι μόνο στο θεωρησιακό επίπεδο, μας καλεί να δούμε τον ορθολογισμό σε μια ιστορική προοπτική, από την οποία ισχυριζόταν εξ ορισμού ότι διαφεύγει, να αναζητήσουμε μια φιλοσοφία που να μας κάνει να κατανοήσουμε το ανάβλημα του λόγου μέσα σ' έναν κόσμο που δεν τον έφτιαξε εκείνος και να ετοιμάσουμε τη ζωτική υποδομή χωρίς την οποία αδειάζουν και αποσυντίθενται λόγος και ελευθερία. Δεν θα πούμε πια ότι η αντίληψη είναι μια αρχόμενη επιστήμη αλλά, αντιστρόφως, ότι η κλασική επιστήμη είναι μια αντίληψη που λησμονεί τις απαρχές της και θεωρεί εαυτήν ολοκληρωμένη. Η πρώτη φιλοσοφική πράξη, επομένως, θα είναι να επιστρέψουμε στον βιωμένο κόσμο εντεύθεν του αντικειμενικού κόσμου, εφόσον μέσα του είναι που θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε το δίκαιο καθώς και τα όρια του αντικειμενικού κόσμου – θα είναι να δώσουμε πίσω στο πράγμα τη συγκεκριμένη φυσιογνωμία του, στους οργανισμούς τον προσίδιο τρόπο τους να αντιμετωπίζουν τον κόσμο και στην υποκειμενικότητα την ιστορική ενύπαρξή της, να ξαναβρούμε τα φαινόμενα, το στρώμα

ζωντανής εμπειρίας διαμέσου της οποίας ο άλλος και τα πράγματα μας δίνονται αρχικά, το σύστημα εγώ-ο άλλος-τα πράγματα εν τω γεννάσθαι, να αφυπνίσουμε την αντίληψη και να μεταιώσουμε το τέχνασμα με το οποίο αφήνει τη δυνατότητα να λησμονηθεί ως γεγονός και ως αντίληψη, χάριν του αντικειμένου που μας παραδίδει και της ορθολογικής παράδοσης την οποία θεμελιώνει.

Αυτό το φαινόμενο πεδίο δεν είναι ένας «εσωτερικός κόσμος», τα «φαινόμενα» δεν είναι «συνειδησιακές καταστάσεις» ή «ψυχικά γεγονότα», η εμπειρία των φαινομένων δεν είναι ενδοσκόπηση ή ενόραση υπό την έννοια του Μπερξόν (Bergson). Όριζαν επί καιρό το αντικείμενο της ψυχολογίας λέγοντας πως ήταν «κωρίς έκταση» και «προσβάσιμο σε έναν και μόνο», με αποτέλεσμα αυτό το ιδιαίζον αντικείμενο να μπορεί να συλληφθεί μόνο με ένα ενέργημα ειδικότατου τύπου, την «εσωτερική αντίληψη» ή ενδοσκόπηση, όπου το υποκείμενο και το αντικείμενο συνταυτίζονταν και η γνώση επιτυχανόταν διά της σύμπτωσης. Η επιστροφή στα «άμεσα δεδομένα της συνειδησης» γινόταν έτσι ένα ανέλπιδο εγχείρημα, εφόσον το φιλοσοφικό βλέμμα προσπαθούσε να είναι ό,τι δεν μπορούσε να δει εξ ορισμού. Το δύσκολο δεν ήταν μόνο να καταλυθεί η προκατάληψη περί της εξωτερικότητας, όπως καλείται να κάνει ο αρχάριος σε όλες τις φιλοσοφίες, ή να περιγραφεί το πνεύμα σε μια γλώσσα φτιαγμένη για να μεταφράζει τα πράγματα. Η δυσκολία ήταν πολύ ριζικότερη, εφόσον η εσωτερικότητα οριζόταν από το εντύπωμα και ως εκ τούτου απέφευγε κάθε απόπειρα να το εκφράσει. Δεν ήταν μόνο η μετάδοση των φιλοσοφικών ενοράσεων στους άλλους ανθρώπους που απέβαινε δύσκολη –ή, ακριβέστερα, που περιστελλόταν σε ένα είδος μαγικής επώδου, προορισμός της οποίας ήταν να επιφέρει και σ' εκείνους εμπειρίες ανάλογες με του φιλοσόφου– αλλά και ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν μπορούσε να έχει επίγνωση του τι βλέπει την εκάστοτε στιγμή, εφόσον έπρεπε πρώτα να το σκεφτεί, δηλαδή να το καθηλώσει και έτσι να το παραμορφώσει. Επομένως η

αμεσότητα ήταν μια μονήρης, τυφλή και βουβή ζωή. Η επιστροφή σε ό,τι είναι φαινόμενο δεν παρουσιάζει καμία από αυτές τις ιδιομορφίες. Το αισθητό μόρφωμα ενός αντικειμένου ή μιας χειρονομίας, το οποίο αναφαίνεται μπροστά στο βλέμμα μας μέσω της κριτικής στην υπόθεση σταθερότητας, δεν συλλαμβάνεται σε μια άφατη σύμπτωση αλλά «κατανοείται» μέσω ενός είδους ιδιοποίησης, εμπειρία της οποίας έχουμε όλοι όταν λέμε ότι «βρήκαμε» το λαγό μέσα στο φύλλωμα ενός σκίτσου γρίφων ή ότι «πίασαμε» μια κίνηση. Όταν πια παραμεριστεί η προκατάληψη περί των αισθητηριακών εντυπώσεων, ένα πρόσωπο, μια υπογραφή, μια συμπεριφορά παύουν να είναι απλά «οπτικά δεδομένα», την ψυχολογική σημασία των οποίων θα έπρεπε να την αναζητήσουμε στην εσωτερική εμπειρία μας, και ο ψυχισμός του άλλου γίνεται ένα άμεσο αντικείμενο, σαν σύνολο εμποτισμένο με μια εμμενή σημασία. Γενικότερα, η ίδια η έννοια του άμεσου καταλήγει να μετασχηματιστεί: εφεξής άμεσο δεν είναι πια το εντύπωμα, το αντικείμενο που αποτελεί ένα με το υποκείμενο, αλλά το νόημα, η δομή, η αυθόρμητη διευθέτηση των μερών. Ακόμα και ο «ψυχισμός» μου δεν μου έχει δοθεί με διαφορετικό τρόπο, εφόσον η κριτική στην υπόθεση σταθερότητας μου διδάσκει επίσης να αναγνωρίζω ως πρωταρχικά δεδομένα της εσωτερικής εμπειρίας τη συνάρθρωση και την αρμονική ενότητα των συμπεριφορών μου, και εφόσον η ενδοσκόπηση, αν αναχθεί σε ό,τι θετικό διαθέτει, συνίσταται κι εκείνη στη διάρρηση του εμμενούς νοήματος μιας συμπεριφοράς.<sup>9</sup> Έτσι, εκείνο που ανακαλύπτουμε όταν ξεπεράσουμε την προκατάληψη περί του αντικειμενικού κόσμου δεν είναι ένας ερεβώδης εσωτερικός κόσμος. Και αυτό τον βιωμένο κόσμο, όπως και την μπερξονική εσωτερικότητα, δεν τον αγνοεί απολύτως η αφελής συνείδηση. Ο ψυχολόγος, διατυπώνοντας την κριτική του στην υπόθεση σταθερότητας και αποκαλύπτοντας τα φαινόμενα, πιθανότατα αντιβαίνει στη φυσική κίνηση της γνώσης που διασχίζει τυφλά τις αντιληπτικές διεργασίες για να πάει κατ' ευθείαν στο τελεολογικό τους απο-



τέλεσμα. Τίποτα δυσκολότερο από το να μάθουμε επακριβώς τι βλέπουμε. «Στη φυσική ενόραση υπάρχει ένα είδος “κρυπτομηχανισμού”, τον οποίο θα πρέπει να διαλύσουμε για να κατορθώσουμε να φτάσουμε στο φαινόμενο είναι»,<sup>10</sup> ή πάλι μια διαλεκτική, μέσω της οποίας η αντίληψη κρύβεται από τον εαυτό της. Και ναι μεν η ουσία της συνείδησης είναι να λησμονεί τα δικά της φαινόμενα, καθιστώντας έτσι δυνατή τη συγκρότηση των «πραγμάτων», όμως η λήθη αυτή δεν είναι μια απλή απουσία, είναι η απουσία κάποιου πράγματος το οποίο η συνείδηση θα μπορούσε να καταστήσει παρόν στην ίδια, με άλλα λόγια, η συνείδηση μπορεί και λησμονεί τα φαινόμενα, μόνο και μόνο επειδή μπορεί επίσης να τα ανακαλέσει στη μνήμη, τα παραβλέπει χάριν των πραγμάτων, μόνο και μόνο επειδή συνιστούν το λίκνο των πραγμάτων. Για παράδειγμα, τα φαινόμενα δεν είναι ποτέ απολύτως άγνωστα στην επιστημονική συνείδηση, που δανείζεται όλα της τα μοντέλα από τις δομές της βιωμένης εμπειρίας: απλώς δεν τα «θεματοποιεί», δεν καθιστά ρητούς τους οριζόντες αντιληπτικής συνείδησης, από τους οποίους περιβάλλεται και τις συγκεκριμένες σχέσεις των οποίων προσπαθεί να εκφράσει αντικειμενικά. Επομένως η εμπειρία των φαινομένων δεν είναι, όπως η μπερξονική ενόραση, η βίωση μιας αγνοούμενης πραγματικότητας προς την οποία δεν υπάρχει μεθοδικό πέρασμα – είναι η αποκάλυψη στο φως ή η διάρρηση της προεπιστημονικής ζωής της συνείδησης, της μόνης που δίνει στα εγχειρήματα της επιστήμης το πλήρες νόημά τους και στην οποία παραπέμπουν πάντα τα εγχειρήματα αυτά. Δεν είναι μεταστροφή στο ανορθολογικό, είναι ανάλυση του αποβλεπτικού.

Αν, όπως βλέπουμε, η φαινομενολογική ψυχολογία διακρίνεται σε όλους τους χαρακτήρες της από την ενδοσκοπική ψυχολογία, αυτό συμβαίνει επειδή διαφέρει σε επίπεδο αρχής. Η ενδοσκοπική ψυχολογία εντόπιζε μεν, στο περιθώριο του κόσμου φυσικής τάξης, μια ζώνη της συνείδησης όπου οι έννοιες της φυσικής δεν ισχύουν πια, αλλά ο ψυχολόγος εξακολου-

θούσε να πιστεύει πως η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από ένας τομέας του είναι και αποφάσιζε να εξερευνήσει αυτό τον τομέα, όπως ο φυσικός εξερευνά τον δικό του. Προσπαθούσε να περιγράψει τα δεδομένα της συνείδησης, χωρίς όμως να θέτει υπό ερώτηση την απόλυτη ύπαρξη του κόσμου γύρω της. Για εκείνον, όπως και για τον επιστήμονα ή για τον κοινό νου, εξυπακούεταν ο αντικειμενικός κόσμος ως λογικό πλαίσιο όλων των περιγραφών του και περιβάλλον της σκέψης του. Δεν έβλεπε ότι αυτή η προπαραδοχή υπαγόρευε το νόημα που έδινε στη λέξη «είναι» και τον παράσερνε στην πραγματοποίηση της συνείδησης υπό το όνομα του «ψυχικού γεγονότος», εκτρέποντάς τον έτσι από μια πραγματική συνειδητοποίηση ή από το αληθινά άμεσο και γελοιοποιώντας κάπως τις αυξανόμενες προφυλάξεις του προκειμένου να μην παραμορφώσει το «εσωτερικό». Αυτό είναι που συνέβη στον εμπειρισμό, όταν αντικατέστησε τον κόσμο φυσικής τάξης με έναν κόσμο εσωτερικών συμβάντων. Το ίδιο συμβαίνει και στον Μπερξόν, τη στιγμή ακριβώς που αντιπαραθέτει την «πολλαπλότητα σύντηξης» στην «πολλαπλότητα παρατακτικής διάταξης». Διότι και πάλι εδώ πρόκειται για δύο είδη του είναι. Απλώς, η μηχανική ενέργεια αντικαταστάθηκε με μια πνευματική ενέργεια και το ασυνεχές είναι του εμπειρισμού με ένα ρευστό είναι, για το οποίο όμως λένε ότι διαρρέει, ότι κυλά και φεύγει, περιγράφοντάς το σε τρίτο πρόσωπο. Ο ψυχολόγος απομακρύνεται από τον ψυχολογισμό όταν παίρνει ως θέμα του αναστοχασμού του την *Gestalt*, εφόσον το νόημα, η συνάφεια, η «αλήθεια» του αντιληπτού δεν προκύπτουν πια από την τυχαία συνάντηση των αισθητηριακών μας εντυπώσεων, όπως μας τις δίνει η ψυχοφυσιολογική μας φύση, αλλά καθορίζουν τις χωρικές και ποιοτικές αξίες τους<sup>11</sup> και είναι το μη αναγώγιμο μόρφωμά τους. Αυτό σημαίνει ότι η υπερβατολογική στάση εμπεριέχεται ήδη στις περιγραφές του ψυχολόγου, φτάνει μόνο να είναι πιστές. Η συνείδηση ως αντικείμενο μελέτης παρουσιάζει την ιδιομορφία να μην μπορείς να την αναλύσεις, έστω και με αφελή τρόπο,

χωρίς να σε παρασύρει πέρα από τα αξιώματα του κοινού νου. Αν, για παράδειγμα, βάλεις σκοπό σου να κάνεις μια θετική ψυχολογία της αντίληψης, δεχόμενος παράλληλα ότι η συνείδηση είναι κλεισμένη στο σώμα και υφίσταται διαμέσου εκείνου την επενέργεια ενός κόσμου καθ' εαυτόν, οδηγείσαι να περιγράψεις το αντικείμενο και τον κόσμο όπως εμφανίζονται στη συνείδηση και έτσι να διερωτηθείς μήπως αυτός ο άμεσα παρόν κόσμος, ο μόνος που γνωρίζουμε, είναι και ο μόνος για τον οποίο συντρέχει λόγος να μιλήσεις. Η ψυχολογία άγεται πάντα, τελικά, στο πρόβλημα της συγκρότησης του κόσμου.

Επομένως, όταν πια ξεκινήσει ο ψυχολογικός αναστοχασμός, ξεπερνιέται από την ίδια του την κίνηση. Αφού αναγνωρίσει την πρωτογένεια των φαινομένων έναντι του αντικειμενικού κόσμου, καθώς μέσω εκείνων μας είναι γνωστός ο αντικειμενικός κόσμος, καταλήγει να εντάξει στα φαινόμενα κάθε δυνατό αντικείμενο και να διερευνήσει πώς συγκροτείται το καθένα διαμέσου εκείνων. Την ίδια στιγμή, το φαινόμενο πεδίο γίνεται πεδίο υπερβατολογικό. Εφόσον τώρα η συνείδηση είναι η καθολική εστία των γνώσεων, παύει οριστικά να είναι μία επιμέρους περιοχή του είναι, ένα ορισμένο σύνολο «ψυχικών» περιεχομένων, δεν εδρεύει πια ή δεν είναι πια περιορισμένη στη σφαίρα των «μορφών», την οποία είχε κατ' αρχάς αναγνωρίσει ο ψυχολογικός αναστοχασμός, αλλά οι μορφές, όπως και όλα τα υπόλοιπα, υπάρχουν μόνο για εκείνη. Δεν τίθεται πια θέμα να περιγράψουμε τον βιωμένο κόσμο τον οποίο φέρει μέσα της σαν ένα αδιαφανές δεδομένο, πρέπει να τον συγκροτήσουμε. Η διάρρηση που είχε φέρει στο φως τον βιωμένο κόσμο, εντεύθεν του αντικειμενικού κόσμου, συνεχίζεται και ως προς τον ίδιο τον βιωμένο κόσμο και φέρει στο φως, εντεύθεν του φαινομένου πεδίου, το υπερβατολογικό πεδίο. Το σύστημα εγώ-ο άλλος-ο κόσμος λαμβάνεται με τη σειρά του ως αντικείμενο ανάλυσης, και το ζητούμενο τώρα είναι να αφυπνιστούν οι σκέψεις που είναι συγκροτητικές του άλλου, του εαυτού μου ως ατομικού υποκειμένου και του κόσμου ως πόλου

της αντίληψής μου. Επομένως αυτή η νέα «αναγωγή» θα γνώριζε πια ένα μόνο αληθινό υποκείμενο, το συλλογιζόμενο *ego*. Αυτή η μετάβαση από το φυόμενο στο φύον, από το συγκροτημένο στο συγκροτούν θα ολοκλήρωνε τη θεματοποίηση την οποία ξεκίνησε η ψυχολογία και δεν θα άφηνε πια τίποτα άρρητο ή εξυπακουόμενο στη γνώση μου. Θα με έκανε να πάρω πλήρως στην κατοχή μου την εμπειρία μου και θα πραγματοποιούσε την αντιστοίχιση του αναστοχαζόμενου με το υποβεβλημένο στον αναστοχασμό. Αυτή είναι η συνηθισμένη προοπτική μιας υπερβατολογικής φιλοσοφίας και αυτό είναι επίσης, τουλάχιστον φαινομενικά, το πρόγραμμα μιας υπερβατολογικής φαινομενολογίας.<sup>12</sup> Όμως το φαινόμενο πεδίο, όπως το αποκαλούσαμε στο παρόν κεφάλαιο, αντιτάσσει στην άμεση και ολική διάρρηξη μια δυσκολία επί της αρχής. Ασφαλώς ο ψυχολογισμός έχει ξεπεραστεί, το νόημα και η δομή του αντιληπτού δεν είναι πια για μας το απλό αποτέλεσμα των ψυχοφυσιολογικών συμβάντων, η ορθολογικότητα δεν είναι ένα ευτύχημα που θα έφερνε την εναρμόνιση σκόρπιων αισθητηριακών εντυπώσεων και η *Gestalt* αναγνωρίζεται ως πρωταρχική. Και ναι μεν η *Gestalt* μπορεί να εκφραστεί από έναν εσωτερικό νόμο, όμως ο νόμος αυτός δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένα μοντέλο σύμφωνα με το οποίο θα πραγματοποιούνταν τα δομικά φαινόμενα. Ο εμφανισμός τους δεν είναι η προς τα έξω εκδίπλωση ενός προϋπάρχοντος λόγου. Η «μορφή» έχει προνομιακή θέση στην αντίληψή μας όχι επειδή πραγματοποιεί μια ορισμένη κατάσταση ισορροπίας, επειδή επιλύει ένα πρόβλημα μεγίστου και επειδή, υπό την καντιανή έννοια, καθιστά δυνατό έναν κόσμο· είναι ο ίδιος ο εμφανισμός του κόσμου και όχι η συνθήκη δυνατότητάς του, είναι η γέννηση ενός κανόνα και δεν πραγματοποιείται σύμφωνα με έναν κανόνα, είναι η ταυτότητα εξωτερικού και εσωτερικού και όχι η προβολή του εσωτερικού στο εξωτερικό. Επομένως, δεν προκύπτει μεν από μια διακίνηση ψυχικών καταστάσεων καθ' εαυτό, αλλά ούτε και είναι μια ιδέα. Η *Gestalt* ενός κύκλου δεν είναι ο μαθηματικός του νόμος

αλλά η φυσιογνωμία του. Η αναγνώριση των φαινομένων ως πρωτογενούς τάξης καταδικάζει μεν τον εμπειρισμό ως *εξήγηση* της τάξης και του λόγου μέσω της συνάντησης των γεγονότων και μέσω των τυχαίων συμβάντων της φύσης, αλλά διαφυλάσσει το χαρακτήρα της γεγονόττητας στον ίδιο αυτό λόγο και στην ίδια αυτή τάξη. Αν ήταν δυνατή μια καθολική συγκροτούσα συνείδηση, η αδιαφάνεια του γεγονότος θα εξαφανιζόταν. Συνεπώς, αν θέλουμε ο αναστοχασμός να διατηρήσει στο αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται τους περιγραφικούς χαρακτήρες του και να το κατανοήσει στ' αλήθεια, δεν πρέπει να τον θεωρούμε ως απλή επιστροφή σε έναν καθολικό λόγο, ως πραγματοποιημένο εκ των προτέρων μέσα στο μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, πρέπει να τον θεωρούμε ως μια δημιουργική διεργασία που μετέχει και η ίδια στη γεγονόττητα του μη υποβεβλημένου στον αναστοχασμό. Γι' αυτό και, από όλες τις φιλοσοφίες, μόνο η φαινομενολογία μιλά για υπερβατολογικό *πεδίο*. Η λέξη σημαίνει ότι ο αναστοχασμός δεν έχει ποτέ κάτω από το βλέμμα του εκδιπλωμένα και αντικειμενοποιημένα ολόκληρο τον κόσμο και την πολλότητα των μονάδων και ότι δεν διαθέτει ποτέ τίποτα παραπάνω από μια μερική θέαση και μια περιορισμένη δύναμη. Γι' αυτό επίσης η φαινομενολογία είναι μια φαινομενολογία, δηλαδή μελετά τον *εμφανισμό* του όντος στη συνείδηση, αντί να υποθέτει εκ των προτέρων δεδομένη τη δυνατότητά του. Είναι εντυπωσιακό ότι οι υπερβατολογικές φιλοσοφίες κλασικού τύπου δεν διερωτώνται ποτέ κατά πόσο είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί η ολική εξήγηση που υποθέτουν πάντα ότι ήδη *έχει γίνει κάπου*. Τους αρκεί ότι είναι αναγκαία, κρίνοντας έτσι το τι είναι από το τι πρέπει να είναι, από το τι απαιτεί η ιδέα της γνώσης. Στην πραγματικότητα το συλλογιζόμενο *ego* δεν μπορεί ποτέ να καταργήσει την ενύπαρξή του σε ένα ατομικό υποκείμενο, το οποίο γνωρίζει τα πάντα στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης προοπτικής. Ο αναστοχασμός δεν μπορεί ποτέ να με κάνει να πάψω να αντιλαμβάνομαι τον ήλιο στα διακόσια βήματα μια μέρα με καταχνιά, να τον

βλέπω να «ανατέλλει» και να «δύει», να σκέφτομαι με τα πολιτισμικά εργαλεία που μου ετοίμασαν η παιδεία μου, οι προηγούμενες προσπάθειές μου, η ιστορία μου. Επομένως δεν συνενώνω ποτέ όντως, δεν αφυπνίζω ποτέ ταυτόχρονα όλες τις πρωταρχικές σκέψεις που συμβάλλουν στην παροντική αντίληψη ή πεποίθησή μου. Μια φιλοσοφία όπως ο κριτικισμός δεν προσδίδει, σε τελική ανάλυση, καμία βαρύτητα σε αυτή την αντίσταση της παθητικότητας, λες και δεν ήταν αναγκαίο να γίνεις πρώτα ο ίδιος το υπερβατολογικό υποκείμενο, ώστε να έχεις το δικαίωμα να το βεβαιώσεις. Υπονοεί επομένως ότι η σκέψη του φιλοσόφου δεν καθυποβάλλεται σε καμία κατάσταση. Εκκινώντας από το θέαμα του κόσμου, το θέαμα μιας φύσης ανοιχτής σε μια πολλότητα σκεπτόμενων υποκειμένων, αναζητά τη συνθήκη που καθιστά δυνατό αυτό τον μοναδικό κόσμο ο οποίος προσφέρεται σε πολλά εμπειρικά εγώ και τη βρίσκει σε ένα υπερβατολογικό εγώ, στο οποίο εκείνα μετέχουν χωρίς να το διαιρούν επειδή δεν συνιστά ένα είναι, αλλά μια Ενότητα ή μια Αξία. Γι' αυτό και στην καντιανή φιλοσοφία το πρόβλημα της γνώσης του άλλου δεν τίθεται ποτέ: το υπερβατολογικό εγώ για το οποίο μιλά είναι εξίσου το εγώ του άλλου όσο και το δικό μου, η ανάλυση τίθεται ευθύς εξ αρχής έξω από μένα, το μόνο που χρειάζεται πια να κάνει είναι να αναδείξει τις γενικές συνθήκες που καθιστούν δυνατό έναν κόσμο για ένα εγώ –εξίσου εμένα τον ίδιο ή τον άλλο– και δεν συναντά ποτέ στο δρόμο της την ερώτηση: *ποιος συλλογίζεται;* Αν, αντίθετα, η φιλοσοφία του καιρού μας παίρνει το γεγονός ως κύριο θέμα, και αν ο άλλος γίνεται πρόβλημα για εκείνη, αυτό συμβαίνει επειδή θέλει να πραγματοποιήσει μια ριζικότερη συνειδητοποίηση. Ο αναστοχασμός δεν μπορεί να είναι πλήρης, δεν μπορεί να είναι ένας ολικός φωτισμός του αντικειμένου του, αν δεν συνειδητοποιήσει τον εαυτό του και ταυτόχρονα τα αποτελέσματά του. Πρέπει όχι μόνο να εγκατασταθούμε σε μια αναστοχαστική στάση, σε ένα απρόσβλητο *cogito*, αλλά και να αναστοχαστούμε σχετικά με αυτό τον αναστοχασμό, να κα-

τανοήσουμε τη φυσική κατάσταση την οποία έχει συνείδηση ότι διαδέχεται και που επομένως αποτελεί μέρος του ορισμού του, πρέπει όχι μόνο να ενασκήσουμε τη φιλοσοφία αλλά και να έχουμε επίγνωση του μετασχηματισμού τον οποίο συνεπιφέρει στο θέαμα του κόσμου και στην ύπαρξή μας. Μόνο υπ' αυτό τον όρο μπορεί η φιλοσοφική γνώση να καταστεί απόλυτη γνώση και να πάψει να είναι απλώς μια ειδικότητα ή μια τεχνική. Έτσι δεν θα βεβαιώνουν πια μια απόλυτη Ενότητα, που δεν είναι αμφίβολη, αφού μάλιστα δεν χρειάζεται να πραγματοποιηθεί μέσα στο Είναι, το δε κέντρο της φιλοσοφίας δεν είναι πια μια αυτόνομη υπερβατολογική υποκειμενικότητα που βρίσκεται παντού και πουθενά, αλλά έγκειται στη διηνεκή έναρξη του αναστοχασμού, σ' εκείνο το σημείο όπου μια ατομική ζωή αρχίζει να αναστοχάζεται σχετικά με τον εαυτό της. Ο αναστοχασμός είναι στ' αλήθεια αναστοχασμός μόνο αν δεν παρασυρθεί έξω από τον ίδιο, μόνο αν γνωρίσει τον εαυτό του ως αναστοχασμό-σχετικά-με-ένα-μη-υποβεβλημένο-στον-αναστοχασμό και κατά συνέπεια ως δομική μεταβολή της ύπαρξής μας.

Μεμφόμασταν νωρίτερα την μπερξονική ενόραση και την ενδοσκόπηση επειδή αναζητούσαν μια γνώση διά της σύμπτωσης. Όμως στο άλλο άκρο της φιλοσοφίας ξαναβρίσκουμε, στην έννοια μιας καθολικής συγκροτούσας συνείδησης, ένα συμμετρικό λάθος. Το λάθος του Μπερξόν είναι ότι πίστεψε πως το συλλογιζόμενο υποκείμενο μπορεί να συγχωνευθεί με το αντικείμενο για το οποίο συλλογίζεται, και η γνώση να διασταλεί συνταυτιζόμενη με το είναι· το λάθος των αναστοχαστικών φιλοσοφιών είναι ότι πίστεψαν πως το συλλογιζόμενο υποκείμενο μπορεί να απορροφήσει πλήρως στο συλλογισμό του το αντικείμενο για το οποίο συλλογίζεται ή να το συλλάβει χωρίς να αφήσει υπόλοιπο, και έτσι το είναι μας να αναχθεί στη γνώση μας. Ως συλλογιζόμενο υποκείμενο, δεν είμαστε ποτέ το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό υποκείμενο που επιδιώκαμε να γνωρίσουμε· αλλά ούτε και μπορούμε να γίνουμε εξ

ολοκλήρου συνείδηση, να αναχθούμε στην υπερβατολογική συνείδηση. Αν ήμασταν η συνείδηση, θα έπρεπε να έχουμε μπροστά μας τον κόσμο, την ιστορία μας, τα αντιληπτά αντικείμενα στην ενικότητά τους ως συστήματα διαφανών σχέσεων. Αλλά, ακόμα και όταν δεν κάνουμε ψυχολογία, όταν προσπαθούμε να κατανοήσουμε με έναν άμεσο αναστοχασμό και χωρίς τη βοήθεια των ποικίλων συσχετίσεων της επαγωγικής σκέψης τι είναι μια κίνηση ή ένας κύκλος που αντιλαμβανόμαστε, δεν μπορούμε να φωτίσουμε το ενικό γεγονός, αν δεν του επιφέρουμε παραλλαγές με τη φαντασία και αν δεν καθορίσουμε με τη σκέψη τη σταθερά αυτού του νοητικού πειράματος, δεν μπορούμε να διεισδύσουμε στο ατομικό, αν δεν χρησιμοποιήσουμε τη νόθο μέθοδο του *παραδείγματος*, δηλαδή απογυμνώνοντάς το από τη γεγονότητά του. Οπότε είναι ένα ζήτημα να μάθουμε αν μπορεί ποτέ η σκέψη να πάψει εντελώς να είναι επαγωγική και αν μπορεί να αφομοιώσει μια οποιαδήποτε εμπειρία, μέχρι του σημείου να αναλάβει και να πάρει στην κατοχή της όλη τη διάρθρωσή της. Μια φιλοσοφία γίνεται υπερβατολογική, δηλαδή ριζική, όχι με το να εγκατασταθεί μέσα στην απόλυτη συνείδηση χωρίς να κάνει μνεία των βημάτων που οδηγούν εκεί, αλλά θεωρώντας και τον εαυτό της ως ένα πρόβλημα, όχι με το να προβάλλει ως αξίωμα την ολική διάρρηξη της γνώσης, αλλά αναγνωρίζοντας ως το θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα αυτή την *εικασία* του λόγου.

Βλέπουμε τώρα γιατί έπρεπε να ξεκινήσουμε τη διερεύνηση της αντίληψης από την ψυχολογία. Αν δεν το είχαμε κάνει, δεν θα είχαμε κατανοήσει όλο το νόημα του υπερβατολογικού προβλήματος, εφόσον δεν θα είχαμε ακολουθήσει μεθοδικά τα βήματα που οδηγούν σ' εκείνο με αφετηρία τη φυσική στάση. Έπρεπε να έρθουμε σε συναναστροφή με το φαινόμενο πεδίο και να γνωρίσουμε μέσω ψυχολογικών περιγραφών το υποκείμενο των φαινομένων, αν δεν θέλαμε να τοποθετηθούμε ευθύς εξαρχής, όπως η αναστοχαστική φιλοσοφία, σε μια υπερβατολογική διάσταση την οποία θα είχαμε υποθέσει αιωνίως δεδο-



μένη, χάνοντας έτσι το αληθινό πρόβλημα της συγκρότησης. Ωστόσο δεν έπρεπε να ξεκινήσουμε την ψυχολογική περιγραφή χωρίς να αφήσουμε να διαφανεί ότι, όταν αποκαθαρθεί από κάθε ψυχολογισμό, μπορεί να καταστεί φιλοσοφική μέθοδος. Προκειμένου να αφυπνίσουμε την αντιληπτική εμπειρία που είναι θαμμένη κάτω από τα ίδια της τα αποτελέσματα, δεν θα αρκούσε να παρουσιάσουμε κάποιες περιγραφές της που μπορεί και να μη γίνονταν κατανοητές, έπρεπε να καθορίσουμε, μέσω φιλοσοφικών αναφορών και προοικονομήσεων, την οπτική γωνία απ' όπου μπορεί να φανούν πραγματικές. Έτσι δεν μπορούσαμε να αρχίσουμε χωρίς την ψυχολογία, αλλά και δεν μπορούσαμε να αρχίσουμε μόνο με την ψυχολογία. Η εμπειρία προοικονομεί μια φιλοσοφία, όπως και η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο από μια διασαφηνισμένη εμπειρία. Τώρα όμως που οριοθετήθηκε επαρκώς το φαινόμενο πεδίο, ας εισέλθουμε σ' αυτή την αμφίσημη σφαίρα και ας κάνουμε τα πρώτα μας βήματα ακολουθώντας τον ψυχολόγο, προσμένοντας να μας οδηγήσει η αυτοκριτική του, μέσω ενός αναστοχασμού δευτέρου βαθμού, στο φαινόμενο του φαινομένου και να μετατρέψει αποφασιστικά το φαινόμενο πεδίο σε υπερβατολογικό πεδίο.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Koffka, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, σσ. 558-559.
2. Koffka, *Mental Development*, σ. 138.
3. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, σ. 408.
4. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, σσ. 77-78.
5. Όπως κάνει ο Λεόν Μπρουνοβίγκ (Léon Brunschvicg).

6. Βλ. για παράδειγμα, Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, σ. 536.

7. Βλ. για παράδειγμα, Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, σ. 19, και Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, σ. 468.

8. Βλ. *La Structure du Comportement* και παρακάτω, Μέρος Πρώτο.

9. Έτσι, στα επόμενα κεφάλαια, θα προσφύγουμε αδιακρίτως τόσο στην εσωτερική εμπειρία της αντίληψής μας όσο και στην «εξωτερική» εμπειρία των αντιλαμβανόμενων υποκειμένων.

10. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, σ. 106.

11. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 106-119 και 261.

12. Με αυτούς τους όρους παρουσιάζεται στα περισσότερα κείμενα του Χούσερλ, ακόμα και στα δημοσιευμένα κείμενα της τελευταίας του περιόδου.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Το σώμα



Η αντίληψή μας καταλήγει σε αντικείμενα και το αντικείμενο, αφής στιγμής συγκροτηθεί, εμφανίζεται ως ο λόγος όλων των εμπειριών που είχαμε ή θα μπορούσαμε να έχουμε από εκείνο. Για παράδειγμα, βλέπω το γειτονικό σπίτι υπό μια ορισμένη γωνία, θα το βλέπαμε διαφορετικά από τη δεξιά όχθη του Σηκουάνα, διαφορετικά από το εσωτερικό, διαφορετικά, πάλι, από το αεροπλάνο· το ίδιο το σπίτι δεν είναι κανένας από αυτούς τους εμφανισμούς, είναι, όπως έλεγε ο Λάιμπνιτς, η γεωμετρική προβολή αυτών των προοπτικών και όλων των δυνατών προοπτικών, δηλαδή ο χωρίς προοπτική όρος απ' όπου μπορούμε να τις παραγάγουμε όλες, είναι το σπίτι ιδωμένο από πουθενά. Αλλά τι σημαίνουν αυτά τα λόγια; Βλέπω δεν σημαίνει πάντα βλέπω από κάπου; Όταν λέω ότι το σπίτι το ίδιο δεν οράται από πουθενά, δεν είναι σαν να λέω ότι είναι αόρατο; Ωστόσο, όταν λέω ότι βλέπω το σπίτι με τα μάτια μου, δεν λέω βέβαια τίποτα αμφισβητήσιμο: δεν εννοώ ότι ο αμφιβληστροειδής χιτώνας και ο κρυσταλλοειδής φακός μου, τα μάτια μου ως υλικά όργανα του σώματος λειτουργούν και με κάνουν να το δω· αν ρωτήσω τον εαυτό μου και μόνο, δεν έχω ιδέα. Θέλω απλώς να εκφράσω έναν ορισμένο τρόπο πρόσβασης στο αντικείμενο, το «βλέμμα», που είναι εξίσου αναμφίβολο με τη σκέψη μου, που το γνωρίζω εξίσου άμεσα. Πρέπει να κατανοήσουμε πώς μπορεί η όραση να γίνεται από κάπου χωρίς να είναι εγκλεισμένη στην προοπτική της.

Βλέπω ένα αντικείμενο σημαίνει είτε ότι το έχω στο περιθώριο του οπτικού πεδίου και μπορώ να προσηλώσω πάνω του

το βλέμμα μου είτε ότι ανταποκρίνομαι όντως σ' αυτή την επιζητηση, προσηλώνοντας πάνω του το βλέμμα μου. Όταν το κοιτάζω έτσι, αγκυροβολώ μέσα του, αλλά αυτή η «στάση» του βλέμματος είναι απλώς μια τροπικότητα της κίνησής του: συνεχίζω στο εσωτερικό ενός αντικειμένου την εξερεύνηση που μόλις προ ολίγου είχε επισκόπηση όλων, με μία και μόνο κίνηση κλείνω το τοπίο και ανοίγω το αντικείμενο. Οι δύο διεργασίες δεν συμπίπτουν κατά τύχη: δεν είναι οι ενδεχομενικότητες της σωματικής μου οργάνωσης, για παράδειγμα η δομή του αμφιβληστροειδούς μου, που με αναγκάζουν να βλέπω θολά τον περίγυρο, αν θέλω να δω καθαρά το αντικείμενο. Ακόμα και αν δεν ήξερα τίποτα για κωνία και ραβδία του αμφιβληστροειδούς, θα καταλάβαινα ότι είναι αναγκαίο να αφήσω σε λήθαργο τον περίγυρο για να δω καλύτερα το αντικείμενο, να χάσω σε φόντο ό,τι κερδίζω σε σχήμα, επειδή κοιτάζω το αντικείμενο σημαίνει βυθίζομαι μέσα του και επειδή τα αντικείμενα σχηματίζουν ένα σύστημα, όπου το ένα δεν μπορεί να δείχτει χωρίς να κρύψει άλλα. Ακριβέστερα, ο εσωτερικός ορίζοντας ενός αντικειμένου δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο χωρίς τα αντικείμενα του περιγύρου να γίνουν ορίζοντας: η όραση είναι ένα ενέργημα με δύο όψεις. Διότι δεν ταυτίζω το αντικείμενο που έχω τώρα σε όλες του τις λεπτομέρειες με εκείνο πάνω στο οποίο γλιστρούσε μόλις προ ολίγου το βλέμμα μου συγκρίνοντας με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο τις λεπτομέρειες αυτές με μια ανάμνηση από την πρώτη θέαση του συνόλου. Όταν σε μια κινηματογραφική ταινία η μηχανή καρφώνεται σε ένα αντικείμενο και το πλησιάζει για να μας το δώσει σε γκρο πλάνο, μπορεί μεν να *θυμηθούμε* ότι πρόκειται για το σταχτοδοχείο ή για το χέρι ενός ήρωα, αλλά δεν το ταυτίζουμε όντως. Και αυτό διότι η οθόνη δεν έχει ορίζοντες. Στην όραση, αντίθετα, το βλέμμα μου στέκεται σε ένα τμήμα του τοπίου που εμπυκνώνεται και εκδιπλώνεται, ενώ τα υπόλοιπα αντικείμενα υποχωρούν στο περιθώριο και πέφτουν σε λήθαργο, χωρίς όμως να πάσουν να είναι εκεί. Μαζί με αυτά έχω στη διάθεση

μου τους ορίζοντές τους στους οποίους εμπεριέχεται, ιδωμένο σε περιθωριακή όραση, το αντικείμενο στο οποίο την παρούσα στιγμή προσηλώνω το βλέμμα μου. Επομένως ο ορίζοντας είναι εκείνο που εξασφαλίζει την ταυτότητα του αντικειμένου στην πορεία της εξερεύνησης, είναι το συσχετικό της εγγύς δύναμης την οποία διατηρεί το βλέμμα μου πάνω στα αντικείμενα που διέτρεξε μόλις τώρα και έχει ήδη πάνω στις νέες λεπτομέρειες που πρόκειται να ανακαλύψει. Καμία ρητά εκπεφρασμένη ανάμνηση, καμία ρητή συγκυρία δεν θα μπορούσαν να παίξουν αυτόν το ρόλο: δεν θα έδιναν τίποτε άλλο από μια πιθανή σύνθεση, ενώ η αντίληψή μου δίνεται ως όντως υφιστάμενη. Άρα η δομή αντικείμενο-ορίζοντας, δηλαδή η προοπτική, δεν με ενοχλεί όταν θέλω να δω το αντικείμενο: μπορεί να είναι το μέσο που έχουν τα αντικείμενα για να αποκρύπτονται, αλλά είναι και το μέσο που έχουν για να αποκαλύπτονται. Βλέπω σημαίνει εισέρχομαι σε ένα σύμπαν όντων τα οποία δείχνονται, και δεν θα δείχνονταν αν δεν μπορούσαν να κρυφτούν τα μεν πίσω από τα δε ή πίσω από μένα. Με άλλα λόγια: κοιτάζω ένα αντικείμενο σημαίνει πηγαίνω να το κατοικήσω και από εκεί να συλλάβω όλα τα άλλα πράγματα σύμφωνα με την πλευρά που στρέφουν προς εκείνο. Όμως, στο βαθμό που τα βλέπω επίσης, παραμένουν κατοικίες ανοικτές στο βλέμμα μου και, τοποθετημένος δυναμικά μέσα τους, προσλαμβάνω ήδη υπό διαφορετικές γωνίες το κεντρικό αντικείμενο της παρούσας όρασής μου. Έτσι κάθε αντικείμενο είναι ο καθρέφτης όλων των άλλων. Όταν κοιτάζω τη λάμπα που βρίσκεται πάνω στο τραπέζι μου, δεν της προσδίδω μόνο τις ποιότητες που είναι ορατές από τη θέση μου, αλλά και όσες μπορούν να «δουν» το τζάκι, οι τοίχοι ή το τραπέζι, και η πίσω μεριά της λάμπας μου δεν είναι τίποτε άλλο από την πρόσοψη την οποία «δείχνει» στο τζάκι. Μπορώ επομένως να δω ένα αντικείμενο, στο βαθμό που τα αντικείμενα σχηματίζουν ένα σύστημα ή έναν κόσμο και που το καθένα τους διαθέτει άλλα γύρω του ως θεατές των κρυμμένων του όψεων και ως εγγύηση της μονιμότητάς τους. Κάθε θέαση ενός

αντικείμενου από μένα επαναλαμβάνεται αυτοστιγμεί ανάμεσα σε όλα τα αντικείμενα του κόσμου που συλλαμβάνονται ως συνυπάρχοντα, επειδή τα καθένα τους είναι όλα όσα «βλέπουν» τα άλλα από εκείνο. Άρα η προηγούμενη διατύπωσή μας πρέπει να τροποποιηθεί: το σπίτι το ίδιο δεν είναι το σπίτι ορώμενο από πουθενά, αλλά το σπίτι ορώμενο από παντού. Το ολοκληρωμένο αντικείμενο είναι διαφανές, απ' όλες τις μεριές το διαπερνά μια παρούσα απειρία βλεμμάτων που διασταυρώνονται στα βάθη του και δεν αφήνουν μέσα του τίποτα κρυμμένο.

Ό,τι είπαμε για τη χωρική προοπτική θα μπορούσαμε να το πούμε και για τη χρονική. Αν εξετάσω το σπίτι προσεκτικά και χωρίς καμία σκέψη, έχει ένα ύφος αιωνιότητας, κάτι σαν νάρκη αναδίδεται από εκείνο. Ασφαλώς, το βλέπω από ένα ορισμένο σημείο της διάρκειάς μου, όμως είναι το ίδιο σπίτι που έβλεπα χθες, νεώτερο κατά μία ημέρα· είναι το ίδιο σπίτι που κοιτάζουν ένας γέρος και ένα παιδί. Ασφαλώς, έχει κι εκείνο την ηλικία του και τις αλλαγές του· όμως, ακόμα και αν καταρρεύσει αύριο, θα μείνει για πάντα αλήθεια ότι υπήρξε σήμερα, κάθε στιγμή του χρόνου παίρνει ως μάρτυρες όλες τις άλλες, δείχνει με την επέλευσή της «τι τροπή επρόκειτο να πάρει όλο αυτό» και «πώς είναι να τελειώσει», κάθε παρόν θεμελιώνει οριστικά ένα σημείο του χρόνου που επιζητεί την αναγνώριση όλων των άλλων, άρα το αντικείμενο μπορεί να ιδωθεί σε όλους τους χρόνους όπως μπορεί να ιδωθεί απ' όλες τις μεριές και χάρη στο ίδιο μέσο, τη δομή του ορίζοντα. Το παρόν εξακολουθεί να κρατά στα χέρια του το άμεσο παρελθόν χωρίς να το θέτει ως αντικείμενο, επειδή δε το παρελθόν ανακρατά κατά τον ίδιο τρόπο το άμεσο παρελθόν που προηγήθηκε εκείνου, ολόκληρος ο χρόνος που έχει διαρρεύσει αναλαμβάνεται εκ νέου και συλλαμβάνεται στο παρόν. Το ίδιο ισχύει για το επικείμενο μέλλον, που θα έχει κι εκείνο τον δικό του ορίζοντα επικείμενου. Όμως μαζί με το άμεσο παρελθόν μου έχω επίσης τον ορίζοντα μέλλοντος που το περιέβαλλε, άρα έχω το όντως υφιστάμενο παρόν μου ιδωμένο ως μέλλον αυτού του παρελθόντος.



Μαζί με το επικείμενο μέλλον έχω τον ορίζοντα παρελθόντος που θα το περιβάλλει, άρα έχω το όντως υφιστάμενο παρόν μου ως παρελθόν αυτού του μέλλοντος. Έτσι, χάρη στον διπλό ορίζοντα ανακράτησης και πρόκτησης, το παρόν μου μπορεί να πάψει να είναι ένα γεγονοτικό παρόν που σύντομα θα το συμπαρασύρει και θα το αφανίσει το κύλισμα της διάρκειας, και μπορεί να γίνει ένα σταθερό και ταυτοποιήσιμο σημείο σε έναν αντικειμενικό χρόνο.

Γι' άλλη μια φορά όμως, το ανθρώπινο βλέμμα μου θέτει πάντα μόνο μία πλευρά του αντικειμένου, ακόμα και αν, με τη βοήθεια των οριζόντων, σκοπεύει όλες τις άλλες. Δεν μπορεί ποτέ να έρθει αντιμέτωπο με τις προηγούμενες θεάσεις ή με τις θεάσεις των άλλων ανθρώπων, αν δεν διαμεσολαβήσει ο χρόνος και η γλώσσα. Συλλαμβάνω μεν στην εικόνα του δικού μου βλέμματος τα βλέμματα που απ' όλες τις μεριές διερευνούν το σπίτι και ορίζουν το ίδιο το σπίτι, όμως δεν έχω ακόμα τίποτα περισσότερο από μια εναρμονισμένη και απεριόριστη σειρά θεάσεων του αντικειμένου, δεν έχω το αντικείμενο στην πληρότητά του. Κατά τον ίδιο τρόπο, παρότι το παρόν μου συναιρεί μέσα του το χρόνο που διέρρευσε και το χρόνο που θα έρθει, τους κατέχει μόνο σε επίπεδο απόβλεψης, και αν, για παράδειγμα, η συνείδηση που έχω τώρα για το παρελθόν μου μου φαίνεται να καλύπτει επακριβώς το τι υπήρξε εκείνο, αυτό το παρελθόν που προτιθεμαι να συλλάβω εκ νέου δεν είναι το ίδιο το παρελθόν αυτοπροσώπως, είναι το παρελθόν μου όπως το βλέπω τώρα και ίσως να το έχω αλλοιώσει. Παρομοίως και στο μέλλον δεν θα γνωρίζω ίσως το παρόν που ζω όπως όντως είναι. Έτσι η σύνθεση των οριζόντων δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια σύνθεση εξ εικασίας, που μόνο στον άμεσο περίγυρο του αντικειμένου λειτουργεί με βεβαιότητα και ακρίβεια. Δεν κρατώ πια στο χέρι τον μακρινό περίγυρο: δεν είναι πια φτιαγμένος από αντικείμενα ή από αναμνήσεις που εξακολουθούν να διακρίνονται μεταξύ τους, είναι ένας ανώνυμος ορίζοντας που δεν μπορεί πια να προσκομίσει καμία ακριβή μαρτυρία, αφήνει το αντι-

κείμενο ημιτελές και ανοικτό, όπως είναι πράγματι στην αντιληπτική εμπειρία. Μέσω αυτού του ανοίγματος, η υποστασιακότητα του αντικειμένου κυλά και φεύγει. Αν πρέπει το αντικείμενο να φτάσει σε μια τέλεια πυκνότητα, αν πρέπει, με άλλα λόγια, να υπάρχει ένα απόλυτο αντικείμενο, θα πρέπει να είναι μια απειρία διαφορετικών προοπτικών που συναιρούνται μέσα σε μια αυστηρή συνύπαρξη και να δίνεται σαν να το δίνει μία μόνο όραση με χίλια βλέμματα. Το σπίτι έχει τους νεροσωλήνες του, το έδαφός του, ίσως και τις ρωγμές του που μεγαλώνουν κρυφά μέσα στο πάχος του ταβανιού. Δεν τα βλέπουμε ποτέ, αλλά τα έχει ταυτόχρονα με τα παράθυρά του ή με την καμινάδα του που είναι ορατά για μας. Θα ξεχάσουμε την παροντική αντίληψη του σπιτιού: κάθε φορά που θα μπορέσουμε να αντιπαραβάλουμε τις αναμνήσεις μας με τα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται, ακόμα και αν ληφθούν υπόψη τα άλλα κίνητρα λάθους, εκπλησσόμαστε με τις αλλαγές που οφείλονται στη δική τους διάρκεια. Παρ' όλα αυτά πιστεύουμε ότι υπάρχει μια αλήθεια του παρελθόντος, στηρίζουμε τη μνήμη μας σε μια τεράστια Μνήμη του κόσμου, μέσα στην οποία κάνει την εμφάνισή του το σπίτι όπως ήταν στ' αλήθεια εκείνη την ημέρα και η οποία θεμελιώνει το *είναι* του της στιγμής. Αν πάρουμε το αντικείμενο καθ' εαυτό –και ως αντικείμενο απαιτεί να το πάρουμε έτσι– δεν έχει τίποτα συγκαλυμμένο μέσα του, είναι ολόκληρο απλωμένο μπροστά μας, τα μέρη του συνυπάρχουν ενόσω το βλέμμα μας τα διατρέχει με τη σειρά, το παρόν του δεν σβήνει το παρελθόν του, το μέλλον του δεν θα σβήσει το παρόν του. Θέτοντας το αντικείμενο, επομένως, περνάμε τα όρια της όντως υφιστάμενης εμπειρίας μας που συμπιέζεται σε ένα ξένο είναι, ούτως ώστε τελικά να πιστεύει ότι αντλεί από εκείνο όλα όσα μας μαθαίνει. Χάρη σ' αυτήν ακριβώς την έκ-σταση της εμπειρίας κάθε αντίληψη είναι αντίληψη κάποιου πράγματος.

Διακατεχόμενος από το είναι και ξεκλώντας τον προοπτικισμό της εμπειρίας μου, το αντιμετωπίζω εφεξής ως αντικείμενο, το συνάγω από μια σχέση μεταξύ αντικειμένων. Θεωρώ το σώμα

μου, που είναι η οπτική γωνία από την οποία βλέπω τον κόσμο, ως ένα από τα αντικείμενα αυτού του κόσμου. Τη συνείδηση που είχα για το βλέμμα μου ως μέσο γνώσης την απωθώ και αντιμετωπίζω τα μάτια μου ως τμήματα ύλης. Ως εκ τούτου παίρνοντας θέση μέσα στον ίδιο αντικειμενικό χώρο όπου επιδιώκω να τοποθετήσω το εξωτερικό αντικείμενο, πιστεύω δε ότι, μέσω της προβολής των αντικειμένων στον αμφιβληστροειδή μου, δημιουργώ την προοπτική που αντιλαμβάνομαι. Παρομοίως αντιμετωπίζω τη δική μου αντιληπτική ιστορία ως ένα αποτέλεσμα των σχέσεών μου με τον αντικειμενικό κόσμο· το παρόν μου, που είναι η οπτική γωνία από την οποία βλέπω το χρόνο, γίνεται μία στιγμή του χρόνου ανάμεσα σε όλες τις άλλες, η διάρκειά μου μία αντανάκλαση ή μία αφηρημένη όψη του καθολικού χρόνου, όπως το σώμα μου ένας τρόπος του αντικειμενικού χώρου. Παρομοίως, τέλος, αν τα αντικείμενα που περιβάλλουν το σπίτι μου ή το κατοικούν παρέμεναν αυτό που είναι στην αντιληπτική εμπειρία, δηλαδή βλέμματα εξαναγκασμένα σε μια ορισμένη προοπτική, το σπίτι δεν θα είχε θεθεί ως αυτόνομο είναι. Έτσι, η οντοθεσία ενός και μόνο αντικειμένου με την πλήρη έννοια απαιτεί τη σύνθεση όλων αυτών των εμπειριών σε ένα και μόνο πολυθετικό ενέργημα. Σε αυτό ξεπερνά την αντιληπτική εμπειρία και τη σύνθεση οριζόντων – όπως η έννοια ενός *σύμπαντος*, δηλαδή μιας ολοκληρωμένης, ρητής ολότητας, όπου οι σχέσεις είναι σχέσεις αμοιβαίου καθορισμού, ξεπερνά την έννοια ενός *κόσμου*, δηλαδή μιας ανοικτής και απεριόριστης πολλαπλότητας, όπου οι σχέσεις είναι σχέσεις αμοιβαίας συνεπαγωγής.<sup>1</sup> Ξεκollάω από την εμπειρία μου και περνάω στην *ιδέα*. Όπως το αντικείμενο, η ιδέα αξιώνει να είναι η ίδια για όλους, έγκυρη σε όλους τους χρόνους και σε όλους τους τόπους, η δε ατομίκευση του αντικειμένου σε ένα σημείο του αντικειμενικού χρόνου και του αντικειμενικού χώρου εμφανίζεται τελικά ως η έκφραση μιας καθολικής θέτουσας δύναμης.<sup>2</sup> Δεν ασχολούμαι πια ούτε με το σώμα μου ούτε με το χρόνο ούτε με τον κόσμο, όπως τα βιώνω στην προκατηγορηματική γνώση, μέσα στην εσωτερική επικοινωνία που έχω μαζί

τους. Μιλώ μόνο για το σώμα μου σε επίπεδο ιδέας, για το σύμπαν σε επίπεδο ιδέας, για την ιδέα του χώρου και για την ιδέα του χρόνου. Έτσι διαμορφώνεται μια «αντικειμενική» σκέψη (υπό την έννοια του Κίρκεργκωρ [Kierkegaard]) – η σκέψη του κοινού νου, η σκέψη της επιστήμης– που τελικά μας κάνει να χάσουμε την επαφή με την αντιληπτική εμπειρία, παρότι είναι το αποτέλεσμα της και το φυσικό της επακόλουθο. Όλη η ζωή της συνείδησης τείνει να θέτει αντικείμενα, εφόσον είναι συνείδηση, δηλαδή αυτογνωσία, μόνο στο βαθμό που ανακτά τον εαυτό της και περισυλλέγεται η ίδια σε ένα ταυτοποίησιμο αντικείμενο. Και ωστόσο η απόλυτη οντοθεσία ενός και μόνο αντικειμένου είναι ο θάνατος της συνείδησης, εφόσον παγώνει όλη την εμπειρία, όπως ένα κρύσταλλο που εισάγεται σε ένα διάλυμα και το κάνει μονομιάς να κρυσταλλώσει.

Δεν μπορούμε να παραμείνουμε στο διάζευγμα είτε να μην καταλαβαίνουμε τίποτα από το υποκείμενο είτε να μην καταλαβαίνουμε τίποτα από το αντικείμενο. Πρέπει να βρούμε ξανά την προέλευση του αντικειμένου στην καρδιά της εμπειρίας μας, να περιγράψουμε τον εμφανισμό του είναι και να κατανοήσουμε πώς, παραδόξως, υπάρχει *για μας καθ' εαυτό*. Δεν θέλουμε να προδικάσουμε τίποτα, γι' αυτό θα πάρουμε κατά γράμμα την αντικειμενική σκέψη και δεν θα της θέσουμε ερωτήσεις που δεν θέτει η ίδια στον εαυτό της. Αν οδηγηθούμε να ξαναβρούμε από πίσω της την εμπειρία, το κίνητρο γι' αυτή τη μετάβαση θα μας το παράσχουν ακριβώς οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει εκείνη η ίδια. Ας την εξετάσουμε λοιπόν εν δράσει στη συγκρότηση του σώματός μας ως αντικείμενο, εφόσον πρόκειται για μια αποφασιστική στιγμή στη γένεση του αντικειμενικού κόσμου. Θα δούμε ότι το ιδίόσωμα ξεγλιστρά, ακόμα και στους κόλπους της επιστήμης, από τη μεταχείριση που θέλουμε να του επιβάλουμε. Και καθώς η γένεση του αντικειμενικού σώματος είναι απλώς μία στιγμή στη συγκρότηση του αντικειμένου, το σώμα, αποσυρόμενο από τον αντικειμενικό κόσμο, θα συμπαρασύρει τα αποβλεπτικά νήματα που το

συνδέουν με τον περίγυρό του και τελικά θα μας αποκαλύψει το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο όπως και τον αντιληπτό κόσμο.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* ( ανέκδοτο).

2. «Μόνο με την κριτική δύναμη που ενοικεί στο πνεύμα μου καταλαβαίνω αυτό που νόμιζα πως έβλεπα με τα μάτια μου», Descartes, *Ile Méditation*, έκδοση Adam-Tannery (AT), IX, σ. 25.



## I. ΤΟ ΣΩΜΑ ΩΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ Η ΜΗΧΑΝΙΣΤΙΚΗ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ

Ο ορισμός του αντικειμένου, όπως είδαμε, είναι ότι υπάρχει *partes extra partes*, κατά συνέπεια ότι, ανάμεσα στα μέρη του ή ανάμεσα στο ίδιο και τα άλλα αντικείμενα, δέχεται μόνο εξωτερικές και μηχανικές σχέσεις, είτε με τη στενή έννοια μιας κίνησης που λαμβάνεται και μεταδίδεται είτε με την ευρεία έννοια της σχέσης μεταξύ συνάρτησης και μεταβλητής. Αν ήθελε κάποιος να καταχωρίσει τον οργανισμό στο σύμπαν των αντικειμένων και μαζί του να κλείσει αυτό το σύμπαν, έπρεπε να μεταφράσει τη λειτουργία του σώματος στη γλώσσα του καθ'εαυτό και να αποκαλύψει, κάτω από τη συμπεριφορά, τη γραμμική εξάρτηση ερεθίσματος και υποδοχέα, υποδοχέα και *Empfinder*.<sup>1</sup> Ήταν γνωστό ασφαλώς ότι στο κύκλωμα της συμπεριφοράς αναδύονται νέοι προσδιορισμοί, και η θεωρία της ειδικής νευρικής ενέργειας, για παράδειγμα, απένεμε στον οργανισμό την ικανότητα να μετασχηματίζει τον κόσμο φυσικής τάξης. Ακριβώς όμως, απέδιδε στους νευρικούς μηχανισμούς την απόκρυφη δύναμη να δημιουργούν τις διάφορες δομές της εμπειρίας μας, και ενώ η όραση, η αφή, η ακοή είναι η καθεμία και ένας τρόπος πρόσβασης στο αντικείμενο, οι δομές αυτές μεταμορφώνονταν αίφνης σε συμπαγείς ποιότητες που απέρρεαν από την τοπική διάκριση των εμπλεκόμενων οργάνων του σώματος. Έτσι, η σχέση ερεθίσματος και αντίληψης μπορούσε

να παραμείνει σαφής και αντικειμενική, το ψυχοφυσικό συμβάν ήταν του ίδιου τύπου με τις σχέσεις της κοσμικής αιτιότητας.

Η σύγχρονη φυσιολογία δεν προστρέχει πια σε τέτοια τεχνάσματα. Δεν συνδέει πια με διακριτά υλικά εργαλεία τις διαφορετικές ποιότητες μιας και της ίδιας αίσθησης και τα δεδομένα των διαφορετικών αισθήσεων. Στην πραγματικότητα οι βλάβες όχι μόνο των κέντρων αλλά και των αγωγών δεν μεταφράζονται στην απώλεια ορισμένων αισθητών ποιοτήτων ή ορισμένων αισθητηριακών δεδομένων αλλά σε μια αποδιαφοροποίηση της λειτουργίας. Το δείξαμε και νωρίτερα: όπου κι αν εδράζεται η βλάβη στις αισθητηριακές οδούς και όποια κι αν είναι η γένεσή της, παρακολουθούμε, για παράδειγμα, μια αλλοίωση της ευαισθησίας στα χρώματα. Στην αρχή τροποποιούνται όλα τα χρώματα, ο θεμελιώδης τόνος τους μένει ο ίδιος, αλλά ο κορεσμός τους μειώνεται: έπειτα το φάσμα απλουστεύεται και περιστέλλεται σε τέσσερα χρώματα: κίτρινο, πράσινο, μπλε, πορφυρό, και μάλιστα όλα τα χρώματα βραχέων κυμάτων τείνουν προς ένα είδος μπλε, ενώ όλα τα χρώματα μακρών κυμάτων προς ένα είδος κίτρινου, επιπλέον δε η όραση μπορεί να παραλλάσσει από τη μία στιγμή στην άλλη, ανάλογα με το βαθμό της κούρασης. Στο τέλος επέρχεται μια μονοχρωματοψία σε γκρίζο, παρότι κάποιες ευνοϊκές συνθήκες (κοντράστ, παρατεταμένη έκθεση) μπορεί στιγμιαία να επαναφέρουν τη διχρωματοψία.<sup>2</sup> Άρα η πρόοδος της βλάβης στη νευρική ουσία δεν καταστρέφει ένα προς ένα κάποια έτοιμα και προκατασκευασμένα αισθητά περιεχόμενα, αλλά καθιστά όλο και πιο αβέβαιη την ενεργητική διαφοροποίηση των διεγέρσεων, η οποία εμφανίζεται ως η βασική λειτουργία του νευρικού συστήματος. Κατά τον ίδιο τρόπο στις μη φλοιώδεις βλάβες της οπτικής αισθητικότητας, αν ορισμένα περιεχόμενα (θερμοκρασία) είναι πιο εύθραυστα και εξαφανίζονται πρώτα, αυτό δεν συμβαίνει επειδή μια προσδιορισμένη περιοχή, κατεστραμμένη στον ασθενή, μας χρησιμεύει για να αισθανθούμε το ζεστό και το κρύο, εφόσον η ειδική αισθητηριακή εντύπωση



θα αποκατασταθεί, αν εφαρμόσουμε ένα αρκετά εκτεταμένο διεγερτικό,<sup>3</sup> αλλά περισσότερο επειδή η διέγερση κατορθώνει να πάρει την τυπική της μορφή μόνο με ένα πιο δραστικό ερέθισμα. Οι κεντρικές βλάβες φαίνεται να αφήνουν άθικτες τις ποιότητες, ενώ απεναντίας τροποποιούν τη χωρική οργάνωση των δεδομένων και την αντίληψη των αντικειμένων. Αυτό ακριβώς είχε οδηγήσει στην υπόθεση ότι υπάρχουν γνωσικά κέντρα ειδικευμένα στον εντοπισμό και την ερμηνεία των ποιότητων. Στην πραγματικότητα, οι σύγχρονες έρευνες δείχνουν ότι οι κεντρικές βλάβες επιφέρουν κυρίως αύξηση των τιμών χροναξίας, που στον ασθενή είναι εικοσαπλάσιες ή τριακονταπλάσιες. Τα αποτελέσματα της διέγερσης παράγονται πιο αργά, διατηρούνται περισσότερο χρόνο και υπονομεύεται, για παράδειγμα, η απική αντίληψη της τραχύτητας, στο βαθμό που προϋποθέτει μια ακολουθία οριοθετημένων εντυπωμάτων ή μια ακριβή συνείδηση των διαφορετικών θέσεων του χεριού.<sup>4</sup> Ο συγκεκριμένος εντοπισμός του διεγερτικού δεν εξηγείται από την καταστροφή ενός κέντρου εντοπισμού αλλά από την εξομίωση των διεγέρσεων, οι οποίες δεν κατορθώνουν πια να οργανωθούν σε ένα σταθερό σύνολο, όπου η καθεμιά τους θα λάμβανε μια μονοσήμαντη αξία και θα μεταφραζόταν στη συνείδηση μόνο με μια οριοθετημένη μεταβολή.<sup>5</sup> Έτσι, οι διεγέρσεις μιας και της ίδιας αίσθησης δεν διαφέρουν τόσο από το υλικό εργαλείο που χρησιμοποιούν, όσο από τον τρόπο με τον οποίο τα στοιχειώδη ερεθίσματα οργανώνονται αυθόρμητα μεταξύ τους, και η οργάνωση αυτή είναι ο αποφασιστικός παράγοντας στο επίπεδο των αισθητών «ποιότητων» καθώς και στο επίπεδο της αντίληψης. Χάρη σ' αυτή πάλι την οργάνωση, και όχι χάρη στην ειδική ενέργεια του εκάστοτε μηχανισμού, ένα διεγερτικό προξενεί μια απική ή μια θερμική αισθητηριακή εντύπωση. Αν διεγείρουμε επανειλημμένα με μια τρίχα μια δεδομένη περιοχή του δέρματος, έχουμε αρχικά σημειακές αντιλήψεις, που διακρίνονται ξεκάθαρα μεταξύ τους και εντοπίζονται κάθε φορά στο ίδιο σημείο. Όσο επαναλαμβάνεται η διέ-

γερση, ο εντοπισμός γίνεται λιγότερο ακριβής, η αντίληψη απλώνεται στο χώρο και ταυτόχρονα η αισθητηριακή εντύπωση παύει να είναι ειδική: δεν πρόκειται πια για μια επαφή αλλά για ένα κάψιμο, πότε από το κρύο, πότε από τη ζέστη. Λίγο αργότερα το υποκείμενο νομίζει ότι το διεγερτικό κινείται διαγράφοντας στο δέρμα του έναν κύκλο. Στο τέλος δεν αισθάνεται πια τίποτα.<sup>6</sup> Με άλλα λόγια, η «αισθητή ποιότητα», οι χωρικοί προσδιορισμοί του αντιληπτού, ακόμα και η παρουσία ή η απουσία μιας αντίληψης δεν είναι αποτελέσματα της γεγονοτικής κατάστασης έξω από τον οργανισμό, αλλά αντιπροσωπεύουν τον τρόπο με τον οποίο ο οργανισμός θα προϋπαντήσει τους ερεθισμούς και θα σχετιστεί μαζί τους. Μια διέγερση δεν γίνεται αντιληπτή όταν εγγίζει ένα αισθητήριο όργανο που δεν είναι «συντονισμένο» μαζί της.<sup>7</sup> Η λειτουργία του οργανισμού στην υποδοχή των ερεθισμάτων είναι, θα λέγαμε, να «συλλάβει», να «ενοήσει» μια ορισμένη μορφή διέγερσης.<sup>8</sup> Επομένως το «ψυχοφυσικό συμβάν» δεν είναι πια του τύπου της «κοσμικής» αιτιότητας, ο εγκέφαλος γίνεται ο τόπος μιας «μορφοποίησης», η οποία παρεμβαίνει πριν ακόμα από το φλοιώδες στάδιο και, μόλις ενεργοποιηθεί το νευρικό σύστημα, θολώνει τις σχέσεις ερεθίσματος και οργανισμού. Η διέγερση συλλαμβάνεται και αναδιοργανώνεται από εγκάρσιες λειτουργίες που την κάνουν να *μοιάζει* με την αντίληψη την οποία *πρόκειται* να προκαλέσει. Αυτή τη μορφή που σχεδιογραφείται στο νευρικό σύστημα, αυτή την εκδίπλωση μιας δομής, δεν μπορώ να την αναπαραστήσω σαν μια σειρά διαδικασιών σε τρίτο πρόσωπο – μετάδοση κίνησης ή καθορισμό της μιας μεταβλητής από την άλλη. Δεν μπορώ να λάβω γνώση της από μακριά. Για να μαντέψω τι μπορεί να είναι, πρέπει να αφήσω κατά μέρος το σώμα αντικείμενο, *partes extra partes*, και να ανατρέξω στο σώμα την εμπειρία του οποίου έχω την παρούσα στιγμή, για παράδειγμα στον τρόπο με τον οποίο το χέρι μου κυκλώνει το αντικείμενο που αγγίζει, προλαμβάνοντας τα ερεθίσματα και σχεδιογραφώντας το ίδιο τη μορφή που πρόκειται να αντιληφθώ. Θα μπο-

ρέσω να κατανοήσω τη λειτουργία του ζωντανού σώματος, μόνο αν την εκπληρώσω εγώ ο ίδιος και στο μέτρο που είμαι ένα σώμα που εγείρεται προς τον κόσμο.

Έτσι η εξωδεκτικότητα απαιτεί μια μορφοποίηση των ερεθισμάτων, η συνείδηση του σώματος κατακλύζει το σώμα, η ψυχή διαχέεται σε όλα του τα μέρη, η συμπεριφορά υπερχειλίζει τον κεντρικό τομέα του. Όμως θα μπορούσαν να αντιπείνουν ότι αυτή η «εμπειρία του σώματος» είναι και η ίδια μια «αναπαράσταση», ένα «ψυχικό γεγονός», ότι ως τέτοια βρίσκεται στο τέρμα μιας αλυσίδας συμβάντων φυσικής και φυσιολογικής τάξης, τα οποία είναι και τα μόνα που μπορούν να πιστωθούν στο «πραγματικό σώμα». Μήπως δεν είναι το σώμα μου, ακριβώς όπως τα εξωτερικά σώματα, ένα αντικείμενο που επενεργεί σε υποδοχείς και παρέχει έδαφος, τελικά, για τη συνείδηση του σώματος; Δεν υπάρχει μια «ενδοδεκτικότητα», όπως υπάρχει μια «εξωδεκτικότητα»; Δεν μπορώ να βρω μέσα στο σώμα νήματα που συνδέουν τα εσωτερικά όργανα με τον εγκέφαλο και έχουν συσταθεί από τη φύση για να δώσουν στην ψυχή την ευκαιρία να αισθανθεί το σώμα της; Έτσι η συνείδηση του σώματος και η ψυχή απωθούνται, το δε σώμα ξαναγίνεται εκείνη η καλά καθαρισμένη μηχανή, την οποία η αμφίσημη έννοια της συμπεριφοράς παραλίγο να μας κάνει να ξεχάσουμε. Αν σ' έναν ακρωτηριασμένο, για παράδειγμα, κάποιος ερεθισμός στη διαδρομή από το εναπομείναν τμήμα στον εγκέφαλο υποκαταστήσει τον προερχόμενο από το πόδι ερεθισμό, το υποκείμενο θα αισθανθεί ένα πόδι φάντασμα, επειδή η ψυχή είναι άμεσα ενωμένη με τον εγκέφαλο και μόνο με εκείνον.

Τι λέει επ' αυτού η σύγχρονη φυσιολογία; Η αναισθησία με κοκαΐνη δεν εξαλείφει το μέλος φάντασμα, υπάρχουν μέλη φαντάσματα χωρίς κανέναν ακρωτηριασμό και ως επακόλουθο εγκεφαλικών βλαβών.<sup>9</sup> Τελικά το μέλος φάντασμα διατηρεί συχνά την ίδια θέση που καταλάμβανε το πραγματικό χέρι τη στιγμή του τραυματισμού: ένας τραυματίας πολέμου εξακολουθεί να αισθάνεται στο χέρι φάντασμα τα θραύσματα της

οβίδας που κομμάτιασαν το πραγματικό του χέρι.<sup>10</sup> Μήπως λοιπόν πρέπει να αντικαταστήσουμε την «περιφερική θεωρία» με μια «κεντρική θεωρία»; Αλλά μια κεντρική θεωρία δεν θα μας έκανε να κερδίσουμε τίποτα, αν πρόσθετε στις περιφερικές συνθήκες του μέλους φάντασμα απλώς και μόνο εγκεφαλικά ίχνη. Διότι ένα σύνολο εγκεφαλικών ιχνών δεν θα μπορούσε να απεικονίσει τις σχέσεις συνείδησης που παρεμβαίνουν στο φαινόμενο. Και πράγματι, το φαινόμενο εξαρτάται από «ψυχικές» ορίζουσες. Συγκινήσεις, περιστάσεις που θυμίζουν τις αντίστοιχες του τραυματισμού προκαλούν την εμφάνιση ενός μέλους φάντασμα σε υποκείμενα που δεν είχαν τίποτα τέτοιο.<sup>11</sup> Συμβαίνει καμιά φορά το χέρι φάντασμα, πελώριο μετά την χειρουργεία, να συρρικνώνεται στη συνέχεια και στο τέλος να το καταπίνει το εναπομείναν τμήμα, «όταν ο ασθενής συγκατατεθεί να αποδεχτεί τον ακρωτηριασμό του».<sup>12</sup> Το φαινόμενο του μέλους φάντασμα φωτίζεται εν προκειμένω από το φαινόμενο της ανοσογνωσίας, που απαιτεί ολοφάνερα ψυχολογική εξήγηση. Τα υποκείμενα που αγνοούν συστηματικά το παραλυμένο δεξί τους χέρι και τείνουν το αριστερό όταν τους ζητάνε το δεξί μιλάνε ωστόσο για τον παραλυμένο τους βραχίονα σαν να είναι ένα «μακρύ, κρύο φίδι», κάτι που αποκλείει την υπόθεση μιας αληθινής αναισθησίας και υποβάλλει την υπόθεση μιας άρνησης της μειονεξίας.<sup>13</sup> Μήπως λοιπόν πρέπει να πούμε ότι το μέλος φάντασμα είναι μια ανάμνηση, μια βούληση ή μια πεποίθηση και, ελλείψει μιας φυσιολογικής εξήγησης, να του δώσουμε μια ψυχολογική εξήγηση; Ωστόσο, καμία ψυχολογική εξήγηση δεν μπορεί να αγνοήσει ότι το μέλος φάντασμα εξαλείφεται, όταν κοπούν οι αισθητικοί αγωγοί που πηγαίνουν προς τον εγκέφαλο.<sup>14</sup> Επομένως πρέπει να κατανοήσουμε πώς συναρμολογούνται μεταξύ τους οι ψυχικές ορίζουσες και οι φυσιολογικές συνθήκες: δεν είναι κατανοητό πώς το μέλος φάντασμα εξαρτάται μεν από φυσιολογικές συνθήκες, και ως εκ τούτου είναι το αποτέλεσμα μιας αιτιότητας σε τρίτο πρόσωπο, μπορεί όμως από μια άλλη πλευρά να υπάγεται στην προσωπική

ιστορία του ασθενούς, στις αναμνήσεις του, στις συγκινήσεις ή στις βουλήσεις του. Διότι, προκειμένου να μπορέσουν οι δύο σειρές συνθηκών να καθορίσουν μαζί το φαινόμενο, όπως δύο συνιστώσες καθορίζουν μια συνισταμένη, θα χρειαζόνταν ένα ίδιο σημείο εφαρμογής ή ένα κοινό έδαφος, και δεν βλέπουμε τι κοινό έδαφος θα μπορούσαν να έχουν «φυσιολογικά γεγονότα», που είναι μέσα στο χώρο, και «ψυχικά γεγονότα», που δεν είναι πουθενά, ή και αντικειμενικές διεργασίες όπως τα νευρικά ρεύματα, που ανήκουν στην τάξη του καθ' εαυτό, και *cogitationes* όπως η αποδοχή και η άρνηση, η συνείδηση του παρελθόντος και η συγκίνηση, που ανήκουν στην τάξη του δι' εαυτό. Μπορεί επομένως μια μεικτή θεωρία του μέλους φάντασμα, που θα δεχόταν τις δύο σειρές συνθηκών,<sup>15</sup> να είναι έγκυρη ως διατύπωση των γνωστών γεγονότων, όμως είναι βαθιά σκοτεινή. Το μέλος φάντασμα δεν είναι απλώς το αποτέλεσμα μιας αντικειμενικής αιτιότητας ούτε άλλωστε μια *cogitatio*. Θα μπορούσε να είναι ένα μείγμα των δύο, μόνο αν βρίσκαμε τον τρόπο να συναρθρώσουμε το «ψυχικό» και το «φυσιολογικό», το «δι' εαυτό» και το «καθ' εαυτό» και να οργανώσουμε μια συνάντηση μεταξύ τους, μόνο αν οι τριτοπρόσωπες διεργασίες και τα προσωπικά ενεργήματα μπορούσαν να ενταχθούν σε ένα περιβάλλον που να τους είναι κοινό.

Για να περιγράψουν την πίστη στο μέλος φάντασμα και την άρνηση του ακρωτηριασμού, οι συγγραφείς μιλάνε για «καταστολή» ή για «οργανική απώθηση».<sup>16</sup> Όχι και τόσο καρτεσιανοί όροι, που μας υποχρεώνουν να σχηματίσουμε την ιδέα μιας οργανικής σκέψης, μέσω της οποίας θα γινόταν διανοητή η σχέση ανάμεσα στο «ψυχικό» και το «φυσιολογικό». Έχουμε ήδη συναντήσει αλλού, στις περιπτώσεις αντικατάστασης μελών του σώματος, φαινόμενα που ξεπερνούν το διάζευγμα μεταξύ ψυχικού και φυσιολογικού, μεταξύ ρητά εκπεφρασμένης τελικότητας και μηχανισμού.<sup>17</sup> Όταν το έντομο, ενεργώντας ενστικτωδώς, υποκαθιστά το κομμένο πόδι με το υγιές, αυτό δεν συμβαίνει, όπως είδαμε, επειδή ένας εκ των προτέρων εγκατε-

στημένος μηχανισμός πρώτων βοθηιών ενεργοποιείται αυτόματως και υποκαθιστά το κύκλωμα που έχει βγει εκτός λειτουργίας. Ούτε όμως και ότι το ζώο έχει συνείδηση ενός σκοπού και χρησιμοποιεί τα μέλη του ως διάφορα μέσα για την επίτευξή του, διότι τότε η αντικατάσταση θα έπρεπε να παράγεται κάθε φορά που παρεμποδίζεται η πράξη, και ξέρουμε ότι δεν παράγεται, αν το πόδι είναι μόνο δεμένο. Απλώς το ζώο συνεχίζει να είναι στον ίδιο κόσμο και στρέφεται προς αυτόν με όλες του τις δυνάμεις. Το δεμένο μέλος δεν αντικαθίσταται με το ελεύθερο μέλος, επειδή συνεχίζει να μετράει στο είναι του ζώου και επειδή το ρεύμα δραστηριότητας που πηγαίνει προς τον κόσμο εξακολουθεί να περνάει από εκείνο. Δεν υπάρχει εν προκειμένω περισσότερη επιλογή απ' ό,τι στην περίπτωση μιας σταγόνας λάδι, η οποία χρησιμοποιεί όλες τις εσωτερικές δυνάμεις της για να λύσει πρακτικά το πρόβλημα μεγίστου-ελαχίστου που της έχει τεθεί. Η διαφορά είναι μόνο ότι η σταγόνα λάδι προσαρμόζεται σε δεδομένες εξωτερικές δυνάμεις, ενώ το ζώο προβάλλει το ίδιο τους κανόνες του περιβάλλοντός του και θέτει το ίδιο τους όρους του ζωτικού του προβλήματος<sup>18</sup> πρόκειται όμως για ένα *a priori* του είδους και όχι για μια προσωπική επιλογή. Έτσι, εκείνο που βρίσκουμε πίσω από το φαινόμενο της αντικατάστασης των μελών του σώματος είναι η κίνηση του είναι στον κόσμο, και είναι καιρός να ορίσουμε ακριβέστερα αυτή την έννοια.

Όταν λέμε ότι ένα ζώο *υπάρχει*, ότι *έχει* έναν κόσμο ή ότι *είναι σε* έναν κόσμο, ότι *είναι ενός* κόσμου, δεν εννοούμε ότι έχει αντικειμενική αντίληψη ή συνείδησή του. Η κατάσταση που πυροδοτεί τις ενστικτώδεις διεργασίες δεν είναι πλήρως αρθρωμένη και προσδιορισμένη, το ζώο δεν κατέχει το συνολικό της νόημα, όπως δείχνουν αρκετά καθαρά τα λάθη και η τυφλότητα του ενστίκτου. Προσφέρει μόνο μια πρακτική σημασία, καλεί μόνο σε μια σωματική αναγνώριση, βιώνεται ως «ανοικτή» κατάσταση και ζητά τις κινήσεις του ζώου, όπως οι πρώτες νότες της μελωδίας ζητούν έναν ορισμένο τρόπο λύσης

χωρίς να είναι γνωστός αφ' εαυτού, και ακριβώς αυτό επιτρέπει στα μέλη του σώματος να υποκαταστήσουν το ένα το άλλο, να είναι ισοδύναμα μπροστά στην προφάνεια του προς επίτευση έργου. Αν το «είναι στον κόσμο» κάνει το υποκείμενο να αγκυροβολήσει σε ένα ορισμένο «περιβάλλον», τότε μήπως είναι κάτι σαν την «προσοχή στη ζωή» του Μπερξόν ή σαν τη «λειτουργία του πραγματικού» του Π. Ζανέ (P. Zanet); Η προσοχή στη ζωή είναι η συνείδηση που έχουμε για «γεννώμενες κινήσεις» στο σώμα μας. Όμως οι αντανακλαστικές κινήσεις, είτε αρχόμενες είτε συντελεσμένες, δεν είναι ακόμα τίποτα περισσότερο από αντικειμενικές διαδικασίες, στις οποίες δεν δεσμεύεται η συνείδηση, αλλά μπορεί απλώς να διαπιστώσει την εκτύλιξη και τα αποτελέσματά τους.<sup>19</sup> Στην πραγματικότητα, ακόμα και τα αντανακλαστικά δεν είναι ποτέ τυφλές διαδικασίες: προσαρμόζονται σε ένα «νόημα» της κατάστασης, εκφράζουν τον προσανατολισμό μας προς ένα «περιβάλλον συμπεριφοράς» και παράλληλα την επενέργεια του «γεωγραφικού περιβάλλοντος» πάνω μας. Σχεδιογραφούν εξ αποστάσεως τη δομή του αντικειμένου, χωρίς να περιμένουν τους σημειακούς ερεθισμούς που προέρχονται από εκείνο. Και είναι αυτή η σφαιρική παρουσία της κατάστασης που δίνει ένα νόημα στα ερεθίσματα μερικού χαρακτήρα και τα κάνει να μετράνε, να έχουν αξία ή να υπάρχουν για τον οργανισμό. Το αντανακλαστικό δεν απορρέει από αντικειμενικά ερεθίσματα, γυρίζει πίσω προς εκείνα, τα επενδύει με ένα νόημα που δεν το έχουν πάρει ένα προς ένα και ως δρώντες παράγοντες φυσικής τάξης, αλλά το έχουν μόνο ως κατάσταση. Τα κάνει να είναι ως κατάσταση, βρίσκεται σε μια σχέση «γνώσης» μαζί τους, δηλαδή τα υποδεικνύει ως εκείνο που το ίδιο προορίζεται να αντιμετωπίσει. Το αντανακλαστικό, καθόσον ανοίγεται στο νόημα μιας κατάστασης, και η αντίληψη, καθόσον δεν θέτει κατ' αρχάς ένα αντικείμενο γνώσης και είναι μια απόβλεψη του συνολικού μας είναι, αποτελούν τροπικότητες μιας *προαντικειμενικής θέασης*, η οποία συνιστά εκείνο που αποκαλούμε το είναι στον κόσμο.

Εντεύθεν των ερεθισμάτων και των αισθητών περιεχομένων, πρέπει να αναγνωρίσουμε ένα είδος εσωτερικού διαφράγματος το οποίο καθορίζει, πολύ περισσότερο από εκείνα, τι θα μπορέσουν να σκοπεύσουν μέσα στον κόσμο τα αντανάκλαστικά μας και οι αντιλήψεις μας, τη ζώνη των δυνατών πράξεών μας, το εύρος της ζωής μας. Ορισμένα υποκείμενα μπορούν να προσεγγίσουν την τύφλωση χωρίς να έχουν αλλάξει «κόσμο»: τα βλέπουμε να σκοντάφτουν παντού στα αντικείμενα, όμως δεν έχουν συνείδηση ότι δεν διαθέτουν πια οπτικές ποιότητες, και η δομή της συμπεριφοράς τους δεν αλλοιώνεται. Άλλοι ασθενείς, αντίθετα, χάνουν τον κόσμο τους μόλις αφανιστούν τα αισθητά περιεχόμενα, παραιτούνται από τη συνηθισμένη ζωή τους πριν ακόμα καταστεί αδύνατη, γίνονται ανάπηροι προτού να είναι κυριολεκτικά και κόβουν τη ζωτική επαφή με τον κόσμο πριν χάσουν την αισθητηριακή επαφή. Υπάρχει επομένως μια ορισμένη συνοχή του «κόσμου» μας, σχετικά ανεξάρτητη από τα ερεθίσματα, η οποία μας απαγορεύει να αντιμετωπίσουμε το είναι στον κόσμο ως ένα άθροισμα αντανάκλαστικών – μια ορισμένη ενέργεια του σφυγμού της ύπαρξης, σχετικά ανεξάρτητη από τις εκούσιες σκέψεις μας, η οποία μας απαγορεύει να το αντιμετωπίσουμε ως ένα συνειδησιακό *ενέργημα*. Επειδή το είναι στον κόσμο συνιστά προαντικειμενική θέαση, γι' αυτό και μπορεί να διακριθεί από κάθε διαδικασία σε τρίτο πρόσωπο, από κάθε τροπικότητα του *res extensa* όπως και από κάθε *cogitatio*, από κάθε γνώση σε πρώτο πρόσωπο – και γι' αυτό πάλι θα μπορέσει να πραγματοποιήσει τη σύζευξη ανάμεσα στο «ψυχικό» και το «φυσιολογικό».

Ας επανέλθουμε τώρα στο πρόβλημα απ' όπου ξεκινήσαμε. Η ανοσογνωσία και το μέλος φάντασμα δεν δέχονται ούτε ψυχολογική ή φυσιολογική εξήγηση αλλά ούτε και μεικτή, παρότι μπορούν να προσαρτηθούν στις δύο σειρές συνθηκών. Μια εξήγηση με όρους φυσιολογίας θα ερμήνευε την ανοσογνωσία και το μέλος φάντασμα ως απλή καταστολή ή ως απλή συνεχιζόμενη διατήρηση των ενδοδεκτικών ερεθισμών. Σύμφωνα με



αυτή την υπόθεση, η μεν ανοσογνωσία είναι η απουσία ενός τμήματος της αναπαράστασης του σώματος το οποίο θα έπρεπε να δίνεται, εφόσον το αντίστοιχο μέλος είναι εκεί, το δε μέλος φάντασμα είναι η παρουσία ενός μέρους της αναπαράστασης του σώματος το οποίο δεν θα έπρεπε να δίνεται, εφόσον το αντίστοιχο μέλος δεν είναι εκεί. Αν τώρα δοθεί ψυχολογική εξήγηση στα φαινόμενα, το μεν μέλος φάντασμα γίνεται ανάμνηση, θετική κρίση ή αντίληψη, η δε ανοσογνωσία λήθη, αρνητική κρίση ή αναντίληψη. Στην πρώτη περίπτωση, το μέλος φάντασμα είναι η όντως υφιστάμενη παρουσία μιας αναπαράστασης, η ανοσογνωσία η όντως υφιστάμενη απουσία μιας αναπαράστασης. Στη δεύτερη, το μέλος φάντασμα είναι η αναπαράσταση μιας όντως υφιστάμενης παρουσίας, η ανοσογνωσία η αναπαράσταση μιας όντως υφιστάμενης απουσίας. Και στις δύο περιπτώσεις παραμένουμε εντός των κατηγοριών του αντικειμενικού κόσμου, όπου μεταξύ παρουσίας και απουσίας δεν υπάρχει μέσος όρος. Στην πραγματικότητα ο ανοσογνωσικός δεν αγνοεί απλώς το παραλυμένο μέλος: μπορεί και παρακάμπτει τη μειονεξία μόνο επειδή ξέρει πού θα κινδύνευε να τη συναντήσει, όπως το υποκείμενο στην ψυχανάλυση ξέρει τι δεν θέλει να δει καταπρόσωπο, αλλιώς δεν θα μπορούσε να το αποφεύγει τόσο επιδέξια. Την απουσία ή το θάνατο ενός φίλου τα καταλαβαίνουμε τη στιγμή που περιμένουμε από εκείνον μια απάντηση και συναισθανόμαστε ότι απάντηση δεν θα υπάρξει πια. Στην αρχή μάλιστα αποφεύγουμε να απευθύνουμε ερωτήσεις για να μη χρειαστεί να αντιληφθούμε αυτή τη σιωπή: παρακάμπτουμε τις περιοχές της ζωής μας όπου θα μπορούσαμε να συναντήσουμε αυτό το μηδέν, κάτι όμως που σημαίνει ότι τις μαντεύουμε. Παρομοίως ο ανοσογνωσικός θέτει εκτός λειτουργίας το παραλυμένο του χέρι για να μη χρειαστεί να βιώσει τη στέρησή του, αυτό όμως σημαίνει ότι έχει μια προσυνηθισμένη γνώση σχετικά. Είναι αλήθεια ότι στην περίπτωση του μέλους φάντασμα το υποκείμενο φαίνεται να αγνοεί τον ακρωτηριασμό και να υπολογίζει στο φάντασμά του όπως σε ένα

πραγματικό μέλος, εφόσον προσπαθεί να περπατήσει με το πόδι φάντασμα χωρίς καν να αποθαρρύνεται από μια πτώση. Κατά τα άλλα όμως περιγράφει άριστα τις ιδιαιτερότητες του ποδιού φάντασμα, για παράδειγμα την ιδιάζουσα κινητικότητα του, και αν πρακτικά το αντιμετωπίζει σαν πραγματικό μέλος, αυτό συμβαίνει επειδή, για να ξεκινήσει να βαδίζει, δεν χρειάζεται μια ξεκάθαρη και αρθρωμένη αντίληψη του σώματός του, όπως άλλωστε συμβαίνει και στον κανονικό: του αρκεί να το έχει «στη διάθεσή του» ως αδιαίρετη δύναμη και να μαντεύει το πόδι φάντασμα να εμπεριέχεται αόριστα σ' αυτό. Έτσι, η συνείδηση του ποδιού φάντασμα παραμένει επίσης διφορούμενη. Ο ακρωτηριασμένος αισθάνεται το πόδι που του λείπει, όπως μπορώ να αισθανθώ ζωηρά την ύπαρξη ενός φίλου ο οποίος ωστόσο δεν είναι μπροστά στα μάτια μου, δεν το έχει χάσει, επειδή συνεχίζει να το λογαριάζει, όπως ο Προυστ μπορεί μεν να διαπιστώνει το θάνατο της γιαγιάς του, αλλά χωρίς ακόμα να τη χάνει όσο τη φυλάει στον ορίζοντα της ζωής του. Το χέρι φάντασμα δεν είναι μια αναπαράσταση του χεριού, είναι η αμφίθυμη παρουσία ενός χεριού. Η άρνηση του ακρωτηριασμού στην περίπτωση του μέλους φάντασμα ή η άρνηση της μειονεξίας στην ανοσογνωσία δεν είναι μελετημένες αποφάσεις, δεν λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο της οντοθετικής συνείδησης η οποία παίρνει θέση ρητά, αφού εξετάσει διάφορες δυνατότητες. Η θέληση του ατόμου να έχει ένα υγιές σώμα ή η άρνηση του άρρωστου σώματος δεν διατυπώνονται γι' αυτές τις ίδιες, η εμπειρία του ακρωτηριασμένου χεριού ως παρόντος ή του άρρωστου χεριού ως απόντος δεν ανήκουν στην τάξη του «σκέφτομαι ότι...».

Το φαινόμενο αυτό διαστρεβλώνεται εξίσου και από τις φυσιολογικές και από τις ψυχολογικές εξηγήσεις, κατανοείται όμως στην προοπτική τού είναι στον κόσμο. Εκείνο που μέσα μας αρνείται τον ακρωτηριασμό και τη μειονεξία είναι ένα εγώ δεσμευμένο σε έναν ορισμένο κόσμο φυσικής τάξης και διανθρώπινο, το οποίο εξακολουθεί να τείνει προς τον κόσμο του

παρά τις μειονεξίες και τις ακρωτηριάσεις και, στο μέτρο αυτό, δεν τις αναγνωρίζει αυτοδικαίως. Η άρνηση της μειονεξίας δεν είναι τίποτε άλλο από την ανάποδη όψη της ενύπαρξής μας σ' έναν κόσμο, η άρρητη αποποίηση όσων αντίκεινται στη φυσική κίνηση που μας ρίχνει στις δουλειές μας, στις έγνοιες μας, στην κατάσταση μας, στους οικείους ορίζοντές μας. Έχω ένα μέλος φάντασμα σημαίνει παραμένω ανοικτός σε όλες τις ενέργειες για τις οποίες μόνο το χέρι είναι ικανό, σημαίνει διατηρώ το πρακτικό πεδίο που είχα πριν από τον ακρωτηριασμό. Το σώμα είναι το όχημα του είναι στον κόσμο και έχω σώμα σημαίνει για τον ζώντα σμίγω με ένα προσδιορισμένο περιβάλλον, συνταυτίζομαι με ορισμένα σχέδια και δεσμεύομαι συνεχώς σ' αυτά. Στην προφάνεια αυτού του πλήρους κόσμου όπου εξακολουθούν να κάνουν την εμφάνισή τους αντικείμενα επιδεικτικά χειρισμού, στη δύναμη της κίνησης που πηγαίνει προς εκείνον και όπου εξακολουθεί να κάνει την εμφάνισή του το σχέδιο να γράψει ή να παίξει πιάνο, ο ασθενής βρίσκει τη βεβαιότητα της αρτιότητάς του. Αλλά, την ίδια στιγμή που ο κόσμος τού κρύβει τη μειονεξία του, δεν μπορεί και να μην του τη φανερώσει. Διότι, αν αληθεύει ότι έχω συνείδηση του σώματός μου διαμέσου του κόσμου, ότι το σώμα μου είναι ο απαραίτητος όρος, στο κέντρο του κόσμου, προς τον οποίο στρέφουν το πρόσωπό τους όλα τα αντικείμενα, αληθεύει για τον ίδιο λόγο που το σώμα μου είναι ο κεντρικός άξονας του κόσμου: Ξέρω ότι τα αντικείμενα έχουν πολλές πλευρές, επειδή θα μπορούσα να κάνω το γύρο τους εξερευνώντας τα, και υπ' αυτή την έννοια έχω συνείδηση του κόσμου με μέσο το σώμα μου. Την ίδια στιγμή που ο συνήθης κόσμος μου προξενεί μέσα μου την έγερση συνηθισμένων προθέσεων, δεν μπορώ πια, αν ακρωτηριαστώ, να σμίξω όντως με εκείνον, και τα χειρίσιμα αντικείμενα, ακριβώς στο βαθμό που παρουσιάζονται ως χειρίσιμα, απευθύνουν ερωτήσεις σ' ένα χέρι που δεν έχω πια. Έτσι οριοθετούνται, στο σύνολο του σώματός μου, περιοχές σιωπής. Άρα ο ασθενής ξέρει την αναπηρία του ακριβώς καθόσον

την αγνοεί και την αγνοεί ακριβώς καθόσον την ξέρει. Το παράδοξο αυτό είναι παράδοξο όλου του είναι στον κόσμο: καθώς στρέφομαι προς τον κόσμο, συμπιέζω τις αντιληπτικές και τις πρακτικές αποβλέψεις μου σε αντικείμενα που μου εμφανίζονται, τελικά, ως προγενέστερα και εξωτερικά τους, και τα οποία ωστόσο υπάρχουν για μένα μόνο στο βαθμό που μου προκαλούν σκέψεις ή βουλήσεις. Στην περίπτωση που μας απασχολεί, η αμφισημία της γνώσης ανάγεται στο εξής, ότι το σώμα μας περιλαμβάνει κατά κάποιον τρόπο δύο διακριτά στρώματα, το ένα του συνηθισμένου σώματος, το άλλο του παρόντος σώματος. Στο πρώτο κάνουν την εμφάνισή τους οι κινήσεις χειρισμού που έχουν εξαφανιστεί από το δεύτερο, και το ερώτημα πώς μπορώ να αισθάνομαι εφοδιασμένος με ένα μέλος που στην πραγματικότητα δεν έχω πια καταλήγει στο ερώτημα πώς μπορεί το συνηθισμένο σώμα να είναι εγγυητής για το παρόν σώμα. Πώς μπορώ και αντιλαμβάνομαι διάφορα αντικείμενα ως χειρίσιμα, ενώ δεν μπορώ πια να τα χειριστώ; Πρέπει το χειρίσιμο να έχει πάψει να είναι αυτό που χειρίζομαι την παρούσα στιγμή και να έχει γίνει αυτό που μπορεί κάποιος να χειριστεί, να έχει πάψει να είναι κάτι *χειρίσιμο για μένα* και να έχει καταστεί κατά κάποιον τρόπο *χειρίσιμο καθ' εαυτό*. Συνακολούθως, πρέπει το σώμα μου να συλλαμβάνεται όχι μόνο μέσα σε μια στιγμιαία και ενική εμπειρία που διαθέτει πληρότητα αλλά, επιπλέον, από μια σκοπιά γενικότητας και ως ένα απρόσωπο είναι.

Κατ' αυτό τον τρόπο το φαινόμενο του μέλους φάντασμα συναντά το φαινόμενο της απώθησης που θα το φωτίσει. Διότι η απώθηση για την οποία μιλά η ψυχανάλυση συνίσταται στο εξής: το υποκείμενο παίρνει έναν ορισμένο δρόμο –ερωτική υπόθεση, σταδιοδρομία, κάποιο έργο–, συναντά στο δρόμο αυτό ένα φράγμα και, μην έχοντας τη δύναμη ούτε να υπερπηδήσει το εμπόδιο αλλά ούτε και να παρατηθεί από την επιχείρηση, μένει μπλοκαρισμένο στην απόπειρα και χρησιμοποιεί επ' αόριστον τις δυνάμεις του για να την ανανεώνει νοερά. Ο χρόνος που περνά δεν συμπαρασύρει τα ανέφικτα σχέδια, δεν

Ξανακλείνει πίσω από την τραυματική εμπειρία, το υποκείμενο μένει πάντα ανοικτό στο ίδιο ανέφικτο μέλλον, αν όχι στις ρητές του σκέψεις, τουλάχιστον στο όντως υφιστάμενο είναι του. Επομένως ένα παρόν μεταξύ όλων των παρόντων προσλαμβάνει ασυνήθιστα μεγάλη αξία: μετατοπίζει τα άλλα και τους αφαιρεί την αξία τους ως αυθεντικά παρόντα. Εξακολουθούμε να είμαστε το πρόσωπο που ενεπλάκη κάποτε σ' εκείνο τον εφηβικό έρωτα ή που έζησε κάποτε σ' αυτό το γονικό σύμπαν. Νέες αντιλήψεις αντικαθιστούν τις παλιές αντιλήψεις, ακόμα και νέες συγκινήσεις αντικαθιστούν τις αλλοτινές, όμως η ανανέωση αφορά μόνο το περιεχόμενο της εμπειρίας μας και όχι τη δομή της, ο απρόσωπος χρόνος εξακολουθεί να διαρρέει, αλλά ο προσωπικός χρόνος είναι δεμένος σαν κόμπος. Βέβαια, η καθήλωση αυτή δεν συνταυτίζεται με μια ανάμνηση και μάλιστα την αποκλείει, εφόσον η ανάμνηση εκθέτει μπροστά μας, σαν πίνακα, μια παλιά εμπειρία, ενώ αντίθετα αυτό το παρελθόν που παραμένει το αληθινό μας παρόν δεν απομακρύνεται από μας, αλλά κρύβεται πάντα πίσω από το βλέμμα μας αντί να απλώνεται μπροστά του. Η τραυματική εμπειρία δεν εξακολουθεί να υφίσταται δίκην αναπαράστασης, υπό τον τρόπο της αντικειμενικής συνείδησης και ως μία στιγμή που έχει τη χρονολογία της· της είναι ουσιακό να επιβιώνει μόνο ως ένα ύφος ύπαρξης και σε έναν ορισμένο βαθμό γενικότητας. Παραιτούμαι από τη διηγετική εξουσία μου να δίνω «κόσμους» στον εαυτό μου χάριν ενός από αυτούς, και ως εκ τούτου ο προνομιακός αυτός κόσμος χάνει την υπόστασή του και καταλήγει να μην είναι τίποτα παραπάνω από *ένα κάποιο άγχος*. Επομένως κάθε απώθηση είναι το πέρασμα από την ύπαρξη σε πρώτο πρόσωπο σε ένα είδος σχολαστικισμού αυτής της ύπαρξης, η οποία ζει τρεφόμενη από μια παλιά εμπειρία ή μάλλον από την ανάμνηση ότι είχε αυτή την εμπειρία, έπειτα από την ανάμνηση ότι είχε αυτή την ανάμνηση και ούτω καθ' εξής, μέχρι του σημείου να μη κρατά τελικά από την εμπειρία τίποτε άλλο από την τυπική μορφή της. Η απώθηση τώρα, ως έλευση του

απρόσωπου, είναι καθολικό φαινόμενο, μας κάνει να κατανοήσουμε τη συνθήκη μας ως ένσαρκα όντα προσαρτώντας τη στη χρονική δομή του είναι στον κόσμο. Στο βαθμό που έχω «όργανα των αισθήσεων», ένα «σώμα», «ψυχικές λειτουργίες» συγκρίσιμα με των άλλων ανθρώπων, καθεμία από τις στιγμές της εμπειρίας μου παύει να είναι μια απαρτιωμένη, αυστηρά μοναδική ολότητα, όπου οι λεπτομέρειες θα υπήρχαν μόνο σε συνάρτηση με το σύνολο, και γίνομαι ο τόπος όπου διασταυρώνονται πλήθος «αιτιότητες». Στο βαθμό που κατοικώ έναν «κόσμο φυσικής τάξης» όπου σταθερά «ερεθίσματα» και τυπικές καταστάσεις έρχονται και επανέρχονται –και όχι μόνο τον ιστορικό κόσμο όπου οι καταστάσεις δεν είναι ποτέ συγκρίσιμες–, η ζωή μου περιλαμβάνει ρυθμούς που ο λόγος τους δεν βρίσκεται σε ό,τι διάλεξα να είμαι, η συνθήκη τους όμως βρίσκεται στο κοινότοπο περιβάλλον που με περιστοιχίζει. Έτσι εμφανίζεται γύρω από την προσωπική μας ύπαρξη ένα περιθώριο σχεδόν απρόσωπης ύπαρξης, που είναι, θα λέγαμε, αυτονόητη και στην οποία εναποθέτω το μέλημα να διατηρηθώ στη ζωή – γύρω από τον ανθρώπινο κόσμο που έχει φτιάξει ο καθένας μας για τον εαυτό του ένας κόσμος εν γένει, στον οποίο πρέπει πρώτα να ανήκουμε προκειμένου να μπορέσουμε να κλειστούμε στο επιμέρους περιβάλλον ενός έρωτα ή μιας φιλοδοξίας. Όπως γίνεται λόγος για απώθηση με τη στενή έννοια όταν διατηρώ στο πέρασμα του χρόνου έναν από τους στιγμιαίους κόσμους που έχω διασχίσει και τον καθιστώ τη μορφή όλης μου της ζωής, έτσι μπορούμε και να πούμε ότι ο οργανισμός μου, ως προ-προσωπική προσχώρηση στη γενική μορφή του κόσμου, ως ανώνυμη και γενική ύπαρξη, παίζει, κάτω από την προσωπική μου ζωή, το ρόλο του *έμφυτου συμπλέγματος*. Δεν είναι σαν κάτι αδρανές, ιχνογραφεί κι εκείνος την κίνηση της ύπαρξης. Όταν μάλιστα βρεθώ σε κίνδυνο, μπορεί να συμβεί η ανθρώπινη κατάστασή μου να σβήσει τη βιολογική μου κατάσταση, το σώμα μου να σμίξει ανεπιφύλακτα με τη δράση.<sup>20</sup> Αλλά αυτές οι στιγμές δεν μπορεί παρά να είναι

στιγμές,<sup>21</sup> και τις περισσότερες φορές η προσωπική ύπαρξη απωθεί τον οργανισμό, χωρίς να μπορεί ούτε να τον αντιπαρέλθει ούτε να παραιτηθεί από τον εαυτό της – ούτε να τον αναγάγει περιοριστικά σ' εκείνη, ούτε να αναχθεί περιοριστικά σ' εκείνον. Ενώσω είμαι συντετριμμένος από ένα πένθος και δοσμένος όλος στον πόνο μου, το βλέμμα μου ήδη πλανιέται μπροστά μου, ενδιαφέρεται ύπουλα για κάποιο λαμπερό αντικείμενο, ξαναρχίζει την αυτόνομη ύπαρξή του. Ύστερα από αυτό το λεπτό όπου θέλαμε να κλείσουμε ολόκληρη τη ζωή μας, ο χρόνος, τουλάχιστον ο προ-προσωπικός χρόνος, ξαναρχίζει να διαρρέει και παίρνει μαζί του, αν όχι την αποφασιστικότητά μας, τουλάχιστον τα θερμά συναισθήματα που τη στήριζαν. Η προσωπική ύπαρξη είναι διαλείπουσα, όταν δε τραβιέται αυτή η παλίρροια, η απόφαση μόνο μια βεβαιωμένη σημασία μπορεί πια να δώσει στη ζωή μου. Η χρονική δομή της εμπειρίας μας καθιστά δυνατή και ταυτόχρονα επισφαλή τη συγκώνευση ψυχής και σώματος στο ενέργημα, τη μετουσίωση της βιολογικής ύπαρξης σε προσωπική ύπαρξη, του φυσικού κόσμου σε πολιτισμικό κόσμο. Κάθε παρόν συλλαμβάνει βαθμηδόν διαμέσου των οριζόντων του, του ορίζοντα του άμεσου παρελθόντος και του εγγύς μέλλοντος, την ολότητα του δυνατού χρόνου· υπερνικά έτσι το διασκορπισμό των στιγμών, είναι σε θέση να δώσει στο ίδιο το παρελθόν μας το οριστικό του νόημα και να επανεντάξει στην προσωπική ύπαρξη ακόμα και εκείνο το παρελθόν όλων των παρελθόντων, το οποίο η στερεοτυπία του οργανικού μάς κάνει να μαντεύουμε στην προέλευση του εκούσιου είναι μας. Στο μέτρο αυτό, ακόμα και τα αντανακλαστικά έχουν ένα νόημα και το ύφος του κάθε ατόμου εξακολουθεί να είναι ορατό σ' εκείνα, όπως οι χτύποι της καρδιάς γίνονται αισθητοί μέχρι και στην περιφέρεια του σώματος. Ακριβώς όμως, αυτή η δύναμη ανήκει σε όλα τα παρόντα, τόσο στα παλαιότερα όσο και στο νέο. Ακόμα και αν ισχυριστούμε ότι κατανοούμε το παρελθόν μας καλύτερα απ' ό,τι το ίδιο κατανοούσε τον εαυτό του, εκείνο μπορεί πάντα να απορ-

ρίψει την παροντική κρίση μας και να κλειστεί στην αυτιστική προφάνειά του. Το κάνει μάλιστα κατ' ανάγκη, στο βαθμό που το σκέφτομαι σαν ένα πρώην παρόν. Κάθε παρόν μπορεί να αξιώσει να καθορίσει επακριβώς τη ζωή μας, σ' αυτό έγκειται ό,τι το ορίζει ως παρόν. Καθόσον δίνεται ως ολότητα του είναι και γεμίζει για μία στιγμή τη συνείδηση, δεν απελευθερωνόμαστε ποτέ εντελώς από εκείνο, ο χρόνος δεν κλείνει πίσω του ποτέ εντελώς και παραμένει σαν ένα τραύμα απ' όπου κυλά και φεύγει η δύναμή μας. Κατά μείζονα λόγο μια ατομική ζωή μπορεί να συλλάβει εκ νέου και να επωμιστεί το ειδικό αυτό παρελθόν που είναι το σώμα μας, μόνο επειδή η ίδια δεν το έχει υπερβεί ποτέ, επειδή το τρέφει κρυφά και απασχολεί εκεί μέρος των δυνάμεών της, επειδή μένει το παρόν της, όπως βλέπουμε να συμβαίνει στην ασθένεια, όπου τα συμβάντα του σώματος γίνονται τα συμβάντα της ημέρας. Εκείνο που μας επιτρέπει να βρούμε το κέντρο της ύπαρξής μας είναι επίσης εκείνο που μας εμποδίζει να βρούμε ένα απόλυτο κέντρο, και η ανωνυμία του σώματός μας είναι αδιαχώριστα ελευθερία και δουλεία. Έτσι, για να συνοψίσουμε, η αμφισημία του είναι στον κόσμο μεταφράζεται στην αμφισημία του σώματος, και αυτή πάλι κατανοείται μέσω της αμφισημίας του χρόνου.

Θα επανέλθουμε αργότερα στο χρόνο. Ας δείξουμε μόνο για την ώρα ότι με αφετηρία αυτό το κεντρικό φαινόμενο καθίσταται δυνατό να νοηθούν οι σχέσεις μεταξύ «ψυχικού» και «φυσιολογικού». Κατ' αρχάς, γιατί οι αναμνήσεις τις οποίες θυμίζουμε στον ακρωτηριασμένο μπορούν να προξενήσουν την εμφάνιση του μέλους φάντασμα; Το χέρι φάντασμα δεν είναι μια αναμνημόνευση, είναι ένα οιονεί παρόν, ο ακρωτηριασμένος το αισθάνεται την παρούσα στιγμή διπλωμένο στο στήθος του χωρίς καμία ένδειξη παρελθόντος. Ούτε και μπορούμε να υποθέσουμε ότι ένα χέρι ως εικόνα, περιπλανώμενο εδώ κι εκεί στη συνείδηση, πήγε και επικάθισε στο εναπομείναν τμήμα, διότι τότε δεν θα επρόκειτο για «φάντασμα» αλλά για αναγεννημένη αντίληψη. Πρέπει το χέρι φάντασμα να είναι το ίδιο



εκείνο χέρι το κομματιασμένο από τα θραύσματα της οβίδας, και το ορατό περίβλημα του οποίου κήκε ή σάπισε κάπου, που έρχεται τώρα να στοιχειώσει το παροντικό σώμα χωρίς να συνταυτίζεται μαζί του. Το χέρι φάντασμα είναι επομένως, όπως και η απωθημένη εμπειρία, ένα πρώην παρόν που δεν το παίρνει απόφαση να γίνει παρελθόν. Οι αναμνήσεις που ανακαλούνται μπροστά στον ακρωτηριασμένο του επιφέρουν ένα μέλος φάντασμα όχι όπως μια εικόνα στο συνειρμισμό καλεί μια άλλη εικόνα, αλλά επειδή κάθε ανάμνηση ξαναοίγει τον χαμένο χρόνο και μας προσκαλεί να αναλάβουμε εκ νέου την κατάσταση την οποία ανακαλεί. Η διανοητική μνήμη, υπό την έννοια του Προυστ, αρκείται σε μια περιγραφή των χαρακτηριστικών του παρελθόντος, σε ένα παρελθόν ως ιδέα, και περισσότερο εξάγει τους «χαρακτήρες» του ή τη μεταδόσιμη σημασία του παρά ξαναβρίσκει τη δομή του, αλλά τελικά δεν θα ήταν μνήμη αν το αντικείμενο που κατασκευάζει δεν εξακολουθούσε να κρέμεται με μερικά αποβλεπτικά νήματα από τον ορίζοντα του βιωμένου παρελθόντος και από το ίδιο το παρελθόν, όπως θα το ξαναβρίσκαμε αν βυθιζόμασταν σ' αυτούς τους οριζόντες και ξαναοίγαμε το χρόνο. Κατά τον ίδιο τρόπο, αν επαταποθετήσεις τη συγκίνηση μέσα στο είναι στον κόσμο, καταλαβαίνεις πώς μπορεί να προέρχεται από αυτή το μέλος φάντασμα. Όταν είμαι συγκινημένος, σημαίνει ότι έχω εμπλακεί σε μια κατάσταση που δεν κατορθώνω να την αντιμετωπίσω, αλλά παρ' όλα αυτά δεν θέλω να την αφήσω. Μπροστά σ' αυτό το υπαρξιακό αδιέξοδο το υποκείμενο, αντί να αποδεχτεί την αποτυχία ή να υπαναχωρήσει, τινάζει στον αέρα τον αντικειμενικό κόσμο που του φράζει το δρόμο και αναζητά συμβολική ικανοποίηση σε μαγικές πράξεις.<sup>22</sup> Η κατάρρευση του αντικειμενικού κόσμου, η παραίτηση από την αληθινή δράση, η φυγή στον αυτισμό αποτελούν ευνοϊκές συνθήκες για την παραίτηση των ακρωτηριασμένων, στο βαθμό που και αυτή επίσης προϋποθέτει την εξάλειψη του πραγματικού. Αν η ανάμνηση και η συγκίνηση μπορούν να προκαλέσουν την εμφάνιση του

μέλους φάντασμα, δεν την προκαλούν όπως μια *cogitatio* χρειάζεται μια άλλη *cogitatio* ή όπως μια συνθήκη καθορίζει τη συνέπεια της, ούτε και σημαίνει αυτό ότι μια αιτιότητα της ιδέας προστίθεται πάνω από μια αιτιότητα φυσιολογικής τάξης, αλλά ότι μια υπαρξιακή στάση είναι το κίνητρο που κινητοποιεί μια άλλη και ότι ανάμνηση, συγκίνηση και μέλος φάντασμα είναι ισοδύναμα σε ό,τι αφορά το είναι στον κόσμο.

Γιατί τελικά, όταν κοπούν τα προσαγωγά νεύρα, καταργείται και το μέλος φάντασμα; Στην προοπτική του είναι στον κόσμο, το γεγονός αυτό σημαίνει ότι οι διεγέρσεις που προέρχονται από το εναπομείναν τμήμα διατηρούν το ακρωτηριασμένο μέλος στο κύκλωμα της ύπαρξης. Σημαδεύουν και φυλάνε τη θέση του, εμποδίζουν την εκμηδένισή του, χάρη σ' εκείνες εξακολουθεί να μετράει μέσα στον οργανισμό, κρατάνε κενό ένα χώρο που θα τον γεμίσει η ιστορία του υποκειμένου, του επιτρέπουν να πραγματοποιήσει το φάντασμα, όπως οι δομικές διαταραχές επιτρέπουν στο περιεχόμενο της ψύκωσης να πραγματοποιήσει ένα παρήρημα. Από τη δική μας οπτική γωνία, ένα αισθητηριοκινητικό κύκλωμα συνιστά, στο εσωτερικό του σφαιρικού μας είναι στον κόσμο, ένα σχετικά αυτόνομο ρεύμα ύπαρξης. Όχι επειδή κομίζει πάντα στο ολικό μας είναι μια χωριστή συμβολή αλλά επειδή, σε ορισμένες συνθήκες, είναι δυνατό να φέρει στο φως σταθερές απαντήσεις για ερεθίσματα επίσης σταθερά. Συνεπώς το ερώτημα είναι γιατί η άρνηση της μειονεξίας, που αποτελεί μια συνολική στάση της ύπαρξής μας, έχει ανάγκη ένα αισθητηριοκινητικό κύκλωμα για να πραγματοποιηθεί, δηλαδή μια πολύ ειδική τροπικότητα, και γιατί το είναι μας στον κόσμο, που δίνει σε όλα μας τα αντανακλαστικά το νόημά τους και από αυτή την άποψη τα θεμελιώνει, παραδίδεται ωστόσο σ' εκείνα και στο τέλος θεμελιώνεται πάνω τους. Στην πραγματικότητα, όπως δείξαμε αλλού, τα αισθητηριοκινητικά κυκλώματα διαγράφονται τόσο ευκρινέστερα όσο πιο απαρτιωμένες είναι οι υπάρξεις με τις οποίες έχουμε να κάνουμε, και αντανακλαστικά σε καθαρή κατάσταση

βρίσκονται αποκλειστικά στον άνθρωπο, ο οποίος δεν έχει μόνο ένα περιβάλλον (*Umwelt*) αλλά και έναν κόσμο (*Welt*).<sup>23</sup> Από την οπτική γωνία της ύπαρξης, τα δύο αυτά γεγονότα, τα οποία η επιστημονική επαγωγή περιορίζεται να παρατάξει το ένα δίπλα στο άλλο, συνδέονται εσωτερικά και κατανοούνται κάτω από μία και την ίδια ιδέα. Αν ο άνθρωπος δεν πρέπει να είναι κλεισμένος στο κέλυφος του συγκρητικού περιβάλλοντος όπου ζει το ζώο σαν να είναι σε έκ-σταση, αν πρέπει να έχει συνείδηση ενός κόσμου ως κοινού λόγου όλων των περιβαλλόντων και θεάτρου όλων των συμπεριφορών, πρέπει να εγκαθιδρυθεί μια απόσταση ανάμεσα σ' εκείνον και ό,τι αποκαλεί δράση του, πρέπει, όπως έλεγε ο Μαλμπράνς (*Malebranche*), οι έξωθεν διεγέρσεις να τον αγγίζουν πια μόνο με «σεβασμό», κάθε στιγμιαία κατάσταση να πάψει να είναι για εκείνον η ολότητα του είναι και κάθε επιμέρους απάντηση να καταλάβει ολόκληρο το πρακτικό του πεδίο, πρέπει η επεξεργασία αυτών των απαντήσεων, αντί να γίνεται στο κέντρο της ύπαρξής του, να περάσει στην περιφέρεια και τέλος οι ίδιες οι απαντήσεις να μην απαιτούν πια κάθε φορά μια ενική θεσιληψία, αλλά να σχεδιογραφούνται άπαξ και διά παντός μέσα στη γενικότητά τους. Έτσι ο άνθρωπος, ακριβώς παραιτούμενος από ένα μέρος του αυθορμητισμού του και δεσμευόμενος στον κόσμο μέσω σταθερών σωματικών οργάνων και προκατεστημένων κυκλωμάτων, μπορεί να κατακτήσει τον νοητικό και πρακτικό χώρο που θα τον αποδεσμεύσει καταρχήν από το περιβάλλον του και θα τον κάνει να το *δει*. Και υπό τον όρο ότι θα επανατοποθετήσουμε στην τάξη της ύπαρξης ακόμα και τη συνειδητοποίηση ενός αντικειμενικού κόσμου, δεν θα ξαναβρούμε πια καμία αντίφαση ανάμεσα σ' αυτή τη συνειδητοποίηση και τη σωματική οροεξάρτηση: αποτελεί εσωτερική αναγκαιότητα ακόμα και για την πιο απαρτιωμένη ύπαρξη να δώσει στον εαυτό της ένα συνηθισμένο σώμα. Εκείνο που μας επιτρέπει να συνδέσουμε μεταξύ τους το «φυσιολογικό» και το «ψυχικό» είναι το γεγονός ότι, όταν επανενταχθούν στην ύπαρξη, δεν διακρίνονται πια το ένα

από το άλλο ως η τάξη του καθ' εαυτό και η τάξη του δι' εαυτό και ότι είναι και τα δύο προσανατολισμένα προς έναν αποβλεπτικό πόλο ή προς έναν κόσμο. Ασφαλώς οι δύο ιστορίες δεν αλληλεπικαλύπτονται ποτέ εντελώς: η μία είναι κοινότητα και κυκλική, η άλλη μπορεί να είναι ανοικτή και ιδιάζουσα, και θα έπρεπε να κρατήσουμε τον όρο «ιστορία» αποκλειστικά για τη δεύτερη τάξη φαινομένων, αν η ιστορία ήταν μια ακολουθία συμβάντων που όχι μόνο έχουν ένα νόημα, αλλά και το δίνουν τα ίδια στον εαυτό τους. Ωστόσο, εκτός κι αν μια αληθινή επανάσταση διαρρήξει τις μέχρι τότε έγκυρες ιστορικές κατηγορίες, το υποκείμενο της ιστορίας δεν δημιουργεί απαρχής μέχρι τέλους το ρόλο του: αντιμέτωπο με τυπικές καταστάσεις, παίρνει τυπικές αποφάσεις, και ο Νικόλαος Β΄, ξαναβρίσκοντας ακόμα και τα λόγια του Λουδοβίκου ΙΣΤ΄, παίζει τον ήδη γραμμένο ρόλο μιας κατεστημένης εξουσίας απέναντι σε μια νέα εξουσία. Οι αποφάσεις του μεταφράζουν ένα *a priori* του απειλούμενου ηγεμόνα, όπως τα αντανακλαστικά μας μεταφράζουν ένα ειδικό *a priori*. Άλλωστε μια τέτοια στερεοτυπία δεν είναι κάτι γραφτό που συμβαίνει μοιραία, και όπως τα ρούχα, τα στολίδια, ο έρωτας μετασχηματίζουν τις βιολογικές ανάγκες με αφορμή τις οποίες γεννήθηκαν, έτσι και στο εσωτερικό του πολιτισμικού κόσμου το ιστορικό *a priori* είναι σταθερό μόνο για μια δεδομένη φάση και υπό τον όρο η ισορροπία *δυνάμεων* να επιτρέψει την εξακολούθηση των ίδιων *μορφών*. Έτσι, η ιστορία δεν είναι ούτε διηνεκής καινοτομία ούτε διηνεκής επανάληψη, είναι η *μοναδική* κίνηση η οποία δημιουργεί σταθερές μορφές και τις διαρρηγνύει. Επομένως ο οργανισμός και η μονότονη διαλεκτική του δεν είναι κάτι ξένο στην ιστορία και σαν αναφομοίωτο γι' αυτή. Ο άνθρωπος λαμβανόμενος συγκεκριμένα δεν είναι ένας ψυχισμός συνημμένος σε έναν οργανισμό, είναι αυτό το πηγαινέλα της ύπαρξης, που άλλοτε αφήνεται να είναι σωματική και άλλοτε στρέφεται προς τα προσωπικά ενεργήματα. Τα ψυχολογικά κίνητρα και οι σωματικές αφορμές μπορούν και συνυφαίνονται, επειδή δεν υπάρ-

χει ούτε μία κίνηση στο ζωντανό σώμα που να είναι απολύτως τυχαία σε σχέση με τις ψυχικές αποβλέψεις, ούτε ένα ψυχικό ενέργημα που να μην έχει βρει τουλάχιστον τα πρώτα του σπέρματα ή το γενικό του σχέδιο σε προδιαθέσεις φυσιολογικής τάξης. Δεν πρόκειται ποτέ για την ακατανόητη συνάντηση δύο αιτιοτήτων ούτε για μια σύγκρουση ανάμεσα στην τάξη των αιτιών και την τάξη των σκοπών. Αλλά, με ένα ανεπαίσθητο γύρισμα του δρόμου, μια οργανική διαδικασία εκβάλλει σε μια ανθρώπινη συμπεριφορά, ένα ενστικτώδες ενέργημα αλλάζει κατεύθυνση και γίνεται συναίσθημα ή, αντιστρόφως, ένα ανθρώπινο ενέργημα πέφτει σε λήθαργο και συνεχίζεται αφηρημένα εν είδει αντανakλαστικού. Μπορεί να υπάρχουν σχέσεις ανταλλαγής ανάμεσα στο ψυχικό και το φυσιολογικό που μας εμποδίζουν σχεδόν πάντα να προσδιορίσουμε μια νοητική διαταραχή ως ψυχική ή ως σωματική. Η λεγόμενη σωματική διαταραχή δίνει μια πρώτη μορφή ψυχικών σχολίων πάνω στο θέμα του οργανικού συμβεβηκότος και η «ψυχική» διαταραχή περιορίζεται να αναπτύξει την ανθρώπινη σημασία του σωματικού συμβάντος. Ένας ασθενής αισθάνεται εμφυτευμένο στο σώμα του ένα δεύτερο άτομο. Είναι άνδρας στο μισό του σώμα, γυναίκα στο άλλο μισό. Πώς μπορούμε να ξεχωρίσουμε στο σύμπωμα τις φυσιολογικές αιτίες και τα ψυχολογικά κίνητρα; Πώς να συνδυάσουμε απλώς τις δύο εξηγήσεις, πώς να συλλάβουμε ένα σημείο σύζευξης ανάμεσα στις δύο ορίζουσες; «Σε τέτοιου είδους συμπτώματα, το ψυχικής και το φυσικής τάξης συνδέονται τόσο πολύ εσωτερικά, ώστε δεν μπορούμε πια να διανοηθούμε να συμπληρώσουμε τον έναν λειτουργικό τομέα με τον άλλο και πρέπει και τους δύο να τους επωμιστεί ένας τρίτος (...). (Πρέπει) ... να περάσουμε από τη γνώση των ψυχολογικών και φυσιολογικών γεγονότων στην αναγνώριση του συμβάντος του ψυχισμού ως ζωτικής διαδικασίας σύμφυτης με την ύπαρξή μας».<sup>24</sup> Έτσι, στο ερώτημα που μας θέσαμε, η σύγχρονη φυσιολογία δίνει σαφέστατη απάντηση: το ψυχοφυσικό συμβάν δεν μπορεί πια να νοηθεί όπως

το συλλάμβανε η καρτεσιανή φυσιολογία και ως η εγγύτητα μιας διαδικασίας καθ' εαυτήν και μιας *cogitatio*. Η ένωση ψυχής και σώματος δεν επισφραγίζεται από ένα αυθαίρετο διάταγμα σαν ένωση ανάμεσα σε δύο εξωτερικούς όρους, τον ένα αντικείμενο, τον άλλο υποκείμενο. Συντελείται ανά πάσα στιγμή μέσα στην κίνηση της ύπαρξης. Πρόκειται για την ύπαρξη που βρήκαμε στο σώμα όταν το προσεγγίσαμε από έναν πρώτο δρόμο, τη φυσιολογία. Μας επιτρέπεται επομένως να διασταυρώσουμε και να διατυπώσουμε ακριβέστερα τα πρώτα μας πορίσματα θέτοντας αυτή τη φορά ερωτήσεις στην ύπαρξη σχετικά με εκείνη την ίδια, απευθυνόμενοι δηλαδή στην ψυχολογία.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, κεφ. I και II. [«Empfinder»: αισθητήρας.]
2. J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, σ. 365.
3. *Ό.π.*, σ. 358
4. *Ό.π.*, σσ. 360-361.
5. *Ό.π.*, σ. 362.
6. *Ό.π.*, σ. 364.
7. «Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan», J. Stein, *ό.π.*, σ. 361. [«Οι διεργασίες της διέγερσης συναντούν ένα όργανο αντίδρασης που δεν είναι συντονισμένο μαζί της».]
8. «Die Sinne (...) die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben», *ό.π.*, σ. 353. [«Οι αισθήσεις (...) μας κάνουν να γνωρίσουμε τη μορφή ακριβώς μέσω μιας πρωταρχικής εννόησης της μορφής».]
9. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 47.
10. *Ό.π.*, σσ. 129 κε.
11. *Ό.π.*, σ. 57.

12. Ό.π., σ. 73. Ο Ζ. Λερμίτ επισημαίνει ότι η παραίσθηση των ακρωτηριασμένων σχετίζεται με την ψυχική συγκρότηση του υποκειμένου: είναι συχνότερη στους καλλιεργημένους ανθρώπους.

13. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σσ. 129 κε.

14. Ό.π., σσ. 129 κε.

15. Το μέλος φάντασμα δεν προσφέρεται ούτε για μια καθαρά ψυχολογική εξήγηση ούτε για μια καθαρά φυσιολογική: αυτό είναι το συμπέρασμα του J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 126.

16. Schilder, *Das Körperschema*: Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, σ. 174· Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 143.

17. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 47 κε.

18. Ό.π., σσ. 196 κε.

19. Όταν ο Μπερξόν επιμένει στην ενότητα της αντίληψης και της δράσης και επινοεί τον όρο «αισθητηριοκινητικές διαδικασίες» για να την εκφράσει, επιδιώκει ολοφάνερα να δεσμεύσει τη συνείδηση στον κόσμο. Όμως, αν αισθάνομαι σημαίνει αναπαριστώ μια ποιότητα, αν η κίνηση είναι μετατόπιση μέσα στον αντικειμενικό χώρο, τότε ανάμεσα στην αισθητηριακή εντύπωση και την κίνηση, ακόμα και εν τω γεννάσθαι, δεν είναι δυνατός κανένας *συμβιβασμός* και διακρίνονται μεταξύ τους όπως το δι' εαυτό και το καθ' εαυτό. Γενικά μιλώντας, ο Μπερξόν είδε μεν ότι το σώμα και το πνεύμα επικοινωνούν μεταξύ τους με τη μεσολάβηση του χρόνου, ότι είμαι ένα πνεύμα σημαίνει εξουσιάζω το κύλισμα του χρόνου, ότι έχω ένα σώμα σημαίνει έχω ένα παρόν. Όπως λέει, το σώμα είναι μια στιγμιαία τομή στο γίνεσθαι της συνείδησης (*Matière et Mémoire*, σ. 150). Αλλά το σώμα παραμένει γι' αυτόν εκείνο που ονομάσαμε αντικειμενικό σώμα, η συνείδηση μια γνώση, ο δε χρόνος μια σειρά από «τώρα», είτε «αυξάνεται από μόνος του σαν χιονοστιβάδα» είτε εκδιπλώνεται σε χωρικοποιημένο χρόνο. Έτσι ο Μπερξόν μπορεί μόνο να τεντώσει ή να χαλαρώσει τη σειρά των «τώρα»: δεν προχωρά ποτέ μέχρι τη μοναδική κίνηση μέσω της οποίας συγκροτούνται οι τρεις διαστάσεις του χρόνου, και δεν καταλαβαίνουμε γιατί η διάρκεια συμπίεζεται σε ένα παρόν, γιατί η συνείδηση δεσμεύεται σ' ένα σώμα και σ' έναν κόσμο.

Όσο για τη «λειτουργία του πραγματικού», ο Π. Ζανέ τη χρησιμοποιεί όπως μια υπαρξιακή έννοια. Αυτό ακριβώς του επιτρέπει να ιχνογραφήσει μια βαθιά θεωρία της συγκίνησης ως κατάρρευσης του συνήθους είναι μας, ως φυγής έξω από τον κόσμο μας και κατά συνέπεια ως παραλλαγής του είναι μας στον κόσμο (βλ., για παράδειγμα, την ερμηνεία της νευρικής κρίσης, P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, τ. II, σσ. 450 κε.). Όμως αυτή η θεωρία της συγκίνησης δεν ακολουθείται μέχρι τέλους και, όπως δείχνει κα-

θαρά ο Σαρτρ, στα κείμενα του Π. Ζανέ είναι σε αντιπαλότητα με μια μηχανική σύλληψη παραπλήσια της θεώρησης του Γ. Τζέιμς (W. James): η κατάρρευση της ύπαρξής μας στη συγκίνηση αντιμετωπίζεται ως απλό παράγωγο των ψυχολογικών δυνάμεων και η ίδια η συγκίνηση ως η συνείδηση αυτής της διαδικασίας σε τρίτο πρόσωπο, οπότε δεν συντρέχει πια λόγος να αναζητήσουμε ένα νόημα στις συγκινησιακές συμπεριφορές, που συνιστούν το αποτέλεσμα της τυφλής δυναμικής των τάσεων, και επανερχόμαστε στο δυϊσμό (βλ. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*). Άλλωστε ο Π. Ζανέ πραγματεύεται με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο την ψυχολογική ένταση –δηλαδή την κίνηση μέσω της οποίας εκδιπλώνουμε μπροστά μας τον «κόσμο» μας– ως μια αναπαραστατική υπόθεση, απέχει επομένως πολύ από το να τη θεωρεί, ως γενική θέση, τη συγκεκριμένη ουσία του ανθρώπου, παρότι αυτό κάνει άρρητα στις επιμέρους αναλύσεις του.

20. Έτσι ο Σαιντ-Εξυπερύ, ζωσμένος στις φλόγες πάνω από το Αράς, δεν αισθάνεται πια σαν κάτι διακριτό από τον εαυτό του τούτο το σώμα που μόλις προ ολίγου του ξεγλιστρούσε: «Είναι σαν να μου δίνεται η ζωή μου το κάθε δευτερόλεπτο, σαν να μου γίνεται η ζωή μου κάθε δευτερόλεπτο και πιο αισθητή. Ζω. Είμαι ζωντανός. Είμαι ακόμα ζωντανός. Είμαι πάντα ζωντανός. Δεν είμαι πια τίποτ' άλλο από μια πηγή ζωής» (A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, σ. 174).

21. «Αλλά βέβαια στην πορεία της ζωής μου, όταν καμία επείγουσα ανάγκη δεν με διαφεντεύει, όταν η σημασία μου δεν διακυβεύεται, δεν βλέπω άλλα προβλήματα σοβαρότερα από τα προβλήματα του σώματός μου» (ό.π., σ. 169).

22. Βλ. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*.

23. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, σ. 55.

24. E. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, σσ. 174-5.



## II. Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ

Όταν η κλασική ψυχολογία περιέγραφε το ιδιόσωμα, του προσέδιδε ήδη «χαρακτήρες» που είναι ασύμβατοι με την καταστατική θέση του αντικειμένου. Κατ' αρχάς έλεγε ότι το σώμα μου διακρίνεται από το τραπέζι ή από τη λάμπα επειδή είναι διαρκώς αντιληπτό, ενώ εκείνα μπορώ να τα αφήσω και να στραφώ αλλού. Άρα είναι ένα αντικείμενο που δεν με εγκαταλείπει. Έτσι όμως, εξακολουθεί να είναι αντικείμενο; Αν το αντικείμενο είναι μια αμετάβλητη δομή, δεν είναι *παρά* τη μεταβολή των προοπτικών αλλά *μέσα σ'* αυτή τη μεταβολή ή *διαμέσου* της. Οι πάντα νέες προοπτικές δεν είναι για εκείνο απλώς μια ευκαιρία να εκδηλώσει τη μονιμότητά του, ένας ενδεχομενικός τρόπος να μας παρουσιαστεί. Είναι αντικείμενο, δηλαδή μπροστά μας, μόνο και μόνο επειδή είναι παρατηρήσιμο, δηλαδή τοποθετημένο στην άκρη των δαχτύλων μας ή του βλέμματός μας, και κάθε τους κίνηση το ανατρέπει και μαζί το ξαναβρίσκει. Αλλιώς θα ήταν αληθινό όπως μια ιδέα και όχι πια παρόν όπως ένα πράγμα. Ειδικότερα το αντικείμενο είναι αντικείμενο μόνο αν μπορεί να απομακρυνθεί και άρα, στην έσχατη περίπτωση, να εξαφανιστεί από το οπτικό μου πεδίο. Η παρουσία του είναι τέτοιου είδους, ώστε δεν υφίσταται χωρίς τη δυνατότητα μιας απουσίας. Η μονιμότητα του ιδιόσωματος είναι εντελώς διαφορετική: το ιδιόσωμα δεν είναι στο ακραίο όριο

μιας απεριόριστης εξερεύνησης, αντιστέκεται στην εξερεύνηση και μου παρουσιάζεται πάντα υπό την ίδια γωνία. Η μονιμότητά του δεν είναι μια μονιμότητα μέσα στον κόσμο αλλά μια μονιμότητα από την πλευρά μου. Όταν λέω ότι είναι πάντα κοντά μου, πάντα εκεί για μένα, είναι σαν να λέω ότι ποτέ δεν είναι στ' αλήθεια μπροστά μου, ότι δεν μπορώ να το εκδιπλώσω μπροστά στο βλέμμα μου, ότι παραμένει στο περιθώριο όλων μου των αντιλήψεων, ότι είναι *μαζί* μου. Είναι αλήθεια ότι και τα εξωτερικά αντικείμενα επίσης δεν μου δείχνουν ποτέ μία από τις πλευρές τους χωρίς να μου κρύβουν τις υπόλοιπες, αλλά μπορώ τουλάχιστον να επιλέξω κατά βούληση την πλευρά που θα μου δείξουν. Μόνο σε προοπτική θα μπορούσαν να μου εμφανιστούν, όμως η ιδιαίτερη προοπτική τους την οποία επιτυγχάνω κάθε στιγμή προκύπτει απλώς από μια αναγκαιότητα φυσικής τάξης, δηλαδή από μια αναγκαιότητα που μπορώ να τη χρησιμοποιήσω και δεν με φυλακίζει: από το παράθυρό μου βλέπεις μόνο το καμπαριό της εκκλησίας, όμως αυτός ο περιορισμός μου υπόσχεται ταυτόχρονα ότι από κάπου αλλού θα έβλεπες την εκκλησία εξ ολοκλήρου. Είναι αλήθεια ακόμα ότι, αν είμαι φυλακισμένος εδώ μέσα, η εκκλησία θα περισταλεί για μένα σ' ένα κουτσοουρεμένο καμπαριό. Αν δεν έβγαζα το ρούχο που φοράω, δεν θα αντιλαμβανόμουν ποτέ την ανάποδή του, και βλέπουμε, ακριβώς, ότι τα ρούχα μου μπορεί να γίνουν κάτι σαν προσάρτημα του σώματός μου. Όμως αυτό το γεγονός δεν αποδεικνύει ότι η παρουσία του σώματός μου είναι συγκρίσιμη με τη γεγονοτική μονιμότητα ορισμένων αντικειμένων ή τα σωματικά όργανα συγκρίσιμα με πάντα διαθέσιμα σύνεργα. Δείχνει ότι, αντιστρόφως, οι ενέργειες στις οποίες εμπλέκομαι από συνήθεια ενσωματώνουν τα εργαλεία τους και τα βάζουν να συμμετέχουν στην πρωτογενή δομή του ιδιοσώματος. Όσο για εκείνο, είναι η αρχέγονη συνήθεια, αυτή που θέτει τους όρους όλων των άλλων και μέσω της οποίας κατανοούνται όλες. Η μονιμότητά του κοντά μου, η αμετάβλητη προοπτική του δεν αποτελούν γεγονοτική αναγκαιότητα, εφόσον η γεγονοτική ανα-

γκαιότητα τις προϋποθέτει και τις δύο: προκειμένου το παράθυρό μου να μου επιβάλει μια οπτική γωνία για την εκκλησία, πρέπει κατ' αρχάς το σώμα μου να μου επιβάλει μια οπτική γωνία για τον κόσμο, και η πρώτη αναγκαιότητα μπορεί να είναι απλώς φυσικής τάξης μόνο επειδή η δεύτερη είναι μεταφυσικής, οι δε γεγονотικές καταστάσεις μπορούν να με εγγίσουν μόνο αν πρώτα η φύση μου είναι τέτοια, ώστε να υπάρχουν για μένα γεγονотικές καταστάσεις. Με άλλα λόγια, παρατηρώ τα εξωτερικά αντικείμενα με το σώμα μου, τα χειρίζομαι, τα επιθεωρώ, κάνω το γύρο τους εξερευνώντας τα, όσον αφορά το σώμα μου όμως, αυτό δεν το παρατηρώ: για να μπορέσω να το παρατηρήσω, θα έπρεπε να διαθέτω ένα δεύτερο σώμα, που το ίδιο δεν θα ήταν παρατηρήσιμο. Επομένως, όταν λέω ότι το σώμα μου είναι πάντα αντιληπτό από μένα, τα λόγια αυτά δεν πρέπει να εννοηθούν υπό μία έννοια απλώς στατιστική, πρέπει δε να υπάρχει στην παρουσίαση του ιδιοσώματος κάτι που να καθιστά αδιανόητη την απουσία του ή και την παραλλαγή του. Τι να είναι αυτό; Το κεφάλι μου δίνεται στην όρασή μου μόνο από την άκρη της μύτης μου και από το περίγραμμα που σχηματίζουν οι κόγχες των ματιών μου. Μπορώ βέβαια να δω τα μάτια μου σε έναν τρίπτυχο καθρέφτη, αλλά είναι τα μάτια κάποιου που παρατηρεί, μόλις και μετά βίας μπορώ να καταλάβω εξαπίνης το ζωντανό βλέμμα μου, όταν ένας καθρέφτης στο δρόμο μου γυρίζει απροσδόκητα την εικόνα μου. Το σώμα μου στον καθρέφτη δεν παύει να ακολουθεί τις αποβλέψεις μου σαν σκιά τους, αν δε η παρατήρηση συνίσταται στην παραλλαγή της οπτικής γωνίας διατηρώντας σταθερό το αντικείμενο, το σώμα μου ξεγλιστρά από την παρατήρηση και δίνεται ως ομοίωμα του οπτικού μου σώματος, εφόσον μιμείται τις πρωτοβουλίες του αντί να τους απαντά με μια ελεύθερη εκτύλιξη προοπτικών. Το οπτικό μου σώμα είναι μεν αντικείμενο στα μέρη του που είναι μακριά από το κεφάλι μου, όσο όμως πλησιάζουμε στα μάτια διαχωρίζεται από τα αντικείμενα, διευθετεί εν τω μέσω τους έναν οιονεί χώρο όπου εκείνα δεν έχουν πρό-

αβραση και, όταν θέλω να γεμίσω αυτό το κενό προστρέχοντας στην εικόνα του καθρέφτη, η εικόνα με παραπέμπει και πάλι σε ένα πρωτότυπο του σώματος που δεν είναι εκεί πέρα, ανάμεσα στα πράγματα, αλλά από τη μεριά μου, εντεύθεν κάθε όρασης. Παρά τα φαινόμενα, το ίδιο συμβαίνει και με το απτικό μου σώμα· διότι, μπορώ μεν να ψηλαφήσω με το αριστερό μου χέρι το δεξί ενόσω αυτό αγγίζει ένα αντικείμενο, ωστόσο το δεξί χέρι αντικείμενο δεν είναι το δεξί χέρι που αγγίζει: το πρώτο είναι ένα πλέγμα οστών, μυών και σάρκας συμπιεσμένο σε ένα σημείο του χώρου, το δεύτερο διασχίζει το χώρο σαν πύραυλος και πηγαίνει να φανερώσει το εξωτερικό αντικείμενο στον τόπο του. Επομένως το σώμα μου, στο βαθμό που βλέπει ή αγγίζει τον κόσμο, δεν μπορεί ούτε να δει τον εαυτό του ούτε να τον αγγίξει. Εκείνο που το εμποδίζει να είναι ποτέ αντικείμενο, να είναι ποτέ «πλήρως συγκροτημένο»,<sup>1</sup> είναι το γεγονός ότι είναι εκείνο μέσω του οποίου υπάρχουν αντικείμενα. Δεν είναι ούτε από ούτε ορατό, στο μέτρο που εκείνο είναι που βλέπει, εκείνο είναι που αγγίζει. Άρα το σώμα δεν είναι ένα οποιοδήποτε από τα εξωτερικά αντικείμενα, που θα είχε μόνο την ιδιαιτερότητα να είναι πάντα εκεί. Αν είναι μόνιμο, πρόκειται για μια απόλυτη μονιμότητα, η οποία χρησιμεύει ως υπόβαθρο στη σχετική μονιμότητα των αντικειμένων που επιδέχονται έκλειψη, των αληθινών αντικειμένων. Η παρουσία και η απουσία των εξωτερικών αντικειμένων είναι απλώς παραλλαγές στο εσωτερικό ενός αρχέγονου πεδίου παρουσίας, ενός αντιληπτικού τομέα που πάνω τους έχει δύναμη το σώμα μου. Όχι μόνο η μονιμότητα του σώματός μου δεν είναι μία ιδιαίτερη περίπτωση της μονιμότητας των εξωτερικών αντικειμένων μέσα στον κόσμο αλλά και η δεύτερη κατανοείται αποκλειστικά μέσω της πρώτης· όχι μόνο η προοπτική του σώματός μου δεν είναι μία ιδιαίτερη περίπτωση της προοπτικής των αντικειμένων, αλλά και η προοπτική παρουσίαση των αντικειμένων κατανοείται αποκλειστικά μέσω της αντίστασης του σώματός μου σε κάθε προοπτική παραλλαγή. Αν πρέπει τα αντικείμενα να μου δείχνουν πάντα μία

μόνο από τις πλευρές τους, αυτό συμβαίνει επειδή εγώ ο ίδιος είμαι σε έναν ορισμένο τόπο απ' όπου τα βλέπω και τον οποίο δεν μπορώ να δω. Αν, παρ' όλα αυτά, πιστεύω στις κρυμμένες πλευρές τους, καθώς και σε έναν κόσμο που τα περιλαμβάνει όλα στους κόλπους του και συνυπάρχει μαζί τους, πιστεύω καθόσον το σώμα μου, που είναι πάντα παρόν για μένα και ωστόσο δεσμευμένο ανάμεσά τους μέσω τόσων αντικειμενικών σχέσεων, τα διατηρεί σε συνύπαρξη μαζί του και κάνει το σφυγμό της διάρκειάς του να χτυπά σε όλα. Έτσι, αν η κλασική ψυχολογία είχε αναλύσει τη μονιμότητα του ιδιοσώματος, μπορεί να την οδηγούσε στο σώμα όχι πια ως αντικείμενο του κόσμου, αλλά ως μέσο για να επικοινωνήσουμε μαζί του, στον κόσμο όχι πια ως άθροισμα καθορισμένων αντικειμένων, αλλά ως λανθάνοντα ορίζοντα της εμπειρίας μας, που είναι κι εκείνος αδιάκοπα παρών, πριν από κάθε καθορίζουσα σκέψη.

Οι άλλοι «χαρακτήρες» μέσω των οποίων όριζαν το ιδίωμα δεν ήταν λιγότερο ενδιαφέροντες, και για τους ίδιους λόγους. Το σώμα μου, έλεγαν, αναγνωρίζεται από το γεγονός ότι μου δίνει «διπλές αισθητηριακές εντυπώσεις»: όταν αγγίζω το δεξί μου χέρι με το αριστερό, το αντικείμενο δεξί χέρι έχει την ιδιάζουσα ιδιότητα να αισθάνεται επίσης. Είδαμε προ ολίγου ότι ποτέ τα δύο χέρια δεν είναι ταυτόχρονα το ένα ως προς το άλλο χέρια τα οποία και αγγίζουν και υφίστανται άγγιγμα. Έτσι, όταν πιέζω το ένα στο άλλο τα δυο μου χέρια, δεν έχω να κάνω με δύο αισθητηριακές εντυπώσεις που θα τις βίωνα μαζί, όπως αντιλαμβάνεσαι δύο αντικείμενα παρατεταγμένα το ένα δίπλα στο άλλο, έχω να κάνω με μια αμφίσημη οργάνωση όπου τα δύο χέρια μπορούν να εναλλάσσονται στη λειτουργία του «αγγιζόντος» και του «αγγιζόμενου». Όταν μιλούσαν για «διπλές αισθητηριακές εντυπώσεις» εννοούσαν ότι, κατά το πέρασμα από τη μία λειτουργία στην άλλη, μπορώ να αναγνωρίσω το χέρι που υφίσταται άγγιγμα ως εκείνο το ίδιο που θα είναι σε λίγο χέρι που αγγίζει – μέσα σ' αυτό το μάτσο οστών και μυών που είναι το δεξί μου χέρι για το αριστερό, μαντεύω για μία στιγμή το πε-

ρίβλημα ή την ενσάρκωση αυτού του άλλου δεξιού χεριού, ευκίνητου και ζωντανού, το οποίο τεντώνω προς τα αντικείμενα για να τα εξερευνήσω. Το σώμα καταλαμβάνει εξαπίνης τον εαυτό του από τα έξω να ασκεί μια λειτουργία γνώσης, προσπαθεί να αγγιχτεί ως αγγίζον, αρχίζει «ένα είδος αναστοχασμού»,<sup>2</sup> και αυτό θα αρκούσε για να το διακρίνει από τα αντικείμενα, για τα οποία μπορώ μεν να πω ότι «αγγίζουν» το σώμα μου, αλλά μόνο όταν είναι αδρανές, άρα χωρίς ποτέ να το καταλαμβάνουν εξαπίνης στην εξερευνητική του λειτουργία.

Έλεγαν ακόμα ότι το σώμα είναι ένα συναισθηματικό αντικείμενο, ενώ τα εξωτερικά πράγματα απλώς μου αναπαριστώνται. Έτσι τίθεται για τρίτη φορά το πρόβλημα της καταστατικής θέσης του ιδιοσώματος. Διότι, αν πω ότι το πόδι μου με πονά, δεν εννοώ απλώς ότι είναι αιτία πόνου κατά τον ίδιο τρόπο με το καρφί που το σκίζει και απλώς πλησιέστερη: δεν εννοώ ότι είναι το τελευταίο αντικείμενο του εξωτερικού κόσμου και ύστερα από αυτό θα άρχιζε ο πόνος της εσωτερικής αίσθησης, μια συνείδηση πόνου χωρίς τόπο αφ' εαυτής, που θα συνδεόταν με το πόδι μόνο μέσω ενός απώδου καθορισμού και μόνο μέσα στο σύστημα της εμπειρίας. Εννοώ ότι ο πόνος υποδεικνύει τον τόπο του, ότι είναι συγκροτητικός ενός «επώδυνου χώρου». «Πονάω στο πόδι» δεν σημαίνει: «Σκέφτομαι ότι το πόδι μου είναι αιτία αυτού του πόνου» αλλά: «ο πόνος έρχεται από το πόδι μου» ή ακόμα «πονά το πόδι μου». Αυτό ακριβώς δείχνει ο «πρωτόγονος όγκος του πόνου» για τον οποίο μιλούσαν οι ψυχολόγοι. Αναγνωριζόταν επομένως ότι το σώμα μου δεν προσφέρεται κατά τον τρόπο των αντικειμένων της εξωτερικής αίσθησης και ότι ίσως αυτά διαγράφονται μόνο πάνω σ' αυτό το συναισθηματικό φόντο που ρίχνει πρωταρχικά τη συνείδηση έξω από τον εαυτό της.

Τελικά, όταν οι ψυχολόγοι θέλησαν να κρατήσουν αποκλειστικά για το ιδιόσωμα «κναισθητικές αισθητηριακές εντυπώσεις», που υποτίθεται ότι μας δίνουν σφαιρικά τις κινήσεις του, ενώ απέδιδαν τις κινήσεις των εξωτερικών αντικειμένων σε μια

έμμεση αντίληψη και στη σύγκριση των διαδοχικών θέσεων, μπορούσε μεν να τους αντιπείνει κανείς ότι την κίνηση, εφόσον είναι σχέση, δεν θα ήταν δυνατό να την αισθανθείς και απαιτεί μια νοητική διαδρομή, όμως αυτή η ένσταση καταδικάζει τη γλώσσα τους και μόνο. Εκείνο που ήθελαν να εκφράσουν, ανεπιτυχώς είναι αλήθεια, με τον όρο «κιναισθητική αισθητηριακή εντύπωση», ήταν η πρωτογένεια των κινήσεων τις οποίες εκτελώ με το σώμα μου: προοικονομούν απευθείας την τελική κατάσταση, η απόβλεψή μου αρχίζει μια χωρική διαδρομή μόνο και μόνο για να συναντήσει στον τόπο του το στόχο που έχει δοθεί στην αρχή, υπάρχουν κατά κάποιον τρόπο σπέρματα κίνησης που μόνο δευτερογενώς εξελίσσονται σε αντικειμενική διαδρομή. Κινώ τα εξωτερικά αντικείμενα με τη βοήθεια του δικού μου σώματος, που τα πιάνει σ' έναν τόπο για να τα οδηγήσει σε άλλο. Όμως το σώμα μου, το κινώ απευθείας, δεν το βρίσκω σ' ένα σημείο του αντικειμενικού χώρου και το πηγαίνω σε άλλο, δεν χρειάζεται να ψάξω να το βρω, είναι ήδη μαζί μου – δεν χρειάζεται να το οδηγήσω προς το τέρμα της κίνησης, αγγίζει το τέρμα ήδη από την αρχή και αυτό το ίδιο ρίχνεται προς τα εκεί. Οι σχέσεις ανάμεσα στην απόφασή μου και το σώμα μου κατά την κίνηση είναι σχέσεις μαγικές.

Αν η περιγραφή του ιδιοσώματος στην κλασική ψυχολογία προσέφερε ήδη όλα όσα είναι αναγκαία για να το διακρίνουμε από τα αντικείμενα, πώς και οι ψυχολόγοι δεν έκαναν αυτή τη διάκριση ή, εν πάση περιπτώσει, δεν εξήγαγαν από εκείνη κανένα φιλοσοφικό επακόλουθο; Ο λόγος είναι ότι, προβαίνοντας σ' ένα φυσικό βήμα, τοποθετούνταν σ' εκείνο τον τόπο απρόσωπης σκέψης στον οποίο ανέτρεξε η επιστήμη όταν πίστεψε πως μπορούσε να διαχωρίσει, μέσα στις παρατηρήσεις, αφενός όσα οφείλονται στην κατάσταση του παρατηρητή, αφετέρου τις ιδιότητες του απόλυτου αντικειμένου. Για το μεν ζων υποκείμενο, το ιδιόσωμα μπορούσε να είναι διαφορετικό από όλα τα εξωτερικά αντικείμενα, αλλά για την στοποθέτητη σκέψη του

ψυχολόγου, η εμπειρία του ζώντος υποκειμένου γινόταν με τη σειρά της ένα αντικείμενο και όχι μόνο δεν απαιτούσε ένα νέο ορισμό του είναι, αλλά και έπαιρνε θέση μέσα στο καθολικό είναι. Ήταν ο «ψυχισμός», τον οποίο αντιπαρέθεταν στο πραγματικό, όμως τον αντιμετώπιζαν ως μια δεύτερη πραγματικότητα, ως ένα επιστημονικό αντικείμενο που έπρεπε να το υποβάλουν σε νόμους. Θεωρούσαν δεδομένο ότι η εμπειρία μας, περιζωμένη ήδη από τη φυσική και από τη βιολογία, μελλόταν να καταλήξει να μεταβληθεί πλήρως σε αντικειμενική γνώση, όταν ολοκληρωνόταν το σύστημα των επιστημών. Ως εκ τούτου η εμπειρία του σώματος υποβιβάζοταν σε «αναπαράσταση» του σώματος, δεν ήταν ένα φαινόμενο, ήταν ένα ψυχικό γεγονός. Στην εμφάνιση της ζωής, το οπτικό μου σώμα περιλαμβάνει ένα ευρύ κενό στο ύψος του κεφαλιού, όμως η βιολογία ήταν εκεί για να γεμίσει αυτό το κενό, να το εξηγήσει με τη δομή των οφθαλμών, να μου διδάξει τι είναι στ' αλήθεια το σώμα, να μου μάθει ότι έχω έναν αμφιβληστροειδή, έναν εγκέφαλο σαν τους άλλους ανθρώπους και σαν τα πτώματα που ανατέμνω και ότι τελικά το εργαλείο του χειρουργού θα έφερνε αλήθεια στο φως, μέσα σ' αυτή την απροσδιόριστη ζώνη του κεφαλιού μου, το ακριβές αντίγραφο των ανατομικών πινάκων. Συλλαμβάνω το σώμα μου ως ένα αντικείμενο-υποκείμενο, ως ικανό να «βλέπει» και να «πάσχει», αλλά αυτές οι συγκεχυμένες αναπαραστάσεις ανήκαν στα ψυχολογικά αξιοπερίεργα, ήταν δείγματα μιας μαγικής σκέψης, τους νόμους της οποίας μελετούν η ψυχολογία και η κοινωνιολογία επανεισάγοντάς τη, ως επιστημονικό αντικείμενο πια, στο σύστημα του αληθινού κόσμου. Επομένως η μη πληρότητα του σώματός μου, η περιθωριακή του παρουσίαση, η αμφισημία του ως σώμα αγγίζον και σώμα αγγιζόμενο δεν μπορούσαν να είναι *δομικά* γνωρίσματα του ίδιου του σώματος, δεν επηρέαζαν την ιδέα του, γίνονταν οι «διακριτικοί χαρακτήρες» των συνειδησιακών *περιεχομένων* που συνθέτουν την αναπαράστασή μας για το σώμα: τα περιεχόμενα αυτά είναι σταθερά, συναισθηματικά και παρα-



δόξως συνδεδεμένα ανά ζεύγη με «διπλές αισθητηριακές εντυπώσεις», αλλά εκτός από αυτό η αναπαράσταση του σώματός μου είναι μια αναπαράσταση σαν τις άλλες και συνακολούθως το σώμα μου ένα αντικείμενο σαν τα άλλα. Οι ψυχολόγοι δεν καταλάβαιναν ότι, πραγματευόμενοι κατ' αυτό τον τρόπο την εμπειρία του σώματος, απλώς ανέβαλλαν, σε ομοφωνία με την επιστήμη, ένα πρόβλημα που ήταν αδύνατο να το αποφύγουν. Η μη πληρότητα της αντίληψής μου γινόταν κατανοητή ως μια *γεγονοτική* μη πληρότητα, που απέρρευε από την οργάνωση των αισθητηριακών μηχανισμών μου· η παρουσία του σώματός μου ως μια *γεγονοτική παρουσία*, που απέρρευε από τη συνεχή του επενέργεια στους νευρικούς υποδοχείς μου· τέλος, η ένωση ψυχής και σώματος, την οποία προϋπέθεταν αυτές οι δύο εξηγήσεις, γινόταν κατανοητή, σύμφωνα με τη σκέψη του Ντεκάρτ, ως μια *γεγονοτική ένωση*, η επί της αρχής δυνατότητα της οποίας δεν χρειαζόταν να αποδειχθεί, επειδή το γεγονός, σημείο αφετηρίας της γνώσης, απαλειφόταν από τα ολοκληρωμένα πορίσματά της. Ο ψυχολόγος, τώρα, μπορούσε βέβαια να φερθεί για μία στιγμή σαν τους επιστήμονες: να κοιτάξει το δικό του σώμα με τα μάτια του άλλου και να δει το σώμα του άλλου με τη σειρά του σαν ένα μηχανικό σύστημα χωρίς εσωτερικό. Η συμβολή των ξένων εμπειριών έσβηνε τη δομή της δικής του και κατ' αντιστοιχία, καθώς είχε χάσει την επαφή με τον εαυτό του, γινόταν τυφλός απέναντι στη συμπεριφορά του άλλου. Θρονιαζόταν έτσι σε μια καθολική σκέψη που απωθούσε τόσο την όποια εμπειρία του άλλου είχε όσο και την εμπειρία του εαυτού του. Ως ψυχολόγος, όμως, ήταν δεσμευμένος σε ένα έργο που τον ανακαλούσε στον εαυτό του και δεν μπορούσε να παραμείνει σ' αυτό το σημείο ασυνειδησίας. Διότι ούτε ο φυσικός ούτε ο χημικός είναι το αντικείμενο για το οποίο μιλάνε, ενώ ο ψυχολόγος, αντίθετα, ήταν ο ίδιος εξορισμού το γεγονός το οποίο πραγματευόταν. Αυτή η αναπαράσταση του σώματος, αυτή η μαγική εμπειρία, την οποία προσέγγιζε αποστασιοποιημένα, ήταν εκείνος, τη βίωνε την ίδια

στιγμή που τη σκεφτόταν. Ασφαλώς, όπως έχουν δείξει,<sup>3</sup> δεν του αρκούσε να είναι ένας ψυχισμός για να μπορέσει να τον γνωρίσει, η γνώση αυτή, όπως και όλες οι άλλες, αποκτάται μόνο μέσω των σχέσεών μας με τον άλλο, δεν ανατρέχουμε στο ιδεώδες μιας ψυχολογίας της ενδοσκοπήσης, ο δε ψυχολόγος μπορούσε και όφειλε να επανακαλύψει μια προαντικειμενική σχέση του εαυτού του με τον άλλο όπως και του εαυτού του με εκείνο τον ίδιο. Αλλά, ως ψυχισμός που μιλούσε για τον ψυχισμό, ήταν ο ίδιος όλα εκείνα για τα οποία μιλούσε. Κατείχε ήδη μέσα του τα αποτελέσματα αυτής της ιστορίας του ψυχισμού, την οποία ανέπτυξε στην αντικειμενική στάση, ή μάλλον συναιρούσε στην ύπαρξή του το αποτέλεσμά της και ήταν η λανθάνουσα ανάμνησή της. Η ένωση ψυχής και σώματος δεν είχε συντελεστεί άπαξ και διά παντός και σε έναν μακρινό κόσμο, αναγεννιόταν ανά πάσα στιγμή κάτω από τη σκέψη του ψυχολόγου, όχι ως ένα συμβάν που επαναλαμβάνεται και καταλαμβάνει κάθε φορά εξαπίνης τον ψυχισμό, αλλά ως μια αναγκαιότητα την οποία ο ψυχολόγος ήξερε μέσα στο είναι του, ενώ ταυτόχρονα τη διαπίστωνε μέσω της γνώσης. Η γένεση της αντίληψης, από τα «αισθητά δεδομένα» μέχρι τον «κόσμο», έπρεπε να ανανεώνεται με κάθε αντιληπτικό ενέργημα, αλλιώς τα αισθητά δεδομένα θα έχαναν το νόημα που όφειλαν σ' αυτή την εξέλιξη. Επομένως ο «ψυχισμός» δεν ήταν ένα αντικείμενο σαν τα άλλα: όλα όσα επρόκειτο να πουν γι' αυτόν, τα είχε ήδη κάνει προτού τα πουν, το είναι του ψυχολόγου ήξερε περισσότερο για εκείνον απ' ό,τι ο ίδιος, τίποτα απ' όσα του είχαν συμβεί ή του συνέβαιναν σύμφωνα με τα λεγόμενα της επιστήμης δεν του ήταν απολύτως ξένο. Έτσι η έννοια του γεγονότος, όταν εφαρμοζόταν στον ψυχισμό, επρόκειτο να υποστεί ένα μετασχηματισμό. Ο γεγονотικός ψυχισμός, με τις «ιδιαιτερότητές» του, δεν ήταν πια ένα συμβάν στον αντικειμενικό χρόνο και στον εξωτερικό κόσμο, αλλά ένα συμβάν το οποίο αγγίζαμε εκ των έσω, του οποίου ήμασταν η διηνηκής τελείωση ή η διηνηκής ανάδυση και που συγκέντρωνε συνεχώς μέσα του

το παρελθόν του, το σώμα του και τον κόσμο του. Επομένως η ένωση ψυχής και σώματος, προτού να είναι ένα αντικειμενικό γεγονός, έπρεπε να είναι μια δυνατότητα της ίδιας της συνείδησης, οπότε ανέκυπτε το ερώτημα τι είναι το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, αν πρέπει να μπορεί να βιώσει ένα σώμα ως δικό του. Δεν υπήρχε πια ένα γεγονός που το υφίστασαι, αλλά ένα γεγονός που το επωμίζεσαι. Να είσαι μια συνείδηση ή μάλλον να είσαι μια εμπειρία σημαίνει να επικοινωνείς εσωτερικά με τον κόσμο, με το σώμα και με τους άλλους, να είσαι μαζί τους αντί να είσαι δίπλα τους. Ασχολούμαι με την ψυχολογία σημαίνει κατ' ανάγκη βρίσκω, κάτω από την αντικειμενική σκέψη που κινείται ανάμεσα στα έτοιμα και προκατασκευασμένα πράγματα, ένα πρώτο άνοιγμα στα πράγματα χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε αντικειμενική γνώση. Ο ψυχολόγος, τη στιγμή ακριβώς που ήθελε να προσλάβει τον εαυτό του ως αντικείμενο ανάμεσα στα αντικείμενα, δεν μπορούσε να μην επανακαλύψει τον εαυτό του ως εμπειρία, δηλαδή ως άμεση, χωρίς απόσταση παρουσία στο παρελθόν, στον κόσμο, στο σώμα και στον άλλο. Ας επανέλθουμε λοιπόν στους «χαρακτήρες» του ιδιοσώματος και ας ξαναπάσουμε τη μελέτη από το σημείο όπου την αφήσαμε. Κάνοντάς το αυτό, θα ξαναπάrouμε μία προς μία τις προόδους της σύγχρονης ψυχολογίας και θα πραγματοποιήσουμε μαζί της την επιστροφή στην εμπειρία.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Husserl, *Ideen*, τ. II (ανέκδοτο). Οφείλουμε στον Πανιερώτατο Νοέι και στο Ανώτατο Ινστιτούτο Φιλοσοφίας της Λουβέν, θεματοφύλακα του συνόλου των *Καταλοίπων* [*Nachlass*], ιδίως δε στην ευγενή καλοσύνη του

Αιδεσιμότητας Van Bréda, το ότι μπορέσαμε να συμβουλευτούμε αρκετά ανέκδοτα κείμενα.

2. Husserl, *Méditations cartésiennes*, σ. 81.
3. P. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie*.

### III. Η ΧΩΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΚΙΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ

Ας περιγράψουμε κατ' αρχάς τη χωρικότητα του ιδιοσώματος. Αν το χέρι μου είναι ακουμπισμένο στο τραπέζι, δεν θα διανοηθώ ποτέ να πω ότι είναι *δίπλα* στο στακτοδοχείο, όπως το στακτοδοχείο είναι δίπλα στο τηλέφωνο. Το περίγραμμα του σώματός μου είναι σύνορα που δεν τα διαβαίνουν οι συνηθισμένες χωρικές σχέσεις. Και αυτό επειδή τα μέρη του σχετίζονται μεταξύ τους πρωτογενώς: δεν εκδιπλώνονται τα μεν δίπλα στα δε, αλλά εμπερικλείονται το ένα στο άλλο. Το χέρι μου, για παράδειγμα, δεν είναι μια συλλογή σημείων. Σε περιπτώσεις αλλοχειρίας,<sup>1</sup> όπου το υποκείμενο αισθάνεται στο δεξί του χέρι τα ερεθίσματα που του εφαρμόζουν στο αριστερό, είναι αδύνατο να υποθέσουμε ότι κάθε ερεθισμός αλλάζει χωρική αξία για λογαριασμό του,<sup>2</sup> και τα διάφορα σημεία του αριστερού χεριού μεταφέρθηκαν στο δεξί καθόσον υπάγονται σε ένα ολικό όργανο, σε ένα χέρι χωρίς μέρη που μετατοπίστηκε όλο μονομιάς. Διαμορφώνουν επομένως ένα σύστημα, και ο χώρος του χεριού μου δεν είναι ένα μωσαϊκό χωρικών αξιών. Κατά τον ίδιο τρόπο ολόκληρο το σώμα μου δεν είναι για μένα ένα συνάθροισμα οργάνων παρατακτικά τοποθετημένων μέσα στο χώρο. Το έχω σε μια αδιαίρετη κατοχή και γνωρίζω τη θέση του κάθε μέλους μου μέσω ενός *σωματικού σχήματος*, όπου εμπερικλείονται όλα. Όμως η έννοια του σωματικού σχή-

ματος είναι αμφίσημη, όπως όλες όσες εμφανίζονται στις καμπές της επιστήμης. Προκειμένου να αναπτυχθούν εξ ολοκλήρου θα χρειαζόταν μια μεταρρύθμιση των μεθόδων. Έτσι χρησιμοποιούνται αρχικά υπό μία έννοια που δεν είναι η πλήρης έννοιά τους, και ακριβώς η εμμενής ανάπτυξή τους τινάζει στον αέρα τις παλιές μεθόδους. Με τον όρο «σωματικό σχήμα» εννοούσαν κατ' αρχάς μια *σύνοψη* της σωματικής εμπειρίας μας ικανή να δώσει ένα ερμηνευτικό σχόλιο και μια σημασία στην ενδοδεκτικότητα και στην ιδιοδεκτικότητα της στιγμής. Το σωματικό σχήμα έπρεπε να μου παρέχει τη μεταβολή στη θέση των μερών του σώματός μου για κάθε κίνηση ενός από αυτά, τη θέση κάθε τοπικού ερεθίσματος στο σύνολο του σώματος, τον ισολογισμό των συντελεσμένων κινήσεων σε κάθε στιγμή μιας σύνθετης χειρονομίας και τέλος τη συνεχή μετάφραση σε οπτική γλώσσα των κιναισθητικών και αρθρικών εντυπώσεων της στιγμής. Όταν μιλούσαν για το σωματικό σχήμα, πίστευαν αρχικά ότι είχαν εισαγάγει απλώς ένα βολικό όνομα για να δηλώσουν πάμπολλους συνειρμούς εικόνων και ήθελαν μόνο να εκφράσουν το γεγονός ότι οι συνειρμοί αυτοί είχαν εδραιωθεί και ήταν διαρκώς έτοιμοι να λειτουργήσουν. Το σωματικό σχήμα έπρεπε να οικοδομηθεί σιγά σιγά κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας και όσο περισσότερο τα οπτικά, κιναισθητικά και αρθρικά περιεχόμενα συνδέονταν συνειρμικά μεταξύ τους ή με οπτικά περιεχόμενα και τα ανακαλούσαν ευκολότερα.<sup>3</sup> Έτσι η αναπαράστασή του σε επίπεδο φυσιολογίας δεν μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από ένα κέντρο εικόνων με την κλασική έννοια. Ωστόσο το σωματικό σχήμα υπερφαλαγγίζει αυτό τον συνειρμιστικό ορισμό, όπως βλέπουμε καθαρά στη χρήση που του επιφυλάσσουν οι ψυχολόγοι. Για παράδειγμα, προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα την αλλοχειρία βάσει του σωματικού σχήματος, δεν αρκεί κάθε αισθητηριακή εντύπωση του αριστερού χεριού να μετατεθεί και να πάρει θέση ανάμεσα σε γενολογικές εικόνες όλων των μερών του σώματος, οι οποίες θα συνδέονταν συνειρμικά μεταξύ τους για να σχημα-

τίσουν γύρω από το χέρι ένα κατά κάποιον τρόπο επιτυπωμένο *σχεδιογράφημα* του σώματος: πρέπει αυτοί οι συνειρμοί να ρυθμίζονται κάθε στιγμή από έναν μοναδικό νόμο, η χωρικότητα του σώματος να κατέρχεται από το όλο στα μέρη και επίσης το αριστερό χέρι μαζί με τη θέση του να εμπεριέχεται σε ένα σφαιρικό *σχέδιο* του σώματος και να έλκει την προέλευση από εκείνο, ούτως ώστε να μπορεί μονομιάς, όχι μόνο να τεθεί πάνω από το δεξί ή να κατακαθίσει σ' αυτό, αλλά και να γίνει το δεξί χέρι. Όταν θέλουν<sup>4</sup> να φωτίσουν το φαινόμενο του μέλους φάντασμα συνδέοντάς το με το σωματικό σχήμα του υποκειμένου, δεν προσθέτουν τίποτα στις κλασικές εξηγήσεις μέσω των εγκεφαλικών ιχνών και των αναγεννώμενων αισθητηριακών εντυπώσεων, εκτός και αν το σωματικό σχήμα καταστεί ο νόμος συγκρότησης της συνήθους κιναισθησίας αντί να είναι το υπόλειμμά της. Αν ένωσαν την ανάγκη να εισαγάγουν αυτό τον νέο όρο, ήταν για να εκφράσουν ότι η χωρική και χρονική ενότητα, η διαισθητηριακή ή η αισθητηριοκινητική ενότητα του σώματος είναι, θα λέγαμε, αυτοδίκαιη, ότι δεν περιορίζεται στα περιεχόμενα που όντως και τυχαία συνδέονται συνειρμικά κατά τη διάρκεια της εμπειρίας μας, ότι κατά κάποιον τρόπο προηγείται από εκείνα καθιστώντας δυνατή, ακριβώς, τη συνειρμική τους σύνδεση. Οδεύουμε έτσι προς έναν δεύτερο ορισμό του σωματικού σχήματος: δεν θα είναι πια το απλό αποτέλεσμα των συνειρμών που εγκαθίστανται κατά τη διάρκεια της εμπειρίας αλλά μια σφαιρική συνειδητοποίηση της στάσης μου μέσα στον διαισθητηριακό κόσμο, μια «μορφή» υπό την έννοια της *Gestaltpsychologie*.<sup>5</sup> Όμως και αυτός ο δεύτερος ορισμός με τη σειρά του έχει ήδη ξεπεραστεί από τις αναλύσεις των ψυχολόγων. Δεν αρκεί να πούμε ότι το σώμα μου είναι μια μορφή, δηλαδή ένα φαινόμενο στο οποίο το όλο είναι προγενέστερο των μερών. Πώς είναι δυνατό ένα τέτοιο φαινόμενο; Είναι επειδή μια μορφή, συγκρινόμενη με το μωσαϊκό του φυσικοχημικού σώματος ή της «κιναισθησίας», είναι ένας νέος τύπος ύπαρξης. Αν στην ανοσογνωσία το παραλυμένο μέλος δεν με-

τράει πια στο σωματικό σχήμα του υποκειμένου, αυτό συμβαίνει επειδή το σωματικό σχήμα δεν είναι ούτε το απλό ξεπατικόμα ούτε καν η σφαιρική συνείδηση των υπαρχόντων μελών του σώματος, αλλά τα εντάσσει μέσα του ενεργητικά λόγω της αξίας τους για τα σχέδια του οργανισμού. Οι ψυχολόγοι λένε συχνά ότι το σωματικό σχήμα είναι *δυναμικό*.<sup>6</sup> Αν επαναγάγουμε αυτό τον όρο σε μια ακριβή έννοια, σημαίνει ότι το σώμα μου μου εμφανίζεται ως στάση ενόψει κάποιου ενεργού ή δυνατού έργου προς επιτέλεση. Και πράγματι, η χωρικότητά του δεν είναι *χωρικότητα θέσης*, όπως των εξωτερικών αντικειμένων ή των «χωρικών αισθητηριακών εντυπώσεων», αλλά *χωρικότητα κατάστασης*. Αν σταθώ όρθιος μπροστά στο γραφείο μου και στηριχθώ πάνω του με τα δυο μου χέρια, μόνο τα χέρια μου τονίζονται, ενώ όλο το υπόλοιπο σώμα μου σύρεται πίσω τους σαν την ουρά του κομήτη. Αυτό δεν σημαίνει ότι αγνοώ το μέρος όπου βρίσκονται οι ώμοι μου ή τα νεφρά μου, αλλά ότι αυτό απλώς εμπερικλείεται στο μέρος όπου βρίσκονται τα χέρια μου, και όλη μου η στάση διαβάζεται, θα λέγαμε, στο στήριγμα που βρίσκουν στο τραπέζι. Αν είμαι όρθιος και κρατώ στη χούφτα μου την πίπα μου, η θέση του χεριού μου δεν προσδιορίζεται συλλογιστικά από τη γωνία που σχηματίζει το χέρι μου με τον πήχη μου, ο πήχης μου με το βραχίονά μου, ο βραχίονάς μου με τον κορμό μου και τέλος ο κορμός μου με το πάτωμα. Ξέρω πού είναι η πίπα μου με μια απόλυτη γνώση, και ως εκ τούτου ξέρω πού είναι το χέρι μου και πού είναι το σώμα μου, όπως ο πρωτόγονος στην έρημο προσανατολίζεται διαμιάς ανά πάσα στιγμή, χωρίς να χρειάζεται να θυμηθεί και να προσθέσει τις αποστάσεις που έχει διανύσει και τις γωνίες παρέκκλισης αφότου ξεκίνησε. Η λέξη «εδώ», όταν εφαρμόζεται στο σώμα μου, δεν δηλώνει μια θέση προσδιορισμένη ως προς άλλες θέσεις ή ως προς κάποιες εξωτερικές συντεταγμένες αλλά την εγκατάσταση των πρώτων συντεταγμένων, την αγκυροβόληση του ενεργητικού σώματος μέσα σε ένα αντικείμενο, την κατάσταση του σώματος απέναντι στα προς επιτέλεση έργα



του. Ο σωματικός χώρος μπορεί να διακριθεί από τον εξωτερικό χώρο και να εμπερικλείσει τα μέρη του αντί να τα εκδιπλώσει, επειδή είναι το σκοτάδι της αίθουσας που είναι αναγκαίο για τη διαύγεια του θεάματος, το υπόβαθρο ύπνου ή το ασαφές απόθεμα δύναμης πάνω στα οποία ξεχωρίζουν η χειρονομία και ο στόχος της,<sup>7</sup> η ζώνη του μη είναι *μπροστά στην οποία* μπορούν να εμφανιστούν ακριβή όντα, σχήματα και σημεία. Σε τελική ανάλυση, αν το σώμα μου μπορεί και είναι μια «μορφή» και αν μπορεί και υπάρχουν μπροστά του προνομιακά σχήματα πάνω σε αδιάφορο φόντο, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που εστιάζεται προς τα επιτέλεση έργα του, που *υπάρχει προς εκείνα*, που μαζεύεται στον εαυτό του για να επιτύχει το στόχο του, και το «σωματικό σχήμα» είναι εντέλει ένας τρόπος να εκφράσουμε ότι το σώμα μου είναι στον κόσμο.<sup>8</sup> Σε ό,τι αφορά τη χωρικότητα, τη μόνη που μας ενδιαφέρει για την ώρα, το ιδίοςωμα είναι ο τρίτος και πάντα εξυπακουόμενος όρος της δομής σχήμα-φόντο, και κάθε σχήμα διαγράφεται πάνω στον διπλό ορίζοντα του εξωτερικού χώρου και του σωματικού χώρου. Πρέπει επομένως να απορρίψουμε ως αφηρημένη κάθε ανάλυση του σωματικού χώρου που συνυπολογίζει μόνο σχήματα και σημεία, εφόσον τα σχήματα και τα σημεία δεν μπορούν ούτε να νοηθούν ούτε να είναι χωρίς ορίζοντες.

Θα αντιτείνουν ίσως ότι η δομή σχήμα και φόντο ή η δομή σημείο-ορίζοντας προϋποθέτουν και οι ίδιες την έννοια του αντικειμενικού χώρου, ότι, προκειμένου να βιώσω μια επιδέξια χειρονομία ως σχήμα *πάνω* στο συμπαγές υπόβαθρο του σώματος, πρέπει το χέρι και το υπόλοιπο σώμα να συνδέονται μέσω αυτής της σχέσης αντικειμενικής χωρικότητας, οπότε η δομή σχήμα και φόντο ξαναγίνεται απλώς ένα από τα ενδεχομενικά περιεχόμενα της καθολικής μορφής χώρου. Αλλά τι νόημα θα μπορούσε να έχει η λέξη «πάνω» για ένα υποκείμενο που δεν θα ήταν τοποθετημένο μέσω του σώματός του απέναντι στον κόσμο; Η λέξη αυτή προϋποθέτει τη διάκριση ανάμεσα σε ένα πάνω και ένα κάτω, δηλαδή έναν «προσανατολι-

σμένο χώρο».<sup>9</sup> Όταν λέω ότι ένα αντικείμενο είναι πάνω στο τραπέζι, στη σκέψη μου παίρνω πάντα θέση μέσα στο τραπέζι ή μέσα στο αντικείμενο και τους εφαρμόζω μια κατηγορία που αρμόζει καταρχήν στη σχέση του σώματός μου με τα εξωτερικά αντικείμενα. Αν η λέξη *πάνω* απογυμνωθεί από αυτή την ανθρωπολογική σημασία, δεν διακρίνεται πια από τη λέξη «κάτω» ή από την έκφραση «δίπλα σε». Ακόμα και αν η καθολική μορφή χώρου είναι εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε για μας σωματικός χώρος, δεν είναι εκείνο μέσω του οποίου υπάρχει ένας τέτοιος χώρος. Ακόμα και αν η μορφή δεν είναι το *περιβάλλον μέσα στο οποίο* αλλά το *μέσο διά του οποίου* τίθεται το περιεχόμενο, δεν είναι το επαρκές μέσο αυτής της οντοθεσίας σε ό,τι αφορά τον σωματικό χώρο, και σ' αυτό το μέτρο το σωματικό περιεχόμενο μένει κάτι αδιαφανές σε σχέση με τη μορφή, κάτι τυχαίο και ακατανόητο. Η μόνη λύση σ' αυτόν το δρόμο θα ήταν να δεχτείς ότι η χωρικότητα του σώματος δεν έχει κανένα προσίδιο νόημα, διακριτό από την αντικειμενική χωρικότητα, οπότε θα εξαφανιζόταν το περιεχόμενο ως φαινόμενο και μαζί το πρόβλημα της σχέσης του με τη μορφή. Μπορούμε όμως να προσποιηθούμε ότι δεν βρίσκουμε κανένα διακριτό νόημα στις λέξεις «πάνω», «κάτω», «δίπλα σε», στις διαστάσεις του προσανατολισμένου χώρου; Ακόμα και αν η ανάλυση ξαναβρίσκει, σε όλες αυτές τις σχέσεις, την καθολική σχέση εξωτερικότητας, για όποιον κατοικεί το χώρο η προφάνεια του άνω και του κάτω μέρους, του δεξιά και του αριστερά μάς εμποδίζει να αντιμετωπίσουμε ως χωρίς νόημα όλες αυτές τις διακρίσεις και μας καλεί να αναζητήσουμε, κάτω από το ρητό νόημα των ορισμών, το λανθάνον νόημα των εμπειριών. Έτσι, οι σχέσεις ανάμεσα στους δύο χώρους θα ήταν οι εξής: μόλις θελήσω να θεματοποιήσω τον σωματικό χώρο ή να αναπτύξω το νόημά του, δεν βρίσκω σ' εκείνον τίποτε άλλο πέρα από τον νοητό χώρο. Ταυτόχρονα όμως αυτός ο νοητός χώρος δεν αποδεσμεύεται από τον προσανατολισμένο χώρο και μάλιστα είναι απλώς η διάρρησή του, αν απο-

σπαστεί δε από αυτή τη ρίζα δεν έχει κανένα απολύτως νόημα, ούτως ώστε ο ομοιογενής χώρος μπορεί να εκφράσει το νόημα του προσανατολισμένου χώρου μόνο και μόνο επειδή εκείνος του το έδωσε. Αν το περιεχόμενο μπορεί πράγματι να υπαχθεί υπό τη μορφή και να εμφανιστεί ως περιεχόμενο της μορφής, αυτό συμβαίνει επειδή η μορφή είναι προσβάσιμη μόνο διαμέσου εκείνου. Ο σωματικός χώρος μπορεί πράγματι να καταστεί ένα τμήμα του αντικειμενικού χώρου, μόνο αν μέσα στην ενικότητά του ως σωματικός χώρος εμπεριέχει τη διαλεκτική μαγιά που θα τον μετασχηματίσει σε καθολικό χώρο. Αυτό ακριβώς προσπαθήσαμε να εκφράσουμε, όταν είπαμε ότι η δομή σημείο-οριζοντας είναι το θεμέλιο του χώρου. Οριζοντας και φόντο δεν θα εκτείνονταν πέρα από το σχήμα ή στα περίξ, αν δεν ανήκαν στο ίδιο είδος τού είναι με εκείνο και αν δεν μπορούσαν να μετατραπούν σε σημεία από μια κίνηση του βλέμματος. Όμως η δομή σημείο-οριζοντας δεν μπορεί να μου μάθει τι είναι ένα σημείο, αν δεν προπορευτεί εκείνου για να ετοιμάσει τη ζώνη σωματικότητας απ' όπου θα ιδωθεί και γύρω του τους απροσδιόριστους οριζοντας που είναι το αντιστάθμισμα αυτής της θέασης. Η πολλαπλότητα των σημείων ή των «εδώ» μπορεί εξ ορισμού να συγκροτηθεί μόνο μέσω μιας αλύσωσης εμπειριών, όπου κάθε φορά ένα μόνο ανάμεσά τους δίνεται ως αντικείμενο, δημιουργείται δε και η ίδια στην καρδιά αυτού του χώρου. Και τελικά, όχι μόνο το σώμα μου δεν είναι για μένα απλώς ένα τμήμα του χώρου, αλλά και δεν θα υπήρχε καν για μένα χώρος, αν δεν είχα σώμα.

Αν ο σωματικός χώρος και ο εξωτερικός χώρος διαμορφώνουν ένα πρακτικό σύστημα, όπου ο πρώτος είναι το υπόβαθρο πάνω στο οποίο μπορεί να ξεχωρίσει ή το κενό μπροστά στο οποίο μπορεί να *εμφανιστεί* το αντικείμενο ως σκοπός της δράσης μας, είναι προφανές ότι η χωρικότητα του σώματος συντελείται μέσα στη δράση, και η ανάλυση της ιδιοκίνησης πρέπει να μας δώσει τη δυνατότητα να την κατανοήσουμε καλύτερα. Εξετάζοντας το σώμα εν κινήσει, βλέπουμε καλύτερα

πώς κατοικεί το χώρο (αλλά και το χρόνο), επειδή η κίνηση δεν περιορίζεται να υποστεί το χώρο και το χρόνο αλλά τους επωμίζεται ενεργητικά, τους ξαναπαίρνει στην αρχική τους σημασία, η οποία χάνεται μέσα στην κοινοτοπία των κεκτημένων καταστάσεων. Θα θέλαμε να αναλύσουμε εκ του σύνεγγυς ένα παράδειγμα νοσηρής κινητικότητας, που φέρνει στο φως τις θεμελιώδεις σχέσεις μεταξύ σώματος και χώρου.

Ένας ασθενής,<sup>10</sup> τον οποίο η παραδοσιακή ψυχιατρική θα κατέτασσε στις περιπτώσεις ψυχικής τύφλωσης, είναι ανίκανος να εκτελέσει με κλειστά τα μάτια «αφηρημένες» κινήσεις, δηλαδή κινήσεις που δεν απευθύνονται σε καμία όντως υφιστάμενη κατάσταση, όπως να κουνήσει κατά παραγγελία τα χέρια του ή τα πόδια του, να τεντώσει ή να κάμψει ένα δάχτυλο. Επίσης δεν μπορεί να περιγράψει ούτε τη θέση του σώματός του ή και του κεφαλιού του ούτε τις παθητικές κινήσεις των μελών του. Τέλος, όταν του αγγίξουν το κεφάλι, το χέρι ή το πόδι, δεν μπορεί να πει ποιο σημείο του σώματός του τού άγγιξαν· δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σε δύο σημεία επαφής στο δέρμα του, ακόμα και αν απέχουν οκτώ εκατοστά· δεν αναγνωρίζει ούτε το μέγεθος ούτε τη μορφή των αντικειμένων που του ακουμπάνε στο σώμα του. Κατορθώνει να κάνει τις αφηρημένες κινήσεις, μόνο αν του επιτρέψουν είτε να κοιτάξει το μέλος στο οποίο έχουν ανατεθεί είτε να εκτελέσει με όλο του το σώμα προπαρασκευαστικές κινήσεις. Η εντόπιση των ερεθισμάτων και η αναγνώριση των απτικών αντικειμένων γίνονται δυνατές επίσης με τη βοήθεια προπαρασκευαστικών κινήσεων. Ακόμα και με κλειστά τα μάτια, ο ασθενής εκτελεί με εκπληκτική ταχύτητα και σιγουριά τις αναγκαίες για την καθημερινή ζωή κινήσεις, αρκεί να είναι συνηθισμένος σ' αυτές: παίρνει το μαντίλι του από την τσέπη του και σκουπίζει τη μύτη του, παίρνει ένα σπύρτο από το κουτάκι και ανάβει τη λάμπα γκαζιού. Το επάγγελμά του είναι να κατασκευάζει πορτοφόλια και η αποδοτικότητά του φτάνει στα τρία τέταρτα της αποδοτικότητας ενός φυσιολογικού εργάτη. Μπορεί μάλιστα<sup>11</sup> να εκτελέσει

αυτές τις «συγκεκριμένες» κινήσεις κατά παραγγελία χωρίς καμία προπαρασκευαστική κίνηση. Στον ίδιο ασθενή, καθώς και στους παρεγκεφαλιδικούς, διαπιστώνεται<sup>12</sup> μια αποσύνδεση ανάμεσα στο ενέργημα του δείχνω και τις αντιδράσεις αδράγματος ή πιασίματος: το ίδιο υποκείμενο που είναι ανίκανο να δείξει κατά παραγγελία με το δάχτυλο ένα μέρος του σώματός του, πηγαίνει ζωηρά το χέρι του στο σημείο όπου τον τσιμπάει ένα κουνούπι. Άρα οι συγκεκριμένες κινήσεις και οι κινήσεις πιασίματος διαθέτουν ένα προνόμιο, το λόγο του οποίου πρέπει να αναζητήσουμε.

Ας δούμε το ζήτημα από πιο κοντά. Ένας ασθενής που του ζητείται να δείξει με το δάχτυλο ένα μέρος του σώματός του, για παράδειγμα τη μύτη του, τα καταφέρνει μόνο αν του επιτραπεί να την πιάσει. Αν του δοθεί η οδηγία να διακόψει την κίνηση προτού φτάσει στο στόχο της ή αν οφείλει να αγγίξει τη μύτη του μόνο με τη βοήθεια ενός ξύλινου χάρακα, η κίνηση καθίσταται αδύνατη.<sup>13</sup> Άρα πρέπει να δεχτούμε ότι «πιάνω» ή «αγγίζω», ακόμα και για το σώμα, είναι κάτι διαφορετικό από το «δείχνω». Ήδη από το ξεκίνημά της η κίνηση πιασίματος είναι με μαγικό τρόπο στο τέρμα της, αρχίζει μόνο προοικονομώντας το τέλος της, εφόσον η απαγόρευση του πιασίματος αρκεί για να την αναστείλει. Και πρέπει επίσης να δεχτούμε ότι ένα σημείο του σώματός μου μπορεί να μου είναι παρόν ως σημείο για να το πιάσω χωρίς να μου δίνεται, μέσα σε αυτό το προοικονομημένο άδραγμα, ως σημείο για να το δείξω. Αλλά πώς είναι δυνατό αυτό; Αν ξέρω πού είναι η μύτη μου όταν μου ζητείται να την πιάσω, πώς γίνεται να μην ξέρω πού είναι όταν θα πρέπει να τη δείξω; Αυτό συμβαίνει πιθανότατα επειδή η γνώση ενός τόπου νοείται με πολλούς και διάφορους τρόπους. Η κλασική ψυχολογία δεν διαθέτει καμία έννοια για να εκφράσει αυτές τις ποικιλίες της συνείδησης του τόπου, επειδή για εκείνη η συνείδηση του τόπου είναι πάντα συνείδηση θεσιακή, αναπαράσταση, *Vor-stellung*,<sup>14</sup> επειδή έτσι μας δίνει τον τόπο ως προσδιορισμό του αντικειμενικού κόσμου και επειδή μια τέ-

τοια αναπαράσταση ή είναι ή δεν είναι αλλά, αν είναι, μας παραδίδει το αντικείμενό της χωρίς καμία αμφισημία και ως ένα τέρμα ταυτοποιήσιμο διαμέσου όλων των εμφανισμών του. Στην προκειμένη περίπτωση, αντίθετα, θα πρέπει να πλάσουμε τις αναγκαίες έννοιες, ώστε να εκφράσουμε το γεγονός ότι ο σωματικός χώρος μπορεί να μου δοθεί σε μια πρόθεση αδράγματος χωρίς να μου δοθεί σε μια πρόθεση γνώσης. Ο ασθενής έχει συνείδηση του σωματικού χώρου ως κελύφους της συνηθισμένης δράσης του αλλά όχι ως αντικειμενικού περιβάλλοντος, το σώμα του είναι στη διάθεσή του ως μέσο ένταξης σε έναν οικείο περίγυρο αλλά όχι ως μέσο έκφρασης μιας άσκοπης και ελεύθερης χωρικής σκέψης. Όταν του ζητούν να εκτελέσει μια συγκεκριμένη κίνηση, επαναλαμβάνει πρώτα την εντολή σε ερωτηματικό τόνο, έπειτα το σώμα του εγκαθίσταται στη συνολική θέση που απαιτείται από το προς επίτευξη έργο, και τέλος εκτελεί την κίνηση. Παρατηρούμε ότι ολόκληρο το σώμα συνεργάζεται σ' αυτή την κίνηση και ότι ο ασθενής δεν την περιστέλλει ποτέ στα αυστηρώς απαραίτητα, όπως θα έκανε ένα κανονικό υποκείμενο. Μαζί με τον στρατιωτικό χαιρετισμό έρχονται τα άλλα εξωτερικά σημάδια σεβασμού. Μαζί με μια χειρονομία του δεξιού χεριού που κάνει πως χτενίζει τα μαλλιά, έρχεται η χειρονομία του αριστερού που κρατά τον καθρέφτη, μαζί με τη χειρονομία του δεξιού χεριού που μπήγει ένα καρφί, έρχεται η χειρονομία του αριστερού που κρατά το καρφί. Αυτό σημαίνει ότι ο ασθενής έχει πάρει στα σοβαρά την εντολή και κατορθώνει να κάνει κατά παραγγελία τις συγκεκριμένες κινήσεις, μόνο υπό τον όρο να πάρει νοερά θέση στην πραγματική κατάσταση στην οποία αντιστοιχούν. Όταν ένας κανονικός εκτελεί κατά παραγγελία τον στρατιωτικό χαιρετισμό, τον βλέπει μόνο σαν μια πειραματική κατάσταση, περιστέλλει επομένως την κίνηση στα ενδεικτικότερα στοιχεία της και δεν βάζει όλο του τον εαυτό σ' εκείνη.<sup>15</sup> Παίζει με το σώμα του, τον διασκεδάζει να κάνει τον στρατιώτη, «κάνει την πραγματικότητά του» στο ρόλο του στρατιώτη,<sup>16</sup> όπως ο ηθοποιός

παρεισάγει το πραγματικό του σώμα στο «μεγάλο φάντασμα»<sup>17</sup> του προσώπου που έχει να παίξει. Ο φυσιολογικός άνθρωπος και ο ηθοποιός δεν εκλαμβάνουν τις φαντασιακές καταστάσεις ως πραγματικές αλλά, αντιστρόφως, αποσπούν το πραγματικό τους σώμα από τη ζωτική του κατάσταση για να το κάνουν να αναπνεύσει, να μιλήσει ή και να κλάψει, αν χρειαστεί, στη σφαίρα του φαντασιακού. Αυτό είναι που δεν μπορεί πια να κάνει ο ασθενής μας. Στη ζωή, λέει, «βιώνω τις κινήσεις σαν ένα αποτέλεσμα της κατάστασης, της ακολουθίας των ίδιων των συμβάντων· εγώ και οι κινήσεις μου είμαστε μόνο, θα έλεγε κανείς, ένας κρίκος στην εκτύλιξη του συνόλου, μόλις και μετά βίας έχω συνείδηση της εκούσιας πρωτοβουλίας (...). Όλα γίνονται από μόνα τους». Κατά τον ίδιο τρόπο, προκειμένου να εκτελέσει μια κίνηση κατά παραγγελία, τοποθετείται «στη συνολική συναισθηματική κατάσταση και από αυτήν είναι που κυλά η κίνηση, όπως συμβαίνει στη ζωή».<sup>18</sup> Αν διακόψουν τα καμώματά του και τον ανακαλέσουν στην πειραματική κατάσταση, όλη του η επιδεξιότητα εξαφανίζεται. Η μύηση στην κίνηση καθίσταται και πάλι αδύνατη, ο ασθενής πρέπει πρώτα να «βρει» το βραχίονά του, να «βρει» τη χειρονομία που του ζητήθηκε μέσω προπαρασκευαστικών κινήσεων, η ίδια δε η χειρονομία κάνει τον αρμονικό χαρακτήρα που παρουσιάζει στην τρέχουσα ζωή και γίνεται οφθαλμοφανώς ένα άθροισμα κινήσεων μερικού χαρακτήρα, που μετά κόπου συναρμολογούνται σε μια σειρά. Μπορώ λοιπόν, με μέσο το σώμα μου ως δύναμη ενός ορισμένου αριθμού οικείων ενεργειών, να εγκατασταθώ στον περίγυρό μου ως ένα σύνολο από *manipulanda*, χωρίς να σκοπεύω ούτε το σώμα μου ούτε τον περίγυρό μου ως αντικείμενα με την καντιανή έννοια, δηλαδή ως συστήματα ποιότητων συνδεόμενων μέσω ενός νοητού νόμου, ως διαφανείς οντότητες, ελεύθερες από κάθε τοπική ή χρονική προσχώρηση και έτοιμες για την ονοματοθεσία ή τουλάχιστον για μια χειρονομία δείξης. Υπάρχει ο βραχίονάς μου ως υποστήριγμα αυτών των ενεργημάτων τα οποία γνωρίζω καλά, το σώμα μου ως δύ-

ναμη προσδιορισμένης δράσης που το πεδίο ή την εμβέλειά της ξέρω εκ των προτέρων, υπάρχει ο περίγυρός μου ως το σύνολο των δυνατών σημείων εφαρμογής αυτής της δύναμης – και υπάρχει, από την άλλη μεριά, ο βραχίονάς μου ως μηχανή από μυς και κόκαλα, ως μηχανισμός κάμψεων και εκτάσεων, ως αρθρωτό αντικείμενο, ο κόσμος ως καθαρό θέαμα που το ενατενίζω και το δείχνω με το δάχτυλο, αλλά χωρίς να σμίγω μαζί του. Σε ό,τι αφορά τον σωματικό χώρο, βλέπουμε ότι υπάρχει μια γνώση του τόπου που περιστέλλεται σε ένα είδος συνύπαρξης μαζί του και δεν είναι μηδενική, παρότι δεν μπορεί να μεταφραστεί ούτε σε μια περιγραφή ούτε καν στη βουβή δείξη μέσω μιας χειρονομίας. Ο ασθενής που τον τσίμπησε ένα κουνούπι δεν χρειάζεται να ψάξει το τσιμπημένο σημείο, το βρίσκει διαμιάς, επειδή το ζητούμενό του δεν είναι να το τοποθετήσει ως προς κάποιους άξονες συντεταγμένων μέσα στον αντικειμενικό χώρο, αλλά να βρει με το φαινόμενο χέρι του ένα ορισμένο επώδυνο μέρος του φαινομένου σώματός του, και επειδή μέσα στο φυσικό σύστημα του ιδιοσώματος δίνεται μια βιωμένη σχέση ανάμεσα στο χέρι ως δύναμη Ξυσίματος και το τσιμπημένο σημείο ως σημείο προς Ξύσιμο. Η όλη επιχείρηση λαμβάνει χώρα στην τάξη του φαινομένου πεδίου, δεν διέρχεται από τον αντικειμενικό κόσμο, και μόνο ο θεατής, που προσφέρει στο υποκείμενο της κίνησης τη δική του αντικειμενική αναπαράσταση του ζωντανού σώματος, μπορεί να πιστέψει ότι το τσίμπημα γίνεται αντιληπτό και ότι το χέρι κινείται μέσα στον αντικειμενικό χώρο, και κατά συνέπεια να εκπλαγεί γιατί το ίδιο υποκείμενο αποτυγχάνει στα πειράματα δείξης. Παρομοίως, όταν το υποκείμενο τοποθετηθεί απέναντι στο ψαλίδι του, στη βελόνα του και στις οικείες δουλειές του, δεν έχει ανάγκη να ψάξει τα χέρια του ή τα δάχτυλά του, επειδή δεν είναι αντικείμενα που θα πρέπει να τα βρει μέσα στον αντικειμενικό χώρο, κόκαλα, μύες και νεύρα, αλλά δυνάμεις κινητοποιημένες ήδη από την αντίληψη του ψαλιδιού ή της βελόνας, το κεντρικό άκρο των «αποβλεπτικών νημάτων» τα οποία το συνδέουν με



τα αντικείμενα που του δίνονται. Δεν είναι ποτέ το αντικειμενικό μας σώμα που κινούμε αλλά το φαινόμενο σώμα μας, και δεν υπάρχει κανένα μυστήριο σ' αυτό, εφόσον ακριβώς το σώμα μας, ως δύναμη της μιας ή της άλλης περιοχής του κόσμου, εγειρόταν ήδη προς τα αντικείμενα που ήταν να πιάσει και τα αντιλαμβάνοταν.<sup>19</sup> Παρομοίως ο ασθενής δεν χρειάζεται να ψάξει να βρει μια σκηνή και ένα χώρο για να εκδιπλώσει τις συγκεκριμένες κινήσεις: ο χώρος αυτός επίσης έχει δοθεί, είναι ο παρών κόσμος, είναι το κομμάτι το δέρμα «που είναι να κοπεί», η φόδρα «που είναι να ραφτεί». Ο πάγκος εργασίας, το ψαλίδι, τα κομμάτια δέρμα παρουσιάζονται στο υποκείμενο ως πόλοι δράσης, προσδιορίζουν με τις συνδυασμένες αξίες τους μια ορισμένη κατάσταση, μια κατάσταση μάλιστα ανοικτή, που απαιτεί έναν ορισμένο τρόπο λύσης, μια ορισμένη εργασία. Το σώμα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα στοιχείο μέσα στο σύστημα του υποκειμένου και του κόσμου του, το δε προς επιτέλεση έργο κατορθώνει να αποσπάσει από το σώμα τις αναγκαίες κινήσεις με ένα είδος έλξης εξ αποστάσεως, όπως οι φαινόμενες δυνάμεις που είναι σε λειτουργία στο οπτικό μου πεδίο κατορθώνουν να αποσπάσουν από μένα, χωρίς κανέναν υπολογισμό, τις κινητικές αντιδράσεις οι οποίες θα εγκαθιδρύνουν μεταξύ τους την καλύτερη ισορροπία ή όπως τα έθιμα του περιβάλλοντός μας, η συνομάδωση των ακροατών μας κατορθώνουν να αποσπάσουν αμέσως από μας τα λόγια, τις στάσεις, τον τόνο που τους αρμόζουν, όχι επειδή προσπαθούμε να συγκαλύψουμε τις σκέψεις μας ή να γίνουμε αρεστοί, αλλά επειδή είμαστε κυριολεκτικά αυτό που σκέφτονται για μας οι άλλοι και αυτό που είναι ο κόσμος μας. Στη συγκεκριμένη κίνηση ο ασθενής δεν έχει ούτε οντοθετική συνείδηση του ερεθίσματος ούτε οντοθετική συνείδηση της αντίδρασης: απλώς είναι το σώμα του, και το σώμα του είναι η δύναμη ενός ορισμένου κόσμου.

Τι συμβαίνει, απεναντίας, στα πειράματα όπου αποτυγχάνει ο ασθενής; Αν αγγίξουν ένα μέρος του σώματός του και του ζη-

τήσουν να εντοπίσει το σημείο επαφής, πρώτα βάζει σε κίνηση όλο του το σώμα κάνοντας έτσι τα προκαταρκτικά για τον εντοπισμό, έπειτα τον προσδιορίζει ακριβέστερα κουνώντας το μέλος που αφορά, τον ολοκληρώνει δε με το δέρμα του να ανατριχιάζει στα μέρη κοντά στο σημείο του αγγίγματος.<sup>20</sup> Αν βάλουν το βραχίονά του σε οριζόντια έκταση, θα μπορέσει να περιγράψει τη θέση του μόνο ύστερα από μια σειρά ταλαντώσεων που του δίνουν το πού βρίσκεται ο βραχίονας ως προς τον κορμό, ο πήχης ως προς το βραχίονα, ο κορμός ως προς την κατακόρυφο. Σε περίπτωση παθητικής κίνησης, το υποκείμενο αισθάνεται ότι υπάρχει κίνηση, αλλά χωρίς να μπορεί να πει ποια και σε ποια κατεύθυνση. Προστρέχει και πάλι σε ενεργητικές κινήσεις. Ο ασθενής συμπεραίνει την ξαπλωτή θέση του από την πίεση του στρώματος στην πλάτη του, την όρθια θέση του από την πίεση του εδάφους στα πόδια του.<sup>21</sup> Αν βάλουν πάνω στο χέρι του τις δύο μύτες ενός διαβήτη, θα τις ξεχωρίσει μόνο υπό τον όρο να μπορέσει να κουνήσει πέρα-δώθε το χέρι του και να φέρει σε επαφή με το δέρμα πότε τη μία μύτη, πότε την άλλη. Αν σχεδιάσουν στο χέρι του γράμματα ή αριθμούς, τα ταυτοποιεί μόνο υπό τον όρο να κουνήσει ο ίδιος το χέρι του, και αντιλαμβάνεται όχι την κίνηση της μύτης πάνω στο χέρι του αλλά, αντιστρόφως, την κίνηση του χεριού του σε σχέση με τη μύτη. Αυτό αποδεικνύεται αν σχεδιάσουν στο αριστερό του χέρι κανονικά γράμματα, που δεν τα αναγνωρίζει ποτέ, και έπειτα με την εικόνα των ίδιων γραμμάτων σε καθρέφτη, που την κατανοεί αμέσως. Η απλή επαφή με ένα ορθογώνιο ή με ένα ωοειδές από χαρτί δεν προξενεί στο υποκείμενο καμία αναγνώριση, ενώ αντίθετα αναγνωρίζει τα σχήματα αν του επιτραπούν εξερευνητικές κινήσεις, τις οποίες χρησιμοποιεί για να τα «συλλαβίσει», να ανιχνεύσει τους «χαρακτήρες» τους και να συναγάγει έτσι το αντικείμενο.<sup>22</sup> Πώς να συντονίσουμε αυτή τη σειρά γεγονότων και πώς να συλλάβουμε διαμέσου εκείνων τη λειτουργία που υφίσταται στο κανονικό υποκείμενο και λείπει στον ασθενή; Δεν τίθεται θέμα να μεταβιβάσουμε απλώς

στον κανονικό ό,τι έχει χάσει ο ασθενής, ο οποίος και προσπαθεί να το ανακτήσει. Η ασθένεια, όπως η παιδική ηλικία ή η «πρωτόγονη» κατάσταση, είναι μια πλήρης μορφή ύπαρξης, και οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί για να αντικαταστήσει τις κατεστραμμένες κανονικές λειτουργίες είναι κι εκείνες παθολογικά φαινόμενα. Δεν μπορούμε, με μια απλή αλλαγή προσήμου, να συναγάγουμε το κανονικό από το παθολογικό, τη μειονεξία από την αντικατάσταση και την αναπλήρωση. Πρέπει να κατανοήσουμε τις αναπληρώσεις ως αναπληρώσεις, ως νύξεις σε μια θεμελιώδη λειτουργία την οποία προσπαθούν να αντικαταστήσουν, χωρίς να μας δίνουν την άμεση εικόνα της. Η αληθινή επαγωγική μέθοδος δεν είναι «μέθοδος των διαφορών», συνίσταται στην ορθή ανάγνωση των φαινομένων, στη σύλληψη του νοήματός τους, δηλαδή στην αντιμετώπισή τους ως τροπικότητες και παραλλαγές του ολικού είναι του υποκειμένου. Διαπιστώνουμε ότι ο ασθενής που ερωτάται για τη θέση των μελών του ή για τη θέση ενός απαικτού ερεθισμού προσπαθεί, με παρασκευαστικές κινήσεις, να καταστήσει το σώμα του ένα αντικείμενο ενεργού αντίληψης· όταν ερωτάται για τη μορφή ενός αντικειμένου που έρχεται σε επαφή με το σώμα του, προσπαθεί να τη χαράξει ο ίδιος ακολουθώντας το περίγραμμα του αντικειμένου. Θα ήταν απολύτως παραπλανητικό να υποθέσουμε ότι στο κανονικό υποκείμενο υπάρχουν οι ίδιες διεργασίες, συντομευμένες μόνο από τη συνήθεια. Ο ασθενής αναζητά αυτές τις ρητές αντιλήψεις μόνο και μόνο για να αναπληρώσει μια ορισμένη παρουσία του σώματος και του αντικειμένου που είναι δεδομένη στον κανονικό, μια παρουσία που μένει να την ανασυγκροτήσουμε. Ασφαλώς, ακόμα και στον κανονικό η αντίληψη του σώματος και των αντικειμένων που έρχονται σε επαφή με το σώμα είναι συγκεχυμένη σε κατάσταση ακινησίας.<sup>23</sup> Οπωσδήποτε πάντως το κανονικό υποκείμενο ξεχωρίζει χωρίς κίνηση ένα ερέθισμα που εφαρμόζεται στο κεφάλι του από ένα ερέθισμα που εφαρμόζεται στο σώμα του. Να υποθέσουμε<sup>24</sup> ότι ο εξωδεκτικός ή ο ιδιοδεκτικός ερεθι-

σμός τού αφύπνισε «κιναισθητικά υπολείμματα», που επέχουν θέση όντως υφιστάμενων κινήσεων; Αλλά πώς θα μπορούσαν τα απτικά δεδομένα να αφυπνίσουν καθορισμένα «κιναισθητικά υπολείμματα», αν δεν έφεραν κάποιο χαρακτήρα ο οποίος να τα καθιστά ικανά γι' αυτό, αν δεν είχαν και τα ίδια μια χωρική σημασία ακριβή ή συγκεχυμένη;<sup>25</sup> Άρα πρέπει να πούμε τουλάχιστον ότι το κανονικό υποκείμενο έχει άμεσα «άδραγμα»<sup>26</sup> πάνω στο σώμα του. Δεν έχει μόνο στη διάθεσή του το σώμα του ως κάτι που εμπεριέχεται σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον, δεν είναι μόνο τοποθετημένο σε μια κατάσταση έναντι των δεδομένων εργασιών ενός επαγγέλματος, δεν είναι μόνο ανοιχτό στις πραγματικές καταστάσεις αλλά, επιπλέον, έχει το σώμα του ως συσχετικό καθαρών ερεθισμάτων στερημένων πρακτικής σημασίας, είναι ανοιχτό στις λεκτικές και πλασματικές καταστάσεις που μπορεί να επιλέξει το ίδιο ή να του προταθούν κατά τη διάρκεια ενός πειράματος. Το σώμα του δεν του δίνεται μέσω του αγγίγματος σαν ένα γεωμετρικό σχέδιο στο οποίο κάθε ερέθισμα θα ερχόταν να καταλάβει μια ρητή θέση, και η ασθένεια του Σνάνιντερ έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι, για να ξέρει πού τον αγγίζουν, έχει ανάγκη να μετατρέψει σε σχήμα το αγγιγμένο μέρος του σώματός του. Όμως στο κανονικό υποκείμενο κάθε σωματικός ερεθισμός αφυπνίζει, αντί για μια ενεργό κίνηση, ένα είδος «δυνητικής κίνησης», το μέρος του σώματος που δέχεται τον ερεθισμό βγαίνει από την ανωνυμία, αναγγέλλεται μέσω μιας ιδιαίτερης έντασης και σαν μια ορισμένη δύναμη δράσης στο πλαίσιο του ανατομικού μηχανισμού. Στο κανονικό υποκείμενο το σώμα δεν είναι μόνο κινητοποιήσιμο από τις πραγματικές καταστάσεις που το έλκουν προς εκείνες, μπορεί και να παρατήρει τον κόσμο, να εφαρμόσει τη δραστηριότητά του στα ερεθίσματα που εγγράφονται στις αισθητηριακές του επιφάνειες, να προσφερθεί σε πειράματα και γενικότερα να τοποθετηθεί στη σφαίρα του δυνατικού. Η παθολογική αφή έχει ανάγκη δικές της κινήσεις για να εντοπίσει τα ερεθίσματα ακριβώς επειδή είναι έγκλειστη στο

ενεργό παρόν, και για τον ίδιο πάλι λόγο ο ασθενής αντικαθιστά την απτική αναγνώριση και την απτική αντίληψη με την κοπιώδη αποκρυπτογράφηση των ερεθισμάτων και με τον δι' απαγωγής συμπερασμό των αντικειμένων. Προκειμένου ένα κλειδί, για παράδειγμα, να εμφανιστεί ως κλειδί κατά την απτική μου εμπειρία, χρειάζεται ένα είδος ευρύτητας της αφής, ένα απτικό πεδίο όπου τα τοπικά εντυπώματα να μπορέσουν να ενταχθούν σε ένα μόρφωμα, όπως οι νότες είναι απλώς τα σημεία περάσματος της μελωδίας· και το ίδιο ιξώδες των απτικών δεδομένων που καθυποβάλλει το σώμα σε όντως υφιστάμενες καταστάσεις ανάγει περιοριστικά το αντικείμενο σε ένα άθροισμα διαδοχικών «χαρακτήρων», την αντίληψη σε μια αφηρημένη αποτύπωση χαρακτηριστικών, την αναγνώριση σε μια ορθολογική σύνθεση ή σε μια πιθανή εικασία, και αφαιρεί από το αντικείμενο τη σαρκική παρουσία του και τη γεγονότητά του. Αντί γι' αυτό που συμβαίνει στον κανονικό, όπου κάθε κινητικό ή απτικό συμβάν προξενεί στη συνείδηση πλήθος αποβλέψεων που πηγαίνουν από το σώμα ως κέντρο δυναμικής δράσης είτε προς το ίδιο το σώμα είτε προς το αντικείμενο, στον ασθενή το απτικό εντύπωμα παραμένει, απεναντίας, αδιαφανές και ολοκλειστο. Μπορεί μεν να έλξει προς τον εαυτό του το χέρι σε μια κίνηση πιασίματος, αλλά δεν διατίθεται μπροστά του σαν κάτι που μπορείς να το δείξεις. Το κανονικό υποκείμενο υπολογίζει στο δυνατό, το οποίο αποκτά έτσι, χωρίς να εγκαταλείψει τη θέση του δυνατού, ένα είδος ενεργού παρουσίας· στον ασθενή, αντίθετα, το πεδίο του ενεργού περιορίζεται σε ό,τι συναντάται σε μια όντως υφιστάμενη επαφή ή συνδέεται με αυτά τα δεδομένα μέσω ενός ρητού συμπερασμού δι' απαγωγής.

Η ανάλυση της «αφηρημένης κίνησης» στους ασθενείς μάς κάνει να δούμε ακόμα καλύτερα αυτή την κατοχή του χώρου, αυτή τη χωρική ύπαρξη που είναι η αρχέγονη συνθήκη κάθε ζωντανής αντίληψης. Αν δοθεί στον ασθενή η εντολή να εκτελέσει μια αφηρημένη κίνηση με κλειστά τα μάτια, του είναι ανα-

γκαία μια σειρά προπαρασκευαστικών διεργασιών για να «βρει» το ίδιο το μέλος που θα την τελέσει, την κατεύθυνση ή την ταχύτητα της κίνησης και τέλος το επίπεδο στο οποίο θα εκτυλιχθεί. Για παράδειγμα, αν του δώσουν εντολή, χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις, να κουνήσει το βραχίονά του, στην αρχή μένει σαστισμένος. Έπειτα κουνάει όλο του το σώμα και στη συνέχεια οι κινήσεις περιορίζονται στο βραχίονα, τον οποίο τελικά «βρίσκει» το υποκείμενο. Αν το ζητούμενο είναι να «σηκώσει το χέρι», ο ασθενής πρέπει επίσης να «βρει» το κεφάλι του (που είναι για εκείνον το έμβλημα του «πάνω») με μια σειρά ταλαντώσεις, οι οποίες θα συνεχιστούν καθ' όλη τη διάρκεια της κίνησης και εδραιώνουν το στόχο της. Αν του ζητηθεί να σχεδιάσει στον αέρα ένα τετράγωνο ή έναν κύκλο, «βρίσκει» πρώτα το βραχίονά του, έπειτα απλώνει μπροστά το χέρι του, όπως κάνει ένα κανονικό υποκείμενο για να εντοπίσει έναν τοίχο στο σκοτάδι, και στο τέλος ξεκινά διάφορες κινήσεις σε ευθεία γραμμή και με ποικίλες καμπύλες, αν τύχει δε μία από αυτές να είναι κυκλική, την αποτελείώνει ευθύς αμέσως. Επιπλέον καταφέρνει να βρει την κίνηση μόνο σε ένα ορισμένο επίπεδο που δεν είναι ακριβώς κάθετο προς το έδαφος· πέρα από αυτό το προνομιακό επίπεδο, δεν ξέρει καν πώς να την ξεκινήσει.<sup>27</sup> Είναι φανερό ότι ο ασθενής έχει στη διάθεσή του το σώμα του απλώς σαν μια άμορφη μάζα, στην οποία μόνο η όντως υφιστάμενη κίνηση εισάγει διαιρέσεις και συναρθρώσεις. Επαφίεται πλήρως στο σώμα του για την εκτέλεση της κίνησης, όπως ένας αγορητής που δεν θα μπορούσε να πει ούτε λέξη χωρίς να στηριχθεί σ' ένα κείμενο γραμμένο εκ των προτέρων. Ο ασθενής δεν ψάχνει και δεν βρίσκει ο ίδιος την κίνηση, απλώς κουνάει πέρα-δώθε το σώμα του ώσπου να αναφανεί η κίνηση. Η οδηγία που του δόθηκε δεν στερείται νοήματος για εκείνον, εφόσον ξέρει να αναγνωρίζει πόσο ημιτελή είναι τα πρώτα του σχεδιάσματα και επίσης ξέρει, αν κατά τύχη οι διάφορες χειρονομίες οδηγήσουν στην κίνηση που του ζητήθηκε, να την αναγνωρίσει και να χρησιμοποιήσει ευθύς αμέσως την

ευκαιρία. Και ναι μεν η οδηγία έχει για εκείνον μια *διανοητική σημασία*, όμως δεν έχει *κινητική σημασία*, δεν είναι ομιλούσα για εκείνον ως κινητικό υποκείμενο, και μπορεί μεν να βρει στο διάγραμμα μιας πραγματοποιημένης κίνησης την εξεικόνηση της οδηγίας που του δόθηκε, αλλά δεν μπορεί ποτέ να εκδιπλώσει τη σκέψη μιας κίνησης σε όντως υφιστάμενη κίνηση. Εκείνο που του λείπει δεν είναι ούτε η κινητικότητα ούτε η σκέψη, οπότε καλούμαστε να αναγνωρίσουμε, ανάμεσα στην κίνηση ως διαδικασία σε τρίτο πρόσωπο και τη σκέψη ως αναπαράσταση της κίνησης, μια προοικονόμηση ή μια σύλληψη του αποτελέσματος η οποία εξασφαλίζεται από το ίδιο το σώμα ως κινητική δύναμη, ένα «κινητικό πρόταγμα» (*Bewegungsentwurf*), μια «κινητική αποβλεπτικότητα», χωρίς τα οποία η οδηγία παραμένει νεκρό γράμμα. Άλλοτε ο ασθενής σκέφτεται τον ιδεώδη τύπο της κίνησης και άλλοτε ρίχνει το σώμα του σε τυφλές δοκιμές, ενώ αντίθετα στο κανονικό υποκείμενο κάθε κίνηση είναι αδιάσπαστα κίνηση και συνείδηση κίνησης. Αυτό μπορούμε να το εκφράσουμε λέγοντας ότι στο κανονικό υποκείμενο κάθε κίνηση έχει ένα *φόντο*, ένα *υπόβαθρο*, και ότι η κίνηση και το φόντο της είναι «σταγμές μιας ενιαίας ολότητας». <sup>28</sup> Το φόντο της κίνησης δεν είναι μια αναπαράσταση που συσχετίζεται ή συνδέεται εξωτερικά με την ίδια την κίνηση, είναι εμμενές στην κίνηση, την εμπυχώνει και τη φέρει κάθε στιγμή, η μύηση στην κίνηση είναι για το υποκείμενο ένας πρωτογενής τρόπος να σχετιστεί με ένα αντικείμενο, όπως ακριβώς και η αντίληψη.

Έτσι φωτίζεται η διάκριση μεταξύ αφηρημένης και συγκεκριμένης κίνησης: το φόντο της συγκεκριμένης κίνησης είναι ο δεδομένος κόσμος, το φόντο της αφηρημένης κίνησης, αντίθετα, είναι κατασκευασμένο. Όταν κάνω νεύμα σ' έναν φίλο να πλησιάσει, η πρόθεσή μου δεν είναι μια σκέψη την οποία θα προετοιμάζα μέσα στον εαυτό μου και δεν αντιλαμβάνομαι το νεύμα μέσα στο σώμα μου. Κάνω νεύμα διαμέσου του κόσμου, κάνω νεύμα εκεί όπου βρίσκεται ο φίλος μου, η απόσταση που

με χωρίζει από εκείνον, η συγκατάθεση ή η άρνησή του διαβάζονται αμέσως στη χειρονομία μου, δεν υπάρχει μια αντίληψη που να ακολουθείται από μια κίνηση, η αντίληψη και η κίνηση διαμορφώνουν ένα σύστημα που τροποποιείται ως ένα όλο. Αν καταλάβω, για παράδειγμα, ότι ο άλλος δεν θέλει να με υπακούσει και κατά συνέπεια τροποποιήσω τη χειρονομία μου, δεν υπάρχουν δύο διακριτά συνειδησιακά ενεργήματα, βλέπω όμως την απροθυμία του συντρόφου μου, και η δική μου χειρονομία ανυπομονησίας ανακύπτει από αυτή την κατάσταση χωρίς να παρεμβληθεί καμία σκέψη.<sup>29</sup> Αν τώρα εκτελέσω «την ίδια» κίνηση αλλά χωρίς να σκοπεύω κανέναν παρόντα ή και φαντασιακό εταίρο, σαν «μια ακολουθία κινήσεων καθ' εαυτό»,<sup>30</sup> αν δηλαδή εκτελέσω μια «κάμψη» του πήχη πάνω στο βραχίονα με «υπτιασμό» του βραχίονα και «κάμψη» των δακτύλων, το σώμα μου, που μόλις προ ολίγου ήταν το όχημα της κίνησης, γίνεται εκείνο το ίδιο ο σκοπός της, το κινητικό του πρόταγμα δεν σκοπεύει πια κάποιον μέσα στον κόσμο, σκοπεύει τον πήχη μου, το βραχίονά μου, τα δάχτυλά μου, και τα σκοπεύει στο βαθμό που είναι ικανά να διαρρήξουν την ένταξή τους στον δεδομένο κόσμο και να σχεδιογραφήσουν γύρω μου μια πλασματική κατάσταση ή και στο βαθμό που, χωρίς κανέναν πλασματικό εταίρο, εξετάζω με περιέργεια αυτή την παράξενη μηχανή σημασιών και τη βάζω να λειτουργήσει προς διασκέδαση.<sup>31</sup> Η αφηρημένη κίνηση σκάβει στο εσωτερικό του πεπληρωμένου κόσμου, στον οποίο εκτυλισσόταν η συγκεκριμένη κίνηση, δημιουργώντας μια ζώνη αναστοχασμού και υποκειμενικότητας, βάζει από πάνω από το χώρο φυσικής τάξης έναν δυναμικό ή ανθρώπινο χώρο. Επομένως η συγκεκριμένη κίνηση είναι κεντρομόλος, ενώ η αφηρημένη φυγόκεντρη, η πρώτη λαμβάνει χώρα μέσα στο είναι ή στο ενεργό, η δεύτερη μέσα στο δυνατό ή στο μη είναι, η μεν προσχωρεί σε ένα δεδομένο φόντο, η δεύτερη εκδιπλώνει η ίδια το φόντο της. Η κανονική λειτουργία που καθιστά δυνατή την αφηρημένη κίνηση είναι μια «προβλητική» λειτουργία, μέσω της οποίας το



υποκείμενο της κίνησης διευθετεί μπροστά του έναν ελεύθερο χώρο, όπου εκείνο που δεν υπάρχει με φυσικό τρόπο μπορεί να αποκτήσει κάτι που να μοιάζει με ύπαρξη. Αναφέρονται ασθενείς λιγότερο βαριά από τον Σνάιντερ οι οποίοι ανταλαμβάνονται τις μορφές, τις αποστάσεις, ακόμα και τα αντικείμενα, αλλά δεν μπορούν ούτε να χαράξουν πάνω σ' αυτά τα αντικείμενα τις κατευθύνσεις που είναι χρήσιμες στη δράση ούτε να τα κατανείμουν σύμφωνα με μια δεδομένη αρχή ούτε εν γένει να επιθέσουν στο χωρικό θέαμα τους ανθρωπολογικούς προσδιορισμούς που το καθιστούν το τοπίο της δράσης μας. Για παράδειγμα, όταν αυτοί οι ασθενείς τεθούν μπροστά σ' ένα αδιέξοδο μέσα σ' ένα λαβύρινθο, δύσκολα βρίσκουν την «αντίθετη κατεύθυνση». Αν τοποθετηθεί ένας χάρακας ανάμεσα σ' εκείνους και τον γιατρό και τους ζητηθεί να κατανείμουν τα αντικείμενα «από τη μεριά τους» και «από τη μεριά του γιατρού», δεν ξέρουν πώς να το κάνουν. Υποδεικνύουν πολύ εσφαλμένα στο βραχίονα ενός άλλου ανθρώπου το σημείο που έχει δεχτεί τον ερεθισμό στο δικό τους σώμα. Ξέροντας ότι είμαστε στον Μάρτιο και είναι Δευτέρα, δυσκολεύονται να υποδείξουν την προηγούμενη μέρα και τον προηγούμενο μήνα, κι ας γνωρίζουν απέξω τη σειρά των ημερών και των μηνών. Δεν κατορθώνουν να συγκρίνουν τον αριθμό των μονάδων που περιέχονται σε δύο σειρές ράβδους τοποθετημένες μπροστά τους: τότε μετρούν δύο φορές την ίδια ράβδο, τότε λογαριάζουν μαζί με τις ράβδους της μιας σειράς και μερικές απ' όσες ανήκουν στην άλλη.<sup>32</sup> Και τούτο επειδή όλες αυτές οι πράξεις απαιτούν την ίδια δύναμη να χαράξεις μέσα στον δεδομένο κόσμο σύνορα και κατευθύνσεις, να εγκαταστήσεις γραμμές δύναμης, να ανοίξεις προοπτικές, με δυο λόγια να οργανώσεις τον δεδομένο κόσμο σύμφωνα με τα προτάγματα της στιγμής, να κατασκευάσεις πάνω στον γεωγραφικό περίγυρο ένα περιβάλλον συμπεριφοράς, ένα σύστημα σημασιών που εκφράζει προς τα έξω την εσωτερική δραστηριότητα του υποκειμένου. Για εκείνους ο κόσμος υπάρχει πια μόνο ως ένας προκατασκευασμέ-

νος ή παγωμένος κόσμος, ενώ στον κανονικό τα προτάγματα δίνουν ενότητα κατεύθυνσης στον κόσμο και κάνουν να αναφανούν μέσα του, ως διά μαγείας, χίλια σημεία που καθοδηγούν τη δράση, όπως σ' ένα μουσείο οι ταμπέλες καθοδηγούν τον επισκέπτη. Αυτή η λειτουργία «προβολής» ή «ανάκλησης» (όπως το μέντιουμ καλεί έναν απόντα και τον κάνει να αναφανεί) είναι επίσης εκείνο που καθιστά δυνατή την αφηρημένη κίνηση: διότι, για να έχω στην κατοχή μου το σώμα μου έξω από κάθε επείγουσα εργασία, για να το απολαύσω όπως μου αρέσει, για να διαγράψω στον αέρα μια κίνηση που προσδιορίζεται μόνο από μια προφορική οδηγία ή από ηθικές αναγκαιότητες, πρέπει επίσης να αντιστρέψω τη φυσική σχέση του σώματος με τον περίγυρο και πρέπει να έρθει στην επιφάνεια, μέσα από την πυκνότητα του είναι, μια ανθρωπίνη παραγωγικότητα.

Αυτοί είναι οι όροι με τους οποίους μπορεί να περιγραφεί η διαταραχή των κινήσεων που μας ενδιαφέρει. Αλλά ίσως θεωρηθεί ότι η περιγραφή αυτή, όπως έχει λεχθεί συχνά και για την ψυχανάλυση,<sup>33</sup> μας δείχνει μόνο το νόημα ή την ουσία της ασθένειας, χωρίς να μας δίνει την αιτία της. Η επιστήμη, λένε, πρωταρχίζει με την εξήγηση, η οποία οφείλει να αναζητήσει κάτω από τα φαινόμενα, σύμφωνα με τις δοκιμασμένες μεθόδους της επαγωγής, τις συνθήκες από τις οποίες εξαρτώνται. Εν προκειμένω, για παράδειγμα, ξέρουμε ότι οι κινητικές διαταραχές του Σνάνιτερ συμπίπτουν με μαζικές διαταραχές της οπτικής λειτουργίας, που με τη σειρά τους συνδέονται με το ινιακό τραύμα από το οποίο προήλθε η ασθένεια. Ο Σνάνιτερ δεν αναγνωρίζει κανένα ανακείμενο απλώς κοιτώντας το.<sup>34</sup> Τα οπτικά δεδομένα του είναι σχεδόν άμορφες κηλίδες.<sup>35</sup> Όσο για τα αντικείμενα που δεν είναι παρόντα, είναι ανίκανος να σχηματίσει οπτική αναπαράστασή τους.<sup>36</sup> Από την άλλη μεριά, ξέρουμε ότι οι «αφηρημένες» κινήσεις καθίστανται δυνατές για το υποκείμενο, μόλις προσηλώσει τα μάτια του στο μέλος που είναι επιφορτισμένο να τις κάνει.<sup>37</sup> Έτσι, όση εκούσια κινητικότητα απομένει στηρίζεται σε όση οπτική γνώση απομένει. Οι

περίφημες μέθοδοι του Μιλ (Mill) θα μας επέτρεπαν να συμπεράνουμε ότι οι αφηρημένες κινήσεις και το *Zeigen* εξαρτώνται από την ικανότητα οπτικής αναπαράστασης και ότι οι συγκεκριμένες κινήσεις που διατηρούνται από τον ασθενή, όπως άλλωστε και οι μιμητικές κινήσεις μέσω των οποίων αντισταθμίζει την ένδεια των οπτικών δεδομένων, εμπίπτουν στην κιναισθητική ή απτική αίσθηση, την οποία πράγματι χρησιμοποιεί αξιοσημείωτα ο Σνάνιντερ. Η διάκριση μεταξύ συγκεκριμένης και αφηρημένης κίνησης, όπως και μεταξύ *Greifen* και *Zeigen*, θα μπορούσε τότε να επαναχθεί στην κλασική διάκριση μεταξύ απτικού και οπτικού, ενώ η λειτουργία προβολής ή ανάκλησης, την οποία καταδείξαμε προ ολίγου, στην οπτική αντίληψη και στην οπτική αναπαράσταση.<sup>38</sup>

Στην πραγματικότητα μια επαγωγική ανάλυση, διεξαγόμενη σύμφωνα με τις μεθόδους του Μιλ, δεν καταλήγει σε κανένα συμπέρασμα. Διότι οι διαταραχές της αφηρημένης κίνησης και του *Zeigen* δεν συναντώνται μόνο σε περιπτώσεις ψυχικής τύφλωσης, αλλά επίσης στους παρεγκεφαλιδικούς και σε πολλές άλλες ασθένειες.<sup>39</sup> Από όλες αυτές τις συγκλίνουσες περιπτώσεις, δεν επιτρέπεται να επιλέξεις μία μόνο ως αποφασιστική και μέσω εκείνης να «εξηγήσεις» το ενέργημα του δείχνω. Μπροστά στην αμφισημία των γεγονότων, αναγκάζεσαι να παραιτηθείς από την απλή στατιστική καταγραφή των συμπτωσεων και να προσπαθήσεις να «κατανοήσεις» τη σχέση που φανερώνουν. Στην περίπτωση των παρεγκεφαλιδικών, διαπιστώνουμε ότι τα οπτικά διεγερτικά, σε αντίθεση με τα ηχητικά, προκαλούν μόνο ατελείς κινητικές αντιδράσεις, και ωστόσο δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε την ύπαρξη μιας πρωτοπαθούς διαταραχής της οπτικής λειτουργίας. Δεν είναι επειδή έχει υποστεί βλάβη η οπτική λειτουργία που καθίστανται αδύνατες οι κινήσεις δείξης, αντίθετα, επειδή ακριβώς έχει καταστεί αδύνατη η στάση του *Zeigen*, τα οπτικά διεγερτικά προξενούν ατελείς αντιδράσεις και μόνο. Οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι ο ήχος από μόνος του ζητάει περισσότερο μια κί-

νηση πιασίματος, ενώ η οπτική αντίληψη μια χειρονομία δείξης. «Ο ήχος μάς κατευθύνει πάντα προς το περιεχόμενό του, τη σημασία του για μας: στην οπτική παρουσίαση, αντίθετα, μπορούμε πολύ ευκολότερα να “κάνουμε αφαίρεση” του περιεχομένου και προσανατολιζόμαστε περισσότερο προς το μέρος του χώρου όπου βρίσκεται το αντικείμενο».<sup>40</sup> Επομένως, ένα νόημα δεν προσδιορίζεται τόσο από τη μη περιγράψιμη ποιότητα των «ψυχικών περιεχομένων» του, όσο από έναν ορισμένο τρόπο να προσφέρει το αντικείμενό του, από την επιστημολογική δομή του, της οποίας η συγκεκριμένη πραγματοποίηση, και για να μιλήσουμε σαν τον Καντ η επίδειξη, είναι η ποιότητα. Ο γιατρός που εκθέτει τον ασθενή σε «οπτικά» ή «κχητικά ερεθίσματα» νομίζει ότι υποβάλλει σε έλεγχο την «οπτική» ή «ακουστική αισθητικότητα» του και ότι κάνει απογραφή των αισθητών ποιοτήτων που συνθέτουν τη συνείδησή του (στη γλώσσα του εμπειρισμού) ή των υλικών τα οποία διαθέτει η γνώση του (στη γλώσσα της νοησιαρχίας). Ο γιατρός και ο ψυχολόγος δανείζονται από τον κοινό νου τις έννοιες της «όρασης» και της «ακοής», ο δε κοινός νους τις νομίζει μονοσήμαντες, επειδή το σώμα μας πράγματι περιλαμβάνει οπτικούς και ακουστικούς μηχανισμούς, που διακρίνονται ανατομικά και στους οποίους υποθέτει ότι θα πρέπει να αντιστοιχούν απομονώσιμα συνειδησιακά περιεχόμενα, σύμφωνα με ένα γενικό αξίωμα «σταθερότητας»<sup>41</sup> που εκφράζει τη φυσική μας άγνοια για μας τους ίδιους. Όταν όμως αυτές οι συγκεχυμένες έννοιες αναληφθούν από την επιστήμη και εφαρμοστούν συστηματικά, δυσχεραίνουν την έρευνα και απαιτούν, τελικά, μια γενική αναθεώρηση των απλοϊκών κατηγοριών. Στην πραγματικότητα, εκείνο που υποβάλλεται σε έλεγχο με τη μέτρηση των ουδών είναι λειτουργίες προγενέστερες τόσο της εξειδίκευσης των αισθητών ποιοτήτων όσο και της εκδίπλωσης της γνώσης, είναι ο τρόπος με τον οποίο το υποκείμενο φέρνει στην ύπαρξη για εκείνο το ίδιο ό,τι το περιβάλλει, είτε ως πόλο δραστηριότητας και τέρμα ενός ενεργήματος αδράγματος ή αποπομπής είτε ως

θέαμα και θέμα γνώσης. Οι κινητικές διαταραχές των παρεγκεφαλιδικών και οι αντίστοιχες της ψυχικής τύφλωσης μπορούν να συντονιστούν μόνο αν ορίσουμε το υπόβαθρο της κίνησης και της όρασης, όχι μέσω ενός αποθέματος αισθητών ποιητών, αλλά μέσω ενός ορισμένου τρόπου να μορφοποιηθεί ή να δομηθεί ο περίγυρος. Η ίδια η χρήση της επαγωγικής μεθόδου μας επανάγει στα «μεταφυσικά» ερωτήματα τα οποία θα ήθελε να παρακάμψει ο θετικισμός. Η επαγωγή επιτυγχάνει τους στόχους της μόνο αν δεν περιοριστεί να σημειώσει παρουσίες, απουσίες και τις συνακόλουθες παραλλαγές, αν συλλάβει και κατανοήσει τα γεγονότα σύμφωνα με ιδέες που δεν περιέχονται σ' εκείνα. Δεν έχουμε επιλογή ανάμεσα σε μια περιγραφή της ασθένειας που θα μας έδινε το νόημά της και μια εξήγηση που θα μας έδινε την αιτία της, και δεν υπάρχουν εξηγήσεις χωρίς κατανόηση.

Ας προσδιορίσουμε όμως ακριβέστερα την αντίρρησή μας. Αναλύοντάς τη, χωρίζεται σε δύο σκέλη.

1<sup>ο</sup> Η «αιτία» ενός «ψυχικού γεγονότος» δεν είναι ποτέ ένα άλλο «ψυχικό γεγονός» που θα αποκαλυφθεί, υποτίθεται, με την απλή παρατήρηση. Για παράδειγμα, η οπτική αναπαράσταση δεν εξηγεί την αφηρημένη κίνηση, διότι κατοικείται και αυτή από την ίδια δύναμη προβολής ενός θεάματος, η οποία εκδηλώνεται στην αφηρημένη κίνηση και στη χειρονομία δείξης. Όμως αυτή η δύναμη δεν υποπίπτει στις αισθήσεις, ούτε καν στην εσωτερική αίσθηση. Ας πούμε προσωρινά ότι αποκαλύπτεται μόνο σε έναν ορισμένο αναστοχασμό, τη φύση του οποίου θα διευκρινίσουμε παρακάτω. Από αυτό προκύπτει αμέσως ότι η ψυχολογική επαγωγή δεν είναι μια απλή καταγραφή των γεγονότων. Η ψυχολογία δεν εξηγεί δείχνοντας τον σταθερό και απροϋπόθετο ηγούμενο όρο ανάμεσά τους. Συλλαμβάνει ή κατανοεί τα γεγονότα, ακριβώς όπως η επαγωγή στη φυσική δεν περιορίζεται να σημειώσει τις εμπειρικές αλληλουχίες και δημιουργεί έννοιες ικανές να συντονίσουν τα γεγονότα. Γι' αυτό και καμία επαγωγή στην ψυχολογία όπως και στη φυ-

σική δεν μπορεί να επικαλεστεί ένα κρίσιμο πείραμα. Εφόσον η εξήγηση δεν ανακαλύπτεται αλλά επινοείται, δεν δίνεται ποτέ μαζί με το γεγονός, είναι πάντα μια πιθανή ερμηνεία. Μέχρι τώρα απλώς εφαρμόζουμε στην ψυχολογία ό,τι έχει δείχσει πολύ καλά αναφορικά με την επαγωγή στη φυσική,<sup>42</sup> και η πρώτη μας αντίρρηση στρέφεται κατά του εμπειριστικού τρόπου σύλληψης της επαγωγής και κατά των μεθόδων του Μιλ.

2<sup>ο</sup> Θα δούμε ότι αυτή η πρώτη αντίρρηση επικαλύπτει μια δεύτερη. Στην ψυχολογία, δεν είναι μόνο ο εμπειρισμός που πρέπει να απορριψούμε. Είναι η επαγωγική μέθοδος και η αιτιώδης σκέψη εν γένει. Το αντικείμενο της ψυχολογίας είναι τέτοιας φύσης, ώστε δεν θα ήταν δυνατό να προσδιοριστεί από σχέσεις συνάρτησης προς μεταβλητή. Ας τεκμηριώσουμε κάπως πιο λεπτομερειακά αυτά τα δύο σημεία.

α. Διαπιστώνουμε ότι οι κινητικές διαταραχές του Σνάνιντερ συνοδεύονται από μαζική ανεπάρκεια της οπτικής γνώσης. Μπαίνουμε επομένως στον πειρασμό να θεωρήσουμε την ψυχική τύφλωση ως μια διαφορεική περίπτωση καθαρά οπτικής συμπεριφοράς και, εφόσον η συνείδηση του σωματικού χώρου και η αφηρημένη κίνηση, που σκοπεύει τον δυνατικό χώρο, λείπουν σχεδόν πλήρως, τείνουμε να συμπεράνουμε ότι η αφή από μόνη της δεν μας δίνει καμία εμπειρία του αντικειμενικού χώρου.<sup>43</sup> Έτσι θα πούμε ότι η αφή δεν είναι ικανή αφ' εαυτής να παράσχει ένα υπόβαθρο στην κίνηση, δηλαδή να εκθέσει μπροστά στο υποκείμενο της κίνησης, σε μια αυστηρή ταυτοχρονία, το σημείο εκκίνησης και το σημείο άφιξής του. Με τις προπαρασκευαστικές κινήσεις του, ο ασθενής προσπαθεί να αποκτήσει ένα «κιναισθητικό υπόβαθρο» και έτσι κατορθώνει μεν να «σημαδέψει» τη θέση του σώματός του στην εκκίνηση και να αρχίσει την κίνηση, ωστόσο αυτό το κιναισθητικό υπόβαθρο είναι ευμετάβλητο, δεν θα μπορούσε να μας παράσχει, όπως ένα οπτικό υπόβαθρο, την αποτύπωση του κινητού σε σχέση με το σημείο εκκίνησης και το σημείο άφιξης καθ' όλη τη διάρκεια της κίνησης. Το κιναισθητικό υπόβαθρο κλυδωνίζεται από

την ίδια την κίνηση και χρειάζεται να ανακατασκευαστεί ύστερα από κάθε φάση της κίνησης. Να γιατί, θα πούμε, οι αφηρημένες κινήσεις στον Σνάιντερ έχουν χάσει την αρμονία τους, γιατί συντίθενται από τμήματα συναρμολογημένα σε μια σειρά και γιατί «εκτροχιάζονται» συχνά στην πορεία. Το πρακτικό πεδίο που λείπει από τον Σνάιντερ δεν είναι τίποτε άλλο από το οπτικό πεδίο.<sup>44</sup> Αλλά για να έχουμε το δικαίωμα να προσαρτήσουμε τη διαταραχή της κίνησης στην οπτική διαταραχή σε περιπτώσεις ψυχικής τύφλωσης, στο δε κανονικό υποκείμενο την προβλητική λειτουργία στην όραση σαν να ήταν αυτή ο σταθερός και απροϋπόθετος ηγούμενος όρος της, θα έπρεπε να είμαστε σίγουροι ότι μόνο τα οπτικά δεδομένα έχουν θιγεί από την ασθένεια και ότι όλες οι άλλες συνθήκες της συμπεριφοράς, ιδίως η απτική εμπειρία, έχουν παραμείνει όπως είναι στον κανονικό. Μπορούμε να βεβαιώσουμε κάτι τέτοιο; Εδώ βλέπουμε πόσο αμφίσημα είναι τα γεγονότα και ότι κανένα πείραμα δεν είναι κρίσιμο, καμία εξήγηση οριστική. Αν παρατηρήσουμε ότι ένα κανονικό υποκείμενο είναι ικανό να εκτελέσει αφηρημένες κινήσεις με κλειστά τα μάτια και ότι η απτική εμπειρία του κανονικού αρκεί για να κατευθύνει την κινητικότητα, μπορεί πάντα να αντιτείνει κανείς ότι, σύμφωνα με το παλιό σχήμα της εκπαίδευσης των αισθήσεων, τα απτικά δεδομένα του κανονικού υποκειμένου έχουν λάβει ακριβώς από τα οπτικά δεδομένα την αντικειμενική δομή τους. Αν παρατηρήσουμε ότι ένας τυφλός είναι ικανός να εντοπίσει τα *ερεθίσματα* στο σώμα του και να εκτελέσει αφηρημένες κινήσεις —πέραν του ότι υπάρχουν παραδείγματα προπαρασκευαστικών κινήσεων στους τυφλούς—, μπορεί πάντα να αντιτείνει κανείς ότι η συχνότητα των συνειρμών μετέδωσε στα απτικά εντυπώματα τον ποιοτικό χρωματισμό των κιναισθητικών εντυπωμάτων και κόλλησε μεταξύ τους αυτά τα εντυπώματα σε μια οιονεί ταυτοχρονία.<sup>45</sup> Για να πούμε την αλήθεια, αρκετά γεγονότα στην ίδια τη συμπεριφορά των ασθενών<sup>46</sup> μάς κάνουν να υποπτευθούμε μια πρωτοπαθή αλλοίωση της απτικής εμπειρίας. Για παράδειγμα, ένα υποκείμενο

ξέρει να χτυπήσει την πόρτα, αλλά δεν ξέρει πια να το κάνει, αν η πόρτα είναι κρυμμένη ή απλώς αν δεν είναι σε απόσταση αφής. Στην τελευταία περίπτωση, ο ασθενής δεν μπορεί να εκτελέσει στο κενό τη χειρονομία χτυπήματος ή ανοίγματος της πόρτας, *ακόμα και αν έχει τα μάτια του ανοιχτά και προσηλωμένα στην πόρτα.*<sup>47</sup> Πώς να εγκαλέσουμε τις οπτικές ανεπάρκειες, τη στιγμή που ο ασθενής διαθέτει οπτική αντίληψη του στόχου, η οποία συνήθως αρκεί για να προσανατολίσει κουτσά-στραβά τις κινήσεις του; Δεν φέραμε στο φως μια πρωτοπαθή διαταραχή της αφής; Είναι φανερό ότι ένα αντικείμενο, προκειμένου να μπορέσει να πυροδοτήσει μια κίνηση, πρέπει να περιλαμβάνεται στο κινητικό πεδίο του ασθενούς και ότι η διαταραχή συνίσταται σε μια συρρίκνωση του κινητικού πεδίου, το οποίο περιορίζεται εφεξής στα όντως απτά αντικείμενα, αποκλείοντας τον ορίζοντα δυνατής αφής που τα περιβάλλει στο κανονικό υποκείμενο. Η ανεπάρκεια φαίνεται να σχετίζεται, σε τελική ανάλυση, με μια λειτουργία βαθύτερη από την όραση, βαθύτερη και από την αφή ως άθροισμα δεδομένων ποιότητων, φαίνεται να αφορά τη ζωτική περιοχή του υποκειμένου, αυτό το άνοιγμα στον κόσμο χάρη στο οποίο αντικείμενα που την παρούσα στιγμή είναι εκτός της εμβέλειας του χεριού του ωστόσο μετρούν για τον κανονικό, υπάρχουν απτά για εκείνον και αποτελούν μέρος του κινητικού του σύμπαντος. Στο πλαίσιο αυτής της υπόθεσης, όταν οι ασθενείς παρατηρούν το χέρι τους και το στόχο καθ' όλη τη διάρκεια μιας κίνησης,<sup>48</sup> δεν θα έπρεπε να δούμε σ' αυτό την απλή μεγέθυνση ενός κανονικού τρόπου ενέργειας, διότι ο μόνος λόγος για τον οποίο θα είχε καταστεί αναγκαία η προσφυγή στην όραση θα ήταν, ακριβώς, η κατάρρευση της δυναμικής αφής. Ωστόσο, στο αυστηρά επαγωγικό επίπεδο, αυτή η ερμηνεία που εγκαλεί την αφή παραμένει προαιρετική, και μπορούμε πάντα, από κοινού με τον Γκλόντσταϊν, να προτιμήσουμε μια άλλη: για να χτυπήσει την πόρτα ο ασθενής, έχει ανάγκη ένα στόχο σε απόσταση αφής, ακριβώς επειδή η όραση είναι σ' εκείνον ελλειμματική και



έτσι δεν αρκεί για να δώσει ένα στέρεο υπόβαθρο στην κίνηση. Άρα δεν υπάρχει ένα γεγονός που να μπορεί να πιστοποιήσει με αποφασιστικό τρόπο ότι η οπτική εμπειρία των ασθενών είναι ή δεν είναι ταυτόσημη με την αντίστοιχη των κανονικών, και η σύλληψη του Γκόλντσταϊν, όπως και η θεωρία της φυσικής, μπορεί πάντα να εναρμονιστεί με τα γεγονότα μέσω κάποιας βοηθητικής υπόθεσης. Οι αυστηρά αποκλειστικές ερμηνείες δεν είναι δυνατές στην ψυχολογία, όπως δεν είναι και στη φυσική.

Εντούτοις, αν εξετάσουμε πιο προσεκτικά το ζήτημα, θα δούμε ότι στην ψυχολογία η αδυνατότητα ενός κρίσιμου πειράματος βασίζεται σε ιδιαίτερους λόγους, οφείλεται στην ίδια τη φύση του αντικειμένου που επιδιώκει να γνωρίσει, δηλαδή της συμπεριφοράς, και έχει πολύ πιο αποφασιστικές συνέπειες. Ανάμεσα σε θεωρίες που καμία δεν αποκλείεται απολύτως και καμία δεν θεμελιώνεται αυστηρά από τα γεγονότα, η φυσική μπορεί παρ' όλα αυτά να επιλέξει ανάλογα με το βαθμό αληθοφάνειας, δηλαδή ανάλογα με τον αριθμό γεγονότων που κατορθώνει να συντονίσει η καθεμιά τους χωρίς να επιβαρυνθεί με βοηθητικές υποθέσεις επινοημένες για τις ανάγκες της υπόθεσης. Στην ψυχολογία αυτό το κριτήριο μας λείπει: όπως είδαμε μόλις προ ολίγου, καμία βοηθητική υπόθεση δεν είναι αναγκαία προκειμένου να εξηγηθεί μέσω της οπτικής διαταραχής η αδυνατότητα της χειρονομίας του «κτυπήματος» μπροστά σε μια πόρτα. Όχι μόνο δεν φτάνουμε ποτέ σε μια αποκλειστική ερμηνεία —ανεπάρκεια της δυνητικής αφής ή ανεπάρκεια του οπτικού κόσμου—, αλλά και έχουμε να κάνουμε κατ' ανάγκη με *εξίσου αληθοφανείς* ερμηνείες, επειδή «οπτικές αναπαραστάσεις», «αφηρημένη κίνηση» και «δυνητική αφή» είναι απλώς διαφορετικά ονόματα για ένα και το ίδιο κεντρικό φαινόμενο. Οπότε η ψυχολογία δεν βρίσκεται εδώ στην ίδια κατάσταση με τη φυσική, δηλαδή περιορισμένη στην πιθανότητα των επαγωγών, καθόσον είναι ανίκανη να επιλέξει, ακόμα και βάσει της αληθοφάνειας, ανάμεσα σε υποθέσεις που

ωστόσο, από αυστηρά επαγωγική σκοπιά, παραμένουν ασύμβατες. Προκειμένου να παραμείνει δυνατή μια επαγωγή, ακόμα και αν είναι απλώς πιθανή, πρέπει είτε η «οπτική αναπαράσταση» είτε η «απτική αντίληψη» να είναι αιτία της αφηρημένης κίνησης ή εντέλει να είναι και οι δύο αποτελέσματα μιας άλλης αιτίας. Οι τρεις ή οι τέσσερις όροι πρέπει να μπορούν να εξεταστούν έξωθεν και πρέπει να μπορούμε να εντοπίσουμε τις συσχετικές παραλλαγές τους. Αν όμως δεν ήταν απομονώσιμοι, αν καθένας τους προϋπέθετε τους άλλους, η αποτυχία δεν θα ήταν μόνο του εμπειρισμού ή της απόπειρας να βρεθεί ένα κρίσιμο πείραμα, θα ήταν γενικά αποτυχία της επαγωγικής μεθόδου ή της αιτιώδους σκέψης στη σφαίρα της ψυχολογίας. Φτάνουμε έτσι στο δεύτερο σημείο που θέλαμε να τεκμηριώσουμε.

β. Αν, όπως αναγνωρίζει ο Γκόλντσταϊν, η συνύπαρξη των απτικών δεδομένων με οπτικά δεδομένα στο κανονικό υποκείμενο τροποποιεί τόσο βαθιά τα πρώτα, ώστε μπορούν να χρησιμοποιήσουν ως φόντο για την αφηρημένη κίνηση, τότε τα απτικά δεδομένα του ασθενούς, αποκομμένα από αυτή την οπτική συμβολή, δεν θα μπορούσαν να ταυτιστούν άνευ άλλου τινός με τα αντίστοιχα του κανονικού. Όπως λέει ο Γκόλντσταϊν, στο κανονικό υποκείμενο απτικά και οπτικά δεδομένα δεν παρατάσσονται απλώς τα μεν δίπλα στα δε, αλλά τα πρώτα οφείλουν στη γειννιάσή τους με τα δεύτερα μια «ποιοτική χροιά» την οποία έχουν χάσει στον Σνάντερ. Αυτό σημαίνει, προσθέτει, ότι η μελέτη του καθαρά απτικού είναι αδύνατη στο κανονικό υποκείμενο και ότι μόνο η ασθένεια μας δίνει μια εικόνα του τι θα ήταν η απτική εμπειρία που έχει περισταλεί στον εαυτό της.<sup>49</sup> Το συμπέρασμα είναι σωστό, αλλά είναι σαν να λέμε και πάλι ότι η λέξη «αφή» δεν έχει το ίδιο νόημα όταν εφαρμόζεται στον κανονικό και στον ασθενή, ότι το «καθαρά απτικό» είναι ένα παθολογικό φαινόμενο που δεν αποτελεί συνιστώσα της κανονικής εμπειρίας, ότι η ασθένεια, αποδιοργανώνοντας την οπτική λειτουργία, δεν έχει αποκαλύψει την καθαρή ουσία

του απτικού, ότι έχει τροποποιήσει ολόκληρη την εμπειρία του υποκειμένου ή, αν προτιμάτε, ότι στο κανονικό υποκείμενο δεν υπάρχει μία εμπειρία απτική και μία εμπειρία οπτική αλλά μια ολοκληρωτική εμπειρία, όπου είναι αδύνατο να καθοριστεί η δοσολογία των διαφορετικών αισθητηριακών συμβολών. Οι εμπειρίες που στην ψυχική τύφλωση διαμεσολαμβάνονται από την αφή δεν έχουν τίποτα κοινό με όσες διαμεσολαμβάνονται από την αφή στο κανονικό υποκείμενο, και δεν αξίζουν το όνομα των «απτικών» δεδομένων ούτε οι μεν ούτε οι δε. Η απτική εμπειρία δεν είναι μια ξεχωριστή συνθήκη, την οποία θα μπορούσαμε να διατηρήσουμε σταθερή ενόσω θα παραλλάζαμε την «οπτική» εμπειρία, ούτως ώστε να εξακριβώσουμε την προσίδια αιτιότητα της καθεμιάς, η δε συμπεριφορά δεν είναι συνάρτηση αυτών των μεταβλητών αλλά προϋποτίθεται στον ορισμό τους, όπως και η καθεμία προϋποτίθεται στον ορισμό της άλλης.<sup>50</sup> Η ψυχική τύφλωση, τα ελλείμματα της αφής και οι κινητικές διαταραχές είναι τρεις *εκφράσεις* μιας θεμελιακότερης διαταραχής μέσω της οποίας κατανοούνται και όχι τρεις συνιστώσες της νοσηρής συμπεριφοράς, οι οπτικές αναπαραστάσεις, τα απτικά δεδομένα και η κινητικότητα είναι τρία φαινόμενα που αναδεικνύονται ξεχωριστά μέσα στην ενότητα της συμπεριφοράς. Αν, επειδή παρουσιάζουν συσχετικές παραλλαγές, θελήσεις να εξηγήσεις το ένα μέσω του άλλου, ξεχνάς ότι το ενέργημα της οπτικής αναπαράστασης, για παράδειγμα, όπως αποδεικνύει η περίπτωση των παρεγκεφαλιδικών, προϋποθέτει ήδη την ίδια προβλητική δύναμη που εκδηλώνεται επίσης στην αφηρημένη κίνηση και στη χειρονομία δείξης, και έτσι παίρνεις ήδη ως δεδομένο εκείνο που νομίζεις ότι εξηγείς. Η επαγωγική και αιτιώδης σκέψη, εγκλείοντας στην όραση, στην αφή ή σε κάποιο γεγονотικό δεδομένο την προβλητική δύναμη που τα κατοικεί όλα, μας την κρύβει και μας καθιστά τυφλούς έναντι εκείνης της διάστασης της συμπεριφοράς με την οποία ακριβώς ασχολείται η ψυχολογία. Στη φυσική, η εγκαθίδρυση ενός νόμου απαιτεί μεν να συλλάβει ο επιστήμονας την ιδέα

σύμφωνα με την οποία θα συντονιστούν τα γεγονότα, και αυτή η ιδέα, που δεν βρίσκεται μέσα στα γεγονότα, δεν θα επαληθευτεί ποτέ από ένα κρίσιμο πείραμα, θα παραμείνει πάντα πιθανή και μόνο. Όμως εξακολουθεί να είναι η ιδέα ενός αιτιώδους δεσμού υπό την έννοια της σχέσης συνάρτησης προς μεταβλητή. Η ατμοσφαιρική πίεση χρειάστηκε να επινοηθεί, αλλά τελικά εξακολουθούσε να είναι μια διαδικασία σε τρίτο πρόσωπο, συνάρτηση ενός ορισμένου αριθμού μεταβλητών. Αν η συμπεριφορά είναι μια μορφή όπου τα «οπτικά περιεχόμενα» και τα «απακά περιεχόμενα», η αισθητικότητα και η κινητικότητα εμφανίζονται μόνο ως στιγμές αδιαχώριστες μεταξύ τους, παραμένει μη προσβάσιμη στην αιτιώδη σκέψη, μόνο ένα άλλο είδος σκέψης μπορεί να τη συλλάβει – η σκέψη που παίρνει το αντικείμενό της εν τω γεννάσθαι, όπως εμφανίζεται σ' εκείνον που το ζει, με την ατμόσφαιρα νοήματος που το περιβάλλει τότε, μια σκέψη που προσπαθεί να γλιστρήσει μέσα σ' αυτή την ατμόσφαιρα για να ξαναβρεί, πίσω από τα σκόρπια γεγονότα και συμπτώματα, το ολικό είναι του υποκειμένου, αν πρόκειται για έναν κανονικό, τη θεμελιώδη διαταραχή, αν πρόκειται για έναν ασθενή.

Αν δεν μπορούμε να εξηγήσουμε τις διαταραχές της αφηρημένης κίνησης μέσω της απώλειας των οπτικών περιεχομένων, κατά συνέπεια ούτε και την προβλητική λειτουργία μέσω της όντως υφιστάμενης παρουσίας αυτών των περιεχομένων, μόνο μία μέθοδος μοιάζει ακόμα δυνατή: θα συνίσταται στην ανασυγκρότηση της θεμελιώδους διαταραχής ανατρέχοντας από τα συμπτώματα, όχι σε μια επίσης διαπιστώσιμη αιτία, αλλά σε ένα λόγο ή σε μια νοητή συνθήκη δυνατότητας – θα συνίσταται στην αναμετώπιση του ανθρώπινου υποκειμένου ως μια συνείδηση μη αποσυνθέσιμη και ολόκληρη παρούσα σε καθεμία από τις εκδηλώσεις της. Αν η διαταραχή δεν πρέπει να αναχθεί στα περιεχόμενα, θα έπρεπε να τη συνδέσουμε με τη μορφή της γνώσης, αν η ψυχολογία δεν είναι εμπειριστική και εξηγη-

τική, θα έπρεπε να είναι νοησιαρχική και αναστοχαστική. Όπως ακριβώς το *ενέργημα* της ονοματοδοσίας,<sup>51</sup> το *ενέργημα* του δείχνω προϋποθέτει ότι το αντικείμενο, αντί το σώμα να το πλησιάσει, να το πιάσει και να το καταπιεί, διατηρείται σε απόσταση και παρουσιάζεται σαν πίνακας μπροστά στον ασθενή. Ο Πλάτων εξακολουθούσε να απονέμει στον εμπειριστή τη δύναμη να δείχνει με το δάχτυλο αλλά, για να είμαστε ειλικρινείς, ακόμα και αυτή η σιωπηλή χειρονομία είναι αδύνατη, αν *εκείνο* το *οποίο* δείχνει δεν έχει ήδη απαγκιστρωθεί από τη στιγμιαία ύπαρξη και από τη μοναδιαία ύπαρξη, αν δεν έχει αντιμετωπιστεί ως εκπρόσωπος των προηγούμενων εμφανισμών του μέσα μου και των ταυτόχρονων εμφανισμών του στον άλλο, αν δηλαδή δεν έχει υπαχθεί υπό μια κατηγορία και δεν έχει ανυψωθεί στο επίπεδο της έννοιας. Αν ο ασθενής δεν μπορεί πια να δείξει με το δάχτυλο ένα σημείο του σώματός του που του το αγγίζουν, αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι πια ένα υποκείμενο απέναντι σ' έναν αντικειμενικό κόσμο και δεν μπορεί πια να πάρει την «κατηγορική στάση».<sup>52</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο η αφηρημένη κίνηση υπονομεύεται, καθόσον προϋποθέτει τη συνείδηση του στόχου, κυφορείται από εκείνη και είναι κίνηση δι' εαυτό. Και πράγματι, δεν πυροδοτείται από κανένα υπάρχον αντικείμενο, είναι ολοφάνερα φυγόκεντρη και σχεδιογραφεί στο χώρο μια άσκοπη απόβλεψη, η οποία στρέφεται προς το ιδίοςωμα και το συγκροτεί ως αντικείμενο αντί να το διαπεράσει για να συναντήσει διαμέσου εκείνου τα πράγματα. Επομένως η αφηρημένη κίνηση κατοικείται από μια δύναμη αντικειμενοποίησης, από μια «συμβολική λειτουργία»,<sup>53</sup> μια «αναπαραστατική λειτουργία»,<sup>54</sup> μια δύναμη «προβολής»,<sup>55</sup> που άλλωστε είναι ήδη *εν δράσει* στη συγκρότηση των «πραγμάτων» και συνίσταται στην αντιμετώπιση των αισθητών δεδομένων ως δεδομένων που εκπροσωπούν τα μεν τα δε και όλα μαζί εκπροσωπούν ένα «είδος», συνίσταται στην πρόσδοση ενός νοήματος σ' αυτά, στην εμπύκωσή τους εσωτερικά, στη διάταξή τους σε σύστημα, στην επικέντρωση μιας ποικιλίας εμπειριών σε

έναν και τον ίδιο νοητό πυρήνα, στην ανάδειξη μιας ενότητας μέσα τους ταυτοποιήσιμης υπό διαφορετικές προοπτικές, με δυο λόγια στην τοποθέτηση πίσω από τη ροή των εντυπωμάτων μιας σταθεράς που να την εξηγεί και έτσι στη μορφοποίηση της ύλης της εμπειρίας. Όμως δεν μπορείς να πεις ότι η συνείδηση έχει αυτή τη δύναμη, είναι αυτή η ίδια η δύναμη. Αμέσως μόλις υπάρξει συνείδηση, και για να υπάρξει συνείδηση, πρέπει να υπάρχει κάτι του οποίου να είναι συνείδηση, ένα αποβλεπτικό αντικείμενο, μπορεί δε να κατευθυνθεί προς αυτό το αντικείμενο μόνο στο βαθμό που «κάνει την πραγματικότητά της» και ρίχνεται μέσα του, μόνο αν είναι ολόκληρη μέσα σ' αυτή την αναφορά σε... κάτι, μόνο αν αποτελεί ένα καθαρό σημασιοδοτικό ενέργημα. Αν ένα ον είναι συνείδηση, πρέπει να μην είναι τίποτε άλλο από ένα πλέγμα αποβλέψεων. Αν πάψει να ορίζεται μέσω του ενεργήματος σημασιοδότησης, περιέρχεται ξανά στη συνθήκη του πράγματος, εφόσον το πράγμα είναι ακριβώς εκείνο που δεν γνωρίζει, εκείνο που διατελεί σε απόλυτη άγνοια του εαυτού και του κόσμου, κατά συνέπεια εκείνο που δεν είναι ένα αληθινό «εαυτό», δηλαδή ένα «δι' εαυτό», αλλά έχει μόνο τη χωροχρονική ατομίκευση, την ύπαρξη καθ' εαυτό.<sup>56</sup> Επομένως η συνείδηση δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις. Αν ο ασθενής δεν υπάρχει πια ως συνείδηση, πρέπει να υπάρχει ως πράγμα. Είτε η κίνηση είναι κίνηση δι' εαυτό, και τότε το «ερέθισμα» δεν είναι η αιτία της αλλά το αποβλεπτικό της αντικείμενο – είτε τεμαχίζεται και διασκορπίζεται μέσα στην ύπαρξη καθ' εαυτό, γίνεται μια αντικειμενική διαδικασία μέσα στο σώμα, οι φάσεις της οποίας διαδέχονται η μία την άλλη χωρίς όμως να γνωρίζουν η μία την άλλη. Η εξήγηση του προνομίου των συγκεκριμένων κινήσεων στην ασθένεια θα ήταν ότι αποτελούν αντανακλαστικά με την κλασική έννοια. Το χέρι του ασθενούς βρίσκει το σημείο του σώματός του όπου έχει καθίσει το κουνούπι, επειδή κάποια προκατεστημένα νευρικά κυκλώματα προσαρμόζουν την αντίδραση στον τόπο της διέγερσης. Οι κινήσεις του επαγγέλματος διατηρούνται, επειδή εξαρ-

τώνται από γερά εδραιωμένα εξαρτημένα αντανακλαστικά. Διασώζονται παρά την ψυχική μειονεξία, επειδή είναι κινήσεις καθ' εαυτό. Η διάκριση μεταξύ συγκεκριμένης και αφηρημένης κίνησης, μεταξύ *Greifen* και *Zeigen* θα ήταν έτσι η διάκριση μεταξύ φυσιολογικού και ψυχικού, μεταξύ ύπαρξης καθ' εαυτό και ύπαρξης δι' εαυτό.<sup>57</sup>

Θα δούμε όμως ότι στην πραγματικότητα η πρώτη διάκριση, όχι μόνο δεν επικαλύπτει τη δεύτερη, αλλά και είναι ασύμβατη μαζί της. Κάθε «φυσιολογική εξήγηση» τείνει να γενικευθεί. Αν η κίνηση πιασίματος ή η συγκεκριμένη κίνηση εξασφαλίζεται μέσω μιας γεγονοτικής σύνδεσης ανάμεσα σε κάθε σημείο του δέρματος και τους κινητικούς μυς που οδηγούν το χέρι σ' εκείνο, δεν καταλαβαίνουμε γιατί το ίδιο νευρικό κύκλωμα που επιτάσσει στους ίδιους μυς μια ελάχιστη διαφορετική κίνηση δεν θα εξασφάλιζε τόσο τη χειρονομία του *Zeigen* όσο και την κίνηση του *Greifen*. Ανάμεσα στο κουνούπι που τσιμπάει το δέρμα και τον ξύλινο χάρακα που ακουμπάει ο γιατρός στο ίδιο μέρος, η διαφορά φυσικής τάξης δεν είναι τόσο μεγάλη, ώστε να εξηγηθεί γιατί είναι δυνατή η κίνηση πιασίματος και αδύνατη η χειρονομία δείξης. Τα δύο «ερεθίσματα» διακρίνονται στ' αλήθεια, μόνο αν συνυπολογίσουμε τη συναισθηματική τους αξία ή το βιολογικό τους νόημα, και οι δύο ανταποκρίσεις παύουν να συνταυτίζονται, μόνο αν θεωρήσουμε το *Zeigen* και το *Greifen* ως δύο τρόπους να σχετιστούμε με το αντικείμενο και δύο τύπους να είμαστε στον κόσμο. Αλλά αυτό ακριβώς είναι το αδύνατο από τη στιγμή που θα αναγάγεις περιοριστικά το ζωντανό σώμα στη συνθήκη του αντικειμένου. Αν δεχτείς μία μόνο φορά ότι το σώμα είναι η έδρα διαδικασιών σε τρίτο πρόσωπο, τίποτα πια μέσα στη συμπεριφορά δεν μπορείς να το κρατήσεις αποκλειστικά για τη συνείδηση. Εφόσον τόσο οι χειρονομίες όσο και οι κινήσεις χρησιμοποιούν τα ίδια σωματικά όργανα-αντικείμενα, τα ίδια νεύρα-αντικείμενα, πρέπει να είναι απλωμένες στο επίπεδο των διαδικασιών χωρίς εσωτερικό και ένθετες στον χωρίς κενά ιστό των «φυσιολογι-

κών συνθηκών». Όταν ο ασθενής, κατά την άσκηση του επαγγελματός του, πηγαίνει το χέρι του προς ένα εργαλείο πάνω στο τραπέζι, δεν μετατοπίζει τα τμήματα του βραχίονά του ακριβώς όπως θα χρειαζόταν προκειμένου να εκτελέσει μια αφηρημένη κίνηση έκτασης; Μια χειρονομία που επαναλαμβάνεται κάθε μέρα δεν περιέχει μια σειρά μυϊκών συστολών και εννευρώσεων; Επομένως είναι αδύνατο να περιορίσουμε τη φυσιολογική εξήγηση. Από την άλλη μεριά, είναι αδύνατο να περιορίσουμε και τη συνείδηση. Αν αναγάγουμε στη συνείδηση τη χειρονομία του δείχνω, αν μία και μόνη φορά μπορεί να πάψει το ερέθισμα να είναι η αιτία της αντίδρασης και γίνει το αποβλεπτικό αντικείμενό της, δεν καταλαβαίνουμε πώς θα μπορούσε ποτέ να λειτουργήσει σε κάποια περίπτωση ως καθαρή αιτία ούτε πώς θα μπορούσε ποτέ η κίνηση να είναι τυφλή. Διότι αν είναι δυνατές «αφηρημένες» κινήσεις, στις οποίες υπάρχει συνείδηση του σημείου εκκίνησης και συνείδηση του σημείου άφιξης, θα πρέπει βέβαια ανά πάσα στιγμή της ζωής μας να ξέρουμε πού είναι το σώμα μας, χωρίς να χρειάζεται να ψάξουμε να το βρούμε όπως ψάχνουμε ένα αντικείμενο που έχει μετατοπιστεί κατά την απουσία μας, άρα θα πρέπει ακόμα και οι «αυτόματες» κινήσεις να αναγγέλλονται στη συνείδηση, με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν ποτέ μέσα στο σώμα μας κινήσεις καθ' εαυτό. Και αν κάθε αντικειμενικός χώρος είναι μόνο για τη διανοητική συνείδηση, θα πρέπει να ξαναβρούμε την κατηγορική στάση ακόμα και στην κίνηση πιασίματος.<sup>58</sup> Όπως η φυσιολογική αιτιότητα, έτσι και η συνειδητοποίηση δεν μπορεί να αρχίσει από πουθενά. Πρέπει είτε να παραιτηθείς από τη φυσιολογική εξήγηση είτε να δεχτείς ότι είναι ολική – είτε να αρνηθείς τη συνείδηση είτε να δεχτείς ότι είναι ολική, δεν μπορείς να αναγάγεις μερικές κινήσεις στη σωματική μηχανική και άλλες στη συνείδηση, το σώμα και η συνείδηση δεν αλληλοπεριορίζονται, μπορούν να είναι μόνο σε παραλληλία. Κάθε φυσιολογική εξήγηση γενικεύεται σε μηχανιστική φυσιολογία, κάθε συνειδητοποίηση σε νοσηριακή ψυχολογία, και η μηχανιστική



φυσιολογία ή η νοησιαρχική ψυχολογία εξομοιώνουν σε ένα ίδιο επίπεδο τη συμπεριφορά και εξαλείφουν τη διάκριση μεταξύ αφηρημένης και συγκεκριμένης κίνησης, μεταξύ *Zeigen* και *Greifen*. Η διάκριση θα μπορέσει να διατηρηθεί, μόνο αν υπάρχουν πολλοί και διάφοροι τρόποι για το σώμα να είναι σώμα, πολλοί και διάφοροι τρόποι για τη συνείδηση να είναι συνείδηση. Όσο το σώμα ορίζεται ως η ύπαρξη καθ' εαυτό, λειτουργεί ομοίμορφα σαν ένας μηχανισμός, όσο η ψυχή ορίζεται ως η καθαρή ύπαρξη δι' εαυτό, γνωρίζει μόνο αντικείμενα εκδιπλωμένα μπροστά της. Άρα η διάκριση μεταξύ αφηρημένης και συγκεκριμένης κίνησης δεν συνταυτίζεται με τη διάκριση μεταξύ σώματος και συνείδησης, δεν ανήκει στην ίδια αναστοχαστική διάσταση, βρίσκει θέση μόνο στη διάσταση της συμπεριφοράς. Τα παθολογικά φαινόμενα επιφέρουν μπροστά στα μάτια μας παραλλαγές σε κάτι που δεν είναι η καθαρή συνείδηση αντικειμένου. Η διάγνωση της νοησιαρχικής ψυχολογίας, όπως και μιας εμπειριστικής ψυχολογίας των περιεχομένων, που μιλά για κατάρρευση της συνείδησης και απελευθέρωση του αυτοματισμού, θα αποτύγχανε να βρει τη θεμελιώδη διαταραχή.

Η νοησιαρχική ανάλυση, εδώ όπως και παντού αλλού, είναι αφηρημένη μάλλον παρά λανθασμένη. Η «συμβολική λειτουργία» ή η «λειτουργία αναπαράστασης» είναι μεν το υπέρεισμα των κινήσεών μας, αλλά δεν είναι ένας τελικός όρος για την ανάλυση, στηρίζεται με τη σειρά της σε ένα ορισμένο έδαφος, και το σφάλμα της νοησιαρχίας είναι ότι τη βάζει να στηρίζεται στον εαυτό της, ότι την αποδεσμεύει από τα υλικά μέσα στα οποία πραγματοποιείται και αναγνωρίζει σε μας, ως κάτι πρωταρχικό, μια παρουσία στον κόσμο χωρίς απόσταση, διότι με αφετηρία αυτή τη χωρίς αδιαφάνεια συνείδηση, αυτή την αποβλεπτικότητα που δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις, όλα όσα μας χωρίζουν από τον αληθινό κόσμο —η πλάνη, η ασθένεια, η τρέλα και εν ολίγοις η ενσάρκωση— επανάγονται στη συνθήκη απλής εμφάνισης. Ασφαλώς η νοησιαρχία δεν πραγματοποιεί τη συ-

νείδηση χωριστά από τα υλικά της και, για παράδειγμα, αποφεύγει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο να εισαγάγει, πίσω από την ομιλία, τη δράση και την αντίληψη, μια «συμβολική συνείδηση» που θα ήταν η κοινή και αριθμητικά μία μορφή των γλωσσικών, ανταληπτικών και κινητικών υλικών. Όπως λέει ο Κασίρερ, δεν υπάρχει «συμβολική ικανότητα εν γένει»,<sup>59</sup> η δε αναστοχαστική ανάλυση δεν επιδιώκει να εγκαταστήσει ανάμεσα στα παθολογικά φαινόμενα που αφορούν την αντίληψη, τη γλώσσα και τη δράση μια «κοινότητα μέσα στο είναι» αλλά μια «κοινότητα μέσα στο νόημα». <sup>60</sup> Ακριβώς επειδή η νοσηριακή ψυχολογία ξεπέρασε οριστικά την αιτιώδη σκέψη και την πραγματοκρατία, θα ήταν ικανή να δει το νόημα ή την ουσία της ασθένειας και να αναγνωρίσει μια ενότητα της συνείδησης, η οποία δεν διαπιστώνεται στο επίπεδο του είναι αλλά πιστοποιείται στην ίδια τη συνείδηση στο επίπεδο της αλήθειας. Ωστόσο η διάκριση της κοινότητας μέσα στο είναι και της κοινότητας μέσα στο νόημα, η συνειδητή μετάβαση από την τάξη της ύπαρξης στην τάξη της αξίας και η ανατροπή η οποία επιτρέπει τη βεβαίωση του νοήματος και της αξίας ως αυτόνομων ισοδυναμούν πρακτικά με μια αφαίρεση, εφόσον, από τη σκοπιά όπου καταλήγει κανείς να τοποθετηθεί, η ποικιλία των φαινομένων αποβαίνει άνευ σημασίας και ακατανόητη. Αν η συνείδηση είναι τοποθετημένη έξω από το είναι, δεν θα ήταν δυνατό να το αφήσει να της δημιουργήσει ρήγμα, η εμπειρική ποικιλία των συνειδήσεων –η νοσηρή συνείδηση, η πρωτόγονη, η παιδική, η συνείδηση του άλλου– δεν μπορεί να ληφθεί στα σοβαρά, δεν υπάρχει τίποτα εκεί προς γνώση ή προς κατανόηση, ένα μόνο πράγμα είναι κατανοητό, και αυτό είναι η καθαρή ουσία της συνείδησης. Καμία από τις συνειδήσεις αυτές δεν θα μπορούσε να αποτύχει στην πραγματοποίηση του *cogito*. Ο τρελός, πίσω από τα παραληρήματά του, τις ιδεοληψίες του και τα ψέματα του, ξέρει ότι παραληρεί, ότι από μόνος του κατατρέχεται από ιδεοληψίες, ότι ψεύδεται και, εντέλει, ότι δεν είναι τρελός αλλά σκέφτεται ότι είναι. Όλα λοιπόν είναι για το καλύ-

τερο και η τρέλα είναι απλώς έλλειψη καλής θέλησης. Η ανάλυση του νοήματος της ασθένειας, αν καταλήξει σε μια συμβολική λειτουργία, ταυτίζει όλες τις ασθένειες, ενοποιεί πάλι αφασία, απραξία και αγνωσία<sup>61</sup> και ίσως δεν έχει καν τρόπο να τις διακρίνει από τη σχιζοφρένεια.<sup>62</sup> Είναι επομένως ευνόητο γιατί οι γιατροί και οι ψυχολόγοι αποκρούουν την πρόσκληση της νοησιαρχίας και, ελλείψει καλύτερου, επανέρχονται στις απόπειρες αιτιώδους εξήγησης, που έχουν τουλάχιστον το πλεονέκτημα ότι συνυπολογίζουν τις ιδιαιτερότητες της ασθένειας και της κάθε ασθένειας και ως εκ τούτου μας δίνουν τουλάχιστον την ψευδαίσθηση μιας όντως υφιστάμενης γνώσης. Η σύγχρονη παθολογία δείχνει ότι δεν υπάρχει ποτέ αυστηρά εκλεκτική διαταραχή, αλλά δείχνει επίσης ότι κάθε διαταραχή παίρνει την ιδιαίτερη χροιά της ανάλογα με την περιοχή της συμπεριφοράς την οποία προσβάλλει κυρίως.<sup>63</sup> Ακόμα και αν κάθε αφασία, παρατηρούμενη από αρκετά κοντά, περιλαμβάνει γνωστικές και πραξικές διαταραχές, κάθε απραξία διαταραχές της γλώσσας και της αντίληψης, κάθε αγνωσία διαταραχές της γλώσσας και της δράσης, γεγονός παραμένει ότι το κέντρο των διαταραχών είναι στη μία περίπτωση στη ζώνη της γλώσσας, στην άλλη στη ζώνη της αντίληψης, στην τρίτη στη ζώνη της δράσης. Όταν εγκალείς σε όλες τις περιπτώσεις τη συμβολική λειτουργία, χαρακτηρίζεις μεν τη δομή που είναι κοινή στις διαφορετικές διαταραχές, όμως η δομή αυτή δεν πρέπει να αποσπαστεί από τα υλικά όπου πραγματοποιείται κάθε φορά, αν όχι εκλεκτικά, τουλάχιστον κυρίως. Στο κάτω κάτω, η διαταραχή του Σνάνιτερ δεν είναι κατ' αρχάς μεταφυσική, πρόκειται για ένα θραύσμα οβίδας που τον τραυμάτισε στην ινιακή χώρα· οι οπτικές βλάβες είναι μαζικές· όπως είπαμε, θα ήταν παράλογο να εξηγήσεις όλες τις υπόλοιπες διαταραχές μέσω των οπτικών σαν να συνιστούσαν την αιτία τους, αλλά δεν θα ήταν λιγότερο παράλογο να σκεφτείς ότι το θραύσμα οβίδας πήγε και βρήκε τη συμβολική συνείδηση. Μέσω της όρασης επλήγη μέσα του το Πνεύμα. Όσο ακόμα δεν έχει βρεθεί ο τρόπος να

συνδεθούν η προέλευση της διαταραχής και η ουσία ή το νόημά της, όσο ακόμα δεν έχει επιτευχθεί ο ορισμός μιας *συγκεκριμένης ουσίας*, μιας *δομής* της ασθένειας η οποία να εκφράζει τη γενικότητα και ταυτόχρονα τη μερικότητά της, όσο ακόμα η φαινομενολογία δεν έχει γίνει γενετική φαινομενολογία, οι επιθετικές επάνοδοι της αιτιώδους σκέψης και της φυσιοκρατίας θα παραμένουν δικαιολογημένες.

Επομένως το πρόβλημά μας προσδιορίζεται ακριβέστερα. Το ζητούμενό μας είναι να συλλάβουμε ανάμεσα στα περιεχόμενα –γλωσσικό, αντιληπτικό, κινητικό– και τη μορφή την οποία παίρνουν ή τη συμβολική λειτουργία που τα εμψυχώνει μια σχέση, η οποία να μην είναι ούτε η περιοριστική αναγωγή της μορφής στο περιεχόμενο ούτε η υπαγωγή του περιεχομένου υπό μια αυτόνομη μορφή. Πρέπει να κατανοήσουμε ταυτόχρονα πώς η ασθένεια του Σνάνιτερ υπερφαλαγγίζει απ' όλες τις μεριές τα επιμέρους περιεχόμενα της εμπειρίας του –οπτικά, απτικά και κινητικά– και πώς, και παρ' όλα αυτά, προσβάλλει τη συμβολική λειτουργία μόνο διαμέσου των προνομιακών υλικών της όρασης. Οι αισθήσεις και εν γένει το ιδιόσωμα παρουσιάζουν το μυστήριο ενός συνόλου το οποίο, χωρίς να εγκαταλείπει το ην είναι του και την ιδιαιτερότητά του, εκπέμπει πέρα από το ίδιο σημασίες ικανές να παράσχουν σε μια ολόκληρη σειρά σκέψεων και εμπειριών το δομικό τους πλαίσιο. Ναι μεν η διαταραχή του Σνάνιτερ αφορά τόσο την κινητικότητα και τη σκέψη όσο και την αντίληψη, όμως γεγονός παραμένει ότι, στον τομέα της σκέψης, πλήττει κυρίως την ικανότητα σύλληψης των συγχρονικών συνόλων, στον τομέα δε της κινητικότητας, την ικανότητα επισκόπησης της κίνησης και προβολής της προς τα έξω. Άρα ο νοητικός χώρος και ο πρακτικός χώρος είναι εκείνοι που κατά κάποιον τρόπο καταστρέφονται ή παθαίνουν βλάβη, και οι ίδιες οι λέξεις υποδεικνύουν αρκετά καθαρά την οπτική γενεαλογία της διαταραχής. Η οπτική διαταραχή δεν είναι η αιτία των άλλων διαταραχών και ιδίως της διαταραχής της σκέψης. Αλλά ούτε και είναι μια σπλή συνέπεια

τους. Τα οπτικά περιεχόμενα δεν είναι η αιτία της προβλητικής λειτουργίας, αλλά ούτε η όραση είναι μια απλή ευκαιρία για το πνεύμα να εκδιπλώσει μια ικανότητα απροϋπόθετη καθ' εαυτήν. Τα οπτικά περιεχόμενα αναλαμβάνονται εκ νέου, χρησιμοποιούνται, μετουσιώνονται στο επίπεδο της σκέψης από μια συμβολική δύναμη που τα ξεπερνά, όμως η δύναμη αυτή μπορεί να συγκροτηθεί ακριβώς πάνω στη βάση της όρασης. Η σχέση μεταξύ ύλης και μορφής είναι η σχέση την οποία η φαινομενολογία αποκαλεί σχέση *Fundierung*: η συμβολική λειτουργία στηρίζεται στην όραση όπως σε ένα έδαφος, όχι επειδή η όραση είναι η αιτία της, αλλά επειδή είναι αυτό το δώρο της φύσης το οποίο το πνεύμα έμελλε να χρησιμοποιήσει πέρα από κάθε προσδοκία, στο οποίο έμελλε να δώσει ένα ριζικά νέο νόημα και που ωστόσο το είχε ανάγκη, όχι μόνο για να ενσαρκωθεί, αλλά και για να είναι. Η μορφή εντάσσει μέσα της το περιεχόμενο μέχρι του σημείου, τελικά, αυτό μεν να εμφανίζεται σαν ένας απλός τρόπος της, οι δε ιστορικές προετοιμασίες της σκέψης να εμφανίζονται σαν ένα τέχνασμα του λόγου που έχει μεταμφιεστεί σε φύση – αλλά αντιστρόφως το περιεχόμενο, ακόμα και στη διανοητική μετουσίωσή του, παραμένει ως μια ριζική ενδεχομενικότητα, ως η πρώτη εγκαθίδρυση ή η θεμελίωση<sup>64</sup> της γνώσης και της δράσης, ως η πρώτη σύλληψη του είναι ή της αξίας, που τον συγκεκριμένο πλούτο τους δεν θα μπορέσουν ποτέ να εξαντλήσουν μέχρι τέλους η γνώση και η δράση και που την αυθόρμητη μέθοδό τους θα ανανεώνουν παντού. Αυτήν ακριβώς τη διαλεκτική μορφής και περιεχομένου πρέπει να αποκαταστήσουμε ή μάλλον, καθώς η «αμοιβαία δράση» δεν είναι ακόμα τίποτε άλλο από ένας συμβιβασμός με την αιτιώδη σκέψη και ο τύπος μιας αντίφασης, πρέπει να περιγράψουμε το περιβάλλον όπου είναι διανοητή αυτή η αντίφαση, δηλαδή την ύπαρξη, τη διηνεκή εκ νέου ανάληψη του γεγονότος και του τυχαίου από ένα λόγο που δεν υπάρχει πριν από αυτά και χωρίς αυτά.<sup>65</sup>

Αν θέλουμε να δούμε ποιο είναι το υπέρεισμα της ίδιας της «συμβολικής λειτουργίας», πρέπει κατ' αρχάς να καταλάβουμε ότι ακόμα και η νοημοσύνη δεν ανέχεται τη νοησιарχία. Εκείνο που υπονομεύει τη σκέψη στην περίπτωση του Σνάνιντερ δεν είναι ότι είναι ανίκανος να προσλάβει τα συγκεκριμένα δεδομένα ως αντιπροσωπευτικά δείγματα ενός μοναδικού *είδους* ή να τα υπαγάγει υπό μια κατηγορία, είναι, αντίθετα, ότι μπορεί να τα συνδέσει μεταξύ τους μόνο μέσω μιας ρητής υπαγωγής. Παρατηρούμε, για παράδειγμα, ότι ο ασθενής δεν κατανοεί απλούστατες αναλογίες όπως «το τρίχωμα είναι για τη γάτα ό,τι είναι το φτέρωμα για το πουλί» ή «το φως είναι για τη λάμπα ό,τι είναι η ζέστη για τη σόμπα» ή ακόμα «το μάτι είναι για το φως και το χρώμα ό,τι είναι το αυτί για τους ήχους». Κατά τον ίδιο τρόπο δεν κατανοεί στη μεταφορική τους έννοια τρέχουσες εκφράσεις όπως «το πόδι της καρέκλας» ή «το κεφάλι του καρφιού», παρότι ξέρει ποιο μέρος του αντικειμένου δηλώνουν οι λέξεις. Μπορεί βέβαια να συμβεί κάποια κανονικά υποκείμενα του ίδιου βαθμού παιδείας να μην είναι ικανά να *εξηγήσουν* την αναλογία, αλλά για αντίστροφους λόγους. Είναι ευκολότερο για το κανονικό υποκείμενο να κατανοήσει την αναλογία παρά να την αναλύσει, ενώ αντίθετα ο ασθενής κατορθώνει να την κατανοήσει μόνο όταν την έχει διασαφηνίσει με μια εννοιολογική ανάλυση. «Ψάχνει να βρει (...) έναν κοινό υλικό χαρακτήρα από τον οποίο να μπορέσει να συμπεράνει, σαν να ήταν ο μέσος όρος συλλογισμού, την ταύτιση των δύο σχέσεων».<sup>66</sup> Για παράδειγμα, συλλογίζεται σχετικά με την αναλογία ανάμεσα στο μάτι και το αυτί και είναι φανερό ότι την κατανοεί μόλις τη στιγμή που μπορεί να πει: «Το μάτι και το αυτί είναι και τα δύο όργανα των αισθήσεων, άρα πρέπει να παράγουν κάτι παρόμοιο». Αν περιγράψαμε την αναλογία ως πρόσληψη δύο δεδομένων όρων κάτω από μια έννοια που τους συντονίζει, θα δίναμε ως κανονικό έναν τρόπο ενέργειας που είναι παθολογικός και αντιπροσωπεύει την παρακαμπτήριο από την οποία πρέπει να περάσει ο ασθενής για να αναπληρώσει την κανονική

κατανόηση της αναλογίας. «Αυτή η ελευθερία του ασθενούς στην επιλογή ενός *tertium comparationis* είναι στον αντίποδα του ενορατικού προσδιορισμού της εικόνας στον κανονικό: ο κανονικός συλλαμβάνει μια ειδική ταύτιση στις εννοιολογικές δομές, για εκείνον τα ζωντανά βήματα της σκέψης είναι συμμετρικά και συμπληρώνουν το ένα το άλλο. Έτσι “πίανει” το ουσιώδες στοιχείο της αναλογίας και μπορούμε πάντα να αναρωτηθούμε μήπως ένα υποκείμενο παραμένει ικανό να κατανοήσει, ακόμα και όταν η διατύπωση και η εξήγηση που μας παρέχει δεν εκφράζουν πάντα με τον κατάλληλο τρόπο αυτή την κατανόηση». <sup>67</sup> Επομένως η ζωντανή σκέψη δεν συνίσταται στην υπαγωγή υπό μια κατηγορία. Η κατηγορία επιβάλλει στους όρους τους οποίους συνενώνει μια σημασία που τους είναι εξωτερική. Ο Σνάντερ καταρθώνει να συνδέσει το μάτι και το αυτί ως «όργανα των αισθήσεων», αντλώντας ακριβώς από την ήδη συγκροτημένη γλώσσα και από τις σχέσεις νοήματος τις οποίες περικλείει. Στη σκέψη του κανονικού υποκειμένου, το μάτι και το αυτί συλλαμβάνονται διαμιάς σύμφωνα με την αναλογία της λειτουργίας τους, η δε σχέση τους μπορεί να παγιωθεί σε έναν «κοινό χαρακτήρα» και να καταγραφεί στη γλώσσα μόνο και μόνο επειδή έχει προσληφθεί πρώτα εν τω γεννάσθαι μέσα στην ενικότητα της όρασης και της ακοής.

Θα αντιτείνουν πιθανότατα ότι η κριτική μας καταφέρεται μόνο εναντίον μιας συνοπτικής νοησιαρχίας, που θα εξομοίωνε τη σκέψη με μια απλώς λογική δραστηριότητα, ενώ η αναστοχαστική ανάλυση ανατρέχει ακριβώς μέχρι τα θεμέλια της κατηγορήσεως και ανευρίσκει πίσω από την κρίση ενύπαρξης την κρίση σχέσης, πίσω από την υπαγωγή, ως μηχανική και τυπική πράξη, το κατηγορικό ενέργημα μέσω του οποίου η σκέψη περιβάλλει το υποκείμενο με το νόημα που εκφράζεται στο κατηγορημα. Έτσι, το μόνο αποτέλεσμα που θα είχε η κριτική μας στην κατηγορική λειτουργία θα ήταν να αποκαλύψει, πίσω από την εμπειρική χρήση της κατηγορίας, μια υπερβατολογική χρήση, χωρίς την οποία η πρώτη είναι πράγματι ακατανόητη.

Ωστόσο η διάκριση μεταξύ εμπειρικής και υπερβατολογικής χρήσης περισσότερο συγκαλύπτει τη δυσκολία παρά την επιλύει. Η κριτικιστική φιλοσοφία συνοδεύει τις εμπειρικές διεργασίες της σκέψης με μια υπερβατολογική δραστηριότητα, στην οποία ανατίθεται η πραγματοποίηση όλων των συνθέσεων, για τις οποίες η εμπειρική σκέψη παρέχει σωρεία στοιχείων. Όταν όμως σκέφτομαι κάτι την παρούσα στιγμή, η εγγύηση μιας άχρονης σύνθεσης δεν είναι ούτε αρκετή ούτε καν αναγκαία για να θεμελιώσει τη σκέψη μου. Τώρα είναι που πρέπει να πραγματοποιηθεί η σύνθεση, στο ζωντανό παρόν, αλλιώς η σκέψη θα είχε αποκοπεί από τις υπερβατολογικές της προκειμένες. Επομένως δεν μπορώ να πω ότι, όταν σκέφτομαι, επαναποθετούμαι μέσα στο αιώνιο υποκείμενο που δεν έπαυσα ποτέ να είμαι, διότι το αληθινό υποκείμενο της σκέψης είναι εκείνο που εκτελεί αυτή τη μεταστροφή και την παρούσα εκ νέου ανάληψη, και εκείνο είναι που μεταδίδει στο φάντασμα της άχρονης σκέψης τη ζωή του. Άρα πρέπει να κατανοήσουμε πώς η έγχρονη σκέψη δένεται με τον εαυτό της και πραγματοποιεί τη δική της σύνθεση. Αν το κανονικό υποκείμενο κατανοεί διαμιάς ότι η σχέση του ματιού με την όραση είναι η ίδια με τη σχέση του αυτιού με την ακοή, αυτό συμβαίνει επειδή το μάτι και το αυτί τού έχουν δοθεί ευθύς εξαρχής ως μέσα πρόσβασης σε έναν και τον ίδιο κόσμο, επειδή έχει την προκατηγορηματική προφάνεια ενός μοναδικού κόσμου, ούτως ώστε η ισοδυναμία των «οργάνων των αισθήσεων» και η αναλογία τους διαβάζεται πάνω στα πράγματα και μπορεί να βιωθεί προτού προσληφθεί. Το καντιανό υποκείμενο θέτει έναν κόσμο αλλά, για να μπορέσει να βεβαιώσει μια αλήθεια, το όντως υφιστάμενο υποκείμενο πρέπει κατ' αρχάς να έχει έναν κόσμο ή να είναι στον κόσμο, δηλαδή να φέρει γύρω του ένα σύστημα σημασιών, που οι αντιστοιχίες τους, οι σχέσεις τους και η συμμετοχή της μιας στην άλλη δεν χρειάζεται να καταστούν ρητές προκειμένου να χρησιμοποιηθούν. Όταν μετακινούμαι μέσα στο σπίτι μου, ξέρω διαμιάς και χωρίς καμία συζήτηση ότι πη-



γαίνω προς το λουτρό σημαίνει περνώ δίπλα από το υπνοδωμάτιο, ότι κοιτάζω το παράθυρο σημαίνει έχω το τζάκι στα αριστερά μου, και μέσα σ' αυτό τον μικρό κόσμο κάθε χειρονομία, κάθε αντίληψη τοποθετείται αμέσως σε σχέση με χίλιες δυο δυναμικές συντεταγμένες. Όταν κουβεντιάζω μ' έναν φίλο που γνωρίζω καλά, κάθε κουβέντα του και κάθε κουβέντα μου περικλείει, πέρα από το τι σημαίνει για όλο τον κόσμο, μια πληθώρα αναφορών στις κύριες διαστάσεις του χαρακτήρα του καθενός μας, χωρίς να χρειαστεί να ανακαλέσουμε στη μνήμη τις προηγούμενες συνομιλίες μας. Αυτοί οι κεκτημένοι κόσμοι, που δίνουν στην εμπειρία μου το δευτερογενές νόημά της, έχουν και οι ίδιοι αναδειχθεί ξεχωριστά μέσα σε έναν αρχέγονο κόσμο, που θεμελιώνει το πρώτο της νόημα. Κατά τον ίδιο τρόπο υπάρχει ένας «κόσμος των σκέψεων», δηλαδή μια ιζηματογένεση των νοητικών μας διεργασιών, που μας επιτρέπει να υπολογίζουμε στις έννοιές μας και στις κεκτημένες κρίσεις μας όπως σε πράγματα που είναι εκεί και δίνονται σφαιρικά, χωρίς να χρειάζεται να ξανακάνουμε κάθε στιγμή τη σύνθεσή τους. Έτσι μπορεί να υπάρχει για μας κάτι σαν διανοητικό πανόραμα, με τις τονισμένες και τις συγκεχυμένες περιοχές του, μια φυσιογνωμία των ερωτημάτων και διανοητικές καταστάσεις όπως η έρευνα, η ανακάλυψη, η βεβαιότητα. Όμως δεν πρέπει να μας ξεγελά η λέξη «ιζηματογένεση»: αυτή η συμπυκνένη γνώση δεν είναι μια αδρανής μάζα στο βάθος της συνειδήσής μας. Το διαμέρισμά μου δεν είναι για μένα μια σειρά εικόνων που συνδέονται έντονα συνειρμικά, παραμένει γύρω μου ως οικεία περιοχή, μόνο αν εξακολουθώ ακόμα να έχω «στα χέρια μου» ή «στα πόδια μου» τις κύριες αποστάσεις και κατευθύνσεις και αν ένα πλήθος αποβλεπτικών νημάτων ξεκινούν από το σώμα μου προς εκείνο. Παρομοίως οι κεκτημένες σκέψεις μου δεν είναι ένα απόλυτο κεκτημένο, τροφοδοτούνται κάθε στιγμή από την παροντική σκέψη μου, μου προσφέρουν ένα νόημα, αλλά τους το γυρνώ πίσω. Στην πραγματικότητα το διαθέσιμο κεκτημένο μας εκφράζει κάθε στιγμή

την ενέργεια της παροντικής συνείδησής μας. Άλλοτε η ενέργεια αυτή εξασθενεί, όπως όταν είμαι κουρασμένος, και τότε ο δικός μου «κόσμος» σκέψης φτωχαίνει και μάλιστα περιστελλεται σε μια-δυο έμμονες ιδέες· άλλοτε, αντίθετα, είμαι σε όλες μου τις σκέψεις, και κάθε κουβέντα που λένε μπροστά μου ρίχνει το σπόρο για να γεννηθούν ερωτήματα και ιδέες, ανασυντάσσει και αναδιοργανώνει το νοητικό πανόραμα και προσφέρεται με μια ακριβή φυσιогνωμία. Έτσι το κεκτημένο είναι στ' αλήθεια κεκτημένο μόνο αν αναληφθεί και πάλι σε μια νέα κίνηση σκέψης, και μια σκέψη είναι τοποθετημένη σε μια κατάσταση μόνο αν επωμιστεί η ίδια την κατάστασή της. Η ουσία της συνείδησης είναι να δίνει η ίδια στον εαυτό της έναν κόσμο ή περισσότερους, δηλαδή να φέρνει η ίδια στην ύπαρξη *μπροστά* της τις δικές της σκέψεις σαν να ήταν πράγματα, και αποδεικνύει το σφρίγος της σχεδιογραφώντας αυτά τα τοπία και μαζί εγκαταλείποντάς τα. Η δομή κόσμος, με τη διττή της στιγμή ιζηματογένεσης και αυθορμητισμού, είναι στο κέντρο της συνείδησης, και θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε ταυτόχρονα τις διανοητικές, τις αντιληπτικές και τις κινητικές διαταραχές του Σνάιντερ χωρίς να αναγάγουμε περιοριστικά τις μεν στις δε, αν τις δούμε σαν μια εξομοίωση του «κόσμου» σε ένα ίδιο επίπεδο.

Η κλασική ανάλυση της αντίληψης<sup>68</sup> διακρίνει μέσα της τα αισθητά δεδομένα από τη σημασία την οποία δέχονται από ένα ενεργήμα της νόησης. Σύμφωνα με αυτή τη σκοπιά, οι διαταραχές της αντίληψης μπορούν να είναι μόνο είτε αισθητηριακές ανεπάρκειες είτε γνωσικές διαταραχές. Η περίπτωση του Σνάιντερ, αντίθετα, μας δείχνει ανεπάρκειες που αφορούν τη σύζευξη της αισθητικότητας και της σημασίας και αποκαλύπτουν την υπαρξιακή οροεξάρτηση τόσο της μιας όσο και της άλλης. Αν παρουσιάσουν στον ασθενή ένα στυλογράφο έτσι που το πιαστράκι του να μην είναι ορατό, οι φάσεις της αναγνώρισης είναι οι εξής. «Είναι μαύρο, μπλε, φωτεινό», λέει ο ασθενής. «Υπάρχει ένα άσπρο στίγμα, είναι μακρουλό. Έχει ένα σχήμα

σαν ραβδί. Μπορεί να είναι ένα οποιοδήποτε εργαλείο. Γυαλίζει. Έχει μια ανταύγεια. Μπορεί επίσης να είναι ένα χρωματιστό γυαλί». Τότε του τον πηγαίνουν πιο κοντά και γυρίζουν το πιστράκι προς το μέρος του. Συνεχίζει: «Μπορεί να είναι ένα μολύβι ή ένα στυλό. (Αγγίζει το τσεπάκι του σακακιού του.) Το βάζουμε εδώ, για να σημειώνουμε τίποτα».<sup>69</sup> Είναι φανερό ότι η γλώσσα παρεμβαίνει σε κάθε φάση της αναγνώρισης, παρέχοντας δυνατές σημασίες για εκείνο που όντως βλέπει ο ασθενής, και ότι η αναγνώριση προχωρά ακολουθώντας τις συνδέσεις της γλώσσας, από το «μακρουλό» στο «σχήμα σαν ραβδί», από το «ραβδί» στο «εργαλείο», από εκεί στο «εργαλείο για να σημειώνουμε τίποτα» και τέλος στο «στυλό». Τα αισθητά δεδομένα περιορίζονται να υποβάλουν αυτές τις σημασίες, όπως ένα γεγονός υποβάλλει μια υπόθεση στον φυσικό, ο δε ασθενής, όπως ο επιστήμονας, επαληθεύει έμμεσα και προσδιορίζει ακριβέστερα την υπόθεση διασταυρώνοντας τα δεδομένα, πορευόμενος τυφλά προς εκείνη που τα συντονίζει όλα. Αυτός ο τρόπος ενέργειας φέρνει στο φως, κατ' αντιδιαστολή, την αυθόρμητη μέθοδο της αντίληψης στο κανονικό υποκείμενο, αυτό το είδος ζωής των σημασιών που καθιστά αμέσως αναγνώσιμη τη συγκεκριμένη ουσία του αντικείμενου, και μάλιστα μόνο διαμέσου αυτής της ουσίας αφήνει τις «αισθητές ποιότητες» του να εμφανιστούν. Αυτή ακριβώς η οικειότητα, αυτή η επικοινωνία με το αντικείμενο είναι που έχει διακοπεί εδώ. Στον κανονικό το αντικείμενο είναι «ομιλούν» και σημασιακό, η διευθέτηση των χρωμάτων «θέλει να πει» διαμιάς κάτι, ενώ στον ασθενή η σημασία πρέπει να προσκομιστεί από αλλού μέσω ενός αληθινού ερμηνευτικού ενεργήματος. Κατ' αντιστοιχία, στον κανονικό οι αποβλέψεις του υποκειμένου αντικατοπτρίζονται αμέσως στο αντιληπτικό πεδίο, κατευθύνουν την εστίασή του ή το σηματοδοτούν με τη σφραγίδα τους ή, τέλος, επιφέρουν μέσα του την αβίαστη γέννηση ενός σημασιακού κύματος. Στον ασθενή το αντιληπτικό πεδίο έχει χάσει αυτή την πλαστικότητα. Αν του ζητηθεί να κατασκευάσει ένα

τετράγωνο με τέσσερα τρίγωνα ταυτόσημα με ένα δεδομένο τρίγωνο, απαντά ότι είναι αδύνατο και ότι με τέσσερα τρίγωνα μπορείς να κατασκευάσεις μόνο δύο τετράγωνα. Επιμένουν, δίνοντάς του να καταλάβει ότι ένα τετράγωνο έχει δύο διαγωνίους και μπορεί πάντα να διαιρεθεί σε τέσσερα τρίγωνα. Ο ασθενής απαντά: «Ναι, αλλά αυτό επειδή τα μέρη πρέπει κατ' ανάγκη να εφαρμόσουν το ένα στο άλλο. Όταν διαιρέσεις ένα τετράγωνο στα τέσσερα και πλησιάσεις τα μέρη μεταξύ τους όπως ταιριάζει, πρέπει να μας κάνουν ένα τετράγωνο». <sup>70</sup> Άρα ξέρει τι είναι το τετράγωνο και το τρίγωνο· ούτε του διαφεύγει η σχέση των δύο σημασιών, τουλάχιστον ύστερα από τις εξηγήσεις του γιατρού, και καταλαβαίνει ότι κάθε τετράγωνο μπορεί να διαιρεθεί σε τρίγωνα· αλλά δεν συνάγει το συμπέρασμα ότι κάθε τρίγωνο (ορθογώνιο ισοσκελές) μπορεί να χρησιμεύσει για να κατασκευαστεί ένα τετράγωνο τετραπλάσιας επιφάνειας, επειδή η κατασκευή αυτού του τετραγώνου απαιτεί τα δοσμένα τρίγωνα να συναρμοστούν διαφορετικά και τα αισθητά δεδομένα να γίνουν η εξεικόνηση ενός φανταστικού νοήματος. Συνολικά ο κόσμος δεν του υπαγορεύει πια καμία σημασία και, κατ' αντιστοιχία, οι σημασίες που βρίσκει ο ίδιος δεν ενσαρκώνονται πια στον δεδομένο κόσμο. Θα πούμε με μια λέξη ότι για εκείνον ο κόσμος δεν έχει πια *φυσιογνωμία*. <sup>71</sup> Και αυτό μας κάνει να κατανοήσουμε τις ιδιομορφίες της σχεδίασης στην περίπτωση του. Ο Σνάντερ δεν σχεδιάζει ποτέ *σύμφωνα με το μοντέλο* (*nachzeichnen*), η αντίληψη δεν προεκτείνεται απευθείας σε κίνηση. Ψηλαφεί το αντικείμενο με το αριστερό του χέρι, αναγνωρίζει ορισμένες ιδιαιτερότητες (μια γωνία, μια ευθεία), διατυπώνει την ανακάλυψή του και τέλος σχεδιάζει χωρίς μοντέλο ένα σχήμα που αντιστοιχεί στη λεκτική διατύπωση. <sup>72</sup> Η μετάφραση του αντιληπτού σε κίνηση διέρχεται από τις ρητά εκπεφρασμένες σημασίες της γλώσσας, ενώ το κανονικό υποκείμενο διεισδύει στο αντικείμενο μέσω της αντίληψης, αφομοιώνει τη δομή του, και διαμέσου του σώματός του το αντικείμενο ρυθμίζει άμεσα τις κινήσεις του. <sup>73</sup>

Αυτός ο διάλογος του υποκειμένου με το αντικείμενο, αυτή η εκ νέου ανάληψη από το υποκείμενο του νοήματος που είναι σκόρπιο μέσα στο αντικείμενο και από το αντικείμενο των αποβλέψεων του υποκειμένου, η φυσιογνωμική αντίληψη δηλαδή, διευθετεί γύρω από το υποκείμενο έναν κόσμο που του μιλά για εκείνο το ίδιο και εγκαθιστά μέσα στον κόσμο τις δικές του σκέψεις. Αν η λειτουργία αυτή υπονομεύεται στον Σνάιντερ, μπορούμε να προβλέψουμε ότι, κατά μείζονα λόγο, η αντίληψη των ανθρώπινων συμβάντων και η αντίληψη του άλλου θα παρουσιάσουν ανεπάρκειες, διότι προϋποθέτουν την ίδια ανάληψη του εξωτερικού μέσα στο εσωτερικό και του εσωτερικού από το εξωτερικό. Και πράγματι, αν διηγηθείς μια ιστορία στον ασθενή, διαπιστώνεις ότι, αντί να τη συλλάβει σαν ένα μελωδικό σύνολο με τους ισχυρούς και τους ασθενείς χρόνους του, το ρυθμό του ή τη χαρακτηριστική ροή του, τη συγκρατεί μόνο σαν μια σειρά γεγονότων που πρέπει να τα σημειώσει ένα προς ένα. Γι' αυτό και την καταλαβαίνει μόνο αν φροντίσεις να υπάρχουν παύσεις στην αφήγηση και αξιοποιήσει αυτές τις παύσεις για να συνοψίσει σε μία φράση την ουσία των όσων του αφηγήθηκες. Όταν αφηγείται με τη σειρά του την ιστορία, δεν την αφηγείται ποτέ *σύμφωνα με* την αφήγηση που του έκαναν (*nacherzählen*): δεν τονίζει τίποτα, καταλαβαίνει την εξέλιξη της ιστορίας μόνο όσο την αφηγείται προοδευτικά και είναι σαν η αφήγηση να ανασυγκροτείται κομμάτι κομμάτι.<sup>74</sup> Υπάρχει επομένως στον κανονικό μια ουσία της ιστορίας η οποία αναδεικνύεται όσο προχωρά η αφήγηση, χωρίς καμία ρητά εκπεφρασμένη ανάλυση, και καθοδηγεί στη συνέχεια την αναπαραγωγή της αφήγησης. Για εκείνον η ιστορία είναι ένα ορισμένο ανθρώπινο συμβάν αναγνωρίσιμο από το ύφος του, «καταλαβαίνει» δε επειδή έχει την ικανότητα να ζήσει, πέρα από την άμεση εμπειρία του, τα συμβάντα που υποδεικνύονται από την αφήγηση. Κατά γενικό τρόπο, για τον ασθενή τίποτα δεν είναι παρόν, μόνο ό,τι δίνεται άμεσα. Η σκέψη του άλλου δεν θα είναι ποτέ παρούσα γι' αυτόν, εφόσον δεν έχει την άμεση

βίωσή της.<sup>75</sup> Τα λόγια του άλλου είναι για εκείνον σημεία που πρέπει να τα αποκρυπτογραφήσει ένα προς ένα αντί να είναι, όπως στον κανονικό, το διαφανές περίβλημα ενός νοήματος μέσα στο οποίο θα μπορούσε να ζήσει. Όπως τα συμβάντα, έτσι και τα λόγια δεν είναι για τον ασθενή το κίνητρο μιας εκ νέου ανάληψης ή μιας προβολής, είναι μόνο η ευκαιρία μιας μεθοδικής ερμηνείας. Όπως το αντικείμενο, έτσι και ο άλλος δεν του «λέει» τίποτα, και τα φαντάσματα που του παρουσιάζονται στερούνται, όχι πιθανότατα αυτής της διανοητικής σημασίας που αποκτάται με την ανάλυση, αλλά της αρχέγονης σημασίας που αποκτάται με τη συνύπαρξη.

Οι καθαρά διανοητικές διαταραχές –οι διαταραχές της κρίσης και της σημασίας– δεν μπορεί να θεωρηθούν ως μια τελευταία ανεπάρκεια και θα πρέπει με τη σειρά τους να επανατοποθετηθούν στο ίδιο υπαρξιακό συγκείμενο. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, την «τύφλωση έναντι των αριθμών».<sup>76</sup> Στάθηκε δυνατό να αποδειχθεί ότι ο ασθενής, αν και είναι ικανός να μετρήσει, να προσθέσει, να αφαιρέσει, να πολλαπλασιάσει και να διαιρέσει όσον αφορά αντικείμενα τοποθετημένα μπροστά του, δεν μπορεί να συλλάβει τον αριθμό, ότι όλες αυτές οι πράξεις προκύπτουν ως αποτέλεσμα τελετουργικών μεθόδων εκτέλεσης που δεν έχουν καμία νοηματική σχέση με τον αριθμό. Ξέρει απέξω τη σειρά των αριθμών και την απαγγέλλει νοερά λογαριάζοντας με τα δάχτυλα τα αντικείμενα που έχει να μετρήσει, να προσθέσει, να αφαιρέσει, να πολλαπλασιάσει και να διαιρέσει: «για εκείνον ο αριθμός ανήκει απλώς και μόνο στη σειρά των αριθμών, δεν έχει καμία σημασία ως σταθερό μέγεθος, ως ομάδα, ως καθορισμένο μέτρο».<sup>77</sup> Ο μεγαλύτερος από δύο αριθμούς είναι για εκείνον όποιος έρχεται «μετά» στη σειρά των αριθμών. Όταν του προτείνουν να κάνει την πράξη  $5 + 4 - 4$ , την εκτελεί σε δύο χρόνους χωρίς «να παρατηρήσει τίποτα το ιδιαίτερο». Απλώς συμφωνεί, αν του επισημάνουν ότι ο αριθμός 5 «μένει». Δεν καταλαβαίνει ότι «δύο φορές το μισό» ενός δεδομένου αριθμού είναι αυτός ο ίδιος αριθμός.<sup>78</sup>

Μήπως λοιπόν πρέπει να πούμε ότι έχει χάσει τον αριθμό ως κατηγορία ή ως σχήμα; Όταν όμως διατρέχει με τα μάτια τα αντικείμενα που έχει να μετρήσει «σημαδεύοντας» το καθένα τους στα δάκτυλά του, ακόμα και αν του συμβαίνει συχνά να μπερδέψει τα ήδη μετρημένα αντικείμενα με όσα δεν έχει μετρήσει, ακόμα και αν η σύνθεση είναι συγκεχυμένη, διαθέτει εμφανώς την έννοια μιας συνθετικής πράξης που είναι, ακριβώς, η αρίθμηση. Αντιστρόφως, στο κανονικό υποκείμενο η σειρά των αριθμών ως κινητική μελωδία που σχεδόν δεν διαθέτει αυθεντικά αριθμητικό νόημα υποκαθιστά ως επί το πλείστον την έννοια του αριθμού. Ο αριθμός δεν είναι ποτέ μια καθαρή έννοια που η απουσία της θα μας επέτρεπε να προσδιορίσουμε την πνευματική κατάσταση του Σνάιντερ, είναι μια συνειδησιακή δομή που επιδέχεται διαβαθμίσεις. Το αληθινό ενέργημα του μετρήματος απαιτεί από το υποκείμενο να μην πάψουν οι πράξεις του να είναι εκεί για το ίδιο, όσο εκτυλίσσονται και παύουν να καταλαμβάνουν το κέντρο της συνείδησής του, και να συγκροτήσουν ένα έδαφος πάνω στο οποίο να εγκατασταθούν οι μεταγενέστερες πράξεις. Η συνείδηση κρατάει από πίσω της τις πραγματοποιημένες συνθέσεις, εξακολουθούν να είναι διαθέσιμες, θα μπορούσαν να επανενεργοποιηθούν, και υπ' αυτή την έννοια αναλαμβάνονται εκ νέου και ξεπερνιούνται στο ολικό ενέργημα της αρίθμησης. Εκείνο που αποκαλείται καθαρός αριθμός ή αυθεντικός αριθμός είναι απλώς μια μέσω επανάληψης προώθηση ή επέκταση της συγκροτητικής κίνησης κάθε αντίληψης. Η σύλληψη του αριθμού πλήττεται στον Σνάιντερ μόνο στο βαθμό που προϋποθέτει κατεξοχήν τη δύναμη να εκδιπλώσεις ένα παρελθόν για να προχωρήσεις προς ένα μέλλον. Αυτή ακριβώς η υπαρξιακή βάση της νοημοσύνης είναι που πλήττεται, πολύ περισσότερο από την ίδια τη νοημοσύνη, διότι η γενική νοημοσύνη του Σνάιντερ, όπως έχει επισημανθεί,<sup>79</sup> παραμένει άθικτη: οι απαντήσεις του είναι αργές, δεν είναι ποτέ άνευ σημασίας, είναι απαντήσεις ενός ώριμου ανθρώπου με μυαλό, που ενδιαφέρεται για τα πει-

ράματα του γιατρού. Κάτω από τη νοημοσύνη ως ανώνυμη λειτουργία ή ως κατηγορική διεργασία, πρέπει να αναγνωρίσουμε έναν προσωπικό πυρήνα που συνιστά το είναι του ασθενούς, τη δύναμή του να υπάρχει. Εκεί έχει την έδρα της η ασθένεια. Ο Σνάιντερ θα ήθελε επίσης να διαμορφώσει πολιτική ή θρησκευτική γνώμη, αλλά ξέρει ότι είναι ανώφελο να προσπαθήσει. «Πρέπει τώρα να αρκεστεί σε μαζικές πεποιθήσεις, χωρίς να μπορεί να τις εκφράσει».<sup>80</sup> Ούτε τραγουδά ούτε σφυρίζει ποτέ από μόνος του.<sup>81</sup> Θα δούμε παρακάτω ότι δεν παίρνει ποτέ σεξουαλική πρωτοβουλία. Δεν βγαίνει ποτέ για να κάνει βόλτα αλλά πάντα για ψώνια και δεν αναγνωρίζει το σπίτι του καθηγητή Γκόλντσταϊν όταν περνάει από μπροστά του, «επειδή δεν βγήκε με την πρόθεση να πάει εκεί».<sup>82</sup> Όπως έχει ανάγκη να αποκτήσει, μέσω προπαρασκευαστικών κινήσεων, «αδράγματα» πάνω στο δικό του σώμα προτού εκτελέσει κινήσεις όταν δεν έχουν καταστρωθεί από πριν σε μια κατάσταση που την έχει συνηθίσει, έτσι και μια συζήτηση με τον άλλο δεν δημιουργεί για εκείνον μια κατάσταση που έχει μια σημασία από μόνη της και θα ζητούσε αυτοσχέδιες απαντήσεις· μπορεί να μιλήσει μόνο σύμφωνα με ένα σχέδιο κανονισμένο εκ των προτέρων: «Δεν μπορεί να επαφίεται στην έμπνευση της στιγμής για να βρει τις αναγκαίες σκέψεις απέναντι σε μια σύνθετη κατάσταση στη συζήτηση, και αυτό είτε πρόκειται για νέες απόψεις είτε για παλιές».<sup>83</sup> Σε όλο του το φέρσιμο υπάρχει κάτι το σχολαστικό και σοβαρό, που προέρχεται από το γεγονός ότι είναι ανίκανος να παίξει. Παίζω σημαίνει τοποθετούμαι για μία στιγμή σε μια φαντασική κατάσταση, βρίσκω ευχαρίστηση να αλλάζω «περιβάλλον». Απεναντίας ο ασθενής δεν μπορεί να μπει σε μια πλασματική κατάσταση χωρίς να τη μετατρέψει σε πραγματική κατάσταση: δεν διακρίνει ένα αίνιγμα από ένα πρόβλημα.<sup>84</sup> «Στην περίπτωση του, η εκάστοτε δυνατή κατάσταση είναι τόσο στενή, ώστε δύο τομείς του περιβάλλοντος, αν δεν έχουν για εκείνον τίποτα κοινό, δεν μπορούν να γίνουν κατάσταση ταυτόχρονα».<sup>85</sup> Αν κουβεντιάζουμε μαζί του, δεν ακούει



το θόρυβο μιας άλλης συζήτησης στο διπλανό δωμάτιο· αν φέρουν ένα πιάτο φαγητό στο τραπέζι, δεν αναρωτιέται ποτέ από πού να έρχεται. Δηλώνει ότι βλέπουμε μόνο στην κατεύθυνση που κοιτάζουμε και μόνο τα αντικείμενα στα οποία προσηλώνουμε το βλέμμα.<sup>86</sup> Το μέλλον και το παρελθόν είναι για εκείνον απλώς «ζαρωμένες» προεκτάσεις του παρόντος. Έχει χάσει «την ικανότητά μας να κοιτάζουμε σύμφωνα με το χρονικό διάστημα».<sup>87</sup> Δεν μπορεί να επισκοπήσει το παρελθόν του και να το ξαναβρεί χωρίς δισταγμό ηγαίνοντας από το όλο στα μέρη: το ανασυγκροτεί ξεκινώντας από ένα τμήμα που έχει κρατήσει το νόημά του και του χρησιμεύει ως «σημείο στήριξης».<sup>88</sup> Επειδή παραπονιέται για τον καιρό, τον ρωτούν αν νιώθει καλύτερα το χειμώνα. Απαντά: «Δεν μπορώ να το πω τώρα. Για την ώρα δεν μπορώ να πω τίποτα».<sup>89</sup> Έτσι όλες οι διαταραχές του Ξνάνιτερ ανάγονται μεν σε μια ενότητα, αλλά όχι στην αφηρημένη ενότητα της «λειτουργίας αναπαράστασης»: είναι «δεμένος» με το ενεργά παρόν, «του λείπει η ελευθερία»,<sup>90</sup> αυτή η συγκεκριμένη ελευθερία που συνίσταται στη γενική ικανότητα να τοποθετείσαι σε μια κατάσταση. Κάτω από τη νοημοσύνη όπως και κάτω από την αντίληψη, ανακαλύπτουμε μια θεμελιωδέστερη λειτουργία, «ένα δiάνυσμα κινητό προς πάσα κατεύθυνση σαν προβολέας, μέσω του οποίου μπορούμε να προσανατολιστούμε προς οτιδήποτε, μέσα μας ή έξω από μας, και να έχουμε μια συμπεριφορά έναντι αυτού του αντικειμένου».<sup>91</sup> Και πάλι η σύγκριση με τον προβολέα δεν είναι καλή, εφόσον υπονοεί δεδομένα αντικείμενα πάνω στα οποία περιφέρει το φως του, ενώ η κεντρική λειτουργία για την οποία μιλάμε, πριν μας κάνει να δούμε ή να γνωρίσουμε τα αντικείμενα, τα κάνει να υπάρχουν για μας με έναν τρόπο πιο κρυφό. Καλύτερα λοιπόν να πούμε, δανειζόμενοι τον όρο από άλλες εργασίες,<sup>92</sup> ότι η ζωή της συνείδησης –γνωρίζουσα ζωή, ζωή της επιθυμίας ή αντιληπτική ζωή– έχει ως υπέρσισμα ένα «αποβλεπτικό τόξο», που προβάλλει γύρω μας το παρελθόν μας, το μέλλον μας, το ανθρώπινο περιβάλλον μας, τη σωματική, ιδεολογική και ηθική

μας κατάσταση ή μάλλον που έχει αποτέλεσμα να είμαστε τοποθετημένοι σε μια κατάσταση από όλες αυτές τις απόψεις. Ακριβώς το αποβλεπτικό τόξο είναι που φτιάχνει την ενότητα των αισθήσεων, την ενότητα των αισθήσεων και της νοημοσύνης, την ενότητα της αισθητικότητας και της κινητικότητας. Αυτό είναι που «χαλαρώνει» στην ασθένεια.

Έτσι, η μελέτη μιας παθολογικής περίπτωσης μας έδωσε τη δυνατότητα να γνωρίσουμε έναν νέο τρόπο ανάλυσης –την υπαρξιακή ανάλυση– η οποία ξεπερνά τα κλασικά διαζεύγματα μεταξύ εμπειρισμού και νοησιάρχιας, εξήγησης και αναστοχασμού. Αν η συνείδηση ήταν ένα άθροισμα ψυχικών γεγονότων, κάθε διαταραχή θα έπρεπε να είναι εκλεκτική. Αν ήταν μια «λειτούργια αναπαράστασης», μια καθαρή δύναμη του σημαίνει, θα μπορούσε να είναι ή να μην είναι (και μαζί της το καθετί), αλλά όχι να πάψει να είναι αφού κάποτε υπήρξε ούτε να νοσήσει, δηλαδή να αλλοιωθεί. Αν, τέλος, είναι μια προβλητική δραστηριότητα, που αποθέτει γύρω της τα αντικείμενα σαν ίχνη των δικών της ενεργημάτων, αλλά στηρίζεται πάνω τους για να περάσει σε άλλα αυθόρμητα ενεργήματα, είναι ευνόητο και ότι κάθε ανεπάρκεια των «περιεχομένων» έχει αντίκτυπο στο σύνολο της εμπειρίας και βάζει μπρος την αποδιάρθρωσή της και ότι, ταυτόχρονα, κάθε παθολογική αποδυνάμωση αφορά ολόκληρη τη συνείδηση – και ότι, παρ' όλα αυτά, η ασθένεια πλήττει κάθε φορά τη συνείδηση από μια ορισμένη «μεριά», ότι στην κάθε περίπτωση ορισμένα συμπτώματα υπερσχύουν στην κλινική εικόνα της ασθένειας και ότι, τελικά, η συνείδηση είναι τρωτή και μπορεί να δεχτεί την ασθένεια μέσα σ' εκείνη την ίδια. Όταν η ασθένεια προσβάλλει την «οπτική σφαίρα», δεν περιορίζεται να καταστρέψει ορισμένα συνειδησιακά περιεχόμενα, τις «οπτικές αναπαραστάσεις» ή την όραση με την κυριολεκτική έννοια· πλήττει μια όραση με τη μεταφορική έννοια, για την οποία η πρώτη είναι απλώς το μοντέλο ή το έμβλημά της – τη δύναμη να «εποπτεύεις» (*überschauen*) κάθε συγχρονική πολλαπλότητα,<sup>93</sup> έναν ορισμένο τρόπο να θέτεις το αντικείμενο

ή να έχεις συνείδηση. Ωστόσο, επειδή ένας τέτοιος τύπος συνείδησης δεν είναι τίποτε άλλο από τη μετουσίωση της αισθητής όρασης, επειδή σχηματοποιείται κάθε στιγμή στις διαστάσεις του οπτικού πεδίου αναθέτοντάς τους, είναι αλήθεια, ένα νέο νόημα, είναι ευνόητο ότι αυτή η γενική λειτουργία έχει τις ψυχολογικές της ρίζες. Η συνείδηση αναπτύσσει ελεύθερα τα οπτικά δεδομένα πέρα από την κύρια έννοιά τους, τα χρησιμοποιεί για να εκφράσει τα αυθόρμητα ενεργήματά της, όπως δείχνει αρκετά καθαρά η σημασιολογική εξέλιξη που αναθέτει ένα ολοένα πλουσιότερο νόημα στους όρους της ενόρασης, της προφάνειας ή του φυσικού φωτός. Αλλά, αντιστρόφως, δεν υπάρχει ούτε ένας από αυτούς τους όρους, στο τελικό νόημα που τους έχει δώσει η ιστορία, που να κατανοείται χωρίς αναφορά στις δομές της οπτικής αντίληψης. Ούτως ώστε δεν μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος βλέπει επειδή είναι πνεύμα, αλλά ούτε και ότι είναι πνεύμα επειδή βλέπει: βλέπω όπως βλέπει ένας άνθρωπος και είμαι πνεύμα αποτελούν συνώνυμα. Στο μέτρο που η συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος μόνο αν αφήσει να σέρνεται πίσω της το αυλάκι που σχηματίζει στο διάβα της, στο μέτρο που, για να σκεφτεί ένα αντικείμενο, πρέπει να στηριχθεί σ' έναν «κόσμο σκέψης» κατασκευασμένο προηγουμένως, υπάρχει πάντα κάποια αποπροσωποποίηση στην καρδιά της συνείδησης· κι έτσι δίνεται η αρχή που καθιστά δυνατή μια ξένη παρέμβαση: η συνείδηση μπορεί να νοσήσει, ο κόσμος των σκέψεών της μπορεί να καταρρεύσει κομμάτι κομμάτι – ή μάλλον, καθώς τα αποσυνδεδεμένα από την ασθένεια «περιεχόμενα» δεν έκαναν την εμφάνισή τους στην κανονική συνείδηση ως μέρη και χρησίμευαν απλώς ως στηρίγματα σε σημασίες που τα ξεπερνούν, βλέπουμε τη συνείδηση να προσπαθεί να διατηρήσει τις υπερδομές της, ενώ έχουν γκρεμιστεί τα θεμέλιά τους, μιμείται τις συνήθεις διεργασίες της, αλλά χωρίς να μπορεί να επιτύχει την ενορατική πραγματοποίησή τους και χωρίς να μπορεί να συγκαλύψει το ιδιαίτερο έλλειμμα που τις στερεί από το πλήρες νόημά τους.

Ότι η ψυχική ασθένεια με τη σειρά της συνδέεται με ένα σωματικό συμβεβηκός, αυτό κατανοείται καταρχήν με τον ίδιο τρόπο· η συνείδηση προβάλλεται μέσα σ' έναν κόσμο φυσικής τάξης και έχει ένα σώμα, όπως προβάλλεται μέσα σ' έναν κόσμο πολιτισμού και έχει έξεις: και αυτό επειδή μπορεί να είναι συνείδηση μόνο εκμεταλλευτεί σημασίες που έχουν δοθεί είτε μέσα στο απόλυτο παρελθόν της φύσης είτε μέσα στο προσωπικό της παρελθόν, και επειδή κάθε μορφή βιώματος τείνει προς μια ορισμένη γενικότητα, είτε είναι αυτή η γενικότητα των έξεών μας είτε των «σωματικών λειτουργιών» μας.

Οι διευκρινίσεις αυτές μας επιτρέπουν τελικά να κατανοήσουμε χωρίς διφορούμενα την κινητικότητα ως πρωτογενή αποβλεπτικότητα. Η συνείδηση είναι πρωταρχικά όχι ένα «σκέφτομαι ότι» αλλά ένα «μπορώ». <sup>94</sup> Η κινητική διαταραχή του Σνάιντερ, όπως άλλωστε και η οπτική διαταραχή του, δεν μπορεί να αναχθεί σε μια ανεπάρκεια της γενικής λειτουργίας αναπαράστασης. Η όραση και η κίνηση αποτελούν ειδικούς τρόπους να σχετιστούμε με αντικείμενα και αν, διαμέσου όλων αυτών των εμπειριών, εκφράζεται μία μοναδική λειτουργία, αυτή είναι η κίνηση ύπαρξης, η οποία δεν καταργεί τη ριζική ποικιλότητα των περιεχομένων, επειδή τα συνενώνει όχι τοποθετώντας τα όλα υπό την κυριαρχία ενός «εγώ σκέφτομαι», αλλά προσανατολίζοντάς τα προς τη διαισθητηριακή ενότητα ενός «κόσμου». Η κίνηση δεν είναι η σκέψη μιας κίνησης, και ο σωματικός χώρος δεν είναι ένας χώρος που τον σκεφτόμαστε ή τον αναπαριστούμε. «Κάθε εκούσια κίνηση λαμβάνει χώρα σε ένα περιβάλλον, πάνω σε ένα φόντο που καθορίζεται από την ίδια την κίνηση (...). Εκτελούμε τις κινήσεις μας μέσα σε ένα χώρο που δεν είναι "άδειος" και χωρίς σχέση με εκείνες αλλά ο οποίος, αντίθετα, είναι σε μια πολύ καθορισμένη συνάφεια μαζί τους: για να πούμε την αλήθεια, κίνηση και φόντο δεν είναι τίποτε άλλο από τεχνητά διαχωρισμένες στιγμές ενός ενιαίου όλου». <sup>95</sup> Στη χειρονομία του χεριού που σηκώνεται προς ένα αντικείμενο περικλείεται μια αναφορά στο αντικεί-

μενο, όχι ως αναπαριστώμενο αντικείμενο, αλλά ως αυτό το πολύ προσδιορισμένο πράγμα προς το οποίο προβαλλόμαστε, κοντά στο οποίο είμαστε προκαταβολικά, το οποίο στοιχειώνουμε.<sup>96</sup> Η συνείδηση αποτελεί το είναι στο πράγμα με τη διαμεσολάβηση του σώματος. Μια κίνηση μαθαίνεται, όταν την κατανοήσει το σώμα, δηλαδή όταν την ενσωματώσει στον «κόσμο» του, και κινώ το σώμα μου σημαίνει σκοπεύω τα πράγματα διαμέσου εκείνου, σημαίνει το αφήνω να ανταποκριθεί στην επιζήτησή τους, που ασκείται πάνω του χωρίς καμία αναπαράσταση. Επομένως η κινητικότητα δεν είναι κάτι σαν ουραγός της συνείδησης, που μεταφέρει το σώμα στο σημείο του χώρου για το οποίο πρώτα έχουμε σχηματίσει αναπαράσταση. Προκειμένου να μπορέσουμε να κινήσουμε το σώμα μας προς ένα αντικείμενο, πρέπει κατ' αρχάς το αντικείμενο να υπάρχει για εκείνο, άρα πρέπει το σώμα μας να μην ανήκει στη σφαίρα του «καθ' εαυτό». Τα αντικείμενα δεν υπάρχουν πια για το χέρι του απραξικού, και γι' αυτό ακριβώς παραμένει ακίνητο. Οι περιπτώσεις καθαρής απραξίας, όπου η αντίληψη του χώρου είναι άθικτη, όπου ακόμα και η «διανοητική έννοια της χειρονομίας που είναι να γίνει» δεν μοιάζει θολή και όμως ο ασθενής δεν ξέρει πώς να αντιγράψει ένα τρίγωνο,<sup>97</sup> οι περιπτώσεις κατασκευαστικής απραξίας, όπου το υποκείμενο δεν εκδηλώνει καμία γνωστική διαταραχή, εκτός μόνο σε ό,τι αφορά τον εντοπισμό των ερεθισμάτων στο σώμα του, και όμως δεν είναι ικανό να αντιγράψει ένα σταυρό, ένα ν ή ένα ο,<sup>98</sup> καταδεικνύουν ότι το σώμα έχει τον κόσμο του και ότι τα αντικείμενα ή ο χώρος μπορούν να είναι παρόντα στη γνώση μας χωρίς να είναι παρόντα στο σώμα μας.

Επομένως δεν πρέπει να πούμε ότι το σώμα μας είναι *μέσα* στο χώρο αλλά ούτε και ότι είναι *μέσα* στο χρόνο. *Κατοικεί* το χώρο και το χρόνο. Αν το χέρι μου εκτελέσει στον αέρα μια πολύπλοκη μετατόπιση, για να γνωρίσω την τελική του θέση δεν χρειάζεται να προσθέσω όλες τις κινήσεις ίδιας κατεύθυνσης και να αφαιρέσω τις κινήσεις αντίθετης κατεύθυνσης.

«Κάθε ταυτοποιήσιμη μεταβολή φτάνει στη συνείδηση φορτωμένη ήδη με τις σχέσεις της με ό,τι προηγήθηκε εκείνης, όπως σε ένα ταξίμετρο η απόσταση μας παρουσιάζεται μετασχηματισμένη ήδη σε σελίνια και πένες».<sup>99</sup> Κάθε στιγμή, οι προηγούμενες στάσεις και κινήσεις παρέχουν ένα πάντα έτοιμο πρότυπο μέτρησης. Δεν πρόκειται για την οπτική ή κινητική «ανάμνηση» της θέσης του χεριού στην εκκίνηση: διάφορες εγκεφαλικές βλάβες μπορεί να αφήσουν άθικτη την οπτική ανάμνηση εξαφανίζοντας παράλληλα τη συνείδηση της κίνησης, όσο δε για την «κινητική ανάμνηση», είναι σαφές ότι δεν θα μπορούσε να προσδιορίσει την παροντική θέση του χεριού μου, αν η αντίληψη από την οποία γεννήθηκε δεν είχε εγκλείσει μέσα της μια απόλυτη συνείδηση του «εδώ», χωρίς την οποία θα παραπεμπόμασταν από ανάμνηση σε ανάμνηση και δεν θα είχαμε ποτέ μια ενεργά παρούσα αντίληψη. Το σώμα, όπως ακριβώς είναι κατ' ανάγκη «εδώ», υπάρχει κατ' ανάγκη «τώρα»: δεν μπορεί ποτέ να γίνει «παρελθόν», και αν δεν μπορούμε να φυλάξουμε τη ζωντανή ανάμνηση της ασθένειας όταν είμαστε υγιείς ή, όταν είμαστε πια ενήλικοι, την ανάμνηση του σώματός μας όταν ήμασταν παιδιά, αυτά τα «κενά μνήμης» δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να εκφράζουν τη χρονική δομή του σώματός μας. Σε κάθε στιγμή μιας κίνησης, η προηγούμενη στιγμή δεν αγνοείται αλλά είναι σαν να έχει ενθηκευθεί στο παρόν, και η παροντική αντίληψη συνίσταται τελικά στο να συλλάβουμε ξανά, στηριζόμενοι στην τωρινή θέση, τη σειρά των προγενέστερων θέσεων, που εμπερικλείονται η μία στην άλλη. Αλλά η επικείμενη θέση εμπερικλείεται επίσης στο παρόν, και μέσω εκείνης όλες όσες θα έρθουν μέχρι το τέρμα της κίνησης. Κάθε στιγμή της κίνησης περιλαμβάνει ολόκληρη την έκτασή της, ιδίως δε η πρώτη στιγμή, η μύηση στην κίνηση, εγκαινιάζει τη σύνδεση ενός εδώ και ενός εκεί, ενός τώρα και ενός μέλλοντος, την οποία οι υπόλοιπες στιγμές θα περιοριστούν να αναπτύξουν. Στο βαθμό που έχω ένα σώμα και δρω μέσα στον κόσμο διαμέσου εκείνου, ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι για

μένα ένα άθροισμα σημείων παρατεταγμένων το ένα δίπλα στο άλλο ούτε και μια απειρία σχέσεων, τη σύνθεση των οποίων θα διενεργούσε η συνείδησή μου και όπου θα έβαζε να εμπεριέχεται το σώμα μου· δεν είμαι εντός του χώρου και εντός του χρόνου, δεν σκέφτομαι το χώρο και το χρόνο· είμαι στο χώρο και στο χρόνο, είμαι του χώρου και του χρόνου, το σώμα μου εφαρμόζει σ' εκείνους και τους περιλαμβάνει. Το εύρος αυτού του αδράγματος είναι το μέτρο του εύρους της ύπαρξής μου, οπωσδήποτε πάντως δεν μπορεί ποτέ να είναι ολικό: ο χώρος και ο χρόνος τους οποίους κατοικώ έχουν πάντα εκατέρωθεν απροσδιόριστους ορίζοντες που περικλείουν άλλες οπτικές γωνίες. Η σύνθεση του χρόνου όπως και του χώρου πρέπει πάντα να ξαναρχίσει από την αρχή. Η κινητική εμπειρία του σώματός μας δεν είναι μία ιδιαίτερη περίπτωση γνώσης· μας παρέχει έναν τρόπο πρόσβασης στον κόσμο και στο αντικείμενο, μια «πρακτογνωσία»,<sup>100</sup> που θα πρέπει να αναγνωριστεί ως πρωτογενής και ίσως ως πρωταρχική. Το σώμα μου έχει τον κόσμο του ή κατανοεί και συμπεριλαμβάνει τον κόσμο του χωρίς να χρειαστεί να περάσει από «αναπαραστάσεις», χωρίς να τελεί υπό την εξάρτηση μιας «συμβολικής» ή «αντικειμενοποιούσας» λειτουργίας. Ορισμένοι ασθενείς μπορούν να μιμηθούν τις κινήσεις του γιατρού και να πάνε το δεξί τους χέρι στο δεξί τους αυτί ή το αριστερό τους χέρι στη μύτη τους, αν πάρουν θέση δίπλα στον γιατρό και παρατηρήσουν τις κινήσεις του στον καθρέφτη, όχι αν στέκονται αντικριστά του. Ο Χεντ εξήγησε την αποτυχία του ασθενούς με την ανεπαρκή ικανότητά του στη «διατύπωση», θεωρώντας ότι η μίμηση της χειρονομίας μεσολαβείται από μια λεκτική μετάφραση. Στην πραγματικότητα, η διατύπωση μπορεί να είναι ακριβής χωρίς να επιτύχει η μίμηση, και η μίμηση να επιτύχει χωρίς καμία διατύπωση με λόγια. Οι συγγραφείς<sup>101</sup> εισάγουν τότε, αν όχι τον λεκτικό συμβολισμό, τουλάχιστον μια γενική συμβολική λειτουργία, μια ικανότητα «μετάθεσης», της οποίας απλώς μία ιδιαίτερη περίπτωση θα ήταν η μίμηση, όπως άλλωστε και η αντίληψη ή η αντικειμενική

σκέψη. Όμως είναι φανερό ότι αυτή η γενική λειτουργία δεν εξηγεί την προσαρμοσμένη δράση. Διότι οι ασθενείς είναι ικανοί, όχι μόνο να διατυπώσουν την κίνηση που πρέπει να εκτελέσουν, αλλά και να σχηματίσουν αναπαράστασή της. Ξέρουν πολύ καλά τι πρέπει να κάνουν και ωστόσο, αντί να πάνε το δεξί χέρι στο δεξί αυτί ή το αριστερό χέρι στη μύτη, αγγίζουν ένα αυτί με κάθε χέρι ή πάλι τη μύτη τους και ένα τους μάτι ή ένα τους αυτί και ένα τους μάτι.<sup>102</sup> Ακριβώς η εφαρμογή και η προσαρμογή του αντικειμενικού ορισμού της κίνησης στο δικό τους σώμα έχουν καταστεί αδύνατες. Με άλλα λόγια, το δεξί χέρι και το αριστερό, το μάτι και το αυτί εξακολουθούν μεν να τους δίνονται ως απόλυτες εντοπίσεις, όμως δεν εντάσσονται πια σε ένα σύστημα αντιστοιχίας που τα συνδέει με τα ομόλογα μέρη του σώματος του γιατρού και τα καθιστά χρησιμοποιήσιμα για τη μίμηση, ακόμα και όταν ο γιατρός στέκεται αντικριστά στον ασθενή. Για να μπορέσω να μιμηθώ τις χειρονομίες κάποιου που στέκεται αντίκρυ μου, δεν είναι αναγκαίο να ξέρω με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο ότι «το χέρι που εμφανίζεται στη δεξιά μεριά του οπτικού μου πεδίου είναι για τον απέναντί μου το αριστερό χέρι». Μόνο ο ασθενής προστρέχει σε τέτοιες εξηγήσεις. Στη μίμηση του κανονικού, το αριστερό του χέρι ταυτίζεται αμέσως με το αριστερό του απέναντί του, η δράση του υποκειμένου προσχωρεί αμέσως στο μοντέλο του, το υποκείμενο προβάλλεται ή χάνει την πραγματικότητά του σ' εκείνο, ταυτίζεται μαζί του, η δε αλλαγή συντεταγμένων περιέχεται κατεξοχήν σ' αυτή την υπαρξιακή διεργασία. Και αυτό επειδή το κανονικό υποκείμενο έχει το σώμα του όχι μόνο ως σύστημα ενεργών θέσεων αλλά επιπλέον, και εξ αυτού του λόγου, ως ανοικτό σύστημα μιας απειρίας ισοδύναμων θέσεων σε άλλους προσανατολισμούς. Εκείνο που αποκαλέσαμε σωματικό σχήμα είναι ακριβώς αυτό το σύστημα ισοδυναμιών, αυτή η σταθερά που δίνεται αμέσως και μέσω της οποίας τα διάφορα κινητικά προς επίτευση έργα είναι μεταθέσιμα αυτοστιγμαί. Με άλλα λόγια, το σωματικό σχήμα δεν είναι μόνο μια



εμπειρία του σώματός μου, αλλά και μια εμπειρία του σώματός μου μέσα στον κόσμο, εκείνο είναι που δίνει ένα κινητικό νόημα στις λεκτικές οδηγίες. Επομένως η λειτουργία που έχει καταστραφεί στις απραξικές διαταραχές είναι σαφώς κινητική. «Σε τέτοιου είδους περιπτώσεις δεν πλήττεται η συμβολική ή σημασιοδοτική λειτουργία εν γένει αλλά μια λειτουργία πολύ πιο πρωταρχική και κινητικού χαρακτήρα, δηλαδή η ικανότητα κινητικής διαφοροποίησης του δυναμικού σωματικού σχήματος». <sup>103</sup> Σε αντίθεση προς τον συγκεκριμένο χώρο με τις απόλυτες εντοπίσεις του, ο χώρος όπου κινείται η κανονική μίμηση δεν είναι ένας «αντικειμενικός χώρος» ή ένας «χώρος αναπαράστασης» θεμελιωμένος σε ένα ενέργημα σκέψης. Είναι ήδη σχεδιασμένος στη δομή του σώματός μου, είναι το αδιαχώριστο συσχετικό του. «Ήδη η κινητικότητα, λαμβανόμενη στην καθαρή κατάσταση, κατέχει τη στοιχειώδη δύναμη να δίνει ένα νόημα (*Sinngebung*)». <sup>104</sup> Ακόμα και αν, στη συνέχεια, η σκέψη και η αντίληψη του χώρου απελευθερωθούν από την κινητικότητα και από το είναι στο χώρο, πρέπει κατ' αρχάς, για να μπορέσουμε να σχηματίσουμε αναπαράσταση του χώρου, να έχουμε εισαχθεί σ' εκείνον μέσω του σώματός μας και να μας έχει δώσει το πρώτο μοντέλο των μεταθέσεων, των ισοδυναμιών και των ταυτίσεων που καθιστούν το χώρο ένα αντικειμενικό σύστημα και δίνουν τη δυνατότητα στην εμπειρία μας να είναι μια εμπειρία αντικειμένων, να ανοίξει προς ένα «καθ' εαυτό». «Η κινητικότητα είναι η πρωτεύουσα σφαίρα όπου γεννιέται κατ' αρχάς το νόημα όλων των σημασιών (*der Sinn aller Signifikationen*) στον τομέα του αναπαριστώμενου χώρου». <sup>105</sup>

Η απόκτηση της συνήθειας ως αναδιευθέτησης και ανανέωσης του σωματικού σχήματος δημιουργεί μεγάλες δυσκολίες στις κλασικές φιλοσοφίες, που έχουν πάντα την τάση να συλλάβουν τη σύνθεση ως διανοητική σύνθεση. Είναι αλήθεια βέβαια ότι δεν πρόκειται για μια εξωτερική σύνδεση που συνενώνει μέσα στη συνήθεια τις στοιχειώδεις κινήσεις, τις αντιδράσεις και τα «ερεθίσματα». <sup>106</sup> Κάθε μηχανιστική θεωρία προ-

σक्रούει στο γεγονός ότι η εκμάθηση είναι συστηματική: το υποκείμενο δεν προβαίνει στη συγκόλληση κάποιων ατομικών κινήσεων με κάποια ατομικά ερεθίσματα, αλλά αποκτά την ικανότητα να απαντά με έναν ορισμένο τύπο λύσεων σε μια ορισμένη μορφή καταστάσεων, και οι μεν καταστάσεις μπορεί να διαφέρουν ευρέως από τη μία περίπτωση στην άλλη, οι δε απαντητικές κινήσεις μπορεί να εμπιστεύονται την εκτέλεσή τους τότε στο ένα σωματικό όργανο και τότε στο άλλο, ενώ καταστάσεις και απαντήσεις μοιάζουν μεταξύ τους στις διαφορετικές περιπτώσεις όχι τόσο λόγω της μερικής ταυτότητας των στοιχείων όσο, πολύ περισσότερο, λόγω της κοινότητας του νοήματός τους. Μήπως λοιπόν πρέπει να τοποθετήσουμε την προέλευση της συνήθειας σε ένα ενέργημα νόησης που θα οργάνωνε τα στοιχεία της και στη συνέχεια θα αποσυρόταν;<sup>107</sup> Για παράδειγμα, αποκτώ τη συνήθεια ενός χορού δεν σημαίνει άραγε βρίσκω με την ανάλυση τον τύπο της κίνησης και, οδηγούμενος με βάση αυτό το ιδεατό διάγραμμα, την ανασυνθέτω με τη βοήθεια ήδη κεκτημένων κινήσεων, των κινήσεων του βαδίσματος και του τρεξίματος; Προκειμένου όμως ο τύπος του νέου χορού να εντάξει μέσα του ορισμένα στοιχεία της γενικής κινητικότητας, πρέπει πρώτα να έχει δεχθεί μια, θα λέγαμε, κινητική καθιέρωση. Όπως έχει λεχθεί συχνά, το σώμα είναι που «πιάνει» (*kapiert*) και που «κατανοεί» την κίνηση. Η απόκτηση της συνήθειας είναι μεν η σύλληψη μιας σημασίας, αλλά είναι η κινητική σύλληψη μιας κινητικής σημασίας. Τι ακριβώς εννοούμε με αυτό; Μια γυναίκα διατηρεί χωρίς κανέναν υπολογισμό μια απόσταση ασφαλείας ανάμεσα στο φτερό του καπέλου της και τα αντικείμενα που θα μπορούσαν να το χαλάσουν, αισθάνεται πού είναι το φτερό όπως αισθανόμαστε πού είναι το χέρι μας.<sup>108</sup> Αν έχω τη συνήθεια να οδηγώ αυτοκίνητο, μπαίνω σ' ένα δρομάκι και βλέπω ότι «μπορώ να περάσω» χωρίς να συγκρίνω το πλάτος του δρόμου με το πλάτος των φτερών του αυτοκινήτου, όπως διαβαίνω μια πόρτα χωρίς να συγκρίνω το πλάτος της με το πλάτος του σώματός μου.<sup>109</sup> Το καπέλο και το αυτο-

κίνητο έχουν πάψει να είναι αντικείμενα που το μέγεθος και ο όγκος τους θα προσδιορίζονταν σε σύγκριση με τα άλλα αντικείμενα. Έχουν καταστεί δυνάμεις όγκου, η απαίτηση ενός ορισμένου ελεύθερου χώρου. Συνακολούθως, η είσοδος στο μετρό ή ο δρόμος έχουν γίνει δυνάμεις εξαναγκασμού και εμφανίζονται διαμιές ως χρησιμοποιήσιμα ή μη για το σώμα μου μαζί με τα προσαρτήματά του. Το μπαστούνι του τυφλού έχει πάψει να είναι ένα αντικείμενο γι' αυτόν, δεν είναι πια αντιληπτό για εκείνο το ίδιο, το άκρο του έχει μεταμορφωθεί σε ζώνη αισθητικότητας, αυξάνει το εύρος και την ακτίνα δράσης της αφής, έχει αποβεί το ανάλογο του βλέμματος. Στην εξερεύνηση των αντικειμένων, το μήκος του μπαστουιού δεν παρεμβαίνει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο και ως μέσος όρος συλλογισμού: ο τυφλός γνωρίζει το μήκος του από τη θέση των αντικειμένων μάλλον, παρά τη θέση των αντικειμένων από το μήκος του. Η θέση των αντικειμένων δίνεται αμέσως από το εύρος της χειρονομίας η οποία τη φτάνει, και στο εύρος αυτό συμπεριλαμβάνεται, πέρα από τη δύναμη έκτασης του χεριού, η ακτίνα δράσης του μπαστουιού. Αν θέλω να συνηθίσω να κρατάω μπαστούνι, το δοκιμάζω, αγγίζω μ' εκείνο μερικά αντικείμενα και ύστερα από λίγο καιρό το έχω «στο χέρι», βλέπω ποια αντικείμενα είναι «εντός της εμβέλειας» του μπαστουιού μου ή εκτός. Δεν πρόκειται για μια γρήγορη εκτίμηση και για μια σύγκριση ανάμεσα στο αντικειμενικό μήκος του μπαστουιού και την αντικειμενική απόσταση του στόχου στον οποίο θέλω να φτάσω. Οι τόποι του χώρου δεν ορίζονται ως αντικειμενικές θέσεις σε σχέση με την αντικειμενική θέση του σώματός μας, αλλά εγγράφουν γύρω μας τη μεταβλητή εμβέλεια των σκοπεύσεων ή των χειρονομιών μας. Συνηθίζω ένα καπέλο, ένα αυτοκίνητο ή ένα μπαστούνι σημαίνει εγκαθίσταμαι σ' εκείνα ή, αντιστρόφως, τα βάζω να συμμετέχουν στον όγκο του ιδιοσώματος. Η συνήθεια εκφράζει τη δύναμη που έχουμε να διαστέλλουμε το είναι μας στον κόσμο ή να μεταβάλλουμε ύπαρξη προσαρτώμενοι νέα εργαλεία.<sup>110</sup> Μπορεί να ξέρεις να δακτυ-

λογραφείς, χωρίς να μπορείς να δείξεις πού βρίσκονται στο πληκτρολόγιο τα γράμματα που συνθέτουν τις λέξεις. Άρα, ξέρω να δακτυλογραφώ δεν σημαίνει γνωρίζω το μέρος κάθε γράμματος στο πληκτρολόγιο, δεν σημαίνει καν έχω κατακτήσει για το κάθε γράμμα ένα εξαρτημένο αντανακλαστικό, το οποίο θα πυροδοτούνταν από εκείνο όταν παρουσιάζεται στο βλέμμα μου. Μα τι είναι τελικά η συνήθεια, αν δεν είναι ούτε γνώση ούτε αυτοματισμός; Πρόκειται για μια γνώση που είναι μέσα στα χέρια, που παραδίδεται μόνο με σωματική προσπάθεια και δεν μπορεί να μεταφραστεί με έναν αντικειμενικό προσδιορισμό. Το υποκείμενο ξέρει πού βρίσκονται τα γράμματα στο πληκτρολόγιο όπως ξέρουμε πού βρίσκεται ένα από τα μέλη μας, με μια γνώση μέσω εξοικείωσης η οποία δεν μας δίνει μια θέση στον αντικειμενικό χώρο. Στη δακτυλογράφο η μετατόπιση των δακτύλων της δεν της δίνεται σαν μια χωρική διαδρομή που θα μπορούσε να περιγραφεί αλλά μόνο σαν ένας ορισμένος μετατοπισμός της κινητικότητας, που η φυσιогνωμία του τον διακρίνει από κάθε άλλο. Θέτουν συχνά το ερώτημα λες και η αντίληψη ενός γράμματος γραμμένου στο χαρτί αφυπνίζει την αναπαράσταση του ίδιου γράμματος, η οποία θα αφύπνιζε με τη σειρά της την αναπαράσταση της απαιτούμενης κίνησης για να το χτυπήσεις στο πληκτρολόγιο. Όμως αυτή η γλώσσα είναι όλο μυθολογήματα. Όταν διατρέχω με τα μάτια το κείμενο που μου προτείνεται, δεν υπάρχουν αντιλήψεις που αφυπνίζουν αναπαραστάσεις, αλλά κάποια σύνολα συντίθενται την παρούσα στιγμή, εφοδιασμένα με μια τυπική ή οικεία φυσιогνωμία. Όταν παίρνω θέση μπροστά στη γραφομηχανή μου, κάτω από τα χέρια μου εκτείνεται ένας κινητικός χώρος, όπου θα «παίξω» αυτό που διάβασα. Η διαβασμένη λέξη είναι ένας μετατοπισμός του ορατού χώρου, η κινητική εκτέλεση είναι ένας μετατοπισμός του χώρου των χεριών, και το όλο ερώτημα είναι πώς μια ορισμένη φυσιогνωμία των «οπτικών» συνόλων μπορεί να καλέσει ένα ορισμένο ύφος των κινητικών απαντήσεων, πώς κάθε «οπτική» δομή δίνει τελικά στον εαυτό της την

κινήτικη της ουσία, χωρίς να χρειαστεί να συλλαβίσεις τη λέξη και να συλλαβίσεις την κίνηση προκειμένου να μεταφραστεί η λέξη σε κίνηση. Όμως αυτή η δύναμη της συνήθειας δεν διακρίνεται από τη δύναμη που έχουμε γενικά πάνω στο σώμα μας: αν μου δώσουν εντολή να αγγίξω το αυτί μου ή το γόνατό μου, πηγαίνω το χέρι μου στο αυτί ή στο γόνατό μου από τον συτομότερο δρόμο, χωρίς να χρειαστεί να αναπαραστήσω τη θέση του χεριού μου στην εκκίνηση, τη θέση του αυτιού μου ή τη διαδρομή από τη μία στην άλλη. Είπαμε νωρίτερα ότι το σώμα είναι εκείνο που «κατανοεί» κατά την απόκτηση της συνήθειας. Η διατύπωση αυτή θα φανεί παράλογη, αν κατανοώ σημαίνει υπάγω ένα αισθητό δεδομένο υπό μια ιδέα και αν το σώμα είναι ένα αντικείμενο. Όμως, ακριβώς, το φαινόμενο της συνήθειας μας προσκαλεί να αναδιευθετήσουμε την έννοια του «κατανοώ» και την έννοια του σώματος τις οποίες έχουμε. Κατανοούμε σημαίνει βιώνουμε τη συμφωνία ανάμεσα σ' εκείνο που σκοπεύουμε και εκείνο που δίνεται, ανάμεσα στην απόβλεψη και την πραγμάτωση – και το σώμα είναι το αγκυροβόλι μας μέσα σ' έναν κόσμο. Όταν πηγαίνω το χέρι μου προς το γόνατό μου, βιώνω σε κάθε στιγμή της κίνησης την πραγματοποίηση μιας απόβλεψης που δεν σκόπευε το γόνατό μου ως ιδέα ή και ως αντικείμενο αλλά ως παρόν και πραγματικό μέρος του ζωντανού μου σώματος, δηλαδή, τελικά, ως σημείο περάσματος της διηγετικής κίνησής μου προς έναν κόσμο. Όταν η δακτυλογράφος εκτελεί τις αναγκαίες κινήσεις στο πληκτρολόγιο, οι κινήσεις αυτές κατευθύνονται από μια απόβλεψη, η οποία όμως δεν θέτει τα πλήκτρα ως αντικειμενικές εντοπίσεις. Είναι αλήθεια, στην κυριολεξία, ότι το υποκείμενο που μαθαίνει να δακτυλογραφεί εντάσσει το χώρο του πληκτρολογίου στον σωματικό του χώρο.

Το παράδειγμα του οργανίστα δείχνει ακόμα καλύτερα ότι η συνήθεια δεν εδρεύει ούτε στη σκέψη ούτε στο αντικειμενικό σώμα, αλλά στο σώμα ως μεσολαβητή ενός κόσμου. Ξέρουμε<sup>111</sup> ότι ένας έμπειρος οργανίστας είναι ικανός να χρησιμοποιήσει

ένα εκκλησιαστικό όργανο που δεν γνωρίζει, με περισσότερες ή λιγότερες σειρές πλήκτρων από το γνώριμό του όργανο και αλλιώς διατεταγμένες τις συστοιχίες αυλών. Του φτάνει μία ώρα εξάσκησης για να είναι σε θέση να εκτελέσει το πρόγραμμά του. Ένας τόσο σύντομος χρόνος εκμάθησης δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε τίποτε άλλο πέρα από το ότι νέα εξαρτημένα αντανανακλαστικά υποκαθιστούν τις ήδη κατεστημένες συναρμογές, εκτός αν και τα μεν και οι δε σχηματίζουν ένα σύστημα και αν η αλλαγή είναι σφαιρική, κάτι που μας οδηγεί έξω από τη μηχανιστική θεωρία, εφόσον τότε οι αντιδράσεις μεσολαβούνται από μια σφαιρική σύλληψη του οργάνου. Μήπως πρέπει να πούμε ότι ο οργανίστας αναλύει το εκκλησιαστικό όργανο, δηλαδή ότι αποκτά και διατηρεί μια αναπαράσταση των συστοιχιών, των πεντάλ, των πληκτρολογίων και της σχέσης τους μέσα στο χώρο; Όμως, κατά τη διάρκεια της σύντομης πρόβας πριν από τη συναυλία, δεν συμπεριφέρεται όπως κάνουμε όταν θέλουμε να καταρτίσουμε ένα σχέδιο. Κάθεται στο κάθισμά του, δουλεύει τα πεντάλ, τραβάει τους μοχλούς των συστοιχιών, παίρνει μέτρα του οργάνου με το σώμα του, ενσωματώνει τις κατευθύνσεις και τις διαστάσεις, εγκαθίσταται στο εκκλησιαστικό όργανο όπως εγκαθίστασαι σε ένα σπίτι. Για κάθε συστοιχία και για κάθε πεντάλ δεν είναι οι θέσεις μέσα στον αντικειμενικό χώρο που μαθαίνει, και δεν είναι στη «μνήμη» του που τις εμπιστεύεται. Κατά την πρόβα όπως και κατά τη συναυλία, οι συστοιχίες, τα πεντάλ και τα πληκτρολόγια του δίνονται απλώς ως οι δυνάμεις της μιας ή της άλλης συγκινησιακής ή μουσικής αξίας, η δε θέση τους απλώς ως οι τόποι απ' όπου εμφανίζεται στον κόσμο η αξία αυτή. Ανάμεσα στη μουσική ουσία του κομματιού όπως υποδεικνύεται στην παρτιτούρα και τη μουσική που όντως ηχεί γύρω από το εκκλησιαστικό όργανο εγκαθιδρύεται μια τόσο άμεση σχέση, ώστε το σώμα του οργανίστα και το μουσικό όργανο δεν είναι πια τίποτε άλλο από τον τόπο περάσματος αυτής της σχέσης. Εφεξής η μουσική υπάρχει απ' αυτής και μέσω εκείνης είναι

που υπάρχουν και όλα τα υπόλοιπα.<sup>112</sup> Δεν υπάρχει καμία θέση για μια «ανάμνηση» της εντόπισης των συστοικιών, και ο οργανίστας δεν παίζει μέσα στον αντικειμενικό χώρο. Στην πραγματικότητα, οι χειρονομίες του κατά τη διάρκεια της πρόβας είναι χειρονομίες καθιέρωσης, καθαγιασμού: εκτείνουν διανύσματα συναισθημάτων, ανακαλύπτουν πηγές συγκινήσεων, δημιουργούν ένα χώρο έκφρασης, όπως οι χειρονομίες του οιωνοσκόπου οριοθετούν το *templum*.

Το όλο πρόβλημα της συνήθειας είναι εν προκειμένω να μάθουμε πώς μπορεί η μουσική σημασία της χειρονομίας να συμπειστεί σε μια ορισμένη τοπικότητα, μέχρι του σημείου ο οργανίστας να είναι ολόκληρος στη μουσική και παράλληλα να βρίσκει τις συστοικίες και τα πεντάλ που θα την πραγματοποιήσουν. Το σώμα, τώρα, είναι κατεξοχήν ένας εκφραστικός χώρος. Θέλω να πιάσω ένα αντικείμενο και ήδη, σε ένα σημείο του χώρου που δεν το σκεφτόμουν καθόλου, το χέρι μου, αυτή η συλληπτήρια δύναμη, σηκώνεται προς το αντικείμενο. Κινώ τα πόδια μου όχι καθόσον είναι μέσα στο χώρο ογδόντα εκατοστά από το κεφάλι μου, αλλά καθόσον η δύναμη βαδίσματος που διαθέτουν προεκτείνει προς τα κάτω την κινητική μου απόβλεψη. Οι κύριες περιοχές του σώματός μου είναι αφιερωμένες σε ενέργειες, μετέχουν της αξίας τους, και είναι ένα και το ίδιο πρόβλημα να μάθουμε γιατί ο κοινός νους τοποθετεί στο κεφάλι την έδρα της σκέψης και πώς ο οργανίστας κατανέμει μέσα στο χώρο του οργάνου τις μουσικές σημασίες. Όμως το σώμα μας δεν είναι μόνο ένας εκφραστικός χώρος μεταξύ όλων των άλλων. Αυτό ισχύει μόνο για το συγκροτημένο σώμα. Είναι η προέλευση όλων των άλλων, η ίδια η κίνηση της έκφρασης, εκείνο που προβάλλει προς τα έξω τις σημασίες δίνοντάς τους έναν τόπο, εκείνο μέσω του οποίου οι σημασίες αρχίζουν να υπάρχουν σαν πράγματα, μέσα στα χέρια μας, μπροστά στα μάτια μας. Μπορεί το σώμα μας να μη μας επιβάλλει ένστικτα προσδιορισμένα ήδη από τη γέννηση, όπως επιβάλλει στα ζώα, αλλά τουλάχιστον εκείνο είναι που δίνει στη ζωή μας τη μορφή

της γενικότητας και προεκτείνει σε σταθερές διαθέσεις τις προσωπικές μας πράξεις. Υπ' αυτή την έννοια η φύση μας δεν είναι ένα παλιό έθιμο, εφόσον το έθιμο προϋποθέτει τη μορφή παθητικότητας της φύσης. Το σώμα είναι το γενικό μας μέσο να έχουμε έναν κόσμο. Άλλοτε περιορίζεται στις χειρονομίες που είναι αναγκαίες για τη διατήρηση της ζωής, και συνακολούθως θέτει γύρω μας έναν βιολογικό κόσμο· άλλοτε, παίζοντας με αυτές τις πρώτες χειρονομίες και περνώντας από την κύρια έννοιά τους σε μια μεταφορική έννοια, φανερώνει διαμέσου εκείνων έναν νέο πυρήνα σημασίας – κάτι που συμβαίνει με κινητικές συνήθειες όπως ο χορός. Άλλοτε, τέλος, η σκοπούμενη σημασία δεν μπορεί να βρεθεί με τα φυσικά μέσα του σώματος· πρέπει τότε το σώμα να κατασκευάσει για τον εαυτό του ένα εργαλείο, και προβάλλει γύρω του έναν πολιτισμικό κόσμο. Σε όλα τα επίπεδα ασκεί την ίδια λειτουργία: να προσφέρει στις στιγμιαίες κινήσεις του αυθορμητισμού «λίγη ανανεώσιμη δράση και λίγη ανεξάρτητη ύπαρξη».<sup>113</sup> Η συνήθεια είναι απλώς ένας τρόπος αυτής της θεμελιώδους δύναμης. Λένε ότι το σώμα κατανόησε και η συνήθεια αποκτήθηκε, όταν το σώμα αφέθηκε να το διαπεράσει μια νέα σημασία, όταν αφομοίωσε έναν νέο σημασιακό πυρήνα.

Με λίγα λόγια, εκείνο που ανακαλύψαμε μελετώντας την κινητικότητα είναι ένα νέο νόημα της λέξης «νόημα». Η ισχύς τόσο της νοησιαρχικής ψυχολογίας όσο και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας προέρχεται από το γεγονός ότι δεν δυσκολεύτηκαν να δείξουν ότι η αντίληψη και η σκέψη έχουν ένα ενδογενές νόημα και δεν μπορούν να εξηγηθούν μέσω της εξωτερικής σύνδεσης τυχαία συναθροισμένων περιεχομένων. Το *cogito* ήταν η συνειδητοποίηση αυτής της εσωτερικότητας. Όμως γι' αυτό ακριβώς κάθε σημασία προσλαμβάνόταν ως ένα ενέργημα σκέψης, ως η διεργασία ενός καθαρού εγώ, και ναι μεν η νοησιαρχία κατίσχυε εύκολα του εμπειρισμού, όμως ήταν και η ίδια ανίκανη να δώσει εξήγηση για την ποικιλία της ύπαρξής μας, για ό,τι μέσα της είναι χωρίς νόημα, για την ενδεχομενικότητα των



περιεχομένων. Η εμπειρία του σώματος μας κάνει να αναγνωρίσουμε μια επιβολή του νοήματος που δεν είναι η επιβολή μιας καθολικής συγκροτούσας συνείδησης, να αναγνωρίσουμε ένα νόημα που μένει προσκολλημένο σε ορισμένα περιεχόμενα. Το σώμα μου είναι αυτός ο σημασιακός πυρήνας που συμπεριφέρεται σαν μια γενική λειτουργία, και ωστόσο υπάρχει και είναι προσβάσιμος στην ασθένεια. Σ' εκείνο μαθαίνουμε να γνωρίζουμε αυτόν το δεσμό της ουσίας και της ύπαρξης τον οποίο θα ξαναβρούμε γενικά στην αντίληψη, οπότε και θα χρειαστεί να τον περιγράψουμε πληρέστερα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. για παράδειγμα, Head, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*.

2. Ό.π. Συζητήσαμε την έννοια του τοπικού σημείου στο *La Structure du Comportement*, σσ. 102 κε.

3. Βλ. για παράδειγμα, Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, σ. 189· Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, ή και Schilder, *Das Körperschema*, παρότι ο Σίλντερ παραδέχεται ότι «ένα τέτοιο σύμπλεγμα δεν είναι το άθροισμα των μερών του αλλά ένα νέο όλο ως προς εκείνα».

4. Όπως, για παράδειγμα, Lhermitte, *L'Image de notre corps*.

5. [Ψυχολογία της Μορφής.] Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, σσ. 365 και 367. Οι Μπύργκερ-Πριντς (Bürger-Prinz) και Κάιλα (Kaila) ορίζουν το σωματικό σχήμα ως «η γνώση του ιδιοσώματος ως συνολικού όρου τόσο της αμοιβαίας σχέσης των μελών του όσο και των μερών του», ό.π., σ. 365.

6. Βλ. για παράδειγμα, Konrad, ό.π.

7. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, σ. 395.

8. Είδαμε ήδη (βλ. παραπάνω, σσ. 161-162) ότι το μέλος φάντασμα, που είναι μια τροπικότητα του σωματικού σχήματος, κατανοείται μέσω της γενικής κίνησης του είναι στον κόσμο.

9. Bl. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und Ihrer physikalischen Anwendungen*.

10. Gelb και Goldstein, *Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. – Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, κεφ. II, σσ. 157-250.

11. Goldstein, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Αυτή η δεύτερη εργασία χρησιμοποιεί παρατηρήσεις που έγιναν στον ίδιο ασθενή, τον Σνάνιντερ, δύο χρόνια ύστερα απ' όσες συγκεντρώθηκαν στην εργασία που προαναφέραμε.

12. Goldstein, *Zeigen und Greifen*, σσ. 453-466.

13. Ό.π. Πρόκειται για έναν παρεγκεφαλιδικό.

14. *Vorstellung*, αναπαράσταση. Με την παύλα διαχωρίζεται η πρόθεση νορ (προ) και αναδεικνύεται η σημασία της *Stellung* (θέση). (Σ.τ.Μ.)

15. Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σ. 175.

16. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, σ. 243.

17. Diderot, *Paradoxe sur le Comédien*.

18. Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σσ. 175 και 176. [Ας σημειωθεί ότι στο γερμανικό πρωτότυπο αναφέρεται «εκούσιος εννεύρωσης» (*Innervation*) και όχι πρωτοβουλίας (Σ.τ.Μ.).]

19. Το πρόβλημα επομένως δεν είναι πώς επενεργεί η ψυχή στο αντικειμενικό σώμα, εφόσον δεν επενεργεί σ' εκείνο αλλά στο φαινόμενο σώμα. Από τη σκοπιά αυτή, το ζήτημα μετατοπίζεται: το ερώτημα τώρα είναι γιατί υπάρχουν δύο θεάσεις ως προς εμένα και ως προς το σώμα μου –το σώμα μου για μένα και το σώμα μου για τον άλλο– και πώς είναι συνδυνατά αυτά τα δύο συστήματα. Διότι δεν αρκεί να πούμε ότι το αντικειμενικό σώμα ανήκει στη σφαίρα του «για τον άλλο», του «δι' έτερον», ενώ το φαινόμενο σώμα μου στη σφαίρα του «για μένα», και δεν μπορούμε να αρνηθούμε να θέσουμε το πρόβλημα των σχέσεών τους, εφόσον το «για μένα» και το «για τον άλλο» συνυπάρχουν σ' έναν και τον ίδιο κόσμο, όπως πιστοποιεί το γεγονός ότι αντιλαμβάνομαι έναν άλλο, ο οποίος με επανάγει αμέσως στη συνθήκη αντικειμένου για εκείνον.

20. Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 167-206.

21. Ό.π., σσ. 206-213.

22. Για παράδειγμα, το υποκείμενο διατρέχει επανειλημμένα με τα δάχτυλά του μια γωνία: «τα δάχτυλα», λέει, «πηγαίνουν ευθεία, έπετα σταματάνε, έπετα ξεκινάνε πάλι προς άλλη κατεύθυνση: είναι μια γωνία, πρέπει να είναι μια ορθή γωνία». «Δύο, τρεις, τέσσερις γωνίες, οι πλευρές έχουν όλες μήκος δύο εκατοστά, άρα είναι ίσες, όλες οι γωνίες είναι ορθές... Είναι ένας κύβος». Ό.π., σ. 195, βλ. σσ. 187-206.

23. Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 206-213.

24. Όπως υποθέτει ο Γκόλντσταϊν, *ό.π.*, σσ. 167-206.
25. Βλ. παραπάνω τη γενική συζήτηση περί «συνειρμού ιδεών», σσ. 64 κε.
26. Δανειζόμαστε τη λέξη [*Anhalt*] από τον Σνάιντερ: θα μου χρειάζονται, λέει, *Anhaltspunkte* [σημεία αδράγματος].
27. Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 213-222.
28. Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σ. 161: «Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes». [«Κίνηση και φόντο αλληλοπροσδιορίζονται, είναι στην πραγματικότητα απλώς δύο στιγμές που διαλέγονται από ένα ενιαίο όλο.»]
29. Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σ. 161.
30. *Ό.π.*
31. Ο Γκόλντσταϊν (Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σ. 160 κε.) περιορίζεται να πει ότι το φόντο της αφηρημένης κίνησης είναι το σώμα, και αυτό είναι αλήθεια στο βαθμό που το σώμα κατά την αφηρημένη κίνηση δεν είναι πια μόνο το όχημα της κίνησης, αλλά γίνεται και ο σκοπός της. Πάντως, μεταβάλλοντας λειτουργία, μεταβάλλει επίσης υπαρξιακή τροπικότητα και περνάει από το ενεργό στο δυνητικό.
32. Van Wærkom, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, σσ. 113-119.
33. Βλ. για παράδειγμα, H. Le Savoureur, «Un philosophe en face de la Psychanalyse», *Nouvelle Revue Française*, Φεβρουάριος 1939. «Για τον Φρόυντ, και μόνο το γεγονός ότι συνέδεσε μεταξύ τους τα συμπτώματα μέσω ευλογοφανών λογικών σχέσεων είναι επαρκής επιβεβαίωση για να δικαιολογήσει τη βασιμότητα μιας ψυχαναλυτικής, δηλαδή ψυχολογικής ερμηνείας. Με αυτόν το χαρακτήρα λογικής συνοχής που προτείνεται ως κριτήριο ακρίβειας της ερμηνείας, η φροϋδική απόδειξη συγγενεύει πολύ περισσότερο με τη μεταφυσική απαγωγή παρά με την επιστημονική εξήγηση (...). Στην ιατρική των ψυχονοητικών ασθενειών, η ψυχολογική αληθοφάνεια δεν αξίζει σχεδόν τίποτα όταν πρόκειται για την αναζήτηση των αιτίων» (σ. 318).
34. Τα καταφέρνει μόνο αν του επιτρέψουν να εκτελέσει με το κεφάλι, με τα χέρια ή με τα δάχτυλα «μιμητικές κινήσεις» (*nachfahrende Bewegungen*), που ξανακάνουν το στελές σχέδιο του αντικειμένου. Gelb και Goldstein, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, κεφ. 1, σσ. 20-24.
35. «Από τα οπτικά δεδομένα του ασθενούς λείπει μια ειδική και χαρακτηριστική δομή. Τα εντυπώματα δεν έχουν σταθερή διαμόρφωση όπως

στον κανονικό, δεν έχουν, για παράδειγμα, τη χαρακτηριστική όψη του "τετραγώνου", του "τριγώνου", της "ευθείας" και της "καμπύλης". Έχει μπροστά του απλώς κηλίδες πάνω στις οποίες μπορεί να συλλάβει με το βλέμμα μόνο πολύ μαζικούς χαρακτήρες, όπως το ύψος, το πλάτος και τη μεταξύ τους σχέση» (ό.π., σ. 77). Ένας κηπουρός που σκουπίζει πενήντα βήματα πιο πέρα είναι «μια μακριά γραμμή, με κάτι από πάνω της που πηγαиноέρχεται» (σ. 108). Στο δρόμο, ο ασθενής διακρίνει τους ανθρώπους από τα αυτοκίνητα επειδή «οι άνθρωποι είναι όλοι ίδιοι, στενόμακροι, ενώ τα αυτοκίνητα είναι φαρδιά, δεν γίνεται να κάνεις λάθος, και πολύ πιο παχιά» (ό.π.).

36. Ό.π., σ. 116.

37. Gelb και Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 213-222.

38. Σε αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση ερμήνευαν οι Γκελμπ και Γκόλντσταϊν την περίπτωση του Σνάιντερ στις πρώτες εργασίες που του αφιέρωσαν (*Zur Psychologie...* και *Über den Einfluss...*). Θα δούμε πώς στη συνέχεια (*Über die Abhängigkeit...* και κυρίως στο *Zeigen und Greifen* και στις εργασίες που δημοσιεύθηκαν υπό την επιμέλειά τους από τους Μπέναρι, Χόκαϊμερ και Στάνφελντ [Benary, Hocheimer, Steinfeld]) διέυρναν τη διάγνωσή τους. Η πρόοδος της ανάλυσής τους είναι ένα ιδιαίτερα σαφές παράδειγμα των προόδων της ψυχολογίας.

39. Goldstein, *Zeigen und Greifen*, σ. 456.

40. Ό.π., σσ. 458-459.

41. Βλ. παραπάνω, *Εισαγωγή*, σ. 47.

42. Βλ. L. Brunshvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*,

Μέρος Πρώτο.

43. Gelb και Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 227-250.

44. Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, σσ. 163 κε.

45. Goldstein, *Über den Einfluss...*, σσ. 244 κε.

46. Πρόκειται για την περίπτωση του Σ., την οποία ο ίδιος ο Γκόλντσταϊν παραλληλίζει με την περίπτωση του Σνάιντερ στην εργασία του *Über die Abhängigkeit...*

47. *Über die Abhängigkeit...*, σσ. 178-184.

48. Ό.π., σ. 150.

49. *Über den Einfluss...*, σσ. 227 κε.

50. Για την εξάρτηση των αισθητηριακών δεδομένων από την κινητικότητα, βλ. *La Structure du Comportement*, σ. 41, καθώς και τα πειράματα που δείχνουν ότι ένας δεμένος σκύλος δεν αντιλαμβάνεται κατά τον ίδιο τρόπο με έναν σκύλο που είναι ελεύθερος στις κινήσεις του. Στις εργασίες των Γκελμπ και Γκόλντσταϊν, οι μέθοδοι της κλασικής ψυχολογίας αναμειγνύονται περιέργως με τη συγκεκριμένη έμπνευση της *Gestaltpsychologie*.

Αναγνωρίζουν μεν ότι το ανταλαμβανόμενο υποκείμενο αντιδρά ως ένα όλο, όμως η ολότητα αυτή νοείται ως ένα μείγμα, η δε αφή αποκτά από τη συνύπαρξή της με την όραση μόνο μια «ποιοτική απόκρωση», ενώ, σύμφωνα με το πνεύμα της *Gestaltpsychologie*, δύο αισθητηριακοί τομείς δεν μπορούν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους, αν δεν ενταχθούν σε μια διαισθητηριακή οργάνωση ως αδιαχώριστες στιγμές. Όμως, αν τα απτικά δεδομένα συγκροτούν μαζί με τα οπτικά δεδομένα ένα συνολικό μόρφωμα, αυτό συμβαίνει προφανώς υπό την προϋπόθεση να πραγματοποιούν και τα ίδια, στο δικό τους έδαφος, μια χωρική οργάνωση, διότι αλλιώς η διασύνδεση αφής και όρασης θα ήταν μια εξωτερική σύνδεση, και τα απτικά δεδομένα θα παρέμεναν μέσα στο ολικό μόρφωμα, ότι είναι όταν ληφθούν μεμονωμένα – δύο επακόλουθα τα οποία η θεωρία της Μορφής αποκλείει εξίσου.

Σωστό είναι να προσθέσουμε ότι σε μια άλλη εργασία («Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie in München», *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*) ο Γκελμπ επισημαίνει και ο ίδιος την ανεπάρκεια της εργασίας που αναλύσαμε μόλις τώρα. Δεν πρέπει καν να μιλάμε, λέει, για μια σύμφυση της αφής και της όρασης στο κανονικό υποκείμενο, δεν πρέπει καν να κάνουμε διάκριση, μέσα στις αντιδράσεις στο χώρο, ανάμεσα σ' αυτές τις δύο συνιστώσες. Η καθαρά απτική εμπειρία όπως και η καθαρά οπτική εμπειρία, με τον δικό της χώρο παρατακτικής διάταξης και τον αναπαριστώμενο χώρο της, αποτελούν προϊόντα της ανάλυσης. Υπάρχει μια συγκεκριμένη διαχείριση του χώρου στην οποία συνεργάζονται όλες οι αισθήσεις μέσα σε μια «αδιαφοροποίητη ενότητα» (σ. 76), η δε αφή είναι ακατάλληλη μόνο για τη θεματική γνώση του χώρου.

51. Βλ. Gelb και Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*.

52. Gelb και Goldstein, *Zeigen und Greifen*, σσ. 456-457.

53. Head.

54. Bouman και Grünbaum.

55. Van Wærkom.

56. Καταχωρίζεται συχνά στο ενεργητικό του Χούσερλ αυτή η διάκριση. Στην πραγματικότητα ανευρίσκεται και στον Ντεκάρτ και στον Καντ. Κατά τη γνώμη μας, η πρωτοτυπία του Χούσερλ είναι πέρα από την έννοια της αποβλεπτικότητας: έγκειται στην επεξεργασία αυτής της έννοιας και στην ανακάλυψη, κάτω από την αποβλεπτικότητα των αναπαραστάσεων, μιας βαθύτερης αποβλεπτικότητας, την οποία άλλοι έχουν αποκαλέσει ύπαρξη.

57. Ο Γκελμπ και ο Γκόλντσταϊν τείνουν μερικές φορές να ερμηνεύσουν τα φαινόμενα σ' αυτή την κατεύθυνση. Έκαναν περισσότερα από

κάθε άλλον για να ξεπεράσουν το κλασικό διάζευγμα αυτοματισμός ή συνείδηση. Αλλά δεν έδωσαν ποτέ όνομα σ' αυτό τον τρίτο όρο *ανάμεσα* στο ψυχικό και το φυσιολογικό, *ανάμεσα* στο δι' εαυτό και το καθ' εαυτό, στον οποίο τους επανοδηγούσαν πάντα οι αναλύσεις τους και που εμείς θα τον αποκαλέσουμε ύπαρξη. Γι' αυτό άλλωστε οι παλαιότερες εργασίες τους περιπίπτουν συχνά στην κλασική διχοτομία μεταξύ σώματος και συνείδησης: «Η κίνηση πιασίματος καθορίζεται από τις σχέσεις του οργανισμού με το πεδίο που τον περιβάλλει πολύ πιο άμεσα απ' ό,τι το *ενέργημα* του δείκνω (...)· δεν πρόκειται τόσο για σχέσεις που εκτυλίσσονται με συνείδηση όσο για άμεσες αντιδράσεις (...), στην περίπτωση τους έχουμε να κάνουμε με μια διαδικασία πολύ πιο ζωτική και, στη γλώσσα της βιολογίας, πολύ πιο πρωτόγονη» (*Über Zeigen und Greifen*, σ. 459). «Το *ενέργημα* του πιάνω παραμένει απολύτως ανεπηρέαστο από τις τροποποιήσεις που αφορούν τη συνειδητή συνιστώσα της εκτέλεσης, από τις βλάβες της ταυτόχρονης πρόσληψης (στην ψυχική τύφλωση), από την ολίσηση του αντιληπτού χώρου (στους παρεγκεφαλιδικούς), από τις διαταραχές της αισθητικότητας (σε ορισμένες κακώσεις του εγκεφαλικού φλοιού), επειδή δεν εκτυλίσσεται μέσα σ' αυτή την αντικειμενική σφαίρα. Διατηρείται όσο οι περιφερικές διεγέρσεις εξακολουθούν να αρκούν για να το κατευθύνουν με ακρίβεια» (*Ueber Zeigen und Greifen*, σ. 460). Οι Γκελμπ και Γκόλντσταϊν αμφισβητούν την ύπαρξη ανακλαστικών κινήσεων εντοπισμού (Ανρί [Henri]), αλλά μόνο στο βαθμό που θα θέλαμε να τις θεωρήσουμε έμφυτες. Διατηρούν την ιδέα ενός «αυτόματου εντοπισμού που δεν θα περιείκλειε καμία συνείδηση του χώρου, εφόσον λαμβάνει χώρα ακόμα και κατά τον ύπνο» (ο οποίος έτσι κατανοείται ως απόλυτη ασυνείδησία). «Μαθαίνεται» μεν στη βρεφική ηλικία με αφετηρία σφαιρικές αντιδράσεις ολόκληρου του σώματος στα απτικά διεγερτικά – η εκμάθηση αυτή όμως νοείται ως συσσωρευση «κιναισθητικών υπολειμμάτων» που θα «αφυπνιστούν» στον κανονικό ενήλικο μέσω εξωτερικών διεγέρσεων και θα τον προσανατολίσουν προς τις κατάλληλες διεξόδους (*Über den Einfluss...*, σσ. 167-206). Αν ο Σνάνιντερ εκτελεί σωστά τις αναγκαίες κινήσεις για το επάγγελμά του, αυτό συμβαίνει επειδή αποτελούν συνήθη του σύνολα και δεν απαιτούν καμία συνείδηση του χώρου (ό.π., σσ. 221-222).

58. Ο ίδιος ο Γκόλντσταϊν, που έτεινε (όπως είδαμε στην προηγούμενη σημείωση) να συσχετίσει το *Greifen* με το σώμα και το *Zeigen* με την κατηγορική στάση, αναγκάστηκε να υπαναχωρήσει από αυτή την «εξήγηση». Το *ενέργημα* του πιάνω, λέει, μπορεί «να εκτελεστεί κατά παραγγελία, και ο ασθενής *θέλει* να πιάσει. Για να το κάνει, δεν χρειάζεται να έχει συνείδηση του σημείου του χώρου προς το οποίο απλώνει το χέρι του, ωστόσο έχει το αίσθημα ενός προσανατολισμού στο χώρο...» (*Über*

*Zeigen und Greifen*, σ. 461). Το ενέργημα του πιάνω, έτσι όπως είναι στα κανονικά υποκείμενα, «απαιτεί επίσης μια κατηγορική και συνειδητή στάση» (ό.π., σ. 465).

59. «Symbolvermögen schlechthin», Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, σ. 320.

60. «Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn», ό.π.

61. Βλ. για παράδειγμα, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, κεφ. VI, «Zur Pathologie des Symbolbewusstseins».

62. Μπορεί πράγματι να φανταστεί κανείς μια νοσηριακή ερμηνεία της σχιζοφρένειας, η οποία θα ανήγαγε την κοινορτοποίηση του χρόνου και την απώλεια του μέλλοντος σε μια κατάρρευση της κατηγορικής στάσης.

63. *La Structure du Comportement*, σσ. 91 κε.

64. Μεταφράζουμε την αγαπημένη λέξη του Χούσερλ: *Stiftung*.

65. Βλέπε παρακάτω, Τρίτο Μέρος. – Ο Κασίρερ έχει προφανώς έναν ανάλογο σκοπό, όταν μέμφεται τον Καντ ότι τις περισσότερες φορές δεν ανέλυσε τίποτε άλλο από μια «διανοητική μετουσίωση της εμπειρίας» (*Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, σ. 14), όταν προσπαθεί να εκφράσει, με την έννοια της συμβολικής κωφορίας, την απόλυτη ταυτοχρονία ύλης και μορφής ή όταν προσυπογράφει τα λόγια του Χέγκελ, ότι το πνεύμα φέρει και φυλάει το παρελθόν του μέσα στο παροντικό βάθος του. Αλλά οι σχέσεις μεταξύ των διαφόρων συμβολικών μορφών παραμένουν αμφίσημες. Αναρωτιέται κανείς πάντα αν η λειτουργία της *Darstellung* είναι μία στιγμή στην επιστροφή μιας αιώνιας συνειδησης στον εαυτό της, η σκιά της λειτουργίας της *Bedeutung*, ή αν, αντίθετα, η λειτουργία της *Bedeutung* είναι μια απρόβλεπτη διεύρυνση του πρώτου συγκροτητικού «κύματος». Όταν ο Κασίρερ επαναλαμβάνει την καντιανή ρήση σύμφωνα με την οποία η συνειδηση θα μπορούσε να αναλύσει μόνο εκείνο του οποίου τη σύνθεση έχει κάνει, επανέρχεται προφανώς στη νοσηριακή παρά τις φαινομενολογικές ή και υπαρξιακές αναλύσεις που περιέχει το βιβλίο του, τις οποίες θα χρειαστεί να χρησιμοποιήσουμε και παρακάτω.

66. Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, σ. 262.

67. Ό.π., σ. 263.

68. Κρατάμε για το Δεύτερο Μέρος μια ακριβέστερη μελέτη της αντίληψης: εδώ θα πούμε μόνο ότι είναι αναγκαίο για να φωτίσουμε τη θεμελιώδη διαταραχή και την κινητική διαταραχή του Σνάντερ. Αυτή η προοικονόμηση και οι επαναλήψεις είναι αναπόφευκτες αν, όπως θα επιδιώξουμε να δείξουμε, η αντίληψη και η εμπειρία του ιδιόσωματος εμπεριέχονται η μία στην άλλη σε αμοιβαία συνεπαγωγή.

69. Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*, σ. 49.

70. Benary, *ό.π.*, σ. 255.

71. Ο Σνάντερ μπορεί να διαβάσει ο ίδιος ή να του διαβάσουν άλλοι μια επιστολή που έγραψε χωρίς να την αναγνωρίζει. Δηλώνει μάλιστα ότι, χωρίς την υπογραφή, δεν θα μπορούσες να ξέρεις ποιανού είναι μια επιστολή (Hochheimer, *ό.π.*, σ. 12).

72. Benary, *ό.π.*, σ. 256.

73. Ακριβώς αυτό, το να κάνει κτήμα του το «μοτίβο», το «κίνητρο», επιτύχανε ο Σεζάν ύστερα από ώρες συλλογισμών. «Βλασταίνουμε», έλεγε. Και έπειτα, ξαφνικά: «Όλα ήταν στη θέση τους». J. Gasquet, *Cézanne*, Μέρος Δεύτερο, «Le Motif», σσ. 81-83.

74. Benary, *ό.π.*, σ. 279.

75. Από μια συζήτηση σημαντική γι' αυτόν, συγκρατεί μόνο το γενικό θέμα και την απόφαση που ελήφθη στο τέλος, αλλά όχι τα λόγια του συνομιλητή του: «Ξέρω τι είπα σε μια συζήτηση από τους λόγους που είχα να το πω. Το τι είπε ο άλλος είναι δυσκολότερο, επειδή δεν έχω κανένα άδραγμα (*Anhaltspunkt*) για να το θυμηθώ» (Benary, *ό.π.*, σ. 214). Βλέπουμε επίσης ότι ο ασθενής ανασυγκρατεί και συνάγει τη ίδια του τη στάση κατά τη διάρκεια της συζήτησης και είναι ανίκανος να «ξαναπαίσει» απευθείας ακόμα και τις δικές του σκέψεις.

76. Benary, *ό.π.*, σ. 224.

77. *Ό.π.*, σ. 223.

78. *Ό.π.*, σ. 240.

79. *Ό.π.*, σ. 284.

80. *Ό.π.*, σ. 213.

81. Hochheimer, *ό.π.*, σ. 37.

82. *Ό.π.*, σ. 56.

83. Benary, *ό.π.*, σ. 213.

84. Παρομοίως δεν υπάρχουν για εκείνον διαφορούμενα ή λογοπαίγνια, επειδή οι λέξεις έχουν μόνο ένα νόημα τη φορά και το ενεργά παρόν δεν διαθέτει ορίζοντα δυνατοτήτων. Benary, *ό.π.*, σ. 283.

85. Hochheimer, *ό.π.*, σ. 32.

86. *Ό.π.*, σσ. 32-33.

87. «Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor», *ό.π.*

88. Benary, *ό.π.*, σ. 213.

89. Hochheimer, *ό.π.*, σ. 33.

90. *Ό.π.*, σ. 32.

91. *Ό.π.*, σ. 69.



92. Βλ. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, σ. 250.

93. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 91 κε.

94. Συνηθισμένη έκφραση στα ανέκδοτα κείμενα του Χούσερλ.

95. Goldstein, *Über die Abhängigkeit*, σ. 163.

96. Δεν είναι εύκολο να φέρουμε στο φως την καθαρά κινητική αποβλεπτικότητα: κρύβεται πίσω από τον αντικειμενικό κόσμο, στη συγκρότηση του οποίου συμβάλλει και η ίδια. Η ιστορία της απραξίας θα έδειχνε πώς η περιγραφή της πράξεως νοθεύεται σχεδόν πάντα και τελικά καθίσταται αδύνατη από την έννοια της αναπαράστασης. Ο Λίπμαν (*Liermann, Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*) διακρίνει αυστηρά την απραξία από τις αγωγσικές διαταραχές της συμπεριφοράς, κατά τις οποίες το αντικείμενο δεν αναγνωρίζεται μεν, αλλά η συμπεριφορά είναι σύμφωνη προς την αναπαράσταση του αντικειμένου, και γενικά από τις διαταραχές που αφορούν την «ιδεαστική προετοιμασία της ενέργειας» (λήθη του σκοπού, σύγκυση δύο σκοπών, πρόωρη εκτέλεση, μετάθεση του σκοπού από μια παρεμπόδιση αντίληψη) (ό.π., σσ. 20-31). Στον ασθενή του Λίπμαν (τον «κρατικό σύμβουλο»), η ιδεαστική διαδικασία είναι κανονική, εφόσον το υποκείμενο μπορεί να εκτελέσει με το αριστερό του χέρι όλα όσα απαγορεύονται στο δεξί. Από την άλλη μεριά, το χέρι δεν έχει παραλύσει. «Η περίπτωση του κρατικού συμβούλου δείχνει ότι, ανάμεσα στις λεγόμενες ανώτερες ψυχικές διαδικασίες και την κινητική εννεύρωση, υπάρχει ακόμα χώρος για μια άλλη βλάβη που καθιστά αδύνατη την εφαρμογή του προτάγματος (*Entwurf*) ενέργειας στην κινητικότητα του ενός ή του άλλου μέλους (...). Όλος ο αισθητηριοκινητικός μηχανισμός ενός μέλους έχει, θα λέγαμε, εξαρθρωθεί (*exartikuliert*), απενταχθεί από τη συνολική φυσιολογική διαδικασία» (ό.π., σσ. 40-41). Άρα, κανονικά κάθε τύπος κίνησης, την ώρα που προσφέρεται σε μας ως αναπαράσταση, ταυτόχρονα προσφέρεται στο σώμα μας ως μια προσδιορισμένη πρακτική δυνατότητα. Ο ασθενής έχει κρατήσει τον τύπο κίνησης ως αναπαράσταση, αλλά δεν έχει πια νόημα για το δεξί του χέρι ή ακόμα το δεξί του χέρι δεν έχει πια σφαίρα δράσης. «Ο ασθενής έχει διατηρήσει όλα όσα είναι μεταδόσιμα μέσα σε μια ενέργεια, ό,τι αντικειμενικό και αντιλήψιμο για τον άλλο προσφέρει η ενέργεια. Εκείνο που του λείπει, η ικανότητα να κατευθύνει το δεξί του χέρι σύμφωνα με το σκιαγραφημένο σχέδιο, είναι κάτι που δεν μπορεί να εκφραστεί και δεν μπορεί να είναι ανακείμενο για μια ξένη συνείδηση, είναι ένα μπορώ, όχι ένα ξέρω (*ein Können, kein Kennen*)» (ό.π., σ. 47). Όταν όμως ο Λίπμαν θέλει να διατυπώσει ακριβέστερα την ανάλυσή του, επανέρχεται στις κλασικές θεωρήσεις και αποσυνθέτει την κίνηση σε μια αναπαράσταση (τον «τύπο της κίνησης») ο οποίος μου δίνει, μαζί με

τον κύριο σκοπό, τους ενδιάμεσους σκοπούς) και ένα σύστημα αυτοματισμών (οι οποίοι αντιστοιχίζουν σε κάθε ενδιάμεσο σκοπό τις κατάλληλες εννευρώσεις) (ό.π., σ. 59). Το «μπωρώ», για το οποίο κάναμε λόγο προηγουμένως, καθίσταται μια «ιδιότητα της νευρικής ουσίας» (ό.π., σ. 47). Έτσι επανερχόμαστε στο διάζευγμα μεταξύ συνείδησης και σώματος, που νομίζαμε πως το είχαμε ξεπεράσει με την έννοια του *Bewegungsenwurf* ή κινητικού προτάγματος. Αν πρόκειται για μια απλή κίνηση, η αναπαράσταση του σκοπού και των ενδιάμεσων σκοπών μετατρέπεται σε κίνηση, επειδή πυροδοτεί αυτοματισμούς που αποκτήθηκαν άπαξ και διά παντός (55): αν πρόκειται για μια σύνθετη κίνηση, καλεί την «κιναισθητική ανάμνηση των κινήσεων που τη συνθέτουν: καθώς η κίνηση συντίθεται από πράξεις μερικού χαρακτήρα, το πρόταγμα της κίνησης συντίθεται από την αναπαράσταση των μερών της ή των ενδιάμεσων σκοπών, και αυτήν ακριβώς την αναπαράσταση ονομάσαμε τύπο της κίνησης» (σ. 57). Η πράξις διαμελίζεται ανάμεσα στις αναπαραστάσεις και τους αυτοματισμούς: η περίπτωση του κρατικού συμβούλου καθίσταται ακατανόητη, εφόσον θα πρέπει να συσχετίσουμε τις διαταραχές του είτε με την ιδεαστική προετοιμασία της κίνησης είτε με κάποια ανεπάρκεια των αυτοματισμών, κάτι που ο Λίπμαν απέκλειε αρχικά, και η κινητική απραξία επανάγεται είτε στην ιδεαστική απραξία, δηλαδή σε μια μορφή αγνωσίας, είτε στην παράλυση. Η απραξία θα γίνει κατανοητή και οι παρατηρήσεις του Λίπμαν θα δικαιωθούν, μόνο αν η κίνηση που πρέπει να γίνει μπορεί να προοικονομηθεί αλλά όχι μέσω μιας αναπαράστασης, όμως κι αυτό ακόμα είναι δυνατό μόνο αν η συνείδηση οριστεί, όχι ως ρητή οντοθεσία των αντικειμένων της, αλλά γενικότερα ως αναφορά σε ένα αντικείμενο πρακτικό όσο και θεωρητικό, ως είναι στον κόσμο, και μόνο αν το σώμα από τη μεριά του οριστεί, όχι ως ένα αντικείμενο ανάμεσα σε όλα τα αντικείμενα, αλλά ως ένα όχημα του είναι στον κόσμο. Όσο ορίζουμε τη συνείδηση μέσω της αναπαράστασης, η μόνη δυνατή διεργασία για εκείνη είναι να σχηματίζει αναπαραστάσεις. Η συνείδηση θα είναι κινητική στο βαθμό που διαμορφώνει μια «αναπαράσταση κίνησης». Τότε το σώμα εκτελεί την κίνηση αντιγράφοντας τη από την αναπαράσταση την οποία διαμορφώνει η συνείδηση και σύμφωνα με έναν τύπο κίνησης που λαμβάνει από εκείνη (βλ. O. Sittig, *Über Apraxie*, σ. 98). Μένει να καταλάβουμε μέσω ποιας μαγικής διεργασίας η αναπαράσταση μιας κίνησης προξενεί μέσα στο σώμα αυτήν ακριβώς την κίνηση. Το πρόβλημα επιλύεται, μόνο αν πάψουμε να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στο σώμα ως μηχανισμό καθ' εαυτό και τη συνείδηση ως είναι δι' εαυτό.

97. Lhermitte, G. Lévy και Kyriako, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, σ. 597.

98. Lhermitte και Trelles, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et la somatognosie dans l'apraxie*, σ. 428. Βλ. Lhermitte, De Massary και Kyriako, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*.

99. Head και Holmes, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, σ. 187.

100. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

101. Goldstein, Van Wærkom, Bouman, Grünbaum.

102. Grünbaum, *ό.π.*, σσ. 386-392.

103. *Ό.π.*, σσ. 397-398.

104. *Ό.π.*, σ. 394.

105. *Ό.π.*, σ. 396.

106. Βλέπε σχετικά, *La Structure du Comportement*, σσ. 125 κε.

107. Όπως θεωρεί ο Μπερξόν, για παράδειγμα, όταν ορίζει τη συνήθεια ως «το απολιθωμένο κατάλοιπο μιας πνευματικής δραστηριότητας».

108. Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, σ. 188.

109. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, σ. 395.

110. Έτσι η συνήθεια φωτίζει τη φύση του σωματικού σχήματος. Όταν λέμε για το σωματικό σχήμα ότι μας δίνει άμεσα τη θέση του σώματός μας, δεν εννοούμε, όπως οι εμπειριστές, ότι συνίσταται σε ένα μωσαϊκό «εκτατικών αισθητηριακών εντυπώσεων». Είναι ένα σύστημα ανοικτό προς στον κόσμο, συσχετικό του κόσμου.

111. Βλ. Chevalier, *L'Habitude*, σσ. 202 κε.

112. Βλ. Μαρσέλ Προυστ, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο / Από τη μεριά του Σουάν II*, μτφρ. Π. Ζάννας, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1997: «Ήταν σαν οι εκτελεστές να παίζανε πολύ λιγότερο τη μικρή φράση, παρά να εκτελούσαν τις τελετουργίες που απαιτούσε η ίδια για να εμφανιστεί...» (σ. 302). «Οι φωνές αυτές ήταν τόσο ξαφνικές, ώστε ο βιολιστής έπρεπε να ορμήσει πάνω στο δοξάρι του για να τις μαζέψει» (σ. 306).

113. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci; Variété*, σ. 177.



#### IV. Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΤΟΥ ΙΔΙΟΣΩΜΑΤΟΣ

Η ανάλυση της σωματικής χωρικότητας μας οδήγησε σε αποτελέσματα που μπορούν να γενικευθούν. Διαπιστώνουμε για πρώτη φορά αναφορικά με το ιδίοςωμα ό,τι ισχύει για όλα τα ανταληπτά πράγματα: ότι η αντίληψη του χώρου και η αντίληψη του πράγματος, η χωρικότητα του πράγματος και το είναι του ως πράγμα δεν αποτελούν δύο ξεχωριστά προβλήματα. Αυτό μας το διδάσκει ήδη η καρτεσιανή και καντιανή παράδοση: καθιστά τους χωρικούς προσδιορισμούς την ουσία του αντικειμένου, δείχνει στην ύπαρξη *partes extra partes*, στη χωρική διασπορά το μόνο δυνατό νόημα της ύπαρξης καθ' εαυτό. Όμως φωτίζει την αντίληψη του αντικειμένου μέσω της αντίληψης του χώρου, ενώ η εμπειρία του ιδίοςώματος μας διδάσκει ότι ο χώρος έχει τις ρίζες του στην ύπαρξη. Η νοησιарχία βλέπει μεν ότι το «μοτίβο του πράγματος» και το «μοτίβο του χώρου»<sup>1</sup> συνυφαίνονται, αλλά ανάγει περιοριστικά το πρώτο στο δεύτερο. Η εμπειρία αποκαλύπτει κάτω από τον αντικειμενικό χώρο, μέσα στον οποίο τελικά παίρνει θέση το σώμα, μια αρχέγονη χωρικότητα, απλό περίβλημα της οποίας είναι η αντικειμενική και που συνταυτίζεται με το ίδιο το είναι του σώματος. Είμαι σώμα σημαίνει, όπως είδαμε, είμαι δεμένος με έναν ορισμένο κόσμο, και το σώμα μας δεν είναι κατ' αρχάς εντός του χώρου: είναι στο χώρο, είναι του χώρου. Οι ανοσογνωστικοί που περιγράφουν το χέρι τους σαν να είναι ένα μακρύ

και κρύο «φίδι»<sup>2</sup> δεν αγνοούν, κυριολεκτικά μιλώντας, το αντικειμενικό του περιγράμμα· ακόμα και όταν ο ασθενής ψάχνει το χέρι του και δεν το βρίσκει ή το στερεώνει πάνω του για να μην το χάσει,<sup>3</sup> ξέρει καλά πού βρίσκεται το χέρι του, εφόσον εκεί ακριβώς το ψάχνει και το στερεώνει. Αν, παρ' όλα αυτά, οι ασθενείς νιώθουν το χώρο του χεριού τους σαν ξένο, αν γενικά μπορώ να αισθανθώ το χώρο του σώματός μου τεράστιο ή μικροσκοπικό παρά τη μαρτυρία των αισθήσεών μου, αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει μια συναισθηματική παρουσία και μια συναισθηματική επέκταση του σώματος, για τις οποίες η αντικειμενική χωρικότητα δεν είναι ούτε η ικανή συνθήκη, όπως δείχνει η ανοσογνωσία, ούτε καν η αναγκαία, όπως δείχνει το χέρι φάντασμα. Η χωρικότητα του σώματος είναι η εκδίπλωση του είναι του ως σώμα, ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται ως σώμα. Όταν λοιπόν προσπαθούσαμε να την αναλύσουμε, απλώς προοικονομούσαμε αυτά που έχουμε να πούμε για τη σωματική σύνθεση εν γένει.

Στην ενότητα του σώματος ξαναβρίσκουμε τη δομή συνεπαγωγής που περιγράψαμε ήδη αναφορικά με το χώρο. Τα διάφορα μέρη του σώματός μου, οι οπτικές, απτικές και κινητικές όψεις του δεν είναι απλώς σε συντονισμό. Αν είμαι καθισμένος στο γραφείο μου και θέλω να φτάσω το τηλέφωνο, η κίνηση του χεριού μου προς το αντικείμενο, η ανόρθωση του κορμού, η σύσπαση των μυών στις κινήμες εμπεριέχονται η μία στην άλλη· θέλω ένα ορισμένο αποτέλεσμα, και οι εργασίες κατανέμονται από μόνες τους ανάμεσα στα ενδιαφερόμενα τμήματα, καθώς οι δυνατοί συνδυασμοί έχουν δοθεί εκ των προτέρων ως ισοδύναμοι: μπορώ να μείνω με την πλάτη μου να ακουμπάει στην πολυθρόνα, υπό την προϋπόθεση να εκτείνω περισσότερο το χέρι μου, ή να σκύψω προς τα εμπρός ή και να μισοσηκωθώ. Όλες αυτές οι κινήσεις είναι στη διάθεσή μας βάσει της κοινής σημασίας τους. Γι' αυτό και τα παιδιά, στις πρώτες τους απόπειρες να πιάσουν κάτι, δεν κοιτάζουν το χέρι τους αλλά το αντικείμενο: γνωρίζουν τα διάφορα τμήματα του

σώματος μόνο στη λειτουργική τους αξία, δεν έχουν μάθει το συντονισμό τους. Παρομοίως και όταν κάθομαι στο γραφείο μου, μπορώ αυτοστιγμεί να «οπτικοποιήσω» τα μέρη του σώματός μου που μου τα κρύβει το γραφείο. Την ώρα που συσπώ το πόδι μου μέσα στο παπούτσι μου, το βλέπω. Η δύναμη αυτή μου ανήκει ακόμα και για τα μέρη του σώματός μου που δεν τα έχω δει ποτέ. Έτσι, κάποιοι ασθενείς έχουν την ψευδαίσθηση ότι βλέπουν από μέσα το πρόσωπό τους.<sup>4</sup> Στάθηκε δυνατό να αποδειχθεί ότι δεν αναγνωρίζουμε το χέρι μας σε φωτογραφία, και μάλιστα πολλά υποκείμενα διστάζουν να αναγνωρίσουν τον γραφικό τους χαρακτήρα ανάμεσα σε άλλους, ενώ απεναντίας καθένας αναγνωρίζει τη σιλουέτα του ή το περπάτημά του κινηματογραφημένα. Έτσι, δεν αναγνωρίζουμε διά της όρασης κάτι που ωστόσο το έχουμε δει συχνά, ενώ αντίθετα αναγνωρίζουμε διαμιάς την οπτική αναπαράσταση εκείνου που μας είναι αόρατο μέσα στο σώμα μας.<sup>5</sup> Στην εαυτοσκοπία, το διπλό που βλέπει μπροστά του ο ασθενής δεν αναγνωρίζεται πάντα σε ορισμένες ορατές λεπτομέρειες, κι όμως εκείνος έχει το απόλυτο αίσθημα ότι πρόκειται για τον εαυτό του, με συνέπεια να δηλώνει ότι βλέπει το διπλό του.<sup>6</sup> Καθένας μας βλέπει τον εαυτό του με ένα κατά κάποιον τρόπο εσωτερικό μάτι, που μας κοιτάζει από το κεφάλι μέχρι τα γόνατα από απόσταση λίγων μέτρων.<sup>7</sup> Έτσι, η σύνδεση των τμημάτων του σώματός μας και η σύνδεση της οπτικής και της απτικής εμπειρίας μας δεν πραγματοποιούνται βαθμιαία και σωρευτικά. Δεν μεταφράζω «στη γλώσσα της όρασης» τα «δεδομένα της αφής» ή αντιστρόφως – δεν συναθροίζω τα μέρη του σώματός μου ένα προς ένα· η μετάφραση αυτή και το συνάθροισμα έχουν γίνει μέσα μου άπαξ και διά παντός: είναι το ίδιο μου το σώμα. Μήπως λοιπόν πρέπει να πούμε ότι αντιλαμβανόμαστε το σώμα μας μέσω του νόμου της κατασκευής του, όπως γνωρίζουμε εκ των προτέρων όλες τις δυνατές προοπτικές ενός κύβου βάσει της γεωμετρικής του δομής; Αλλά το ιδίωσμα –για να μην πούμε τίποτα ακόμα για τα εξωτερικά αντικείμενα– μας μαθαίνει έναν

τρόπο ενότητας που δεν είναι η υπαγωγή υπό ένα νόμο. Το εξωτερικό αντικείμενο, καθόσον είναι μπροστά μου και εκθέτει στην παρατήρηση τις συστηματικές παραλλαγές του, προσφέρεται για να διατρέξω νοητικά τα στοιχεία του και μπορεί να οριστεί, τουλάχιστον σε πρώτη προσέγγιση, ως ο νόμος των παραλλαγών τους. Όμως δεν είμαι μπροστά στο σώμα μου, είμαι μέσα στο σώμα μου ή μάλλον είμαι το σώμα μου. Επομένως ούτε οι παραλλαγές του ούτε η σταθερά τους μπορούν να τεθούν με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Δεν κοιτάζουμε πια μόνο τις σχέσεις ανάμεσα στα τμήματα του σώματός μας και τις συσχετίσεις μεταξύ οπτικού και απτικού σώματος: εμείς οι ίδιοι είμαστε εκείνος που κρατά μαζί αυτά τα χέρια και αυτά τα πόδια, εκείνος που τα βλέπει και ταυτόχρονα τα αγγίζει. Για να επαναλάβουμε τα λόγια του Λάιμπνιτς, το σώμα είναι ο «τελεσιουργός νόμος» των μεταβολών του. Αν μπορούμε ακόμα να κάνουμε λόγο για ερμηνεία στην περίπτωση της αντίληψης του ιδιοσώματος, θα πρέπει να πούμε ότι ερμηνεύει τον εαυτό του. Εν προκειμένω τα μεν «οπτικά δεδομένα» εμφανίζονται μόνο διαμέσου της απτικής αίσθησής τους, τα δε «απτικά δεδομένα» μόνο διαμέσου της οπτικής αίσθησής τους, ενώ κάθε τοπική κίνηση εμφανίζεται μόνο πάνω στο φόντο μιας σφαιρικής θέσης και κάθε σωματικό συμβάν, όποιος κι αν είναι ο «αναλύτης» που το αποκαλύπτει, πάνω σε ένα σημασιολογικό φόντο, όπου οι πιο μακρινές απηχήσεις του τουλάχιστον υποδεικνύονται και παρέχεται αμέσως η δυνατότητα μιας διαισθητηριακής ισοδυναμίας. Εκείνο που συνενώνει τις «απτικές αισθητηριακές εντυπώσεις» του χεριού μου και τις συνδέει με τις οπτικές αντιλήψεις του ίδιου χεριού, καθώς και με τις αντιλήψεις των άλλων τμημάτων του σώματος, είναι ένα ορισμένο ύφος των κινήσεων του χεριού μου, που συνεπάγεται ένα ορισμένο ύφος των κινήσεων των δακτύλων μου και συμβάλλει, από την άλλη μεριά, σε μια ορισμένη στάση του σώματός μου.<sup>8</sup>

Μάλλον με το έργο τέχνης μπορεί να συγκριθεί το σώμα παρά με το αντικείμενο φυσικής τάξης. Σ' έναν πίνακα ή σ' ένα



μουσικό κομμάτι, η ιδέα δεν μπορεί να μεταδοθεί με άλλο τρόπο πέρα από την εκδίπλωση των χρωμάτων και των ήχων. Αν δεν έχω δει τους πίνακες του Σεζάν, η ανάλυση του έργου του μου αφήνει επιλογή ανάμεσα σε πολλούς δυνατούς Σεζάν, και είναι ακριβώς η αντίληψη των πινάκων που μου δίνει τον μόνο υπαρκτό Σεζάν, σ' εκείνη παίρνουν το πλήρες νόημά τους οι αναλύσεις. Το ίδιο ισχύει και για το ποίημα ή το μυθιστόρημα, κι ας είναι φτιαγμένα με λέξεις. Είναι αρκετά γνωστό ότι ένα ποίημα περιλαμβάνει μεν μια πρώτη σημασία, μεταφράσιμη σε πεζό λόγο, ωστόσο διάγει στο νου του αναγνώστη μια δεύτερη ύπαρξη, που το προσδιορίζει ως ποίημα. Όπως η ομιλία δεν σημαίνει μόνο μέσω των λέξεων αλλά και μέσω της ιδιοπροφοράς, του τόνου, των χειρονομιών και της φυσιογνωμίας, και αυτό το συμπλήρωμα νοήματος δεν αποκαλύπτει πια τις σκέψεις εκείνου που μιλάει αλλά την πηγή των σκέψεών του και τον θεμελιώδη του τρόπο ύπαρξης, έτσι και η ποίηση, μπορεί να είναι κατά τύχη αφηγηματική και σημαίνουσα, όμως είναι κατ' ουσία ένας μετατοπισμός της ύπαρξης. Διακρίνεται από την κραυγή, επειδή η κραυγή χρησιμοποιεί το σώμα μας όπως μας το έδωσε η φύση, δηλαδή φτωχό σε εκφραστικά μέσα, ενώ το ποίημα χρησιμοποιεί τη γλώσσα, και μάλιστα μια ιδιαίτερη γλώσσα, ούτως ώστε ο υπαρξιακός μετατοπισμός, αντί να σκορπίσει τη στιγμή ακριβώς που εκφράζεται, βρίσκει στον ποιητικό μηχανισμό το μέσο για να διαιωνιστεί. Ωστόσο, αν το ποίημα αποσπάται από τις ζωτικές χειρονομίες μας, δεν αποσπάται και από κάθε υλικό στήριγμα, και θα ήταν ανεπανόρθωτα χαμένο, αν το κείμενό του δεν είχε διατηρηθεί επακριβώς· η σημασία του δεν είναι ελεύθερη και δεν ενοικεί στον ουρανό των ιδεών: είναι κλεισμένη ανάμεσα στις λέξεις σε κάποιο εύθραυστο χαρτί. Υπ' αυτή την έννοια το ποίημα, όπως και κάθε έργο τέχνης, υπάρχει κατά τον τρόπο που υπάρχει ένα πράγμα και δεν συνεχίζει αιώνια να υφίσταται, κατά τον τρόπο μιας αλήθειας. Όσο για το μυθιστόρημα, παρότι επιδέχεται σύνοψη και παρότι η «σκέψη» του μυθιστοριογράφου

μπορεί να διατυπωθεί αφηρημένα, η εννοιακή αυτή σημασία λαμβάνεται από μια ευρύτερη σημασία, όπως η περιγραφή των χαρακτηριστικών ενός προσώπου λαμβάνεται από τη συγκεκριμένη όψη της φυσιογνωμίας του. Ο ρόλος του μυθιστοριογράφου δεν είναι να εκθέσει ιδέες ή και να αναλύσει χαρακτήρες, αλλά να παρουσιάσει ένα διανθρώπινο συμβάν, να το αφήσει να ωριμάσει και να ξεσπάσει χωρίς ιδεολογικό σχολιασμό, μέχρι τέτοιου σημείου, ώστε οποιαδήποτε αλλαγή στην τάξη της αφήγησης ή στην επιλογή των προοπτικών θα τροποποιούσε το *μυθιστορηματικό* νόημα του όλου συμβάντος. Ένα μυθιστόρημα, ένα ποίημα, ένας πίνακας, ένα μουσικό κομμάτι είναι άτομα, δηλαδή όντα όπου δεν μπορεί κανείς να διακρίνει την έκφραση από το εκφρασμένο, που το νόημά τους είναι προσβάσιμο μόνο μέσω μιας άμεσης επαφής και που εξακτινώνουν τη σημασία τους χωρίς να εγκαταλείψουν τη χρονική και χωρική τους θέση. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια είναι το σώμα μας συγκρίσιμο με το έργο τέχνης. Είναι ένας κόμβος ζωντανών σημασιών και όχι ο νόμος ενός ορισμένου αριθμού συμμεταβαλλόμενων όρων. Μια ορισμένη απτική εμπειρία του βραχίονα σημαίνει μια ορισμένη απτική εμπειρία του πήχη και του ώμου και μια ορισμένη οπτική όψη του ίδιου βραχίονα, όχι επειδή οι διάφορες απτικές αντιλήψεις ή οι απτικές και οι οπτικές αντιλήψεις μετέχουν όλες σε έναν και τον ίδιο νοητό βραχίονα, όπως οι προοπτικές θεάσεις ενός κύβου στην ιδέα του κύβου, αλλά επειδή ο ορώμενος βραχίονας και ο αγγιζόμενος βραχίονας, καθώς και τα διάφορα τμήματα του βραχίονα, *φτιάνουν όλα μαζί μία και την ίδια χειρονομία*.

Όπως νωρίτερα η κινητική συνήθεια φώτιζε την ιδιαίτερη φύση του σωματικού χώρου, έτσι και τώρα η συνήθεια εν γένει μας βοηθά να κατανοήσουμε τη γενική σύνθεση του ιδιοσώματος. Και όπως η ανάλυση της σωματικής χωρικότητας προοικονομούσε την ανάλυση της ενότητας του ιδιοσώματος, έτσι μπορούμε και να επεκτείνουμε σε όλες τις συνήθειες ό,τι είπαμε για τις κινητικές συνήθειες. Για να πούμε την αλήθεια, κάθε

συνήθεια είναι ταυτόχρονα κινητική και αντιληπτική, επειδή εδρεύει, όπως είπαμε, ανάμεσα στη ρητή αντίληψη και την όντως υφιστάμενη κίνηση, μέσα σ' εκείνη τη θεμελιώδη λειτουργία που οριοθετεί ταυτόχρονα το πεδίο όρασης και το πεδίο δράσης μας. Η εξερεύνηση των αντικειμένων με ένα μπαστούνι, την οποία δώσαμε προ ολίγου ως παράδειγμα κινητικής συνήθειας, είναι εξίσου παράδειγμα αντιληπτικής συνήθειας. Όταν το μπαστούνι καταστεί ένα οικείο εργαλείο, ο κόσμος των απικών αντικειμένων υποχωρεί, δεν αρχίζει πια στην επιδερμίδα του χεριού αλλά στην άκρη του μπαστουιού. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει ότι, διαμέσου των αισθητηριακών εντυπώσεων που παράγονται από την πίεση του μπαστουιού στο χέρι, ο τυφλός κατασκευάζει το μπαστούνι και τις διάφορες θέσεις του, έπειτα δε ότι οι θέσεις αυτές, με τη σειρά τους, μεσολαβούν ένα αντικείμενο στη δεύτερα, το εξωτερικό αντικείμενο. Σε αυτή την περίπτωση, η αντίληψη θα ήταν πάντα μια ανάγνωση των ίδιων αισθητών δεδομένων, μόνο που θα γινόταν ολοένα ταχύτερα, βάσει ολοένα λεπτότερων σημείων. Όμως η συνήθεια δεν *συνίσταται* στο να ερμηνεύουμε τις πιέσεις του μπαστουιού στο χέρι ως σημεία ορισμένων θέσεων του μπαστουιού, και αυτές πάλι ως σημεία ενός εξωτερικού αντικείμενου, εφόσον μας *απαλλάσσει από την ανάγκη* να κάνουμε κάτι τέτοιο. Οι πιέσεις στο χέρι και το μπαστούνι δεν δίνονται πια, το μπαστούνι δεν είναι πια ένα αντικείμενο που θα το αντιλαμβανόταν ο τυφλός, αλλά ένα εργαλείο με το οποίο αντιλαμβάνεται. Είναι ένα παράρτημα του σώματος, μια επέκταση της σωματικής σύνθεσης. Συνακολούθως, το εξωτερικό αντικείμενο δεν είναι η γεωμετρική προβολή ή η σταθερά μιας σειράς προοπτικών, αλλά ένα πράγμα προς το οποίο μας οδηγεί το μπαστούνι και οι προοπτικές του οποίου, σύμφωνα με την αντιληπτική προφάνεια, δεν είναι ενδείξεις του αλλά όψεις του. Η νοησαρχία δεν μπορεί να διανοηθεί το πέρασμα από την προοπτική στο ίδιο το πράγμα ή από το σημείο στη σημασία ως κάτι άλλο πέρα από μια ερμηνεία, μια πρόσληψη, μια πρόθεση

γνώσης. Κατ' αυτήν, τα αισθητά δεδομένα και οι προοπτικές σε κάθε επίπεδο είναι περιεχόμενα που συλλαμβάνονται ως (*aufgefasst als*) εκδηλώσεις ενός και του ίδιου νοητού πυρήνα.<sup>9</sup> Όμως η ανάλυση αυτή παραμορφώνει ταυτόχρονα και το σημείο και τη σημασία, αντικειμενοποιεί και έτσι διαχωρίζει μεταξύ τους το αισθητό περιεχόμενο, που «κυοφορεί» ήδη ένα νόημα, και τον αμετάβλητο πυρήνα, που δεν είναι ένας νόμος αλλά ένα πράγμα: συγκαλύπτει την οργανική σχέση του υποκειμένου και του κόσμου, την ενεργητική υπερβατικότητα της συνείδησης, την κίνηση με την οποία η συνείδηση ρίχνεται μέσα σ' ένα πράγμα και μέσα σ' έναν κόσμο χρησιμοποιώντας ως μέσο τα σωματικά της όργανα και τα εργαλεία της. Έτσι η ανάλυση της κινητικής συνήθειας ως επέκτασης της ύπαρξης προεκτείνεται σε μια ανάλυση της αντιληπτικής συνήθειας ως κτήσης ενός κόσμου. Αντιστρόφως, κάθε αντιληπτική συνήθεια εξακολουθεί να είναι μια κινητική συνήθεια, και εδώ η σύλληψη μιας σημασίας γίνεται πάλι μέσω του σώματος. Όταν το παιδί συνηθίσει να διακρίνει το μπλε από το κόκκινο, διαπιστώνουμε ότι η συνήθεια αυτή, που αποκτήθηκε σε σχέση με το συγκεκριμένο ζεύγος χρωμάτων, αποδεικνύεται χρήσιμη και για όλα τα άλλα.<sup>10</sup> Μήπως λοιπόν το παιδί προσέλαβε τη σημασία «χρώμα» διαμέσου του ζεύγους μπλε-κόκκινο, μήπως η αποφασιστική στιγμή της συνήθειας έγκειται σ' αυτή τη συνειδητοποίηση, σ' αυτή την έλευση μιας «οπτικής γωνίας του χρώματος», σ' αυτή τη διανοητική ανάλυση που υπάγει τα δεδομένα υπό μια κατηγορία; Όμως, προκειμένου να μπορέσει το παιδί να προσλάβει το μπλε και το κόκκινο υπό την κατηγορία του χρώματος, πρέπει η κατηγορία αυτή να έχει τις ρίζες της στα δεδομένα, αλλιώς καμία υπαγωγή δεν θα μπορούσε να την αναγνωρίσει σ' εκείνα – πρέπει κατ' αρχάς, στις «μπλε» και «κόκκινες» πινακίδες που του παρουσιάζουν, να εκδηλώνεται αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος δόνησης του βλέμματος και προσπέλασής του που ονομάζεται το μπλε και το κόκκινο. Με το βλέμμα διαθέτουμε ένα φυσικό εργαλείο συγκρίσιμο με το

μπαστούνι του τυφλού. Το βλέμμα κατορθώνει να ποριστεί περισσότερο ή λιγότερα από τα πράγματα ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο τα διερευνά, στέκεται ή γλιστρά πάνω τους. Μαθαίνω να βλέπω τα χρώματα σημαίνει αποκτώ ένα ορισμένο ύφος όρασης, μια νέα χρήση του ιδιοσώματος, σημαίνει εμπλουτίζω και αναδιοργανώνω το σωματικό σχήμα. Ως σύστημα κινητικών ή αντιληπτικών δυνάμεων, το σώμα μας δεν είναι αντικείμενο για ένα «εγώ σκέφτομαι»: είναι ένα σύνολο βιωμένων σημασιών που οδεύει προς την ισορροπία του. Καμιά φορά σχηματίζεται ένας νέος κόμβος σημασιών: οι παλιές μας κινήσεις εντάσσονται σε μια νέα κινητική οντότητα, τα πρώτα δεδομένα της όρασης σε μια νέα αισθητηριακή οντότητα, οι φυσικές μας δυνάμεις βρίσκουν ξαφνικά μια πλουσιότερη σημασία, η οποία μέχρι τότε απλώς υποδεικνυόταν μέσα στο αντιληπτικό ή πρακτικό πεδίο μας, αναγγελλόταν μέσα στην εμπειρία μας μόνο μέσω μιας ορισμένης έλλειψης, και η έλευση της οποίας αναδιοργανώνει ξαφνικά την ισορροπία μας και πληροί την τυφλή προσμονή μας.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 2<sup>ο</sup> μέρος, Κεφ. II.
2. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 130.
3. Van Bogaert, *Sur la pathologie de l'image de soi*, σ. 541.
4. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 238.
5. Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch*.
6. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, σ. 4.
7. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 238.

8. Η μηχανική του σκελετού δεν μπορεί να εξηγήσει, ακόμα και στο επίπεδο της επιστήμης, τις προτιμώμενες θέσεις και κινήσεις του σώματός μου. Βλ. *La Structure du Comportement*, σ. 196.

9. Ο Χούσερλ, για παράδειγμα, όριζε επί καιρό τη συνείδηση ή την επιβολή ενός νοήματος μέσω του σχήματος *Auffassung-Inhalt* [σύλληψη-περιεχόμενο] και ως μια *beseelende Auffassung* [εμψυχώνουσα σύλληψη]. Κάνει ένα αποφασιστικό βήμα αναγνωρίζοντας, ήδη στις *Διαλέξεις για το Χρόνο*, ότι η διεργασία αυτή προϋποθέτει μια άλλη βαθύτερη, μέσω της οποίας το περιεχόμενο προετοιμάζεται και το ίδιο γι' αυτή τη σύλληψη. «Δεν γίνεται κάθε συγκρότηση σύμφωνα με το σχήμα *Auffassungsinhalt-Auffassung*», *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, σ. 5, σημ. 1.

10. Koffka, *The Growth of the Mind*, σσ. 174 κε.

## V. ΤΟ ΣΩΜΑ ΩΣ ΕΜΦΥΛΟ ΟΝ

Ο σταθερός σκοπός μας είναι να φέρουμε στο φως την αρχέγονη λειτουργία μέσω της οποίας κάνουμε να υπάρχουν για μας ο χώρος, το αντικείμενο ή το εργαλείο και τα επωμιζόμαστε, καθώς και να περιγράψουμε το σώμα ως τον τόπο αυτής της ιδιοποίησης. Όμως όσο απευθυνόμασταν στο χώρο ή στο αντιληπτό αντικείμενο, δεν ήταν εύκολο να επανακαλύψουμε τη σχέση του ένσαρκου υποκειμένου και του κόσμου του, επειδή μετασχηματίζεται από μόνη της κατά την καθαρή συναλλαγή του επιστημολογικού υποκειμένου με το αντικείμενο. Και πράγματι, ο μεν φυσικός κόσμος δίνεται ως υπάρχων καθ' εαυτό πέρα από την ύπαρξή του για μένα, το δε ενέργημα υπέρβασης, μέσω του οποίου το υποκείμενο ανοίγεται σ' εκείνον, συμπαράσφύρει τον εαυτό του και βρισκόμαστε ενώπιον μιας φύσης που δεν έχει ανάγκη να γίνει αντιληπτή για να υπάρξει. Επομένως, αν θέλουμε να φέρουμε στο φως τη γένεση του είναι για μας, πρέπει τελικά να εξετάσουμε τον τομέα της εμπειρίας μας που είναι φανερό πως έχει νόημα και πραγματικότητα μόνο για μας, δηλαδή το συναισθηματικό μας περιβάλλον. Ας προσπαθήσουμε να δούμε πώς ένα αντικείμενο ή ένα ον αρχίζει να υπάρχει για μας μέσω της επιθυμίας ή μέσω του έρωτα και έτσι θα καταλάβουμε καλύτερα πώς μπορεί να υπάρχουν εν γένει αντικείμενα και όντα.

Η συναισθηματικότητα συλλαμβάνεται συνήθως σαν ένα μωσαϊκό ολόκλειστων συναισθηματικών καταστάσεων, απολαύσεων και πόνων, που δεν κατανοούνται και μπορούν να εξηγηθούν μόνο μέσω της σωματικής μας οργάνωσης. Αν δεχτείς ότι η συναισθηματικότητα στον άνθρωπο «διαπερνάται από νοημοσύνη», εννοείς ότι απλές αναπαραστάσεις μπορούν να πάρουν τη θέση των φυσικών ερεθισμάτων της απόλαυσης και του πόνου, σύμφωνα με τους νόμους του συνειρμού ιδεών ή του εξαρτημένου αντανακλαστικού, ότι οι υποκαταστάσεις αυτές προσαρτούν την απόλαυση και τον πόνο σε περιστάσεις που μας είναι κατά φυσικό τρόπο αδιάφορες και ότι, από μεταβίβαση σε μεταβίβαση, συγκροτούνται δευτερογενείς ή τριτογενείς αξίες, φαινομενικά άσχετες με τις φυσικές μας απολαύσεις και οδύνες. Ο αντικειμενικός κόσμος χρησιμοποιεί ολοένα λιγότερο άμεσα την γκάμα των «στοιχειωδών» συναισθηματικών καταστάσεων, αλλά η εκάστοτε αξία παραμένει μια μόνιμη δυνατότητα απόλαυσης και πόνου. Εκτός απ' όταν βιώνει τις εμπειρίες απόλαυσης και πόνου, για τις οποίες δεν υπάρχει τίποτα να ειπωθεί, το υποκείμενο ορίζεται από τη δύναμη αναπαράστασης που διαθέτει, η δε συναισθηματικότητα δεν αναγνωρίζεται ως ένας πρωτογενής τρόπος συνειδησης. Αν ήταν σωστή αυτή η σύλληψη, κάθε ανεπάρκεια της σεξουαλικότητας θα έπρεπε να ανάγεται είτε στην απώλεια ορισμένων αναπαραστάσεων είτε σε μια εξασθένηση της απόλαυσης. Θα δούμε ότι τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει. Ένας ασθενής<sup>1</sup> δεν αναζητά ποτέ πια από μόνος του τη σεξουαλική πράξη. Διάφορες άσεμνες εικόνες, οι συζητήσεις για σεξουαλικά θέματα ή η αντίληψη ενός σώματος δεν του γεννούν καμία επιθυμία. Ο ασθενής μόλις που φιλάει και το φιλί δεν έχει για εκείνον αξία σεξουαλικού ερεθισμού. Οι αντιδράσεις είναι αυστηρά τοπικές και δεν ξεκινούν χωρίς επαφή. Αν το πρελούδιο διακοπεί σ' αυτό το στάδιο, ο σεξουαλικός κύκλος δεν επιδιώκει τη συνέχισή του. Κατά τη σεξουαλική πράξη, η διείσδυση δεν είναι ποτέ αυθόρμητη. Αν η σύντροφος έρθει πρώτη σε οργασμό



και απομακρυνθεί, ο πόθος που έχει αρχίσει να ξεπροβάλλει σβήνει. Κάθε στιγμή είναι λες και το υποκείμενο αγνοεί τι πρέπει να κάνει. Δεν υπάρχουν ενεργητικές κινήσεις, εκτός μόνο κάποιες στιγμές πριν από τον οργασμό, που είναι πολύ σύντομος. Οι εκσπερματίσεις κατά τη διάρκεια του ύπνου είναι σπάνιες και πάντα χωρίς όνειρα. Να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε αυτή τη σεξουαλική αδράνεια –όπως νωρίτερα την απώλεια κινητικής πρωτοβουλίας– με την εξαφάνιση των οπτικών αναπαραστάσεων; Όμως δύσκολα μπορεί να υποστηριχθεί ότι δεν υπάρχει καμία οπτική αναπαράσταση των σεξουαλικών πράξεων, οπότε θα έμενε να κατανοήσουμε γιατί στον Σνάιντερ, όχι μόνο οι οπτικές αντιλήψεις έχουν χάσει κατά πολύ τη σεξουαλική τους σημασία, αλλά και οι οπτικοί ερεθισμοί. Αν τώρα θέλουμε να υποθέσουμε μια γενική ανεπάρκεια της αναπαράστασης, τόσο οπτική όσο και οπτική, θα έμενε να περιγράψουμε τη συγκεκριμένη όψη που παίρνει αυτή η εντελώς τυπική βλάβη στον τομέα της σεξουαλικότητας. Διότι τελικά η σπανιότητα των ονειρώξεων, για παράδειγμα, δεν εξηγείται με την πενικρότητα των αναπαραστάσεων, που συνιστούν μάλλον το αποτέλεσμα παρά την αιτία της, και φαίνεται να υποδεικνύει μια αλλοίωση της ίδιας της σεξουαλικής ζωής. Να υποθέσουμε κάποια εξασθένηση των κανονικών σεξουαλικών αντανακλαστικών ή των καταστάσεων ηδονής; Όμως η προκειμένη περίπτωση θα προσφερόταν περισσότερο για να δείξει ότι δεν υπάρχουν ούτε σεξουαλικά αντανακλαστικά ούτε καθαρή κατάσταση ηδονής. Διότι, όπως θα θυμόμαστε, όλες οι διαταραχές του Σνάιντερ απορρέουν από ένα περιορισμένο τραύμα στην ινιακή χώρα. Αν η σεξουαλικότητα του ανθρώπου ήταν ένας αυτόνομος αντανακλαστικός μηχανισμός, αν το σεξουαλικό αντικείμενο επηρέαζε κάποιο ανατομικά προσδιορισμένο όργανο ηδονής, το εγκεφαλικό τραύμα θα έπρεπε να έχει ως αποτέλεσμα την απελευθέρωση των εν λόγω αυτοματισμών και να μεταφράζεται σε μια τονισμένη σεξουαλική συμπεριφορά. Η παθολογία φέρνει στο φως μια ζωτική περιοχή ανάμεσα στον

αυτοματισμό και την αναπαράσταση, όπου γίνεται η επεξεργασία των σεξουαλικών δυνατοτήτων του ασθενούς, όπως είδαμε προηγουμένως με τις κινητικές του δυνατότητες, με τις αντιληπτικές, ακόμα και με τις διανοητικές. Πρέπει να υπάρχει μια λειτουργία που είναι εμμενής στη σεξουαλική ζωή και εξασφαλίζει την εκδίπλωσή της, πρέπει η κανονική επέκταση της σεξουαλικότητας να στηρίζεται στις εσωτερικές δυνάμεις του οργανικού υποκειμένου. Πρέπει να υπάρχει ένας Έρωσ ή μια λιβιδώ που εμψυχώνουν έναν πρωτότυπο κόσμο, που δίνουν σεξουαλική αξία ή σεξουαλική σημασία στα εξωτερικά ερεθίσματα και σχεδιογραφούν για κάθε υποκείμενο τι χρήση του αντικειμενικού του σώματος θα κάνει. Στον Σνάνιτερ έχει αλλοιωθεί η ίδια η δομή της ερωτικής αντίληψης ή εμπειρίας. Στο κανονικό υποκείμενο, ένα σώμα δεν είναι μόνο αντιληπτό σαν ένα οποιοδήποτε αντικείμενο, η αντικειμενική αυτή αντίληψη κατοικείται από μια πιο κρυφή αντίληψη: το ορατό σώμα έχει ως υπέρεισμα ένα σεξουαλικό σχήμα αυστηρά ατομικό, το οποίο τονίζει τις ερωτογενείς ζώνες, σχεδιογραφεί μια σεξουαλική φυσιογνωμία και καλεί τις χειρονομίες του αρσενικού σώματος, που εντάσσεται και το ίδιο σ' αυτή τη συναισθηματική ολότητα. Για τον Σνάνιτερ, αντίθετα, ένα γυναικείο σώμα δεν διαθέτει ιδιαίτερη ουσία: κυρίως ο χαρακτήρας, λέει, καθιστά ελκυστική μια γυναίκα, στο σώμα είναι όλες όμοιες. Η στενή σωματική επαφή προξενεί μόνο ένα «ασαφές αίσθημα», τη «γνώση κάτι ακαθόριστου», που δεν αρκεί ποτέ για να «βάλει μπρος» τη σεξουαλική συμπεριφορά και να δημιουργήσει μια κατάσταση που ζητά έναν οριστικό τρόπο λύσης. Η αντίληψη έχει χάσει την ερωτική δομή της, τόσο κατά το χώρο όσο και κατά το χρόνο. Εκείνο που εξαφανίστηκε στον ασθενή είναι η δύναμη να προβάλει μπροστά του έναν σεξουαλικό κόσμο, να τεθεί σε ερωτική κατάσταση ή, από τη στιγμή που θα ξεκινήσει μια τέτοια κατάσταση, να τη διατηρήσει ή να της δώσει συνέχεια μέχρι την ικανοποίηση. Ακόμα και η λέξη ικανοποίηση δεν σημαίνει πια τίποτα για εκείνον, ελλείψει μιας σεξουαλικής πρό-

θεσης, μιας σεξουαλικής πρωτοβουλίας, που απαιτεί έναν κύκλο κινήσεων και καταστάσεων, τις «μορφοποιεί» και βρίσκει σ' εκείνες την πραγματοποίησή της. Αν ακόμα και τα απτικά ερεθίσματα, τα οποία χρησιμοποιεί θαυμάσια ο ασθενής σε άλλες ευκαιρίες, έχουν χάσει τη σεξουαλική τους σημασία, αυτό συμβαίνει επειδή έπαψαν, θα λέγαμε, να μιλούν στο σώμα του και να το τοποθετούν από την άποψη της σεξουαλικότητας ή, με άλλα λόγια, επειδή ο ασθενής έπαψε να απευθύνει στον περίγυρο αυτή τη βουβή και μόνιμη ερώτηση που είναι η φυσιολογική σεξουαλικότητα. Ο Σνάνιντερ, και τα περισσότερα σεξουαλικώς ανίκανα υποκείμενα, δεν «είναι σε εκείνο που κάνουν». Όμως ο περισπασμός, οι άκαιρες αναπαραστάσεις δεν είναι αιτίες αλλά αποτελέσματα, και αν το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ψυχρά την κατάσταση, αυτό συμβαίνει κατ' αρχάς επειδή δεν τη ζει και δεν εμπλέκεται σ' αυτή. Μαντεύουμε εδώ έναν τρόπο αντίληψης διακριτό από την αντικειμενική αντίληψη, ένα είδος σημασίας διακριτής από τη διανοητική σημασία, μια αποβλεπτικότητα που δεν είναι η καθαρή «συνείδηση κάποιου πράγματος». Η ερωτική αντίληψη δεν είναι μια *cogitatio* που σκοπεύει ένα *cogitatum* διαμέσου ενός σώματος σκοπεύει ένα άλλο σώμα, δημιουργείται μέσα στον κόσμο και όχι μέσα σε μια συνείδηση. Ένα θέαμα έχει σεξουαλική σημασία για μένα, όχι όταν αναπαριστώ, έστω και συγκεχυμένα, τη σχέση που μπορεί να έχει με τα σεξουαλικά όργανα ή με τις καταστάσεις ηδονής, αλλά όταν υπάρχει για το σώμα μου, γι' αυτή τη δύναμη που είναι πάντα έτοιμη να συντονίσει σε μια ερωτική κατάσταση τα δεδομένα ερεθίσματα και να προσαρμόσει σ' εκείνη μια σεξουαλική συμπεριφορά. Υπάρχει μια ερωτική «κατανόηση» που δεν ανήκει στην τάξη της νόησης, εφόσον η νόηση κατανοεί προσλαμβάνοντας μια εμπειρία υπό μια ιδέα, ενώ η επιθυμία κατανοεί τυφλά συνδέοντας σώμα με σώμα. Ακόμα και με τη σεξουαλικότητα, που ωστόσο θεωρήθηκε επί μακρόν ως το τυπικό παράδειγμα της σωματικής λειτουργίας, δεν έχουμε να κάνουμε με έναν περιφερικό αυτοματισμό αλλά

με μια αποβλεπτικότητα, η οποία ακολουθεί τη γενική κίνηση της ύπαρξης και υφίσταται κάμψη μαζί της. Ο Σνάντερ δεν μπορεί πια να τεθεί σε σεξουαλική κατάσταση, όπως γενικά δεν είναι πια σε συναισθηματική ή σε ιδεολογική κατάσταση. Τα πρόσωπα των ανθρώπων δεν είναι για εκείνον ούτε συμπαθητικά ούτε αντιπαθητικά, οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται από αυτή την άποψη μόνο αν βρίσκεται σε άμεση συναλλαγή μαζί τους και σύμφωνα με τη στάση που υιοθετούν απέναντί του, με την προσοχή και τη φροντίδα που του δείχνουν. Ο ήλιος δεν είναι ούτε χαρούμενος ούτε λυπημένος, και το ίδιο ισχύει και για τη βροχή, η διάθεση εξαρτάται αποκλειστικά από τις στοιχειώδεις οργανικές λειτουργίες, ο κόσμος είναι συναισθηματικά ουδέτερος. Ο Σνάντερ διευρύνει ελάχιστα το ανθρώπινο περιβάλλον του, όταν δε συνάπτει νέες φιλίες, μερικές φορές τελειώνουν άσχημα, και αυτό επειδή, όπως θα παρατηρηθεί κατά την ψυχανάλυση, δεν προέρχονται ποτέ από μια αυθόρμητη κίνηση αλλά από μια αφηρημένη απόφαση. Θα ήθελε να είναι ικανός να σκεφτεί για την πολιτική και για τη θρησκεία αλλά δεν προσπαθεί καν, ξέρει ότι οι σφαίρες αυτές δεν του είναι πια προσβάσιμες, και είδαμε ότι γενικά δεν εκτελεί κανένα αυθεντικό ενέργημα σκέψης και αντικαθιστά την ενόραση του αριθμού ή τη σύλληψη των σημασιών με το χειρισμό των σημείων και την τεχνική των «σημείων στήριξης».<sup>2</sup> Όταν βάλουμε όλες αυτές τις «διαδικασίες» να βασίζονται σε ένα «αποβλεπτικό τόξο», που στον ασθενή εμφανίζει κάμψη ενώ στον κανονικό δίνει στην εμπειρία το βαθμό ζωτικότητας και γονιμότητάς της, επανακαλύπτουμε τη σεξουαλική ζωή ως μια πρωτογενή αποβλεπτικότητα και ταυτόχρονα τις ζωτικές ρίζες της αντίληψης, της κινητικότητας και της αναπαράστασης.

Η σεξουαλικότητα, επομένως, δεν είναι ένας αυτόνομος κύκλος. Συνδέεται εσωτερικά με όλο το γνωρίζον και το δρών είναι, αυτοί οι τομείς της συμπεριφοράς εκδηλώνουν και οι τρεις μία και μόνο τυπική δομή, βρίσκονται μεταξύ τους σε σχέση αμοιβαίας έκφρασης. Συναντάμε εδώ τις πιο ανθεκτικές

κατακτήσεις της ψυχανάλυσης. Όποιες κι αν ήταν οι διακηρύξεις αρχής του Φρόυντ, στην πράξη οι ψυχαναλυτικές έρευνες δεν καταλήγουν να εξηγήσουν τον άνθρωπο μέσω της σεξουαλικής υποδομής, αλλά να ξαναβρούν στη σεξουαλικότητα τις σχέσεις και τις στάσεις που λογίζονταν προηγουμένως ως *συνειδησιακές* σχέσεις και στάσεις, και η σημασία της ψυχανάλυσης δεν είναι τόσο να καταστήσει την ψυχολογία βιολογική, όσο να ανακαλύψει μια διαλεκτική κίνηση μέσα σε λειτουργίες που θεωρούνταν «καθαρά σωματικές» και να επανεντάξει τη σεξουαλικότητα στο ανθρώπινο είναι. Ένας διαφωνών μαθητής του Φρόυντ<sup>3</sup> δείχνει, για παράδειγμα, ότι η ψυχρότητα δεν συνδέεται σχεδόν ποτέ με ανατομικές ή φυσιολογικές συνθήκες αλλά μεταφράζει ως επί το πλείστον την άρνηση του οργασμού, της γυναικείας συνθήκης ή της συνθήκης του έμφυλου είναι, και αυτή με τη σειρά της την άρνηση του σεξουαλικού συντρόφου και του πεπρωμένου που εκείνος αντιπροσωπεύει. Ακόμα και στον Φρόυντ θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι η ψυχανάλυση αποκλείει την περιγραφή των ψυχολογικών κινήτρων και αντιτίθεται στη φαινομενολογική μέθοδο: απεναντίας, έχει συμβάλει (εν αγνοία της) στην ανάπτυξη της φαινομενολογικής μεθόδου βεβαιώνοντας, σύμφωνα με τα λόγια του Φρόυντ, ότι κάθε ανθρώπινη πράξη «έχει ένα νόημα»<sup>4</sup> και γυρεύοντας παντού να κατανοήσει το συμβάν αντί να το προσαρτά σε μηχανικές συνθήκες. Στον ίδιο τον Φρόυντ, το σεξουαλικό δεν είναι το γενετήσιο, η σεξουαλική ζωή δεν είναι ένα απλό αποτέλεσμα των διαδικασιών που εδράζονται στα γενετήσια όργανα, η λιβιδώ δεν είναι ένα ένστικτο, δηλαδή μια δραστηριότητα προσανατολισμένη εκ φύσεως προς καθορισμένους σκοπούς, είναι η γενική δύναμη που έχει το ψυχοφυσικό υποκείμενο να προσχωρεί σε διάφορα περιβάλλοντα, να καθορίζεται από διάφορες εμπειρίες, να αποκτά δομές συμπεριφοράς. Είναι εκείνη που κάνει τον άνθρωπο να έχει μια ιστορία. Αν η σεξουαλική ιστορία ενός ανθρώπου δίνει το κλειδί της ζωής του, αυτό συμβαίνει επειδή στη σεξουαλικότητα του ανθρώπου προβάλλεται

ο τρόπος του να είναι έναντι του κόσμου, δηλαδή έναντι του χρόνου και των άλλων ανθρώπων. Υπάρχουν σεξουαλικά συμπτώματα στην προέλευση όλων των νευρώσεων, τα συμπτώματα αυτά όμως, αν τα διαβάσεις σωστά, συμβολίζουν μια ολόκληρη στάση, για παράδειγμα μια στάση κατάκτησης ή μια στάση φυγής. Στη σεξουαλική ιστορία, νοούμενη ως η επεξεργασία μιας γενικής μορφής ζωής, μπορούν να εμφολωθήσουν όλα τα ψυχολογικά κίνητρα, επειδή δεν υπάρχει πια αλληλοπαρεμβολή δύο αιτιοτήτων και η γενετήσια ζωή έχει συμπλεχθεί με τη συνολική ζωή του υποκειμένου. Οπότε το ερώτημα δεν είναι τόσο αν η ανθρώπινη ζωή στηρίζεται ή όχι στη σεξουαλικότητα, όσο τι εννοούμε λέγοντας σεξουαλικότητα. Η ψυχανάλυση αντιπροσωπεύει μια διπλή κίνηση σκέψης: αφενός επιμένει στη σεξουαλική υποδομή της ζωής, αφετέρου «φουσκώνει» την έννοια της σεξουαλικότητας μέχρι του σημείου να εντάσσει σ' εκείνη όλη την ύπαρξη. Αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο τα συμπεράσματά της παραμένουν αμφίσημα, όπως και τα συμπεράσματά μας προηγουμένως. Όταν γενικεύεις την έννοια της σεξουαλικότητας και τη μετατρέπεις σ' έναν τρόπο ύπαρξης στον κόσμο φυσικής τάξης και στον διανθρώπινο κόσμο, θέλεις να πεις ότι, σε τελική ανάλυση, όλη η ύπαρξη έχει μια σεξουαλική σημασία ή μήπως ότι κάθε σεξουαλικό φαινόμενο έχει μια υπαρξιακή σημασία; Στην πρώτη υπόθεση, η ύπαρξη θα ήταν μια αφαίρεση, ένα άλλο όνομα για να δηλωθεί η σεξουαλική ζωή. Καθώς όμως η σεξουαλική ζωή δεν μπορεί πια να είναι οριοθετημένη, καθώς δεν έχει πια μια λειτουργία ξεχωριστή και προσδιορίσιμη από την ιδιαίτερη αιτιότητα ενός οργανικού μηχανισμού, δεν έχει κανένα νόημα να πεις ότι όλη η ύπαρξη κατανοείται μέσω της σεξουαλικής ζωής, ή μάλλον αυτή η πρόταση αποβαίνει ταυτολογία. Μήπως λοιπόν πρέπει να πούμε, αντιστρόφως, ότι το σεξουαλικό φαινόμενο δεν είναι τίποτε άλλο από μια έκφραση του γενικού μας τρόπου να προβάλουμε το περιβάλλον μας; Όμως η σεξουαλική ζωή δεν είναι μια απλή αντανάκλαση της ύπαρξης: μια δραστήρια ζωή, για πα-

ράδειγμα στην πολιτική και ιδεολογική τάξη, μπορεί να συνοδεύεται από μια μαραζωμένη σεξουαλικότητα, μπορεί μάλιστα να ωφελείται από αυτόν το μαρασμό. Αντιστρόφως, η σεξουαλική ζωή μπορεί να διαθέτει, για παράδειγμα στην περίπτωση του Καζανόβα, ένα είδος τεχνικής τελειότητας που δεν αντιστοιχεί σε κανένα ιδιαίτερο σφρίγος τού είναι στον κόσμο. Ακόμα και αν ο σεξουαλικός μηχανισμός διαπερνάται από το γενικό ρεύμα της ζωής, μπορεί να το κατάσχει προς όφελός του. Η ζωή μερικεύεται σε ξεχωριστά ρεύματα. Ή οι λέξεις δεν έχουν κανένα νόημα ή η σεξουαλική ζωή δηλώνει έναν τομέα της ζωής μας που είναι σε μια ιδιαίτερη σχέση με την ύπαρξη του φύλου. Δεν τίθεται ζήτημα να πνίξουμε τη σεξουαλικότητα μέσα στην ύπαρξη, σαν να ήταν απλώς ένα επιφανόμενο. Ακριβώς αν δεχτούμε ότι οι σεξουαλικές διαταραχές των νευρωσικών εκφράζουν το θεμελιώδες δράμα τους και μας προσφέρουν κατά κάποιον τρόπο τη μεγέθυνσή του, μένει να μάθουμε γιατί η σεξουαλική έκφραση αυτού του δράματος είναι πιο πρώιμη, πιο συχνή και πιο χτυπητή από τις άλλες· και γιατί η σεξουαλικότητα δεν είναι μόνο ένα σημείο αλλά, επιπλέον, ένα προνομιακό σημείο. Ξαναβρίσκουμε εδώ ένα πρόβλημα που το συναντήσαμε ήδη πολλές φορές. Με τη θεωρία της Μορφής δείξαμε ότι δεν είναι δυνατό να προσδιοριστεί ένα στρώμα αισθητών δεδομένων που να εξαρτώνται άμεσα από τα αισθητήρια όργανα: το παραμικρό αισθητό δεδομένο προσφέρεται πάντα ενταγμένο σε ένα μόρφωμα και ήδη «μορφοποιημένο». Αυτό, όπως είπαμε, δεν εμποδίζει να έχουν ένα νόημα οι λέξεις «βλέπω» και «ακούω». Επισημάναμε αλλού<sup>5</sup> ότι οι εξειδικευμένες περιοχές του εγκεφάλου, για παράδειγμα η «οπτική ζώνη», δεν λειτουργούν ποτέ μεμονωμένα. Αυτό, όπως είπαμε, δεν εμποδίζει να υπερισχύει στην εικόνα της ασθένειας η οπτική ή η ακουστική πλευρά, ανάλογα με την περιοχή όπου εντοπίζονται οι βλάβες. Τέλος, είπαμε προ ολίγου ότι η βιολογική ύπαρξη έχει συμπλεχθεί με την ανθρώπινη ύπαρξη και δεν είναι ποτέ αδιάφορη προς τον προσίδιο ρυθμό της. Αυτό, θα προ-

σθέσουμε τώρα, δεν εμποδίζει να είναι το «ζω» (*leben*) μια αρχέγονη διεργασία, με αφετηρία την οποία καθίσταται δυνατό να «βιώσω» (*erleben*) τον τάδε ή τον δείνα κόσμο, και να πρέπει πρώτα να τραφούμε και να αναπνεύσουμε, προτού αντιληφθούμε και εισέλθουμε στη σχεσιακή ζωή, να πρέπει πρώτα να είμαστε στα χρώματα και στα φώτα διά της όρασης, στους ήχους διά της ακοής, στο σώμα του άλλου διά της σεξουαλικότητας, προτού εισέλθουμε στη ζωή των ανθρώπινων σχέσεων. Έτσι η όραση, η ακοή, η σεξουαλικότητα, το σώμα δεν είναι μόνο τα σημεία περάσματος, τα εργαλεία ή οι εκδηλώσεις της προσωπικής ύπαρξης: η προσωπική ύπαρξη αναλαμβάνει εκ νέου και περισυλλέγει μέσα της τη δεδομένη και ανώνυμη ύπαρξή τους. Οπότε, όταν λέμε ότι η σωματική ή σαρκική ζωή και ο ψυχισμός βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίας έκφρασης ή ότι το σωματικό συμβάν έχει πάντα μια ψυχική σημασία, οι φράσεις αυτές χρειάζονται εξήγηση. Είναι μεν έγκυρες για τον αποκλεισμό της αιτιώδους σκέψης, αλλά δεν θέλουν να πουν ότι το σώμα είναι το διαφανές περιβλήμα του πνεύματος. Επανερχομαι στην ύπαρξη ως το περιβάλλον μέσα στο οποίο κατανοείται η επικοινωνία μεταξύ σώματος και πνεύματος δεν σημαίνει επανέρχομαι στη συνείδηση ή στο πνεύμα, η υπαρξιακή ψυχανάλυση δεν πρέπει να χρησιμοποιηθεί ως πρόφαση για την παλινόρθωση της πνευματοκρατίας. Θα το καταλάβουμε καλύτερα αυτό προσδιορίζοντας ακριβέστερα τις έννοιες «έκφραση» και «σημασία», οι οποίες ανήκουν στον κόσμο της ήδη συγκροτημένης γλώσσας και σκέψης και τις εφαρμόσαμε μόλις προ ολίγου χωρίς κριτική στις σχέσεις του σώματος και του ψυχισμού, ενώ απεναντίας χρειάζονται διόρθωση, και η εμπειρία του σώματος πρέπει να μας καθοδηγήσει να τις διορθώσουμε.

Μια νέα<sup>6</sup> που η μητέρα της τής απαγόρευσε να ξαναδεί τον νέο που αγαπά χάνει τον ύπνο της, την όρεξή της και τελικά τη χρήση της ομιλίας. Μια πρώτη εκδήλωση αφωνίας ανευρίσκεται ήδη κατά την παιδική της ηλικία ύστερα από ένα σεισμό,



αργότερα δε η αφωνία επανεμφανίζεται ύστερα από έναν σφοδρό φόβο. Μια αυστηρά φροϋδική ερμηνεία θα ενέπλεκε τη στοματική φάση της ανάπτυξης της σεξουαλικότητας. Εκείνο όμως που είναι «καθηλωμένο» στο στόμα δεν είναι μόνο η σεξουαλική ύπαρξη, είναι γενικότερα οι σχέσεις με τον άλλο, όχημα των οποίων είναι η ομιλία. Αν η συγκίνηση επιλέγει να εκφραστεί με την αφωνία, αυτό συμβαίνει επειδή, απ' όλες τις λειτουργίες του σώματος, η ομιλία είναι αυτή που συνδέεται στενότερα με την από κοινού ύπαρξη ή, όπως θα πούμε, με τη συνύπαρξη. Επομένως η αφωνία αντιπροσωπεύει μια άρνηση της συνύπαρξης, όπως σε άλλα υποκείμενα η νευρική κρίση είναι το μέσο για να ξεφύγουν από την κατάσταση. Η ασθενής κόβει κάθε επαφή με τη σχεσιακή ζωή μέσα στο οικογενειακό περιβάλλον. Γενικότερα, τείνει να κόψει κάθε επαφή με τη ζωή: δεν μπορεί πια να καταπιεί την τροφή, επειδή η κατάποση συμβολίζει την κίνηση της ύπαρξης που αφήνεται να τη διαπεράσουν τα συμβάντα και τα αφομοιώνει· η ασθενής κυριολεκτικά δεν μπορεί να «καταπιεί» την απαγόρευση που της επιβλήθηκε.<sup>7</sup> Στην παιδική της ηλικία το άγχος είχε μεταφραστεί με την αφωνία, επειδή το επικείμενο του θανάτου διέκοπτε βίαια τη συνύπαρξη και επανήγε το υποκείμενο στον προσωπικό του κλήρο. Το σύμπτωμα της αφωνίας επανεμφανίζεται, επειδή η μητρική απαγόρευση επαναφέρει την ίδια κατάσταση μεταφορικά και άλλωστε, κλείνοντας το μέλλον στο υποκείμενο, το επανοδηγεί στις προσφιλείς συμπεριφορές του. Στο υποκείμενό μας, τα κίνητρα αυτά εκμεταλλεύονται ενδεχομένως μια ιδιαίτερη ευαισθησία του λάρυγγα και του στόματος, η οποία θα μπορούσε να συνδέεται με την ιστορία της λιβιδούς του και με τη στοματική φάση της σεξουαλικότητας. Έτσι, μέσα από τη σεξουαλική σημασία των συμπτωμάτων ανακαλύπτουμε να διαφαίνεται ακνά το τι σημαίνουν γενικότερα ως προς το παρελθόν και το μέλλον, ως προς το εγώ και τον άλλο, δηλαδή ως προς τις θεμελιώδεις διαστάσεις της ύπαρξης. Αν όμως το σώμα εκφράζει κάθε στιγμή τις τροπικότητες της ύπαρξης, θα δούμε ότι δεν τις

εκφράζει όπως τα γαλόνια σημαίνουν το βαθμό του στρατιωτικού ή όπως ένα αριθμός δηλώνει ένα σπίτι: το σημείο εν προκειμένω δεν υποδεικνύει μόνο τη σημασία του, κατοικείται από εκείνη, είναι κατά κάποιον τρόπο ό,τι σημαίνει, όπως μια προσωπογραφία είναι η οιονεί παρουσία του απόντος Πέτρου<sup>8</sup> ή όπως τα κέρια ομοιώματα, στη μαγεία, είναι εκείνο που αναπαριστούν. Η ασθενής δεν μιμείται με το σώμα της ένα δράμα που λαμβάνει χώρα, υποτίθεται, «στη συνείδησή της». Χάνοντας τη φωνή της, δεν μεταφράζει προς τα έξω μια «εσωτερική κατάσταση», δεν θέλει να καταστήσει «διάδηλο» κάτι, όπως ο αρχηγός κράτους που σφίγγει το χέρι του οδηγού μιας ατμομηχανής και αγκαλιάζει από τους ώμους έναν χωρικό ή όπως ένας θιγμένος φίλος που δεν μου απευθύνει πια το λόγο. Είμαι άφωνος δεν σημαίνει σιωπώ: σιωπάς μόνο όταν μπορείς να μιλήσεις. Ασφαλώς η αφωνία δεν είναι παράλυση – απόδειξη ότι η νέα, αφού υποβληθεί σε ψυχολογική αγωγή και αφηθεί ελεύθερη από την οικογένειά της να ξαναδει τον αγαπημένο της, ξαναβρίσκει τη μιλιά της. Αλλά ούτε είναι προμελετημένη ή ηθελημένη σιωπή. Είναι γνωστό πώς η θεωρία της υστερίας κατάφερε να ξεπεράσει, με την έννοια του πειθιατισμού,<sup>9</sup> το διάζευγμα είτε παράλυση (ή αναισθησία) είτε προσποίηση. Αν ο υστερικός προσποιείται, προσποιείται κατ' αρχάς απέναντι στον εαυτό του, οπότε είναι αδύνατο να παραλληλίσουμε εκείνο που νιώθει ή σκέφτεται αληθινά με εκείνο που εκφράζει προς τα έξω· ο πειθιατισμός είναι μια ασθένεια του *cogito*, πρόκειται για τη συνείδηση που έχει καταστεί αμφίθυμη, δεν είναι μια εσκεμμένη άρνηση να ομολογήσεις ό,τι ξέρεις. Κατά τον ίδιο τρόπο η κοπέλα δεν παύει να μιλάει, «χάνει» τη φωνή της όπως χάνεις μια ανάμνηση. Είναι αλήθεια ακόμα ότι, όπως δείχνει η ψυχανάλυση, η χαμένη ανάμνηση δεν χάθηκε τυχαία, χάθηκε μόνο στο βαθμό που ανήκει σε μια ορισμένη περιοχή της ζωής μου την οποία αρνούμαι, στο βαθμό που έχει μια ορισμένη σημασία, όπως δε όλες οι σημασίες, έτσι κι αυτή υπάρχει μόνο για κάποιον. Η λήθη, επομένως, είναι ένα ενέργημα·

κρατώ σε απόσταση αυτή την ανάμνηση, όπως κοιτάζω δίπλα από έναν άνθρωπο τον οποίο δεν θέλω να δω. Ωστόσο, όπως επίσης δείχνει θαυμάσια η ψυχανάλυση, μπορεί μεν η αντίσταση να προϋποθέτει μια αποβλεπτική σχέση με την ανάμνηση στην οποία αντιστεκόμαστε, όμως δεν τη βάζει μπροστά μας σαν ένα αντικείμενο, δεν την απορρίπτει ονομαστικά. Σκοπεύει μια περιοχή της εμπειρίας μας, μια ορισμένη κατηγορία, έναν ορισμένο τύπο αναμνήσεων. Κάποιος που έχει ξεχάσει σ' ένα συρτάρι ένα βιβλίο που του είχε χαρίσει η γυναίκα του και το ξαναβρίσκει όταν συμφιλιωθεί ξανά μαζί της<sup>10</sup> δεν είχε χάσει εντελώς το βιβλίο αλλά ούτε *ήξερε* πού βρισκόταν. Όσα αφορούσαν τη γυναίκα του δεν υπήρχαν πια για εκείνον, τα είχε διαγράψει από τη ζωή του, είχε κατεβάσει μονομιάς το διακόπτη όλων των διαύλων που σχετιζόνταν μαζί της, οπότε βρισκόταν εντεύθεν της γνώσης και της άγνοιας, της εθελούσιας κατάφασης και της εθελούσιας αποποίησης. Έτσι, στην υστερία και στην απώθηση μπορεί να αγνοούμε κάτι και συγχρόνως να το ξέρουμε, επειδή οι αναμνήσεις μας και το σώμα μας, αντί να μας δίνονται σε ενικά και προσδιορισμένα συνειδησιακά ενεργήματα, εμπερικλείονται στη γενικότητα. Διαμέσου εκείνης εξακολουθούμε να τα «έχουμε», αλλά μόλις όσο χρειάζεται για να τα κρατάμε μακριά μας. Ανακαλύπτουμε επομένως ότι τα αισθητηριακά μηνύματα ή οι αναμνήσεις συλλαμβάνονται από μας με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο και τα γνωρίζουμε, μόνο υπό τον όρο μιας γενικής προσχώρησης στη ζώνη του σώματός μας και της ζωής μας στη δικαιοδοσία της οποίας υπάγονται. Αυτή η προσχώρηση ή η άρνηση βάζουν το υποκείμενο σε μια οριστική κατάσταση και οριοθετούν για εκείνο το άμεσα διαθέσιμο νοητικό πεδίο, όπως η κτήση ή η απώλεια ενός αισθητηριακού οργάνου προσφέρει στο άμεσα άδραγμά του ή αφαιρεί από αυτό ένα αντικείμενο του πεδίου φυσικής τάξης. Δεν μπορούμε να πούμε ότι η γεγονοτική κατάσταση που δημιουργείται έτσι είναι η απλή συνείδηση μιας κατάστασης, διότι θα ήταν σαν να λέγαμε ότι η «ξεχασμένη» ανάμνηση,

το «ξεχασμένο» χέρι ή πόδι εκτίθενται μπροστά στη συνείδησή μου, μου είναι παρόντα και κοντινά υπό την ίδια έννοια που μου είναι οι «διατηρημένες» περιοχές του παρελθόντος μου ή του σώματός μου. Αλλά ούτε και μπορούμε να πούμε ότι η αφωνία είναι ηθελημένη. Η θέληση προϋποθέτει ένα πεδίο δυνατοτήτων ανάμεσα στις οποίες επιλέγω: νάτος ο Πέτρος, μπορώ να του μιλήσω ή να μην του απευθύνω το λόγο. Αντίθετα, αν καταστώ άφωνος, ο Πέτρος δεν υπάρχει πια για μένα ως συνομιλητής τον οποίο επιθυμώ ή αρνούμαι, ολόκληρο το πεδίο δυνατοτήτων έχει καταρρεύσει, αποκόβομαι ακόμα και από αυτό τον τρόπο επικοινωνίας και σημασίας τον οποίο συνιστά η σιωπή. Βέβαια, στην προκειμένη περίπτωση θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για υποκρισία ή για κακοπιστία. Τότε όμως θα πρέπει να κάνουμε διάκριση ανάμεσα σε μια ψυχολογική υποκρισία και μια μεταφυσική υποκρισία. Η πρώτη εξαπατά τους άλλους ανθρώπους κρύβοντάς τους σκέψεις τις οποίες το υποκείμενο γνωρίζει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Είναι ένα τυχαίο συμβάν που εύκολα μπορεί να αποφευχθεί. Η δεύτερη αυτοεξαπατάται χρησιμοποιώντας ως μέσο τη γενικότητα και έτσι καταλήγει σε έναν τρόπο ύπαρξης ή σε μια κατάσταση που δεν είναι μεν γραφτό να συμβούν, αλλά και δεν έχουν θεθεί ούτε είναι ηθελημένα, συναντάται δε ακόμα και στον «ειλικρινή» ή «αυθεντικό» άνθρωπο, κάθε φορά που ισχυρίζεται πως είναι ανεπιφύλακτα το ένα ή το άλλο. Αποτελεί μέρος της ανθρώπινης συνθήκης. Όταν η νευρική κρίση είναι στον παροξυσμό της, ακόμα και αν το υποκείμενο την επιδίωξε ως μέσο διαφυγής από μια στενόχωρη κατάσταση και κώνεται μέσα της σαν σε καταφύγιο, *σχεδόν* δεν ακούει πια, *σχεδόν* δεν βλέπει πια, έχει γίνει *σχεδόν* αυτή η σπασμώδης και ασθμαίνουσα ύπαρξη που παλεύει πάνω στο κρεβάτι. Η κακοκεφιά φέρνει τέτοιο ίλιγγο που γίνεται κακοκεφιά εναντίον του *x*, κακοκεφιά εναντίον της ζωής, απόλυτη κακοκεφιά. Με κάθε στιγμή που περνά, η ελευθερία μειώνεται προοδευτικά και γίνονται ολοένα λιγότερο πιθανή. Ακόμα κι αν δεν είναι ποτέ αδύ-

νατη και μπορεί πάντα να διαρρήξει τη διαλεκτική της κακοπιστίας, γεγονός παραμένει ότι μια νύχτα ύπνου έχει την ίδια δύναμη: εκείνο που μπορεί να ξεπεραστεί από αυτή την ανώνυμη δύναμη πρέπει να είναι της ίδιας φύσης με εκείνη, άρα πρέπει να δεχτούμε τουλάχιστον ότι η κακοκεφιά ή η αφωνία, όσο περισσότερο διαρκούν, τόσο καθίστανται στέρεες σαν πράγματα, ότι γίνονται δομή, και ότι η απόφαση που θα τις σταματούσε έρχεται από κάπου πιο κάτω από τη «θέληση». Ο ασθενής χωρίζεται από τη φωνή του όπως ορισμένα έντομα αποκόπτουν το πόδι τους. Μένει κυριολεκτικά χωρίς φωνή. Συνακολούθως, η ψυχολογική ιατρική δεν επενεργεί στον ασθενή κάνοντάς τον να γνωρίσει την προέλευση της ασθένειάς του: μια επαφή του χεριού βάζει μερικές φορές τέλος στις συσπάσεις των μυών και δίνει ξανά στον ασθενή τη μιλιά του,<sup>11</sup> και ο ίδιος χειρισμός, ως τελετουργία πια, θα αρκεί στη συνέχεια για να θέσει υπό έλεγχο νέους παροξυσμούς. Εν πάση περιπτώσει, στην ψυχική θεραπευτική αγωγή η συνειδητοποίηση θα παρέμενε καθαρά γνωστική και ο ασθενής δεν θα επωμιζόταν το νόημα των διαταραχών του που του αποκαλύφθηκε χωρίς την προσωπική σχέση την οποία έχει συνάψει με τον γιατρό, χωρίς την εμπιστοσύνη και τα φιλικά αισθήματα απέναντί του, χωρίς τη μεταβολή ύπαρξης που απορρέει από τη φιλία αυτή. Η επεξεργασία του συμπτώματος, όπως και της ίασης, δεν γίνεται στο επίπεδο της αντικειμενικής ή οντοθετικής συνείδησης αλλά κάτω από αυτό. Η αφωνία ως κατάσταση μπορεί επίσης να συγκριθεί με τον ύπνο: Ξαπλώνω στο κρεβάτι μου, γυρισμένος στην αριστερή πλευρά και με μαζεμένα τα γόνατα, κλείνω τα μάτια, αναπνέω αργά, διώχνω μακριά τα σχέδιά μου. Αλλά η δύναμη της θέλησής μου ή της συνείδησής μου σταματά εκεί. Όπως στα διονυσιακά μυστήρια οι πιστοί επικαλούνται τον θεό αναπαριστώντας με τη μιμική σκηνές από τη ζωή του, καλώ τον ύπνο να με επισκεφθεί μιμούμενος την ανάσα του κοιμώμενου και τη στάση του. Ο θεός είναι εκεί, όταν οι πιστοί δεν διακρίνουν πια τον εαυτό τους από το ρόλο που παίζουν, όταν το σώμα

τους και η συνείδησή τους παύουν να του αντιτάσσουν την ιδιαίτερη αδιαφάνειά τους και συγχωνεύονται εξ ολοκλήρου στο μύθο. Υπάρχει μια στιγμή που «έρχεται» ο ύπνος, επικάθεται σ' αυτή τη μίμησή του την οποία του πρότευνα, κατορθώνω να γίνω εκείνο που υποκρινόμουν πως είμαι: αυτή η μάζα χωρίς βλέμμα και σχεδόν χωρίς σκέψεις, καρφωμένη σ' ένα σημείο του χώρου, η οποία είναι πια στον κόσμο μόνο μέσω της ανώνυμης επαγρύπνησης των αισθήσεων. Ασφαλώς αυτός ο τελευταίος δεσμός καθιστά δυνατό το ζύπνημα: μέσα από τις μισάνοιχτες πόρτες θα εισέλθουν ξανά τα πράγματα ή ο κοιμώμενος θα ξαναγουρίσει στον κόσμο. Παρομοίως ο ασθενής που έχει κόψει κάθε επαφή με τη συνύπαρξη μπορεί ακόμα να αντιληφθεί το αισθητό περίβλημα του άλλου και να συλλάβει το μέλλον αφηρημένα, με τη βοήθεια ενός ημερολογίου, για παράδειγμα. Υπ' αυτή την έννοια ο κοιμώμενος δεν είναι ποτέ πλήρως κλεισμένος στον εαυτό του, ποτέ εντελώς κοιμώμενος, ο ασθενής δεν είναι ποτέ απολύτως αποκομμένος από τον διυποκειμενικό κόσμο, ποτέ εντελώς ασθενής. Εκείνο όμως που και στους δύο καθιστά δυνατή την επιστροφή στον πραγματικό κόσμο δεν είναι ακόμα τίποτε άλλο από απρόσωπες λειτουργίες: τα όργανα των αισθήσεων, η γλώσσα. Μένουμε ελεύθεροι έναντι του ύπνου και της ασθένειας, ακριβώς στο μέτρο που μένουμε πάντα δεσμευμένοι στην κατάσταση της εγρήγορης και της υγείας, η ελευθερία μας στηρίζεται στο είναι μας σε μια κατάσταση, είναι δε και η ίδια μια κατάσταση. Ύπνος, αφύπνιση, ασθένεια, υγεία δεν είναι τροπικότητες της συνείδησης ή της βούλησης, προϋποθέτουν ένα «υπαρξιακό βήμα».<sup>12</sup> Η αφωνία δεν αντιπροσωπεύει μόνο μια άρνηση να μιλήσεις ούτε η ανορεξία μια άρνηση να ζήσεις, είναι αυτή η άρνηση του άλλου ή η άρνηση του μέλλοντος, οι οποίες έχουν απαγκιστρωθεί από την ενεργητική μεταβατική φύση των «εσωτερικών φαινομένων», έχουν γενικευθεί, έχουν συντελεστεί, έχουν καταστεί γεγονοτική κατάσταση.

Ο ρόλος του σώματος είναι να εξασφαλίσει αυτή τη μεταμόρφωση. Μετασχηματίζει τις ιδέες σε πράγματα, τη μιμική του ύπνου σε όντως ύπνο. Αν το σώμα μπορεί να συμβολίσει την ύπαρξη, αυτό συμβαίνει επειδή την πραγματοποιεί και είναι η ενεργός παρουσία της. Υποβοηθά τη διπλή της κίνηση συστολής και διαστολής. Από τη μια μεριά, πράγματι, το σώμα είναι για την ύπαρξή μου η δυνατότητα να παραιτηθεί από τον εαυτό της, να γίνει ανώνυμη και παθητική, να καθηλωθεί σε ένα σχολαστικισμό. Στην ασθενή που προαναφέραμε, η κίνηση προς το μέλλον, προς το ζωντανό παρόν ή προς το παρελθόν, η ικανότητα να μάθει, να ωριμάσει, να έρθει σε επικοινωνία με τον άλλο είναι σαν έχουν μπλοκαριστεί σε ένα σωματικό σύμπωμα, η ύπαρξη είναι δεμένη κόμπος, το σώμα έχει γίνει «η κρυψώνα της ζωής».<sup>13</sup> Για τον ασθενή δεν συμβαίνει πια τίποτα, τίποτα δεν παίρνει νόημα και μορφή στη ζωή του – ή, ακριβέστερα, συμβαίνουν μόνο διάφορα «τώρα» που είναι πάντα παρόμοια, η ζωή αναρρέει προς τον εαυτό της και η ιστορία διαλύεται μέσα στον φυσικό χρόνο. Το υποκείμενο, ακόμα και κανονικό, ακόμα και δεσμευμένο σε διανθρώπινες καταστάσεις, διατηρεί ανά πάσα στιγμή, καθόσον έχει ένα σώμα, τη δύναμη να ξεγλιστρήσει. Την ίδια στιγμή που ζω μέσα στον κόσμο, που είμαι στα σχέδιά μου, στις ασχολίες μου, στους φίλους μου, στις αναμνήσεις μου, μπορώ να κλείσω τα μάτια, να ξαπλώσω, να ακούσω το αίμα μου να χτυπά στα αυτιά μου, να λιώσω στην ηδονή ή στον πόνο, να κλειστώ μέσα σ' αυτή την ανώνυμη ζωή που είναι το υπέρεισμα της προσωπικής μου ζωής. Όμως ακριβώς επειδή το σώμα μου μπορεί να κλείσει απέναντι στον κόσμο, είναι επίσης εκείνο που με ανοίγει στον κόσμο και με βάζει σε μια κατάσταση μέσα του. Η κίνηση της ύπαρξης προς τον άλλο, προς το μέλλον, προς τον κόσμο μπορεί να ξαναπαρεί μπρος, όπως ξεπαγώνει ένας ποταμός. Ο ασθενής θα ξαναβρεί τη φωνή του, όχι με μια διανοητική προσπάθεια ή με ένα αφηρημένο διάταγμα της βούλησης, αλλά με μια μεταστροφή μέσα στην οποία συσπειρώνεται όλο του το σώμα, με

μια αληθινή χειρονομία, όπως ψάχνουμε και βρίσκουμε ένα ξεχασμένο όνομα όχι «μέσα στο νου μας» αλλά «μέσα στο κεφάλι μας» ή «στην άκρη της γλώσσας μας». Η ανάμνηση ή η φωνή ανακτώνται όταν το σώμα ανοίγεται και πάλι στον άλλο ή στο παρελθόν, όταν αφήνεται να το διαπεράσει η συνύπαρξη, όταν και πάλι (με την ενεργητική έννοια) σημαίνει επέκεινα του εαυτού του. Επιπλέον, ακόμα κι αν το σώμα έχει αποκοπεί από το κύκλωμα της ύπαρξης, ποτέ δεν περιέρχεται ξανά εντελώς στον εαυτό του. Ακόμα και αν απορροφώμαι μέσα στη βίωση του σώματός μου και στη μοναξιά των αισθητηριακών εντυπώσεων, δεν κατορθώνω ποτέ να καταργήσω κάθε αναφορά της ζωής μου σε έναν κόσμο, ανά πάσα στιγμή κάποια πρόθεση αναβλύζει και πάλι από μένα, έστω και μόνο προς τα αντικείμενα που με περιβάλλουν και πέφτουν στη ματιά μου ή προς τις νεοφερμένες στιγμές που απωθούν στο παρελθόν όσα μόλις έζησα. Δεν γίνομαι ποτέ εντελώς ένα πράγμα μέσα στον κόσμο, μου λείπει πάντα η πληρότητα της ύπαρξης ως πράγμα, η υπόστασή μου δραπετεύει από μένα εκ των έσω και κάποια απόβλεψη σχεδιογραφείται πάντα. Στο βαθμό που η σωματική ύπαρξη φέρει «όργανα των αισθήσεων», δεν ησυχάζει ποτέ στον εαυτό της, την παιδεύει πάντα ένα ενεργητικό μηδέν, μου κάνει συνεχώς την πρόταση να ζήσω, και ο φυσικός χρόνος, σε κάθε νέα στιγμή που έρχεται, σχεδιογραφεί αδιάκοπα την κενή μορφή του αληθινού συμβάντος. Ασφαλώς η πρόταση αυτή μένει αναπάντητη. Η στιγμή του φυσικού χρόνου δεν εγκαθιδρύει τίποτα, πρέπει αμέσως να ξαναρχίσει και όντως ξαναρχίζει σε μια άλλη στιγμή, οι αισθητηριακές λειτουργίες από μόνες τους δεν με κάνουν να είμαι στον κόσμο: όταν απορροφώμαι μέσα στο σώμα μου, τα μάτια μου μού δίνουν απλώς το αισθητό περιβλημά των πραγμάτων και τα αισθητά περιβλήματα των άλλων ανθρώπων, τα πράγματα τα ίδια πλήττονται από εξωπραγματικότητα, οι συμπεριφορές αποσυντίθενται μέσα στο παράλογο, το ίδιο το παρόν, όπως συμβαίνει στην ψευδή αναγνώριση, χάνει τη συνοχή του, αλλάζει και με-



ταβάλλεται σε αιωνιότητα. Η σωματική ύπαρξη που ξεκύνεται μέσα από μένα χωρίς τη συνενοχή μου δεν είναι τίποτε άλλο από το σκιαγράφημα μιας αληθινής παρουσίας στον κόσμο. Τουλάχιστον θεμελιώνει τη δυνατότητά της, εγκαθιδρύει την πρώτη μας συμφωνία με τον κόσμο. Μπορώ βέβαια να απουσιάσω από τον ανθρώπινο κόσμο και να εγκαταλείψω την προσωπική ύπαρξη, αλλά μόνο και μόνο για να ξαναβρώ μέσα στο σώμα μου την ίδια δύναμη, χωρίς όνομα αυτή τη φορά, μέσω της οποίας είμαι καταδικασμένος στο είναι. Μπορεί να πει κανείς ότι το σώμα είναι «η κρυμμένη μορφή της εαυτότητας»<sup>14</sup> ή, αντιστρόφως, ότι η προσωπική ύπαρξη είναι η εκ νέου ανάληψη και η εκδήλωση ενός είναι σε μια δεδομένη κατάσταση. Επομένως, αν λέμε ότι το σώμα εκφράζει σε κάθε στιγμή την ύπαρξη, το λέμε υπό την έννοια υπό την οποία η ομιλία εκφράζει τη σκέψη. Εντεύθεν των συμβατικών εκφραστικών μέσων, που φανερώνουν στον άλλο τη σκέψη μου μόνο επειδή τόσο μέσα μου όσο και σ' εκείνον έχουν ήδη δοθεί σημασίες για κάθε σημείο, και τα οποία υπ' αυτή την έννοια δεν πραγματοποιούν μια αληθινή επικοινωνία, πρέπει να αναγνωρίσουμε, όπως θα δούμε, μια αρχέγονη διεργασία σημασίας, όπου το εκφρασμένο δεν υπάρχει χωριστά από την έκφραση και όπου τα σημεία τα ίδια επιφέρουν προς τα έξω τα νοήματά τους. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο το σώμα εκφράζει την ολική ύπαρξη, όχι επειδή είναι μια εξωτερική συνοδεία της, αλλά επειδή αυτή πραγματώνεται σ' εκείνο. Αυτό το ενσαρκωμένο νόημα είναι το κεντρικό φαινόμενο, αφηρημένες στιγμές του οποίου είναι το σώμα και το πνεύμα, το σημείο και η σημασία.

Αν κατανοηθεί έτσι τη σχέση της έκφρασης προς το εκφρασμένο ή του σημείου προς τη σημασία, δεν είναι μια μονόδρομη σχέση όπως εκείνη που υπάρχει ανάμεσα στο πρωτότυπο κείμενο και το μετάφρασμα. Ούτε το σώμα ούτε η ύπαρξη μπορούν να εκληφθούν ως το πρωτότυπο του ανθρώπινου όντος, δεδομένου ότι το καθένα προϋποθέτει το άλλο και ότι το μεν σώμα είναι η ακινητοποιημένη ή γενικευμένη

ύπαρξη, η δε ύπαρξη μια διηνεκής ενσάρκωση. Ειδικότερα, όταν λέγεται ότι η σεξουαλικότητα έχει μια υπαρξιακή σημασία ή ότι εκφράζει την ύπαρξη, αυτό δεν πρέπει να νοηθεί ως και το σεξουαλικό δράμα,<sup>15</sup> σε τελική ανάλυση, είναι απλώς μία εκδήλωση ή ένα σύμπτωμα ενός υπαρξιακού δράματος. Ο ίδιος λόγος που εμποδίζει την «αναγωγή» της ύπαρξης στο σώμα ή στη σεξουαλικότητα, εμποδίζει και την «αναγωγή» της σεξουαλικότητας στην ύπαρξη: και αυτός είναι ότι η ύπαρξη δεν συνιστά μια τάξη γεγονότων (όπως τα «ψυχικά γεγονότα»), την οποία θα μπορούσαμε να αναγάγουμε περιοριστικά σε άλλα ή στην οποία θα μπορούσαν αυτά να αναχθούν, αλλά το διαφορούμενο περιβάλλον της επικοινωνίας τους, το σημείο όπου συγχέονται τα όριά τους ή ακόμα τον κοινό τους μίτο. Δεν τίθεται θέμα να βάλουμε την ανθρώπινη ύπαρξη να βαδίζει «με το κεφάλι». Πρέπει αναμφίβολα να παραδεχτούμε ότι η αιδώς, ο πόθος, ο έρωτας εν γένει έχουν μια μεταφυσική σημασία, δηλαδή ότι είναι ακατανόητα, αν αντιμετωπίσουμε τον άνθρωπο ως μια μηχανή που την κυβερνούν φυσικοί νόμοι ή και ως μια «δέσμη ενστίκτων», και ότι αφορούν τον άνθρωπο ως συνείδηση και ως ελευθερία. Ο άνθρωπος δεν δείχνει συνήθως το σώμα του και, όταν το κάνει, το κάνει είτε με φόβο είτε με πρόθεση να γοητεύσει. Του φαίνεται ότι το ξένο βλέμμα που διατρέχει το σώμα του το ξεκλέβει από τον ίδιο ή, αντίθετα, ότι η έκθεση του σώματός του θα του παραδώσει τον άλλο ανυπεράσπιστο, και τότε πια είναι ο άλλος που θα υποδουλωθεί. Συνεπώς η αιδώς και η έλλειψη αιδούς παίρνουν θέση σε μια διαλεκτική του εγώ και του άλλου που είναι η διαλεκτική του κυρίου και του δούλου: καθόσον έχω ένα σώμα, μπορώ να αναχθώ περιοριστικά σε αντικείμενο κάτω από το βλέμμα του άλλου και να μη μετρώ πια ως πρόσωπο για εκείνον ή πάλι, αντίθετα, μπορώ να γίνω ο κύριός του και να τον κοιτάξω με τη σειρά μου, όμως αυτή η κυριαρχία είναι αδιέξοδο, εφόσον, τη στιγμή που αναγνωρίζεται η αξία μου μέσω του πόθου του άλλου, ο άλλος δεν είναι πια το πρόσωπο από το οποίο επιθυ-

μούσα να αναγνωριστώ, είναι ένα ον καταγοητευμένο, χωρίς ελευθερία, και ως εκ τούτου δεν μετράει πια για μένα. Επομένως, όταν λέω ότι έχω ένα σώμα, είναι ένας τρόπος να πω ότι μπορώ να ιδωθώ ως ένα αντικείμενο και ότι επιδιώκω να ιδωθώ ως υποκείμενο, ότι ο άλλος μπορεί να είναι ο κύριός μου ή ο δούλος μου, ούτως ώστε η αιδώς και η έλλειψη αιδούς εκφράζουν τη διαλεκτική της πολλότητας των συνειδήσεων και έχουν σαφώς μια μεταφυσική σημασία. Το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για τη σεξουαλική επιθυμία: αν δεν πολυανέχεται την παρουσία ενός τρίτου μάρτυρα, αν βιώνει ως σημάδι εκθρόνισης μια υπερβολικά φυσική στάση ή υπερβολικά χαλαρές κουβέντες εκ μέρους του ποθούμενου πλάσματος, αυτό συμβαίνει επειδή θέλει να γοητεύσει και επειδή ο τρίτος παρατηρητής ή το ποθούμενο πλάσμα, αν είναι υπερβολικά ελεύθερο στο πνεύμα, ξεφεύγουν από τη γοητεία. Άρα εκείνο που επιδιώκουμε να κατέχουμε δεν είναι ένα σώμα αλλά ένα σώμα εμψυχωμένο από μια συνείδηση, όπως λέει δε ο Αλαίν (Alain), δεν αγαπάς μια τρελή, εκτός κι αν την αγάπησες πριν από την τρέλα της. Επομένως η σπουδαιότητα που προσδίδεται στο σώμα, οι αντιφάσεις του έρωτα συνδέονται με ένα γενικότερο δράμα, το οποίο οφείλεται στη μεταφυσική δομή του σώματός μου, που είναι αντικείμενο για τον άλλο και ταυτόχρονα υποκείμενο για μένα. Η σφοδρότητα της σεξουαλικής ηδονής δεν θα αρκούσε να εξηγήσει τη θέση την οποία κατέχει η σεξουαλικότητα στην ανθρώπινη ζωή και, για παράδειγμα, το φαινόμενο του ερωτισμού, αν η σεξουαλική εμπειρία δεν ήταν σαν μια δοσμένη σε όλους και πάντα προσβάσιμη βίωση της ανθρώπινης συνθήκης στις γενικότερες στιγμές αυτονομίας και ανεξαρτησίας της. Συνεπώς δεν εξηγούμε τις δυσχέρειες και τις αγωνίες της ανθρώπινης συμπεριφοράς συναρτώντας τη με το σεξουαλικό μέλημα, εφόσον αυτό τις περιέχει ήδη. Όμως, κατ'αντιστοιχία, δεν ανάγουμε περιοριστικά τη σεξουαλικότητα σε κάτι άλλο από την ίδια, συναρτώντας τη με την αμφισημία του σώματος. Διότι για τη σκέψη το σώμα, καθώς είναι ένα αντικεί-

μενο, δεν είναι αμφίσημο· αμφίσημο γίνεται μόνο μέσα στην εμπειρία που έχουμε από αυτό, κατεξοχήν στη σεξουαλική εμπειρία, και λόγω του γεγονότος της σεξουαλικότητας. Αντιμετωπίζω τη σεξουαλικότητα σαν μια διαλεκτική δεν σημαίνει την επανάγω σε μια διαδικασία γνώσης ούτε επανάγω την ιστορία ενός ανθρώπου στην ιστορία της συνειδησής του. Η διαλεκτική δεν είναι μια σχέση ανάμεσα σε αντιφατικές και αδιαχώριστες σκέψεις: είναι το τάνυσμα μιας ύπαρξης προς μια άλλη ύπαρξη που την αρνείται και χωρίς την οποία ωστόσο δεν μπορεί να σταθεί. Η μεταφυσική –η ανάδυση ενός επέκεινα της φύσης– δεν εντοπίζεται στο επίπεδο της γνώσης: αρχίζει με το άνοιγμα σε έναν «άλλο», είναι παντού και είναι ήδη στην προσίδια ανάπτυξη της σεξουαλικότητας. Είναι αλήθεια ότι, από κοινού με τον Φρόυντ, γενικεύσαμε την έννοια της σεξουαλικότητας. Πώς μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για προσίδια ανάπτυξη της σεξουαλικότητας; Πώς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε ως σεξουαλικό ένα περιεχόμενο συνείδησης; Δεν μπορούμε, όντως. Η σεξουαλικότητα κρύβεται από τον εαυτό της υπό το μανδύα της γενικότητας, αποπειράται ακατάπαυστα να ξεφύγει από το τάνυσμα, από την ένταση και το δράμα που εκείνη θεσπίζει. Αλλά και πάλι, από πού αντλούμε το δικαίωμα να πούμε ότι κρύβεται από τον εαυτό της, σαν να παρέμενε το υποκείμενο της ζωής μας; Δεν πρέπει άραγε να πούμε απλώς ότι πνίγεται μέσα στο γενικότερο δράμα της ύπαρξης, το οποίο την υπερβαίνει; Υπάρχουν εν προκειμένω δύο λάθη προς αποφυγή: το ένα είναι να μην αναγνωρίσεις στην ύπαρξη άλλο περιεχόμενο πέρα από το έκδηλο περιεχόμενό της, που εκτίθεται σε διακριτές αναπαραστάσεις, όπως κάνουν οι φιλοσοφίες της συνείδησης· το άλλο είναι να συνοδεύεις αυτό το έκδηλο περιεχόμενο με ένα λανθάνον περιεχόμενο, φτιαγμένο επίσης από αναπαραστάσεις, όπως κάνουν οι ψυχολογίες του ασυνειδήτου. Ούτε γίνεται υπέρβαση της σεξουαλικότητας μέσα στην ανθρώπινη ζωή ούτε η σεξουαλικότητα κάνει την εμφάνισή της στο κέντρο της ζωής μέσω ασυνείδητων αναπαραστάσεων.

Είναι διαρκώς παρούσα στην ανθρώπινη ζωή σαν μια ατμόσφαιρα. Ο ονειρευόμενος δεν αναπαριστά πρώτα, με τη βοήθεια πρόσφορων εικόνων, το λανθάνον περιεχόμενο του ονείρου του, εκείνο που θα αποκαλυφθεί από τη «δευτερογενή αφήγηση»: δεν ανταλαμβάνεται πρώτα πεντακάθαρα τους ερεθισμούς γενετήσιας προέλευσης ως γενετήσιους, και μεταφράζει έπειτα το κείμενο αυτό σε μια μεταφορική γλώσσα. Για τον ονειρευόμενο, που έχει αποσπαστεί από τη γλώσσα της εγρήγορσης, ο τάδε γενετήσιος ερεθισμός ή η δείνα σεξουαλική ενόρμηση είναι εξαρχής αυτή η εικόνα ενός τοίχου που σκαρφαλώνεις ή μιας πρόσοψης στην οποία αναρριχάσαι, η εικόνα που βρίσκεις στο έκδηλο περιεχόμενο. Η σεξουαλικότητα διαχέεται σε εικόνες που κρατούν από εκείνη μόνο ορισμένες τυπικές σχέσεις, μόνο μια ορισμένη συναισθηματική φυσιογνωμία. Το πέος του ονειρευόμενου γίνεται αυτό το φίδι που κάνει την εμφάνισή του στο έκδηλο περιεχόμενο.<sup>16</sup> Και ό,τι λέμε για τον ονειρευόμενο ισχύει επίσης γι' αυτό το μέρος μας που υπνώττει πάντα και το οποίο αισθανόμαστε εντεύθεν των αναπαραστάσεών μας, γι' αυτή την ατομική ομίχλη διαμέσου της οποίας αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο. Υπάρχουν εκεί συγκεχυμένες μορφές, προνομιακές σχέσεις, που δεν είναι καθόλου «ασυνείδητες» και για τις οποίες ξέρουμε πολύ καλά ότι είναι θολές, ότι σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα χωρίς να την ανακαλούν με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Από τη σωματική περιοχή όπου κατοικεί ειδικότερα, η σεξουαλικότητα εξακτινώνεται σαν μια μυρωδιά ή σαν ένας ήχος. Ξαναβρίσκουμε εδώ τη γενική λειτουργία σιωπηρής μετάθεσης, την οποία αναγνωρίσαμε ήδη στο σώμα καθώς μελετούσαμε το σωματικό σχήμα. Όταν πηγαίνω το χέρι μου προς ένα αντικείμενο, ξέρω άρρητα ότι ο βραχιόνιάς μου τεντώνει. Όταν κινώ τα μάτια, λαμβάνω υπόψη την κίνησή τους χωρίς να έχω ρητά εκπεφρασμένη συνείδησή της, και από εκείνη καταλαβαίνω ότι η ανατροπή του οπτικού πεδίου είναι μόνο φαινομενική. Παρομοίως η σεξουαλικότητα, χωρίς να είναι αντικείμενο ενός ρητά εκπεφρασμέ-

νου συνειδησιακού ενεργήματος, μπορεί να κινητοποιήσει τις προνομιακές μορφές της εμπειρίας μου. Λαμβανόμενη έτσι, δηλαδή ως αμφίσημη ατμόσφαιρα, η σεξουαλικότητα συνεκτείνεται με τη ζωή. Με άλλα λόγια, το διαφορούμενο είναι ουσιακό στην ανθρώπινη ύπαρξη, και ό,τι ζούμε ή σκεφτόμαστε έχει πάντα πολλά νόηματα. Ένας τρόπος ζωής –στάση φυγής και ανάγκη μοναξιάς– είναι ίσως μια γενικευμένη έκφραση μιας ορισμένης κατάστασης της σεξουαλικότητας. Καθώς έτσι η σεξουαλικότητα γίνεται ύπαρξη, έχει αναλάβει μια τόσο γενική σημασία, το σεξουαλικό θέμα στάθηκε για το υποκείμενο η αφορμή τόσων καθ' εαυτό σωστών και αληθινών παρατηρήσεων, τόσων αποφάσεων θεμελιωμένων στη λογική και βάρυτε τόσο πολύ στην πορεία, ώστε είναι αδύνατο να αναζητήσουμε στη μορφή της σεξουαλικότητας την εξήγηση της μορφής ύπαρξης. Γεγονός παραμένει ότι αυτή η ύπαρξη είναι η εκ νέου ανάληψη και η διάρρηξη μιας σεξουαλικής κατάστασης, και ότι έτσι έχει πάντα τουλάχιστον ένα διπλό νόημα. Υπάρχει όσμωση μεταξύ σεξουαλικότητας και ύπαρξης, δηλαδή να μην η ύπαρξη διαχέεται στη σεξουαλικότητα, αλλά και η σεξουαλικότητα διαχέεται στην ύπαρξη, ούτως ώστε είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε, για μια δεδομένη απόφαση ή ενέργεια, τι αναλογεί στα σεξουαλικά κίνητρα και τι σε άλλα κίνητρα, αδύνατο να χαρακτηρίσουμε μια απόφαση ή μια πράξη ως «σεξουαλική» ή «μη σεξουαλική». Έτσι υπάρχει στην ανθρώπινη ύπαρξη μια αρχή απροσδιοριστίας, και η απροσδιοριστία αυτή δεν είναι μόνο για μας, δεν προέρχεται από κάποια ατέλεια της γνώσης μας, δεν πρέπει να πιστέψουμε ότι υπάρχει ένας Θεός *ετάζων καρδίας και νεφρούς* που θα μπορούσε επίσης να οριοθετήσει τι μας έρχεται από τη φύση και τι από την ελευθερία. Η ύπαρξη είναι καθ' εαυτό απροσδιόριστη εξαιτίας της θεμελιώδους δομής της, στο βαθμό που είναι η ίδια η διεργασία μέσω της οποίας εκείνο που δεν είχε νόημα παίρνει ένα νόημα, εκείνο που είχε μόνο ένα σεξουαλικό νόημα παίρνει μια γενικότερη σημασία και το τυχαίο γίνεται λόγος, στο βαθμό που είναι η εκ νέου ανά-

ληψη μιας γεγονοτικής κατάστασης. Αυτή την κίνηση, με την οποία η ύπαρξη αναλαμβάνει εκ νέου για λογαριασμό της μια γεγονοτική κατάσταση και τη μετασχηματίζει, θα την ονομάσουμε υπερβατικότητα. Ακριβώς επειδή είναι υπερβατικότητα, η ύπαρξη δεν ξεπερνά ποτέ τίποτα οριστικά, διότι τότε θα εξαφανιζόταν το τάνυσμα, η ένταση που την προσδιορίζει. Δεν εγκαταλείπει ποτέ τον εαυτό της. Ό,τι είναι η ίδια δεν της μένει ποτέ εξωτερικό και συμπτωματικό, εφόσον το αναλαμβάνει εκ νέου μέσα της. Επομένως η σεξουαλικότητα, όπως άλλωστε και εν γένει το σώμα, δεν πρέπει να λογίζεται ως ένα τυχαίο περιεχόμενο της εμπειρίας μας. Η ύπαρξη δεν έχει τυχαία κατηγορήματα, δεν έχει περιεχόμενο που να μη συμβάλλει στο σχηματισμό της μορφής της, δεν δέχεται μέσα της κανένα καθαρό γεγονός, επειδή είναι η κίνηση αναδοχής των γεγονότων. Θα αντιτείνουν ίσως ότι η οργάνωση του σώματός μας είναι ενδεχομενική, ότι μπορείς να «διανοηθείς έναν άνθρωπο χωρίς χέρια, πόδια ή κεφάλι»<sup>17</sup> και κατά μείζονα λόγο έναν άφυλο άνθρωπο, που θα αναπαραγόταν με μοσχεύματα ή καταβολάδες. Αυτό όμως ισχύει μόνο αν δεις τα χέρια, τα πόδια, το κεφάλι ή τον σεξουαλικό μηχανισμό αφηρημένα, δηλαδή ως τμήματα ύλης, όχι στη ζωντανή λειτουργία τους – και μόνο αν διαμορφώσεις για τον άνθρωπο μια επίσης αφηρημένη έννοια, στην οποία εισάγεις την *cogitatio* και μόνο. Απεναντίας, αν ορίσεις τον άνθρωπο μέσω της εμπειρίας του, δηλαδή μέσω του δικού του τρόπου να μορφοποιεί τον κόσμο, και αν επανεντάξεις τα «σωματικά όργανα» σ' αυτό το λειτουργικό όλο μέσα στο οποίο έχουν αναδειχθεί ξεχωριστά, ένας άνθρωπος χωρίς χέρια ή χωρίς σεξουαλικό σύστημα είναι εξίσου αδιανόητος με έναν άνθρωπο χωρίς σκέψη. Θα αντιτείνουν ακόμα ότι η πρότασή μας παύει να είναι παράδοξη, μόνο αν αποβεί ταυτολογία: βεβαιώνουμε, εν ολίγοις, ότι ο άνθρωπος θα ήταν διαφορετικός απ' ό,τι είναι, άρα δεν θα ήταν πια άνθρωπος, αν του έλειπε έστω και ένα από τα συστήματα σχέσης τα οποία όντως κατέχει. Όμως τότε, θα προσθέσουν, ορίζουμε τον άνθρωπο μέσω

του εμπειρικού ανθρώπου, έτσι όπως πράγματι υπάρχει, και συνδέουμε μέσω μιας αναγκαιότητας ουσίας και μέσα σε ένα ανθρώπινο *a priori* τους χαρακτήρες αυτού του δεδομένου όλου, οι οποίοι συναθροίστηκαν εκεί μόνο χάρη στη συνάντηση πολλαπλών αιτιών και χάρη στην ιδιοτροπία της φύσης. Στην πραγματικότητα δεν φανταζόμαστε, με μια αναδρομική ψευδαίσθηση, μια αναγκαιότητα ουσίας, αλλά διαπιστώνουμε μια σύνδεση ύπαρξης. Εφόσον, όπως δείξαμε νωρίτερα με την ανάλυση της περίπτωσης του Σνάιντερ, όλες οι «λειτουργίες» στον άνθρωπο, από τη σεξουαλικότητα ως την κινητικότητα και τη νοημοσύνη, είναι αυστηρά αλληλένδετες, είναι αδύνατο να ξεχωρίσουμε μέσα στο συνολικό είναι του ανθρώπου μια σωματική οργάνωση, την οποία θα αντιμετωπίζαμε ως ένα ενδεχομενικό γεγονός, και άλλα κατηγορήματα που θα της ανήκαν κατ' αναγκαιότητα. Όλα είναι αναγκαιότητα στον άνθρωπο και δεν είναι από απλή σύμπτωση, για παράδειγμα, που το λογικό ον είναι επίσης εκείνο που στέκεται όρθιο ή διαθέτει έναν αντίχειρα αντίταξιμο στα άλλα δάχτυλα· ο ίδιος τρόπος ύπαρξης εκδηλώνεται και στη μία περίπτωση και στην άλλη.<sup>18</sup> Τα πάντα είναι ενδεχομενικά στον άνθρωπο, αφενός υπό την έννοια ότι αυτός ο ανθρώπινος τρόπος ύπαρξης δεν είναι εγγυημένος σε κάθε παιδί του ανθρώπου λόγω κάποιας ουσίας που θα την είχε λάβει με τη γέννησή του, αφετέρου υπό την έννοια ότι η ουσία αυτή πρέπει να αναδημιουργείται διαρκώς σ' εκείνον διαμέσου των τυχαίων συμβάντων του αντικειμενικού σώματος. Ο άνθρωπος είναι μια ιστορική ιδέα και όχι ένα φυσικό είδος. Με άλλα λόγια, στην ανθρώπινη ύπαρξη δεν υπάρχει καμία κατοχή χωρίς όρους και ωστόσο κανένα τυχαίο κατηγορήμα. Η ανθρώπινη ύπαρξη θα μας αναγκάσει να αναθεωρήσουμε τη συνήθη μας έννοια της αναγκαιότητας και της ενδεχομενικότητας, επειδή η ίδια είναι η μεταβολή της ενδεχομενικότητας σε αναγκαιότητα μέσω του ενεργήματος της εκ νέου ανάληψης. Ό,τι είμαστε, είμαστε στη βάση μιας γεγονοτικής κατάστασης την οποία κάνουμε δική μας και μεταμορφώνουμε ακατάπαυστα με



ένα είδος *διαφυγής* που δεν είναι ποτέ μια ελευθερία χωρίς όρους. Δεν υπάρχει εξήγηση της σεξουαλικότητας που να την ανάγει περιοριστικά σε κάτι διαφορετικό από την ίδια, διότι ήταν ήδη κάτι διαφορετικό από την ίδια, είναι, αν θέλετε, ολοκληρο το είναι μας. Η σεξουαλικότητα, λένε, είναι δραματική *επειδή* δεσμεύουμε σ' εκείνη όλη την προσωπική μας ζωή. Αλλά ακριβώς, γιατί το κάνουμε αυτό; Γιατί το σώμα μας είναι για μας ο καθρέφτης του είναι μας, αν όχι επειδή είναι ένα *φυσικό εγώ*, ένα ρεύμα δεδομένης ύπαρξης, έτσι που δεν ξέρουμε ποτέ αν οι δυνάμεις που μας φέρουν είναι δικές του ή δικές μας – ή μάλλον έτσι που δεν είναι ποτέ ούτε δικές του ούτε δικές μας εξ ολοκλήρου. Δεν υπάρχει ξεπέραςμα της σεξουαλικότητας, όπως δεν υπάρχει σεξουαλικότητα κλεισμένη στον εαυτό της. Κανένας δεν σώζεται και κανένας δεν χάνεται εντελώς.<sup>19</sup>

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρόκειται για τον Σνάιντερ, τον ασθενή με τις κινητικές και διανοητικές βλάβες που εξετάσαμε προηγουμένως, του οποίου η συναισθηματική και σεξουαλική συμπεριφορά αναλύθηκε από τον Στάινφελντ, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, σσ. 175-180.

2. Βλ. παραπάνω, σ. 239.

3. W. Steckel, *La Femme frigide*.

4. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, σ. 45. Ακόμα και ο Φρόντ, στις συγκεκριμένες αναλύσεις του, εγκαταλείπει την αιτιώδη σκέψη όταν επισημαίνει ότι τα συμπτώματα έχουν πάντα πολλά νοήματα ή, όπως λέει, είναι «επικαθορισμένα». Διότι έτσι γίνεται τελικά δεκτό ότι ένα σύμπτωμα, τη στιγμή που εγκαθίσταται, βρίσκει πάντα μέσα στο υποκείμενο *λόγους ύπαρξης*, ούτως ώστε κανένα συμβάν στη ζωή δεν είναι κατά κυριολεξία καθορισμένο έξωθεν. Ο Φρόντ συγκρίνει το εξωτερικό συμβεβηκό με το ξένο σώμα που είναι για το στρείδι απλώς η ευκαιρία να εκκρίνει το

μαργαριτάρι. Βλ. για παράδειγμα, *Cinq Psychanalyses*, κεφ. Ι, σ. 91, σημ. Ι. [«Ντόρα, ανάλυση μια υστερίας».]

5. *La Structure du Comportement*, σσ. 80 κε.

6. Binswanger, *Über Psychotherapie*, σσ. 113 κε.

7. Ο Μπίναβανγκερ (ό.π., σ. 188) επισημαίνει ότι ένας ασθενής, τη στιγμή που ξαναβρίσκει και γνωστοποιεί στον γιατρό μια τραυματική ανάμνηση, νιώθει χαλάρωση του σφινκτήρα.

8. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, σ. 38.

9. Πειθιατισμός (pithiatisme) (ή και πειθίαση, από το πειθώ + ιατός: ιάσιμος): όρος του γάλλου νευρολόγου Μπαμπινσκι (Babinski) προς αντικατάσταση της υστερίας. Σύνολο ψυχικών διαταραχών χωρίς οργανική αιτία που προκαλούνται διά της (αυθ)υποβολής και θεραπεύονται διά της πειθούς. (Σ.Τ.Μ.)

10. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, σ. 66.

11. Binswanger, *Über Psychotherapie*, σσ. 113 κε.

12. Binswanger, ό.π., σ. 188.

13. Binswanger, ό.π., σ. 182.

14. Binswanger, ό.π., «eine verdeckte Form unseres Selbstseins», σ. 188.

15. Παίρνουμε εδώ την έκφραση στην ετυμολογική της έννοια και χωρίς καμία ρομαντική χροιά, όπως έκανε ήδη ο Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, σ. 23.

16. Laforgue, *L'Échec de Baudelaire*, σ. 126.

17. Pascal, *Pensées et Opuscules* (επιμ. Μπρουναβίγκ), Μέρος VI, αρ. 339, σ. 486.

18. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 160-161.

19. Όπως δεν μπορούμε να ξεφορτωθούμε την ψχανάλυση καταδικάζοντας τις «αναγωγικές» συλλήψεις και την αιτιώδη σκέψη στο όνομα μιας περιγραφικής και φαινομενολογικής μεθόδου, το ίδιο δεν μπορούμε να ξεφορτωθούμε και τον ιστορικό υλισμό, διότι δεν συνδέεται περισσότερο από εκείνη με την «αιτιώδη» διατύπωση που του έδωσαν και θα μπορούσε, όπως κι εκείνη, να εκφραστεί σε μια άλλη γλώσσα. Το θέμα του ιστορικού υλισμού είναι εξίσου να καταστήσει την οικονομία ιστορική όσο και την ιστορία οικονομική. Η οικονομία στην οποία εδράζεται η ιστορία δεν είναι, όπως στην κλασική επιστήμη, ένας κλειστός κύκλος αντικειμενικών φαινομένων αλλά μια αντιπαράθεση των παραγωγικών δυνάμεων και των μορφών παραγωγής, η οποία τερματίζεται μόνο όταν οι παραγωγικές δυνάμεις βγουν από την ανωνυμία τους, αποκτήσουν αυτοσυνείδηση και αποβούν έτσι ικανές να μορφοποιήσουν το μέλλον. Η συνειδητοποίηση είναι προφανώς πολιτισμικό φαινόμενο, οπότε ενδέχεται να εισαχθούν

στο μίτο της ιστορίας όλα τα ψυχολογικά κίνητρα. Το θέμα μιας «υλιστικής» ιστορίας της Επανάστασης του 1917 δεν είναι να εξηγήσει κάθε επαναστατική ώθηση με το δείκτη λιανικών τιμών την υπό θεώρηση στιγμή, αλλά να την επανατοποθετήσει στη δυναμική των τάξεων και στις –ευμετάβλητες, από το Φεβρουάριο ως τον Οκτώβριο– σχέσεις συνείδησης ανάμεσα στη νέα προλεταριακή εξουσία και την παλιά συντηρητική εξουσία. Έτσι, μάλλον η οικονομία επανεντάσσεται στην ιστορία παρά η ιστορία ανάγεται περιοριστικά στην οικονομία. Συχνά ο «ιστορικός υλισμός», στις μελέτες που ενέπνευσε, δεν είναι τίποτε άλλο από μια συγκεκριμένη σύλληψη της ιστορίας η οποία συνοπολογίζει, πέρα από το έκδηλο περιεχόμενο της –για παράδειγμα τις επίσημες σχέσεις ανάμεσα στους «πολίτες» σε μια δημοκρατία–, το λανθάνον περιεχόμενο της, δηλαδή τις διανθρώπινες σχέσεις όπως εγκαθιδρύονται όντως στη συγκεκριμένη ζωή. Όταν η «υλιστική» ιστορία χαρακτηρίζει τη δημοκρατία ως ένα «τυπικό» καθεστώς και περιγράφει τις συγκρούσεις που σπαράσσουν αυτό το καθεστώς, τότε το πραγματικό υποκείμενο της ιστορίας, το οποίο η ιστορία προσπαθεί να ξαναβρεί κάτω από τη νομική αφαίρεση του πολίτη, δεν είναι μόνο το οικονομικό υποκείμενο, ο άνθρωπος ως παράγοντας της παραγωγής, αλλά γενικότερα το ζων υποκείμενο, ο άνθρωπος ως παραγωγικότητα, ο άνθρωπος καθόσον θέλει να δώσει μορφή στη ζωή του, καθόσον αγαπά, μισεί, δημιουργεί ή δεν δημιουργεί έργα τέχνης, έχει παιδιά ή δεν έχει. Ο ιστορικός υλισμός δεν είναι μια αποκλειστική αιτιότητα της οικονομίας. Θα έμπαινε κανείς στον πειρασμό να πει ότι δεν βασίζει την ιστορία και τους τρόπους σκέψης πάνω στην παραγωγή και τον τρόπο εργασίας αλλά γενικότερα πάνω στον τρόπο ύπαρξης και συνύπαρξης, πάνω στις διανθρώπινες σχέσεις. Δεν επανάγει την ιστορία των ιδεών στην οικονομική ιστορία, αλλά τις επανατοποθετεί στη μοναδική ιστορία την οποία εκφράζουν και οι δύο, την ιστορία της κοινωνικής ύπαρξης. Ο σολιψισμός ως φιλοσοφική θεωρία δεν είναι ένα αποτέλεσμα της ιδιοκτησίας ιδιοκτησίας, αλλά μέσα στον οικονομικό θεσμό και μέσα στην κοσμοαντίληψη προβάλλεται η ίδια προεπιλημμένη υπαρξιακή απόφαση απομόνωσης και δυσπιστίας.

Ωστόσο, αυτή η ερμηνεία του ιστορικού υλισμού μπορεί να φανεί διφορούμενη. «Φουσκώνουμε» την έννοια της οικονομίας, όπως φουσκώνει ο Φρόντ την έννοια της σεξουαλικότητας, και βάζουμε μέσα της, εκτός από την παραγωγική διαδικασία και την πάλη των οικονομικών δυνάμεων ενάντια στις οικονομικές μορφές, τη συνομόδωση των ψυχολογικών και ηθικών κινήτρων που συγκαθορίζουν αυτή την πάλη. Έτσι όμως, δεν κάνει κάθε προσδιορισμό νόημα η λέξη «οικονομία»; Αν δεν είναι οι οικονομικές σχέσεις που εκφράζονται στον τρόπο του *Mitsein*, τότε δεν

είναι ο τρόπος του *Mitsein* που εκφράζεται στις οικονομικές σχέσεις; Όταν συσχετίζουμε την ιδιωτική ιδιοκτησία καθώς και το σολιψισμό με μια ορισμένη δομή του *Mitsein*, δεν βάζουμε γι' άλλη μια φορά την ιστορία να βαδίζει με το κεφάλι; Και δεν θα πρέπει άραγε να επιλέξουμε ανάμεσα στις δύο ακόλουθες θέσεις: είτε το δράμα της συνύπαρξης έχει μια καθαρά οικονομική σημασία είτε το οικονομικό δράμα διαλύεται μέσα σ' ένα γενικότερο δράμα και έχει απλώς και μόνο υπαρξιακή σημασία, κάτι που επαναφέρει την πνευματοκρατία;

Η έννοια της ύπαρξης, αν κατανοηθεί σωστά, μας δίνει τη δυνατότητα να ξεπεράσουμε αυτό ακριβώς το διάζευγμα, και ό,τι είπαμε νωρίτερα για την υπαρξιακή σύλληψη της «έκφρασης» και της «σημασίας» πρέπει να εφαρμοστεί και πάλι εδώ. Μια υπαρξιακή θεωρία της ιστορίας είναι αμφίσημη, αλλά αυτή η αμφισημία δεν γίνεται να της προσσφθθεί, διότι είναι μέσα στα πράγματα. Μόνο στην προσέγγιση μιας επανάστασης η ιστορία ακολουθεί στενότερα την οικονομία, και όπως στην ατομική ζωή η ασθένεια καθυποβάλλει τον άνθρωπο στον ζωτικό ρυθμό του σώματός του, έτσι και σε μια επαναστατική κατάσταση, για παράδειγμα σε ένα κίνημα γενικής απεργίας, οι σχέσεις παραγωγής αποκτούν διαφάνεια και γίνονται με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο αντιληπτές ως αποφασιστικές. Επιπλέον, είδαμε προ ολίγου ότι η έκβαση εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο οι αντίδικες δυνάμεις σκέφτονται η μία την άλλη. Κατά μείζονα λόγο σε περιόδους ύφεσης, οι οικονομικές σχέσεις είναι αποτελεσματικές μόνο στο βαθμό που βιώνονται και αναλαμβάνονται εκ νέου από ένα ανθρώπινο υποκείμενο, όταν δηλαδή τυλίγονται σε ιδεολογικά κουρέλια μέσω μιας διαδικασίας φενακισμού ή μάλλον μέσω ενός μόνιμου διφορούμενου, που αποτελεί μέρος της ιστορίας και έχει το δικό του βάρος. Ούτε ο συντηρητικός ούτε ο προλετάριος έχουν συνείδηση του γεγονότος ότι έχουν εμπλακεί σε μια πάλη μόνο οικονομική και δίνουν πάντα μια ανθρώπινη σημασία στη δράση τους. Υπ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει ποτέ καθαρά οικονομική αιτιότητα, επειδή η οικονομία δεν είναι ένα κλειστό σύστημα αλλά αποτελεί μέρος της ολικής και συγκεκριμένης ύπαρξης της κοινωνίας. Όμως η υπαρξιακή σύλληψη της ιστορίας δεν αφαιρεί από τις οικονομικές καταστάσεις τη δύναμη κινήτρου που έχουν. Αν η ύπαρξη είναι η μόνιμη κίνηση μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναλαμβάνει εκ νέου για λογαριασμό του και επωμίζεται μια ορισμένη γεγονοτική κατάσταση, καμία από τις σκέψεις του δεν θα μπορέσει να αποσπαστεί εντελώς από τα ιστορικά συμπραζόμενα όπου ζει και ιδίως από την οικονομική του κατάσταση. Ακριβώς επειδή η οικονομία δεν είναι ένας κλειστός κόσμος και όλα τα κίνητρα διαπλέκονται μεταξύ τους στην καρδιά της ιστορίας, το εξωτερικό γίνεται εσωτερικό όπως και το εσωτερικό γίνεται εξωτερικό, και καμία συ-

νιστώσα της ύπαρξής μας δεν μπορεί ποτέ να ξεπεραστεί. Θα ήταν παράλογο να θεωρήσουμε την ποίηση του Γβλ Βαλερύ ως ένα απλό επεισόδιο της οικονομικής αλλοτρίωσης: η καθαρή ποίηση μπορεί να έχει ένα αιώνιο νόημα. Αλλά δεν είναι παράλογο να αναζητήσουμε στο κοινωνικό και οικονομικό δράμα, στον τρόπο του *Mitseln* μας, το κίνητρο αυτής της συνειδητοποίησης. Όπως όλη μας η ζωή αποπνέει μια σεξουαλική ατμόσφαιρα, όπως είπαμε, χωρίς να μπορούμε να προσδιορίσουμε ούτε ένα συνειδησιακό περιεχόμενο που να είναι «καθαρά σεξουαλικό» ή που να μην είναι καθόλου σεξουαλικό, έτσι και το οικονομικό και κοινωνικό δράμα παρέχει σε κάθε συνείδηση ένα ορισμένο φόντο ή ακόμα ένα ορισμένο μορφοείδωλο (*imago*) που θα το αποκρυπτογραφήσει με τον τρόπο της και το οποίο, υπ' αυτή την έννοια, συνεκτείνεται με την ιστορία. Το ενέργημα του καλλιτέχνη ή του φιλοσόφου είναι ελεύθερο, αλλά όχι χωρίς κίνητρο. Η ελευθερία τους έγκειται στη δύναμη διαφορούμενου που προσαναφέραμε ή ακόμα στη διαδικασία διαφυγής για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα: συνίσταται στο να επωμιστούν μια γεγονотική κατάσταση δίνοντάς της ένα μεταφορικό νόημα πέρα από το κυριολεκτικό της νόημα. Έτσι ο Μαρξ, δυσσαρεστημένος που *είναι* γιος δικηγόρου και σπουδαστής φιλοσοφίας, *σκέφτεται* την κατάστασή του ως την κατάσταση ενός «μικροαστού διανοούμενου» και μέσα στη νέα προοπτική της πάλης των τάξεων. Έτσι ο Βαλερύ μεταμορφώνει σε καθαρή ποίηση μια δυσφορία και μια μοναξιά, με τις οποίες άλλοι δεν θα είχαν φτιάξει τίποτα. Η σκέψη είναι η διανθρώπινη ζωή όπως κατανοεί και ερμηνεύει η ίδια τον εαυτό της. Σε αυτή την εκούσια εκ νέου ανάληψη, σε αυτή τη μετάβαση από το ανακειμενικό στο υποκειμενικό, είναι αδύνατο να πούμε πού τελειώνουν οι δυνάμεις της ιστορίας και πού αρχίζουν οι δικές μας, και το ερώτημα, για να ακριβολογούμε, δεν θέλει να πει τίποτα, εφόσον ιστορία υπάρχει μόνο για ένα υποκείμενο που τη ζει και υποκείμενο υπάρχει μόνο ιστορικά τοποθετημένο. Δεν υπάρχει μία μοναδική σημασία της ιστορίας, ό,τι κάνουμε έχει πάντα πολλά νοήματα, και αυτό ακριβώς διακρίνει την υπαρξιακή σύλληψη της ιστορίας τόσο από τον υλισμό όσο και από την πνευματοκρατία. Όμως κάθε πολιτισμικό φαινόμενο έχει, μεταξύ των άλλων, μια οικονομική σημασία, η δε ιστορία, όπως δεν ανάγεται περιοριστικά στην οικονομία, έτσι και δεν την υπερβαίνει ποτέ εξ ορισμού. Η σύλληψη του δικαίου, η ηθική, η θρησκεία, η οικονομική δομή σημαίνουν η μία την άλλη μέσα στην ενότητα του κοινωνικού συμβάντος, όπως τα μέρη του σώματος εμπεριέχονται το ένα στο άλλο σε αμοιβαία συνεπαγωγή μέσα στην ενότητα μιας χειρονομίας ή όπως τα «φυσιολογικά», «ψυχολογικά» και «ηθικά» κίνητρα διπλέκονται μεταξύ τους μέσα στην ενότητα μιας ενέργειας, και είναι αδύνατο να αναγάγουμε περιοριστικά τη διανθρώπινη ζωή

είτε στις οικονομικές σχέσεις είτε στις νομικές και ηθικές σχέσεις τις οποίες έχουν σκεφτεί οι άνθρωποι, όπως είναι αδύνατο να αναγάγουμε περιοριστικά την ατομική ζωή είτε στις σωματικές λειτουργίες είτε στη γνώση που έχουμε γι' αυτή τη ζωή. Στην κάθε περίπτωση όμως, μόνο μία από τις τάξεις σημασίας μπορεί να θεωρηθεί δεσπόζουσα – η μία χειρονομία ως «σεξουαλική», η άλλη ως «ερωτική», η τρίτη τέλος ως «πολεμική», ακόμα δε και μέσα στη συνύπαρξη, κάποια περίοδος της ιστορίας μπορεί να θεωρηθεί προπαντός πολιτιστική, πρωτίστως πολιτική ή πρωτίστως οικονομική. Το ερώτημα εάν το κύριο νόημα της ιστορίας της εποχής μας έγκειται στην οικονομία και αν οι ιδεολογίες μας μάς δίνουν απλώς το παράγωγο ή δευτερογενές νόημά της, είναι ένα ερώτημα που δεν εμπίπτει πια στη φιλοσοφία αλλά στην πολιτική, και θα το επιλύσουμε ψάχνοντας να βρούμε ποιο σενάριο καλύπτει πληρέστερα τα γεγονότα, το οικονομικό ή το ιδεολογικό. Η φιλοσοφία μπορεί μόνο να δείξει τι είναι δυνατό με αφετηρία την ανθρώπινη συνθήκη.

## VI. ΤΟ ΣΩΜΑ ΩΣ ΕΚΦΡΑΣΗ ΚΑΙ Η ΟΜΙΛΙΑ

Αναγνωρίσαμε στο σώμα μια ενότητα διακριτή από την ενότητα του επιστημονικού αντικειμένου. Ανακαλύψαμε προ ολίγου μια αποβλεπτικότητα και μια δύναμη σημασίας ακόμα και στη «σεξουαλική λειτουργία» του. Κατά την προσπάθειά μας να περιγράψουμε το φαινόμενο της ομιλίας και το ρητά εκπεφρασμένο ενέργημα σημασιοδότησης, θα έχουμε την ευκαιρία να ξεπεράσουμε οριστικά την κλασική διχοτομία μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.

Η συνειδητοποίηση της ομιλίας ως πρωτογενούς περιοχής είναι φυσικά όψιμη. Εδώ όπως και παντού, η σχέση του *έχω*, που είναι ωστόσο ορατή στην ετυμολογία της λέξης *έξη*, συγκαλύπτεται αρχικά από τις σχέσεις που ανήκουν στη σφαίρα του *είμαι* ή, όπως μπορούμε επίσης να πούμε, από τις ενδοκοσμικές και οντικές σχέσεις.<sup>1</sup> Η κατοχή της γλώσσας κατανοείται κατ' αρχάς ως η απλή, πραγματική ύπαρξη «λεκτικών εικόνων», δηλαδή ιχνών τα οποία αφήνουν μέσα μας οι λέξεις που προφέρουμε ή ακούμε. Δεν ενδιαφέρει ιδιαίτερα αν τα ίχνη αυτά είναι σωματικά ή αποτίθενται σε έναν «ασυνείδητο ψυχισμό»: η σύλληψη της γλώσσας είναι η ίδια και στις δύο περιπτώσεις κατά το ότι δεν υπάρχει «ομιλούν υποκείμενο». Είτε τα ερεθίσματα πυροδοτούν, σύμφωνα με τους νόμους της νευρομηχανικής, διεγέρσεις ικανές να προκαλέσουν την άρθρωση της λέξης είτε οι συνειδησιακές καταστάσεις συνεπιφέρουν,

δυνάμει των κεκτημένων συνειρμών, την εμφάνιση της κατάλληλης λεκτικής εικόνας, και στις δύο περιπτώσεις η ομιλία παίρνει θέση σε ένα κύκλωμα φαινομένων σε τρίτο πρόσωπο, δεν υπάρχει κανένας που μιλάει, υπάρχει μόνο μια ροή λέξεων, οι οποίες παράγονται χωρίς καμία πρόθεση ομιλίας που να τις καθοδηγεί. Το νόημα των λέξεων θεωρείται πως δίνεται μαζί με τα ερεθίσματα ή με τις συνειδησιακές καταστάσεις που είναι να ονομαστούν, η ηχητική ή αρθρωτική διαμόρφωση της λέξης μαζί με τα εγκεφαλικά ή ψυχικά ίχνη, η ομιλία δεν είναι μια ενέργεια, δεν εκδηλώνει εσωτερικές δυνατότητες του υποκειμένου: ο άνθρωπος μπορεί να μιλήσει όπως η ηλεκτρική λάμπα μπορεί να πυρακτωθεί. Εφόσον υπάρχουν εκλεκτικές διαταραχές που πλήττουν την ομιλούμενη γλώσσα εξαιρώντας τη γραπτή ή πλήττουν τη γραφή εξαιρώντας την ομιλία και εφόσον η γλώσσα μπορεί να διασπαστεί σε κομμάτια, σημαίνει ότι συγκροτείται από μια σειρά ανεξάρτητες συμβολές και ότι η ομιλία με τη γενική έννοια είναι ένα ον του λόγου.

Η θεωρία της αφασίας και της γλώσσας φάνηκε να μετασχηματίζεται πλήρως όταν κατέληξαν να διακρίνουν, πέρα από την αναρθρία που αφορά την άρθρωση της λέξης, την αληθινή αφασία, που συμπορεύεται πάντα με διαταραχές της νοημοσύνης – πέρα από την αυτόματη γλώσσα, που είναι στην πραγματικότητα ένα κινητικό φαινόμενο σε τρίτο πρόσωπο, μια αποβλεπτική γλώσσα, που είναι και η μόνη την οποία αφορούν οι περισσότερες περιπτώσεις αφασίας. Διότι έτσι η ατομικότητα της «λεκτικής εικόνας» διαλυόταν. Αυτό που έχει χάσει ο ασθενής και κατέχει ο κανονικός δεν είναι ένα ορισμένο απόθεμα λέξεων, είναι ένας ορισμένος τρόπος να τις χρησιμοποιεί. Η ίδια λέξη που παραμένει στη διάθεση του ασθενούς στο επίπεδο της αυτόματης γλώσσας, του ξεγλιστρά στο επίπεδο της άσκοπης γλώσσας – ο ίδιος ασθενής που βρίσκει χωρίς δυσκολία τη λέξη «όχι» για να αποτρέψει τις ερωτήσεις του γιατρού, δηλαδή όταν η λέξη σημαίνει μια ενεργό και βιωμένη άρνηση, δεν κατορθώνει να την προφέρει όταν πρόκειται για μια



σκέτη άσκηση χωρίς συναισθηματικό και ζωτικό ενδιαφέρον. Έτσι ανακάλυπταν πίσω από τη λέξη μια στάση, μια λειτουργία της ομιλίας από τις οποίες εξαρτάται. Γινόταν διάκριση της λέξης ως εργαλείου δράσης και ως μέσου αδιάφορης ονοματοθεσίας. Η «συγκεκριμένη» γλώσσα παρέμενε μεν μια διαδικασία σε τρίτο πρόσωπο, όμως η άσκοπη γλώσσα, η αυθεντική ονοματοθεσία γίνονταν ένα φαινόμενο σκέψης, και ακριβώς σε μια διαταραχή της σκέψης έπρεπε να αναζητηθεί η προέλευση ορισμένων μορφών αφασίας. Για παράδειγμα, η αμνησία των ονομάτων των χρωμάτων, με την επανατοποθέτησή της στη συνολική συμπεριφορά του ασθενούς, εμφανιζόταν ως μία ειδική εκδήλωση μιας γενικότερης διαταραχής. Οι ίδιοι ασθενείς που αδυνατούν να ονοματίσουν τα χρώματα που τους παρουσιάζονται, είναι εξίσου ανίκανοι να τα ταξινομήσουν σύμφωνα με τις οδηγίες που τους δίνονται. Αν, για παράδειγμα, τους ζητηθεί να ταξινομήσουν τα δείγματα σύμφωνα με τον βασικό χρωματισμό, διαπιστώνεται κατ' αρχάς ότι το κάνουν πιο αργά και πιο σχολαστικά από ένα κανονικό υποκείμενο: φέρνουν το ένα κοντά στο άλλο τα δείγματα που έχουν να συγκρίνουν και δεν βλέπουν με μια ματιά ποια «πάνε μαζί». Επιπλέον, αφού συναθροίσουν σωστά αρκετές μπλε κορδέλες, διαπράττουν ακατανόητα λάθη: αν, για παράδειγμα, η τελευταία μπλε κορδέλα είχε παλ απόχρωση, συνεχίζουν βάζοντας στο σωρό των «μπλε» ένα πράσινο παλ ή ένα ροζ παλ – σαν να τους ήταν αδύνατο να κρατήσουν την αρχή ταξινόμησης που τους προτάθηκε και να εξετάσουν απαρχής μέχρι τέλους τα δείγματα από την οπτική γωνία του χρώματος. Άρα έχουν καταστεί ανίκανοι να υπαγάγουν τα αισθητά δεδομένα υπό μια κατηγορία, να δουν διαμιάς τα δείγματα ως εκπροσώπους του *είδους* μπλε. Ακόμα και όταν πορεύονται σωστά, στην αρχή της δοκιμασίας, δεν είναι η συμμετοχή των δειγμάτων σε μια ιδέα που τους οδηγεί, είναι η εμπειρία μιας άμεσης ομοιότητας, και γι' αυτό άλλωστε αδυνατούν να ταξινομήσουν τα δείγματα, αν πρώτα δεν πλησιάσουν το ένα στο άλλο. Η δοκιμασία του ταιριάσματος φέρνει στο

φως μια θεμελιώδη διαταραχή, η δε αμνησία των ονομάτων των χρωμάτων θα είναι απλώς μία από τις εκδηλώσεις της. Διότι ονοματίζω ένα αντικείμενο σημαίνει απαγκιστρώνομαι απ' ό,τι ατομικό και μοναδικό έχει για να το δω ως εκπρόσωπο μιας ουσίας ή μιας κατηγορίας, και αν ο ασθενής αδυνατεί να δώσει όνομα στα δείγματα δεν είναι επειδή έχει χάσει τη λεκτική εικόνα της λέξης κόκκινο ή της λέξης μπλε, αλλά επειδή έχει χάσει τη γενική ικανότητα να υπάγει ένα αισθητό δεδομένο υπό μια κατηγορία, επειδή από την κατηγορική στάση έχει περιέλθει πάλι στη συγκεκριμένη στάση.<sup>2</sup> Οι αναλύσεις αυτές και άλλες παρόμοιες μας οδηγούν, απ' ό,τι φαίνεται, στον αντίποδα της θεωρίας της λεκτικής εικόνας, εφόσον η γλώσσα εμφανίζεται τώρα εξαρτημένη από τους όρους της σκέψης.

Στην πραγματικότητα, θα δούμε γι' άλλη μια φορά ότι υπάρχει συγγένεια ανάμεσα στις εμπειριστικές ή μηχανιστικές ψυχολογίες και τις νοησιαρχικές, και δεν επιλύεις το πρόβλημα της γλώσσας περνώντας από τη θέση στην αντίθεση. Μόλις προ ολίγου, το ουσιώδες ήταν η αναπαραγωγή της λέξης, η αναζωογόνηση της λεκτικής εικόνας· τώρα η λεκτική εικόνα δεν είναι τίποτα παραπάνω από το περίβλημα της αληθινής ονοματοθεσίας και της αυθεντικής ομιλίας, που αποτελεί εσωτερική διεργασία. Παρ' όλα αυτά οι δύο θεωρήσεις συμφωνούν στο ότι, τόσο για τη μία όσο και για την άλλη, η λέξη δεν έχει σημασία. Στην πρώτη είναι προφανές, δεδομένου ότι η ανάκληση της λέξης δεν μεσολαβείται από καμία έννοια, ότι τα ερεθίσματα ή οι «συνειδησιακές καταστάσεις» που δίνονται την καλούν σύμφωνα με τους νόμους ή της νευρομηχανικής ή του συνειρμού και ότι έτσι η λέξη δεν φέρει το νόημά της, δεν έχει καμία εσωτερική δύναμη, είναι απλώς ένα φαινόμενο ψυχικής, φυσιολογικής ή και φυσικής τάξης, που παρατάσσεται δίπλα στα άλλα και έρχεται στο φως χάρη στη λειτουργία μιας αντικειμενικής αιτιότητας. Το ίδιο συμβαίνει και όταν βάζουν την ονοματοθεσία να συνοδεύεται από μια κατηγορική διεργασία. Η λέξη εξακολουθεί να στερείται δικής της αποτελεσματικότητας, αυτή τη

φορά επειδή δεν είναι τίποτε άλλο από το εξωτερικό σημείο μιας εσωτερικής αναγνώρισης, που θα μπορούσε να γίνει χωρίς εκείνη και στην οποία δεν συμβάλλει. Δεν στερείται νοήματος, εφόσον υπάρχει πίσω της μια κατηγορική διεργασία, όμως το νόημα αυτό δεν το *έχει*, δεν το κατέχει, εκείνη που έχει ένα νόημα είναι η σκέψη, ενώ η λέξη παραμένει ένα άδειο περίβλημα. Πρόκειται απλώς για ένα αρθρωτικό, ηχητικό φαινόμενο ή για τη συνείδηση αυτού του φαινομένου, οπωσδήποτε πάντως η γλώσσα είναι μόνο μια εξωτερική συνοδεία της σκέψης. Στην πρώτη θεώρηση, είμαστε εντεύθεν της λέξης ως σημασιακής· στη δεύτερη είμαστε εκείθεν – στην πρώτη δεν υπάρχει κανένας που να μιλάει· στη δεύτερη υπάρχει μεν ένα υποκείμενο, αλλά δεν είναι το ομιλούν υποκείμενο, είναι το σκεπτόμενο υποκείμενο. Σε ό,τι αφορά την ίδια την ομιλία, η νοησιарχία διαφέρει μετά βίας από τον εμπειρισμό και, όπως κι εκείνος, δεν μπορεί να μην προσφύγει σε μια εξήγηση μέσω του αυτοματισμού. Όταν πια έχει γίνει η κατηγορική διεργασία, μένει να εξηγηθεί ο εμφανισμός της λέξης ο οποίος την περατώνει, και αυτό θα το κάνουν πάλι μέσω ενός φυσιολογικού ή ψυχικού μηχανισμού, εφόσον η λέξη είναι ένα αδρανές περίβλημα. Συνεπώς, με την απλή επισήμανση ότι *η λέξη έχει ένα νόημα*, ξεπερνιέται τόσο η νοησιарχία όσο και ο εμπειρισμός.

Αν η ομιλία προϋπέθετε τη σκέψη, αν ομιλώ ήταν κατ' αρχάς ανταμώνω το αντικείμενο μέσω μιας γνωσιακής πρόθεσης ή μέσω μιας αναπαράστασης, δεν θα καταλαβαίναμε γιατί η σκέψη τείνει προς την έκφραση σαν να είναι η τελειώσή της, γιατί το πλέον οικείο αντικείμενο μας φαίνεται απροσδιόριστο όσο δεν έχουμε βρει το όνομά του, γιατί και το ίδιο το σκεπτόμενο υποκείμενο είναι σαν να έχει άγνοια των σκέψεών του όσο δεν τις έχει διατυπώσει για τον εαυτό του ή και όσο δεν τις έχει πει και γράψει, όπως δείχνει το παράδειγμα τόσων συγγραφέων που αρχίζουν ένα βιβλίο χωρίς να ξέρουν επακριβώς τι θα βάλουν μέσα του. Μια σκέψη που θα περιοριζόταν να

υπάρχει δι' εαυτήν, έξω από τις δυσχέρειες της ομιλίας και της επικοινωνίας, θα περιερχόταν στην ασυνειδησία αμέσως μόλις εμφανιζόταν, και αυτό σημαίνει ότι δεν θα υπήρχε καν δι' εαυτήν. Στο περίφημο ερώτημα του Καντ μπορούμε να απαντήσουμε ότι πράγματι πρόκειται για μια εμπειρία σκέψης, υπό την έννοια ότι δίνουμε στον εαυτό μας τη σκέψη μας μέσω της εσωτερικής ή εξωτερικής ομιλίας. Η σκέψη προχωρά μεν στη στιγμή και σαν αστραπιαία, αλλά έπειτα μας μένει να την ιδιοποιηθούμε, και ακριβώς μέσω της έκφρασης γίνεται δική μας. Η ονοματοθεσία των αντικειμένων δεν έρχεται μετά την αναγνώριση, είναι η ίδια η αναγνώριση. Όταν προσηλώνω το βλέμμα σ' ένα αντικείμενο μέσα στο ημίφως και λέω «είναι μια βούρτσα», δεν υπάρχει στο μυαλό μου μια έννοια της βούρτσας, υπό την οποία θα υπήγα το αντικείμενο και που από την άλλη μεριά θα συνδεόταν, μέσω ενός συχνού συνειρμού, με τη λέξη «βούρτσα», αλλά η λέξη φέρει εκείνη το νόημα, εγώ δε, επιβάλλοντάς το στο αντικείμενο, έχω συνειδηση ότι φτάνω στο αντικείμενο. Όπως έχει λεχθεί συχνά,<sup>3</sup> για το παιδί το αντικείμενο γίνεται γνωστό μόνο όταν ονομαστεί, το όνομα είναι η ουσία του αντικειμένου και ενοικεί σ' εκείνο κατά τον ίδιο τρόπο με το χρώμα του και τη μορφή του. Για την προεπιστημονική σκέψη, ονομάζω το αντικείμενο σημαίνει το φέρνω στην ύπαρξη ή το τροποποιώ: ο Θεός δημιουργεί τα πλάσματα ονοματίζοντάς τα και η μαγεία επενεργεί πάνω τους μιλώντας για εκείνα. Αυτές οι «πλάνες» θα ήταν ακατανόητες αν η ομιλία στηριζόταν στην έννοια, διότι θα έπρεπε πάντα η έννοια να γνωρίζει τον εαυτό της ως διακριτό από την ομιλία και να γνωρίζει την ομιλία απλώς ως εξωτερική της συνοδεία. Αν αντιείνουν ότι το παιδί μαθαίνει να γνωρίζει τα αντικείμενα μέσα από τους προσδιορισμούς της γλώσσας, ότι έτσι τα αντικείμενα, που δίνονται πρώτα ως γλωσσικά όντα, μόνο δευτερογενώς αποκτούν τη φυσική τους ύπαρξη και ότι, τελικά, τις παιδικές πεποιθήσεις τις εξηγεί η όντως ύπαρξη μιας γλωσσικής κοινότητας, η εξήγηση αυτή αφήνει άθικτο το πρόβλημα, εφόσον, αν το παιδί

μπορεί και γνωρίζει τον εαυτό του ως μέλος μιας γλωσσικής κοινότητας προτού τον γνωρίσει ως σκέψη για μια Φύση, αυτό συμβαίνει υπό τον όρο το υποκείμενο να μπορέσει να αγνοήσει τον εαυτό του ως καθολική σκέψη και να τον συλλάβει ως ομιλία, και υπό τον όρο η λέξη, αντί να είναι το απλό σημείο των αντικειμένων και των σημασιών, να κατοικεί τα πράγματα και να είναι το όχημα των σημασιών. Έτσι η ομιλία, για εκείνον ο οποίος μιλά, δεν μεταφράζει μια ήδη έτοιμη σκέψη, αλλά την εκπληρώνει.<sup>4</sup> Κατά μείζονα λόγο πρέπει να δεχτούμε ότι εκείνος που ακούει λαμβάνει τη σκέψη από την ίδια την ομιλία. Εκ πρώτης όψεως, θα νόμιζε κανείς ότι η ομιλία την οποία ακούει δεν μπορεί να του εισφέρει τίποτα: εκείνος είναι που δίνει στις λέξεις και τις φράσεις το νόημά τους, ακόμα και ο συνδυασμός των λέξεων και των φράσεων δεν είναι μια ξένη εισφορά, εφόσον δεν θα ήταν κατανοητός, αν δεν έβρισκε σ' εκείνον που ακούει τη δύναμη να τον πραγματοποιήσει αυθόρμητα. Εδώ όπως και παντού, φαίνεται αρχικά να ευσταθεί ότι η συνείδηση μπορεί να βρει στην εμπειρία της μόνο ό,τι έχει βάλει μέσα της η ίδια. Έτσι η εμπειρία της επικοινωνίας θα ήταν αυταπάτη. Μια συνείδηση κατασκευάζει –για τον x– αυτή τη γλωσσική μηχανή, η οποία θα δώσει σε μια άλλη συνείδηση την ευκαιρία να πραγματοποιήσει τις ίδιες σκέψεις, αλλά τίποτα δεν περνά πραγματικά από τη μία στην άλλη. Ωστόσο, καθώς το πρόβλημα είναι να μάθουμε πώς η συνείδηση, κατά τα φαινόμενα, μαθαίνει κάτι, η λύση δεν μπορεί να συνίσταται στο να πούμε ότι ξέρει τα πάντα εκ των προτέρων. Το γεγονός είναι ότι έχουμε τη δύναμη να κατανοήσουμε πέρα απ' ό,τι μπορεί να σκεφτήκαμε αυθόρμητα. Μπορούν να μας μιλήσουν μόνο μια γλώσσα που την καταλαβαίνουμε ήδη, κάθε λέξη ενός δύσκολου κειμένου ξυπνά μέσα μας σκέψεις που μας ανήκαν από πριν, όμως οι σημασίες αυτές συνάπτονται μερικές φορές διαμορφώνοντας μια νέα σκέψη που τις ανασχηματίζει όλες, έχουμε μεταφερθεί στο κέντρο του βιβλίου, βρίσκουμε την πηγή. Διαδικασία καθόλου συγκρίσιμη με την επίλυση ενός προβλήματος, όπου ανακαλύ-

πρεις έναν άγνωστο όρο μέσω της σχέσης του με γνωστούς όρους. Διότι το πρόβλημα μπορεί να επιλυθεί μόνο αν προσδιοριστεί, αν δηλαδή η διασταύρωση των δεδομένων χορηγήσει στον άγνωστο  $x$  μία ή περισσότερες οριστικές τιμές. Στην κατανόηση του άλλου το πρόβλημα είναι πάντα απροσδιόριστο,<sup>5</sup> επειδή μόνο με τη λύση του προβλήματος θα εμφανιστούν αναδρομικά τα δεδομένα ως συγκλίνοντα, μόνο το κεντρικό θέμα μιας φιλοσοφίας, όταν πια κατανοηθεί, δίνει στα κείμενα του φιλοσόφου αξία εντελών σημείων. Υπάρχει επομένως μια ανάληψη της σκέψης του άλλου διαμέσου της ομιλίας, ένας αναστοχασμός στον άλλο, μια ικανότητα να σκεφτούμε *σύμφωνα με τον άλλο*<sup>6</sup> που εμπλουτίζει τις δικές μας σκέψεις. Βέβαια, πρέπει το νόημα των λέξεων να συνάγεται τελικά από τις ίδιες τις λέξεις ή, ακριβέστερα, πρέπει η εννοιολογική τους σημασία να διαμορφώνεται εξαγόμενη από μια *χειρονομιακή σημασία*, η οποία από την πλευρά της είναι εμμενής στην ομιλία. Και όπως, σε μια ξένη χώρα, αρχίζω να καταλαβαίνω το νόημα των λέξεων από τη θέση τους στο συγκεκριμένο μιας δράσης και μετέχοντας στην κοινή ζωή, έτσι και ένα φιλοσοφικό κείμενο που ακόμα δεν το πολυκαταλαβαίνω μου αποκαλύπτει τουλάχιστον ένα ορισμένο «ύφος» –σπινοζικό, κριτικιστικό ή φαινομενολογικό– που είναι το πρώτο σκιαγράφημα του νοήματός του, αρχίζω να καταλαβαίνω μια φιλοσοφία γλιστρώντας μέσα στον τρόπο ύπαρξης αυτής της σκέψης, αναπαράγοντας τον τόνο, το ιδιαίτερο ύφος του φιλοσόφου. Εν ολίγοις, κάθε γλώσσα διδάσκεται η ίδια μόνη της και εισάγει το νόημά της στο νου του ακροατή. Μια μουσική ή μια ζωγραφική που αρχικά δεν γίνεται κατανοητή καταλήγει να δημιουργήσει η ίδια το κοινό της, αν πράγματι *λέει* κάτι, δηλαδή καταλήγει να εκκρίνει η ίδια τη σημασία της. Στην περίπτωση της πρόζας ή της ποίησης, η δύναμη της ομιλίας είναι λιγότερο ορατή, επειδή έχουμε την αυταπάτη ότι κατέχουμε ήδη μέσα μας, μαζί με το κοινό νόημα των λέξεων, ό,τι χρειάζεται για να κατανοήσουμε το οποιοδήποτε κείμενο, ενώ αντίθετα είναι προφανέστατο ότι

τα χρώματα της παλέτας ή οι ακατέργαστοι ήχοι των μουσικών οργάνων, όπως μας τους δίνει η φυσική αντίληψη, δεν αρκούν για να διαμορφώσουν το μουσικό νόημα μιας μουσικής, το ζωγραφικό νόημα ενός πίνακα. Αλλά, για να πούμε την αλήθεια, το νόημα ενός λογοτεχνικού έργου περισσότερο συμβάλλει στην τροποποίηση του κοινού νοήματος των λέξεων παρά είναι φτιαγμένο από αυτό. Υπάρχει επομένως, είτε σ' εκείνον που ακούει ή διαβάζει είτε σ' εκείνον που μιλά ή γράφει, μια *σκέψη μέσα στην ομιλία*, την οποία δεν υποψιάζεται καν η νοησιарχία.

Αν θέλουμε να τη λάβουμε υπόψη, πρέπει να επανέλθουμε στο φαινόμενο της ομιλίας και να ξαναθέσουμε υπό ερώτηση τις συνηθισμένες περιγραφές, που ακινητοποιούν τόσο τη σκέψη όσο και την ομιλία και δεν αφήνουν πια περιθώρια να διανοηθούμε μεταξύ τους τίποτε άλλο από εξωτερικές σχέσεις. Πρέπει κατ' αρχάς να αναγνωρίσουμε ότι στο ομιλούν υποκείμενο η σκέψη δεν είναι μια αναπαράσταση, δηλαδή δεν θέτει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο αντικείμενα ή σχέσεις. Ο ομιλητής δεν σκέφτεται πριν μιλήσει, ούτε καν ενόσω μιλά: η ομιλία του είναι η σκέψη του. Παρομοίως ο ακροατής δεν συλλαμβάνει τι του λένε ορμώμενος από σημεία. Η «σκέψη» του ομιλητή είναι άδεια ενόσω μιλά, όταν δε διαβάζουν μπροστά μας ένα κείμενο και η έκφραση είναι επιτυχημένη, δεν έχουμε μια σκέψη στο περιθώριο του ίδιου του κειμένου, οι λέξεις καταλαμβάνουν όλο μας το πνεύμα, έρχονται και πληρούν επακριβώς την προσμονή μας και νιώθουμε την αναγκαιότητα του λόγου, αλλά δεν θα ήμασταν ικανοί να τον προβλέψουμε, έχει μπει μέσα μας και μας κατέχει. Το τέλος του λόγου ή του κειμένου θα είναι σαν να έχουν λυθεί τα μάγια. Τότε μόνο θα μπορούσαν να επέλθουν οι σκέψεις σχετικά με το λόγο ή με το κείμενο, προηγουμένως υπήρχε αυτοσχεδιασμός του λόγου και κατανόηση του κειμένου χωρίς την παραμικρή σκέψη, το νόημα ήταν παρόν παντού, αλλά δεν είχε τεθεί πουθενά για εκείνο το ίδιο. Αν το ομιλούν υποκείμενο δεν σκέφτεται το νόημα των λεγομένων του, άλλο τόσο δεν αναπαριστά τις λέξεις

που χρησιμοποιεί. Όπως είπαμε, ξέρω μια λέξη ή μια γλώσσα δεν σημαίνει διαθέτω προκατεστημένες νευρικές συναρμογές. Ούτε όμως σημαίνει διατηρώ κάποια «καθαρή ανάμνηση» της λέξης, κάποια εξασθενημένη αντίληψη. Το μπερξονικό διάζευγμα μεταξύ της μνήμης-συνήθειας και της καθαρής ανάμνησης δεν εξηγεί την εγγύς παρουσία των λέξεων που ξέρω: τις έχω πίσω μου, σαν τα αντικείμενα που είναι πίσω από την πλάτη μου ή σαν τον ορίζοντα της πόλης μου γύρω από το σπίτι μου, υπολογίζω με εκείνες ή υπολογίζω σε εκείνες, αλλά δεν έχω καμία «λεκτική εικόνα». Αν συνεχίζουν να διατηρούνται μέσα μου, διατηρούνται μάλλον όπως το φροϋδικό μορφοειδωλο, το οποίο είναι πολύ περισσότερο μια ακριβέστατη και γενικότατη συγκινησιακή ουσία που έχει αποσπαστεί από τις εμπειρικές απαρχές της παρά η αναπαράσταση μιας παλαιότερης αντίληψης. Από τη λέξη που έμαθα κάποτε μού μένει το αρθρωτικό και ηχητικό της ύφος. Για τη λεκτική εικόνα πρέπει να πούμε ότι είπαμε νωρίτερα για την «αναπαράσταση της κίνησης»: δεν έχω ανάγκη να σχηματίσω αναπαράσταση του εξωτερικού χώρου και του δικού μου σώματος προκειμένου να κινησω το μιν μέσα στον δε. Αρκεί να υπάρχουν για μένα και να συγκροτούν ένα ορισμένο πεδίο δράσης που εκτείνεται γύρω μου. Κατά τον ίδιο τρόπο δεν έχω ανάγκη να σχηματίσω αναπαράσταση της λέξης για να την ξέρω και να την προφέρω. Αρκεί να κατέχω την αρθρωτική και ηχητική ουσία της ως έναν από τους δυνατούς μετατονισμούς, μία από τις δυνατές χρήσεις του σώματός μου. Ανατρέχω στη λέξη όπως το χέρι μου τρέχει προς το μέρος του σώματός μου που δέχεται το ταίμπημα, η λέξη είναι σ' έναν ορισμένο τόπο του γλωσσικού μου κόσμου, είναι μέρος του εξοπλισμού μου, ο μοναδικός τρόπος που έχω για να σχηματίσω αναπαράστασή της είναι να την προφέρω, όπως ο καλλιτέχνης έχει έναν και μόνο τρόπο να αναπαραστήσει το έργο στο οποίο δουλεύει: πρέπει να το φτιάξει. Όταν φαντάζομαι τον απόντα Πέτρο, δεν έχω συνείδηση ότι ενατενίζω έναν Πέτρο σε εικόνα, αριθμητικά διακριτή από τον



ίδιο τον Πέτρο· όσο μακριά κι αν είναι, τον κοιτώ μέσα στον κόσμο, και η δύναμή μου να φαντάζομαι με εικόνες δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνεχιζόμενη διατήρηση του κόσμου μου γύρω μου.<sup>7</sup> Όταν λέω ότι φαντάζομαι τον Πέτρο, σημαίνει ότι προσπορίζομαι μια ψευδοπαρουσία του Πέτρου ενεργοποιώντας τη «συμπεριφορά του Πέτρου». Όπως ο Πέτρος της φαντασίας μου είναι απλώς μία από τις τροπικότητες του είναι μου στον κόσμο, έτσι και η λεκτική εικόνα είναι απλώς μία από τις τροπικότητες της φωνητικής μου χειρονομιακότητας, που μου δίνεται μαζί με πολλές άλλες μέσα στη σφαιρική συνείδηση του σώματός μου. Αυτό προφανώς θέλει να πει ο Μπερξόν όταν μιλάει για ένα «κινητικό πλαίσιο» της ανάκλησης, ωστόσο, αν έρχονται και καταχωρίζονται σε αυτό το πλαίσιο καθαρές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, δεν καταλαβαίνουμε γιατί θα το είχαν ανάγκη για να ξαναγίνουν ενεργοί. Ο ρόλος του σώματος στη μνήμη κατανοείται, μόνο αν η μνήμη δεν είναι η συγκροτούσα συνείδηση του παρελθόντος, αλλά μια προσπάθεια για να ξαναοίξει ο χρόνος βάσει των συνεπαγωγών του παρόντος, και μόνο αν το σώμα, καθώς είναι το μόνιμο μέσο μας για να «πάρουμε στάσεις» και έτσι να κατασκευάσουμε για μας ψευδο-παρόντα, είναι το μέσο της επικοινωνίας μας με το χρόνο όπως και με το χώρο.<sup>8</sup> Η λειτουργία του σώματος στη μνήμη είναι η ίδια εκείνη λειτουργία προβολής την οποία συναντήσαμε ήδη στο πλαίσιο της μύησης στην κίνηση: επειδή το σώμα είναι μια δύναμη φυσικής έκφρασης, μετατρέπει σε φωνητική εκφορά μια ορισμένη κινητική ουσία, εκδιπλώνει σε ηχητικά φαινόμενα το αρθρωτικό ύφος μιας λέξης, εκδιπλώνει σε πανόραμα του παρελθόντος την παλιά στάση την οποία ξαναπαίρνει, προβάλλει σε όντως υφιστάμενη κίνηση μια πρόθεση κίνησης.

Οι παρατηρήσεις αυτές μας επιτρέπουν να αποδώσουμε στο ομιλιακό ενέργημα την αληθινή φυσιογνωμία του. Κατ' αρχάς η ομιλία δεν είναι το «σημείο» της σκέψης, αν με αυτό εννοούμε ένα φαινόμενο που αναγγέλλει ένα άλλο όπως ο κα-

πνός αναγγέλλει τη φωτιά. Η ομιλία και η σκέψη θα δέχονταν μια τέτοια εξωτερική σχέση μεταξύ τους μόνο αν δίνονταν θεματικά τόσο η μία όσο και η άλλη· στην πραγματικότητα όμως, εμπειρικλείουν και περιβάλλουν η μία την άλλη, το νόημα κρατιέται μέσα στην ομιλία και η ομιλία είναι η εξωτερική ύπαρξη του νοήματος. Ούτε θα μπορούσαμε να δεχτούμε, όπως γίνεται συνήθως, ότι η ομιλία είναι ένα απλό μέσο παγίωσης της σκέψης ή ακόμα το περίβλημα και το ένδυμά της. Αν οι υποτιθέμενες λεκτικές εικόνες έχουν ανάγκη να ανακατασκευάζονται κάθε φορά, γιατί θα ήταν ευκολότερο να θυμόμαστε λέξεις ή φράσεις παρά σκέψεις; Και γιατί η σκέψη θα αναζητούσε ως συνοδεία ή ένδυμα μια ακολουθία φωνητικών εκφορών, αν δεν έφεραν και δεν περιείχαν οι ίδιες μέσα τους το νόημά τους; Οι λέξεις μπορεί να είναι «οχυρώματα σκέψης» και η σκέψη να αναζητήσει την έκφραση, μόνο αν τα λόγια είναι από μόνα τους ένα καταληπτό κείμενο και αν η ομιλία κατέχει μια δική της, προσίδια δύναμη σημασίας. Πρέπει με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο η λέξη και η ομιλία να πάψουν να είναι ένας τρόπος να δηλωθεί το αντικείμενο ή η σκέψη και να ξαναγίνουν η παρουσία αυτής της σκέψης μέσα στον αισθητό κόσμο, να μην είναι πια το ένδυμά της αλλά το έμβλημά της ή το σώμα της. Πρέπει να υπάρχει, όπως λένε οι ψυχολόγοι, μια «γλωσσική έννοια» (*Sprachbegriff*)<sup>9</sup> ή μια λεκτική έννοια (*Wortbegriff*), μια «κεντρική εσωτερική εμπειρία, ειδικά λεκτική, χάρη στην οποία ο ήχος που ακούγεται, προφέρεται, διαβάζεται ή γράφεται καθίσταται γλωσσικό γεγονός».<sup>10</sup>

Κάποιοι ασθενείς μπορούν να διαβάσουν ένα κείμενο «χρωματιζοντάς το σωστά» χωρίς παρ' όλα αυτά να το κατανοούν. Άρα, η ομιλία ή οι λέξεις φέρουν ένα πρώτο στρώμα σημασίας που προσκολλάται πάνω τους και δίνει τη σκέψη ως ύφος, ως συναισθηματική αξία ή ως υπαρξιακή μιμική μάλλον παρά ως εννοιολογικό εκφώνημα. Ανακαλύπτουμε εν προκειμένω, κάτω από την εννοιολογική σημασία που έχουν τα λόγια, μια υπαρξιακή σημασία, η οποία δεν μεταφράζεται μόνο από τα λόγια,

αλλά τα κατοικεί και είναι αδιαχώριστη από αυτά. Το μεγαλύτερο ευεργέτημα της έκφρασης δεν είναι ότι παρακαταθέτει σε ένα γραπτό σκέψεις που μπορεί να χάνονταν – ένας συγγραφέας ούτε που ξαναδιαβάζει τα πονήματά του, και τα μεγάλα έργα αποθέτουν μέσα μας με την πρώτη ανάγνωση όλα όσα θα αντλήσουμε από εκείνα στη συνέχεια. Η διεργασία της έκφρασης, όταν είναι επιτυχημένη, δεν αφήνει μόνο στον αναγνώστη και στον ίδιο τον συγγραφέα ένα βοηθητικό μήνιμα, φέρνει στην ύπαρξη τη σημασία σαν ένα πράγμα στην ίδια την καρδιά του κειμένου, την κάνει να ζει μέσα σ' έναν οργανισμό λέξεων, την εγκαθιστά μέσα στον συγγραφέα ή μέσα στον αναγνώστη σαν ένα νέο όργανο των αισθήσεων, ανοίγει ένα νέο πεδίο ή μια νέα διάσταση στην εμπειρία μας. Αυτή η δύναμη της έκφρασης είναι πασίγνωστη στην τέχνη, για παράδειγμα στη μουσική. Η μουσική σημασία της συνάτας είναι αδιαχώριστη από τους ήχους που τη φέρουν: πριν την ακούσουμε, καμία ανάλυση δεν μας δίνει τη δυνατότητα να τη μαντέψουμε· όταν τελειώσει η εκτέλεση, θα μας είναι πια αδύνατο, στις διανοητικές αναλύσεις της μουσικής που θα κάνουμε, να μην ανατρέξουμε στη στιγμή της εμπειρίας· κατά τη διάρκεια της εκτέλεσης, οι ήχοι δεν είναι μόνο τα «σημεία» της συνάτας, αλλά η συνάτα είναι εκεί διαμέσου των ήχων, κατέρχεται σ' εκείνους.<sup>11</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο γίνεται αόρατη η ηθοποιός, η Μπερμά – εκείνη που εμφανίζεται είναι η Φαίδρα. Η σημασία καταβροχθίζει τα σημεία, και η Φαίδρα έχει πάρει τόσο πολύ υπό την κατοχή της την Μπερμά, ώστε η έκ-στασή της σε Φαίδρα μας φαίνεται το αποκορύφωμα της φυσικότητας και της ευκολίας.<sup>12</sup> Η αισθητική έκφραση απονέμει την ύπαρξη καθ' εαυτό σε ό,τι εκφράζει, το εγκαθιστά στη φύση σαν ένα αντιληπτό πράγμα προσβάσιμο σε όλους ή, αντιστρόφως, απαγκιστρώνει από την εμπειρική τους ύπαρξη τα ίδια τα σημεία –το όλο πρόσωπο του ηθοποιού, τα χρώματα και τον καμβά του ζωγράφου– και τα παίρνει να τα πάει σ' έναν άλλο κόσμο. Κανένας δεν θα αμφισβητήσει ότι εδώ η εκφραστική διεργασία δεν περιορίζεται να

μεταφράσει τη σημασία, αλλά την πραγματοποιεί ή την κάνει επενεργό. Παρά τα φαινόμενα, το ίδιο συμβαίνει και με την έκφραση των σκέψεων διά της ομιλίας. Η σκέψη δεν είναι τίποτα το «εσωτερικό», δεν υφίσταται έξω από τον κόσμο και έξω από τις λέξεις. Εκείνο που μας ξεγελά, εκείνο που μας κάνει να πιστεύουμε σε μια σκέψη που θα υπήρχε δι' εαυτήν πριν από την έκφραση, είναι οι ήδη συγκροτημένες και ήδη εκφρασμένες σκέψεις, τις οποίες μπορούμε να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας σιωπηλά και μέσω των οποίων δημιουργούμε την αυταπάτη μιας εσωτερικής ζωής της σκέψης. Στην πραγματικότητα όμως, αυτή η υποτιθέμενη σιωπή βουίζει από λόγια, αυτή η εσωτερική ζωή είναι μια εσωτερική γλώσσα. Η «καθαρή» σκέψη ανάγεται περιοριστικά σε ένα ορισμένο κενό της συνείδησης, σε μια στιγμή-μαία ευχή. Η νέα σημασιακή απόβλεψη γνωρίζει τον εαυτό της μόνο αν καλυφθεί με ήδη διαθέσιμες σημασίες, αποτέλεσμα προγενέστερων ενεργημάτων έκφρασης. Οι διαθέσιμες σημασίες συνυφαίνονται ξαφνικά σύμφωνα με έναν άγνωστο νόμο, ένα νέο πολιτισμικό ον άρχισε να υπάρχει άπαξ και διά παντός. Επομένως η σκέψη και η έκφραση συγκροτούνται ταυτόχρονα, όταν το πολιτισμικό κεκτημένο μας κινητοποιηθεί στην υπηρεσία αυτού του άγνωστου νόμου, όπως το σώμα μας προσφέρεται ξαφνικά σε μια νέα χειρονομία, όταν αποκτήσει μια συνήθεια. Η ομιλία είναι μια αληθινή χειρονομία και περιέχει το νόημά της, όπως η χειρονομία περιέχει το δικό της. Αυτό είναι που καθιστά δυνατή την επικοινωνία. Για να καταλάβω τα λόγια του άλλου, πρέπει προφανώς το λεξιλόγιο και η σύνταξή του να μου είναι «ήδη γνωστά». Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι τα λόγια δρουν προξενώντας μου «αναπαραστάσεις» που θα συνδέονταν συνειρμικά μαζί τους και το συνάθροισμα των οποίων θα αναπαρήγαγε στο τέλος μέσα μου την πρωτογενή «αναπαράσταση» εκείνου που μιλάει. Δεν επικοινωνώ κατ' αρχάς με «αναπαραστάσεις» ή με μια σκέψη αλλά με ένα ομιλούν υποκείμενο, με ένα ορισμένο ύφος ύπαρξης και με τον «κόσμο» που εκείνο σκοπεύει. Όπως η σημασιακή απόβλεψη η οποία

έθεσε σε κίνηση την ομιλία του άλλου δεν είναι μια ρητή σκέψη, αλλά μια ορισμένη έλλειψη που γυρεύει την πλήρωσή της, έτσι και η εκ νέου ανάληψη αυτής της απόβλεψης από μένα δεν είναι μια διεργασία της σκέψης μου αλλά ένας συγχρονικός μετατοπισμός της δικής μου ύπαρξης, ένας μετασχηματισμός του είναι μου. Ζούμε σ' έναν κόσμο όπου η ομιλία έχει *θεσμιστεί*. Για όλα αυτά τα κοινότοπα λόγια, διαθέτουμε μέσα μας ήδη διαμορφωμένες σημασίες. Μόνο δευτερογενείς σκέψεις προκαλούν μέσα μας και αυτές με τη σειρά τους μεταφράζονται σε άλλα λόγια που δεν απαιτούν από μας καμία αληθινή προσπάθεια έκφρασης και δεν θα ζητήσουν από τους ακροατές μας καμία προσπάθεια κατανόησης. Έτσι η γλώσσα και η κατανόηση της γλώσσας φαίνονται αυτονόητες. Ο γλωσσικός και διυποκειμενικός κόσμος δεν μας εκπλήσσει πια, δεν τον διακρίνουμε πια από τον ίδιο τον κόσμο, και στοχαζόμαστε ακριβώς στο εσωτερικό ενός ήδη ομιλούμενου και ομιλούντος κόσμου. Δεν έχουμε πια συνείδηση του ενδεχομενικού που υπάρχει στην έκφραση και στην επικοινωνία, είτε στο παιδί που μαθαίνει να μιλά είτε στον συγγραφέα που λέει και σκέφτεται κάτι για πρώτη φορά, σε όλους εκείνους, τέλος, που μεταμορφώνουν σε ομιλία μια ορισμένη σιωπή. Ωστόσο είναι σαφέστατο ότι η συγκροτημένη ομιλία, έτσι όπως λειτουργεί στην καθημερινή ζωή, προϋποθέτει συντελεσμένο το αποφασιστικό βήμα της έκφρασης. Η θέασή μας για τον άνθρωπο θα παραμείνει επιφανειακή όσο δεν ανατρέχουμε πίσω σ' αυτή την προέλευση, όσο δεν ανευρίσκουμε, κάτω από το θόρυβο της ομιλίας, την αρχέγονη σιωπή, όσο δεν περιγράφουμε τη χειρονομία που σπάει αυτή τη σιωπή. Η ομιλία είναι μια χειρονομία και η σημασία της ένας κόσμος.

Η σύγχρονη ψυχολογία<sup>13</sup> κατέδειξε ότι ο θεατής δεν αναζητά μέσα στον εαυτό του και στην ενδότερη εμπειρία του το νόημα των χειρονομιών μάρτυρας των οποίων είναι. Για να καταλάβω μια θυμωμένη ή απειλητική χειρονομία, για παράδειγμα, δεν χρειάζεται να ανακαλέσω στη μνήμη μου τα αισθήματα που

ένιωσα όταν εκτελούσα για λογαριασμό μου τις ίδιες χειρονομίες. Γνωρίζω πολύ λίγο, εκ των έσω, τη μιμική του θυμού, επομένως θα έλεπε ένα αποφασιστικό στοιχείο στο συνειρμό διά της ομοιότητας ή στο συλλογισμό κατ' αναλογία – και άλλωστε δεν ανταλλάβονται το θυμό ή την απειλή ως ένα ψυχικό γεγονός κρυμμένο πίσω από τη χειρονομία, διαβάζω το θυμό στη χειρονομία, η χειρονομία *δεν με κάνει να σκεφτώ* το θυμό, είναι ο θυμός ο ίδιος. Ωστόσο το νόημα της χειρονομίας δεν γίνεται αντιληπτό όπως, για παράδειγμα, το χρώμα του χαλιού. Αν μου είχε δοθεί όπως ένα πράγμα, δεν βλέπουμε γιατί η κατανόηση των χειρονομιών από πλευράς μου θα περιοριζόταν τις περισσότερες φορές στις ανθρώπινες χειρονομίες. Δεν «καταλαβαίνω» τη σεξουαλική μιμική του σκύλου, και ακόμα λιγότερο όταν πρόκειται για τη χρυσόμυγα ή για το αλογάκι της Παναγίας. Δεν καταλαβαίνω μάλιστα ούτε την έκφραση των συγκινήσεων στους πρωτόγονους ή σε κύκλους πάρα πολύ διαφορετικούς από τον δικό μου. Αν τύχει κι ένα παιδί γίνει μάρτυρας μιας σεξουαλικής σκηνής, ενδέχεται μεν να την καταλάβει χωρίς να έχει εμπειρία του πόθου και των σωματικών στάσεων που τον μεταφράζουν, όμως η σεξουαλική σκηνή θα είναι απλώς ένα ασυνήθιστο και ανησυχητικό θέαμα, δεν θα έχει νόημα, αν το παιδί δεν έχει φτάσει ακόμα στο βαθμό σεξουαλικής ωριμότητας όπου η συμπεριφορά αυτή καθίσταται δυνατή για το ίδιο. Είναι αλήθεια ότι συχνά η γνώση του άλλου φωτίζει την αυτογνωσία: το εξωτερικό θέαμα αποκαλύπτει στο παιδί το νόημα των δικών του ενορμήσεων προτείνοντάς τους ένα σκοπό. Όμως το παράδειγμα θα περνούσε απαρατήρητο, αν δεν συναντιόταν με τις εσωτερικές δυνατότητες του παιδιού. Το νόημα των χειρονομιών δεν δίνεται αλλά κατανοείται, δηλαδή συλλαμβάνεται εκ νέου με ένα ενέργημα του θεατή. Η όλη δυσκολία είναι να προσλάβεις σωστά αυτό το ενέργημα χωρίς να το συγχέεις με μια διεργασία γνώσης. Η επικοινωνία ή η κατανόηση των χειρονομιών επιτυγχάνεται χάρη στην αμοιβαιότητα των αποβλέψεών μου και των χειρονομιών του άλλου,

των χειρονομιών μου και των αποβλέψεων που μπορώ να διαβάσω στη συμπεριφορά του άλλου. Είναι σαν να κατοικούσε η απόβλεψη του άλλου το σώμα μου ή σαν να κατοικούσαν το δικό του σώμα οι αποβλέψεις μου. Η χειρονομία της οποίας είμαι μάρτυρας σχεδιάζει το περίγραμμα ενός αποβλεπτικού αντικειμένου. Το αντικείμενο αυτό γίνεται ενεργό και κατανοείται πλήρως, όταν οι δυνάμεις του σώματός μου εφαρμόσουν σ' εκείνο και το επικαλύψουν. Η χειρονομία είναι μπροστά μου σαν μια ερώτηση, μου υποδεικνύει ορισμένα αισθητά σημεία του κόσμου, με προσκαλεί να τη συναντήσω εκεί. Η επικοινωνία συντελείται όταν η συμπεριφορά μου βρίσκει σ' αυτόν το δρόμο τον δικό της δρόμο. Υπάρχει επιβεβαίωση του άλλου από μένα και επιβεβαίωσή μου από τον άλλο. Πρέπει να αποκαταστήσουμε εδώ την εμπειρία του άλλου που έχει παραμορφωθεί από τις νοησιαρχικές αναλύσεις, όπως θα πρέπει να αποκαταστήσουμε και την αντιληπτική εμπειρία του πράγματος. Όταν αντιλαμβάνομαι ένα πράγμα –ένα τζάκι, για παράδειγμα–, δεν είναι η συμφωνία των διαφορετικών του όψεων που με οδηγεί να συμπεράνω την ύπαρξη του τζακιού ως γεωμετρικής προβολής και κοινής σημασίας όλων αυτών των προοπτικών αλλά, αντιστρόφως, αντιλαμβάνομαι το πράγμα στη δική του προφάνεια, και αυτό ακριβώς το γεγονός μου δίνει τη βεβαιότητα ότι πορίζομαι, με την εκτύλιξη της αντιληπτικής εμπειρίας, μια απεριόριστη σειρά θεάσεων που συμφωνούν μεταξύ τους. Η ταυτότητα του πράγματος διαμέσου της αντιληπτικής εμπειρίας είναι απλώς μια άλλη όψη της ταυτότητας του ιδιοσώματος στην πορεία των εξερευνητικών κινήσεων, άρα είναι του ίδιου είδους με εκείνη: όπως το σωματικό σχήμα, το τζάκι είναι ένα σύστημα ισοδυναμιών που δεν θεμελιώνεται στην αναγνώριση κάποιου νόμου αλλά στη βίωση μιας σωματικής παρουσίας. Εμπλέκομαι στα πράγματα με το σώμα μου, συνυπάρχουν με μένα ως ένσαρκο υποκείμενο, και αυτή η ζωή μεταξύ των πραγμάτων δεν έχει τίποτα κοινό με την κατασκευή των επιστημονικών αντικειμένων. Κατά τον ίδιο τρόπο δεν κα-

ταλαβαίνω τις χειρονομίες του άλλου με ένα ενέργημα διανοητικής ερμηνείας, η επικοινωνία των συνειδητήσεων δεν θεμελιώνεται στο κοινό νόημα των εμπειριών τους, αλλά το θεμελιώνει εκείνη: πρέπει να αναγνωρίσουμε ως μη αναγώγιμη την κίνηση με την οποία προσφέρομαι στο θέαμα, σμίγω μαζί του σαν να το αναγνωρίζω τυφλά, μια αναγνώριση που προηγείται του ορισμού και της διανοητικής επεξεργασίας του νοήματος. Γενεές επί γενεών «κατανοούν» και εκτελούν τις σεξουαλικές χειρονομίες, για παράδειγμα τη χειρονομία του χαδιού, προτού ορίσει ο φιλόσοφος<sup>14</sup> τη διανοητική σημασία της, που είναι να κλείσω στον εαυτό του το παθητικό σώμα, να το κρατήσω στον ύπνο της απόλαυσης, να διακόψω τη συνεχή κίνηση με την οποία προβάλλεται μέσα στα πράγματα και προς τους άλλους. Τον άλλο τον κατανοώ μέσω του σώματός μου, όπως και μέσω του σώματός μου αντιλαμβάνομαι «πράγματα». Το νόημα της χειρονομίας που «κατανοείται» έτσι δεν είναι πίσω της, συνταυτίζεται με τη δομή του κόσμου τον οποίο σχεδιογραφεί η χειρονομία και που τον αναλαμβάνω εκ νέου για λογαριασμό μου, εκτίθεται πάνω στην ίδια τη χειρονομία – όπως, στην αντιληπτική εμπειρία, η σημασία του τζακιού δεν είναι πέρα από το αισθητό θέαμα και από το τζάκι το ίδιο, όπως το βρίσκουν μέσα στον κόσμο τα βλέμματά μου και οι κινήσεις μου.

Η γλωσσική χειρονομία, όπως και όλες οι άλλες, σχεδιογραφεί η ίδια το νόημά της. Η ιδέα ξαφνιάζει αρχικά, και ωστόσο είμαστε υποχρεωμένοι να καταλήξουμε σ' αυτό αν θέλουμε να κατανοήσουμε την προέλευση της γλώσσας – ένα πάντα πειστικό πρόβλημα, παρότι ψυχολόγοι και γλωσσολόγοι το απορρίπτουν ομόφωνα στο όνομα της θετικής γνώσης. Φαίνεται αδύνατο αρχικά να δώσουμε στις λέξεις μια εμμενή σημασία όπως στις χειρονομίες, επειδή η χειρονομία περιορίζεται να υποδείξει μια ορισμένη σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον αισθητό κόσμο, επειδή ο κόσμος αυτός δίνεται στον θεατή μέσω της φυσικής αντίληψης και κατ' αυτό τον τρόπο το αποβλεπτικό αντικείμενο προσφέρεται στον αυτόπτη μάρτυρα



ταυτόχρονα με την ίδια τη χειρονομία. Η λεκτική χειρονομιακότητα, αντίθετα, σκοπεύει ένα νοητικό τοπίο που δεν δίνεται κατ' αρχάς στον καθένα, και μάλιστα η λειτουργία της είναι, ακριβώς, να το μεταδώσει. Ότι όμως δεν δίνει η φύση, εν προκειμένω το παρέχει η κουλτούρα. Οι διαθέσιμες σημασίες, δηλαδή τα προγενέστερα ενεργήματα έκφρασης, εγκαθιδρύουν ανάμεσα στα ομιλούντα υποκείμενα έναν κοινό κόσμο, στον οποίο αναφέρεται η παρούσα και νέα ομιλία, όπως η χειρονομία αναφέρεται στον αισθητό κόσμο. Και το νόημα της ομιλίας δεν είναι τίποτε άλλο από τον τρόπο με τον οποίο η ομιλία χειρίζεται αυτό τον γλωσσικό κόσμο ή με τον οποίο κάνει μετατονισμούς στην γκάμα των κεκτημένων σημασιών. Το συλλαμβάνω δε στους κόλπους ενός αδιαίρετου ενεργήματος, σύντομου όσο και η κραυγή. Είναι αλήθεια ότι έτσι το πρόβλημα απλώς μετατίθεται: αυτές οι διαθέσιμες σημασίες, πώς συγκροτήθηκαν; Αφής στιγμής διαμορφωθεί η γλώσσα, καταλαβαίνουμε ότι η ομιλία μπορεί να σημαίνει όπως μια χειρονομία πάνω στο κοινό νοητικό υπόβαθρο. Αλλά οι συντακτικές και λεξιλογικές μορφές, που προϋποτίθενται εν προκειμένω, φέρουν μέσα τους το νόημά τους; Βλέπουμε βέβαια τι κοινό υπάρχει στη χειρονομία και στο νόημά της, για παράδειγμα κατά την έκφραση των συγκινήσεων και στις ίδιες τις συγκινήσεις: το χαμόγελο, το χωρίς ένταση πρόσωπο, η ευθυμία των χειρονομιών περιέχουν πραγματικά το ρυθμό ενέργειας, τον τρόπο ύπαρξης στον κόσμο που είναι η ίδια η χαρά. Αντίθετα, δεν είναι εντελώς τυχαίος ο δεσμός ανάμεσα στο λεκτικό σημείο και τη σημασία του, όπως δείχνει επαρκώς το γεγονός ότι υπάρχουν πολλές γλώσσες; Και μήπως η επικοινωνία των στοιχείων της γλώσσας ανάμεσα στον «πρώτο άνθρωπο που μίλησε» και τον δεύτερο δεν ήταν αναγκαστικά εντελώς διαφορετικού τύπου από την επικοινωνία μέσω χειρονομιών; Αυτό είναι που εκφράζουν συνήθως όταν λένε ότι η χειρονομία ή η συγκινησιακή μιμική είναι «φυσικά σημεία», ενώ η ομιλία «συμβατικό σημείο». Όμως οι συμβάσεις είναι ένας όψιμος τρόπος σχέσης μεταξύ

των ανθρώπων, προϋποθέτουν μια πρότερη επικοινωνία, και πρέπει να επανατοποθετήσουμε τη γλώσσα μέσα σ' αυτό το επικοινωνιακό ρεύμα. Αν λάβουμε υπόψη μόνο το εννοιολογικό και ακροτελεύτιο νόημα των λέξεων, είναι αλήθεια ότι η λεκτική μορφή –εξαιρουμένων των καταλήξεων– μοιάζει αυθαίρετη. Δεν θα μας φαινόταν πια έτσι αν συνυπολογίζαμε το συγκινησιακό νόημα της λέξης, εκείνο που ονομάσαμε παραπάνω το χειρονομιακό της νόημα, που στην ποίηση, για παράδειγμα, είναι ουσιώδες. Θα βλέπαμε τότε ότι οι λέξεις, τα φωνήεντα, τα φωνήματα είναι ισάριθμοι τρόποι να τραγουδήσουμε τον κόσμο και ότι ο προορισμός τους είναι να αναπαριστούν τα αντικείμενα, όχι λόγω κάποιας αντικειμενικής ομοιότητας, όπως πίστευε η απλοϊκή θεωρία της ονοματοποίησης, αλλά επειδή εξάγουν από εκείνα τη συγκινησιακή ουσία τους, όπως στύβεις κάτι για να βγάλεις το ζουμί του, και την εκφράζουν. Αν μπορούσαμε να αφαιρέσουμε από ένα λεξιλόγιο όσα οφείλονται στους μηχανικούς νόμους της φωνητικής, στις νοθευτικές επιρροές από τις ξένες γλώσσες, στον εξορθολογισμό των ειδικών της γραμματικής ή στην αυτομίμηση της γλώσσας, θα ανακαλύπταμε πιθανότατα στην προέλευση κάθε γλώσσας ένα σύστημα έκφρασης αρκετά περιορισμένο μεν, αλλά τέτοιο ώστε, για παράδειγμα, να μην είναι αυθαίρετο να αποκαλέσουμε φως το φως αν αποκαλέσουμε νύχτα τη νύχτα. Η επικράτηση των φωνηέντων στη μια γλώσσα, των συμφώνων στην άλλη, τα συστήματα κατασκευής και σύνταξης δεν θα αντιπροσώπευαν ισάριθμες αυθαίρετες συμβάσεις για να εκφραστεί η ίδια σκέψη, αλλά διάφορους τρόπους για το ανθρώπινο σώμα να εξυμνήσει τον κόσμο και τελικά να τον ζήσει. Αυτός είναι ενδεχομένως και ο λόγος που το *πλήρες* νόημα μιας γλώσσας δεν είναι ποτέ μεταφράσιμο σε μια άλλη. Μπορεί να μιλάμε πολλές γλώσσες, αλλά μία τους παραμένει πάντα εκείνη μέσα στην οποία ζούμε. Για να αφομοιώσεις πλήρως μια γλώσσα, θα έπρεπε να επωμιστείς τον κόσμο τον οποίο εκφράζει, και δεν ανήκεις ποτέ σε δύο κόσμους ταυτόχρονα.<sup>15</sup> Αν υπάρχει μια καθολική σκέψη,

την επιτυχάνουμε αναλαμβάνοντας εκ νέου την προσπάθεια έκφρασης και επικοινωνίας έτσι όπως επιχειρήθηκε από *μία* γλώσσα, επωμιζόμενοι όλα τα διφορούμενα, όλες τις νοηματικές διολισθήσεις που συγκροτούν μια γλωσσική παράδοση και αποτελούν το ακριβές μέτρο της εκφραστικής της δύναμης. Ένας συμβατικός αλγόριθμος –που άλλωστε έχει νόημα μόνο σε αναφορά με τη γλώσσα– δεν θα εκφράσει ποτέ τίποτε άλλο από τη Φύση χωρίς τον άνθρωπο. Επομένως, αυστηρά μιλώντας, δεν υπάρχουν συμβατικά σημεία, απλή σημειογραφία μιας σκέψης που θα είναι καθαρή και σαφής για εκείνη την ίδια, υπάρχουν μόνο λόγια στα οποία συναιρείται η ιστορία μιας ολόκληρης γλώσσας και που εκπληρώνουν την επικοινωνία χωρίς καμία εγγύηση, μέσα σε απίστευτες γλωσσικές τυχαιότητες. Αν μας φαίνεται πάντα ότι η γλώσσα είναι πιο διαφανής από τη μουσική, αυτό συμβαίνει επειδή ως επί το πλείστον παραμένουμε μέσα στη συγκροτημένη γλώσσα, χρησιμοποιούμε διαθέσιμες σημασίες και, όπως το λεξικό, στους ορισμούς μας περιοριζόμαστε να υποδείξουμε ισοδυναμίες μεταξύ τους. Το νόημα μιας φράσης μας φαίνεται κατανοητό απ' άκρου εις άκρον, αποσπάσιμο μάλιστα από τη φράση και οριζόμενο μέσα σε έναν νοητό κόσμο, επειδή υποθέτουμε δεδομένες όλες τις συμβολές τις οποίες η φράση οφείλει στην ιστορία της γλώσσας και που συντελούν στον προσδιορισμό του νοήματός της. Στη μουσική, απεναντίας, δεν προϋποτίθεται κανένα λεξιλόγιο, το νόημα εμφανίζεται συνδεδεμένο με την εμπειρική παρουσία των ήχων, γι' αυτό και η μουσική μάς φαίνεται βουβή. Αλλά στην πραγματικότητα, όπως είπαμε, η σαφήνεια της γλώσσας εγκαθίσταται σε ένα σκοτεινό υπόβαθρο, και αν ωθήσουμε αρκετά μακριά την έρευνα, θα βρούμε τελικά ότι η γλώσσα επίσης δεν λέει τίποτα πέρα από την ίδια ή ότι το νόημά της είναι αδιαχώριστο από εκείνη. Θα έπρεπε λοιπόν να αναζητήσουμε τα πρώτα ξεκινήματα της γλώσσας στη συγκινησιακή χειρονομιακότητα, μέσω της οποίας ο άνθρωπος βάζει από πάνω από τον δεδομένο κόσμο τον κόσμο σύμφωνα με τον άνθρωπο. Δεν

υπάρχει εδώ τίποτα παρόμοιο με τις περίφημες φυσιοκρατικές θεωρήσεις, οι οποίες επανάγουν το τεχνητό σημείο στο φυσικό σημείο και επιχειρούν να περιστείλουν τη γλώσσα στην έκφραση των συγκινήσεων. Το τεχνητό σημείο δεν επανάγεται στο φυσικό σημείο, επειδή δεν υπάρχει στον άνθρωπο φυσικό σημείο, παραλληλίζοντας δε τη γλώσσα με τις συγκινησιακές εκφράσεις δεν υπονομούμε τα ειδοποιά στοιχεία της, αν αληθεύει ότι ήδη η συγκίνηση ως παραλλαγή του είναι μας στον κόσμο είναι ενδεχομενική σε σχέση με τα μηχανικά συστήματα που περιέχονται στο σώμα μας και εκδηλώνει την ίδια εκείνη δύναμη μορφοποίησης των ερεθισμάτων και των καταστάσεων, η οποία φτάνει στο αποκορύφωμά της στο επίπεδο της γλώσσας. Θα μπορούσε να γίνει λόγος για «φυσικά σημεία» μόνο αν η ανατομική οργάνωση του σώματός μας αντιστοιχίζε προσδιορισμένες χειρονομίες με δεδομένες «συνειδησιακές καταστάσεις». Αλλά στην πράξη η μιμική του θυμού ή του έρωτα δεν είναι η ίδια στους Ιάπωνες και στους Δυτικούς. Ακριβέστερα, η διαφορά μιμικής επικαλύπτει μια διαφορά των ίδιων των συγκινήσεων. Δεν είναι μόνο η χειρονομία ενδεχομενική σε σχέση με τη σωματική οργάνωση, ενδεχομενικός είναι και ο ίδιος ο τρόπος που υποδεχόμαστε την κατάσταση και τη βιώνουμε. Ο θυμωμένος Ιάπωνας χαμογελά, ο Δυτικός κοκκινίζει και χτυπάει το πόδι ή πάλι κλομιάζει και μιλάει με σφυριχτή φωνή. Δεν αρκεί δύο ενσυνείδητα υποκείμενα να έχουν τα ίδια όργανα και το ίδιο νευρικό σύστημα, ώστε οι ίδιες συγκινήσεις να εξωτερικεύονται με τα ίδια σημεία και στα δύο. Το σημαντικό είναι ο τρόπος με τον οποίο κάνουν χρήση του σώματός τους, είναι η ταυτόχρονη μορφοποίηση του σώματός τους και του κόσμου τους στη συγκίνηση. Ο ψυχοφυσιολογικός εξοπλισμός αφήνει ανοικτή αφθονία δυνατοτήτων, όπως δε στον τομέα των ενστίκτων, έτσι κι εδώ δεν υπάρχει μια ανθρώπινη φύση που δίνεται άπαξ και διά παντός. Η χρήση την οποία θα κάνει στο σώμα του ένας άνθρωπος είναι υπερβατική έναντι αυτού του σώματος ως απλώς βιολογικού είναι. Δεν είναι πε-

ρισσότερο φυσικό ή λιγότερο συμβατικό να φωνάξεις στο θυμό ή να φιλήσεις στον έρωτα<sup>16</sup> απ' όσο να αποκαλέσεις «τραπέζι» ένα τραπέζι. Τα συναισθήματα και οι περιπαθείς συμπεριφορές επινοούνται όπως οι λέξεις. Ακόμα και εκείνα που φαίνονται εγγεγραμμένα στο ανθρώπινο σώμα, όπως η πατρότητα, είναι στην πραγματικότητα θεσμοί.<sup>17</sup> Είναι αδύνατο να βάλεις στον άνθρωπο το ένα πάνω στο άλλο ένα πρώτο στρώμα συμπεριφορών, που θα τις αποκαλούσες «φυσικές», και έναν κατασκευασμένο πολιτισμικό ή πνευματικό κόσμο. Όλα είναι κατασκευασμένα και όλα είναι φυσικά στον άνθρωπο, πείτε το όπως θέλετε, υπό την έννοια ότι δεν υπάρχει ούτε μία λέξη, ούτε μία συμπεριφορά που να μην οφείλει κάτι στο απλώς βιολογικό είναι – και που ταυτόχρονα να μην ξεγλιστρά από την απλότητα της ζωικής ζωής, να μη μεταστρέφει το νόημα των ζωτικών συμπεριφορών με ένα είδος *διαφυγής* και με ένα πνεύμα του διφορούμενου, που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για τον ορισμό του ανθρώπου. Ήδη η απλή παρουσία ενός έμβιου όντος μετασχηματίζει τον κόσμο φυσικής τάξης, εμφανίζει εδώ κάποιες «τροφές», εκεί μια «κρυψώνα», δίνει στα «ερεθίσματα» ένα νόημα που δεν είχαν. Κατά μείζονα λόγο η παρουσία ενός ανθρώπου στον ζωικό κόσμο. Οι συμπεριφορές δημιουργούν σημασίες που είναι υπερβατικές έναντι του ανατομικού μηχανισμού και ωστόσο εμμενείς στη συμπεριφορά ως τέτοια, εφόσον μπορείς να τη μάθεις και να την κατανοήσεις. Δεν μπορείς να γλιτώσεις αυτή την ανορθολογική δύναμη που δημιουργεί σημασίες και τις μεταδίδει. Η ομιλία είναι απλώς μία ιδιαίτερη περίπτωση της.

Εκείνο που ισχύει πάντως –και δικαιολογεί την ιδιαίτερη θέση που είθισται να δίνεται στη γλώσσα– είναι ότι, απ' όλες τις εκφραστικές διεργασίες, μόνο η ομιλία είναι ικανή να αποτεθεί σαν ίζημα και να συγκροτήσει ένα διυποκειμενικό κεκτημένο. Και το γεγονός αυτό δεν το εξηγούμε αν παρατηρήσουμε ότι η ομιλία μπορεί να καταγραφεί στο χαρτί, ενώ οι χειρονομίες ή οι συμπεριφορές μεταδίδονται μόνο με την άμεση μίμηση.

Διότι η μουσική μπορεί επίσης να γραφτεί και, παρότι υπάρχει στη μουσική κάτι σαν μύηση στην παράδοση –παρότι είναι ίσως αδύνατο να προσπελάσουμε την ατονική μουσική χωρίς να περάσουμε από την κλασική μουσική–, κάθε καλλιτέχνης ξαναπιάνει τη δουλειά από την αρχή της, έχει να παραδώσει έναν νέο κόσμο, ενώ, στην τάξη της ομιλίας, κάθε συγγραφέας έχει συνείδηση του ότι σκοπεύει τον ίδιο κόσμο με τον οποίο ασχολούνταν ήδη οι άλλοι συγγραφείς, ο κόσμος του Μπαλζάκ και ο κόσμος του Στεντάλ δεν είναι σαν πλανήτες χωρίς επικοινωνία μεταξύ τους, η ομιλία εγκαθιστά μέσα μας την ιδέα της αλήθειας ως το εικαζόμενο όριο όλης της προσπάθειάς της. Ξεχνά ότι και η ίδια είναι ενδεχομενικό γεγονός, στηρίζεται στον εαυτό της, και αυτό ακριβώς, όπως είδαμε, μας δίνει το ιδεώδες μιας σκέψης χωρίς λόγια, ενώ η ιδέα μιας μουσικής χωρίς ήχους είναι παράλογη. Ακόμα και αν αυτή είναι μόνο μια οριακή ιδέα και μια παρανόηση, ακόμα και αν το νόημα μιας ομιλίας δεν μπορεί ποτέ να ελευθερωθεί από την ενύπαρξή του σε κάποια ομιλία, γεγονός παραμένει ότι η εκφραστική διεργασία στην περίπτωση της ομιλίας μπορεί να επαναλαμβάνεται επ' αόριστον, ότι μπορούμε να μιλήσουμε σχετικά με την ομιλία ενώ δεν μπορούμε να ζωγραφίσουμε σχετικά με τη ζωγραφική και ότι, τελικά, όλοι οι φιλόσοφοι ονειρεύτηκαν μια ομιλία που θα έβαζε τέρμα σε όλες τις άλλες, ενώ ο ζωγράφος ή ο μουσικός δεν ευελπιστούν να εξαντλήσουν κάθε δυνατή ζωγραφική ή κάθε δυνατή μουσική. Υπάρχει επομένως ένα πρόνομο του ορθού λόγου. Αλλά ακριβώς, για να το κατανοήσουμε καλά, το πρώτο που πρέπει να κάνουμε είναι να επανατοποθετήσουμε τη σκέψη ανάμεσα στα φαινόμενα της έκφρασης.

Αυτή η θεώρηση της γλώσσας προεκτείνει τις καλύτερες και τις πιο πρόσφατες αναλύσεις της αφασίας, ένα μόνο μέρος των οποίων χρησιμοποιήσαμε νωρίτερα. Είδαμε στην αρχή ότι, ύστερα από μια εμπειριστική περίοδο, από τον Πιερ Μαρί (Pierre Marie) και μετά η θεωρία της αφασίας φαινόταν να περνά στη νοησιарχία και ότι ενέπλεκε, ως προς τις γλωσσικές

διαταραχές, τη «λειτουργία αναπαράστασης» (*Darstellungsfunktion*) ή την «κατηγορική» δραστηριότητα,<sup>18</sup> βάζοντας έτσι την ομιλία να στηρίζεται στη σκέψη. Αλλά στην πραγματικότητα η θεωρία δεν οδεύει προς μια νέα νοησιαρχία. Είτε το ξέρουν οι συγγραφείς είτε όχι, προσπαθούν να διατυπώσουν μια υπαρξιακή θεωρία της αφασίας, όπως θα την ονομάσουμε, δηλαδή μια θεωρία που να πραγματεύεται τη σκέψη και την αντικειμενική γλώσσα ως δύο εκδηλώσεις της θεμελιώδους δραστηριότητας μέσω της οποίας ο άνθρωπος προβάλλεται προς έναν «κόσμο».<sup>19</sup> Ας πάρουμε πάλι ως παράδειγμα την αμνησία των ονομάτων των χρωμάτων. Με τις δοκιμασίες ταιριάσματος δείχνουν ότι ο αμνησιακός έχει χάσει τη γενική ικανότητα να υπάγει τα χρώματα υπό μια κατηγορία, και σ' αυτή την ίδια αιτία ανάγουν και το λεκτικό έλλειμμα. Αν όμως ανατρέξουμε στις συγκεκριμένες περιγραφές, παρατηρούμε ότι η κατηγορική δραστηριότητα, προτού να είναι μια σκέψη ή μια γνώση, είναι ένας ορισμένος τρόπος να σχετιστείς με τον κόσμο και συνακολούθως ένα ύφος της εμπειρίας ή μια διαμόρφωσή της. Στο κανονικό υποκείμενο, η αντίληψη του σωρού με τα δείγματα οργανώνεται σε συνάρτηση με την οδηγία που του δόθηκε: «Τα χρώματα που ανήκουν στην ίδια κατηγορία με το πρότυπο δείγμα ξεχωρίζουν με φόντο τα υπόλοιπα»,<sup>20</sup> όλα τα κόκκινα, για παράδειγμα, συγκροτούν ένα σύνολο, και το υποκείμενο χρειάζεται απλώς να διαμελίσει αυτό το σύνολο για να συνενώσει όλα τα δείγματα που αποτελούν μέρος του. Για τον ασθενή, αντίθετα, το κάθε δείγμα είναι εγκλεισμένο στην ατομική του ύπαρξη. Στη συγκρότηση ενός συνόλου σύμφωνα με μια δεδομένη αρχή, τα δείγματα αντιτάσσουν κάτι ιξώδες, ένα είδος αδράνειας. Όταν παρουσιάζονται στον ασθενή δύο αντικειμενικώς παρόμοια χρώματα, δεν εμφανίζονται κατ' ανάγκη ως παρόμοια: μπορεί να συμβεί στο ένα να κυριαρχεί ο βασικός τόνος, στο άλλο ο βαθμός φωτεινότητας ή ζεστασιάς.<sup>21</sup> Μπορούμε κι εμείς να έχουμε μια εμπειρία αυτού του τύπου αν, μπροστά σε έναν σωρό με δείγματα, πάρουμε μια στάση πα-

θητικής αντίληψης: τα ταυτόσημα χρώματα συναθροίζονται κάτω από το βλέμμα μας, όμως τα απλώς παρόμοια χρώματα μόνο αβέβαιες σχέσεις συνάπτουν μεταξύ τους, «ο σωρός φαίνεται ασταθής, κουνιέται, διαπιστώνουμε μια αδιάκοπη μεταβολή, ένα είδος πάλης ανάμεσα σε πολλές δυνατές συνομαδώσεις χρωμάτων σύμφωνα με διαφορετικές οπτικές γωνίες». <sup>22</sup> Έχουμε περισταλεί στην άμεση εμπειρία των σχέσεων (*Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens*), και αυτή είναι κατά πάσα πιθανότητα η κατάσταση του ασθενούς. Είπαμε εσφαλμένα ότι δεν μπορεί να εμμείνει σε μια δεδομένη αρχή ταξινόμησης και ότι πηγαίνει από τη μία στην άλλη: στην πραγματικότητα δεν υιοθετεί ποτέ καμία. <sup>23</sup> Η διαταραχή αφορά «τον τρόπο με τον οποίο ομαδοποιούνται τα χρώματα για τον παρατηρητή, τον τρόπο με τον οποίο διαρθρώνεται το οπτικό πεδίο από τη σκοπιά των χρωμάτων». <sup>24</sup> Το ζήτημα δεν αφορά μόνο τη σκέψη ή τη γνώση των χρωμάτων αλλά και την ίδια την εμπειρία τους. Θα μπορούσαμε να πούμε, από κοινού με έναν άλλο συγγραφέα, ότι η εμπειρία του κανονικού υποκειμένου περιλαμβάνει «κύκλους» ή «δίνες», στο εσωτερικό των οποίων κάθε στοιχείο είναι αντιπροσωπευτικό όλων των άλλων και φέρει κατά κάποιον τρόπο «διανύσματα» που το συνδέουν με εκείνα. Στον ασθενή «(...) αυτή η ζωή εγκλείεται σε στενότερα όρια, συγκρινόμενη δε με τον αντιληπτό κόσμο του κανονικού, κινείται σε μικρότερους και πιο συρρικνωμένους κύκλους. Μια κίνηση που γεννιέται στην περιφέρεια της δίνης δεν εξαπλώνεται πια αμέσως μέχρι το κέντρο της αλλά παραμένει, θα λέγαμε, στο εσωτερικό της διεγερμένης ζώνης ή ακόμα μεταδίδεται μόνο στον άμεσο περίγυρό της. Δεν μπορούν πια να κατασκευαστούν στο εσωτερικό του αντιληπτού κόσμου σφαιρικότερες ενότητες νοήματος (...). Και πάλι εδώ κάθε αισθητό εντύπωμα είναι εφοδιασμένο με ένα «διάνυσμα νοήματος», όμως τα διανύσματα αυτά δεν έχουν πια κοινή κατεύθυνση, δεν προσανατολίζονται πια προς καθορισμένα κύρια κέντρα, αποκλίνουν πολύ περισσότερο απ' ό,τι στο κανονικό υποκείμενο». <sup>25</sup> Τέ-



τοιου είδους είναι και η διαταραχή της «σκέψης» που ανακαλύπτεται στο υπόβαθρο της αμνησίας· είναι εμφανές ότι δεν αφορά τόσο την κριτική δύναμη όσο το περιβάλλον εμπειρίας όπου γεννιέται η κρίση, όχι τόσο τον αυθορμητισμό, όσο το άδραγμα που έχει αυτός ο αυθορμητισμός πάνω στον αισθητό κόσμο και τη δύναμή μας να απεικονίσουμε μέσα του μια οποιαδήποτε απόβλεψη. Με καντιανούς όρους: η διαταραχή δεν επηρεάζει τόσο τη νόηση όσο την παραγωγική φαντασία. Επομένως το κατηγορικό ενέργημα δεν είναι ένα τελευταίο γεγονός, συγκροτείται και αυτό στους κόλπους μιας ορισμένης «στάσης» (*Einstellung*). Πάνω σ' αυτήν ακριβώς τη στάση θεμελιώνεται και η ομιλία, ούτως ώστε δεν τίθεται θέμα να βάλεις τη γλώσσα να στηρίζεται στην καθαρή σκέψη. «Η κατηγορική συμπεριφορά και η κατοχή της σημασιακής γλώσσας εκφράζουν μία και την ίδια θεμελιώδη συμπεριφορά. Καμιά τους δεν θα μπορούσε να είναι αιτία ή αποτέλεσμα». <sup>26</sup> Κατ' αρχάς η σκέψη δεν είναι ένα αποτέλεσμα της γλώσσας. Είναι αλήθεια ότι ορισμένοι ασθενείς, <sup>27</sup> ανίκανοι να ομαδοποιήσουν τα χρώματα συγκρίνοντάς τα με ένα δεδομένο δείγμα, το κατορθώνουν εντέλει με τη διαμεσολάβηση της γλώσσας: ονοματίζουν το χρώμα του προτύπου και στη συνέχεια συγκεντρώνουν όλα τα δείγματα στα οποία ταιριάζει το ίδιο όνομα χωρίς να κοιτάζουν το πρότυπο. Είναι αλήθεια επίσης ότι κάποια μη κανονικά παιδιά, με νοητική υστέρηση, <sup>28</sup> ταξινομούν μαζί ακόμα και διαφορετικά χρώματα, αν τους έχουν μάθει να τα δηλώνουν με το ίδιο όνομα. Αλλά πρόκειται, ακριβώς, για μη κανονικούς τρόπους ενέργειας· δεν εκφράζουν την ουσιαστική σχέση της γλώσσας και της σκέψης αλλά την παθολογική ή τυχαία σχέση μιας γλώσσας και μιας σκέψης εξίσου αποκομμένων από το ζωντανό τους νόημα. Και πράγματι, πολλοί ασθενείς είναι ικανοί να επαναλάβουν τα ονόματα των χρωμάτων χωρίς ωστόσο να μπορούν να τα ταξινομήσουν. Σε περιπτώσεις αμνησιακής αφασίας, «δεν μπορεί να είναι η έλλειψη της λέξης λαμβανόμενης καθ' εαυτήν που καθιστά δύσκολη ή αδύνατη την κατηγορική συ-

μπεριφορά. Οι λέξεις πρέπει να έχουν χάσει κάτι που κανονικά τους ανήκει και τις καθιστά κατάλληλες να χρησιμοποιηθούν σε συνάφεια με την κατηγορική συμπεριφορά.<sup>29</sup> Τι έχουν χάσει λοιπόν; Μήπως την εννοιακή σημασία τους; Μήπως πρέπει να πούμε ότι η έννοια αποσύρθηκε από εκείνες και κατά συνέπεια να θεωρήσουμε τη σκέψη ως την αιτία της γλώσσας; Είναι όμως ολοφάνερο ότι η λέξη, όταν χάνει το νόημά της, τροποποιείται ακόμα και στην αισθητή της όψη, *αδειάζει*.<sup>30</sup> Ο αμνησιακός στον οποίο δίνουν ένα όνομα χρώματος ζητώντας του να διαλέξει ένα αντίστοιχο δείγμα, επαναλαμβάνει το όνομα σαν να περίμενε κάτι από εκείνο. Αλλά το όνομα δεν του χρησιμεύει πια σε τίποτα, δεν του *λέει* πια τίποτα, είναι ξένο και παράλογο, όπως για μας τα ονόματα που επαναλαμβάνουμε επί πάρα πολύ καιρό.<sup>31</sup> Οι ασθενείς στους οποίους οι λέξεις έχουν χάσει το νόημά τους διατηρούν μερικές φορές στον ύψιστο βαθμό τη δύναμη συνειρμού των ιδεών.<sup>32</sup> Άρα το όνομα δεν έχει αποσπαστεί από τους παλιούς «συνειρμούς», έχει αλλοιωθεί το ίδιο, όπως ένα άψυχο σώμα. Ο δεσμός της λέξης με το ζωντανό της νόημα δεν είναι ένας εξωτερικός δεσμός συνειρμού, το νόημα κατοικεί τη λέξη, η δε γλώσσα «δεν είναι μια εξωτερική συνοδεία των διανοητικών διαδικασιών».<sup>33</sup> Οδηγούμαστε έτσι να αναγνωρίσουμε μια χειρονομιακή ή υπαρξιακή σημασία της ομιλίας, όπως είπαμε προηγουμένως. Η γλώσσα έχει μεν ένα εσωτερικό, όμως αυτό το εσωτερικό δεν είναι μια σκέψη κλεισμένη στον εαυτό της και με συνείδηση του εαυτού της. Μα τότε τι εκφράζει η γλώσσα, αν δεν εκφράζει σκέψεις; Παρουσιάζει ή μάλλον *είναι* η θέση που παίρνει το υποκείμενο μέσα στον κόσμο των σημασιών του. Εν προκειμένω ο όρος «κόσμος» δεν είναι τρόπος του λέγειν: θέλει να πει ότι η «νοητική» ή πολιτισμική ζωή δανείζεται τις δομές της από τη φυσική ζωή και ότι το σκεπτόμενο υποκείμενο πρέπει να θεμελιωθεί πάνω στο ένσαρκο υποκείμενο. Η φωνητική χειρονομία πραγματοποιεί, για το ομιλούν υποκείμενο και για εκείνους που το ακούνε, μια ορισμένη δόμηση της εμπειρίας, έναν ορισμένο

μετατονισμό της ύπαρξης, ακριβώς όπως μια συμπεριφορά του σώματός μου επενδύει για μένα και για τον άλλο τα αντικείμενα που με περιβάλλουν με μια ορισμένη σημασία. Το νόημα της χειρονομίας δεν περιέχεται στη χειρονομία ως φαινόμενο φυσικής ή φυσιολογικής τάξης. Το νόημα της λέξης δεν περιέχεται στη λέξη ως ήχο. Όμως ο ορισμός του ανθρώπινου σώματος είναι να ιδιοποιείται, σε μια απεριορίστη σειρά ασυνεχών ενεργημάτων, σημασιακούς πυρήνες που ξεπερνούν τις φυσικές του δυνάμεις και τους επιφέρουν μια μεταμόρφωση. Αυτό το ενέργημα υπέρβασης συναντάται κατ' αρχάς στην απόκτηση μιας συμπεριφοράς, έπειτα στη βουβή επικοινωνία της χειρονομίας: μέσω μίας και της ίδιας δύναμης το σώμα ανοίγεται σε ένα νέο φέρσιμο και το κάνει κατανοητό σε εξωτερικούς μάρτυρες. Τόσο στο υποκείμενο όσο και στον εξωτερικό μάρτυρα, ένα σύστημα προσδιορισμένων δυνάμεων μετατοπίζεται ξαφνικά από το κέντρο του, θρυμματίζεται και αναδιοργανώνεται σύμφωνα με έναν άγνωστο και στο μεν και στον δε νόμο, ο οποίος τους αποκαλύπτει την ίδια αυτή στιγμή. Για παράδειγμα, το σουφρωμα των φρυδιών, που προορισμός του είναι, κατά τον Δαρβίνο, να προστατέψει τα μάτια από τον ήλιο, ή η σύγκλιση των ματιών, που προορισμός της είναι να δώσει τη δυνατότητα ευκρινούς όρασης, καθίστανται συνιστώσες του ανθρώπινου ενεργήματος του συλλογισμού και τον σημαίνουν στον θεατή. Το ίδιο πρόβλημα θέτει με τη σειρά της και η γλώσσα: μια σύσπαση του λάρυγγα, μια συριστική εκπομπή αέρα ανάμεσα στη γλώσσα και τα δόντια, ένας ορισμένος τρόπος να παίξουμε με το σώμα μας αφήνονται ξαφνικά να επενδυθούν με ένα μεταφορικό νόημα και το σημαίνουν έξω από μας. Αυτό δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο θαυμαστό από την ανάδυση της αγάπης μέσα στον πόθο ή της χειρονομίας μέσα στις ασυντόνιστες κινήσεις στο ξεκίνημα της ζωής. Προκειμένου να συμβεί το θαύμα, πρέπει η φωνητική χειρονομιακότητα να χρησιμοποιήσει ένα αλφάβητο ήδη κεκτημένων σημασιών, πρέπει η λεκτική χειρονομία να εκτελεστεί

μέσα σε ένα ορισμένο πανόραμα που είναι κοινό στους συνομιλητές, όπως η κατανόηση κάθε άλλης χειρονομίας προϋποθέτει έναν αντιληπτό κόσμο κοινό σε όλους, όπου εκτυλίσσεται και εκδιπλώνει το νόημά της. Όμως αυτή η προϋπόθεση δεν αρκεί: η ομιλία, αν είναι αυθεντική, φέρνει την έγερση ενός νέου νοήματος, όπως η χειρονομία, αν είναι χειρονομία μύησης, δίνει για πρώτη φορά ένα ανθρώπινο νόημα στο αντικείμενο. Άλλωστε πρέπει οι κεκτημένες πλέον σημασίες να ήταν παλαιότερα νέες σημασίες. Επομένως πρέπει να αναγνωρίσουμε ως ένα τελευταίο γεγονός αυτή την ανοικτή και απεριόριστη δύναμη του σημαίνειν –δηλαδή της σύλληψης και ταυτόχρονα της μετάδοσης ενός νοήματος– μέσω της οποίας ο άνθρωπος υπερβαίνει εαυτόν προς μια νέα συμπεριφορά ή προς τον άλλο ή προς τη δική του σκέψη διαμέσου του σώματός του και της ομιλίας του.

Όταν οι συγγραφείς προσπαθούν να περατώσουν την ανάλυση της αφασίας με μια γενική σύλληψη της γλώσσας,<sup>34</sup> τους βλέπουμε ακόμα πιο καθαρά να εγκαταλείπουν τη νοησιαρχική γλώσσα που είχαν υιοθετήσει στα βήματα του Πιερ Μαρί και σε αντίδραση στη θεώρηση του Μποκά (Boca). Δεν μπορείς να πεις για την ομιλία ούτε ότι είναι μια «διεργασία της νοημοσύνης» ούτε ότι είναι ένα «κινητικό φαινόμενο»: είναι εξ ολοκλήρου κινητικότητα και εξ ολοκλήρου νοημοσύνη. Εκείνο που πιστοποιεί την ενύπαρξή της στο σώμα είναι το γεγονός ότι οι γλωσσικές παθήσεις δεν μπορούν να αναχθούν περιοριστικά στην ενότητα, εφόσον η πρωτοπαθής διαταραχή αφορά άλλοτε το σώμα της λέξης, το υλικό εργαλείο της λεκτικής έκφρασης, άλλοτε τη φυσιολογία της λέξης, τη λεκτική απόβλεψη, αυτό το είδος συνολικού σχεδίου βάσει του οποίου κατορθώνουμε να πούμε ή να γράψουμε με ακρίβεια μια λέξη, άλλοτε το άμεσο νόημα της λέξης, εκείνο που οι γερμανοί συγγραφείς ονομάζουν λεκτική έννοια, και άλλοτε, τέλος, τη δομή ολόκληρης της εμπειρίας και όχι μόνο τη γλωσσική εμπειρία, όπως στην περίπτωση της αμνησιακής αφασίας που αναλύσαμε προηγουμέ-

νωσ. Άρα η ομιλία στηρίζεται σε μια διαστρωμάτωση σχετικά απομονώσιμων δυνάμεων. Αλλά ταυτόχρονα είναι αδύνατο να βρούμε πουθενά μια γλωσσική διαταραχή που να είναι «καθαρά κινητική» και να μην αφορά σε κάποιο βαθμό το νόημα της γλώσσας. Στην καθαρή αλεξία, αν το υποκείμενο δεν μπορεί πια να αναγνωρίσει τα γράμματα μιας λέξης, αυτό συμβαίνει επειδή δεν μπορεί να μορφοποιήσει τα οπτικά δεδομένα, να συγκροτήσει τη δομή της λέξης, να προσλάβει την οπτική σημασία της. Στην κινητική αφασία, ο κατάλογος των χαμένων και των διατηρημένων λέξεων δεν αντιστοιχεί στα αντικειμενικά χαρακτηριστικά τους (μήκος ή πολυπλοκότητα) αλλά στην αξία τους για το υποκείμενο: ο ασθενής είναι ανίκανος να προφέρει μεμονωμένα ένα γράμμα ή μια λέξη στο εσωτερικό μιας οικείας κινητικής σειράς, επειδή αδυνατεί να διαφοροποιήσει «σχήμα» και «φόντο» και να απονείμει ελεύθερα στην τάδε λέξη ή στο δείνα γράμμα αξία σχήματος. Η ορθή άρθρωση και η ορθή σύνταξη είναι πάντα αντιστρόφως ανάλογες, κάτι που δείχνει ότι η άρθρωση μιας λέξης δεν είναι ένα απλώς κινητικό φαινόμενο, αλλά επιστρατεύει την ίδια ενέργεια που οργανώνει τη συντακτική τάξη. Κατά μείζονα λόγο όταν πρόκειται για διαταραχές της λεκτικής πρόθεσης, όπως στη γραμματική παραφασία όπου τα γράμματα παραλείπονται, μετατοπίζονται ή προστίθενται και ο ρυθμός της λέξης αλλοιώνεται, ολοφάνερα το ζήτημα δεν είναι ότι καταστρέφονται τα εγγράμματα, αλλά ότι σχήμα και φόντο εξομοιώνονται, ότι υπάρχει αδυναμία του υποκειμένου να δομήσει τη λέξη και να συλλάβει την αρθρωτική φυσιογνωμία της.<sup>35</sup>

Αν θέλουμε να συνοψίσουμε αυτές τις δύο σειρές παρατηρήσεων, θα πρέπει να πούμε ότι κάθε γλωσσική διεργασία προϋποθέτει την πρόσληψη ενός νοήματος, αλλά ότι το νόημα και στις δύο περιπτώσεις είναι κατά κάποιον τρόπο εξειδικευμένο· υπάρχουν διαφορετικά στρώματα σημασίας, που ξεκινούν από την οπτική σημασία της λέξης, περνούν από τη λεκτική έννοια και φτάνουν μέχρι την εννοιολογική σημασία της. Δεν θα κα-

τανοήσουμε ποτέ αυτές τις δύο ιδέες συγχρόνως, αν συνεχίσουμε να ταλαντευόμαστε ανάμεσα στην έννοια της «κινητικότητας» και την αντίστοιχη της «νοημοσύνης» και αν δεν ανακαλύψουμε μια τρίτη έννοια που να μας δώσει τη δυνατότητα να τις απαρτιώσουμε, μια λειτουργία, την ίδια σε όλα τα επίπεδα, που να είναι εν δράσει τόσο στις κρυμμένες προετοιμασίες της ομιλίας όσο και στα αρθρωτικά φαινόμενα, που να φέρει ολόκληρο το οικοδόμημα της γλώσσας και παρ' όλα αυτά να σταθεροποιείται σε σχετικά αυτόνομες διαδικασίες. Αυτή την ουσιώδη για την ομιλία δύναμη θα έχουμε την ευκαιρία να τη δούμε στις περιπτώσεις όπου δεν πλήττονται αισθητά ούτε η σκέψη ούτε η «κινητικότητα», και όμως η «ζωή» της γλώσσας αλλοιώνεται. Συμβαίνει κάποτε το λεξιλόγιο, η σύνταξη, το σώμα της γλώσσας να φαίνονται ανέπαφα, με τη μόνη διαφορά ότι επικρατούν οι κύριες προτάσεις. Αλλά ο ασθενής δεν χρησιμοποιεί αυτά τα υλικά όπως το κανονικό υποκείμενο. Δεν μιλάει εκτός κι αν τον ρωτήσουν ή, αν πάρει μόνος του την πρωτοβουλία μιας ερώτησης, πρόκειται πάντα για στερεότυπες ερωτήσεις, όπως εκείνες που απευθύνει κάθε μέρα στα παιδιά του όταν γυρίζουν από το σχολείο. Δεν χρησιμοποιεί ποτέ τη γλώσσα για να εκφράσει μια απλώς πιθανή κατάσταση, και οι ψευδείς προτάσεις (ο ουρανός είναι μαύρος) στερούνται νοήματος για εκείνον. Μπορεί να μιλήσει μόνο αν έχει προετοιμάσει τις φράσεις του.<sup>36</sup> Δεν μπορείς να πεις ότι η γλώσσα έχει γίνει αυτόματα στον ασθενή, δεν υπάρχει κανένα σημείο εξασθένησης της γενικής νοημοσύνης, είναι δε σαφές ότι οι λέξεις οργανώνονται μέσω του νοήματός τους. Αλλά το νόημα αυτό είναι σαν παγωμένο. Ποτέ ο Σνάιντερ δεν νιώθει την ανάγκη να μιλήσει, ποτέ η εμπειρία του δεν κατατείνει προς την ομιλία, ποτέ δεν του δίνει έναυσμα για μια ερώτηση και ποτέ δεν παύει να έχει αυτό το είδος προφάνειας και αυτάρκειας του πραγματικού που πνίγει κάθε ερωτηματοθεσία, κάθε αναφορά στο πιθανό, κάθε έκπληξη, κάθε αυτοσχεδιασμό. Βλέπουμε σε αντίστιξη την ουσία της γλώσσας του κανονικού υποκειμένου: μόνο

σε μια ανοικτή εμπειρία μπορεί να υπάρξει η πρόθεση ομιλίας, όπως δε ο βρασμός σε ένα υγρό, εμφανίζεται όταν μέσα στην πυκνότητα του είναι σχηματίζονται ζώνες κενού και μετατοπίζονται προς τα έξω. «Μόλις ο άνθρωπος χρησιμοποιήσει τη γλώσσα για να εγκαθιδρύσει μια ζωντανή σχέση με τον εαυτό του ή με τους ομοίους του, η γλώσσα δεν είναι πια ένα εργαλείο, δεν είναι πια ένα μέσο, είναι μια εκδήλωση, μια φανέρωση του ενδόμυχου είναι του και του ψυχικού δεσμού που μας ενώνει με τον κόσμο και με τους ομοίους μας. Όσες γνώσεις κι αν φανερώνει η γλώσσα του ασθενούς, όσο χρησιμοποιήσιμη κι αν είναι για προσδιορισμένες δραστηριότητες, της λείπει παντελώς εκείνη η παραγωγικότητα που συνιστά τη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου και η οποία δεν αποκαλύπτεται ίσως σε καμία δημιουργία του πολιτισμού με τόση προφάνεια όση στη δημιουργία της ίδιας της γλώσσας».<sup>37</sup> Επαναλαμβάνοντας μια περίφημη διάκριση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι γλώσσες, δηλαδή τα συγκροτημένα συστήματα λεξιλογίου και συντακτικού, τα «μέσα έκφρασης» που υπάρχουν εμπειρικά, είναι η εναπόθεση και η ιζηματογένεση των ομιλιακών ενεργημάτων στα οποία το αδιατύπωτο νόημα, όχι μόνο βρίσκει το μέσο για να μεταφραστεί προς τα έξω, αλλά επιπλέον αποκτά μια ύπαρξη για τον εαυτό του και δημιουργείται στ' αλήθεια ως νόημα. Ή ακόμα θα μπορούσαμε να διακρίνουμε μια ομιλούσα ομιλία και μια ομιλούμενη ομιλία. Η πρώτη είναι η ομιλία στην οποία η σημασιακή απόβλεψη βρίσκεται εν τω γεννάσθαι. Η ύπαρξη εστιάζεται προς μια ορισμένη κατεύθυνση, προς ένα ορισμένο νόημα που δεν μπορεί να οριστεί μέσω κανενός φυσικού αντικειμένου, επιδιώκει να σμίξει πάλι με τον εαυτό της αλλά επέκεινα του είναι, γι' αυτό και δημιουργεί την ομιλία ως εμπειρικό στήριγμα του δικού της μη είναι. Η ομιλία είναι το πλεόνασμα της ύπαρξής μας έναντι του φυσικού είναι. Όμως το ενέργημα έκφρασης συγκροτεί έναν γλωσσικό κόσμο και έναν πολιτισμικό κόσμο, κάνει να περιέλθει ξανά στο είναι ό,τι κατέτεινε επέκεινα. Εξού και η ομιλούμενη ομιλία, που απολαμβάνει τις δια-

θέσιμες σημασίες σαν μια κεκτημένη περιουσία. Με αφετηρία αυτές τις κτήσεις καθίστανται δυνατά άλλα ενεργήματα αυθεντικής έκφρασης – του συγγραφέα, του καλλιτέχνη ή του φιλοσόφου. Αυτό ακριβώς το άνοιγμα που αναδημιουργείται πάντα μέσα στην πληρότητα του είναι αποτελεί τον όρο από τον οποίο εξαρτώνται τα πρώτα λόγια του παιδιού καθώς και τα λόγια του συγγραφέα, η κατασκευή της λέξης καθώς και των εννοιών. Τέτοιου είδους είναι η λειτουργία την οποία μαντεύουμε διαμέσου της γλώσσας, μια λειτουργία που επαναλαμβάνεται ξανά και ξανά, βασίζεται στον εαυτό της ή, σαν κύμα, συσπειρώνεται και ανακτά τις δυνάμεις της, για να εκσφενδοτιστεί πέρα από τον εαυτό της.

Η ανάλυση της ομιλίας και της έκφρασης μας κάνει να αναγνωρίσουμε την αιγιματική φύση του ιδιοσώματος ακόμα καλύτερα απ' ό,τι οι παρατηρήσεις μας για τη σωματική χωρικότητα και τη σωματική ενότητα. Το ιδιόσωμα δεν είναι ένα συνάθροισμα μορίων ύλης που το καθένα θα παρέμενε καθ' εαυτό ούτε ένα σύμπλεγμα διαδικασιών προσδιορισμένων άπαξ και διά παντός –δεν είναι εκεί που είναι, δεν είναι αυτό που είναι– εφόσον το βλέπουμε να εκκρίνει από μόνο του ένα «νόημα» που δεν του έρχεται από πουθενά, να το προβάλλει στον υλικό του περίγυρο και να το μεταδίδει στα άλλα ένσαρκα υποκείμενα. Επισήμαναν ανέκαθεν ότι η χειρονομία ή η ομιλία επιφέρουν στο σώμα μια μεταμόρφωση, αλλά περιοριζόνταν να πουν ότι αναπτύσσουν ή εκδηλώνουν μια άλλη δύναμη – σκέψη ή ψυχή. Δεν έβλεπαν ότι το σώμα πρέπει σε τελική ανάλυση να γίνει το ίδιο η σκέψη ή η πρόθεση την οποία μας σημαίνει για να μπορέσει να την εκφράσει. Εκείνο είναι που δείχνει, εκείνο είναι που μιλάει, να τι μάθαμε στο παρόν κεφάλαιο. Ο Σεζάν έλεγε για μια προσωπογραφία: «Αν ζωγραφίσω όλα τα μικρά μπλε και όλα τα μικρά καστανά, τον κάνω να κοιτάζει όπως κοιτάζει... Στο διάβολο αν υποψιάζονται πώς, παντρεύοντας ένα πράσινο μιας ορισμένης απόχρωσης με ένα κόκκινο, δίνεις λυπημένη έκφραση σ' ένα στόμα ή χαμόγελο σ' ένα μάγουλο».<sup>38</sup>



Αυτή η φανέρωση ενός εμμενούς ή γεννώμενου νοήματος μέσα στο ζωντανό σώμα εκτείνεται, όπως θα δούμε, σε όλο τον αισθητό κόσμο, και το βλέμμα μας, ενημερωμένο από την εμπειρία του ιδιοσώματος, θα ξαναβρεί και σε όλα τα άλλα «αντικείμενα» το θαύμα της έκφρασης. Ο Μπαλζάκ περιγράφει στο «Μαγικό Δέρμα» ένα «τραπεζομάντιλο λευκό σαν φρέσκο στρώμα χιόνι, πάνω στο οποίο υψώνονταν συμμετρικά τα κουβέρ, στεφανωμένα με ξανθά ψωμάκια». «Σε όλη μου τη νιότη», έλεγε ο Σεζάν, «ήθελα να ζωγραφίσω αυτό το πράγμα, αυτό το τραπεζομάντιλο από φρέσκο χιόνι... Τώρα ξέρω ότι πρέπει να θέλεις να ζωγραφίσεις μόνο: υψώνονταν συμμετρικά τα κουβέρ, και: τα ξανθά ψωμάκια. Αν ζωγραφίσω: στεφανωμένα, είμαι τελειωμένος, το καταλαβαίνετε; Κι αν στ' αλήθεια βρω την ισορροπία και χρωματίσω τα κουβέρ μου και τα ψωμάκια μου με τις φυσικές τους αποχρώσεις, να είστε σίγουρος ότι τα στεφάνια, το χιόνι και όλα τα συμπαραομαρτούντα θα είναι εκεί μέσα».<sup>39</sup> Το πρόβλημα του κόσμου, και πρώτα πρώτα το πρόβλημα του ιδιοσώματος, έγκειται σ' αυτό ακριβώς, ότι *όλα παραμένουν εκεί μέσα*.

Λόγω της καρτεσιανής παράδοσης, έχουμε συνηθίσει να αποσυνδεόμαστε από το αντικείμενο: η αναστοχαστική στάση αποκαθαρίζει την κοινή έννοια του σώματος και ταυτόχρονα της ψυχής ορίζοντας το μεν σώμα ως ένα άθροισμα μερών χωρίς εσωτερικό, τη δε ψυχή ως ένα είναι πλήρως παρόν στον εαυτό του χωρίς να παρεμβάλλεται απόσταση. Αυτοί οι συσχετικοί ορισμοί εγκαθιστούν τη σαφήνεια μέσα μας και έξω από μας: διαφάνεια ενός αντικειμένου χωρίς κρυφές πτυχές, διαφάνεια ενός υποκειμένου που δεν είναι τίποτε άλλο πέρα απ' ό,τι σκέφτεται πως είναι. Το αντικείμενο είναι αντικείμενο απ' άκρου εις άκρον και η συνείδηση είναι συνείδηση απ' άκρου εις άκρον. Υπάρχουν δύο και μόνο δύο έννοιες της λέξης υπάρχω: υπάρχω ως πράγμα ή υπάρχω ως συνείδηση. Αντίθετα, η εμπειρία του ιδιοσώματος μας αποκαλύπτει έναν αμφίσημο τρόπο

ύπαρξης. Αν προσπαθήσω να το σκεφτώ ως δέσμη διαδικασιών σε τρίτο πρόσωπο –«όραση», «κινητικότητα», «σεξουαλικότητα»–, καταλαβαίνω ότι αυτές οι «λειτουργίες» δεν μπορεί να συνδέονται μεταξύ τους και με τον εξωτερικό κόσμο με αιτιώδεις σχέσεις, αλλά όλες τους αναλαμβάνονται και εμπεριέχονται συγκεχυμένα σε ένα και μοναδικό δράμα. Το σώμα, επομένως, δεν είναι ένα αντικείμενο. Για τον ίδιο λόγο η συνείδηση που έχω για το σώμα μου δεν είναι μια σκέψη, δηλαδή δεν μπορώ να το αποσυνθέσω και να το ανασυνθέσω για να διαμορφώσω μια σαφή ιδέα του. Η ενότητά του είναι πάντα άρρητη και συγκεχυμένη. Είναι πάντα κάτι άλλο από αυτό που είναι, πάντα σεξουαλικότητα και ταυτόχρονα ελευθερία, ριζωμένο στη φύση την ίδια στιγμή που μετασχηματίζεται από την κουλτούρα, ποτέ κλεισμένο στον εαυτό του και ποτέ ξεπερασμένο. Είτε πρόκειται για το σώμα του άλλου είτε για το δικό μου σώμα, δεν έχω άλλο μέσο να γνωρίσω το ανθρώπινο σώμα από το να το ζήσω, δηλαδή να αναλάβω για λογαριασμό μου το δράμα που το διαπερνά και να συνταυτιστώ μ' εκείνο. Επομένως είμαι το σώμα του, τουλάχιστον στο βαθμό που έχω ένα δικό μου κεκτημένο, και κατ' αντιστοιχία το σώμα μου είναι σαν ένα φυσικό υποκείμενο, σαν ένα προσωρινό σκιαγράφημα του ολικού μου είναι. Έτσι η εμπειρία του ιδιοσώματος αντίκειται στην αναστοχαστική κίνηση, η οποία αποδεσμεύει το αντικείμενο από το υποκείμενο και το υποκείμενο από το αντικείμενο και μας δίνει μόνο τη σκέψη του σώματος ή το σώμα ως ιδέα και όχι την εμπειρία του σώματος ή το σώμα ως πραγματικότητα. Ο Ντεκάρτ το ήξερε καλά αυτό, δεδομένου ότι σε μια διάσημη επιστολή του στην Ελιζαμπέτ διακρίνει το σώμα έτσι όπως συλλαμβάνεται μέσα από την τριβή της ζωής από το σώμα έτσι όπως συλλαμβάνεται μέσω της νόησης.<sup>40</sup> Στον Ντεκάρτ όμως αυτή η ιδιάζουσα γνώση του σώματός μας, την οποία έχουμε από το γεγονός και μόνο ότι είμαστε ένα σώμα, παραμένει υπό την εξάρτηση της γνώσης μέσω ιδεών επειδή, πίσω από τον άνθρωπο έτσι όπως είναι σε επίπεδο γεγονότος, βρί-

σκειται ο Θεός ως λογικός δημιουργός της γεγονοτικής μας κατάστασης. Στηριγμένος σ' αυτή την υπερβατική εγγύηση, ο Ντεκάρτ μπορεί να αποδεχτεί ήσυχα την ανορθολογική συνθήκη μας: δεν έχει ανατεθεί σε μας να είμαστε φορείς του ορθού λόγου, από τη στιγμή δε που τον αναγνωρίσαμε στο υπόβαθρο των πραγμάτων, δεν μας μένει τίποτε άλλο από το να δρούμε και να σκεφτόμαστε μέσα στον κόσμο.<sup>41</sup> Αν όμως η ένωσή μας με το σώμα είναι υποστασιακή, πώς θα μπορούσαμε να βιώσουμε μέσα μας μια καθαρή ψυχή και από εκεί να αποκτήσουμε πρόσβαση σ' ένα απόλυτο Πνεύμα; Προτού θέσουμε αυτό το ερώτημα, ας εξετάσουμε όλα όσα εμπεριέχονται στην επαναανάκλυψη του ιδιοσώματος. Δεν πρόκειται μόνο για ένα αντικείμενο μεταξύ όλων που αντιστέκεται στον αναστοχασμό και παραμένει, θα λέγαμε, κολλημένο στο υποκείμενο. Το σκοτάδι απλώνεται σε ολόκληρο τον αντιληπτό κόσμο.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αυτή η διάκριση μεταξύ έχω και είμαι δεν συμπίπτει με τη διάκριση του Γκαμπριέλ Μαρσέλ (Gabriel Marcel, *Être et Avoir*), αν και δεν την αποκλείει. Ο Μαρσέλ παίρνει το έχω με την ασθενή έννοια την οποία έχει η λέξη όταν δηλώνει μια σχέση κυριότητας (έχω ένα σπίτι, έχω ένα καπέλο), ενώ παίρνει εξαρχής το είναι με την υπαρξιακή έννοια του είμαι στο, είμαι τού, ή του επωμίζομαι (είμαι το σώμα μου, είμαι η ζωή μου). Εμείς προτιμάμε να λάβουμε υπόψη τη χρήση η οποία δίνει στον όρο «είμαι» την ασθενή έννοια της ύπαρξης ως πράγμα ή της κατηγορήσης (το τραπέζι είναι ή είναι μεγάλο) και δηλώνει με τη λέξη «έχω» τη σχέση του υποκειμένου με τον όρο στον οποίο προβάλλεται (έχω μια ιδέα, έχω επιθυμία,

έχω ένα φόβο). Γι' αυτό και το δικό μας «έχω» αντιστοιχεί περίπου στο «είμαι» του Μαρσέλ, ενώ το δικό μας «είμαι» στο «έχω» του.

2. Gelb και Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*.

3. Για παράδειγμα, Piaget, *La Représentation du Monde chez l'Enfant*, σ. 60 κε.

4. Φυσικά, συντρέχει λόγος να κάνουμε διάκριση ανάμεσα σε μια αυθεντική ομιλία, η οποία διατυπώνει για πρώτη φορά, και μια δευτερογενή έκφραση, μια ομιλία σχετικά με λόγια, που είναι το σύνθημα στην εμπειρική γλώσσα. Μόνο η πρώτη είναι ταυτώσιμη με τη σκέψη.

5. Γι' άλλη μια φορά, ό,τι λέμε εδώ εφαρμόζεται μόνο στην πρωταρχική ομιλία – την ομιλία του παιδιού που προφέρει την πρώτη του λέξη, του ερωτευμένου που αποκαλύπτει τα αισθήματά του, «του πρώτου ανθρώπου που μίλησε ποτέ» ή του συγγραφέα και του φιλοσόφου που αφυπνίζουν την αρχέγονη εμπειρία εντεύθεν κάθε παράδοσης.

6. *Nachdenken, nachvollziehen* του Husserl, *Ursprung der Geometrie*, σ. 212 κε.

7. J.-P. Sartre, *L'Imagination*, σ. 148.

8. «(...) Όταν ξυπνούσα έτσι, και το μυαλό μου, ανήσυχο, γύρευε, χωρίς να το κατορθώνει, να μάθει πού βρισκόμουν, τα πάντα γυρνούσαν τριγύρω μου μες στο σκοτάδι: τα πράγματα, οι τόποι, τα χρόνια. Το κορμί μου, υπερβολικά μουδισσμένο για να σαλέψει, γύρευε, ανάλογα με τη μορφή της κούρασής του, να επισημάνει τη θέση που είχαν τα μέλη του, για να μπορέσει να συμπεράνει την κατεύθυνση του τοίχου, τη θέση των επίπλων, για ν' ανασυγκροτήσει και να προσδιορίσει την κατοικία όπου βρισκόταν. Η μνήμη του, η μνήμη που είχαν τα πλευρά, τα γόνατα, οι ώμοι του, του πρόσφερε διαδοχικά πολλά απ' τα δωμάτια όπου είχε κοιμηθεί, ενώ ολόγυρά του οι αόρατοι τοίχοι, αλλάζοντας θέση ανάλογα με το σχήμα του δωματίου που 'χε φανταστεί, στροβιλιζόνταν μες στα σκοτάδια. (...) Και το κορμί μου, η πλευρά που πάνω της ακουμπούσα, πιστοί φύλακες ενός παρελθόντος που το μυαλό μου δεν θα 'πρεπε ποτέ να το έχει ξεχάσει, μου θύμιζαν τη φλόγα της καντήλας από γυαλί Βοημίας, σε σχήμα στάμνας, πού 'καιγε όλη νύκτα κρεμασμένη στην οροφή με αλυσιδάκια, το τζάκι από μάρμαρο Σιένας, στην κρεβατοκάμαρά μου, στο σπίτι των παππούδων μου στο Κομπραί, στις μακρινές εκείνες μέρες που τη στιγμή αυτή τις φανταζόμουν τωρινές, χωρίς να μπορώ να τις αναπαραστήσω με ακρίβεια (...)». Μαρσέλ Προυστ, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο. Από τη μεριά του Σουάν Ι*, μτφρ. Π. Ζάννας, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1997, σσ. 15-16.

9. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, σ. 383.

10. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, σ. 459.

11. Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, σ. 192].

12. Πroust, *ό.π.*, *Η μεριά του Γκερμάντ*.

13. Για παράδειγμα, M. Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, σσ. 347 κε.

14. Εν προκειμένω ο J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, σσ. 453 κε.

15. «(...) Μια χρόνια, παρατεταμένη προσπάθεια να ζήσω μέσα στην ενδυμασία των Αράβων και να προσαρμοστώ στο νοητικό τους καλούπι με απογύμνωσε από την αγγλική μου προσωπικότητα: μπόρεσα έτσι να εξετάσω τη Δύση και τις συμβάσεις της με νέα μάτια – στην πραγματικότητα, έπαψα να πιστεύω σ' αυτές. Αλλά πώς να μπω στο πετσί των Αράβων; Ήταν σκέτη προσποίηση από πλευράς μου. Είναι εύκολο να κάνεις έναν άνθρωπο να χάσει την πίστη του, όμως είναι δύσκολο να τον προσηλυτίσεις έπειτα σε μια άλλη. Απεκδύθηκα μια μορφή χωρίς να αποκτήσω νέα, με αποτέλεσμα να γίνω όμοιος με το φέρετρο του Μωάμεθ κατά το θρύλο (...). Εξαντλημένος από την παρατεταμένη σωματική προσπάθεια και απομόνωση, ένας άνθρωπος μπορεί κάποτε να γνωρίσει αυτή την ύψιστη αποστασιοποίηση. Ενώσω το σώμα του προχωρούσε μηχανικά, το λογικό του πνεύμα τον εγκατέλειπε για να του ρίξει ένα κριτικό βλέμμα, ρωτώντας το σκοπό και το λόγο ύπαρξης ενός τέτοιου κυκεώνα. Μερικές φορές μάλιστα ξεκινούσε ανάμεσα στα δυο τους μια συζήτηση στο κενό: τότε η τρέλα ήταν κοντά. Είναι κοντά, πιστεύω, σε κάθε άνθρωπο που βλέπει το σύμπαν μέσα από τα πέπλα δύο κόσμων ταυτόχρονα, με άλλα έθιμα, άλλη παιδεία, άλλο περιβάλλον», T.-E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, σ. 43.

16. Είναι γνωστό ότι το φιλί δεν είναι εν χρήσει στα παραδοσιακά ήθη της Ιαπωνίας.

17. Στους ιθαγενείς των νήσων Τρόμπριαντ, η πατρότητα είναι άγνωστη. Η ανατροφή των παιδιών είναι υπό την εξουσία του θεού από την πλευρά της μητέρας. Ένας σύζυγος, επιστρέφοντας από ένα μακρόχρονο ταξίδι, καίρεται όταν βρίσκει καινούρια παιδιά στο σπίτι του. Τα φροντίζει, τα προσέχει και τα αγαπά σαν τα δικά του. Malinowski, *The Father in primitive Psychology*, παράθεμα στο Bertrand Russel, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, Παρίσι 1930, σ. 22.

18. Τέτοιου είδους έννοιες ανευρίσκονται στις εργασίες των Χεντ, βαν Βούρκομ, Μπούμαν και Γκρύνμπαουμ (van Waerkom, Bouman, Grünbaum), και επίσης στον Γκόλντσταϊν.

19. Ο Γκρύνμπαουμ, για παράδειγμα (*Aphasie und Motorik*), δείχνει ότι οι αφασικές διαταραχές είναι γενικές και ταυτόχρονα κινητικές, μετατρέπει με άλλα λόγια την κινητικότητα σε έναν πρωτογενή τρόπο αποβλεπτικότητας ή σημασίας (βλ. παραπάνω, σ. 247-248), κάτι που τελικά συνο-

ψιζεται σε μια σύλληψη του ανθρώπου όχι πια ως συνειδησης αλλά ως ύπαρξης.

20. Gelb και Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, σ. 151.

21. *Ό.π.*, σ. 149.

22. *Ό.π.*, σσ. 151-152.

23. *Ό.π.*, σ. 150.

24. *Ό.π.*, σ. 162.

25. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, τ. III, σ. 258.

26. Gelb και Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, σ. 158.

27. *Ό.π.*

28. *Ό.π.*

29. *Ό.π.*

30. *Ό.π.*

31. *Ό.π.*

32. Βλέπουμε πώς, ενώπιον ενός δεδομένου δείγματος (κόκκινο), ανακαλούν την ανάμνηση ενός αντικειμένου του ίδιου χρώματος (φράουλα) και βάσει αυτού ξαναβρίσκουν το όνομα του χρώματος (κόκκινη φράουλα, κόκκινο), *ό.π.*, σ. 177.

33. *Ό.π.*, σ. 158.

34. Βλ. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*.

35. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, σ. 460. Ο Γκόντσταϊν συμφωνεί εδώ με τον Γκρύνμπαουμ (*Aphasie und Motorik*) για να ξεπεράσει το διάζευγμα ανάμεσα στην κλασική σύλληψη (Μπροκά) και τις σύγχρονες εργασίες (Χεντ). Εκείνο που προσάπτει ο Γκρύνμπαουμ στους νεωτερικούς είναι ότι «δεν έβαλαν σε πρώτο πλάνο την κινητική εξωτερίκευση και τις ψυχοφυσικές δομές πάνω στις οποίες αυτή στηρίζεται ως ένα θεμελιώδη τομέα που δεσπόζει στην εικόνα της αφασίας» (σ. 386).

36. Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*. Πρόκειται και πάλι για την περίπτωση του Σνάνιντερ, την οποία αναλύσαμε από την άποψη της κινητικότητας και της σεξουαλικότητας.

37. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, σ. 496. Υπογράμμισή δική μας.

38. Gasquet, *Cézanne*, σ. 117.

39. Gasquet, *ό.π.*, σσ. 123 κε.

40. À Elisabeth, 28 Ιουνίου 1643, έκδοση Adam-Tannery (AT), τ. III, σ. 690.

41. «Τέλος, καθώς θεωρώ ότι είναι πολύ αναγκαίο να έχεις καταλάβει καλά, μία φορά στη ζωή σου, τις αρχές της μεταφυσικής, επειδή αυτές είναι που μας δίνουν τη γνώση του Θεού και της ψυχής μας, θεωρώ επί-

σης ότι θα ήταν πολύ επιβλαβές να απασχολείς συχνά τη νόησή σου με το να τις συλλογίζεσαι, επειδή δεν θα μπορούσες τόσο καλά να καταπιαστείς με τη λειτουργία της φαντασίας και των αισθήσεων· αλλά το καλύτερο θεωρώ πως είναι να αρκεστείς να κρατήσεις στη μνήμη σου και στην πίστη σου τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξες κάποια στιγμή, κι έπειτα να χρησιμοποιήσεις τον υπόλοιπο χρόνο που έχεις για μελέτη σε σκέψεις όπου η νόηση δρα μαζί με τη φαντασία και τις αισθήσεις», *ό.π.*





ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ  
Ο αντιληπτός κόσμος



Το ιδιόσωμα είναι μέσα στον κόσμο όπως η καρδιά μέσα στον οργανισμό: διατηρεί συνεχώς στη ζωή το ορατό θέαμα, το εμπυκλώνει και το τροφοδοτεί εσωτερικά, σχηματίζει μαζί του ένα σύστημα. Όταν περιφέρομαι στο διαμέρισμά μου, οι διαφορετικές όψεις υπό τις οποίες μου προσφέρεται θα ήταν αδύνατο να μου εμφανιστούν ως κατατομές ενός και του ίδιου πράγματος, αν δεν ήξερα ότι η καθεμιά τους αντιπροσωπεύει το διαμέρισμα ιδωμένο από το ένα ή το άλλο σημείο, αν δεν είχα συνείδηση της δικής μου κίνησης, καθώς και του σώματός μου ως ταυτόσημου σε όλες τις φάσεις αυτής της κίνησης. Μπορώ προφανώς να επισκοπήσω με τη σκέψη το διαμέρισμα, να το φανταστώ ή να φτιάξω το σχεδιάγραμμά του στο χαρτί, όμως ακόμα και τότε δεν θα μπορούσα να συλλάβω την ενότητα του αντικειμένου χωρίς τη μεσολάβηση της σωματικής εμπειρίας, διότι εκείνο που αποκαλώ σχεδιάγραμμα είναι απλώς μια ευρύτερη προοπτική: πρόκειται για το διαμέρισμα «ιδωμένο από ψηλά», θα μπορέσω δε να συνοψίσω σ' εκείνο όλες τις συνηθισμένες προοπτικές, υπό τον όρο να ξέρω ότι ένα και το ίδιο ένσαρκο υποκείμενο μπορεί να δει διαδοχικά από διαφορετικές θέσεις. Ίσως αντιτείνουν πως, όταν επανατοποθετούμε το αντικείμενο μέσα στη σωματική εμπειρία ως έναν από τους πόλους της εμπειρίας αυτής, του αφαιρούμε ό,τι ακριβώς συνιστά την αντικειμενικότητά του. Υπό την οπτική γωνία του σώματός μου δεν βλέπω ποτέ ίσες τις έξι έδρες του κύβου, ακόμα κι αν είναι γυάλινος, και ωστόσο η λέξη «κύβος» έχει ένα νόημα, ο

κύβος ο ίδιος, ο κύβος στ' αλήθεια, πέρα από τις αισθητές εμφανίσεις του, έχει ίσες τις έξι έδρες του. Όσο γυρίζω γύρω από τον κύβο, βλέπω την μπροστινή έδρα, που ήταν ένα τετράγωνο, να παραμορφώνεται και έπειτα να εξαφανίζεται, ενώ παράλληλα εμφανίζονται οι άλλες πλευρές και καθεμία με τη σειρά της γίνεται τετράγωνο. Όμως η εκτύλιξη αυτής της εμπειρίας είναι για μένα απλώς η ευκαιρία να σκεφτώ τον ολικό κύβο με τις έξι ίσες και ταυτόχρονες έδρες του, τη νοητή δομή που δίνει την εξήγησή του. Προκειμένου μάλιστα ο γύρος μου γύρω από τον κύβο να αιτιολογήσει την κρίση «εδώ είναι ένας κύβος», πρέπει να εντοπίζονται στον αντικειμενικό χώρο και οι ίδιες οι μετατοπίσεις μου, η δε εμπειρία της δικής μου κίνησης όχι μόνο δεν είναι ο όρος από τον οποίο εξαρτάται η θέση ενός αντικειμένου αλλά, αντίθετα, μπορώ να αποκρυπτογραφώ την αντιληπτική εμφάνιση και να κατασκευάσω τον αληθινό κύβο, επειδή ακριβώς σκέφτομαι το ίδιο μου το σώμα ως ένα κινητό αντικείμενο. Η εμπειρία της ιδιοκίνησης, επομένως, δεν θα ήταν τίποτε άλλο από μια ψυχολογική περίπτωση της αντίληψης και δεν θα συνέβαλλε στον προσδιορισμό του νοήματος του αντικειμένου. Το αντικείμενο και το σώμα μου θα σχημάτιζαν μεν ένα σύστημα, αλλά θα επρόκειτο για μια δέσμη αντικειμενικών συσχετίσεων και όχι, όπως είπαμε προ ολίγου, για ένα σύνολο βιωμένων αντιστοιχιών. Την ενότητα του αντικειμένου θα τη σκεφτόμασταν, δεν θα τη βιώναμε ως το συσχετικό της ενότητας του σώματός μας. Μπορεί όμως το αντικείμενο να αποσπαστεί κατ' αυτό τον τρόπο από τις συνθήκες υπό τις οποίες όντως μας δίνεται; Μπορούμε βέβαια να συναθροίσουμε συλλογιστικά την έννοια του αριθμού έξι, την έννοια της «πλευράς» και την έννοια της ισότητας και να τις συνδυάσουμε σε μια διατύπωση που είναι ο ορισμός του κύβου. Αλλά ο ορισμός αυτός περισσότερο μας θέτει ένα ερώτημα παρά μας προσφέρει κάτι προς σκέψη. Δεν βγαίνουμε από τα όρια της τυφλής και συμβολικής σκέψης, αν δεν προσλάβουμε το ενικό χωρικό είναι που φέρει όλα αυτά τα κατηγορήματα

μαζί. Το ζητούμενο είναι να σχεδιάσουμε στη σκέψη την ιδιαίτερη μορφή η οποία εγκλείει ένα τμήμα χώρου ανάμεσα σε έξι ίσες έδρες. Αν, τώρα, οι λέξεις «εγκλείω» και «ανάμεσα» έχουν ένα νόημα για μας, το έχουν επειδή το δανειζονται από την εμπειρία μας ως ένσαρκα υποκείμενα. Στον ίδιο το χώρο και χωρίς την παρουσία ενός ψυχοφυσικού υποκειμένου, δεν υπάρχει καμία κατεύθυνση, κανένα μέσα και κανένα έξω. Ένας χώρος είναι «κλεισμένος» ανάμεσα στις πλευρές ενός κύβου, όπως εμείς είμαστε κλεισμένοι ανάμεσα στους τοίχους του δωματίου μας. Για να μπορέσουμε να σκεφτούμε τον κύβο, παίρνουμε θέση στο χώρο, τότε στην επιφάνειά του, τότε μέσα του, τότε έξω από εκείνον, και ως εκ τούτου τον βλέπουμε σε προοπτική. Ο κύβος με τις έξι ίσες έδρες δεν είναι μόνο άσφατος, είναι και αδιανόητος· είναι ο κύβος όπως θα ήταν για τον εαυτό του· αλλά ο κύβος δεν είναι για τον εαυτό του, εφόσον είναι ένα αντικείμενο. Υπάρχει ένας πρώτος δογματισμός, από τον οποίο μας απαλλάσσει η αναστοχαστική ανάλυση: όταν βεβαιώνεις ότι το αντικείμενο είναι καθ' εαυτό ή απόλυτα χωρίς να διερωτάσαι τι είναι. Υπάρχει όμως κι ένας άλλος δογματισμός, όταν βεβαιώνεις την εικαζόμενη σημασία του αντικειμένου χωρίς να διερωτάσαι πώς εισέρχεται η σημασία αυτή στην εμπειρία μας. Η αναστοχαστική ανάλυση αντικαθιστά την απόλυτη ύπαρξη του αντικειμένου με τη σκέψη ενός απόλυτου αντικειμένου, θέλοντας δε να επισκοπήσει το αντικείμενο, να το σκεφτεί χωρίς να τοποθετηθεί σε καμία οπτική γωνία, καταστρέφει την εσωτερική δομή του. Αν υπάρχει για μένα ένας κύβος με έξι ίσες έδρες και αν μπορώ να συναντήσω το αντικείμενο, αυτό δεν συμβαίνει επειδή το συγκροτώ εκ των έσω, αλλά επειδή βυθίζομαι στην πυκνότητα του κόσμου μέσω της αντιληπτικής εμπειρίας. Ο κύβος με τις έξι ίσες έδρες είναι η οριακή ιδέα με την οποία εκφράζω τη σαρκική παρουσία του κύβου που είναι εκεί, μπροστά στα μάτια μου, μέσα στα χέρια μου, στην αντιληπτική προφάνειά του. Οι πλευρές του κύβου δεν είναι προβολές του αλλά, ακριβώς, πλευρές. Όταν τις προ-

σλαμβάνω τη μία μετά την άλλη και όπως εμφανίζονται με την εκάστοτε προοπτική, δεν κατασκευάζω την ιδέα του γεωμετρικού σχεδίου που δίνει την εξήγηση αυτών των προοπτικών· ο κύβος είναι ήδη εκεί μπροστά μου και φανερώνεται μέσα από τις πλευρές του. Δεν μου χρειάζεται να έχω μια αντικειμενική θέαση της δικής μου κίνησης και να τη συνυπολογίσω ώστε να ανασυγκροτήσω, πίσω από την εμφάνιση, την αληθινή μορφή του αντικειμένου: ο υπολογισμός έχει ήδη γίνει, η νέα εμφάνιση έχει καταλήξει ήδη να συντεθεί με τη βιωμένη κίνηση και προσφέρεται ως εμφάνιση ενός κύβου. Το πράγμα και ο κόσμος μου δίνονται μαζί με τα μέρη του σώματός μου, όχι μέσω μιας «φυσικής γεωμετρίας», αλλά σε μια ζωντανή διασύνδεση συγκρίσιμη ή μάλλον ταυτόσημη με τη διασύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στα μέρη του ίδιου μου του σώματος.

Η εξωτερική αντίληψη και η αντίληψη του ιδιοσώματος ποικίλλουν μαζί, επειδή αποτελούν τις δύο όψεις ενός και του ίδιου ενεργήματος. Έχουν προσπαθήσει προ πολλού να εξηγήσουν την περίφημη αριστοτελική επάλλαξη<sup>1</sup> δεχόμενοι ότι η ασυνήθιστη θέση των δακτύλων καθιστά αδύνατη τη σύνθεση των αντίστοιχων αντιλήψεων: η δεξιά πλευρά του μέσου και η αριστερή πλευρά του δείκτη συνήθως δεν «εργάζονται» μαζί, αν λοιπόν υφίστανται και οι δύο συγχρόνως άγγιγμα, τότε θα πρέπει να υπάρχουν δύο σφαιρίδια. Στην πραγματικότητα οι αντιλήψεις των δύο δακτύλων δεν είναι μόνο αποσυνδεδεμένες αλλά και αντεστραμμένες: το υποκείμενο αποδίδει στο δείκτη εκείνο που αγγίζεται από τον μέσο δάκτυλο και αντιστρόφως, όπως αποδεικνύεται αν εφαρμόσουμε στα δάκτυλα δύο διακριτά ερεθίσματα, μία ακίδα και έναν βόλο, για παράδειγμα.<sup>2</sup> Η επάλλαξη του Αριστοτέλη αποτελεί κατ' αρχάς διαταραχή του σωματικού σχήματος. Εκείνο που καθιστά αδύνατη τη σύνθεση των δύο απτικών αντιλήψεων σε ένα μοναδικό αντικείμενο δεν είναι τόσο η ασυνήθιστη ή στατιστικά σπάνια θέση των δακτύλων, είναι το γεγονός ότι η δεξιά πλευρά του μέσου και η αριστερή του δείκτη δεν μπορούν να συμπράξουν σε μια συνερ-

γική εξερεύνηση του αντικειμένου, ότι το σταύρωμα των δαχτύλων, ως εξαναγκαστική κίνηση, ξεπερνά τις κινητικές δυνατότητες των ίδιων των δαχτύλων και δεν μπορεί να τεθεί ως σκοπός στους κόλπους ενός σχεδίου κίνησης. Έτσι, στην προκειμένη περίπτωση, η σύνθεση του αντικειμένου γίνεται διαμέσου της σύνθεσης του ιδιοσώματος, συνιστά το αντίγραφο ή το συσχετικό της, και είναι κυριολεκτικά το ίδιο πράγμα να αντιλαμβάνεσαι ένα μόνο σφαιρίδιο και να έχεις στη διάθεσή σου τα δύο δάχτυλα ως ένα και μοναδικό όργανο. Η διαταραχή του σωματικού σχήματος μπορεί μάλιστα να μεταφραστεί απευθείας στον εξωτερικό κόσμο, χωρίς να υποστηρίζεται από κανένα ερέθισμα. Στην εαυτοσκοπία το υποκείμενο, προτού δει τον εαυτό του, περνά πάντα από μια κατάσταση ονείρου, ονειροπόλησης ή άγχους, και η εικόνα του εαυτού του που εμφανίζεται προς τα έξω δεν είναι τίποτε άλλο από την ανάποδη όψη αυτής της αποπροσωποποίησης.<sup>3</sup> Ο ασθενής αισθάνεται να είναι μέσα στο διπλό του που βρίσκεται έξω από εκείνον, όπως, σε έναν ανελκυστήρα που ανεβαίνει και σταματάει απότομα, αισθάνομαι την υπόσταση του σώματός μου να μου φεύγει μέσα από το κεφάλι μου και να ξεπερνά τα όρια του αντικειμενικού μου σώματος. Είναι μέσα στο δικό του σώμα που ο ασθενής αισθάνεται την προσέγγιση αυτού του Άλλου τον οποίο δεν έχει δει ποτέ με τα μάτια του, όπως το κανονικό υποκείμενο αναγνωρίζει από ένα ορισμένο κάψιμο στο σβέρκο ότι κάποιος πίσω του το κοιτάζει.<sup>4</sup> Αντιστρόφως, μια ορισμένη μορφή εξωτερικής εμπειρίας συνεπάγεται και συνεπιφέρει μια ορισμένη συνείδηση του ιδιοσώματος. Πολλοί ασθενείς μιλούν για μια «έκτη αίσθηση» που θεωρούν ότι τους δίνει τις ψευδαισθήσεις τους. Το υποκείμενο του Στράτον (Stratton), το οπτικό πεδίο του οποίου έχει αντικειμενικά αναστραφεί, βλέπει αρχικά όλα τα αντικείμενα με τα πάνω κάτω· την τρίτη μέρα του πειράματος, όταν τα αντικείμενα αρχίζουν να ανακτούν την ισορροπία τους, το υποκείμενο κατακλύζεται «από την παράξενη εντύπωση ότι κοιτάζει τη φωτιά με την πίσω μεριά του κεφαλιού του».<sup>5</sup> Και

αυτό επειδή υπάρχει άμεση ισοδυναμία ανάμεσα στον προσανατολισμό του οπτικού πεδίου και τη συνείδηση του ιδιοσώματος ως δύναμης αυτού του πεδίου, οπότε η ανατροπή που λαμβάνει χώρα στο πείραμα μεταφράζεται αδιακρίτως είτε με το αναποδογύρισμα των φαινομένων αντικειμένων είτε με μια ανακατανομή των αισθητηριακών λειτουργιών μέσα στο σώμα. Αν ένα υποκείμενο προσαρμόσει τα μάτια του για μακρινή όραση, έχει διπλή εικόνα τόσο του δακτύλου του όσο και όλων των κοντινών αντικειμένων. Αν το αγγίξουν ή το τσιμπήσουν, αντιλαμβάνεται την επαφή ή το τσίμπημα εις διπλούν.<sup>6</sup> Άρα η διπλωπία προεκτείνεται σε ένα διχασμό του σώματος. Κάθε εξωτερική αντίληψη είναι αμέσως συνώνυμη με μια ορισμένη αντίληψη του σώματός μου, όπως και κάθε αντίληψη του σώματός μου καθίσταται ρητή στη γλώσσα της εξωτερικής αντίληψης. Αν τώρα, όπως είδαμε, το σώμα δεν είναι ένα διαφανές αντικείμενο και δεν μας δίνεται μέσω του νόμου της συγκρότησής του, όπως ο κύκλος στον γεωμέτρη, αν είναι μια εκφραστική ενότητα που μπορούμε να μάθουμε να τη γνωρίζουμε μόνο αν την επωμιστούμε, η δομή αυτή θα μεταδοθεί στον αισθητό κόσμο. Η θεωρία του σωματικού σχήματος είναι άρρητα μια θεωρία της αντίληψης. Ξαναμάθαμε να αισθανόμαστε το σώμα μας, ξαναβρήκαμε, κάτω από την αντικειμενική και μακρινή γνώση του σώματος, αυτή την άλλη γνώση που έχουμε για το σώμα, επειδή είναι πάντα μαζί μας και επειδή είμαστε σώμα. Θα χρειαστεί κατά τον ίδιο τρόπο να αφυπνίσουμε την εμπειρία του κόσμου, έτσι όπως αυτός μας εμφανίζεται, καθόσον είμαστε στον κόσμο μέσω του σώματός μας, καθόσον αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο με το σώμα μας. Αλλά ξαναπιάνοντας έτσι επαφή με το σώμα και με τον κόσμο, θα ξαναβρούμε επίσης εμάς τους ίδιους, εφόσον, αν αντιλαμβάνεσαι με το σώμα σου, το σώμα είναι ένα φυσικό εγώ και κατά κάποιον τρόπο το υποκείμενο της αντίληψης.



## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Απτική παραίσθηση που αναφέρεται από τον Αριστοτέλη. Όταν σταυρώσουμε τον μέσο δάκτυλο και το δείκτη και βάλουμε ένα σφαιρίδιο ανάμεσά τους (ή, γενικότερα, όταν απλώς μας αγγίζουν με ένα σφαιρίδιο το ένα από τα δύο σταυρωμένα δάκτυλα), σχηματίζουμε την εντύπωση πως υπάρχουν δύο σφαιρίδια. (Σ.τ.μ.)

2. Ταστεβέν, Τσερμάκ, Σίλντερ (Tastevin, Czermak, Schilder), παράθεμα στο Lhermitte, *L'image de notre corps*, σσ. 36 κε.

3. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σσ. 136-188. Βλ. σ. 191: «Κατά τη διάρκεια της εαυτοσκοπίας το υποκείμενο κατακλύζεται από ένα αίσθημα βαθιάς λύπης, που επεκτείνεται και εξαικτιώνεται μέχρι του σημείου να διαπεράσει ακόμα και την εικόνα του διπλού του, η οποία φαίνεται να εμψυχώνεται από συναισθηματικές δονήσεις ταυτόσημες με εκείνες που νιώθει το πρωτότυπο»: «η συνείδησή του φαίνεται να βγαίνει έξω από τον εαυτό του». Και Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, σ. 180: «Είχα ξαφνικά την εντύπωση ότι βρισκόμουν έξω από το σώμα μου».

4. Jaspers, παράθεμα στο Menninger-Lerchenthal, *ό.π.*, σ. 76.

5. Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*, σ. 350.

6. Lhermitte, *L'image de notre corps*, σ. 39.



## I. ΤΟ ΑΙΣΘΑΝΕΣΘΑΙ

Η αντικειμενική σκέψη αγνοεί το υποκείμενο της αντίληψης. Και αυτό επειδή λαμβάνει τον κόσμο έτοιμο και προκατασκευασμένο, ως το περιβάλλον κάθε δυνατού συμβάντος, και αντιμετωπίζει την αντίληψη ως ένα από τα συμβάντα αυτά. Ο εμπειριστής φιλόσοφος, για παράδειγμα, εξετάζει ένα υποκείμενο  $x$  την ώρα που αντιλαμβάνεται και προσπαθεί να περιγράψει τι συμβαίνει: *υπάρχουν* αισθητηριακές εντυπώσεις, οι οποίες είναι καταστάσεις ή τρόποι ύπαρξης του υποκειμένου και ως εκ τούτου αληθινά νοητικά πράγματα. Το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο είναι ο τόπος αυτών των πραγμάτων, ο δε φιλόσοφος περιγράφει τις αισθητηριακές εντυπώσεις και το υπόστρωμά τους όπως άλλος περιγράφει την πανίδα μιας μακρινής χώρας – χωρίς να παρατηρεί ότι και ο ίδιος αντιλαμβάνεται, ότι είναι ανταλαμβανόμενο υποκείμενο και ότι η αντίληψη όπως τη βιώνει διαψεύδει όλα όσα λέει για την αντίληψη εν γένει. Διότι, αν δούμε την αντίληψη εκ των έσω, δεν οφείλει τίποτα σε όσα ξέρουμε κατά τα άλλα για τον κόσμο, για τα ερεθίσματα όπως τα περιγράφει η φυσική και για τα όργανα των αισθήσεων όπως τα περιγράφει η βιολογία. Δεν δίνεται καθ' αρχάς ως ένα συμβάν μέσα στον κόσμο, στο οποίο θα μπορούσε να εφαρμοστεί, για παράδειγμα, η κατηγορία της αιτιότητας, αλλά ως αναδημιουργία ή ανασυγκρότηση του κόσμου κάθε στιγμή. Αν πιστεύουμε σε ένα παρελθόν του κόσμου,

στον κόσμο φυσικής τάξης, στα ερεθίσματα, στον οργανισμό όπως τον αναπαριστούν τα βιβλία μας, αυτό συμβαίνει κατ' αρχάς επειδή έχουμε ένα παρόν και ενεργό αντιληπτικό πεδίο, μια επιφάνεια επαφής με τον κόσμο ή αιωνίως ριζωμένη μέσα του, συμβαίνει επειδή ο κόσμος περιζώνει ακατάπαυστα με συνεχείς εφόδους την υποκειμενικότητα, όπως τα κύματα περιβάλλουν κάτι ξεβρασμένο στην ακρογιαλιά. Όλη η γνώση εγκαθίσταται στους ορίζοντες που άνοιξε η αντίληψη. Δεν τίθεται ζήτημα να περιγράψουμε και την ίδια την αντίληψη ως ένα από τα γεγονότα που παράγονται στον κόσμο, εφόσον δεν μπορούμε να σβήσουμε ποτέ, στον πίνακα του κόσμου, αυτό το κενό που είμαστε εμείς και απ' όπου ο κόσμος έρχεται στην ύπαρξη για κάποιον – εφόσον η αντίληψη είναι το «ψεγάδι» αυτού του «μεγάλου διαμαντιού».<sup>1</sup>

Η νοησιарχία αντιπροσωπεύει σαφώς μια πρόοδο στη συνειδητοποίηση: αυτός ο τόπος έξω από τον κόσμο, τον οποίο υπονοούσε ο εμπειριστής φιλόσοφος και όπου τοποθετούνταν σιωπηρά για να περιγράψει το συμβάν της αντίληψης, παίρνει τώρα ένα όνομα, κάνει την εμφάνισή του στην περιγραφή. Είναι το υπερβατολογικό *ego*. Έτσι καταλήγουν να αναστρέφονται όλες οι θέσεις του εμπειρισμού: η κατάσταση συνείδησης γίνεται η συνείδηση μιας κατάστασης, η παθητικότητα η οντοθεσία μιας παθητικότητας, ο δε κόσμος γίνεται το συσχετικό μιας σκέψης του κόσμου και υπάρχει πια μόνο για έναν συγκροτούντα. Εντούτοις εξακολουθεί να ισχύει ότι η νοησιарχία παίρνει κι εκείνη τον κόσμο έτοιμο και προκατασκευασμένο· διότι η συγκρότηση του κόσμου όπως τη συλλαμβάνει είναι απλώς μια τυποποιημένη φράση: σε κάθε όρο της εμπειριστικής περιγραφής προσθέτουν την ένδειξη «συνείδηση του...». Όλο το σύστημα της εμπειρίας –κόσμος, ιδιόσωμα και εμπειρικό εγώ– τελεί υπό την εξάρτηση ενός καθολικού διανοητή που επιφορτίζεται να είναι ο φορέας των σχέσεων των τριών όρων. Επειδή όμως ο ίδιος δεν εμπλέκεται σ' αυτές, παραμένουν ό,τι ήταν στον εμπειρισμό: αιτιώδεις σχέσεις απλωμένες πάνω στο

επίπεδο των κοσμικών συμβάντων. Αν τώρα το ιδιόσωμα και το εμπειρικό εγώ δεν είναι τίποτα περισσότερο από στοιχεία μέσα στο σύστημα της εμπειρίας, αντικείμενα μεταξύ των άλλων αντικειμένων υπό το βλέμμα του αληθινού εγώ, πώς μπορούμε να συνταυτιστούμε ποτέ με το σώμα μας, πώς μπορούσαμε να πιστέψουμε πως βλέπουμε με τα μάτια μας ό,τι στην πραγματικότητα συλλαμβάνουμε μέσω της εποπτείας του πνεύματος, πώς γίνεται και ο κόσμος δεν είναι απέναντί μας εντελώς ρητός, γιατί εκδιπλώνεται μόνο λίγο λίγο και ποτέ «εξ ολοκλήρου», πώς γίνεται, τέλος, και αντιλαμβανόμαστε; Θα το κατανοήσουμε αυτό, μόνο αν το εμπειρικό εγώ και το σώμα δεν είναι ευθύς εξαρχής αντικείμενα και δεν γίνουν ποτέ εντελώς αντικείμενα, αν έχει ένα νόημα να πω ότι βλέπω το κομμάτι το κερί με τα μάτια μου και αν, συνακολούθως, αυτή η δυνατότητα απουσίας, αυτή η διάσταση φυγής και ελευθερίας, τις οποίες διανοίγει βαθιά μέσα μας ο αναστοχασμός και που αποκαλούνται το υπερβατολογικό εγώ, δεν δίνονται αρχικά και δεν κατακτώνται ποτέ απολύτως, αν δεν μπορώ ποτέ να πω «εγώ» απολύτως και αν κάθε ενέργημα αναστοχασμού, κάθε εκούσια θεσιληψία εγκαθιδρύεται πάνω στο υπόβαθρο και πάνω στην πρόταση μιας προ-προσωπικής συνειδησιακής ζωής. Θα εξακολουθούμε να αγνοούμε το υποκείμενο της αντίληψης, όσο θα αδυνατούμε να ξεφύγουμε από το διάζευγμα ανάμεσα στο φυτό και το φύον, ανάμεσα στην αισθητηριακή εντύπωση ως κατάσταση συνείδησης και ως συνείδηση μιας κατάστασης, ανάμεσα στην ύπαρξη καθ' εαυτό και την ύπαρξη δι' εαυτό. Ας επανέλθουμε λοιπόν στην αισθητηριακή εντύπωση και ας την εξετάσουμε εκ του σύνεγγυς, ώστε να μας μάθει τη ζωντανή σχέση την οποία έχει με το σώμα του και με τον κόσμο του εκείνος που αντιλαμβάνεται.

Η επαγωγική ψυχολογία θα μας βοηθήσει να αναζητήσουμε μια νέα θέση για την αισθητηριακή εντύπωση, δείχνοντας ότι δεν αποτελεί ούτε κατάσταση ούτε ποιότητα αλλά ούτε και συνείδηση μιας κατάστασης ή μιας ποιότητας. Στην πραγματικό-

τητα καθεμία από τις υποτιθέμενες ποιότητες –το κόκκινο, το μπλε, το χρώμα, ο ήχος– είναι καταχωρισμένη σε μια ορισμένη συμπεριφορά. Στο κανονικό υποκείμενο μια αισθητηριακή διέγερση, προπαντός οι εργαστηριακές που στην ουσία δεν έχουν ζωτική σημασία για εκείνο, μόλις που τροποποιεί τη γενική κινητικότητα. Ωστόσο οι ασθένειες της παρεγκεφαλίτιδας ή του μετωπιαίου φλοιού δείχνουν εμφανώς τι θα μπορούσε να είναι η επίδραση των αισθητηριακών διεγέρσεων στον μυϊκό τόνο, αν δεν ήταν ενταγμένες σε μια συνολική κατάσταση και αν ο τόνος δεν ρυθμιζόταν στο κανονικό υποκείμενο ενόψει ορισμένων προνομιακών έργων προς επιτέλεση. Το σήκωμα του βραχίονα, που μπορεί να θεωρηθεί δείκτης της κινητικής διαταραχής, τροποποιείται διαφορετικά ως προς το εύρος και την κατεύθυνσή του από ένα οπτικό πεδίο κόκκινο, κίτρινο, μπλε ή πράσινο. Ειδικότερα, το κόκκινο και το κίτρινο ευνοούν τις κινήσεις που κυλούν μαλακά, το μπλε και το πράσινο τις απότομες κινήσεις, το κόκκινο, όταν για παράδειγμα εκτεθεί στο δεξί μάτι, ευνοεί μια κίνηση έκτασης του αντίστοιχου βραχίονα προς τα έξω, το πράσινο μια κίνηση κάμψης και αναδίπλωσης προς το σώμα.<sup>2</sup> Η προνομιακή θέση του βραχίονα –εκεί όπου το υποκείμενο αισθάνεται το βραχίονά του σε ισορροπία ή σε ηρεμία–, η οποία στον ασθενή είναι πιο απομακρυσμένη από το σώμα απ' ό,τι στον κανονικό, τροποποιείται με την παρουσίαση των χρωμάτων: το πράσινο την επαναφέρει πλησιέστερα στο σώμα.<sup>3</sup> Το χρώμα του οπτικού πεδίου επηρεάζει την ακρίβεια των αντιδράσεων του υποκειμένου, όταν του ζητείται είτε να εκτελέσει μια κίνηση ενός δεδομένου εύρους είτε να δείξει με το δάχτυλο ένα καθορισμένο μήκος. Η εκτίμησή του είναι ακριβής με πράσινο οπτικό πεδίο, ανακριβής, υπερβάλλουσα, με κόκκινο. Οι κινήσεις προς τα έξω επιταχύνονται με το πράσινο και επιβραδύνονται με το κόκκινο. Ο εντοπισμός των ερεθισμάτων στο δέρμα τροποποιείται με το κόκκινο στην κατεύθυνση της απαγωγής. Το κίτρινο και το κόκκινο επιτείνουν τα λάθη στην εκτίμηση του βάρους και του χρόνου, ενώ στους πα-

ρεγκεφαλιδικούς το μπλε και κυρίως το πράσινο τα επανορθώνουν. Στα διάφορα πειράματα κάθε χρώμα επενεργεί πάντα στην ίδια κατεύθυνση, ούτως ώστε μπορούμε να του αποδώσουμε μια οριστική κινητική αξία. Συνολικά, το κόκκινο και το κίτρινο ευνοούν την απαγωγή, το μπλε και το πράσινο την προσαγωγή. Κατά γενικό τρόπο, η προσαγωγή σημαίνει ότι ο οργανισμός στρέφεται προς το ερέθισμα και έλκεται από τον κόσμο, η απαγωγή ότι απομακρύνεται από το ερέθισμα και αποσύρεται προς το κέντρο του.<sup>4</sup> Επομένως οι αισθητηριακές εντυπώσεις, οι «αισθητές ποιότητες», αντί να ανάγονται περιοριστικά στη βίωση μιας ορισμένης άλεκτης κατάστασης ή ενός ορισμένου άλεκτου ποιού, προσφέρονται με μια κινητική φυσιογνωμία, περιβάλλονται με μια ζωτική σημασία. Ξέρουμε προ πολλού ότι υπάρχει κάποια «κινητική συνοδεία» των αισθητηριακών εντυπώσεων, ότι τα ερεθίσματα πυροδοτούν «γεννώμενες κινήσεις» που συνδέονται συνειρμικά με την αισθητηριακή εντύπωση ή με την ποιότητα σχηματίζοντας μια άλω γύρω της, ότι η «αντιληπτική πλευρά» και η «κινητική πλευρά» της συμπεριφοράς επικοινωνούν. Όμως, τις περισσότερες φορές, είναι σαν να θεωρούμε ότι η σχέση αυτή δεν αλλάζει τίποτα στους όρους ανάμεσα στους οποίους εγκαθιδρύεται. Διότι, στα παραδείγματα που δώσαμε προηγουμένως, δεν πρόκειται για μια εξωτερική σχέση αιτιότητας που θα άφηνε ανέπαφη την ίδια την αισθητηριακή εντύπωση. Οι κινητικές αντιδράσεις που προκαλούνται από το μπλε, η «συμπεριφορά του μπλε», δεν συνιστούν αποτελέσματα τα οποία επιφέρει στο αντικειμενικό σώμα το χρώμα που προσδιορίζεται από ένα ορισμένο μήκος κύματος και από μια ορισμένη ένταση: ένα μπλε που προκύπτει απλώς εξ αντιθέσεως, και άρα δεν του αντιστοιχεί κανένα φαινόμενο φυσικής τάξης, έχει γύρω του την ίδια κινητική άλω.<sup>5</sup> Η κινητική φυσιογνωμία του χρώματος δεν συγκροτείται μέσα στον κόσμο του φυσικού επιστήμονα και ως επακόλουθο κάποιας κρυφής διαδικασίας. Μήπως λοιπόν βρίσκεται «μέσα στη συνείδηση», μήπως πρέπει να πούμε ότι η εμπειρία του μπλε ως

αισθητής ποιότητας προξενεί μια ορισμένη τροποποίηση του φαινομένου σώματος; Όμως δεν βλέπουμε γιατί η συνειδητοποίηση ενός ορισμένου ποιού θα έπρεπε να τροποποιήσει την εκτίμησή μου ως προς τα μεγέθη, και άλλωστε το αποτέλεσμα του χρώματος το οποίο *αισθάνομαι* δεν αντιστοιχεί πάντα επακριβώς στην επίδραση την οποία ασκεί το χρώμα αυτό στη συμπεριφορά μου: το κόκκινο μπορεί να κάνει υπερβολικές τις αντιδράσεις μου χωρίς να το πάρω είδηση.<sup>6</sup> Η κινητική σημασία των χρωμάτων κατανοείται, μόνο αν πάψουν να είναι ολόκληστες καταστάσεις ή μη περιγράψιμες ποιότητες που προσφέρονται απλώς προς διαπίστωση σε ένα σκεπτόμενο υποκείμενο, αν εγγίσουν μέσα μου μια ορισμένη γενική συναρμογή μέσω της οποίας είμαι προσαρμοσμένος στον κόσμο, αν με καλέσουν σε έναν νέο τρόπο αξιολόγησής του και αν, από την άλλη μεριά, η κινητικότητα πάψει να είναι απλώς η συνείδηση των παροντικών μου αλλαγών τόπου ή των προσεχών και γίνει η λειτουργία που κάθε στιγμή ορίζει τα μέτρα μεγέθους που έχω, το μεταβλητό εύρος του είναι μου στον κόσμο. Το μπλε είναι εκείνο που ζητάει από μένα έναν ορισμένο τρόπο να κοιτάζω, που αφήνεται να το ψαύσω με μια προσδιορισμένη κίνηση του βλέμματός μου. Είναι ένα ορισμένο πεδίο ή μια ορισμένη ατμόσφαιρα που προσφέρεται στη δύναμη των ματιών μου και όλου μου του σώματος. Εν προκειμένω η εμπειρία του χρώματος επικυρώνει και καθιστά κατανοητές τις συσχετίσεις τις οποίες καθιερώνει η επαγωγική ψυχολογία. Το πράσινο θεωρείται κοινώς χρώμα «που ξεκουράζει». «Με κλείνει στον εαυτό μου και με γαληνεύει», λέει μια ασθενής.<sup>7</sup> «Δεν μας ζητάει τίποτα και δεν μας καλεί να κάνουμε τίποτα», λέει ο Καντίνσκι. Το μπλε φαίνεται «να υποχωρεί στο βλέμμα μας», λέει ο Γκαίτε. Αντίθετα το κόκκινο «μπήγεται στο μάτι», λέει και πάλι ο Γκαίτε.<sup>8</sup> Το κόκκινο «σκίζεις», το κίτρινο «κεντρίζει», λέει ένας ασθενής του Γκόλντσταϊν. Γενικά, αφενός έχουμε, με το κόκκινο και το κίτρινο, «την εμπειρία μιας απαγκίστρωσης, μιας κίνησης που απομακρύνεται από το κέντρο», αφετέρου, με το



μπλε και το πράσινο, «την εμπειρία της ηρεμίας και της συγκέντρωσης».<sup>9</sup> Χρησιμοποιώντας αδύναμα ή σύντομα ερεθίσματα, μπορούμε να φέρουμε στο φως το νευροφυτικό και κινητικό υπόβαθρο, τη ζωτική σημασία των ποιοτήτων. Το χρώμα, προτού το δούμε, αναγγέλλεται από την εμπειρία μιας ορισμένης στάσης του σώματος, η οποία αρμόζει μόνο σ' εκείνο και το καθορίζει με ακρίβεια: «υπάρχει στο σώμα μου ένα γλιστρημα από πάνω προς τα κάτω, άρα δεν μπορεί να πρόκειται για πράσινο, δεν μπορεί παρά να είναι μπλε· όμως στην πραγματικότητα δεν βλέπω μπλε»,<sup>10</sup> λέει ένα υποκείμενο. Και ένα άλλο: «Έσφιξα τα δόντια, οπότε ξέρω ότι έχω να κάνω με κίτρινο».<sup>11</sup> Αν αυξήσουμε σιγά σιγά ένα φωτεινό ερέθισμα ξεκινώντας από μια υποουδική τιμή, υπάρχει πρώτα η εμπειρία μιας ορισμένης διάθεσης του σώματος, έπειτα ξαφνικά η αισθητηριακή εντύπωση συνεχίζει και «εξαπλώνεται στην οπτική σφαίρα».<sup>12</sup> Όπως ακριβώς όταν κοιτάζω προσεκτικά το χιόνι αποσυνθέτω τη φαινομενική του «λευκότητα» που διαλύεται σ' έναν διαφανή κόσμο αντανakλάσεων, έτσι μπορώ και να ανακαλύψω στο εσωτερικό του ήχου μια «μικρομελωδία», το δε ηχητικό διάστημα είναι απλώς η τελική μορφοποίηση μιας ορισμένης έντασης που βιώθηκε πρώτα σε όλο το σώμα.<sup>13</sup> Η αναπαράσταση ενός χρώματος σε υποκείμενα που την έχουν χάσει καθίσταται δυνατή, αν εκτεθούν μπροστά τους πραγματικά χρώματα, τα οποιαδήποτε. Το πραγματικό χρώμα παράγει στο υποκείμενο μια «συγκέντρωση της έγχρωμης εμπειρίας» που του επιτρέπει να «μαζέψει τα χρώματα μέσα στο μάτι του».<sup>14</sup> Έτσι η ποιότητα, προτού αποτελέσει αντικειμενικό θέαμα, αναγνωρίζεται από έναν τύπο συμπεριφοράς που τη σκοπεύει στην ουσία της, γι' αυτό και, μόλις το σώμα μου υιοθετήσει τη στάση του μπλε, επιτυχάνω μια οιονεί παρουσία του μπλε. Επομένως δεν πρέπει να διερωτώμαστε πώς και γιατί το κόκκινο σημαίνει προσπάθεια ή βία, το πράσινο ηρεμία και γαλήνη, πρέπει να ξαναμάθουμε να βιώνουμε αυτά τα χρώματα όπως τα βιώνει το σώμα μας, δηλαδή ως συγκεκριμενικότητα γαλήνης ή βίας. Όταν λέμε ότι το

κόκκινο αυξάνει το εύρος των αντιδράσεών μας, δεν πρέπει να το καταλάβουμε αυτό σαν να πρόκειται για δύο διακριτά γεγονότα, αφενός μια αισθητηριακή εντύπωση του κόκκινου, αφετέρου κινητικές αντιδράσεις – πρέπει να κατανοήσουμε ότι το κόκκινο, με την υφή του την οποία ακολουθεί και εσστερνίζεται το βλέμμα μας, είναι ήδη η διεύρυνση του κινητικού μας είναι. Το υποκείμενο της αισθητηριακής εντύπωσης δεν είναι ούτε ένας σκεπτόμενος που σημειώνει μια ποιότητα ούτε ένα αδρανές περιβάλλον που θα υφίστατο παθήσεις ή τροποποιήσεις από την ποιότητα, είναι μια δύναμη που γεννιέται μαζί με ένα ορισμένο περιβάλλον ύπαρξης ή συγχρονίζεται μαζί του. Οι σχέσεις του αισθανόμενου και του αισθητού είναι συγκρίσιμες με τις σχέσεις του κοιμώμενου και του ύπνου του: ο ύπνος έρχεται όταν μια ορισμένη εκούσια στάση λάβει ξαφνικά έξωθεν την επικύρωση που περίμενε. Εγώ ανέπνεα αργά και βαθιά για να καλέσω τον ύπνο, και ξαφνικά θα έλεγες ότι το στόμα μου επικοινωνεί με κάποιον τεράστιο εξωτερικό πνεύμονα ο οποίος καλεί και απωθεί την ανάσα μου, ένας ορισμένος αναπνευστικός ρυθμός, ηθελημένος από μένα μόλις προ ολίγου, γίνεται το ίδιο μου το είναι, και ο ύπνος, που μέχρι τότε τον σκόπευα ως σημασία, γίνεται ξαφνικά κατάσταση. Κατά τον ίδιο τρόπο στήνω αυτή ή κοιτάζω προσμένοντας μια αισθητηριακή εντύπωση, και ξαφνικά το αισθητό καταλαμβάνει το αυτό μου ή το βλέμμα μου, παραδίνω ένα μέρος του σώματός μου ή και ολόκληρο το σώμα μου σ' αυτό τον τρόπο να πάλλεται και να πληρούται ο χώρος στον οποίο συνίσταται το μπλε ή το κόκκινο. Όπως η μετάληψη δεν συμβολίζει μόνο, υπό κάποια αισθητά είδη, μια ενέργεια της θείας χάρης, αλλά είναι επιπλέον η πραγματική παρουσία του Θεού, κάνει την παρουσία αυτή να ενοικεί σ' ένα τμήμα χώρου και την κοινωνεί σε όσους λαμβάνουν τον καθαγιασμένο άρτο αν είναι εσωτερικά προετοιμασμένοι, έτσι και το αισθητό δεν έχει μόνο μια κινητική και ζωτική σημασία, δεν είναι τίποτε άλλο από έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης στον κόσμο, τρόπο που μας προτείνεται από ένα ση-

μείο του χώρου και τον οποίο αναλαμβάνει και επωμίζεται το σώμα μας αν είναι ικανό γι' αυτό: η αισθητηριακή εντύπωση είναι κυριολεκτικά μια *κοινωνία*.

Από αυτή την οπτική γωνία καθίσταται δυνατό να αποδώσουμε στην έννοια της «αίσθησης» μια αξία την οποία της αρνείται η νοησιарχία. Η αισθητηριακή μου εντύπωση και η αντίληψή μου, λέει η νοησιарχία, μπορούν να είναι σαφώς προσδιορισίμες, άρα να είναι για μένα, μόνο ως αισθητηριακή εντύπωση ή αντίληψη κάποιου πράγματος – για παράδειγμα, αισθητηριακή εντύπωση του μπλε ή του κόκκινου, αντίληψη του τραπέζιού ή της καρέκλας. Το μπλε και το κόκκινο, τώρα, δεν είναι αυτή η άλεκτη εμπειρία την οποία βιώνω όταν συμπίπτω μαζί τους, το τραπέζι ή η καρέκλα δεν είναι αυτή η εφήμερη εμφάνιση στο έλεος του βλέμματός μου· το αντικείμενο προσδιορίζεται μόνο ως ένα είναι ταυτοποιήσιμο διαμέσου μιας ανοιχτής σειράς δυνατών εμπειριών και υπάρχει μόνο για ένα υποκείμενο που διενεργεί αυτή την ταυτοποίηση. Το είναι υπάρχει μόνο για κάποιον που είναι ικανός να πάρει απόσταση από εκείνο και άρα είναι και ο ίδιος απολύτως έξω από το είναι. Έτσι το πνεύμα γίνεται το υποκείμενο της αντίληψης και η έννοια της «αίσθησης» αποβαίνει αδιανόητη. Αν βλέπω ή ακούω σημαίνει αποσπώμαι από το εντύπωμα για να το περιζώσω στη σκέψη και παύω να είμαι για να γνωρίσω, θα ήταν παράλογο να πω ότι βλέπω με τα μάτια μου ή ότι ακούω με τα αυτιά μου, διότι τα μάτια μου, τα αυτιά μου εξακολουθούν να είναι όντα του κόσμου και ως τέτοια ανάκατα να προπορευτούν εκείνου για να ετοιμάσουν τη ζώνη υποκειμενικότητας απ' όπου θα τον δω ή θα τον ακούσω. Δεν μπορώ καν να διατηρήσω στα μάτια μου ή στ' αυτιά μου κάποια δύναμη γνώσης καθιστώντας τα όργανα της αντίληψής μου, διότι η έννοια αυτή είναι αμφίσημη, αποτελούν όργανα μόνο της σωματικής διέγερσης και όχι της ίδιας της αντίληψης. Δεν υπάρχει μέσος όρος ανάμεσα στο καθ' εαυτό και το δι' εαυτό, και εφόσον οι αισθήσεις μου είναι πολλές και άρα δεν είναι εγώ ο ίδιος, μόνο αντικείμενα μπο-

ρούν να είναι. Λέω ότι τα μάτια μου βλέπουν, ότι το χέρι μου αγγίζει, ότι το πόδι μου πονά, αλλά αυτές οι αφελείς εκφράσεις δεν μεταφράζουν την αληθινή εμπειρία μου. Μου δίνουν ήδη μια ερμηνεία της, η οποία την αποσπά από το αρχικό της υποκείμενο. Επειδή ξέρω ότι το φως με χτυπάει στα μάτια, ότι οι επαφές γίνονται μέσω του δέρματος, ότι το παπούτσι μου πληγώνει το πόδι, διασκορπίζω στο σώμα μου τις αντιλήψεις που ανήκουν στην ψυχή μου, βάζω την αντίληψη μέσα στο αντιληπτό. Όμως πρόκειται απλώς για το χωρικό και χρονικό αυλάκι που αφήνουν πίσω τους τα συνειδησιακά ενεργήματα. Αν τα εξετάσω εκ των έσω, βρίσκω μία μοναδική γνώση χωρίς τόπο, μία ψυχή χωρίς μέρη, και δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ σκέφτομαι και αντιλαμβάνομαι, όπως και μεταξύ βλέπω και ακούω.

Μπορούμε άραγε να μείνουμε σ' αυτή την προοπτική; Αν αληθεύει ότι δεν βλέπω με τα μάτια μου, πώς μπόρεσα ποτέ να αγνοήσω αυτή την αλήθεια; Δεν ήξερα τι έλεγα, δεν είχα αναστοχαστεί; Μα πώς γίνεται να μην αναστοχάστηκα; Πώς είναι δυνατό να μου συγκαλύφθηκε η εποπτεία του πνεύματος, η διεργασία της δικής μου σκέψης, εφόσον εξ ορισμού η σκέψη μου είναι για τον εαυτό της; Αν ο αναστοχασμός θέλει να δικαιωθεί ως αναστοχασμός, δηλαδή ως πρόοδος προς την αλήθεια, δεν πρέπει να περιοριστεί να αντικαταστήσει μια θέαση του κόσμου με μια άλλη, πρέπει να μας δείξει πώς η αφελής θέαση του κόσμου συμπεριλαμβάνεται και ξεπερνιέται στην υποβεβλημένη στον αναστοχασμό θέαση. Για να μπορέσει ο αναστοχασμός να κατανοήσει τον εαυτό του ως ξεκίνημα, πρέπει να φωτίσει το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, το οποίο αυτός διαδέχεται, και να δείξει τη δυνατότητά του. Όταν λέω ότι εξακολουθώ να είμαι εγώ που με σκέφτομαι ως τοποθετημένο μέσα σε ένα σώμα και εφοδιασμένο με πέντε αισθήσεις, αυτό προφανώς δεν είναι τίποτε άλλο από μια λύση περιορισμένη στα λόγια, δεδομένου ότι εγώ που αναστοχάζομαι δεν μπορώ να με αναγνωρίσω σ' αυτό το ένσαρκο εγώ, άρα η

ενσάρκωση παραμένει εξ ορισμού μια αυταπάτη και η δυνατότητα αυτής της αυταπάτης εξακολουθεί να είναι ακατανόητη. Χρειάζεται να επαναθέσουμε υπό ερώτηση το διάζευγμα μεταξύ δι' εαυτό και καθ' εαυτό, το οποίο εξοβέλιζε τις «αισθήσεις» στον κόσμο των αντικειμένων και αποδέσμευε την υποκειμενικότητα, ως απόλυτο μη είναι, από κάθε σωματική ενύπαρξη. Αυτό ακριβώς κάνουμε όταν ορίζουμε την αισθητηριακή εντύπωση ως συνύπαρξη ή ως κοινωνία. Η αισθητηριακή εντύπωση του μπλε δεν είναι η γνώση ή η οντοθεσία ενός ορισμένου ποιού ταυτοποιήσιμου μέσα από όλες τις εμπειρίες που έχω γι' αυτό, όπως ο κύκλος της γεωμετρίας είναι ο ίδιος στο Παρίσι και στο Τόκιο. Είναι κατά πάσα πιθανότητα αποβλεπτική, δηλαδή δεν ησυχάζει στον εαυτό της όπως ένα πράγμα, αλλά σκοπεύει και σημαίνει κάτι πέρα από την ίδια. Όμως ο όρος τον οποίο σκοπεύει αναγνωρίζεται μόνο τυφλά μέσω της οικειότητας του σώματός μου μαζί του, δεν συγκροτείται με πλήρη σαφήνεια, ανασυγκροτείται ή αναλαμβάνεται εκ νέου από μια γνώση που παραμένει λανθάνουσα και του αφήνει την αδιαφάνειά του και το ην είναι του. Η αισθητηριακή εντύπωση είναι αποβλεπτική, επειδή βρίσκω μέσα στο αισθητό την πρόταση ενός ορισμένου ρυθμού ύπαρξης –απαγωγή ή προσαγωγή– και επειδή, δίνοντας συνέχεια σ' αυτή την πρόταση, γλιστρώντας μέσα στη μορφή ύπαρξης που μου υπαγορεύεται έτσι, αναφέρομαι σε ένα εξωτερικό είναι, είτε για να ανοικτώ σ' εκείνο είτε για να κλειστώ απέναντί του. Αν οι ποιότητες εξακτινώνουν γύρω τους έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης, αν έχουν μια δύναμη να μαγεύουν και εκείνο που ονομάσαμε προ ολίγου αξία μετάληψης, αυτό συμβαίνει επειδή το αισθανόμενο υποκείμενο δεν τις θέτει ως αντικείμενα αλλά ομονοεί μαζί τους, τις κάνει δικές του και βρίσκει σ' εκείνες τον στιγμιαίο νόμο του. Ας διευκρινίσουμε. Ο αισθανόμενος και το αισθητό δεν είναι ο ένας απέναντι στον άλλο σαν δύο εξωτερικοί όροι, η δε αισθητηριακή εντύπωση δεν είναι μια εισβολή του αισθητού στον αισθανόμενο. Το βλέμμα μου είναι που στηρίζει το χρώμα, η κί-

νηση του χεριού μου είναι που στηρίζει τη μορφή του αντικειμένου ή μάλλον το βλέμμα μου ζευγαρώνει με το χρώμα, το χέρι μου με το σκληρό και με το μαλακό, και σ' αυτή την ανταλλαγή ανάμεσα στο υποκείμενο της αισθητηριακής εντύπωσης και το αισθητό δεν μπορούμε να πούμε ότι το ένα δρα και το άλλο πάσχει, ότι το ένα δίνει νόημα στο άλλο. Το αισθητό, χωρίς την εξερεύνηση του βλέμματος ή του χεριού μου και προτού το σώμα μου συγχρονιστεί μαζί του, δεν είναι τίποτε άλλο από μια αόριστη επιζήτηση. «Αν ένα υποκείμενο προσπαθεί να βιώσει ένα καθορισμένο χρώμα, για παράδειγμα το μπλε, επιδιώκοντας παράλληλα να δώσει στο σώμα του τη στάση που αρμόζει στο κόκκινο, προκύπτει μια εσωτερική πάλη, κάτι σαν σπασμός, ο οποίος παύει αμέσως μόλις υιοθετήσει τη σωματική στάση που αντιστοιχεί στο μπλε».<sup>15</sup> Έτσι, ένα αισθητό που πρόκειται να το αισθανθώ θέτει στο σώμα μου ένα κατά κάποιον τρόπο συγκεχυμένο πρόβλημα. Πρέπει να βρω τη στάση εκείνη που *πρόκειται να του δώσει το μέσο να αυτοπροσδιοριστεί και να γίνει μπλε*, πρέπει να βρω την απάντηση σε μια ασαφώς διατυπωμένη ερώτηση. Και ωστόσο αυτό το κάνω μόνο απαντώντας στην επιζήτησή του, η στάση μου δεν αρκεί ποτέ για να με κάνει να δω στ' αλήθεια το μπλε ή να αγγίξω στ' αλήθεια μια σκληρή επιφάνεια. Το αισθητό μου δίνει πίσω ό,τι του προσέφερα, αλλά κι εγώ από εκείνο το είχα. Εγώ που στενίζω το μπλε του ουρανού, δεν είμαι *απέναντί του* ένα ακοσμικό υποκείμενο, δεν το κατέχω σε επίπεδο σκέψης, δεν εκδιπλώνω πριν το συναντήσω μια ιδέα του μπλε που θα μου έδινε το μυστικό του, εγκαταλείπομαι σ' εκείνο, βυθίζομαι σ' αυτό το μυστήριο, εκείνο «σκέφτεται τον εαυτό του μέσα μου», είμαι ο ουρανός ο ίδιος που συσπειρώνεται, περισυλλέγεται και αρχίζει να υπάρχει δι' εαυτόν, η συνείδησή μου «μπουκώνει» από αυτό το απεριόριστο μπλε. Όμως ο ουρανός δεν είναι πνεύμα, μήπως λοιπόν δεν έχει κανένα νόημα να πούμε ότι υπάρχει δι' εαυτόν; Βέβαια ο ουρανός του γεωγράφου ή του αστρονόμου δεν υπάρχει δι' εαυτόν. Αλλά για τον

ουρανό που αντιλαμβάνομαστε ή που αισθανόμαστε, ο οποίος στηρίζεται από το βλέμμα μου που τον διατρέχει και τον κατοικεί και αποτελεί το περιβάλλον μιας ορισμένης ζωτικής δόνησης την οποία υιοθετεί το σώμα μου, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει δι' εαυτόν υπό την έννοια ότι δεν είναι φτιαγμένος από εξωτερικά μέρη, ότι κάθε μέρος του συνόλου είναι «αισθητό» σε ό,τι συμβαίνει μέσα σε όλα τα άλλα και τα «γνωρίζει δυναμικά».<sup>16</sup> Όσο για το υποκείμενο της αισθητηριακής εντύπωσης, δεν χρειάζεται να είναι ένα καθαρό μηδέν χωρίς κανένα γήινο βάρος. Κάτι τέτοιο θα ήταν αναγκαίο μόνο αν όφειλε, όπως η συγκροτούσα συνείδηση, να είναι πανταχού παρόν ταυτόχρονα, να συνεκτείνεται με το είναι και να σκέφτεται την αλήθεια του σύμπαντος. Το θέαμα που αντιλαμβάνομαι, όμως, δεν ανήκει στο καθαρό είναι. Αν το πάρω ακριβώς όπως το βλέπω, είναι μία στιγμή της ατομικής μου ιστορίας, και η αισθητηριακή εντύπωση, εφόσον είναι μια ανασυγκρότηση, προϋποθέτει μέσα μου τα ιζήματα μιας πρότερης συγκρότησης, εγώ δε, ως αισθανόμενο υποκείμενο, είμαι κατάμεστος από φυσικές δυνάμεις με τις οποίες εγώ πρώτος εκπλήσσομαι. Επομένως δεν είμαι, σύμφωνα με τα λόγια του Χέγκελ, «μια τρύπα στο είναι» αλλά μια γούβα, μια δίπλα που έχει φτιαχτεί και που μπορεί να διαλυθεί.<sup>17</sup>

Ας επιμείνουμε σ' αυτό το σημείο. Πώς μπορέσαμε να ξεφύγουμε από το διάζευγμα μεταξύ του δι' εαυτό και του καθ' εαυτό, πώς μπορεί η αντιληπτική συνείδηση να «μπουκώσει» από το αντικείμενό της, πώς μπορούμε να διακρίνουμε την αισθητή συνείδηση από τη διανοητική συνείδηση; Κατά τον εξής τρόπο:

1) Κάθε αντίληψη λαμβάνει χώρα μέσα σε μια ατμόσφαιρα γενικότητας και μας δίνεται ως ανώνυμη. Δεν μπορώ να πω ότι εγώ βλέπω το μπλε του ουρανού υπό την έννοια υπό την οποία λέω ότι κατανώ ένα βιβλίο ή και ότι αποφασίζω να αφιερώσω τη ζωή μου στα μαθηματικά. Η αντίληψή μου, ακόμα και αν τη δω εκ των έσω, εκφράζει μια δεδομένη κατάσταση: βλέπω μπλε

επειδή είμαι *ευαίσθητος* στα χρώματα – ενώ αντίθετα τα προσωπικά ενεργήματα δημιουργούν μια κατάσταση: είμαι μαθηματικός επειδή αποφάσισα να είμαι. Οπότε, αν ήθελα να μεταφράσω επακριβώς την αντιληπτική εμπειρία, θα έπρεπε να πω ότι *κάποιος*, «τις» αντιλαμβάνεται μέσα μου και όχι ότι εγώ αντιλαμβάνομαι. Κάθε αισθητηριακή εντύπωση εμπεριέχει ένα σπέρμα ονείρου ή αποπροσωποποίησης, όπως βιώνουμε με αυτό το είδος νάρκης στην οποία μας βάζει, όταν ζούμε σ' αλήθεια στο επίπεδό της. Ασφαλώς η γνώση μου μαθαίνει ότι η αισθητηριακή εντύπωση δεν θα λάμβανε χώρα δίχως μια προσαρμογή του σώματός μου, ότι για παράδειγμα δεν θα υπήρχε καμία προσδιορισμένη επαφή χωρίς μια κίνηση του χεριού μου. Αλλά η δραστηριότητα αυτή εκτυλίσσεται στην περιφέρεια του είναι μου, δεν έχω περισσότερη συνείδηση του ότι είμαι το αληθινό υποκείμενο της αισθητηριακής μου εντύπωσης απ' όση της γέννησης ή του θανάτου μου. Ούτε η γέννηση ούτε ο θάνατός μου μπορούν να μου εμφανιστούν ως εμπειρίες που είναι δικές μου, εφόσον, αν τις σκεφτόμουν έτσι, για να μπορέσω να τις βιώσω θα υπέθετα ότι προϋπήρξα ή επιβίωσα του εαυτού μου, άρα δεν θα σκεφτόμουν πραγματικά τη γέννηση ή το θάνατό μου. Επομένως μπορώ να με συλλάβω μόνο ως «ήδη γεννημένο» και «ακόμα ζωντανό» – να συλλάβω τη γέννηση και το θάνατό μου μόνο ως προ-προσωπικούς ορίζοντες: ξέρω ότι γεννιέσαι και πεθαίνεις, αλλά δεν μπορώ να γνωρίσω τη γέννηση και το θάνατό μου. Κάθε αισθητηριακή εντύπωση, επειδή είναι, αυστηρά μιλώντας, η πρώτη, η τελευταία και η μόνη του είδους της, είναι μια γέννηση και ένας θάνατος. Το υποκείμενο που έχει την εμπειρία της αρχίζει και τελειώνει μαζί της και, καθώς δεν μπορεί ούτε να προηγηθεί ούτε να επιβιώσει του εαυτού του, η αισθητηριακή εντύπωση εμφανίζεται κατ' ανάγκη σ' εκείνη την ίδια μέσα σ' ένα περιβάλλον γενικότητας, έρχεται από κάπου εντεύθεν του εαυτού μου, υπάγεται σε μια *αισθητικότητα* που προηγήθηκε από εκείνη και θα επιβιώσει και ύστερα από εκείνη, όπως η γέννηση και ο θάνατός μου ανή-



κουν σε μια ανώνυμη γεννητικότητα και σε μια ανώνυμη θνησιμότητα. Μέσω της αισθητηριακής εντύπωσης συλλαμβάνω, στο περιθώριο της προσωπικής μου ζωής και των ενεργημάτων μου, μια δεδομένη ζωή της συνείδησης απ' όπου αναδύονται τα ενεργήματα αυτά, τη ζωή των ματιών μου, των χεριών μου, των αυτιών μου, που είναι άλλα τόσα φυσικά εγώ. Κάθε φορά που βιώνω μια αισθητηριακή εντύπωση, νιώθω ότι δεν ενδιαφέρει το δικό μου είναι, εκείνο για το οποίο είμαι υπεύθυνος και για το οποίο αποφασίζω, αλλά ένα άλλο εγώ που έχει ήδη συνταχθεί με τον κόσμο, που έχει ήδη ανοικτεί σε ορισμένες όψεις του και έχει συγχρονιστεί μαζί τους. Ανάμεσα στην αισθητηριακή μου εντύπωση και μένα υπάρχει πάντα η πυκνότητα ενός *πρωταρχικού κεκτημένου* που εμποδίζει την εμπειρία μου να είναι σαφής για την ίδια. Βιώνω την αισθητηριακή εντύπωση ως τροπικότητα μιας γενικής ύπαρξης, η οποία είναι ήδη ταγμένη σ' έναν κόσμο φυσικής τάξης και ξεκύνεται μέσα από μένα, χωρίς να είμαι εγώ ο δημιουργός της.

2) Η αισθητηριακή εντύπωση μπορεί και είναι ανώνυμη μόνο επειδή είναι μερική. Εκείνος που βλέπει και εκείνος που αγγίζει δεν είναι ακριβώς εγώ ο ίδιος, επειδή ο ορατός κόσμος και ο απτός κόσμος δεν είναι ο κόσμος εξ ολοκλήρου. Όταν βλέπω ένα αντικείμενο, νιώθω πάντα πως υπάρχει και άλλο είναι πέρα από αυτό που βλέπω τώρα, όχι μόνο ορατό είναι αλλά και είναι από ή που μπορώ να το συλλάβω με την ακοή – και όχι μόνο αισθητό είναι, αλλά επιπλέον ένα βάθος του αντικειμένου που δεν εξαντλείται όσα κι αν του αφαιρέσουν οι αισθήσεις μας. Συνακολούθως, δεν είμαι ολόκληρος μέσα σ' αυτές τις διεργασίες, παραμένουν περιθωριακές, παράγονται προπορευόμενες από μένα, το εγώ που βλέπει ή το εγώ που ακούει είναι κατά κάποιον τρόπο ένα εξειδικευμένο εγώ, εξοικειωμένο με έναν μόνο τομέα του είναι, και ακριβώς με αυτό το αντίτιμο το βλέμμα και το χέρι είναι ικανά να μαντέψουν την κίνηση με την οποία θα γίνει ακριβέστερη η αντίληψη και μπορούν να επιδεί-

ξουν αυτή την πρό-γνωση που τους δίνει εμφάνιση αυτοματισμού.

Μπορούμε να συνοψίσουμε αυτές τις δύο ιδέες λέγοντας ότι κάθε αισθητηριακή εντύπωση ανήκει σε ένα ορισμένο πεδίο. Όταν λέω ότι έχω ένα οπτικό πεδίο, σημαίνει ότι εκ θέσεως έχω πρόσβαση και άνοιγμα σε ένα σύστημα όντων, στα ορατά όντα, που είναι στη διάθεση του βλέμματός μου δύναμι ενός είδους αρχέγονου συμβολαίου και χάρη σ' ένα δώρο της φύσης, χωρίς καμία προσπάθεια από πλευράς μου· σημαίνει επομένως ότι η όραση είναι προ-προσωπική – και σημαίνει ταυτόχρονα ότι είναι πάντα περιορισμένη, ότι γύρω από την ενεργό όρασή μου υπάρχει πάντα ένας ορίζοντας πραγμάτων που δεν τα βλέπω ή που δεν είναι καν ορατά. Η όραση είναι *μια σκέψη η οποία καθυποβάλλεται σε ένα ορισμένο πεδίο*, και αυτό ακριβώς είναι που αποκαλείται *νόημα*. Όταν λέω ότι έχω αισθήσεις<sup>18</sup> και ότι μου δίνουν πρόσβαση στον κόσμο, δεν είμαι θύμα σύγχυσης, δεν ανακατεύω αιτιώδη σκέψη και αναστοχασμό, εκφράζω μόνο αυτή την αλήθεια που επιβάλλεται σ' έναν άρτιο, πλήρη αναστοχασμό: ότι είμαι ικανός, λόγω ομοφυΐας, να βρω ένα νόημα σε ορισμένες όψεις του είναι χωρίς να τους το έχω δώσει εγώ ο ίδιος μέσω μιας συγκροτούσας διεργασίας.

Με τη διάκριση ανάμεσα στις αισθήσεις και την εννόηση αιτιολογείται και η διάκριση των διαφορετικών αισθήσεων. Η νοησιарχία δεν μιλά για τις αισθήσεις, επειδή για εκείνη αισθητηριακές εντυπώσεις και αισθήσεις εμφανίζονται μόνο όταν επανέρχομαι στο συγκεκριμένο ενέργημα γνώσης προκειμένου να το αναλύσω. Κάνω τότε διάκριση εντός του ανάμεσα σε μια ενδεχομενική ύλη και μια αναγκαία μορφή, αλλά η ύλη είναι απλώς μία ιδεατή στιγμή και όχι ένα διαχωρίσιμο στοιχείο του ολικού ενεργήματος. Δεν υπάρχουν επομένως οι αισθήσεις, υπάρχει μόνο η συνείδηση. Για παράδειγμα, η νοησιарχία αρνείται να θέσει το περίφημο πρόβλημα της συμβολής τους στην εμπειρία του χώρου, επειδή οι αισθητές ποιότητες και οι αισθήσεις, ως υλικά της γνώσης, δεν μπορούν να έχουν ιδιοκατοχή του χώρου,

ο οποίος είναι η μορφή της αντικειμενικότητας γενικά και ειδικά το μέσο με το οποίο καθίσταται δυνατή μια συνείδηση της ποιότητας. Μια αισθητηριακή εντύπωση θα ήταν μηδενική, αν δεν ήταν αισθητηριακή εντύπωση κάποιου πράγματος, και «πράγματα» υπό τη γενικότερη δυνατή έννοια της λέξης, για παράδειγμα προσδιορισμένες ποιότητες, διαγράφονται μέσα στη συγκεχυμένη μάζα των εντυπωμάτων, μόνο αν αυτή η μάζα έχει τεθεί σε προοπτική και συντονιστεί από το χώρο. Έτσι, όλες οι αισθήσεις είναι χωρικές, αν οφείλουν να μας δώσουν πρόσβαση σε μια οποιαδήποτε μορφή του είναι, δηλαδή αν είναι αισθήσεις. Λόγω δε της ίδιας αναγκαιότητας, πρέπει όλες να ανοίγουν προς τον ίδιο χώρο, αλλιώς τα αισθητήρια όντα με τα οποία μας φέρνουν σε επικοινωνία θα υπήρχαν μόνο για την αίσθηση στην οποία υπάγονται —όπως τα φαντάσματα φανερώνονται μόνο τη νύχτα—, θα τους έλειπε η πληρότητα του είναι και δεν θα μπορούσαμε να έχουμε πραγματικά συνείδησή τους, δηλαδή να τα θέσουμε ως πραγματικά όντα. Του κάκου θα προσπαθούσε ο εμπειρισμός να αναπαραθέσει γεγονότα σ' αυτόν το συμπέρασμα διά της απαγωγής. Αν θελήσεις να δείξεις, για παράδειγμα, ότι το άγγιγμα δεν είναι από μόνο του χωρικό, όσο κι αν προσπαθήσεις να βρεις στους τυφλούς ή στις περιπτώσεις ψυχικής τύφλωσης μια καθαρά απτική εμπειρία και να δείξεις ότι δεν διαρθρώνεται σύμφωνα με το χώρο, οι πειραματικές αυτές αποδείξεις προϋποθέτουν εκείνο που υποτίθεται ότι καταδεικνύουν. Διότι πώς μπορείς να ξέρεις αν η τύφλωση και η ψυχική τύφλωση περιορίζονται να αφαιρέσουν από την εμπειρία του ασθενούς τα «οπτικά δεδομένα» και αν δεν έχουν πλήξει επίσης τη δομή της απτικής εμπειρίας του; Ο εμπειρισμός παίρνει ως δεδομένη την πρώτη υπόθεση, και μόνο υπ' αυτό τον όρο μπορεί το γεγονός να θεωρηθεί αποφασιστικό, όμως έτσι θέτει ως αξίωμα το διαχωρισμό των αισθήσεων τον οποίο επιδιώκει να αποδείξει. Ακριβέστερα: αν δεχτώ ότι ο χώρος ανήκει πρωταρχικά στην όραση και ότι από εκεί περνά στην αφή και στις άλλες αισθήσεις, τότε, επειδή στον ενήλικο υπάρχει φαινομενικά μια

οπτική αντίληψη του χώρου, οφείλω τουλάχιστον να δεχτώ ότι τα «καθαρά οπτικά δεδομένα» μετατοπίζονται και καλύπτονται από μια εμπειρία οπτικής προέλευσης, ότι απαρτιώνονται σε μια ολική εμπειρία, μέσα στην οποία δεν είναι τελικά δυνατό να διακριθούν μεταξύ τους. Τότε όμως, με ποιο δικαίωμα ξεχωρίζω, μέσα σ' αυτή την εμπειρία του ενηλίκου, μια «οπτική» συμβολή; Το δήθεν «καθαρά οπτικό» που προσπαθώ να βρω στρεφόμενος στους τυφλούς δεν είναι άραγε ένας πολύ ιδιαίτερος τύπος εμπειρίας, που δεν έχει τίποτα κοινό με τον τρόπο λειτουργίας της απαρτιωμένης αφής και δεν μπορεί να χρησιμεύσει για να αναλυθεί η άρτια, ολοκληρωμένη εμπειρία; Δεν μπορούμε να αποφασίσουμε για τη χωρικότητα των αισθήσεων διά της επαγωγικής μεθόδου και παράγοντας «γεγονότα» –για παράδειγμα, μια αφή χωρίς χώρο στον τυφλό– εφόσον το γεγονός αυτό έχει ανάγκη να ερμηνευτεί και θα το θεωρήσουμε, ακριβώς, είτε ως ένα σημασιακό γεγονός που αποκαλύπτει μια προσίδια φύση της αφής είτε ως ένα τυχαίο γεγονός που εκφράζει τις ιδιαίτερες ιδιότητες της νοσηρής αφής, ανάλογα με την ιδέα που διαμορφώνουμε για τις αισθήσεις εν γένει και για τις μεταξύ τους σχέσεις μέσα στην ολική συνείδηση. Το πρόβλημα εμπίπτει σαφώς στον αναστοχασμό και όχι στην εμπειρία με την έννοια που της δίνει ο εμπειρισμός, που είναι και η έννοια με την οποία την παίρνουν οι επιστήμονες, όταν ονειρεύονται μια απόλυτη αντικειμενικότητα. Εύλογα επομένως μπορείς να πεις *a priori* ότι όλες οι αισθήσεις είναι χωρικές, και το ερώτημα ποια είναι εκείνη που μας δίνει το χώρο πρέπει να θεωρηθεί ακατανόητο, αν αναστοχαστούμε σχετικά με το τι είναι μια αίσθηση. Ωστόσο, δύο είδη αναστοχασμού είναι δυνατά εν προκειμένω. Το ένα –ο νοησιαρχικός αναστοχασμός– θεματοποιεί το αντικείμενο και τη συνείδηση και «τα οδηγεί στην έννοια», για να υιοθετήσουμε μια καντιανή έκφραση. Το αντικείμενο γίνεται τότε *αυτό που είναι* και κατά συνέπεια αυτό που είναι για όλους και για πάντα (έστω και μόνο ως εφήμερο επεισόδιο, για το οποίο όμως θα αληθεύει για πάντα ότι υπήρξε στον αντικειμενικό χρόνο). Η

συνείδηση, θεματοποιημένη από τον αναστοχασμό, είναι η ύπαρξη δι' εαυτό. Και, με τη βοήθεια αυτής της ιδέας για τη συνείδηση και αυτής της ιδέας για το αντικείμενο, δεν είναι δύσκολο να δειχθεί ότι κάθε αισθητή ποιότητα είναι πλήρως αντικείμενο μόνο στο συγκείμενο των καθολικών σχέσεων και ότι η αισθητηριακή εντύπωση μπορεί να είναι μόνο υπό τον όρο να υπάρχει για ένα κεντρικό και μοναδικό εγώ. Αν ήθελε κανείς να κάνει μια στάση κατά την αναστοχαστική κίνηση και να μιλήσει, για παράδειγμα, για μια μερική συνείδηση ή για ένα μεμονωμένο αντικείμενο, θα είχε μια συνείδηση που από κάποια άποψη δεν θα γνώριζε τον εαυτό της και άρα δεν θα ήταν συνείδηση, ένα αντικείμενο που δεν θα ήταν προσβάσιμο από παντού και το οποίο, στο μέτρο αυτό, δεν θα ήταν αντικείμενο.

Μπορούμε όμως πάντα να ρωτήσουμε τη νοησιарχία από πού αντλεί αυτή την ιδέα ή αυτή την ουσία της συνείδησης και του αντικειμένου. Αν το υποκείμενο είναι καθαρό δι' εαυτό, τότε «το εγώ σκέφτομαι πρέπει να μπορεί να συνοδεύσει όλες τις αναπαραστάσεις μας». «Αν ένας κόσμος πρέπει να είναι ικανός να τον σκεφτεί κάποιος», τότε πρέπει η ποιότητα να τον περιέχει εν σπέρματι. Αλλά κατ' αρχάς από πού ξέρουμε ότι υπάρχει καθαρό δι' εαυτό και πού βασίζεται η πεποιθήσή μας ότι ο κόσμος πρέπει να είναι ικανός να τον σκεφτεί κάποιος; Θα αντιτείνουν ίσως ότι σε αυτό ακριβώς έγκειται ο ορισμός του υποκειμένου και του κόσμου και ότι, αν δεν εννοούνται έτσι, δεν ξέρουμε πια για τι πράγμα μιλάμε, όταν μιλάμε για εκείνα. Και πράγματι, στο επίπεδο της συγκροτημένης ομιλίας, αυτή είναι η σημασία του κόσμου και του υποκειμένου. Από πού όμως αντλούν το νόημά τους τα ίδια τα λόγια; Ριζικός είναι ο αναστοχασμός που με συλλαμβάνει εκ νέου ενόσω διαμορφώνω και διατυπώνω την ιδέα του υποκειμένου και την ιδέα του αντικειμένου, που φέρνει στο φως την πηγή αυτών των δύο ιδεών, που δεν είναι μόνο τελεστικός αναστοχασμός, αλλά και έχει αυτοσυνείδηση κατά την τέλεσή του. Ίσως ακόμα αντιτείνουν ότι η αναστοχαστική ανάλυση δεν συλλαμβάνει μόνο το

υποκείμενο και το αντικείμενο «σε επίπεδο ιδέας», ότι είναι μια εμπειρία, ότι, όταν αναστοχάζομαι, επανατοποθετούμαι μέσα σ' αυτό το άπειρο υποκείμενο που ήμουν ήδη και επανατοποθετώ το αντικείμενο μέσα στις σχέσεις που ήταν ήδη το υπέρεισμά του και ότι, τελικά, δεν συντρέχει λόγος να ρωτήσουμε από πού αντλώ αυτή την ιδέα του υποκειμένου και την ιδέα του αντικειμένου, εφόσον συνιστούν απλώς τη διατύπωση των προϋποθέσεων χωρίς τις οποίες δεν θα υπήρχε τίποτα για κανέναν. Αλλά το εγώ το υποβεβλημένο στον αναστοχασμό διαφέρει από το μη υποβεβλημένο τουλάχιστον στο εξής, ότι θεματοποιήθηκε, και αυτό που δίνεται δεν είναι ούτε η συνείδηση ούτε το καθαρό είναι αλλά, όπως λέει διεισδυτικά ο ίδιος ο Καντ, η εμπειρία, με άλλα λόγια, η επικοινωνία ενός πεπερασμένου υποκειμένου με ένα αδιαφανές είναι απ' όπου αναδύεται αλλά όπου παραμένει δεσμευμένο. Το ζητούμενο είναι «να οδηγήσουμε την καθαρή και, θα λέγαμε, βουβή ακόμα εμπειρία στην καθαρή έκφραση του δικού της νοήματος». <sup>19</sup> Έχουμε την εμπειρία ενός κόσμου, όχι υπό την έννοια ενός συστήματος σχέσεων που καθορίζουν εξ ολοκλήρου κάθε συμβάν, αλλά υπό την έννοια μιας ανοιχτής ολότητας, η σύνθεση της οποίας δεν μπορεί να ολοκληρωθεί. Έχουμε την εμπειρία ενός εγώ, όχι υπό την έννοια μιας απόλυτης υποκειμενικότητας, αλλά ως κάτι που αδιαίρετα χαλάει και ξαναφτιάχνει με τη ροή του χρόνου. Η ενότητα του υποκειμένου ή του αντικειμένου δεν είναι μια πραγματική ενότητα αλλά μια εικαζόμενη ενότητα στον ορίζοντα της εμπειρίας, πρέπει να ξαναβρώ, εντεύθεν της ιδέας του υποκειμένου και της ιδέας του αντικειμένου, το γεγονός της υποκειμενικότητάς μου και το αντικείμενο εν τω γεννάσθαι, το αρχέγονο στρώμα όπου γεννιούνται τόσο οι ιδέες όσο και τα πράγματα. Όταν πρόκειται για τη συνείδηση, αδυνατώ να διαμορφώσω την εννοιά της αν δεν αναφερθώ πρώτα σ' αυτή τη συνείδηση που είμαι εγώ, και ιδίως δεν πρέπει πρώτα να ορίσω τις αισθήσεις, αλλά να ξαναπιάσω επαφή με την αισθητηριακότητα που βιώνω εκ των έσω. Δεν είμαστε υποχρεωμένοι να περιβάλουμε *a pri-*

ορί τον κόσμο με τις συνθήκες χωρίς τις οποίες δεν θα ήταν δυνατό να τον σκεφτούμε, διότι, για να είναι δυνατό να τον σκεφτώ, πρέπει πρώτα να μην τον έχω αγνοήσει, να υπάρχει για μένα, δηλαδή να έχει δοθεί, και η υπερβατολογική αισθητική τότε μόνο θα μπορούσε να συνταυτιστεί με την υπερβατολογική αναλυτική, αν ήμουν ένας Θεός που θέτει τον κόσμο και όχι ένας άνθρωπος που βρίσκεται ριγμένος μέσα του και «κρέμεται από εκείνον», με όλες τις έννοιες της λέξης. Δεν χρειάζεται επομένως να ακολουθήσουμε τον Καντ όταν συνάγει διά της απαγωγής έναν μοναδικό χώρο. Ο μοναδικός χώρος είναι η συνθήκη χωρίς την οποία δεν μπορούμε να σκεφτούμε την πληρότητα της αντικειμενικότητας και είναι αλήθεια ότι, αν προσπαθήσω να θεματοποιήσω περισσότερους χώρους, ανάγονται όλοι σε μια ενότητα, οπότε ο καθένας τους βρίσκεται σε μια ορισμένη σχέση θέσης με τους άλλους, αποτελώντας έτσι ένα μαζί τους. Όμως, ξέρουμε αν είναι δυνατό να σκεφτεί κανείς την πλήρη αντικειμενικότητα; Αν όλες οι προοπτικές είναι συνδυνατές; Αν μπορούν να είναι κάπου θεματοποιημένες όλες μαζί; Ξέρουμε αν η απτική και η οπτική εμπειρία μπορούν να σμιξουν επακριβώς χωρίς μια διααισθητηριακή εμπειρία; Αν η εμπειρία μου και η εμπειρία του άλλου μπορούν να συνενωθούν μέσα σε ένα και μοναδικό σύστημα διυποκειμενικής εμπειρίας; Ίσως να υπάρχουν, είτε σε κάθε αισθητηριακή εμπειρία είτε σε κάθε συνείδηση, «φαντάσματα» που καμία ορθολογικότητα δεν μπορεί να τα υποτάξει. Όλη η υπερβατολογική απαγωγή επαφίεται στη βεβαίωση ενός ολοκληρωμένου συστήματος της αλήθειας. Ακριβώς στις πηγές αυτής της βεβαίωσης θα πρέπει να ανατρέξουμε, αν θέλουμε να αναστοχαστούμε. Υπ' αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε, από κοινού με τον Χούσερλ,<sup>20</sup> ότι, σε επίπεδο προθέσεων, ο Χιουμ προχώρησε περισσότερο από κάθε άλλον στον ριζικό αναστοχασμό, εφόσον θέλησε πραγματικά να μας επαναγάγει στα φαινόμενα εκείνα την εμπειρία των οποίων έχουμε, εντεύθεν κάθε ιδεολογίας – έστω και αν, κατά τα άλλα, κουτσούρευσε και διέ-

σπασε την εμπειρία αυτή. Ιδίως η ιδέα ενός μοναδικού χώρου και η ιδέα ενός μοναδικού χρόνου, καθώς στηρίζονται στην ιδέα μιας άθροισης του είναι στην οποία, ακριβώς, άσκησε κριτική ο Καντ στην υπερβατολογική διαλεκτική, πρέπει να μπου σε παρένθεση και να παραγάγουν τη γενεαλογία τους με αφετηρία την όντως υφιστάμενη εμπειρία μας. Με άλλα λόγια, αυτή η νέα σύλληψη του αναστοχασμού, η φαινομενολογική σύλληψη, καταλήγει να δώσει νέο ορισμό στο *a priori*. Ο Καντ είχε ήδη δείξει ότι το *a priori* δεν είναι γνώσιμο πριν από την εμπειρία, δηλαδή έξω από τον γεγονοτικό ορίζοντά μας, και ότι δεν μπορεί να θεθεί ζήτημα διάκρισης ανάμεσα σε δύο πραγματικά στοιχεία της γνώσης, αφενός το *a priori*, αφετέρου το *a posteriori*. Αν το *a priori* διατηρεί στην καντιανή φιλοσοφία το χαρακτήρα εκείνου που *πρέπει* να είναι, σε αντίθεση με εκείνο που υπάρχει ως γεγονός και ως ανθρωπολογικός καθορισμός, αυτό συμβαίνει μόνο στο μέτρο που ο Καντ δεν ακολούθησε μέχρι τέλους το πρόγραμμά του να ορίσει τις γνωσιακές δυνάμεις μας μέσω της γεγονοτικής συνθήκης μας, πρόγραμμα που θα τον υποχρέωνε να επανατοποθετήσει κάθε διανοητό ον με υπόβαθρο αυτόν εδώ τον κόσμο. Από τη στιγμή που η εμπειρία –δηλαδή το άνοιγμα στον γεγονοτικό κόσμο μας– αναγνωρίζεται ως το ξεκίνημα της γνώσης, δεν υπάρχει πια κανένας τρόπος να διακρίνουμε ένα επίπεδο *a priori* αληθειών από ένα επίπεδο γεγονοτικών αληθειών, εκείνο που πρέπει να είναι ο κόσμος από εκείνο που όντως είναι. Η ενότητα των αισθήσεων, που εκλαμβάνόταν ως *a priori* αλήθεια, δεν είναι πια τίποτε άλλο από την τυπική έκφραση μιας θεμελιώδους ενδοκομνικότητας: του γεγονότος ότι είμαστε στον κόσμο – ενώ η ποικιλότητα των αισθήσεων, που εκλαμβάνόταν ως δοσμένη *a posteriori*, συμπεριλαμβανομένης της συγκεκριμένης μορφής την οποία παίρνει σε ένα ανθρώπινο υποκείμενο, εμφανίζεται ως αναγκαία σ' αυτόν εδώ τον κόσμο, δηλαδή στον μόνο κόσμο τον οποίο μπορούμε να σκεφτούμε με συνέπεια· αποβαίνει επομένως μια *a priori* αλήθεια. Κάθε αισθητηριακή εντύπωση



είναι χωρική· έχουμε ασπαστεί αυτή τη θέση, όχι επειδή μόνο μέσα στο χώρο μπορούμε να σκεφτούμε την ποιότητα ως αντικείμενο, αλλά επειδή και η ίδια η αισθητηριακή εντύπωση, ως αρχέγονη επαφή με το είναι, ως εκ νέου ανάληψη από το αισθανόμενο υποκείμενο μιας μορφής ύπαρξης που υποδεικνύεται από το αισθητό, ως συνύπαρξη του αισθανόμενου και του αισθητού, είναι συγκροτητική περιβάλλοντος συνύπαρξης, δηλαδή ενός χώρου. Λέμε *a priori* ότι καμία αισθητηριακή εντύπωση δεν είναι σημειακή, ότι κάθε αισθητηριακότητα προϋποθέτει ένα ορισμένο πεδίο, άρα συνυπάρξεις, και από αυτό συμπεραίνουμε, ενάντια στον Λασελιέ (Lachelier), ότι ο τυφλός έχει την εμπειρία ενός χώρου. Αυτές όμως οι *a priori* αλήθειες δεν είναι τίποτε άλλο από τη διάρρηση ενός γεγονότος: του γεγονότος της αισθητηριακής εμπειρίας ως εκ νέου ανάληψης μιας μορφής ύπαρξης, αυτή δε η ανάληψη συνεπάγεται επίσης ότι κάθε στιγμή μπορώ να με κάνω σχεδόν εξ ολοκλήρου αφή ή όραση, και μάλιστα ότι δεν μπορώ ποτέ να δω ή να αγγίξω χωρίς η συνειδησή μου να «μπουκώσει» σε κάποιο βαθμό και να χάσει κάτι από τη διαθεσιμότητά της. Έτσι, η ενότητα και η ποικιλότητα των αισθήσεων είναι αλήθειες της ίδιας τάξης. Το *a priori* είναι το γεγονός που έχει γίνει κατανοητό, ρητό και ακολουθείται από όλες τις συνέπειες της σιωπηρής λογικής του, ενώ το *a posteriori* είναι το μεμονωμένο, άρρητο γεγονός. Θα ήταν αντιφατικό να πούμε ότι η αφή δεν διαθέτει χωρικότητα, και είναι *a priori* αδύνατο να αγγίξουμε χωρίς να αγγίζουμε μέσα στο χώρο, εφόσον η εμπειρία μας είναι η εμπειρία ενός κόσμου. Αλλά αυτή η ένταξη της απτικής προοπτικής σε ένα καθολικό είναι δεν εκφράζει καμία αναγκαιότητα εξωτερική ως προς την αφή: παράγεται αυθόρμητα μέσα στην ίδια την απτική εμπειρία, σύμφωνα με τον δικό της τρόπο. Η αισθητηριακή εντύπωση, όπως μας την παραδίδει η εμπειρία, δεν είναι πια μια αδιάφορη ύλη και μια αφηρημένη στιγμή, αλλά μία από τις επικφάνειές μας επαφής με το είναι, μια δομή συνείδησης και, αντί για έναν μοναδικό χώρο, που θα αποτελεί την καθολική

συνθήκη όλων των ποιοτήτων, έχουμε με καθεμιά τους έναν ιδιαίτερο τρόπο να είμαστε στο χώρο και κατά κάποιον τρόπο να φτιάχνουμε χώρο. Ούτε αντιφατικό είναι ούτε αδύνατο ότι κάθε αίσθηση συγκροτεί έναν μικρό κόσμο στο εσωτερικό του μεγάλου, και μάλιστα ακριβώς λόγω της ιδιαιτερότητάς της είναι αναγκαία στο όλο και ανοίγει προς εκείνο.

Εν ολίγοις, όταν εξαλειφθεί η διάκριση μεταξύ *a priori* και εμπειρικού, μεταξύ μορφής και περιεχομένου, οι αισθητηριακοί χώροι γίνονται συγκεκριμένες στιγμές ενός σφαιρικού μορφώματος που είναι ο μοναδικός χώρος, και η ικανότητα να πάμε σ' εκείνον δεν διαχωρίζεται από την ικανότητα να αποκοπούμε από εκείνον περιχαρακωμένοι σε μια χωριστή αίσθηση. Στην αίθουσα συναυλιών, όταν ανοίξω τα μάτια μου που τα είχα κλειστά, ο ορατός χώρος μού φαίνεται στενός σε σύγκριση μ' εκείνο τον άλλο χώρο όπου εκδιπλωνόταν μόλις προ ολίγου η μουσική, ακόμα δε και αν κρατήσω τα μάτια μου ανοικτά όσο παίζεται το κομμάτι, μου φαίνεται πως η μουσική δεν περιέχεται στ' αλήθεια σ' αυτό τον οριοθετημένο, πενιχρό χώρο. Εισάγει λαθραία μέσα από τον ορατό χώρο μια νέα διάσταση όπου ξεχύνεται, όπως ο διαυγής χώρος των αντιληπτών αντικειμένων, σε όσους πάσχουν από ψευδαισθήσεις, επαυξάνεται μυστηριωδώς με ένα «μαύρο χώρο», όπου είναι δυνατές άλλες παρουσίες. Και όπως για μένα η προοπτική που έχει ο άλλος για τον κόσμο, έτσι και ο χωρικός τομέας κάθε αίσθησης είναι ένας απόλυτος άγνωστος  $x$  για τις άλλες περιορίζοντας τη χωρικότητά τους. Οι περιγραφές αυτές οι οποίες, για μια κριτικιστική φιλοσοφία, δεν προσφέρουν τίποτε άλλο από κάποια εμπειρικά αξιοπερίεργα και δεν θίγουν τις *a priori* βεβαιότητες, για μας ξαναπαίρνουν φιλοσοφική βαρύτητα, επειδή η ενότητα του χώρου μπορεί να βρεθεί μόνο στη συνάρμωση του ενός αισθητηριακού τομέα με τον άλλο. Σε αυτό έγκειται ό,τι παραμένει αληθινό στις περίφημες εμπειριστικές περιγραφές μιας μη χωρικής αντίληψης. Η εμπειρία των εκ γενετής τυφλών που έκαναν εγχείρηση καταρράκτη δεν απέδειξε ποτέ ούτε και θα μπο-

ρούσε ποτέ να αποδείξει ότι ο χώρος για εκείνους αρχίζει με την όραση. Όμως ο ασθενής δεν παύει να θαμπώνεται στη θέα αυτού του οπτικού χώρου στον οποίο μόλις απέκτησε πρόσβαση και σε σύγκριση με τον οποίο η απτική εμπειρία τού φαίνεται τόσο φτωχή, ώστε πρόθυμα θα ομολογούσε ότι πριν από την εγχείρηση δεν είχε ποτέ εμπειρία του χώρου.<sup>21</sup> Η έκπληξη του ασθενούς, η διστακτικότητά του μέσα στον νέο οπτικό κόσμο όπου εισέρχεται δείχνουν ότι η αφή δεν είναι χωρική όπως η όραση. «Μετά την εγχείρηση», λένε,<sup>22</sup> «η μορφή όπως δίνεται μέσω της όρασης είναι για τους ασθενείς κάτι απολύτως νέο, που δεν το συσχετίζουν με την απτική τους εμπειρία», «ο ασθενής βεβαιώνει ότι βλέπει αλλά δεν ξέρει τι βλέπει (...). Ποτέ δεν αναγνωρίζει το χέρι του ως τέτοιο, μιλάει μόνο για μια άσπρη κηλίδα που κινείται».<sup>23</sup> Προκειμένου να διακρίνει με την όραση κάτι στρογγυλό από ένα ορθογώνιο, πρέπει να ακολουθήσει με τα μάτια το περίγραμμα του σχήματος, όπως θα έκανε με το χέρι,<sup>24</sup> και έχει πάντα την τάση να πιάσει τα αντικείμενα που του παρουσιάζουν στο βλέμμα του.<sup>25</sup> Τι συμπέρασμα να βγάλουμε; Ότι η απτική εμπειρία δεν προετοιμάζει για την αντίληψη του χώρου; Όμως, αν δεν ήταν καθόλου χωρική, το υποκείμενο θα έτεινε το χέρι προς το αντικείμενο που του δείχνουν; Η χειρονομία αυτή προϋποθέτει ότι η αφή ανοίγει προς ένα περιβάλλον τουλάχιστον ανάλογο με το περιβάλλον των οπτικών δεδομένων. Τα γεγονότα δείχνουν προπαντός ότι η όραση δεν είναι τίποτα χωρίς μια ορισμένη χρήση του βλέμματος. Οι ασθενείς «βλέπουν αρχικά τα χρώματα όπως εμείς αισθανόμαστε μια οσμή: η μυρωδιά μάς λούζει, επενεργεί πάνω μας, χωρίς ωστόσο να πληροί μια προσδιορισμένη μορφή μιας προσδιορισμένης έκτασης».<sup>26</sup> Αρχικά όλα είναι ανακατεμένα και όλα φαίνονται σε κίνηση. Ο διαχωρισμός των χρωματιστών επιφανειών, η ορθή πρόσληψη της κίνησης έρχονται αργότερα, όταν το υποκείμενο κατανοήσει «τι σημαίνει βλέπω»,<sup>27</sup> δηλαδή όταν κατευθύνει και περιφέρει το βλέμμα του όπως ένα βλέμμα και όχι πια όπως ένα χέρι. Αυτό αποδεικνύει

ότι κάθε αισθητήριο όργανο διερευνά το αντικείμενο με τον τρόπο του, ότι προβαίνει σε έναν ορισμένο τύπο σύνθεσης, αλλά δεν μπορούμε να αρνηθούμε στην αφή τη χωρικότητα υπό την έννοια της σύλληψης των συνυπάρξεων, εκτός και αν, μέσω ονομαστικού ορισμού, κρατήσουμε τη λέξη «χώρος» αποκλειστικά για να δηλώσουμε την οπτική σύνθεση. Το ίδιο το γεγονός ότι η αληθινή όραση προετοιμάζεται κατά τη διάρκεια μιας μεταβατικής φάσης και μέσω ενός είδους αφής με τα μάτια δεν θα γινόταν κατανοητό, αν δεν υπήρχε ένα απτικό πεδίο σχεδόν χωρικό, όπου να μπορέσουν να ενταχθούν οι πρώτες οπτικές αντιλήψεις. Η όραση δεν θα επικοινωνούσε ποτέ απευθείας με την αφή, όπως επικοινωνεί στον κανονικό ενήλικο, αν η αφή, ακόμα και τεχνητά απομονωμένη, δεν ήταν οργανωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να καθιστά δυνατές τις συνυπάρξεις. Τα γεγονότα όχι μόνο δεν αποκλείουν την ιδέα ενός απτικού χώρου αλλά, αντίθετα, αποδεικνύουν ότι υπάρχει ένας χώρος τόσο αυστηρά απτικός, ώστε οι αρθρώσεις του δεν είναι κατ' αρχάς και ούτε θα είναι ποτέ σε σχέση συνωνυμίας με τις αρθρώσεις του οπτικού χώρου. Οι εμπειριστικές αναλύσεις θέτουν ένα αληθινό πρόβλημα, αν και συγκεχυμένα. Το γεγονός ότι η αφή, για παράδειγμα, μπορεί να περιλάβει ταυτόχρονα μόνο μια μικρή έκταση –την έκταση του σώματος και των εργαλείων του– δεν αφορά μόνο την παρουσίαση του απτικού χώρου, αλλά τροποποιεί και το νόημά του. Για τη νοημοσύνη –ή τουλάχιστον για μια ορισμένη νοημοσύνη, της κλασικής φυσικής– η ταυτοχρονία είναι η ίδια, είτε λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε δύο συνεχόμενα σημεία είτε ανάμεσα σε δύο απομακρυσμένα, και πάντως μπορούμε να κατασκευάσουμε βαθμηδόν με ταυτοχρονίες κοντινής απόστασης μία ταυτοχρονία μεγάλης απόστασης. Για την εμπειρία όμως, η πυκνότητα χρόνου που εισάγεται έτσι στη διεργασία τροποποιεί το αποτέλεσμα της, προκύπτει ένα κάποιο θόλωμα, κάτι «κουνημένο» στην ταυτοχρονία των ακραίων σημείων, και σ' αυτό το μέτρο το εύρος των οπτικών προοπτικών θα είναι μια αληθινή αποκά-

λυψη για τον εγχειρισμένο τυφλό, επειδή θα του παράσχει για πρώτη φορά μια επίδειξη της ίδιας της μακρινής ταυτοχρονίας. Οι εγχειρισμένοι τυφλοί δηλώνουν ότι τα οπτικά αντικείμενα δεν είναι αληθινές χωρικές ολότητες, ότι προσλαμβάνω το αντικείμενο σημαίνει στην περίπτωση τους απλώς «ξέρω την αμοιβαία σχέση των μερών», ότι το στρογγυλό και το τετράγωνο δεν τα αντιλαμβάνονται πράγματι διά της αφής, αλλά τα αναγνωρίζουν από ορισμένα «σημεία» – την παρουσία ή την απουσία «ακμών». <sup>28</sup> Αυτό σημαίνει ότι ποτέ το οπτικό πεδίο δεν έχει το εύρος του οπτικού πεδίου, ποτέ το οπτικό αντικείμενο δεν είναι ολόκληρο παρόν σε καθένα από τα μέρη του όπως το οπτικό αντικείμενο, ότι αγγίζω, εν ολίγοις, δεν σημαίνει βλέπω. Μπορεί ασφαλώς να γίνει συζήτηση ανάμεσα στον τυφλό και το κανονικό υποκείμενο, και είναι ίσως αδύνατο να βρεθεί έστω και μία λέξη, ακόμα και στο λεξιλόγιο των χρωμάτων, στην οποία ο τυφλός να μην κατορθώσει να δώσει ένα τουλάχιστον σχηματικό νόημα. Ένας δωδεκάχρονος τυφλός ορίζει άριστα τις διαστάσεις της όρασης: «Εκείνοι που βλέπουν», λέει, «σχετίζονται μαζί μου χάρη σε μια άγνωστη αίσθηση που με τυλίγει εξ ολοκλήρου από μακριά, με ακολουθεί, με διαπερνά και, από την ώρα που θα σηκωθώ το πρωί μέχρι την ώρα που θα ξαπλώσω το βράδυ, με έχει κατά κάποιον τρόπο κάτω από την κυριαρχία της» (*mich gewissermassen beherrscht*). <sup>29</sup> Για τον τυφλό όμως, οι επισημάνσεις αυτές παραμένουν εννοιακές και προβληματικές. Θέτουν ένα ερώτημα στο οποίο μόνο η όραση θα μπορούσε να απαντήσει. Και γι' αυτό ακριβώς ο εγχειρισμένος τυφλός βρίσκει τον κόσμο διαφορετικό απ' ό,τι περίμενε, <sup>30</sup> όπως βρίσκουμε πάντα έναν άνθρωπο διαφορετικό απ' ό,τι ξέραμε για εκείνον. Ο κόσμος του τυφλού και ο κόσμος του κανονικού διαφέρουν όχι μόνο από την ποσότητα των υλικών που διαθέτουν, αλλά και από τη δομή του συνόλου. Ένας τυφλός ξέρει επακριβέστατα με την αφή τι είναι κλαδιά και φύλλα, βραχίονας και δάχτυλα του χεριού. Μετά την εγχείρηση, εκπλήσσεται όταν βρίσκει «τόση διαφορά» ανάμεσα σε ένα δέντρο

και ένα ανθρώπινο σώμα.<sup>31</sup> Είναι προφανές ότι η όραση δεν έχει μόνο προσθέσει νέες λεπτομέρειες στη γνώση του δέντρου. Πρόκειται για έναν νέο τρόπο παρουσίασης και για έναν νέο τύπο σύνθεσης που μεταμορφώνουν το αντικείμενο. Για παράδειγμα, η δομή φωτισμός-φωτιζόμενο αντικείμενο βρίσκει στην οπτική σφαίρα μόνο αρκετά αόριστες αναλογίες. Γι' αυτό και ένας ασθενής που χειρουργήθηκε ύστερα από δεκαοκτώ χρόνια τυφλότητας προσπαθεί να αγγίξει μια ηλιαχτίδα.<sup>32</sup> Η ολική σημασία της ζωής μας –και η εννοιακή σημασία δεν είναι ποτέ τίποτα παραπάνω από ένα της απόσπασμα– θα ήταν διαφορετική αν στερούμασταν όρασης. Υπάρχει μεν μια γενική λειτουργία υποκατάστασης και αντικατάστασης, που μας επιτρέπει να προσπελάσουμε την αφηρημένη σημασία όσων εμπειριών δεν έχουμε βιώσει και να μιλήσουμε, για παράδειγμα, για όσα δεν έχουμε δει. Αλλά, επειδή στον οργανισμό οι λειτουργίες αντικατάστασης δεν είναι ποτέ το ακριβές ισοδύναμο των λειτουργιών που έχουν υποστεί βλάβη και δίνουν απλώς την επίφαση της αρτιότητας, η νοημοσύνη εξασφαλίζει ανάμεσα στις διαφορετικές εμπειρίες μια επικοινωνία φαινομενική και μόνο, η δε σύνθεση του οπτικού και του οπτικού κόσμου στον ελεγχόμενο εκ γενετής τυφλό, η συγκρότηση ενός διααισθητηριακού κόσμου πρέπει να γίνουν στο ίδιο το αισθητηριακό έδαφος, η κοινότητα σημασίας ανάμεσα στις δύο εμπειρίες δεν αρκεί για να εξασφαλίσει τη συγκόλλησή τους σε μία και μοναδική εμπειρία. Οι αισθήσεις διακρίνονται μεταξύ τους και διακρίνονται από την εννόηση, καθόσον η καθεμιά τους φέρει μαζί της μια δομή του είναι που δεν είναι ποτέ ακριβώς μεταθέσιμη. Και αυτό μπορούμε να το αναγνωρίσουμε επειδή απορρίψαμε την τυποκρατία της συνείδησης και καταστήσαμε το σώμα το υποκείμενο της αντίληψης.

Και μπορούμε να το αναγνωρίσουμε χωρίς να διακυβευτεί η ενότητα των αισθήσεων. Διότι οι αισθήσεις επικοινωνούν μεταξύ τους. Η μουσική δεν είναι μέσα στον ορατό χώρο αλλά τον υπονομεύει, τον περιζώνει, τον μετατοπίζει, και σε λίγο

αυτοί οι υπερβολικά καλλωπισμένοι ακροατές, που παίρνουν ύφος κριτών και ανταλλάσσουν κουβέντες και χαμόγελα χωρίς να παίρνουν είδηση ότι το έδαφος σείεται κάτω από τα πόδια τους, μοιάζουν με το πλήρωμα ενός πλοίου που το ταρακουνά η καταιγίδα. Οι δύο χώροι διακρίνονται μεταξύ τους μόνο πάνω στο φόντο ενός κοινού κόσμου και μπορούν να έρθουν σε αντιπαλότητα μόνο επειδή έχουν και οι δύο την ίδια αξίωση στο ολικό είναι. Ενώνονται τη στιγμή ακριβώς που αντιπαρατίθενται. Αν θέλω να κλειστώ μέσα σε μία από τις αισθήσεις μου, αν, για παράδειγμα, προβληθώ ολόκληρος στα μάτια μου και εγκαταλειφθώ στο μπλε του ουρανού, σε λίγο δεν έχω πια συνείδηση ότι κοιτάζω και, τη στιγμή που ήθελα να γίνω ολόκληρος όραση, ο ουρανός παύει να είναι μια «οπτική αντίληψη» και γίνεται ο κόσμος μου αυτής της στιγμής. Η αισθητηριακή εμπειρία είναι ασταθής και ξένη προς τη φυσική αντίληψη, η οποία γίνεται με όλο μας το σώμα ταυτόχρονα και ανοίγει προς έναν διααισθητηριακό κόσμο. Όπως η εμπειρία της αισθητής ποιότητας, η εμπειρία των χωριστών «αισθήσεων» λαμβάνει χώρα μόνο στους κόλπους μιας πολύ ιδιαίτερης στάσης και δεν μπορεί να χρησιμεύσει στην ανάλυση της άμεσης συνείδησης. Κάθομαι στο δωμάτιό μου και κοιτάζω τις λευκές κόλες που είναι τακτοποιημένες στο τραπέζι μου, άλλες φωτισμένες από το παράθυρο, άλλες στη σκιά. Αν δεν αναλύσω την αντίληψή μου και περιοριστώ στο σφαιρικό θέαμα, θα πω ότι όλες οι κόλες μού φαίνονται εξίσου λευκές. Ωστόσο, ορισμένες είναι στη σκιά του τοίχου. Πώς και δεν είναι λιγότερο λευκές από τις άλλες; Αποφασίζω να κοιτάξω καλύτερα. Προσηλώνω πάνω τους το βλέμμα μου, δηλαδή περιορίζω το οπτικό μου πεδίο. Μπορώ μάλιστα να τις παρατηρήσω μέσα από ένα κουτάκι σπίρτα που τις χωρίζει από το υπόλοιπο πεδίο ή μέσα από ένα φίλτρο που ελαττώνει την αντανάκλαση του φωτός και διαθέτει μια οπή. Είτε χρησιμοποιώ μια τέτοια διάταξη είτε περιορίζομαι να παρατηρήσω τις κόλες με γυμνό μάτι, όμως στους κόλπους της «αναλυτικής στάσης»,<sup>33</sup> η όψη τους αλλάζει: δεν

είναι πια λευκά χαρτιά βυθισμένο στη σκιά αλλά μια γκριζα ή γαλαζωπή υπόσταση, παχιά και ασαφώς εντοπισμένη. Αν εξετάσω ξανά το σύνολο του θεάματος, παρατηρώ ότι οι κόλες που είναι καλυμμένες στη σκιά δεν ήταν, δεν υπήρξαν ποτέ ταυτόσημες με τις φωτιζόμενες κόλες, ούτε άλλωστε αντικειμενικά διαφορετικές από εκείνες. Η λευκότητα του καλυμμένου στη σκιά χαρτιού δεν μπορεί να ταξινομηθεί με ακρίβεια στη σειρά μαύρο-άσπρο.<sup>34</sup> Δεν ήταν καμία οριστική ποιότητα, εγώ προξένησα την εμφάνιση της ποιότητας προσηλώνοντας τα μάτια μου σε μια μερίδα του οπτικού πεδίου: τότε και μόνο τότε βρέθηκα ενώπιον ενός ορισμένου ποιού όπου βουλιάζει το βλέμμα μου. Αλλά τι σημαίνει προσηλώνω; Από την πλευρά του αντικειμένου, σημαίνει διαχωρίζω από το υπόλοιπο πεδίο την περιοχή όπου έχει προσηλωθεί το βλέμμα, σημαίνει διακόπτω την ολική ζωή του θεάματος, η οποία προσέδιδε σε κάθε ορατή επιφάνεια έναν καθορισμένο χρωματισμό, λαμβανομένου υπόψη του φωτισμού: από την πλευρά του υποκειμένου, σημαίνει υποκαθιστώ τη σφαιρική όραση, κατά την οποία το βλέμμα μας προσφέρεται σε όλο το θέαμα και αφήνεται να κατακλυστεί από εκείνο, με μια παρατήρηση, δηλαδή με μια τοπική όραση την οποία το βλέμμα κατευθύνει όπως του αρέσει. Η αισθητή ποιότητα όχι μόνο δεν συνεκτείνεται με την αντίληψη, αλλά και αποτελεί το ιδιαίτερο προϊόν μιας φιλοπερίεργης ή παρατηρητικής στάσης. Εμφανίζεται όταν, αντί να εγκαταλείψω στον κόσμο όλο μου το βλέμμα, στρέφομαι προς το ίδιο αυτό βλέμμα και αναρωτιέμαι *τι ακριβώς βλέπω* δεν ξεπροβάλλει μέσα στη φυσική συναλλαγή της όρασής μου με τον κόσμο, είναι η απάντηση σε μια ορισμένη ερώτηση του βλέμματός μου, το αποτέλεσμα μιας δευτερογενούς ή κριτικής όρασης που επιδιώκει να γνωρίσει τον εαυτό της μέσα στη μερικότητά της, μιας «προσοχής στο καθαρά οπτικό»,<sup>35</sup> την οποία εφαρμόζω είτε όταν φοβάμαι ότι απατήθηκα είτε όταν θέλω να επιχειρήσω μια επιστημονική μελέτη της όρασης. Με τη στάση αυτή το θέαμα εξαφανίζεται: τα χρώματα που βλέπω μέσα από



το φίλτρο ή τα χρώματα που επιτυγχάνει ο ζωγράφος μισοκλείνοντας τα μάτια δεν είναι πια χρώματα-αντικείμενα –το χρώμα των τοίχων ή το χρώμα του χαρτιού– αλλά χρωματιστές επιφάνειες με κάποιο πάχος, που εντοπίζονται όλες αόριστα στο ίδιο πλασματικό επίπεδο.<sup>36</sup> Έτσι, υπάρχει μια φυσική στάση της όρασης, όπου συμπράττω με το βλέμμα μου και μέσω εκείνου παραδίνομαι στο θέαμα: τότε τα μέρη του πεδίου συνδέονται μέσα σε μια οργάνωση που τα καθιστά αναγνωρίσιμα και ταυτοποιήσιμα. Η ποιότητα, η χωριστή αισθητηριακότητα παράγεται όταν θρυμματίσω αυτή την ολική δόμηση της όρασής μου, όταν πάψω να προσχωρώ στο δικό μου βλέμμα και, αντί να ζήσω την όραση, υποβάλω στον εαυτό μου ερωτήσεις αναφορικά με εκείνη, θελήσω να κάνω δοκιμή των δυνατοτήτων μου, λύσω το δεσμό της όρασής μου και του κόσμου, του εαυτού μου και της όρασής μου, προκειμένου να την καταλάβω εξαπίνης και να την περιγράψω. Σε αυτή τη στάση, ο κόσμος κονιορτοποιείται σε αισθητές ποιότητες, ενώ ταυτόχρονα θρυμματίζεται η φυσική ενότητα του αντιλαμβανόμενου υποκειμένου και καταλήγω να με αγνώω ως υποκείμενο ενός οπτικού πεδίου. Όπως ακριβώς πρέπει να ξαναβρούμε, στο εσωτερικό κάθε αίσθησης, τη φυσική ενότητα, έτσι θα προξενήσουμε και την εμφάνιση ενός «πρωταρχικού στρώματος» του αισθάνεσθαι, που είναι προγενέστερο της διαίρεσης των αισθήσεων.<sup>37</sup> Ανάλογα με το αν προσηλώνομαι σε ένα αντικείμενο ή αφήνω τα μάτια μου να αποκλίνουν ή αν, τέλος, εγκαταλείπομαι ολόκληρος στο συμβάν, το ίδιο χρώμα ή μου εμφανίζεται ως επιφανειακό χρώμα (*Oberflächenfarbe*) –είναι σε έναν προσδιορισμένο τόπο του χώρου, εκτείνεται πάνω σε ένα αντικείμενο– ή γίνεται ατμοσφαιρικό χρώμα (*Raumfarbe*), διάχυτο γύρω από το αντικείμενο· ή πάλι το αισθάνομαι μέσα στο μάτι μου σαν δόνηση του βλέμματός μου ή, τέλος, μεταδίδει σε όλο μου το σώμα έναν και τον ίδιο τρόπο ύπαρξης, με γεμίζει και δεν του πρέπει πια να ονομάζεται χρώμα. Παρομοίως, υπάρχει ένας αντικειμενικός ήχος που αντχεί έξω από μένα

μέσα στο μουσικό όργανο, ένας ατμοσφαιρικός ήχος που βρίσκεται *ανάμεσα* στο αντικείμενο και το σώμα μου, ένας ήχος που δονείται μέσα μου «σαν να έχω γίνει το φλάουτο ή το εκκρεμές του τοίχου»· και υπάρχει ένα τελευταίο στάδιο, όπου το ηχητικό στοιχείο εξαφανίζεται και γίνεται η –ακριβέστατη άλλωστε– εμπειρία μιας τροποποίησης όλου μου του σώματος.<sup>38</sup> Η αισθητηριακή εμπειρία διαθέτει στενά περιθώρια: είτε ο ήχος και το χρώμα, μέσω της προσίδιας διευθέτησής τους, σχεδιογραφούν ένα αντικείμενο, το σταχτοδοχείο, το βιολί, και το αντικείμενο αυτό μιλά διαμιάς σε όλες τις αισθήσεις, είτε, στο άλλο άκρο της εμπειρίας, ο ήχος και το χρώμα βρίσκουν υποδοχή μέσα στο σώμα μου, και αποβαίνει δύσκολο να περιορίσω την εμπειρία μου σε έναν μόνο αισθητηριακό τομέα, καθώς ξεχειλίζει αυθόρμητα προς όλους τους άλλους. Στο τρίτο στάδιο που μόλις περιγράψαμε, η αισθητηριακή εμπειρία αποκτά τα ειδικά χαρακτηριστικά της απλώς μέσω ενός «τόνου», ο οποίος περισσότερο υποδεικνύει την κατεύθυνση του ήχου ή του χρώματος.<sup>39</sup> Σε αυτό το επίπεδο η αμφισημία της εμπειρίας είναι τέτοια, ώστε ένας ακουστικός ρυθμός επιφέρει τη συγχώνευση των κινηματογραφικών εικόνων και προξενεί την αντίληψη μιας κίνησης, ενώ, χωρίς ακουστική υποστήριξη, η ίδια διαδοχή εικόνων θα ήταν τόσο αργή, ώστε δεν θα μπορούσε να προκαλέσει την στροβοσκοπική κίνηση.<sup>40</sup> Οι ήχοι τροποποιούν τις εικόνες που αφήνουν πίσω τους τα χρώματα: ένας εντονότερος ήχος τις επιτείνει, η διακοπή του ήχου τις κάνει να ταλαντεύονται, ένας ήχος σε χαμηλό ύψος καθιστά το μπλε πιο σκούρο ή πιο βαθύ.<sup>41</sup> Η υπόθεση σταθερότητας,<sup>42</sup> που ορίζει για κάθε ερέθισμα μία και μόνο μία αισθητηριακή εντύπωση, επαληθεύεται ολοένα λιγότερο όσο περισσότερο πλησιάζουμε στη φυσική αντίληψη. «Όσο πιο διανοητική και αμερόληπτη (*sachlicher*) είναι η συμπεριφορά, τόσο πιο αποδεκτή γίνεται η υπόθεση σταθερότητας σε ό,τι αφορά τη σχέση του ερεθίσματος με την ειδική αισθητηριακή απάντηση και τόσο περισσότερο το ηχητικό ερέθισμα, για παράδειγμα, πε-

ριορίζεται στην ειδική σφαίρα, εν προκειμένω την ακουστική». <sup>43</sup> Έτσι η τοξίκωση από μεσκαλίνη, επειδή υποσκάπτει την αμερόληπτη στάση και παραδίδει το υποκείμενο στη ζωτικότητα του, θα πρέπει να ευνοεί τη συναισθησία. Πράγματι, υπό την επήρεια μεσκαλίνης ένας ήχος φλάουτου δίνει ένα πρασινογάλαζο χρώμα, ενώ ο χτύπος του μετρονόμου μεταφράζεται μέσα στο σκοτάδι σε γκριζες κηλίδες, όπου τα χωρικά διαστήματα της όρασης αντιστοιχούν στα χρονικά διαστήματα των ήχων, το μέγεθος της γκριζας κηλίδας στην ένταση του ήχου, το δε ύψος της στο χώρο στο ύψος του ήχου. <sup>44</sup> Ένα υποκείμενο υπό την επήρεια μεσκαλίνης πιάνει ένα κομμάτι σίδερο, χτυπάει με αυτό στο περβάζι του παραθύρου και «ιδού η μαγεία», λέει: τα δέντρα γίνονται πιο πράσινα. <sup>45</sup> Το γάβγισμα ενός σκύλου έλκει το φωτισμό με τρόπο απερίγραπτο και αντηχεί μέσα στο δεξί πόδι. <sup>46</sup> Είναι σαν να βλέπεις να «πέφτουν μερικές φορές τα φράγματα που καθιερώθηκαν μεταξύ των αισθήσεων στην πορεία της εξέλιξης». <sup>47</sup> Στην προοπτική του αντικειμενικού κόσμου, με τις αδιαφανείς ποιότητές του, και του αντικειμενικού σώματος, με τα χωριστά του όργανα, το φαινόμενο της συναισθησίας είναι παράδοξο. Προσπαθούν λοιπόν να το εξηγήσουν χωρίς να θίξουν την έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης: θα πρέπει να υποτεθεί, για παράδειγμα, ότι οι διεγέρσεις που περιορίζονται συνήθως σε μία περιοχή του εγκεφάλου –οπτική ή ακουστική ζώνη– γίνονται ικανές να παρέμβουν έξω από αυτά τα όρια και ότι έτσι μια μη ειδική ποιότητα συνδέεται αίφνης με την ειδική ποιότητα. Η εξήγηση αυτή, είτε υπάρχουν επιχειρήματα υπέρ της στη φυσιολογία του εγκεφάλου είτε όχι, <sup>48</sup> δεν εξηγεί τη συναισθησιακή εμπειρία, που γίνεται έτσι μια νέα ευκαιρία να τεθεί πάλι υπό ερώτηση η έννοια της αισθητηριακής εντύπωσης και η αντικειμενική σκέψη. *Διότι το υποκείμενο δεν μας λέει μόνο ότι έχει ταυτόχρονα έναν ήχο και ένα χρώμα· τον ίδιο τον ήχο είναι που βλέπει στο σημείο όπου σχηματίζονται τα χρώματα.* <sup>49</sup> Η διατύπωση αυτή κυριολεκτικά στερείται νοήματος, αν ορίσουμε τη μεν όραση μέσω

του οπτικού ποιού, τον δε ήχο μέσω του ηχητικού ποιού. Αλλά σε μας εναπόκειται να κατασκευάσουμε τους ορισμούς μας με τέτοιο τρόπο, ώστε να της βρούμε ένα νόημα, δεδομένου ότι η όραση των ήχων ή η ακρόαση των χρωμάτων υφίστανται ως φαινόμενα. Και μάλιστα δεν αποτελούν καν την εξαίρεση. Η συναισθησιακή αντίληψη είναι ο κανόνας· αν δεν το παρατηρούμε, αυτό συμβαίνει επειδή η επιστημονική γνώση μετατοπίζει την εμπειρία και έχουμε ξεμάθει να βλέπουμε, να ακούμε και γενικά να αισθανόμαστε με τα αισθητήρια όργανα, προκειμένου να συναγάγουμε από τον σωματικό μας οργανισμό και από τον κόσμο όπως τον συλλαμβάνει ο φυσικός εκείνο που οφείλουμε να δούμε, να ακούσουμε και να αισθανθούμε. Η όραση, λένε, μπορεί να μας δώσει μόνο χρώματα ή φώτα και μαζί τους μορφές, που είναι τα περιγράμματα των χρωμάτων, και κινήσεις, που είναι οι μεταβολές στη θέση των χρωματικών κηλίδων. Αλλά πώς τοποθετούνται στην κλίμακα των χρωμάτων η διαφάνεια ή τα «θολά» χρώματα; Στην πραγματικότητα κάθε χρώμα, σε ό,τι πιο ενδότερο έχει, είναι απλώς η προς τα έξω εκδήλωση της εσωτερικής δομής του πράγματος. Η λάμψη του χρυσού μάς παρουσιάζει με αισθητό τρόπο την ομοιογενή σύνθεσή του, το θαμπό χρώμα του ξύλου την ετερογενή του σύνθεση.<sup>50</sup> Οι αισθήσεις επικοινωνούν μεταξύ τους καθώς ανοίγουν προς τη δομή του πράγματος. Βλέπουμε την ακαμψία και την ευθραυστότητα του γυαλιού και, όταν σπάσει με έναν κρουστικό ήχο, φορέας του ήχου είναι το ορατό γυαλί.<sup>51</sup> Βλέπουμε την ελαστικότητα του κάλυβα, την ελατότητα του πυρωμένου κάλυβα, τη σκληρότητα της λάμας της πλάνης, τη μαλακότητα των ροκανιδιών. Η μορφή των αντικειμένων δεν είναι το γεωμετρικό τους περίγραμμα: έχει κάποια σχέση με την προσίδια φύση τους και μιλάει όχι μόνο στην όραση αλλά ταυτόχρονα σε όλες μας τις αισθήσεις. Η μορφή μιας δίπλας σε ένα λινό ή βαμβακερό ύφασμα μας κάνει να δούμε την ευκαμψία ή την ξηρότητα της ίνας, την ψυχρότητα ή τη θερμότητα του υφάσματος. Τέλος, η κίνηση των ορατών αντικειμένων δεν

είναι απλώς η μετατόπιση των χρωματικών κηλίδων που τους αντιστοιχούν μέσα στο οπτικό πεδίο. Στην κίνηση του κλαδιού απ' όπου μόλις πέταξε ένα πουλί διαβάζουμε την ευλυγισία ή την ελαστικότητα του, και έτσι το κλαδί της μηλιάς διακρίνεται αμέσως από το κλαδί της σημύδας. Βλέπουμε το βάρος ενός μαντεμένιου κομματιού που βυθίζεται στην άμμο, τη ρευστότητα του νερού, το ιξώδες του σιροπιού.<sup>52</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο ακούω τη σκληρότητα και το ανισόπεδο του λιθόστρωτου στο θόρυβο ενός αυτοκινήτου, και μιλάμε δικαιολογημένα για «μαλακό», «θαμπό» ή «ξερό» ήχο. Μπορεί να αμφιβάλουμε αν η ακοή μάς δίνει αληθινά «πράγματα», αλλά τουλάχιστον είναι βέβαιο ότι μας προσφέρει, πέρα από τους ήχους μέσα στο χώρο, κάτι που «κάνει θόρυβο» και ως εκ τούτου επικοινωνεί με τις άλλες αισθήσεις.<sup>53</sup> Τέλος, αν λυγίσω με κλειστά τα μάτια μια ασάβινη ράβδο και ένα κλαδί φλαμουριάς, αντιλαμβάνομαι ανάμεσα στα δυο μου χέρια την πιο κρυφή υφή του μετάλλου και του ξύλου. Επομένως μπορεί τα «δεδομένα των διαφορετικών αισθήσεων», λαμβανόμενα ως ποιότητες μη συγκρίσιμες μεταξύ τους, να υπάγονται σε ισάριθμους χωριστούς κόσμους, ωστόσο επικοινωνούν όλα μεταξύ τους μέσω του σημασιακού πυρήνα τους, εφόσον το καθένα τους, στην ιδιαίτερη ουσία του, είναι ένας τρόπος μετατονισμού του πράγματος.

Θα χρειαστεί μόνο να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τη φύση της αισθητής σημασίας, αλλιώς θα ήταν σαν να επανερχόμαστε στη νοησιαρχική ανάλυση που απορρίψαμε προηγουμένως. Το ίδιο τραπέζι είναι που αγγίζω και που βλέπω. Μήπως πρέπει να προσθέσουμε, όπως έχουν κάνει άλλοι, ότι η ίδια σονάτα είναι που ακούω εγώ και που παίζει η Έλεν Κέλερ, ο ίδιος άνθρωπος είναι που βλέπω εγώ και που ζωγραφίζει ένας τυφλός ζωγράφος;<sup>54</sup> Βαθμιαία δεν θα υπήρχε πια καμία διαφορά ανάμεσα στην αντιληπτική σύνθεση και τη διανοητική. Η ενότητα των αισθήσεων θα ήταν της ίδιας τάξης με την ενότητα των επιστημονικών αντικειμένων. Όταν αγγίζω ένα αντικείμενο και ταυτόχρονα το κοιτάζω, το μοναδικό αντικείμενο θα ήταν

ο κοινός λόγος αυτών των δύο εμφανίσεων, όπως η Αφροδίτη είναι ο κοινός λόγος του Αυγερινού και του Αποσπερίτη, και η αντίληψη θα ήταν αρχόμενη επιστήμη.<sup>55</sup> Όμως, αν η αντίληψη συνενώνει τις αισθητηριακές εμπειρίες μας σε έναν μοναδικό κόσμο, δεν τις συνενώνει όπως η επιστήμη συλλέγει και συγκεντρώνει αντικείμενα ή φαινόμενα, αλλά όπως η αμφοτερόφθαλμη όραση συλλαμβάνει ένα και μόνο αντικείμενο. Ας περιγράψουμε εκ του σύνεγγυς αυτή τη «σύνθεση». Όταν το βλέμμα μου είναι προσηλωμένο στο άπειρο, έχω διπλή εικόνα των κοντινών αντικειμένων. Όταν στη συνέχεια προσηλώνομαι πάνω τους, βλέπω τις δύο εικόνες να πλησιάζουν μαζί εκείνο που πρόκειται να είναι το μοναδικό αντικείμενο και να εξαφανίζονται μέσα του. Δεν πρέπει να πούμε ότι η σύνθεση έγκειται στο γεγονός ότι τις σκεφτόμαστε μαζί ως εικόνες ενός μόνο αντικειμένου· διότι, αν επρόκειτο για ένα πνευματικό ενέργημα ή για μια πρόσληψη, θα έπρεπε το αντικείμενο να παραχθεί αμέσως μόλις παρατηρήσω την ταυτότητα των δύο εικόνων, ενώ στην πράξη η ενότητα του αντικειμένου αργεί πολύ περισσότερο – μέχρι τη στιγμή που η προσήλωση του βλέμματός μου τις εξαφανίζει ταχυδακτυλουργικά. Το μοναδικό αντικείμενο δεν είναι ένας ορισμένος τρόπος να σκεφτώ τις δύο εικόνες, εφόσον παύουν να δίνονται τη στιγμή που εμφανίζεται. Άρα λοιπόν, η «συγχώνευση των εικόνων» επιτεύχθηκε μέσω κάποιου έμφυτου μηχανισμού του νευρικού συστήματος; Και θέλουμε να πούμε ότι έχουμε, σε τελική ανάλυση, αν όχι στην περιφέρεια αλλά τουλάχιστον στο κέντρο, μία και μόνη διέγερση που μεσολαβήθηκε από τα δύο μάτια; Όμως η απλή ύπαρξη ενός οπτικού κέντρου δεν μπορεί να εξηγήσει το μοναδικό αντικείμενο, εφόσον δημιουργείται μερικές φορές η διπλωπία, όπως άλλωστε η απλή ύπαρξη δύο αμφιβληστροειδών δεν μπορεί να εξηγήσει τη διπλωπία, εφόσον δεν είναι σταθερή.<sup>56</sup> Αν μπορούσαμε να κατανοήσουμε και να συμπεριλάβουμε τη διπλωπία καθώς και το μοναδικό αντικείμενο στην κανονική όραση, αυτό δεν θα συμβεί μέσω της ανατομικής διά-

ταξης του οπτικού συστήματος, αλλά μέσω του τρόπου λειτουργίας του και της χρήσης που του κάνει το ψυχοφυσικό υποκείμενο. Άρα λοιπόν, θα πούμε ότι η διπλωπία δημιουργείται επειδή τα μάτια μας δεν συγκλίνουν προς το αντικείμενο και επειδή το αντικείμενο σχηματίζει στους δύο αμφιβληστροειδείς μας μη συμμετρικές εικόνες; Ότι οι δύο εικόνες συγχωρεύονται σε μία, επειδή η προσήλωση του βλέμματος τις επανάγει σε ομόλογα σημεία των δύο αμφιβληστροειδών; Όμως η απόκλιση και η σύγκλιση των ματιών συνιστούν άραγε την αιτία ή το αποτέλεσμα της διπλωπίας και της κανονικής όρασης; Στην περίπτωση των τυφλών εκ γενετής που έκαναν εγχείρηση καταρράκτη, θα ήταν αδύνατο να πει κανείς, τον καιρό που έπεται της εγχείρησης, αν είναι ο μη συντονισμός των ματιών που εμποδίζει την όραση ή αν, αντίθετα, η σύγχυση του οπτικού πεδίου ευνοεί τον μη συντονισμό – αν δεν βλέπουν επειδή δεν προσηλώνουν το βλέμμα ή αν δεν προσηλώνουν το βλέμμα επειδή δεν έχουν τίποτα να δουν. Όταν κοιτάζω το άπειρο και έχω, για παράδειγμα, ένα δάκτυλο τοποθετημένο κοντά στα μάτια μου που προβάλλει την εικόνα του σε μη συμμετρικά σημεία των αμφιβληστροειδών μου, η διευθέτηση των εικόνων στους αμφιβληστροειδείς δεν μπορεί να είναι η αιτία της προσηλωτικής κίνησης η οποία θα δώσει τέλος στη διπλωπία. Διότι, όπως έχει επισημανθεί,<sup>57</sup> η ανομοιότητα των εικόνων δεν υπάρχει καθ' εαυτό. Το δάκτυλό μου σχηματίζει την εικόνα του σε μια ορισμένη περιοχή του αριστερού μου αμφιβληστροειδούς και σε μια περιοχή του δεξιού αμφιβληστροειδούς που δεν είναι συμμετρική με την πρώτη. Αλλά η συμμετρική περιοχή του δεξιού μου αμφιβληστροειδούς γεμίζει επίσης με οπτικές διεγέρσεις· η κατανομή των ερεθισμάτων στους δύο αμφιβληστροειδείς είναι «ασύμμετρη» μόνο για το βλέμμα ενός υποκειμένου που συγκρίνει τις δύο συνομαδώσεις και τις ταυτίζει. Στους ίδιους τους αμφιβληστροειδείς, αν ληφθούν ως αντικείμενα, υπάρχουν απλώς δύο μη συγκρίσιμα σύνολα ερεθισμάτων. Θα αντιτείνουν ίσως ότι, αν δεν υπάρξει κίνηση προσή-

λωσης, τα δύο αυτά σύνολα δεν μπορούν ούτε να μπουν το ένα πάνω στο άλλο ούτε να προξενήσουν την όραση κανενός πράγματος και ότι, υπ' αυτή την έννοια, η παρουσία τους από μόνη της δημιουργεί μια κατάσταση ανισορροπίας. Όμως έτσι δεχόμαστε, ακριβώς, εκείνο που προσπαθούμε να δείξουμε: ότι η όραση ενός μοναδικού αντικειμένου δεν είναι απλώς ένα αποτέλεσμα της προσήλωσης του βλέμματος, ότι προοικονομείται μέσα στο ίδιο αυτό ενέργημα της προσήλωσης ή ότι, όπως ειπώθηκε, η προσήλωση του βλέμματος είναι μια «μελλοντοστραφής δραστηριότητα».<sup>58</sup> Προκειμένου το βλέμμα μου να πέσει στα κοντινά αντικείμενα και να συγκεντρώσει πάνω τους τα μάτια, πρέπει να βιώσει<sup>59</sup> τη διπλωπία ως ανισορροπία ή ως ατελή όραση και να προσανατολιστεί προς το μοναδικό αντικείμενο σαν σε κάτι που θα λύσει αυτή την ένταση και θα ολοκληρώσει την όραση. «Πρέπει να “κοιτάξεις” για να δεις».<sup>60</sup> Συνεπώς η ενότητα του αντικειμένου στην αμφοτερόφθαλμη όραση δεν προκύπτει από κάποια διαδικασία σε τρίτο πρόσωπο, η οποία θα παρήγαγε εντέλει μία μοναδική εικόνα συγχωνεύοντας τις δύο μονοφθαλμικές εικόνες. Όταν περνάμε από τη διπλωπία στην κανονική όραση, το μοναδικό αντικείμενο αντικαθιστά τις δύο εικόνες και είναι φανερό πως δεν είναι απλώς η τοποθέτηση της μιας πάνω στην άλλη: ανήκει σε άλλη τάξη από εκείνες, είναι ασύγκριτα πιο στέρεο από εκείνες. Στην αμφοτερόφθαλμη όραση οι δύο εικόνες της διπλωπίας δεν συντηκονται σε μία μόνο, και η ενότητα του αντικειμένου είναι σαφώς αποβλεπτική. Αλλά –και εδώ είναι το σημείο όπου θέλαμε να καταλήξουμε– αυτό δεν σημαίνει ότι είναι και ενότητα εννοιακή. Περνάμε από τη διπλωπία στο μοναδικό αντικείμενο, όχι μέσω μιας εποπτείας του πνεύματος, αλλά όταν τα δύο μάτια πάψουν να λειτουργούν το καθένα για λογαριασμό του και χρησιμοποιούνται ως ένα και μόνο όργανο από ένα μοναδικό βλέμμα. Δεν είναι το επιστημολογικό υποκείμενο που πραγματοποιεί τη σύνθεση, είναι το σώμα όταν αποσπάται από το διασκορπισμό του, συγκεντρώνεται και στρέφεται με όλα



τα μέσα προς ένα μοναδικό τέρμα της κίνησής του, και όταν μια μοναδική απόβλεψη σχηματίζεται μέσα του χάρη στο φαινόμενο της συνεργίας. Αποσύρουμε τη σύνθεση από το αντικειμενικό σώμα μόνο και μόνο για να τη δώσουμε στο φαινόμενο σώμα, δηλαδή στο σώμα καθόσον προβάλλει γύρω του ένα ορισμένο «περιβάλλον»,<sup>61</sup> καθόσον τα «μέρη» του γνωρίζουν δυναμικά το ένα το άλλο και οι υποδοχείς του διευθετούνται με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταστήσουν δυνατή, με τη συνεργία τους, την αντίληψη του αντικειμένου. Όταν λέμε ότι η αποβλεπτικότητα αυτή δεν είναι μια σκέψη, εννοούμε ότι δεν πραγματοποιείται μέσα στη διαφάνεια μιας συνείδησης και ότι παίρνει ως δεδομένη όλη τη λανθάνουσα γνώση την οποία έχει το σώμα μου για εκείνο το ίδιο. Η αντιληπτική σύνθεση, στηριγμένη στην προ-λογική ενότητα του σωματικού σχήματος, δεν κατέχει το μυστικό του αντικειμένου ούτε άλλωστε του ιδιοσώματος, γι' αυτό και το αντιληπτό αντικείμενο προσφέρεται πάντα ως υπερβατικό, γι' αυτό και η σύνθεση φαίνεται να γίνεται πάνω στο ίδιο το αντικείμενο, μέσα στον κόσμο, και όχι σ' ένα μεταφυσικό σημείο όπως είναι το σκεπτόμενο υποκείμενο· σε αυτό ακριβώς διακρίνεται η αντιληπτική σύνθεση από τη διανοητική. Όταν περνώ από τη διπλωπία στην κανονική όραση, δεν έχω μόνο συνείδηση ότι βλέπω με τα μάτια το *ίδιο* αντικείμενο, έχω συνείδηση και ότι οδεύω προοδευτικά προς το *ίδιο* το αντικείμενο και ότι έχω, τελικά, τη σαρκική παρουσία του. Οι μονοφθαλμικές εικόνες πλανιόνταν αόριστα *μπροστά* στα πράγματα, δεν είχαν θέση μέσα στον κόσμο, και ξαφνικά αποσύρονται προς έναν ορισμένο τόπο του κόσμου που τις καταπίνει, όπως τα φαντάσματα ξαναβρίσκουν στο φως της ημέρας τη σχισμή της γης απ' όπου είχαν έρθει. Το αμφοτερόφθαλμο αντικείμενο απορροφά τις μονοφθαλμικές εικόνες, σ' εκείνο είναι που γίνεται η σύνθεσή τους, μέσα στη δική του σαφήνεια αναγνωρίζονται επιτέλους ως εμφανίσεις του αντικειμένου αυτού. Η σειρά των εμπειριών μου δίνεται ως εναρμονισμένη και η σύνθεση λαμβάνει χώρα, όχι καθόσον εκφρά-

ζουν όλες μια ορισμένη σταθερά και μέσα στην ταυτότητα του αντικειμένου, αλλά καθόσον συλλέγονται όλες από την τελευταία τους και μέσα στην αυτότητα του πράγματος. Η αυτότητα, βέβαια, δεν προσεγγίζεται ποτέ: κάθε όψη του πράγματος που υποπίπτει στην αντίληψή μας δεν είναι ακόμα τίποτα παραπάνω από μια πρόσκληση να αντιληφθούμε πέρα από εκείνη και μια στιγμιαία στάση στην αντιληπτική διαδικασία. Αν το ίδιο το πράγμα είχε προσεγγιστεί, θα ήταν εφεξής εκτεθειμένο μπροστά μας, χωρίς μυστήριο. Θα έπαυε να υπάρχει ως πράγμα την ίδια στιγμή που θα πιστεύαμε ότι το κατέχουμε. Επομένως εκείνο που κάνει την «πραγματικότητα» του πράγματος είναι ακριβώς και εκείνο που το υφαρπάζει από την κατοχή μας. Το αυθυπόστατο του πράγματος, η αναμφίλεκτη παρουσία του και η διηνεκής απουσία μέσα στην οποία περιχαρακώνεται είναι δύο αδιαχώριστες όψεις της υπερβατικότητας. Η νοησιарχία αγνοεί και τη μεν και τη δε, αν θέλουμε δε να εξηγήσουμε το πράγμα ως υπερβατικό τέρμα μιας ανοιχτής σειράς εμπειριών, πρέπει να δώσουμε στο υποκείμενο της αντίληψης την επίσης ανοιχτή και απεριόριστη ενότητα του σωματικού σχήματος.

Αυτό είναι που μας διδάσκει η σύνθεση της αμφοτερόφθαλμης όρασης. Ας το εφαρμόσουμε στο πρόβλημα της ενότητας των αισθήσεων· την οποία δεν θα κατανοήσουμε μέσω της υπαγωγής των αισθήσεων σε μια πρωταρχική συνείδηση, αλλά μέσω της πάντα ανολοκλήρωτης απαρτίωσής τους σε έναν και μόνο γνωρίζοντα οργανισμό. Το διασπισθηριακό αντικείμενο είναι για το οπτικό αντικείμενο ό,τι είναι το οπτικό αντικείμενο για τις μονοφθαλμικές εικόνες της διπλωπίας,<sup>62</sup> οι δε αισθήσεις επικοινωνούν μεταξύ τους στην αντίληψη όπως τα δύο μάτια συνεργάζονται στην όραση. Η όραση των ήχων και η ακρόαση των χρωμάτων πραγματοποιούνται όπως πραγματοποιείται η ενότητα του βλέμματος διαμέσου των δύο ματιών: στο βαθμό που το σώμα μου δεν είναι ένα άθροισμα οργάνων παρατεταγμένων το ένα δίπλα στο άλλο, αλλά ένα συνεργικό σύστημα που όλες του οι λειτουργίες αναλαμβάνονται εκ νέου

και συνδέονται μέσα στη γενική κίνηση του είναι στον κόσμο, στο βαθμό που είναι η παγιωμένη μορφή της ύπαρξης. Υπάρχει κάποιο νόημα όταν λέω ότι βλέπω ήχους ή ότι ακούω χρώματα, αν η όραση ή η ακοή δεν είναι η απλή κατοχή ενός αδιαφανούς ποιού αλλά η βίωση μιας τροπικότητας της ύπαρξης, ο συγχρονισμός του σώματός μου μαζί της, και το πρόβλημα της συναισθησίας αρχίζει να επιλύεται, αν η εμπειρία της ποιότητας είναι η εμπειρία ενός ορισμένου τρόπου κίνησης ή μιας συμπεριφοράς. Όταν λέω ότι βλέπω έναν ήχο, εννοώ ότι η δόνηση του ήχου αντηχεί σε όλο μου το αισθητηριακό είναι, και ιδίως σ' εκείνο τον τομέα μου που είναι ικανός για χρώματα. Το θεμέλιο της ενότητας των αισθήσεων είναι η κίνηση, νοούμενη όχι ως αντικειμενική κίνηση και μετατόπιση μέσα στο χώρο, αλλά ως σχέδιο κίνησης ή «δυνητική κίνηση».<sup>63</sup> Είναι αρκετά γνωστό ότι ο ομιλών κινηματογράφος δεν προσθέτει μόνο μια ηχητική συνοδεία στο θέαμα, αλλά τροποποιεί το περιεχόμενο του ίδιου του θεάματος. Όταν παρακολουθώ την προβολή μιας ταινίας μεταγλωττισμένης στα γαλλικά, δεν διαπιστώνω μόνο την ασυμφωνία ομιλίας και εικόνας, αλλά μου φαίνεται ξαφνικά ότι λέγεται *κάτι άλλο* και, ενώ η αίσθουσα και τα αυτιά μου είναι γεμάτα από το μεταγλωττισμένο κείμενο, για μένα δεν έχει ύπαρξη ούτε καν ακουστική, έχω αυτιά μόνο για εκείνα τα άλλα αθόρυβα λόγια που έρχονται από την οθόνη. Όταν ένα σταμάτημα του ήχου αφήνει ξαφνικά χωρίς φωνή τον ήρωα που συνεχίζει να χειρονομεί στην οθόνη, δεν είναι μόνο το νόημα του λόγου του που μου διαφεύγει ξαφνικά: το θέαμα έχει αλλάξει και εκείνο. Το πρόσωπο, μόλις προ ολίγου γεμάτο ζωή, γίνεται καύνο και παγώνει σαν κάποιου που τα έχει χαμένα, ενώ η διακοπή του ήχου κατακλύζει την οθόνη σαν να έχουν ναρκωθεί τα πάντα. Στον θεατή, οι χειρονομίες και τα λόγια δεν υπάγονται σε μια ιδεατή σημασία, αλλά η ομιλία αναλαμβάνει εκ νέου τη χειρονομία και η χειρονομία την ομιλία, επικοινωνούν διαμέσου του σώματός μου και, όπως οι αισθητηριακές όψεις του σώματός μου, συμβολίζουν άμεσα η μία την άλλη,

επειδή το σώμα μου είναι, ακριβώς, ένα έτοιμο και προκατασκευασμένο σύστημα διααισθητηριακών ισοδυναμιών και μεταθέσεων. Οι αισθήσεις μεταφράζουν η μία την άλλη χωρίς να έχουν ανάγκη από διερμηνέα, κατανοούν η μία την άλλη χωρίς να χρειάζεται να διέλθουν από την ιδέα. Οι παρατηρήσεις αυτές μας επιτρέπουν να δούμε το πλήρες νόημα της ρήσης του Χέρντερ: «Ο άνθρωπος είναι ένα διηλεκτές κοινό αισθητικό κέντρο, που υφίσταται άγγιγμα πότε από τη μία πλευρά, πότε από την άλλη».<sup>64</sup> Με την έννοια του σωματικού σχήματος δεν είναι μόνο η ενότητα του σώματος που περιγράφεται με νέο τρόπο αλλά επίσης, διαμέσου εκείνης, η ενότητα των αισθήσεων και η ενότητα του αντικειμένου. Το σώμα μου είναι ο τόπος ή μάλλον η ίδια η ενεργός παρουσία του φαινομένου της έκφρασης (*Ausdruck*), μέσα του η οπτική και η ακουστική εμπειρία, για παράδειγμα, κυφορούν η μία την άλλη, η δε εκφραστική αξία τους θεμελιώνει την προκατηγορηματική ενότητα του αντιληπτού κόσμου και μέσω εκείνης τη λεκτική έκφραση (*Darstellung*) και τη διανοητική σημασία (*Bedeutung*).<sup>65</sup> Το σώμα μου είναι η κοινή ύφανση που διαπλέκει όλα τα αντικείμενα και, τουλάχιστον έναντι του αντιληπτού κόσμου, το γενικό όργανο της «κατανόησής» μου.

Εκείνο είναι που δίνει ένα νόημα, όχι μόνο στο φυσικό αντικείμενο, αλλά και σε πολιτισμικά αντικείμενα όπως οι λέξεις. Αν παρουσιάσουμε μια λέξη σε ένα υποκείμενο για τόσο σύντομο χρονικό διάστημα, ώστε να μην μπορέσει να την αποκρυπτογραφήσει, «ζεστός», για παράδειγμα, τότε η λέξη επιφέρει κάτι σαν εμπειρία της ζέστης που είναι σαν να σχηματίζει γύρω της μια σημασιακή άλω.<sup>66</sup> Η λέξη «σκληρός»<sup>67</sup> προξενεί κάτι σαν ακαμψία της πλάτης και του λαιμού και δευτερευόντως μόνο προβάλλεται στο οπτικό ή ακουστικό πεδίο και παίρνει τη μορφή της ως σημείο ή λέξη. Προτού ακόμα είναι ένδειξη μιας έννοιας, είναι κατ' αρχάς ένα συμβάν που αδράχνει το σώμα μου, και αυτό του το άδραγμα πάνω στο σώμα μου οριοθετεί τη ζώνη σημασίας στην οποία αναφέρεται. Ένα υπο-

κείμενο δηλώνει ότι όταν του παρουσιαστεί η λέξη «υγρός» (*feuchte*) νιώθει, εκτός από ένα αίσθημα υγρασίας και κρύου, μια ολόκληρη αναδιευθέτηση του σωματικού σχήματος, σαν να πήγαινε το εσωτερικό του σώματος στην περιφέρεια και σαν να προσπαθούσε η πραγματικότητα του σώματος, η οποία μέχρι τότε ήταν συγκεντρωμένη στους βραχίονες και στις κνήμες, να βρει ένα νέο κέντρο. Έτσι η λέξη δεν διακρίνεται από τη στάση την οποία επιφέρει, και μόνο όταν η παρουσία της παρατείνεται εμφανίζεται εκείνη μεν ως εξωτερική εικόνα, η δε σημασία της ως σκέψη. Οι λέξεις έχουν μια φυσιογνωμία, επειδή έχουμε απέναντί τους, όπως και απέναντι σε κάθε πρόσωπο, μια ορισμένη συμπεριφορά που εμφανίζεται μονομιάς μόλις μας δοθούν. «Προσπαθώ να συλλάβω τη λέξη *rot* (κόκκινο) στη ζωντανή της έκφραση· αλλά για μένα είναι κατ' αρχάς περιφερειακή, είναι απλώς ένα σημείο μαζί με τη γνώση της σημασίας του. Δεν είναι κόκκινη η ίδια. Ξαφνικά όμως παρατηρώ ότι η λέξη ανοίγει ένα πέρασμα μέσα στο σώμα μου. Έχω το –δυσπερίγραπτο– αίσθημα ενός είδους υπόκωφης πληρότητας που κατακλύζει το σώμα μου δίνοντας ταυτόχρονα σφαιρική μορφή στη στοματική μου κοιλότητα. Και ακριβώς εκείνη τη στιγμή παρατηρώ ότι η λέξη στο χαρτί παίρνει την εκφραστική της αξία, έρχεται να με προϋπαντήσει μέσα σε μια σκούρα κόκκινη άλω, ενώ το γράμμα ο παρουσιάζει ενορατικά τη σφαιρική κοιλότητα την οποία αισθάνθηκα προηγουμένως μέσα στο στόμα μου».<sup>68</sup> Αυτή η συμπεριφορά της λέξης μάς κάνει να καταλάβουμε ιδίως ότι η λέξη είναι μαζί και αδιαχώριστα κάτι που λέμε, ακούμε και βλέπουμε. «Η λέξη που διαβάζουμε δεν είναι μια γεωμετρική δομή σ' ένα κλάσμα οπτικού χώρου, είναι η παρουσίαση μιας γλωσσικής συμπεριφοράς και κίνησης στη δυναμική της πληρότητα».<sup>69</sup> Είτε αντιλαμβάνομαι λέξεις είτε γενικότερα αντικείμενα, «υπάρχει μια ορισμένη σωματική στάση, ένας ειδικός τρόπος δυναμικής έντασης που απαιτούνται για να δομηθεί η εικόνα· ο άνθρωπος ως δυναμική και ζωντανή ολότητα πρέπει να μορφοποιηθεί και ο ίδιος προκειμένου να χα-

ράξει μια μορφή στο οπτικό του πεδίο ως μέρος του ψυχοφυσικού οργανισμού». <sup>70</sup> Εν ολίγοις, το σώμα μου δεν είναι μόνο ένα αντικείμενο ανάμεσα σε όλα τα άλλα αντικείμενα, ένα σύμπλεγμα αισθητών ποιοτήτων μεταξύ άλλων, είναι ένα αντικείμενο *αισθητό* σε όλα τα άλλα, το οποίο αντηχεί για όλους τους ήχους, δονείται για όλα τα χρώματα και, με τον τρόπο με τον οποίο υποδέχεται τις λέξεις, τους παρέχει την αρχέγονη σημασία τους. Το ζήτημα δεν είναι να αναχθεί περιοριστικά η σημασία της λέξης «ζεστός» σε αισθητηριακές εντυπώσεις ζέστης, σύμφωνα με τα πρότυπα του εμπειρισμού. Διότι η ζέστη που αισθάνομαι διαβάζοντας τη λέξη «ζεστός» δεν υφίσταται όντως. Μόνο το σώμα μου ετοιμάζεται για τη ζέστη και σχεδιογραφεί, θα λέγαμε, τη μορφή της. Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν ονοματίζω μπροστά μου ένα μέρος του σώματός μου ή όταν σχηματίζω αναπαράστασή του, νιώθω στο αντίστοιχο σημείο μια οιονεί αισθητηριακή εντύπωση επαφής, που είναι μόνο η ανάδυση αυτού του μέρους του σώματός μου μέσα στο ολικό σωματικό σχήμα. Επομένως δεν ανάγουμε περιοριστικά ούτε τη σημασία της λέξης ούτε καν τη σημασία του αντιληπτού σε ένα άθροισμα «σωματικών αισθητηριακών εντυπώσεων», αλλά λέμε ότι το σώμα, στο βαθμό που έχει «συμπεριφορές», είναι αυτό το παράξενο αντικείμενο που χρησιμοποιεί τα δικά του μέρη ως γενική συμβολική του κόσμου και μέσω του οποίου, κατά συνέπεια, μπορούμε να «συγχρωτιζόμαστε» αυτό τον κόσμο, να τον «κατανοούμε» και να του βρίσκουμε μια σημασία.

Όλα αυτά, θα πουν, έχουν πιθανότατα κάποια αξία ως περιγραφή της εμφάνισης. Αλλά τι μας ενδιαφέρουν αν, στο κάτω κάτω, οι περιγραφές αυτές δεν θέλουν να πουν τίποτα που να μπορείς να το σκεφτείς, και αν ο αναστοχασμός αποδεικνύει πως είναι όλες χωρίς νόημα; Στο επίπεδο της κοινής γνώμης, το ιδίόσωμα είναι αντικείμενο συγκροτημένο και ταυτόχρονα συγκροτούν ως προς τα άλλα αντικείμενα. Αν όμως θέλεις να ξέρεις για τι πράγμα μιλάς, πρέπει να επιλέξεις και, σε τελική ανά-

λυση, να το επανατοποθετήσεις από τη μεριά του συγκροτημένου αντικειμένου. Διότι είτε το ένα ισχύει είτε το άλλο: είτε θεωρώ τον εαυτό μου εν μέσω του κόσμου, ένθετο στον κόσμο μέσω του σώματός μου που αφήνεται να το περιζώσουν σχέσεις αιτιότητας, και τότε «οι αισθήσεις» και «το σώμα» είναι υλικοί μηχανισμοί που δεν γνωρίζουν απολύτως τίποτα· το αντικείμενο σχηματίζει στους αμφιβληστροειδείς μια εικόνα, η αμφιβληστροειδική εικόνα αναδιπλασιάζεται στο οπτικό κέντρο με μια άλλη εικόνα, εκεί όμως υπάρχουν μόνο *πράγματα να ιδωθούν και κανένας που βλέπει*, και παραπεμπόμαστε επ' άοριστον από το ένα σωματικό στάδιο στο άλλο, υποθέτοντας μέσα στον άνθρωπο έναν «μικρό άνθρωπο» και μέσα σ' αυτόν πάλι έναν άλλο, χωρίς ποτέ να φτάνουμε στην όραση· – είτε θέλω πραγματικά να κατανοήσω πώς υπάρχει όραση, αλλά τότε πρέπει να βγω από το συγκροτημένο, από εκείνο που είναι καθ' εαυτό, και να συλλάβω διά του αναστοχασμού ένα είναι για το οποίο μπορεί να υπάρξει το αντικείμενο. Όμως για να μπορέσει να υπάρξει το αντικείμενο στο βλέμμα του υποκειμένου, δεν αρκεί αυτό το «υποκείμενο» να το αγκαλιάσει με το βλέμμα ή να το συλλάβει όπως το χέρι μου αδράχνει ένα κομμάτι ξύλο, πρέπει επιπλέον να ξέρει ότι το συλλαμβάνει ή το κοιτάζει, να γνωρίζει τον εαυτό του ως εκείνον που συλλαμβάνει ή κοιτάζει, πρέπει το ενέργημά του να είναι δοσμένο εξ ολοκλήρου σ' εκείνο το ίδιο και πρέπει, τελικά, αυτό το υποκείμενο να μην είναι τίποτε άλλο πέρα από ό,τι έχει συνείδηση πως είναι· αλλιώς θα είχαμε μεν μια σύλληψη του αντικειμένου ή ένα βλέμμα πάνω στο αντικείμενο για έναν τρίτο μάρτυρα, όμως το υποτιθέμενο υποκείμενο, επειδή δεν θα είχε αυτοσυνείδηση, θα διασκορπιζόταν μέσα στο ενέργημά του και δεν θα είχε συνείδηση κανενός πράγματος. Προκειμένου να υπάρξει όραση του αντικειμένου ή απτική αντίληψή του, θα λείπει πάντα από τις αισθήσεις αυτή η διάσταση απουσίας, η εξωπραγματικότητα μέσω της οποίας το υποκείμενο μπορεί να είναι αυτογνωσία και το αντικείμενο να υπάρχει για εκείνο. Η συνείδηση του συν-

δεδεμένου προϋποθέτει τη συνείδηση του συνδέοντος και του συνδετικού ενεργήματός του, η συνείδηση του αντικειμένου προϋποθέτει την αυτοσυνείδηση ή μάλλον είναι συνώνυμες. Αν υπάρχει επομένως συνείδηση κάποιου πράγματος, υπάρχει επειδή το υποκείμενο δεν είναι απολύτως τίποτα και οι «αισθητηριακές εντυπώσεις», η «ύλη» της γνώσης δεν είναι στιγμές της συνείδησης ούτε την κατοικούν, αλλά είναι από τη μεριά του συγκροτημένου. Τι μπορούν να κάνουν οι περιγραφές μας ενάντια σ' αυτές τις προφάνειες, πώς θα μπορούσαν να ξεφύγουν από αυτό το διάζευγμα; Ας επανέλθουμε στην αντιληπτική εμπειρία. Αντιλαμβάνομαι το τραπέζι πάνω στο οποίο γράφω. Αυτό σημαίνει, μεταξύ των άλλων, ότι το αντιληπτικό μου ενέργημα *με έχει υπό κατάληψη*, και μάλιστα τόσο πολύ ώστε δεν μπορώ, ενόσω αντιλαμβάνομαι όντως το τραπέζι, να με αντιληφθώ να το αντιλαμβάνεται. Όταν μπορέσω να το κάνω, παύω να είμαι βουτηγμένος, θα λέγαμε, στο τραπέζι με το βλέμμα μου, ξαναγυρίζω σε μένα που αντιλαμβάνεται, και τότε καταλαβαίνω ότι η αντίληψή μου χρειάστηκε να διασπίσει ορισμένες υποκειμενικές εμφανίσεις, να ερμηνεύσει ορισμένες δικές μου «αισθητηριακές εντυπώσεις», ώσπου να εμφανιστεί τελικά στην προοπτική της ατομικής μου ιστορίας. Ακριβώς με αφετηρία το συνδεδεμένο έχω δευτερογενώς συνείδηση μιας συνδετικής δραστηριότητας όταν, παίρνοντας την αναλυτική στάση, αποσυνθέτω την αντίληψη σε ποιότητες και σε αισθητηριακές εντυπώσεις και όταν, προκειμένου να ξαναβρώ βάσει εκείνων το αντικείμενο όπου είχα ριχτεί αρχικά, είμαι υποχρεωμένος να υποθέσω ένα ενέργημα σύνθεσης που είναι απλώς το αντιστάθμισμα της ανάλυσής μου. Το αντιληπτικό μου ενέργημα, λαμβανόμενο στην απλοϊκότητά του, δεν πραγματοποιεί το ίδιο αυτή τη σύνθεση, επωφελείται από μια εργασία που έχει ήδη γίνει, από μια γενική σύνθεση που συγκροτήθηκε άπαξ και διά παντός, και αυτό είναι που εκφράζω όταν λέω ότι αντιλαμβάνομαι με το σώμα μου ή με τις αισθήσεις μου, εφόσον το σώμα μου, οι αισθήσεις μου είναι ακριβώς αυτή η συνήθης



γνώση του κόσμου, αυτό το άρρητο ή ιζηματογενές επίστασθαι. Αν η συνείδησή μου συγκροτούσε την παρούσα στιγμή τον κόσμο τον οποίο αντιλαμβάνεται, δεν θα υπήρχε καμία απόσταση από τη μεν στον δε και καμία δυνατή απόκλιση ανάμεσά τους, η συνείδηση θα διαπερνούσε τον κόσμο μέχρι τις πιο κρυφές αρθρώσεις του, η αποβλεπτικότητα θα μας μετέφερε στην καρδιά του αντικειμένου και συγχρόνως το αντιληπτό δεν θα είχε την πυκνότητα ενός παρόντος, η συνείδηση δεν θα χανόταν, δεν θα βούλιαζε μέσα του. Αντίθετα, έχουμε συνείδηση ενός ανεξάντλητου αντικειμένου και είμαστε χωμένοι μέσα του επειδή, ανάμεσα σ' εκείνο και μας, υπάρχει αυτή η λανθάνουσα γνώση την οποία χρησιμοποιεί το βλέμμα μας, για την οποία μόνο εικάζουμε ότι είναι δυνατή η ορθολογική της ανάπτυξη και που μένει πάντα εντεύθεν της αντίληψής μας. Αν, όπως είπαμε, κάθε αντίληψη έχει κάτι ανώνυμο, είναι επειδή αναλαμβάνει εκ νέου ένα κεκτημένο χωρίς να το θέτει υπό ερώτηση. *Εκείνος που* αντιλαμβάνεται δεν είναι εκδιπλωμένος μπροστά στον εαυτό του όπως πρέπει να είναι μια συνείδηση, έχει μια ιστορική πυκνότητα, αναλαμβάνει εκ νέου μια αντιληπτική παράδοση και έρχεται αντιμέτωπος με ένα παρόν. Στην αντίληψη δεν σκεφτόμαστε το αντικείμενο και δεν σκεφτόμαστε τον εαυτό μας να το σκέφτεται, είμαστε στο αντικείμενο και συνταυτιζόμαστε με αυτό το σώμα που ξέρει περισσότερα από μας για τον κόσμο, για τα κίνητρα και για μέσα που έχει κανείς για να κάνει τη σύνθεσή του. Γι' αυτό και είπαμε, μαζί με τον Χέρντερ, ότι ο άνθρωπος *είναι* ένα κοινό αισθητικό κέντρο. Σε αυτό το πρωταρχικό στρώμα του αισθάνεσθαι, το οποίο ξαναβρίσκουμε υπό τον όρο να συμπέσουμε πράγματι με το αντιληπτικό ενέργημα και να εγκαταλείψουμε την κριτική στάση, βιώνω την ενότητα του υποκειμένου και τη διααισθητηριακή ενότητα του πράγματος, δεν τα σκέφτομαι, όπως θα κάνουν η αναστοχαστική ανάλυση και η επιστήμη.

Τι είναι όμως το συνδεδεμένο χωρίς τη σύνδεση, τι είναι αυτό το αντικείμενο που δεν είναι ακόμα αντικείμενο για κά-

ποιον; Ο ψυχολογικός αναστοχασμός, που θέτει το αντιληπτικό μου ενέργημα ως ένα συμβάν της ιστορίας μου, μπορεί βέβαια να είναι δευτερογενής. Αλλά ο υπερβατολογικός αναστοχασμός, που με ανακαλύπτει ως τον άχρονο διανοητή που σκέφτεται το αντικείμενο, δεν εισάγει τίποτα μέσα του που να μην είναι ήδη εκεί: περιορίζεται να διατυπώσει εκείνο που δίνει ένα νόημα στο «τραπέζι», στην «καρέκλα», εκείνο που σταθεροποιεί τη δομή τους και καθιστά δυνατή την εμπειρία μου της αντικειμενικότητας. Τελικά, τι σημαίνει βιώνω την ενότητα του αντικειμένου ή του υποκειμένου, αν όχι τη φτιάχνω; Ακόμα και αν υποθεθεί ότι η ενότητα εμφανίζεται μαζί με το φαινόμενο του σώματός μου, δεν θα πρέπει άραγε να τη σκεφτώ μέσα του για να τη βρω εκεί, δεν θα πρέπει να κάνω τη σύνθεση αυτού του φαινομένου για να έχω την εμπειρία του; Δεν προσπαθούμε να αντλήσουμε το δι' εαυτό από το καθ' εαυτό, δεν επανερχόμαστε στον εμπειρισμό υπό οποιαδήποτε μορφή του, και το σώμα στο οποίο εμπιστευόμαστε τη σύνθεση του αντιληπτού κόσμου δεν είναι ένα καθαρό δεδομένο, ένα πράγμα που γίνεται δεκτό παθητικά. Όμως η αντιληπτική σύνθεση είναι για μας μια έγχρονη σύνθεση, η υποκειμενικότητα, στο επίπεδο της αντίληψης, δεν είναι τίποτε άλλο από τη χρονικότητα, και αυτό είναι που μας επιτρέπει να αφήσουμε στο υποκείμενο της αντίληψης την αδιαφάνεια και την ιστορικότητά του. Ανοίγω τα μάτια πάνω στο τραπέζι μου, η συνείδησή μου είναι παραγεμισμένη με χρώματα και συγκεχυμένες αντανάκλασεις, μόλις και μετά βίας διακρίνεται από εκείνο που της προσφέρεται, απλώνεται διαμέσου του σώματός της στο θέαμα, που δεν είναι ακόμα θέαμα κανενός πράγματος. Ξαφνικά προσηλώνω τα μάτια μου στο τραπέζι που δεν είναι ακόμα εκεί, κοιτάζω από απόσταση ενώ δεν υπάρχει ακόμα βάθος, το σώμα μου επικεντρώνεται σε ένα αντικείμενο που είναι ακόμα δυνητικό και διευθετεί τις αισθητές επιφάνειές του, ούτως ώστε να το καταστήσει ενεργό. Μπορώ έτσι να παραπέμψω πίσω στη θέση του μέσα στο κόσμο εκείνο το κάτι που με άγγιζε, επειδή μπορώ,

υποχωρώντας στο μέλλον, να παραπέμψω πίσω στο άμεσο παρελθόν την πρώτη επίθεση του κόσμου στις αισθήσεις μου και να προσανατολιστώ προς το προσδιορισμένο αντικείμενο σαν να είναι ένα εγγύς μέλλον. Το ενέργημα του βλέμματος είναι αδιαίρετα και μελλοντοστραφές, εφόσον το αντικείμενο είναι στο τέρμα της προσηλωτικής μου κίνησης, και αναδρομικό, εφόσον θα δοθεί ως προγενέστερο του εμφανισμού του, ως το ερέθισμα, το κίνητρο ή το πρώτο κινούν της όλης διαδικασίας από το ξεκίνημά της. Η χωρική σύνθεση και η σύνθεση του αντικειμένου θεμελιώνονται σ' αυτή την εκδίπλωση του χρόνου. Σε κάθε κίνηση προσήλωσης το σώμα μου δένει μαζί ένα παρόν, ένα παρελθόν και ένα μέλλον, εκκρίνει χρόνο ή μάλλον γίνεται αυτός ο τόπος της φύσης όπου για πρώτη φορά τα συμβάντα, αντί να ωθούν το ένα το άλλο μέσα στο είναι, προβάλλουν γύρω από το παρόν έναν διπλό ορίζοντα παρελθόντος και μέλλοντος, αποκτώντας έναν ιστορικό προσανατολισμό. Υπάρχει μεν η επίκληση ενός αιώνιου φύοντος, αλλά όχι η εμπειρία του. Το σώμα μου παίρνει στην κατοχή το χρόνο, φέρνει στην ύπαρξη ένα παρελθόν και ένα μέλλον για ένα παρόν, δεν είναι ένα πράγμα, φτιάχνει το χρόνο αντί να τον υφίσταται. Όμως κάθε ενέργημα προσήλωσης πρέπει να ανανεώνεται, αλλιώς περιέρχεται στην ασυνειδησία. Το αντικείμενο μένει ξεκάθαρο μπροστά μου μόνο αν το διατρέξω με τα μάτια, η ευκινησία είναι ουσιαστική ιδιότητα του βλέμματος. Το άδραγμα που μας δίνει το βλέμμα πάνω σε ένα κλάσμα χρόνου, η σύνθεση που πραγματοποιεί είναι επίσης χρονικά φαινόμενα, κυλούν και φεύγουν, και μπορούν να εξακολουθήσουν να υφίστανται μόνο αν συλληφθούν ξανά μέσα σε ένα νέο ενέργημα που είναι και το ίδιο χρονικό. Η αξίωση αντικειμενικότητας την οποία εγείρει κάθε αντιληπτικό ενέργημα αναλαμβάνεται εκ νέου από το επόμενο, ανατρέπεται και πάλι και αναλαμβάνεται ξανά. Αυτή η διηκεής αποτυχία της αντιληπτικής συνείδησης ήταν προβλέψιμη ήδη από το ξεκίνημά της. Αν, για να μπορέσω να δω το αντικείμενο, πρέπει να απομακρυνθώ στο παρελθόν, αυτό συμ-

βαίνει επειδή η αντίληψη που το διαδέχεται, όπως και η πρώτη επίθεση του αντικειμένου στις αισθήσεις μου, κάνει κι εκείνη κατάληψη της συνειδησής μου και την εξαλείφει, άρα θα παρέλθει και αυτή με τη σειρά της, το δε υποκείμενο της αντίληψης δεν είναι ποτέ απόλυτη υποκειμενικότητα και προορίζεται να γίνει αντικείμενο για ένα μεταγενέστερο εγώ. Η αντίληψη είναι πάντα υπό τον τρόπο του «τινός». Δεν είναι ένα προσωπικό ενέργημα, μέσω του οποίου θα έδινα εγώ ο ίδιος ένα νέο νόημα στη ζωή μου. Εκείνος που κατά την αισθητηριακή εξερεύνηση δίνει ένα παρελθόν στο παρόν και το προσανατολίζει προς ένα μέλλον, δεν είμαι εγώ ως αυτόνομο υποκείμενο, είμαι εγώ στο βαθμό που έχω ένα σώμα και ξέρω να «κοιτάζω». Η αντίληψη δεν είναι τόσο μια αληθινή ιστορία, περισσότερο πιστοποιεί και ανανεώνει μέσα μας μια «προϊστορία». Και πάλι αυτό είναι ουσιακό στο χρόνο· δεν θα υπήρχε το παρόν, δηλαδή το αισθητό με την πυκνότητά του και με τον ανεξάντλητο πλούτο του, αν η αντίληψη, για να μιλήσουμε σαν τον Χέγκελ, δεν διαφύλασσε ένα παρελθόν μέσα στο παροντικό βάθος της και δεν το συναιρούσε σ' αυτό. Δεν κάνει την παρούσα στιγμή τη σύνθεση του αντικειμένου της, όχι επειδή το δέχεται παθητικά, όπως θεωρεί ο εμπειρισμός, αλλά επειδή η ενότητα του αντικειμένου εμφανίζεται μέσω του χρόνου και ο χρόνος διαφεύγει στο μέτρο που συλλαμβάνει εκ νέου τον εαυτό του. Χάρη στο χρόνο, οι προγενέστερες εμπειρίες ενθηκούνται μεν και αναλαμβάνονται εκ νέου μέσα στις μεταγενέστερες, αλλά δεν έχω πουθενά απόλυτη κυριότητα του εαυτού μου από μένα, εφόσον η γούβα του μέλλοντος γεμίζει πάντα με ένα νέο παρόν. Δεν υπάρχει συνδεδεμένο αντικείμενο χωρίς σύνδεση και χωρίς υποκείμενο, δεν υπάρχει ενότητα χωρίς ενοποίηση, αλλά κάθε σύνθεση χαλαρώνει και ταυτόχρονα ξαναφτιάχνει από το χρόνο ο οποίος, με μία και μόνο κίνηση, τη θέτει υπό ερώτηση και την επιβεβαιώνει, επειδή παράγει ένα νέο παρόν που ανακρατά το παρελθόν. Έτσι το διάζευγμα μεταξύ φυσόμενου και φύοντος μετασχηματίζεται σε μια διαλεκτική μεταξύ

συγκροτημένου χρόνου και συγκροτούντος χρόνου. Αν πρέπει να επιλύσουμε το πρόβλημα που θέσαμε στον εαυτό μας –της αισθητηριακότητας, δηλαδή της πεπερασμένης υποκειμενικότητας–, θα το επιλύσουμε αναστοχαζόμενοι σχετικά με το χρόνο και δείχνοντας πώς ο χρόνος είναι μόνο για μια υποκειμενικότητα, εφόσον χωρίς εκείνη δεν θα υπήρχε χρόνος, καθώς το παρελθόν καθ' εαυτό δεν είναι πια και το μέλλον καθ' εαυτό δεν είναι ακόμα – και πώς, ωστόσο, αυτή η υποκειμενικότητα είναι ο ίδιος ο χρόνος, πώς μπορούμε να πούμε, μαζί με τον Χέγκελ, ότι ο χρόνος είναι η ύπαρξη του πνεύματος ή να μιλήσουμε, μαζί με τον Χούσερλ, για μια αυτοσυγκρότηση του χρόνου.

Για την ώρα, οι περιγραφές που προηγήθηκαν και όσες έπονται μας εξοικειώνουν με ένα νέο είδος αναστοχασμού, από το οποίο περιμένουμε τη λύση των προβλημάτων μας. Για τη νοησιαρχία, αναστοχάζομαι σημαίνει απομακρύνω ή αντικειμενοποιώ την αισθητηριακή εντύπωση και κάνω να εμφανιστεί απέναντί της ένα άδειο υποκείμενο, το οποίο μπορεί να διατρέξει αυτή την πολυμορφία και για το οποίο μπορεί να υπάρχει πολυμορφία. Στο βαθμό ακριβώς που η νοησιαρχία καθαρίζει τη συνείδηση αδειάζοντάς τη από κάθε αδιαφάνεια, μετατρέπει την ύλην σε ένα αληθινό πράγμα και αποβαίνει αδιανόητη η νοητική σύλληψη των συγκεκριμένων περιεχομένων, η συνάντηση αυτού του πράγματος και του πνεύματος. Αν αντιτίθουν ότι η ύλη της γνώσης είναι ένα αποτέλεσμα της ανάλυσης και δεν θα πρέπει να την αντιμετωπίζουμε ως ένα πραγματικό στοιχείο, θα πρέπει να δεχτούμε ότι, συνακολούθως, η συνθετική ενότητα της πρόσληψης είναι επίσης μια εννοιακή διατύπωση της εμπειρίας, ότι δεν πρέπει να λάβει πρωταρχική αξία, ότι, με δυο λόγια, η γνωσιοθεωρία πρέπει να ξαναρχίσει από την αρχή. Εμείς από τη μεριά μας συμφωνούμε ότι η ύλη και η μορφή της γνώσης είναι αποτελέσματα της ανάλυσης. Θέτω μια ύλη της γνώσης όταν, ξεκόβοντας από την πρωταρχική πίστη της αντίληψης, υιοθετώ κριτική στάση απέναντί της και διερωτώμαι «τι

βλέπω στ' αλήθεια». Η δουλειά ενός ριζικού αναστοχασμού, δηλαδή του αναστοχασμού που θέλει να κατανοήσει τον εαυτό του, συνίσταται παραδόξως στην επανεύρεση της μη υποβεβλημένης στον αναστοχασμό εμπειρίας του κόσμου για να επανατοποθετηθούν μέσα της η στάση επαλήθευσης και οι αναστοχαστικές διεργασίες και για να αναδειχθεί ο αναστοχασμός ως μία από τις δυνατότητες του είναι μου. Τι έχουμε λοιπόν στην αρχή; Όχι ένα πολλαπλό δεδομένο μαζί με μια συνθετική πρόσληψη που το διατρέχει και το διασχίζει απ' άκρου εις άκρον, αλλά ένα ορισμένο αντιληπτικό πεδίο με υπόβαθρο τον κόσμο. Τίποτα εδώ δεν έχει θεματοποιηθεί. Δεν έχει *τεθεί* ούτε το αντικείμενο ούτε το υποκείμενο. Δεν έχουμε μέσα στο πρωταρχικό πεδίο ένα μωσαϊκό ποιημάτων, αλλά ένα ολικό μόρφωμα που κατανέμει τις λειτουργικές αξίες ανάλογα με τις απαιτήσεις του συνόλου – για παράδειγμα, όπως είδαμε, ένα «λευκό» χαρτί στη σκιά δεν είναι λευκό υπό την έννοια μιας αντικειμενικής ποιότητας, αλλά ισχύει ως λευκό. Εκείνο που αποκαλείται αισθητηριακή εντύπωση δεν είναι παρά η απλούστερη των αντιλήψεων και, ως τροπικότητα της ύπαρξης, δεν μπορεί να διαχωριστεί, ούτε αυτή ούτε καμία άλλη αντίληψη, από ένα υπόβαθρο, ένα φόντο, που είναι τελικά ο κόσμος. Συνακολούθως, κάθε αντιληπτικό ενέργημα εμφανίζεται σαν να έχει ληφθεί από μια σφαιρική προσχώρηση στον κόσμο. Στο κέντρο αυτού του συστήματος, υπάρχει η δύναμη να αναστείλουμε τη ζωτική επικοινωνία ή τουλάχιστον να την περιορίσουμε, στηρίζοντας το βλέμμα μας σε ένα μέρος του θεάματος και αφιερώνοντάς του ολόκληρο το αντιληπτικό πεδίο. Όπως είδαμε, δεν πρέπει να θεωρούμε πως πραγματοποιούνται ήδη μέσα στην αρχέγονη εμπειρία οι προσδιορισμοί οι οποίοι θα επιτευχθούν μέσα στην κριτική στάση ούτε, κατά συνέπεια, να μιλάμε για παρούσα σύνθεση, τη στιγμή που το πολλαπλό δεν έχει ακόμα διασπαστεί. Μήπως λοιπόν πρέπει να απορρίψουμε την ιδέα της σύνθεσης και την ιδέα μιας ύλης της γνώσης; Μήπως πρέπει να πούμε ότι η αντίληψη φανερώνει τα αντικεί-

μενα όπως ένα φως τα φωτίζει μέσα στη νύχτα, μήπως πρέπει να υιοθετήσουμε κι εμείς αυτή την πραγματοκρατία η οποία, όπως έλεγε ο Μαλμπράνς, φαντάζεται την ψυχή να βγαίνει από τα μάτια και να επισκέπτεται τα αντικείμενα μέσα στον κόσμο; Αυτό δεν θα μας απάλλασε ούτε καν από την ιδέα της σύνθεσης, εφόσον, για να αντιληφθούμε μια επιφάνεια, για παράδειγμα, δεν αρκεί να την επισκεφθούμε, πρέπει να ανακρατήσουμε τις στιγμές της διαδρομής και να συνδέσουμε μεταξύ τους τα σημεία της επιφάνειας. Είδαμε όμως ότι η πρωταρχική αντίληψη είναι μια μη οντοθετική εμπειρία, προαντικειμενική και προσυνειδητή. Επομένως, ας πούμε *προσωρινά* ότι υπάρχει μόνο μια ύλη της δυνατής γνώσης. Από κάθε σημείο του αρχέγονου πεδίου ξεκινούν αποβλέψεις, κενές και προσδιορισμένες· πραγματοποιώντας αυτές τις αποβλέψεις, η ανάλυση θα κατορθώσει να φτάσει στο επιστημονικό αντικείμενο, στην αισθητηριακή εντύπωση ως ιδιωτικό φαινόμενο και στο καθαρό υποκείμενο που θέτει τόσο το ένα όσο και την άλλη. Όμως αυτές οι τρεις καταλήξεις είναι μόνο στον ορίζοντα της αρχέγονης εμπειρίας. Ακριβώς μέσα στην εμπειρία του πράγματος θα θεμελιωθεί το αναστοχαστικό ιδεώδες της οντοθετικής σκέψης. Επομένως ο αναστοχασμός δεν συλλαμβάνει και ο ίδιος το πλήρες νόημά του, αν δεν μνημονεύσει το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό υπόβαθρο το οποίο εκείνος προϋποθέτει, από το οποίο επωφελείται και που συγκροτεί για εκείνον κάτι σαν εξ υπαρχής παρελθόν, ένα παρελθόν που δεν υπήρξε ποτέ παρόν.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αναφορά στο ποίημα του Πωλ Βαλερύ, *Το παραθαλάσσιο νεκροταφείο*: «Οι μεταμέλειές μου, οι αμφιβολίες μου, οι καταναγκασμοί μου / Είναι το ψεγάδι του μεγάλου διαμαντιού σου». Μτφρ. Αν. Γιανναράς, Γαβριηλίδης, Αθήνα 1999. (Σημείωση παρμένη από την αγγλική έκδοση.)
2. Goldstein και Rosenthal, *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, σσ. 3-9.
3. Ό.π.
4. *La Structure du Comportement*, σ. 201.
5. Goldstein και Rosenthal, *ό.π.*, σ. 23.
6. Ό.π.
7. Ό.π.
8. Kandinsky, *Form und Farbe in der Malerei* Götthe, *Farbenlehre*, ιδίως πργφ. 293· παράθεμα στο Goldstein και Rosenthal, *ό.π.*
9. Goldstein και Rosenthal, *ό.π.*, σσ. 23-25.
10. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, σ. 158.
11. Ό.π.
12. Ό.π., σ. 159.
13. Werner, *Über die Ausprägung von Tongestalten*.
14. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, σ. 158.
15. Werner, *ό.π.*, I, σ. 160.
16. Köhler, *Die physischen Gestalten*, σ. 180.
17. Καταδειξαμε αλλού ότι η συνείδηση, ιδωμένη από τα έξω, δεν μπορεί να είναι ένα καθαρό δι' εαυτό (*La Structure du Comportement*, σσ. 168 κε.). Αρχίζουμε να βλέπουμε ότι το ίδιο συμβαίνει και με τη συνείδηση ιδωμένη από τα μέσα.
18. Νόημα-αισθήσεις: πρόκειται για την ίδια γαλλική λέξη, *sens*. Για τις λοιπές σημασίες της, βλ. σ. 434, σσ. 679 κε. (Σ.τ.Μ.)
19. Husserl, *Méditations cartésiennes*, σ. 33.
20. Βλ. για παράδειγμα, *Formale und Transzendente Logik*, σ. 226.
21. Ένα υποκείμενο δηλώνει ότι οι χωρικές έννοιες που πίστευε πως έχει πριν από την εγχείρηση δεν του έδιναν μια αληθινή αναπαράσταση του χώρου και ήταν απλώς μια «γνώση αποκτημένη με τη διεργασία της σκέψης» (*Von Senden, Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, σ. 23). Η απόκτηση της όρασης συνεπιφέρει μια γενική αναδιοργάνωση της ύπαρξης, που αφορά επίσης



την αφή. Το κέντρο του κόσμου μετατοπίζεται, το οπτικό σχήμα λησμονείται, η αναγνώριση μέσω της αφής γίνεται λιγότερο σίγουρη, το υπαρξιακό ρεύμα διέρχεται εφεξής από την όραση, και ακριβώς γι' αυτή την εξασθενημένη αφή μιλάει ο ασθενής.

22. Ό.π., σ. 36.
23. Ό.π., σ. 93.
24. Ό.π., σσ. 102-104.
25. Ό.π., σ. 124.
26. Ό.π., σ. 113.
27. Ό.π., σ. 123.
28. Ό.π., σ. 29.
29. Ό.π., σ. 45.
30. Ό.π.
31. Ό.π., σ. 50 κε.
32. Ό.π., σ. 186.
33. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 600.
34. Ό.π., σ. 613.
35. «Einstellung auf reine Optik», κατά τον Katz, παράθεμα στο Gelb, ό.π., σ. 600.
36. Ό.π.
37. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, σ. 155.
38. Werner, ό.π., σ. 157.
39. Ό.π., σ. 162.
40. Werner και Zietz, *Die dynamische Struktur der Bewegung*.
41. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, ό.π., σ. 163.
42. Βλ. παραπάνω, Εισαγωγή, κεφ. I.
43. Werner, ό.π., σ. 154.
44. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, σ. 422.
45. Mayer-Gross και Stein, *Über einige Abänderung der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, σ. 385.
46. Ό.π.
47. Ό.π.
48. Για παράδειγμα, ενδέχεται να παρατηρηθεί υπό την επήρεια με-  
 σκαλίνης κάποια τροποποίηση των χροναξιών. Το γεγονός αυτό δεν θα  
 αποτελούσε κατά κανέναν τρόπο εξήγηση της συναισθησίας μέσω του  
 αντικειμενικού σώματος αν, όπως θα δείξουμε, η παράταξη πολλών αι-  
 σθητών ποιοτήτων της μιας δίπλα στην άλλη είναι ανήμπορη να μας δώσει  
 να καταλάβουμε την αντιληπτική αμφιθυμία όπως δίνεται κατά τη συναι-

σθησιακή εμπειρία. Η μεταβολή των χροναξιών δεν θα μπορούσε να είναι η αιτία της συναισθησίας, αλλά η αντικειμενική έκφραση ή το σημείο ενός σφαιρικού και βαθύτερου συμβάντος, που δεν έχει την *έδρα* του στο αντικειμενικό σώμα και αφορά το φαινόμενο σώμα ως όχημα του είναι στον κόσμο.

49. Werner, *ό.π.*, σ. 163.

50. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, σσ. 23 κε.

51. *Ό.π.*, σ. 11.

52. *Ό.π.*, σσ. 21 κε.

53. *Ό.π.*, σσ. 32-33.

54. Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, σ. 11. [Η αμερικανίδα Hellen Keller (1880-1968), κωφόλαλη και τυφλή από τη βρεφική της ηλικία, κατόρθωσε με την κατάλληλη αγωγή και την εξαιρετική συμβολή της δασκάλας της Άννι Σάλιβαν να σπουδάσει και να εξελιχθεί σε συγγραφέα και εκπαιδευτικό. (Σ.τ.μ.)]

55. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, σ. 38.

56. «Η σύγκλιση των αγωγών, έτσι όπως υπάρχει, δεν καθορίζει τη μη διάκριση των εικόνων στην απλή αμφοτερόφθαλμη όραση, εφόσον μπορεί να λάβει χώρα η αντιπαλότητα των μονοφθαλμικών εικόνων, ο δε διαχωρισμός των αμφιβληστροειδών δεν εξηγεί τη διάκρισή τους όταν δημιουργείται, εφόσον κανονικά, και αν όλα παραμένουν τα ίδια στον υποδοχέα και τους αγωγούς, η διάκριση δεν δημιουργείται», R. Déjean, *Étude psychologique de la «distance» dans la vision*, σ. 74.

57. Koffka, *Some Problems of Space Perception*, σ. 179.

58. R. Déjean, *ό.π.*, σσ. 110-111. Ο συγγραφέας λέει: «μια μελλοντοστραφής δραστηριότητα του πνεύματος», και θα δούμε ότι σ' αυτό το σημείο εμείς δεν τον ακολουθούμε.

59. Η *Gestalttheorie*, ως γνωστόν, βάζει αυτή την προσανατολισμένη διαδικασία να στηρίζεται σε κάποιο φαινόμενο φυσικής τάξης μέσα στη «ζώνη συνδυασμού». Είπαμε αλλού ότι είναι αντιφατικό από τη μια να ανακαλούμε τον ψυχολόγο στην ποικιλία των φαινομένων ή των δομών και από την άλλη να τα εξηγούμε όλα μέσω ορισμένων από αυτά, εν προκειμένω τις μορφές φυσικής τάξης. Η προσήλωση του βλέμματος ως χρονική μορφή δεν είναι ένα γεγονός φυσικής ή φυσιολογικής τάξης, για τον απλό λόγο ότι όλες οι μορφές ανήκουν στον φαινόμενο κόσμο. Βλ. επ' αυτού *La Structure du Comportement*, σσ. 175 κε., 191 κε.

60. R. Déjean, *ό.π.*

61. Στο βαθμό που υπάρχει μια «Umweltintentionalität» [αποβλεπτικότητα περιβάλλοντος], Buytendijk και Plessner, *Die Deutung des mimi-*

*schen Ausdrucks*, σ. 81.

62. Είναι αλήθεια ότι οι αισθήσεις δεν πρέπει να τοποθετηθούν στο ίδιο επίπεδο, σαν να ήταν όλες εξίσου ικανές για αντικειμενικότητα και διαπερατές από την αποβλεπτικότητα. Η εμπειρία δεν μας τις δίνει ως ισόδυναμες: η οπτική εμπειρία μου φαίνεται πιο αληθινή από την απτική εμπειρία, συγκεντρώνει μέσα της την αλήθεια και της απτικής και της προσθέτει και άλλα, επειδή η πλουσιότερη δομή της μου παρουσιάζει τροπικότητες του είναι που δεν τις υποψιάζεται καν η αφή. Η ενότητα των αισθήσεων πραγματοποιείται εγκάρσια, λόγω της προσίδιας δομής τους. Κάτι ανάλογο όμως συναντάται και στην αμφοτερόφθαλμη όραση, αν αληθεύει ότι έχουμε ένα «κατευθυντήριο μάτι» στο οποίο υποτάσσεται το άλλο. Τα δύο αυτά γεγονότα – η ανάληψη των αισθητηριακών εμπειριών στην οπτική εμπειρία, η ανάληψη των λειτουργιών του ενός ματιού από το άλλο – αποδεικνύουν ότι η ενότητα της εμπειρίας δεν είναι τυπική, αλλά συνιστά γηγενή οργάνωση.

63. Παλάγκι, Στάν.

64. Παράθεμα στο Werner, *ό.π.*, σ. 152.

65. Η διάκριση μεταξύ *Ausdruck*, *Darstellung* και *Bedeutung* έγινε από τον Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III.

66. Werner, *ό.π.*, σ. 160 κε.

67. Ή, εν πάση περιπτώσει, η γερμανική λέξη *hart*.

68. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, II., *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksmissiger erlebter Wörter*, σ. 238.

69. *Ό.π.*, σ. 239. Ό,τι είπαμε για τη λέξη ισχύει ακόμα περισσότερο για τη φράση. Προτού ακόμα διαβάσουμε πραγματικά μια φράση, μπορούμε να πούμε ότι ανήκει στο «δημοσιογραφικό ύφος» ή ότι είναι «παρενθετική πρόταση» (*ό.π.*, σσ. 251-253). Μπορούμε να κατανοήσουμε μια φράση ή τουλάχιστον να της δώσουμε ένα κάποιο νόημα προχωρώντας από το όλο στα μέρη. Όχι επειδή, όπως λέει ο Μπερξόν, σχηματίζουμε μια «υπόθεση» σχετικά με τις πρώτες λέξεις, αλλά επειδή έχουμε ένα όργανο της γλώσσας που ενστερνίζεται το γλωσσικό μόρφωμα που του παρουσιάζεται, όπως τα αισθητήρια όργανά μας προσανατολίζονται στο ερέθισμα και συγχρονίζονται μαζί του.

70. *Ό.π.*, σ. 230.



## II. Ο ΧΩΡΟΣ

Διαπιστώσαμε προ ολίγου ότι η ανάλυση δεν έχει το δικαίωμα να *θέσει* ως ιδεατά διαχωρίσιμη στιγμή μια ύλη της γνώσης και ότι η ύλη αυτή, την ώρα που την πραγματοποιούμε με ένα ρητά εκπεφρασμένο ενέργημα αναστοχασμού, αναφέρεται ήδη στον κόσμο. Ο αναστοχασμός δεν ξανακάνει στην αντίθετη κατεύθυνση ένα δρόμο τον οποίο έχει ήδη διατρέξει η συγκρότηση, και η φυσική αναφορά της ύλης στον κόσμο μάς οδηγεί σε μια νέα σύλληψη της αποβλεπτικότητας, εφόσον η κλασική σύλληψη,<sup>1</sup> η οποία πραγματεύεται την εμπειρία του κόσμου ως ένα καθαρό ενέργημα της συγκροτούσας συνείδησης, το επιτυγχάνει αυτό μόνο στο μέτρο που ορίζει τη συνείδηση ως απόλυτο μη είναι και συνακολούθως απωθεί τα περιεχόμενα σε ένα «υλητικό στρώμα», που ανήκει στο αδιαφανές είναι. Πρέπει τώρα να προσεγγίσουμε αμεσότερα αυτή τη νέα αποβλεπτικότητα εξετάζοντας τη συμμετρική έννοια μιας μορφής της αντίληψης, και ειδικότερα την έννοια του χώρου. Ο Καντ προσπάθησε να χαράξει μια αυστηρή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο χώρο ως μορφή της εξωτερικής εμπειρίας και τα πράγματα που δίνονται μέσα σ' αυτή την εμπειρία. Δεν πρόκειται βέβαια για σχέση περιέχοντος-περιεχομένου, εφόσον η σχέση αυτή υφίσταται μόνο μεταξύ αντικειμένων, ούτε καν για σχέση λογικής συμπερίληψης, όπως εκείνη που υπάρχει ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνική τάξη, εφόσον ο χώρος είναι προγενέ-

στερος των υποτιθέμενων μερών του, που αναδεικνύονται πάντα ξεχωριστά μέσα του. Ο χώρος δεν είναι το (πραγματικό ή λογικό) περιβάλλον μέσα στο οποίο διατάσσονται τα πράγματα, αλλά το μέσο διά του οποίου καθίσταται δυνατή η θέση των πραγμάτων. Δηλαδή, αντί να τον φανταστούμε ως ένα είδος αιθέρα μέσα στον οποίο κολυμπούν όλα τα πράγματα ή να τον συλλάβουμε αφηρημένα ως κάποιο χαρακτήρα που τους είναι κοινός, πρέπει να τον σκεφτούμε ως την καθολική δύναμη των συνδέσεών τους. Άρα, ή δεν αναστοχάζομαι, αλλά ζω μέσα στα πράγματα και θεωρώ αόριστα το χώρο είτε ως το περιβάλλον των πραγμάτων είτε ως το κοινό τους κατηγορημα, ή αναστοχάζομαι, συλλαμβάνω και πάλι το χώρο στην πηγή του, σκέφτομαι την παρούσα στιγμή τις σχέσεις που είναι κάτω από τη λέξη αυτή και τότε προσέχω ότι ζουν μόνο μέσω ενός υποκειμένου που τις περιγράφει και τις φέρει, περνώ από τον χωρικοποιημένο χώρο στον χωρικοποιούντα. Στην πρώτη περίπτωση το σώμα μου και τα πράγματα, οι συγκεκριμένες σχέσεις τους σύμφωνα με το πάνω και το κάτω, το δεξιό και το αριστερά, το κοντινό και το μακρινό μπορεί να μου εμφανίζονται ως μη αναγώγιμη πολλαπλότητα, στη δεύτερη ανακαλύπτω μία μοναδική και αδιαίρετη ικανότητα περιγραφής του χώρου. Στην πρώτη περίπτωση έχω να κάνω με το χώρο φυσικής τάξης, που διαθέτει τις περιοχές του με τα διαφορετικά ποιοτικά χαρακτηριστικά· στη δεύτερη έχω να κάνω με τον γεωμετρικό χώρο, οι διαστάσεις του οποίου είναι υποκαταστάσιμες, έχω την ομοιογενή και ισότροπη χωρικότητα, μπορώ τουλάχιστον να σκεφτώ μια καθαρή αλλαγή τόπου, η οποία δεν θα τροποποιούσε σε τίποτα το κινητό, και κατά συνέπεια μια καθαρή *θέση* διακριτή από την *κατάσταση* του αντικειμένου στο συγκεκριμένο συγκείμενό του. Είναι γνωστό πόσο θολή γίνεται αυτή η διάκριση στις νεωτερικές συλλήψεις του χώρου, ακόμα και στο επίπεδο της επιστημονικής γνώσης. Θα θέλαμε εδώ να τη φέρουμε αντιμέτωπη, όχι με τα τεχνικά εργαλεία που έχει αποκτήσει η σύγχρονη φυσική, αλλά με τη δική μας εμπειρία του

χώρου, τελευταία αρχή δικαιοδοσίας, σύμφωνα με τον ίδιο τον Καντ, για όλες τις γνώσεις που άπτονται του χώρου. Αληθεύει άραγε ότι βρισκόμαστε μπροστά στο διάζευγμα είτε να αντιληφθούμε πράγματα μέσα στο χώρο είτε (αν αναστοχαζόμαστε και αν θέλουμε να μάθουμε τι σημαίνουν οι δικές μας εμπειρίες) να σκεφτούμε το χώρο ως το αδιαίρετο σύστημα των συνδυατικών ενεργημάτων που εκτελούνται από ένα συγκροτούμενο πνεύμα; Η εμπειρία του χώρου δεν θεμελιώνει την ενότητά του μέσω μιας σύνθεσης εντελώς άλλου είδους;

Ας εξετάσουμε την εμπειρία του χώρου πριν από οποιαδήποτε εννοιακή επεξεργασία. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, την εμπειρία μας του «πάνω» και του «κάτω». Δεν θα μπορούσαμε να τη συλλάβουμε στις συνηθισμένες συνθήκες της ζωής, διότι κρύβεται κάτω απ' όσα έχει κατακτήσει η ίδια. Πρέπει να απευθυνθούμε σε κάποια εξαιρετική περίπτωση όπου να αποσυντίθεται και να ανασυντίθεται μπροστά στα μάτια μας, για παράδειγμα στις περιπτώσεις όρασης χωρίς αντιστροφή της εικόνας στον αμφιβληστροειδή. Αν φορεθούν σε ένα υποκείμενο γυαλιά που επανορθώνουν τις εικόνες του αμφιβληστροειδούς, το τοπίο ολόκληρο φαίνεται αρχικά εξωπραγματικό και αντεστραμμένο· τη δεύτερη μέρα του πειράματος αρχίζει να αποκαθίσταται η κανονική αντίληψη, με τη διαφορά ότι το υποκείμενο έχει την αίσθηση πως το δικό του σώμα είναι αντεστραμμένο.<sup>2</sup> Στην πορεία μιας δεύτερης σειράς πειραμάτων<sup>3</sup> διάρκειας οκτώ ημερών, τα αντικείμενα εμφανίζονται μεν αρχικά αντεστραμμένα, αλλά λιγότερο εξωπραγματικά από την πρώτη φορά. Τη δεύτερη μέρα το τοπίο δεν είναι πια αντεστραμμένο, όμως τώρα είναι το σώμα που γίνεται αισθητό από το υποκείμενο σε μη κανονική θέση. Από την τρίτη μέρα μέχρι την έβδομη, το σώμα επανορθώνεται προοδευτικά και φαίνεται να είναι τελικά σε κανονική θέση, κυρίως όταν το υποκείμενο είναι ενεργητικό. Όταν το υποκείμενο είναι ξαπλωμένο ακίνητο στον καναπέ, το σώμα εξακολουθεί να παρουσιάζεται πάνω στο φόντο του παλιού χώρου, σε ό,τι αφορά δε τα αόρατα μέρη

του σώματος, το δεξιά και το αριστερά διατηρούν ως το τέλος του πειράματος τον παλιό εντοπισμό. Τα εξωτερικά αντικείμενα αποκτούν ολοένα περισσότερο την όψη της «πραγματικότητας». Ήδη από την πέμπτη μέρα οι χειρονομίες πηγαίνουν αλάνθαστα στο στόχο τους, ενώ πρώτα ξεγελιόνταν από τον νέο τρόπο όρασης και έπρεπε να διορθωθούν λαμβάνοντας υπόψη την οπτική ανατροπή. Οι νέες οπτικές εμφανίσεις, που στην αρχή ήταν απομονωμένες πάνω στο φόντο του παλιού χώρου, περιβάλλονται, πρώτα (τρίτη μέρα) με μια εκούσια προσπάθεια και ύστερα (πέμπτη μέρα) χωρίς καμία προσπάθεια, από έναν οριζόντια προσανατολισμένο όπως εκείνες. Την έβδομη μέρα, ο εντοπισμός των ήχων είναι σωστός, αν το υποκείμενο βλέπει το ηχητικό αντικείμενο ενόσω το ακούει. Παραμένει αβέβαιος, με διπλή αναπαράσταση ή και εσφαλμένος, αν το ηχητικό αντικείμενο δεν εμφανίζεται στο οπτικό πεδίο. Όταν βγουν τα γυαλιά στο τέλος του πειράματος, τα αντικείμενα δεν φαίνονται ασφαλώς αντεστραμμένα, φαίνονται όμως «αλλόκοτα», και οι κινητικές αντιδράσεις είναι ανεστραμμένες: το υποκείμενο τείνει το δεξί χέρι, όταν θα έπρεπε να τείνει το αριστερό. Αρχικά ο ψυχολόγος μπαίνει στον πειρασμό να πει<sup>4</sup> ότι, όταν το υποκείμενο φορέσει τα γυαλιά, ο οπτικός κόσμος τού δίνεται ακριβώς σαν να είχε κάνει στροφή εκατόν ογδόντα μοιρών, *κατά συνέπεια* είναι αντεστραμμένος για εκείνο. Όπως οι ζωγραφιές ενός βιβλίου μάς εμφανίζονται ανάποδα αν κάποιος, ενόσω εμείς κοιτάζαμε αλλού, το βάλει χάριν αστειισμού «με τα πάνω κάτω», η μάζα των αισθητηριακών εντυπώσεων που συγκροτούν το πανόραμα έχει αναποδογυρίσει και είναι επίσης τοποθετημένη «με τα πάνω κάτω». Η άλλη μάζα των αισθητηριακών εντυπώσεων, ο οπτικός κόσμος, έχει παραμείνει στο διάστημα αυτό «όρθια» και δεν μπορεί πια να συμπέσει με τον οπτικό κόσμο· ειδικότερα, το υποκείμενο έχει δύο αλληλοσυγκρουόμενες αναπαραστάσεις του σώματός του, τη μία που του δίνεται από τις απτικές αισθητηριακές εντυπώσεις του και από όσες «οπτικές εικόνες» μπόρεσε να διατηρήσει από



την περίοδο πριν από το πείραμα, την άλλη της παροντικής όρασης, που του δείχνει το σώμα του «με το κεφάλι κάτω και τα πόδια πάνω». Αυτή η σύγκρουση των εικόνων λήγει μόνο αν εκλείψει ο ένας από τους δύο ανταγωνιστές. Επομένως, αν θέλουμε να μάθουμε πώς αποκαθίσταται μια κανονική κατάσταση, θα πρέπει να μάθουμε πώς μπορεί η νέα εικόνα του κόσμου και του ιδιοσώματος να «ξεθωριάσει»<sup>5</sup> την άλλη ή να την «εκτοπίσει».<sup>6</sup> Παρατηρούμε ότι αυτό επιτυγχάνεται τόσο καλύτερα όσο ενεργητικότερο είναι το υποκείμενο, και για παράδειγμα από τη δεύτερη κιόλας μέρα, όταν πλένει τα χέρια του.<sup>7</sup> Φαίνεται λοιπόν ότι ακριβώς η εμπειρία της ελεγχόμενης από την όραση κίνησης μαθαίνει στο υποκείμενο να εναρμονίζει τα οπτικά και τα απικά δεδομένα: θα καταλάβει, για παράδειγμα, ότι η απαιτούμενη κίνηση για να μπορέσει να φτάσει τα πόδια του, που μέχρι τότε ήταν κίνηση προς «τα κάτω», στο νέο οπτικό θέαμα απεικονίζεται μέσω μιας κίνησης προς εκείνο που ήταν προηγουμένως το «πάνω». Τέτοιου είδους διαπιστώσεις θα επιτρέψουν κατ' αρχάς στο υποκείμενο να διορθώσει τις μη προσαρμοσμένες χειρονομίες, παίρνοντας τα οπτικά δεδομένα ως απλά σημεία προς αποκρυπτογράφηση και μεταφράζοντάς τα στη γλώσσα του παλιού χώρου. Όταν τα δεδομένα αυτά γίνουν «συνήθη»,<sup>8</sup> θα δημιουργήσουν σταθερούς «συνειρμούς»<sup>9</sup> ανάμεσα στις παλιές και τις νέες κατευθύνσεις, οι οποίοι τελικά θα καταργήσουν τις πρώτες χάριν των δεύτερων, που είναι επικρατέστερες επειδή τις παρέχει η όραση. Εφόσον το «πάνω» του οπτικού πεδίου, όπου εμφανίζονται αρχικά τα πόδια, ταυτίστηκε συχνά με ό,τι είναι το «κάτω» για την αφή, σε λίγο το υποκείμενο δεν χρειάζεται πια τη μεσολάβηση μιας ελεγχόμενης κίνησης για να περάσει από το ένα σύστημα στο άλλο, τα πόδια του κατασταλάζουν σε ό,τι αποκαλούσε το «πάνω» του οπτικού πεδίου, όχι μόνο τα «βλέπει» εκεί αλλά και τα «αισθάνεται» εκεί,<sup>10</sup> και τελικά «αυτό που ήταν παλαιότερα "το πάνω" του οπτικού πεδίου αρχίζει να δίνει μια εντύπωση πολύ παρόμοια με εκείνη που ανήκε στο "κάτω" και αντιστρόφως».<sup>11</sup> Τη στιγμή που το

απτικό σώμα συναντά το οπτικό σώμα, η περιοχή του οπτικού πεδίου όπου εμφανίζονται τα πόδια του υποκειμένου παύει να ορίζεται ως «το πάνω». Αυτός ο προσδιορισμός επανέρχεται στην περιοχή όπου εμφανίζεται το κεφάλι, και η περιοχή των ποδιών ξαναγίνεται το κάτω.

Η ερμηνεία αυτή όμως είναι ακατανόητη. Το αναποδογύρισμα του τοπίου και μετά η επαναφορά στην κανονική όραση εξηγούνται βάσει της υπόθεσης ότι το πάνω και το κάτω συγχέονται και παραλλάσσουν με τη φαινομενική κατεύθυνση του κεφαλιού και των ποδιών που δίνονται μέσα στην εικόνα, ότι μέσα στο αισθητηριακό πεδίο σημαδεύονται, θα λέγαμε, από την όντως υφιστάμενη κατανομή των αισθητηριακών εντυπώσεων. Αλλά σε καμία περίπτωση –είτε στο ξεκίνημα του πειράματος, όταν ο κόσμος είναι «αντεστραμμένος», είτε στο τέλος, όταν «επανορθώνεται» και γυρίζει πάλι όρθιος– ο προσανατολισμός του πεδίου δεν μπορεί να δοθεί από τα περιεχόμενα, κεφάλι και πόδια, που εμφανίζονται μέσα του. Διότι τα περιεχόμενα θα έπρεπε να έχουν και τα ίδια μια κατεύθυνση προκειμένου να μπορέσουν να τη δώσουν στο πεδίο. «Αντεστραμμένος» καθ' εαυτό, «όρθιος» καθ' εαυτό δεν σημαίνουν προφανώς τίποτα. Θα αντιτείνουν: όταν φορεθούν τα γυαλιά, το οπτικό πεδίο εμφανίζεται αντεστραμμένο σε σχέση με το απτικο-σωματικό πεδίο ή σε σχέση με το συνηθισμένο οπτικό πεδίο, για τα οποία λέμε, βάσει ονομαστικού ορισμού, ότι είναι «όρθια». Αλλά το ίδιο ερώτημα τίθεται και σχετικά με αυτά τα πεδία αναφοράς: η απλή παρουσία τους δεν αρκεί για να δώσει την οποιαδήποτε κατεύθυνση. Μέσα στα πράγματα, αρκούν δύο σημεία για να προσδιοριστεί μια κατεύθυνση. Μόνο που δεν είμαστε μέσα στα πράγματα, για την ώρα έχουμε απλώς και μόνο αισθητηριακά πεδία που δεν είναι συσσωματώματα αισθητηριακών εντυπώσεων βαλμένα μπροστά μας, είτε «όρθια» είτε «τα πάνω κάτω», αλλά συστήματα εμφανίσεων των οποίων ο προσανατολισμός παραλλάσσει στην πορεία του πειράματος ακόμα και χωρίς καμία μεταβολή στη συνομάδωση

των ερεθισμάτων, και το ζητούμενο είναι ακριβώς να μάθουμε τι συμβαίνει όταν αυτές οι άστατες εμφανίσεις ξαφνικά αγκυροβολούν και τοποθετούνται σύμφωνα με τη σχέση του «πάνω» και του «κάτω», είτε στην αρχή του πειράματος, όταν το απτικό-σωματικό πεδίο φαίνεται «όρθιο» και το οπτικό πεδίο «αντεστραμμένο», είτε στη συνέχεια, όταν το πρώτο αντιστρέφεται ενώ το δεύτερο γυρίζει όρθιο, ή, τέλος, στη λήξη του πειράματος, όταν και τα δύο είναι περίπου «όρθια». Δεν μπορούμε να πάρουμε τον κόσμο και τον προσανατολισμένο χώρο ως δεδομένους μαζί με τα περιεχόμενα της εμπειρίας του αισθάνεσθαι ή μαζί με το σώμα καθ' εαυτό, εφόσον το πείραμα δείχνει, ακριβώς, ότι τα ίδια περιεχόμενα μπορούν διαδοχικά να προσανατολιστούν στη μία ή στην άλλη κατεύθυνση και ότι οι αντικειμενικές σχέσεις, που εγγράφονται στον αμφιβληστροειδή από τη θέση της εικόνας φυσικής τάξης, δεν καθορίζουν την εμπειρία μας του «πάνω» και του «κάτω»: το ζητούμενο είναι ακριβώς να μάθουμε πώς μπορεί ένα αντικείμενο να μας εμφανιστεί «όρθιο» ή «αντεστραμμένο» και τι θέλουν να πουν αυτές οι λέξεις.

Το ερώτημα δεν επιβάλλεται μόνο σε μια εμπειριστική ψυχολογία, η οποία πραγματεύεται τη μεν αντίληψη του χώρου ως υποδοχή μέσα μας ενός πραγματικού χώρου, τον δε φαινόμενο προσανατολισμό των αντικειμένων ως αντανάκλαση του προσανατολισμού τους μέσα στον κόσμο, αλλά και σε μια νοησιαρχική ψυχολογία, για την οποία το «όρθιο» και το «αντεστραμμένο» είναι σχέσεις και εξαρτώνται από τα σημεία που χρησιμοποιούνται ως αναφορά. Καθώς ο επιλεγμένος άξονας συντεταγμένων, όποιος κι αν είναι, τοποθετείται στο χώρο μόνο μέσω των σχέσεών του με ένα άλλο σύστημα αναφοράς και ούτω καθεξής, η διευθέτηση της θέσης του κόσμου αναβάλλεται επ' αόριστον, το «πάνω» και το «κάτω» χάνουν οποιοδήποτε νόημα θα μπορούσε να τους δοθεί, εκτός και αν, με μια αδύνατη αντίφαση, αναγνωριστεί σε ορισμένα περιεχόμενα η δύναμη να εγκαθίστανται από μόνα τους μέσα στο χώρο, κάτι που επαναφέρει τον εμπειρισμό

και τις δυσκολίες του. Είναι εύκολο να δείξουμε ότι μια κατεύθυνση μπορεί να είναι μόνο για ένα υποκείμενο που την περιγράφει, και ένα συγκροτούν πνεύμα έχει κατεξοχήν τη δύναμη να χαράσσει όλες τις κατευθύνσεις στο χώρο, αλλά δεν έχει την παρούσα στιγμή καμία κατεύθυνση και συνεπώς κανέναν χώρο, ελλείψει ενός όντως υφιστάμενου σημείου αφετηρίας, ενός απόλυτου εδώ που να μπορεί βαθμιαία να δώσει μια κατεύθυνση σε όλους τους προσδιορισμούς του χώρου. Η νοησιарχία, όπως άλλωστε και ο εμπειρισμός, μένει εντεύθεν του προβλήματος του προσανατολισμένου χώρου, επειδή δεν μπορεί καν να θέσει το ερώτημα. Στην περίπτωση του εμπειρισμού, το θέμα ήταν πώς η εικόνα του κόσμου, που καθ' εαυτήν είναι αντεστραμμένη, μπορεί να γυρίσει πάλι όρθια για μένα. Η νοησιарχία δεν μπορεί καν να δεχτεί ότι η εικόνα του κόσμου είναι αντεστραμμένη όταν φορεθούν γυαλιά. Διότι, για ένα συγκροτούν πνεύμα, δεν υπάρχει τίποτα που να διακρίνει τις δύο εμπειρίες πριν και μετά το φόρεμα των γυαλιών ή ακόμα τίποτα που να καθιστά ασύμβατες την οπτική εμπειρία του «αντεστραμμένου» σώματος και την απτική εμπειρία του «όρθιου» σώματος, δεδομένου ότι δεν εξετάζει το θέαμα από *πουθενά* και ότι όλες οι αντικειμενικές σχέσεις ανάμεσα στο σώμα και τον περίγυρο διατηρούνται στο νέο θέαμα. Βλέπουμε επομένως το πρόβλημα: ο εμπειρισμός θα ήταν πρόθυμος να αποκτήσει με τον όντως υφιστάμενο προσανατολισμό της σωματικής μου εμπειρίας εκείνο το σταθερό σημείο που έχουμε ανάγκη, αν θέλουμε να κατανοήσουμε πώς υπάρχουν για μας κατευθύνσεις – αλλά η εμπειρία και ταυτόχρονα ο αναστοχασμός δείχνουν ότι κανένα περιεχόμενο δεν είναι αφ' εαυτού προσανατολισμένο· η νοησιарχία εκκινεί από αυτή τη σχετικότητα του πάνω και του κάτω, αλλά δεν μπορεί να βγει από εκείνη για να εξηγήσει μια όντως υφιστάμενη αντίληψη του χώρου. Επομένως δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την εμπειρία του χώρου ούτε εξετάζοντας τα περιεχόμενα ούτε εξετάζοντας μια καθαρά συνδυαστική δραστηριότητα, και βρισκόμαστε ενώπιον αυτής της τρίτης χωρικότητας την οποία προβλέψαμε

προ ολίγου, που δεν είναι η χωρικότητα ούτε των πραγμάτων μέσα στο χώρο ούτε του χωρικοποιούντος χώρου και ως εκ τούτου διαφεύγει από την καντιανή ανάλυση, η οποία όμως την προϋποθέτει. Χρειαζόμαστε ένα απόλυτο μέσα στο σχετικό, ένα χώρο που να μη γλιστρά πάνω στις εμφανίσεις, που να αγκυροβολεί μέσα τους και να γίνεται αλληλένδετος με εκείνες, αλλά ωστόσο να μη δίνεται μαζί τους με τρόπο πραγματοκρατικό και να μπορεί να επιβιώσει και ύστερα από την ανατροπή τους, όπως δείχνει το πείραμα του Στράτον. Πρέπει να αναζητήσουμε την πρωταρχική εμπειρία του χώρου εντεύθεν της διάκρισης μεταξύ μορφής και περιεχομένου.

Αν ληφθούν μέτρα ούτως ώστε ένα υποκείμενο να βλέπει το δωμάτιο στο οποίο βρίσκεται μόνο μέσα από έναν καθρέφτη που το αντικατοπτρίζει με κλίση σαράντα πέντε μοιρών ως προς την κατακόρυφο, το υποκείμενο βλέπει αρχικά το δωμάτιο «λοξά». Ένας άνθρωπος που μετακινείται μέσα στο δωμάτιο φαίνεται να βαδίζει γερμένος στο πλάι. Ένα κομμάτι χαρτόνι που πέφτει κατά μήκος του κουφώματος της πόρτας μοιάζει να πέφτει με μια λοξή κατεύθυνση. Το σύνολο είναι «παράξενο». Ύστερα από λίγα λεπτά υπεισέρχεται μια απότομη αλλαγή: οι τοίχοι του δωματίου, ο άνθρωπος που μετακινείται μέσα του, η κατεύθυνση της πτώσης του χαρτονιού γίνονται όλα κατακόρυφα.<sup>12</sup> Το πείραμα αυτό, ανάλογο με το πείραμα του Στράτον, έχει το προσόν ότι δείχνει εμφανώς μια στιγμιαία ανακατανομή του πάνω και του κάτω χωρίς καμία κινητική εξερεύνηση. Ξέραμε ήδη ότι δεν έχει κανένα νόημα να πούμε ότι η λοξή (ή αντεστραμμένη) εικόνα φέρνει μαζί της ένα νέο εντοπισμό του πάνω και του κάτω, γνώση του οποίου θα λαμβάναμε μέσω της κινητικής εξερεύνησης του νέου θεάματος. Τώρα όμως βλέπουμε ότι η εξερεύνηση αυτή δεν είναι καν αναγκαία, ότι κατά συνέπεια ο προσανατολισμός συγκροτείται μέσω ενός σφαιρικού ενεργήματος του αντιλαμβανόμενου υποκειμένου. Ας πούμε ότι η αντίληψη αποδεχόταν πριν από το πείραμα ένα ορισμένο *χωρικό επίπεδο*, ως προς το οποίο το θέαμα που ορ-

γανώνεται από το πείραμα εμφανίζεται αρχικά λοξό, και ότι, στην πορεία του πειράματος, αυτό το θέαμα επιφέρει ένα άλλο επίπεδο, ως προς το οποίο το σύνολο του οπτικού πεδίου μπορεί και πάλι να εμφανιστεί όρθιο. Είναι λες και ορισμένα αντικείμενα (οι τοίχοι, οι πόρτες και το σώμα του ανθρώπου μέσα στο δωμάτιο), που προσδιορίζονται ως λοξά ως προς ένα δεδομένο επίπεδο, αξιώνουν από μόνα τους να προσφέρουν τις προνομιακές κατευθύνσεις, λες και έλκουν προς εκείνα την κατακόρυφο, παίζοντας το ρόλο «αγκυροβολίων»<sup>13</sup> και δημιουργώντας κλυδωνισμό στο επίπεδο που είχε εγκαθιδρυθεί προηγουμένως. Δεν υποπίπτουμε εν προκειμένω στην πραγματοκρατική πλάνη, δεν θεωρούμε δηλαδή ότι μαζί με το οπτικό θέαμα μας δίνονται κατευθύνσεις στο χώρο, εφόσον το οργανωμένο από το πείραμα θέαμα είναι για μας προσανατολισμένο (λοξά) μόνο ως προς ένα ορισμένο επίπεδο, άρα δεν μας δίνει από μόνο του τη νέα κατεύθυνση του πάνω και του κάτω. Μένει να μάθουμε τι είναι ακριβώς αυτό το επίπεδο που προηγείται πάντα του εαυτού του, εφόσον κάθε συγκρότηση ενός επιπέδου προϋποθέτει ένα άλλο προκατεστημένο επίπεδο – να μάθουμε πώς τα «αγκυροβόλια», στο περιβάλλον ενός ορισμένου χώρου στον οποίο οφείλουν τη σταθερότητά τους, μας καλούν να συγκροτήσουμε έναν άλλο χώρο, και τέλος τι είναι το «πάνω» και το «κάτω», αν δεν είναι πια απλά ονόματα για να δηλώσουμε έναν προσανατολισμό καθ' εαυτό των αισθητηριακών περιεχομένων. Υποστηρίζουμε ότι το «κωρικό επίπεδο» δεν συνταυτίζεται με τον προσανατολισμό του ιδιοσώματος. Η συνείδηση του ιδιοσώματος συμβάλλει μεν αναμφίβολα στη συγκρότηση του επιπέδου –ένα υποκείμενο με γερμένο το κεφάλι τοποθετεί λοξά έναν κινούμενο σπάγκο που του ζητείται να βάλει κατακόρυφα–,<sup>14</sup> ωστόσο σ' αυτή τη λειτουργία ανταγωνίζεται τους άλλους τομείς της εμπειρίας, και η κατακόρυφος τείνει να ακολουθήσει την κατεύθυνση του κεφαλιού μόνο αν το οπτικό πεδίο είναι άδειο και λείπουν τα «αγκυροβόλια», για παράδειγμα όταν ενεργούμε στο σκοτάδι. Το σώμα, ως

μάζα απτικών, λαβυρινθικών, κιναισθητικών δεδομένων, δεν έχει προσδιορισμένο προσανατολισμό, όπως δεν έχουν και τα άλλα περιεχόμενα, λαμβάνει κι εκείνο τον προσανατολισμό του από το γενικό επίπεδο της εμπειρίας. Η διεξοδική παρατήρηση του Βερτχάιμερ δείχνει, ακριβώς, πώς μπορεί το οπτικό πεδίο να επιβάλει έναν προσανατολισμό που δεν είναι ο προσανατολισμός του σώματος. Και μπορεί μεν το σώμα, ως μωσαϊκό δεδομένων αισθητηριακών εντυπώσεων, να μην προσδιορίζει καμία κατεύθυνση, όμως ως δρων παράγοντας παίζει ουσιώδη ρόλο στην εγκαθίδρυση ενός επιπέδου. Οι παραλλαγές του μυϊκού τόνου, ακόμα και με γεμάτο οπτικό πεδίο, τροποποιούν τη φαινομενική κατακόρυφο, μέχρι του σημείου το υποκείμενο να γέρνει το κεφάλι για να το τοποθετήσει παράλληλα προς αυτή την αποκλίνουσα κατακόρυφο.<sup>15</sup> Θα έμπαινε κανείς στον πειρασμό να πει ότι η κατακόρυφος είναι η κατεύθυνση που προσδιορίζεται από τον άξονα συμμετρίας του σώματός μας ως συνεργικού συστήματος. Ωστόσο το σώμα μου μπορεί να κινηθεί χωρίς να συμπαρασύρει το πάνω και το κάτω, όπως όταν ξαπλώνω στο πάτωμα, και το πείραμα του Βερτχάιμερ δείχνει ότι η αντικειμενική κατεύθυνση του σώματός μου μπορεί να σχηματίσει μια υπολογίσιμη γωνία με τη φαινομενική κατακόρυφο του θεάματος. Εκείνο που έχει σημασία για τον προσανατολισμό του θεάματος δεν είναι το σώμα μου όπως είναι στην πράξη, ως πράγμα μέσα στον αντικειμενικό χώρο, αλλά το σώμα μου ως σύστημα δυνατών ενεργειών, ένα δυνατικό σώμα, ο φαινόμενος «τόπος» του οποίου προσδιορίζεται από το έργο που έχει να επιτελέσει και από την κατάστασή του. Το σώμα μου είναι εκεί όπου έχει κάτι να κάνει. Τη στιγμή που το υποκείμενο του Βερτχάιμερ παίρνει θέση στη διάταξη που έχει ετοιμαστεί για εκείνο, η περιοχή των δυνατών ενεργειών του – όπως να περπατήσει, να ανοίξει ένα ντουλάπι, να χρησιμοποιήσει ένα τραπέζι, να καθίσει– σχεδιογραφεί μπροστά του, ακόμα κι αν έχει κλειστά τα μάτια, μια δυνατή κατοικία. Η εικόνα του καθρέφτη τού δίνει αρχικά ένα δωμάτιο διαφορετικό

προσανατολισμένο, δηλαδή το υποκείμενο δεν έχει γερό άδραγμα στα σκεύη που περικλείει το δωμάτιο, δεν το κατοικεί, δεν συγκατοικεί με τον άνθρωπο που βλέπει να πηγαίνει-έρχεται. Ύστερα από λίγα λεπτά, και υπό τον όρο να μην ενισχύσει την αρχική του αγκυροβόληση ρίχνοντας το βλέμμα του έξω από τον καθρέφτη, συμβαίνει το θαύμα: το δωμάτιο που καθρεφτίζεται ανακαλεί στη μνήμη ένα υποκείμενο ικανό να ζηήσει εκεί. Το δυνητικό αυτό σώμα μετατοπίζει το πραγματικό σώμα σε τέτοιο βαθμό, ώστε το υποκείμενο δεν αισθάνεται πια μέσα στον κόσμο όπου όντως είναι και, αντί για τα αληθινά του πόδια και χέρια, αισθάνεται τα πόδια και τα χέρια που θα έπρεπε να έχει για να περπατήσει και να ενεργήσει μέσα στο καθρεφτισμένο δωμάτιο, το υποκείμενο κατοικεί το θέαμα. Τότε πια το χωρικό επίπεδο κλυδωνίζεται και εγκαθίσταται στη νέα του θέση. Αποτελεί επομένως μια ορισμένη κατοχή του κόσμου από το σώμα μου, ένα ορισμένο *άδραγμα* που έχει το σώμα μου πάνω στο κόσμο. Όταν δεν υπάρχουν αγκυροβόλια, το χωρικό επίπεδο προβάλλεται μόνο από τη στάση του σώματός μου, όπως στα πειράματα του Νάγκελ (Nagel) –ή όταν το σώμα είναι αδρανές, καθορίζεται μόνο από τις απαιτήσεις του θεάματος, όπως στο πείραμα του Βερτκάιμερ–, οπότε εμφανίζεται κανονικά στη σύζευξη των κινητικών μου αποβλέψεων και του αντιληπτικού μου πεδίου, όταν το όντως υφιστάμενο σώμα μου συμπίπτει με το δυνητικό σώμα που απαιτείται από το θέαμα, το δε όντως υφιστάμενο θέαμα με το περιβάλλον το οποίο προβάλλει γύρω του το σώμα μου. Εγκαθίσταται όταν, ανάμεσα στο σώμα μου ως δύναμη ορισμένων χειρονομιών, ως απαίτηση ορισμένων προνομιακών επιπέδων, και το αντιληπτό θέαμα ως πρόσκληση στις ίδιες χειρονομίες και θέατρο των ίδιων ενεργειών, συνάπτεται ένα σύμφωνο που δίνει σε μένα μεν να απολαύσω το χώρο, στα δε πράγματα άμεση δύναμη πάνω στο σώμα μου. Η συγκρότηση ενός χωρικού επιπέδου είναι απλώς ένα από τα μέσα της συγκρότησης ενός πλήρους κόσμου: το σώμα μου έχει άδραγμα πάνω στον κόσμο όταν η



αντίληψή μου μού προσφέρει ένα θέαμα όσο το δυνατό πιο ποικίλο και πιο ξεκάθαρα αρθρωμένο και όταν οι κινητικές μου αποβλέψεις, καθώς εκδιπλώνονται, λαμβάνουν από τον κόσμο τις απαντήσεις τις οποίες περίμεναν. Αυτό το μέγιστο καθαρότητας στην αντίληψη και στην ενέργεια προσδιορίζει ένα αντιληπτικό *έδαφος*, ένα υπόβαθρο της ζωής μου, ένα γενικό περιβάλλον για τη συνύπαρξη του σώματός μου και του κόσμου. Με τις έννοιες του χωρικού επιπέδου και του σώματος ως υποκειμένου του χώρου κατανοούνται τα φαινόμενα τα οποία περιέγραψε ο Στράτον χωρίς να τα εξηγήσει. Αν η «επανόρθωση» του πεδίου απέρρευε από μια σειρά συνειρμών ανάμεσα στις νέες θέσεις και τις παλιές, πώς θα μπορούσε η διεργασία αυτή να διαθέτει συστηματικότητα και πώς ολόκληρα κομμάτια του αντιληπτικού ορίζοντα θα έρχονταν να προστεθούν μονομιάς στα ήδη «επανορθωμένα» αντικείμενα; Αν, αντίθετα, ο νέος προσανατολισμός απέρρευε από μια διεργασία της σκέψης και συνίστατο σε μια αλλαγή συντεταγμένων, πώς θα μπορούσαν το ακουστικό ή το οπτικό πεδίο να αντισταθούν στη μετάθεση; Θα έπρεπε το συγκροτούν υποκείμενο να είναι, παρά πάσα πιθανότητα, χωρισμένο από τον εαυτό του και ικανό να αγνοήσει εδώ ό,τι κάνει εκεί.<sup>16</sup> Αν η μετάθεση είναι συστηματική, και ωστόσο μερική και προοδευτική, αυτό συμβαίνει επειδή πηγαινών από το ένα σύστημα θέσεων στο άλλο χωρίς να έχω το κλειδί κανενός από τα δύο, όπως τραγουδάει κάποιος σε άλλη τονικότητα έναν σκοπό που άκουσε, χωρίς να διαθέτει μουσικές γνώσεις. Η κατοχή ενός σώματος φέρνει μαζί της την εξουσία αλλαγής επιπέδου και την εξουσία «κατανόησης» και «συμπερίληψης» του χώρου, όπως η κατοχή της φωνής την εξουσία αλλαγής της τονικότητας. Το αντιληπτικό πεδίο επανορθώνεται και στο τέλος του πειράματος το ταυτοποιώ χωρίς έννοια, επειδή ζω μέσα του, επειδή μεταφέρομαι ολόκληρος μέσα στο νέο θέαμα και τοποθετώ εκεί, θα λέγαμε, το κέντρο βάρους μου.<sup>17</sup> Στην αρχή του πειράματος, το οπτικό πεδίο εμφανίζεται αντεστραμμένο και ταυτόχρονα *εξωπραγματικό*,

επειδή το υποκείμενο δεν ζει μέσα του και δεν έχει γερό άδραγμα σ' εκείνο. Στην πορεία του πειράματος, διαπιστώνουμε μια ενδιάμεση φάση όπου το απτικό σώμα φαίνεται αντεστραμμένο και το τοπίο όρθιο, επειδή ζω ήδη μέσα στο τοπίο και γι' αυτό ακριβώς το αντιλαμβάνομαι ως όρθιο, και επειδή η αναταραχή στο πλαίσιο του πειράματος πιστώνεται τελικά στο ιδιόσωμα, που έτσι δεν είναι μια μάζα όντως υφιστάμενων αισθητηριακών εντυπώσεων, αλλά το σώμα που πρέπει να έχω για να αντιληφθώ ένα δεδομένο θέαμα. Όλα μας παραπέμπουν πίσω στις οργανικές σχέσεις μεταξύ του υποκειμένου και του χώρου, σ' αυτό το άδραγμα που έχει το υποκείμενο πάνω στον κόσμο του και το οποίο είναι η προέλευση του χώρου.

Θα θελήσουν όμως να προχωρήσουν την ανάλυση ακόμα παραπέρα. Θα θεθεί η ερώτηση: γιατί η καθαρότητα της αντίληψης και η βεβαιότητα της δράσης είναι δυνατές μόνο μέσα σε έναν προσανατολισμένο φαινόμενο χώρο; Αυτό είναι προφανές μόνο αν υποθεθεί ότι το υποκείμενο της αντίληψης και της δράσης βρίσκεται αντιμέτωπο με έναν κόσμο όπου υπάρχουν ήδη απόλυτες κατευθύνσεις, ούτως ώστε να πρέπει να προσαρμόσει τις διαστάσεις της συμπεριφοράς του στις διαστάσεις του κόσμου. Όμως τοποθετούμαστε στο εσωτερικό της αντίληψης και αναρωτιόμαστε, ακριβώς, πώς μπορεί να αποκτήσει πρόσβαση σε απόλυτες κατευθύνσεις, άρα δεν μπορούμε να τις υποθέσουμε δεδομένες κατά τη γένεση της χωρικής εμπειρίας μας. Η ένσταση καταλήγει και πάλι σε ό,τι λέμε από την αρχή: ότι η συγκρότηση ενός επιπέδου προϋποθέτει πάντα ένα άλλο δεδομένο επίπεδο, ότι ο χώρος προηγείται πάντα του εαυτού του. Ωστόσο αυτή η επισήμανση δεν είναι απλώς η διαπίστωση μιας αποτυχίας. Μας μαθαίνει την ουσία του χώρου και τη μόνη μέθοδο που μας δίνει τη δυνατότητα να τον κατανοήσουμε. Είναι ουσιακό στο χώρο να είναι πάντα «ήδη συγκροτημένος», και δεν θα τον κατανοήσουμε ποτέ αν αποσυρθούμε σε μια αντίληψη χωρίς κόσμο. Δεν πρέπει να αναρωτιόμαστε γιατί είναι προσανατολισμένο το είναι, γιατί

είναι χωρική η ύπαρξη, γιατί, όπως το διατυπώσαμε προ ολίγου, το σώμα μας δεν βρίσκεται σε όλες τις θέσεις άδραγμα πάνω στον κόσμο, και γιατί η συνύπαρξή του με τον κόσμο είναι ο πόλος που έλκει την εμπειρία και προκαλεί την ανάδειξη μιας κατεύθυνσης. Το ερώτημα θα μπορούσε να τεθεί μόνο αν τα γεγονότα αυτά ήταν συμβεβηκότα που θα επέρχονταν σε ένα υποκείμενο και σε ένα αντικείμενο αδιάφορα προς το χώρο. Η αντιληπτική εμπειρία μάς δείχνει, αντίθετα, ότι τα γεγονότα προϋποτίθενται μέσα στην αρχέγονη συνάντησή μας με το είναι και ότι το είναι έχει γίνει συνώνυμο με το τοποθετημένο είναι. Για το σκεπτόμενο υποκείμενο, ένα πρόσωπο ιδωμένο «απ' την καλή» και το ίδιο πρόσωπο ιδωμένο «απ' την ανάποδη» δεν διακρίνονται μεταξύ τους. Για το υποκείμενο της αντίληψης, το πρόσωπο ιδωμένο «ανάποδα» είναι αγνώριστο. Αν κάποιος είναι ξαπλωμένος σ' ένα κρεβάτι και τον κοιτάζω παίρνοντας θέση στο κεφάλारी, για μία στιγμή το πρόσωπό του είναι κανονικό. Υπάρχει μεν κάποια αταξία στα χαρακτηριστικά του και δυσκολεύομαι να καταλάβω το χαμόγελο ως χαμόγελο, όμως αισθάνομαι ότι θα μπορούσα να κάνω το γύρο του κρεβατιού και βλέπω με τα μάτια ενός θεατή που έχει πάρει θέση στο κάτω μέρος του κρεβατιού. Αν το θέαμα παραταθεί, ξαφνικά αλλάζει όψη: το πρόσωπο γίνεται τερατώδες, οι εκφράσεις του τρομαχτικές, οι βλεφαρίδες, τα φρύδια παίρνουν μια υλικότητα που δεν την είχα ξαναβρεί πάνω τους. Για πρώτη φορά βλέπω στ' αλήθεια το αντεστραμμένο πρόσωπο σαν να ήταν αυτή η «φυσική» του στάση: έχω μπροστά μου ένα κεφάλι μυτερό και χωρίς μαλλιά, που έχει στο μέτωπο μια ματωμένη τρύπα γεμάτη δόντια, και στη θέση του στόματος δύο κινούμενες σφαίρες περιβαλλόμενες από στιλπνές αλογότριχες και τονισμένες από σκληρές βούρτσες. Θα αντιτείνουν πιθανότατα ότι, ανάμεσα σε όλες τις δυνατές όψεις ενός προσώπου, το πρόσωπο σε «όρθια» θέση είναι εκείνο που μου δίνεται συχνότερα και ότι το αντεστραμμένο πρόσωπο μου προξενεί έκπληξη, επειδή το βλέπω σπάνια. Όμως τα πρόσωπα δεν προσφέρονται συχνά

σε αυστηρά κατακόρυφη θέση, δεν υπάρχει κανένα στατιστικό προνόμιο υπέρ του «όρθιου» προσώπου, και το ερώτημα είναι ακριβώς να μάθουμε γιατί υπ' αυτές τις συνθήκες μου δίνεται συχνότερα από ένα άλλο. Αν δεχτούμε ότι η αντίληψή μου του δίνει ένα προνόμιο και αναφέρεται σ' εκείνο όπως σε ένα κανόνα για λόγους συμμετρίας, θα αναρωτηθούμε γιατί δεν διενεργείται η «επανόρθωση» πέρα από έναν ορισμένο βαθμό λοξότητας. Πρέπει να συμπεράνουμε ότι το βλέμμα μου, που διατρέχει το πρόσωπο και έχει τις αγαπημένες του κατευθύνσεις πορείας, αναγνωρίζει το πρόσωπο μόνο αν συναντήσει τις λεπτομέρειές του σε μια ορισμένη αναντίστρεπτη τάξη, και ότι το ίδιο το νόημα του αντικειμένου –εν προκειμένω του προσώπου και των εκφράσεών του– συνδέεται με τον προσανατολισμό του, όπως δείχνει επαρκώς η διπλή έννοια της λέξης «sens».<sup>18</sup>

Αναποδογυρίζω ένα αντικείμενο, σημαίνει τού αφαιρώ τη σημασία του. Επομένως το είναι αντικειμένου το οποίο έχει δεν είναι ένα είναι-για-το-σκεπτόμενο-υποκείμενο αλλά ένα είναι-για-το-βλέμμα που το συναντά υπό μια ορισμένη λοξότητα και δεν το αναγνωρίζει αλλιώς. Γι' αυτό κάθε αντικείμενο έχει το πάνω «του» και το κάτω «του» που υποδεικνύουν, για ένα δεδομένο επίπεδο, τον «φυσικό» του τόπο, εκείνον που «οφείλει» να καταλαμβάνει. Βλέπω ένα πρόσωπο δεν σημαίνει σχηματίζω την ιδέα ενός ορισμένου νόμου συγκρότησης τον οποίο το αντικείμενο θα τηρούσε απaráλλακτα σε όλους τους δυνατούς προσανατολισμούς του, σημαίνει έχω ένα ορισμένο άδραγμα πάνω του, μπορώ να ακολουθήσω στην επιφάνειά του ένα ορισμένο αντιληπτικό δρομολόγιο με τις ανόδους και τις καθόδους του, εξίσου αγνώριστο, αν το πάρω στην αντίθετη κατεύθυνση, όσο και το βουνό που με κόπο ανέβηκα, όταν το κατεβαίνω με μεγάλες δρασκειλιές. Γενικά η αντίληψή μας δεν θα περιλάμβανε ούτε περιγράμματα ή σχήματα ούτε κανένα φόντο ή αντικείμενα, συνεπώς δεν θα ήταν αντίληψη κανενός πράγματος και τελικά δεν θα ήταν καθόλου, αν το υποκείμενο

της αντίληψης δεν ήταν αυτό το βλέμμα που έχει άδραγμα πάνω στα πράγματα μόνο για έναν ορισμένο προσανατολισμό των πραγμάτων, ο δε προσανατολισμός μέσα στο χώρο δεν είναι ένας ενδεχομενικός χαρακτήρας του αντικειμένου, είναι το μέσο διά του οποίου το αναγνωρίζω και έχω συνείδησή του ως αντικείμενο. Μπορώ ασφαλώς να έχω συνείδηση του ίδιου αντικειμένου σε διαφορετικούς προσανατολισμούς και μάλιστα, όπως είπαμε προ ολίγου, μπορώ ακόμα και να αναγνωρίσω ένα αντεστραμμένο πρόσωπο. Αυτό όμως πάντα υπό την προϋπόθεση να πάρω στη σκέψη μια ορισμένη στάση μπροστά του, και μερικές φορές την παίρνουμε πράγματι, όπως όταν γέρνουμε το κεφάλι για να κοιτάξουμε μια φωτογραφία που κρατά μπροστά του ο διπλανός μας. Έτσι, επειδή κάθε διανοητό είναι αναφέρεται άμεσα ή έμμεσα στον αντιληπτό κόσμο, και επειδή ο αντιληπτός κόσμος συλλαμβάνεται μόνο μέσω του προσανατολισμού, δεν μπορούμε να αποσυνδέσουμε το είναι από το προσανατολισμένο είναι, δεν συντρέχει λόγος να «θεμελιώσουμε» το χώρο ή να αναρωτηθούμε ποιο είναι το επίπεδο όλων των επιπέδων. Το αρχέγονο επίπεδο είναι στον οριζοντα όλων των αντιλήψεών μας, αλλά έναν οριζοντα που εξ ορισμού δεν μπορεί ποτέ να προσεγγιστεί και να θεματοποιηθεί μέσα σε μια ρητά εκπεφρασμένη αντίληψη. Καθένα από τα επίπεδα μέσα στα οποία ζούμε διαδοχικά εμφανίζεται όταν ρίχνουμε άγκυρα σε κάποιο «περιβάλλον» που μας προτείνεται. Το περιβάλλον αυτό από τη μεριά του προσδιορίζεται χωρικά μόνο για ένα επίπεδο που έχει δοθεί από πριν. Έτσι η σειρά των εμπειριών μας, ξεκινώντας από την πρώτη, μεταδίδουν η μία στην άλλη μια ήδη κεκτημένη χωρικότητα. Η πρώτη μας αντίληψη με τη σειρά της μπόρεσε να είναι χωρική μόνο σε αναφορά με έναν προσανατολισμό που προηγήθηκε από εκείνη. Πρέπει επομένως να μας βρίσκει ήδη εν δράσει μέσα σε έναν κόσμο. Εντούτοις δεν μπορεί να είναι ένας *ορισμένος* κόσμος, ένα *ορισμένο* θέαμα, εφόσον παίρνουμε θέση στην προέλευση όλων. Το πρώτο χωρικό επίπεδο δεν μπορεί να βρει *πουθενά*

τα αγκυροβόλια του, δεδομένου ότι αυτά θα χρειάζονταν ένα επίπεδο πριν από το πρώτο επίπεδο προκειμένου να προσδιοριστούν μέσα στο χώρο. Και δεδομένου ότι ωστόσο δεν μπορεί να προσανατολιστεί «καθ' εαυτό», πρέπει η πρώτη μου αντίληψη και το πρώτο μου άδραγμα πάνω στον κόσμο να μου εμφανιστούν ως η εκτέλεση ενός παλαιότερου συμφώνου που έχει συναφθεί ανάμεσα στον  $x$  και τον κόσμο εν γένει, πρέπει η ιστορία μου να είναι η συνέχεια μιας προϊστορίας, τα κεκτημένα αποτελέσματα της οποίας χρησιμοποιεί, και η προσωπική μου ύπαρξη να είναι η εκ νέου ανάληψη μιας προ-προσωπικής παράδοσης. Επομένως κάτω από μένα είναι ένα άλλο υποκείμενο, για το οποίο υπάρχει ένας κόσμος προτού να είμαι εγώ εκεί και που έχει ήδη σημαδέψει μέσα του τη θέση μου. Αυτό το δέσμιο ή φυσικό πνεύμα είναι το σώμα μου, όχι το στιγμιαίο σώμα που είναι το εργαλείο των προσωπικών μου επιλογών και προσηλώνεται στον τάδε ή στον δείνα κόσμο, αλλά το σύστημα ανώνυμων «λειτουργιών» που εμπερικλείουν σε ένα γενικό σχέδιο κάθε επιμέρους προσήλωση. Και αυτή η τυφλή προσχώρηση στον κόσμο, αυτή η προειλημμένη απόφαση υπέρ τού είναι δεν παρεμβαίνει μόνο στο ξεκίνημα της ζωής μου. Εκείνη δίνει το νόημά της σε κάθε μεταγενέστερη αντίληψη του χώρου, ξαναρχίζει κάθε στιγμή από την αρχή. Ο χώρος και εν γένει η αντίληψη σημαδεύουν στον πυρήνα του υποκειμένου το γεγονός της γέννησής του, τη διηλεκτή συμβολή της σωματικότητάς του, μια επικοινωνία με τον κόσμο παλαιότερη από τη σκέψη. Να γιατί «μπουκώνουν» τη συνείδηση και είναι αδιαφανή για τον αναστοχασμό. Η αστάθεια των επιπέδων δεν δίνει μόνο τη διανοητική εμπειρία της αταξίας αλλά και τη ζωτική εμπειρία του ιλίγγου και της ναυτίας,<sup>19</sup> που είναι η συνείδηση και ο τρόμος της ενδεχομενικότητάς μας. Η οντοθεσία ενός επιπέδου είναι η λήθη αυτής της ενδεχομενικότητας, ο δε χώρος εδράζεται στη γεγονότητά μας. Δεν είναι ούτε ένα αντικείμενο ούτε ένα συνδετικό ενέργημα του υποκειμένου, δεν μπορούμε ούτε να τον παρατηρήσουμε, εφόσον προύπο-

τίθεται μέσα σε κάθε παρατήρηση, ούτε να τον δούμε να προκύπτει από μια συγκροτούσα διεργασία, εφόσον είναι ουσιακό σ' εκείνον να είναι ήδη συγκροτημένος, και ακριβώς γι' αυτό μπορεί να δώσει ως διά μαγείας στο τοπίο τους χωρικούς προσδιορισμούς του χωρίς ποτέ να φανεί ο ίδιος.

Οι κλασικές θεωρήσεις της αντίληψης αρνούνται ομόφωνα ότι το βάθος είναι ορατό. Ο Μπέρκλεϋ (Berkeley) δείχνει ότι το βάθος δεν θα μπορούσε να δοθεί στην όραση επειδή δεν μπορεί να εγγραφεί, εφόσον οι αμφιβληστροειδείς μας δεν αποτυπώνουν από το θέαμα τίποτε άλλο από μια αισθητά επίπεδη προβολή του. Αν του αντέτεινε κανείς ότι, σύμφωνα με την κριτική της «υπόθεσης σταθερότητας», δεν μπορούμε να κρίνουμε για το τι βλέπουμε από το τι απεικονίζεται στους αμφιβληστροειδείς μας, ο Μπέρκλεϋ θα απαντούσε πιθανότατα ότι, ανεξάρτητα από το τι συμβαίνει με την αμφιβληστροειδική εικόνα, το βάθος δεν μπορούμε να το δούμε, επειδή δεν εκδιπλώνεται μπροστά στο βλέμμα μας και του εμφανίζεται μόνο συντετμημένο. Στην αναστοχαστική ανάλυση, το βάθος δεν είναι ορατό για ένα λόγο αρχής: ακόμα και αν μπορούσε να εγγραφεί στα μάτια μας, το αισθητηριακό εντύπωμα θα προσέφερε μόνο μια πολλαπλότητα καθ' εαυτό την οποία θα έπρεπε να διατρέξουμε, και έτσι η απόσταση, όπως και όλες οι άλλες χωρικές σχέσεις, υπάρχει μόνο για ένα υποκείμενο που κάνει τη σύνθεσή της και τη σκέφτεται. Όσο αντίθετες κι αν είναι οι δύο θεωρίες, υπονοούν την ίδια απώθηση της όντως υφιστάμενης εμπειρίας μας. Και στη μία και στην άλλη το βάθος εξομοιώνεται σιωπηρά με το *πλάτος σε πλάγια όψη*, και αυτό ακριβώς το καθιστά αόρατο. Το επιχείρημα του Μπέρκλεϋ, αν διασαφηνιστεί πλήρως, έχει περίπου ως εξής: ότι αποκαλώ βάθος είναι στην πραγματικότητα μια παράταξη σημείων του ενός δίπλα στο άλλο συγκρίσιμη με το πλάτος· απλώς, δεν είμαι σωστά τοποθετημένος για να το δω. Θα το έβλεπα, αν ήμουν

στη θέση ενός παλινού θεατή, ο οποίος μπορεί να αγκαλιώσει με το βλέμμα τη σειρά των αντικειμένων που είναι αραδιασμένα μπροστά μου, ενώ για μένα κρύβουν το ένα το άλλο – ή να δει την απόσταση του σώματός μου από το πρώτο αντικείμενο, ενώ για μένα η απόσταση αυτή είναι μαζεμένη σε ένα σημείο. Εκείνο που καθιστά το βάθος αόρατο για μένα είναι ακριβώς και εκείνο που το καθιστά ορατό για τον θεατή εν είδει πλάτους: η παρατακτική διάταξη των συγχρονικών σημείων σε μία μόνο κατεύθυνση, που είναι η κατεύθυνση του βλέμματός μου. Επομένως το βάθος που κηρύσσουν αόρατο είναι ένα βάθος ήδη ταυτισμένο με το πλάτος, και χωρίς αυτή την προϋπόθεση το επιχείρημα θα ήταν εντελώς ανυπόστατο. Παρομοίως, η νοησιαρχία μπορεί να βάλει να εμφανιστεί, μέσα στην εμπειρία του βάθους, ένα σκεπτόμενο υποκείμενο που κάνει τη σύνθεσή του, μόνο επειδή ο αναστοχασμός της αναφέρεται σε ένα πραγματοποιημένο βάθος, σε μια παρατακτική διάταξη συγχρονικών σημείων που δεν είναι το βάθος όπως προσφέρεται σε μένα αλλά το βάθος για έναν θεατή σε παλινή θέση, δηλαδή εντέλει το πλάτος.<sup>20</sup> Εξομοιώνοντας ευθύς εξαρχής το ένα με το άλλο, οι δύο φιλοσοφίες λαμβάνουν ως αυτονόητο το αποτέλεσμα μιας συγκροτητικής εργασίας, τις φάσεις της οποίας, αντίθετα, εμείς πρέπει να ξαναδούμε μία προς μία. Για να πραγματευθούμε το βάθος ως πλάτος σε πλάγια όψη, για να φτάσουμε σε έναν ισότροπο χώρο, πρέπει το υποκείμενο να εγκαταλείψει τη θέση του, την οπτική γωνία από την οποία βλέπει τον κόσμο, και να σκεφτεί τον εαυτό του μέσα σε ένα είδος πανταχού παρουσίας. Για τον Θεό, που είναι παντού, το πλάτος είναι αμέσως ισοδύναμο με το βάθος. Η νοησιαρχία και ο εμπειρισμός δεν μας δίνουν έναν απολογισμό της ανθρώπινης εμπειρίας του κόσμου· λένε σχετικά ό,τι θα μπορούσε να σκεφτεί ο Θεός γι' αυτή. Και πιθανότητα είναι ο ίδιος ο κόσμος που μας καλεί να υποκαταστήσουμε τη μία διάσταση με την άλλη και να τον σκεφτούμε χωρίς να τοποθετούμαστε σε καμία οπτική γωνία. Όλοι οι άνθρωποι δέχονται χωρίς καμία θεωρη-



τικολογίες την ισοδυναμία βάθους και πλάτους· είναι μέρος της προφάνειας ενός διυποκειμενικού κόσμου, και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο οι φιλόσοφοι, όπως και οι άλλοι άνθρωποι,μπορούν και λησμονούν την πρωτογένεια του βάθους. Όμως ακόμα δεν ξέρουμε τίποτα για τον αντικειμενικό κόσμο και τον αντικειμενικό χώρο, προσπαθούμε να περιγράψουμε το φαινόμενο του κόσμου, δηλαδή τη γέννησή του για μας μέσα σ' αυτό το πεδίο όπου μας επανατοποθετεί κάθε αντίληψη, όπου είμαστε ακόμα μόνοι, όπου οι άλλοι θα εμφανιστούν αργότερα, όπου η γνώση και ιδίως η επιστήμη δεν έχουν ακόμα περιστείλει και ισοπεδώσει την ατομική προοπτική. Ακριβώς διαμέσου αυτής της προοπτικής, ακριβώς με αυτήν οφείλουμε να αποκτήσουμε πρόσβαση σε έναν κόσμο. Άρα πρέπει πρώτα να την περιγράψουμε. Το βάθος, αμεσότερα από τις άλλες διαστάσεις του χώρου, μας υποχρεώνει να απορρίψουμε την προκατάληψη περί του κόσμου και να ξαναβρούμε την αρχέγονη εμπειρία απ' όπου αυτός αναβλύζει· είναι, θα λέγαμε, η πιο «υπαρξιακή» απ' όλες τις διαστάσεις, επειδή –και αυτό είναι το μόνο που αληθεύει στο επιχείρημα του Μπέρκλεϋ– δεν αποτυπώνεται πάνω στο ίδιο το αντικείμενο, ανήκει προφανέστατα στην προοπτική και όχι στα πράγματα· επομένως δεν μπορεί ούτε να αντληθεί από τα πράγματα ούτε καν να τεθεί μέσα τους από τη συνείδηση· αναγγέλλει έναν ορισμένο αδιάσπαστο δεσμό ανάμεσα στα πράγματα και μένα, μέσω του οποίου είμαι τοποθετημένος μπροστά τους, ενώ το πλάτος μπορεί εκ πρώτης όψεως να θεωρηθεί ως μια σχέση ανάμεσα στα πράγματα τα ίδια, όπου δεν εμπλέκεται το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο. Ξαναβρίσκοντας την όραση του βάθους, δηλαδή ένα βάθος που δεν έχει ακόμα αντικειμενοποιηθεί και συγκροτηθεί από σημεία εξωτερικά το ένα προς το άλλο, θα ξεπεράσουμε γι' άλλη μια φορά τα κλασικά διαζεύγματα και θα προσδιορίσουμε ακριβέστερα τη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου.

*Να εδώ το τραπέζι μου, και πιο μακριά το πιάνο ή ο τοίχος – ή πάλι ένα αυτοκίνητο σταματημένο μπροστά μου βάζει*

μπρος και απομακρύνεται. Τι θέλουν να πουν αυτές οι λέξεις; Για να αφυπνίσουμε την αντιληπτική εμπειρία, ας ξεκινήσουμε από τον επιφανειακό απολογισμό τον οποίο μας δίνει για εκείνη η σκέψη που διακατέχεται από τον κόσμο και από το αντικείμενο. Οι λέξεις αυτές, λέει, σημαίνουν ότι ανάμεσα στο τραπέζι και μένα υπάρχει ένα διάστημα, ανάμεσα στο αυτοκίνητο και μένα ένα αυξανόμενο διάστημα, που ναι μεν δεν μπορώ να το δω από εκεί που είμαι, αλλά μου γνωστοποιείται από το φαινομενικό μέγεθος του αντικειμένου. Ακριβώς το φαινομενικό μέγεθος του τραπεζιού, του πιάνου και του τοίκου, συγκρινόμενο με το πραγματικό τους μέγεθος, διευθετεί τη θέση τους μέσα στο χώρο. Όταν το αυτοκίνητο υψώνεται σιγά σιγά προς τον ορίζοντα ενώ παράλληλα μικραίνει ολοένα, για να εξηγήσω αυτή την εμφάνιση κατασκευάζω μια μετατόπιση σύμφωνα με το πλάτος όπως θα το αντιλαμβανόμουν αν παρατηρούσα από ένα αεροπλάνο, και σε αυτό έγκειται, σε τελική ανάλυση, όλο το νόημα του βάθους. Όμως έχω και άλλα σημεία της απόστασης. Όσο πλησιάζει ένα αντικείμενο, τα μάτια μου που είναι προσηλωμένα πάνω του συγκλίνουν περισσότερο. Η απόσταση είναι το ύψος ενός τριγώνου που η βάση του και οι προσκείμενες στη βάση γωνίες μου έχουν δοθεί,<sup>21</sup> όταν λέω δε ότι βλέπω από απόσταση, εννοώ ότι το ύψος του τριγώνου καθορίζεται από τις σχέσεις του με αυτά τα δεδομένα μεγέθη. Σύμφωνα με τις κλασικές θεωρήσεις, η εμπειρία του βάθους συνίσταται στην αποκρυπτογράφηση ορισμένων δεδομένων γεγονότων –της σύγκλισης των ματιών, του φαινομενικού μεγέθους της εικόνας– επανατοποθετώντας τα στο συγκεκριμένο αντικειμενικών σχέσεων οι οποίες τα εξηγούν. Όμως αν μπορώ να ανατρέξω από το φαινομενικό μέγεθος πίσω στη σημασία του, αυτό συμβαίνει υπό τον όρο να ξέρω ότι υπάρχει ένας κόσμος απαραμόρφωτων αντικειμένων, ότι το σώμα μου είναι απέναντι σ' αυτό τον κόσμο σαν ένας καθρέφτης και ότι, όπως η εικόνα του καθρέφτη, η εικόνα που σχηματίζεται πάνω στο σώμα-οθόνη είναι ακριβώς ανάλογη προς το διάστημα που το χωρί-

ζει από το αντικείμενο. Αν μπορώ να κατανοήσω τη σύγκλιση ως σημείο της απόστασης, αυτό συμβαίνει υπό τον όρο να αναπαραστήσω τα βλέμματά μου, όπως τα δύο μπαστούνια του τυφλού, να κλίνουν τόσο περισσότερο το ένα προς το άλλο όσο πλησιέστερα είναι το αντικείμενο.<sup>22</sup> με άλλα λόγια, υπό τον όρο να καταχωρίσω τα μάτια μου, το σώμα μου και το όλο εξωτερικό σε έναν και τον ίδιο αντικειμενικό χώρο. Έτσι τα «σημεία», που εξ υποθέσεως θα έπρεπε να μας εισαγάγουν στην εμπειρία του χώρου, μπορούν να σημάνουν το χώρο μόνο αν έχουν ήδη εμπλακεί μέσα του και αν εκείνος είναι ήδη γνωστός. Εφόσον η αντίληψη είναι η μύηση στον κόσμο και, όπως ειπώθηκε διεισδυτικά, «δεν υπάρχει τίποτα πριν από εκείνη που να είναι πνεύμα»,<sup>23</sup> δεν μπορούμε να βάλουμε μέσα της αντικειμενικές σχέσεις που δεν έχουν ακόμα συγκροτηθεί στο επίπεδό της. Γι' αυτό και οι καρτεσιανοί μιλούσαν για «φυσική γεωμετρία». Η σημασία του φαινομενικού μεγέθους και της σύγκλισης, δηλαδή η απόσταση, δεν μπορεί ακόμα να εκτεθεί και να θεματοποιηθεί. Το ίδιο το φαινομενικό μέγεθος και η σύγκλιση δεν μπορούν να δοθούν ως στοιχεία μέσα σε ένα σύστημα αντικειμενικών σχέσεων. Η «φυσική γεωμετρία» ή η «φυσική κρίση» είναι μύθοι, με την πλατωνική έννοια, προορισμένοι να απεικονίσουν το γεγονός ότι, μέσα σε σημεία που ακόμα δεν έχουν τεθεί ούτε έχουν υπάρξει στη σκέψη, εμπεριέχεται ή προκύπτει εκ «συνεπαγωγής» μια σημασία που επίσης δεν έχει τεθεί ούτε έχει υπάρξει στη σκέψη, και είναι αυτό ακριβώς που πρέπει να κατανοήσουμε επανερχόμενοι στην αντιληπτική εμπειρία. Πρέπει να περιγράψουμε το φαινομενικό μέγεθος και τη σύγκλιση, όχι όπως τα γνωρίζει η επιστημονική γνώση, αλλά όπως τα συλλαμβάνουμε εκ των έσω. Η ψυχολογία της Μορφής<sup>24</sup> επισήμανε ότι, μέσα στην ίδια την αντίληψη, δεν είναι γνωστά με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο –δεν έχω ρητά εκπεφρασμένη συνείδηση της σύγκλισης των ματιών μου ή του φαινομενικού μεγέθους όταν αντιλαμβάνομαι από απόσταση, δεν είναι μπροστά μου ως αντιληπτά γεγονότα– και ότι ωστόσο παρεμβαίνουν

στην αντίληψη της απόστασης, όπως δείχνουν αρκετά καθαρά το στερεοσκόπιο και οι απάτες της προοπτικής. Οι ψυχολόγοι συμπεραίνουν ότι δεν αποτελούν σημεία αλλά συνθήκες ή αιτίες του βάθους. Διαπιστώνουμε ότι η οργάνωση κατά το βάθος εμφανίζεται όταν ένα ορισμένο μέγεθος της αμφιβληστροειδικής εικόνας ή ένας ορισμένος βαθμός σύγκλισης παράγονται αντικειμενικά μέσα στο σώμα· πρόκειται για ένα νόμο παρεμφερή με τους νόμους της φυσικής· χρειάζεται απλώς να καταγραφεί, και αυτό είναι όλο. Όμως στην προκειμένη περίπτωση ο ψυχολόγος υπεκφεύγει ως προς τη δουλειά του: όταν αναγνωρίζει ότι το φαινομενικό μέγεθος και η σύγκλιση δεν είναι παρόντα στην ίδια την αντίληψη ως αντικειμενικά γεγονότα, μας γυρνά πίσω στην καθαρή περιγραφή των φαινομένων πριν από τον αντικειμενικό κόσμο, μας οδηγεί να μισοδιακρίνουμε το βιωμένο έξω από κάθε γεωμετρία βάθους. Και τότε ακριβώς διακόπτει την περιγραφή για να επανατοποθετηθεί στον κόσμο και να αναζητήσει την προέλευση της οργάνωσης κατά το βάθος σε μια αλύσωση αντικειμενικών γεγονότων. Αλλά μπορείς να περιορίσεις κατ' αυτό τον τρόπο την περιγραφή; Μπορείς, αφής στιγμής αναγνωρίσεις την τάξη των φαινομένων ως πρωτογενή τάξη, να αναθέσεις σε μια εγκεφαλική αλχημεία, που μόνο το αποτέλεσμα της θα κατέγραφε η εμπειρία, την παραγωγή του φαινομένου βάθους; Ένα από τα δύο ισχύει: είτε, από κοινού με το συμπεριφορισμό, αρνείσαι οποιοδήποτε νόημα στη λέξη «εμπειρία» και προσπαθείς να κατασκευάσεις την αντίληψη ως ένα προϊόν του κόσμου της επιστήμης είτε δέχεσαι ότι και η εμπειρία επίσης μας δίνει πρόσβαση στο είναι, οπότε πια δεν μπορείς να την αντιμετωπίζεις ως ένα υποπροϊόν του είναι. Είτε η εμπειρία δεν είναι τίποτα είτε πρέπει να είναι ολική.

Ας προσπαθήσουμε να φανταστούμε τι θα μπορούσε να είναι μια οργάνωση κατά το βάθος η οποία παράγεται από τη φυσιολογία του εγκεφάλου. Για ένα δεδομένο φαινομενικό μέγεθος και για μια δεδομένη σύγκλιση, θα εμφανιζόταν σε κά-

ποιο μέρος του εγκεφάλου μια λειτουργική δομή ομόλογη με την οργάνωση κατά το βάθος. Αλλά αυτό, εν πάση περιπτώσει, θα ήταν απλώς ένα δεδομένο βάθος, ένα γεγονοτικό βάθος, και θα απέμενε να το συνειδητοποιήσουμε. Έχω την εμπειρία μιας δομής δεν σημαίνει τη δέχομαι παθητικά: σημαίνει τη βιώνω, την αναλαμβάνω εκ νέου, την επωμίζομαι, βρίσκω το εμμενές νόημά της. Μια εμπειρία, επομένως, δεν μπορεί ποτέ να προσαρτηθεί σε ορισμένες γεγονοτικές συνθήκες σαν να ήταν η αιτία της,<sup>25</sup> και ναι μεν η συνείδηση της απόστασης παράγεται για την τάδε τιμή σύγκλισης και για το δεινά μέγεθος της αμφιβληστροειδικής εικόνας, όμως μπορεί να εξαρτάται από τους παράγοντες αυτούς μόνο στο βαθμό που κάνουν την εμφάνισή τους μέσα της. Εφόσον δεν έχουμε καμία ρητά εκπεφρασμένη εμπειρία σχετικά με αυτό, πρέπει να συμπεράνουμε ότι έχουμε μια μη οντοθετική εμπειρία. Σύγκλιση και φαινομενικό μέγεθος δεν είναι ούτε σημεία του βάθους ούτε αιτίες του: είναι παρόντα στην εμπειρία του βάθους, όπως είναι παρόν στην απόφαση το κίνητρο, ακόμα και όταν δεν έχει αρθρωθεί και τεθεί ξεχωριστά. Τι καταλαβαίνουμε με τη λέξη κίνητρο και τι εννοούμε όταν λέμε, για παράδειγμα, ότι ένα ταξίδι έχει το κίνητρό του; Εννοούμε ότι η προέλευσή του ανάγεται σε ορισμένα δεδομένα γεγονότα, όχι επειδή τα γεγονότα αυτά έχουν από μόνα τους τη φυσικής τάξης δύναμη να το παραγάγουν, αλλά καθόσον προσφέρουν λόγους να το επιχειρήσει κανείς. Το κίνητρο είναι ένας ηγούμενος όρος που ενεργεί μόνο μέσω του νοήματός του, και μάλιστα πρέπει να προσθέσουμε ότι ακριβώς η απόφαση επιβεβαιώνει την εγκυρότητα αυτού του νοήματος, εκείνη είναι που του δίνει τη δύναμη και την αποτελεσματικότητά του. Κίνητρο και απόφαση είναι δύο στοιχεία μιας κατάστασης: το πρώτο είναι η κατάσταση ως γεγονός, το δεύτερο η κατάσταση την οποία έχω επωμιστεί. Έτσι ένα πένθος παρέχει το κίνητρο για το ταξίδι μου επειδή είναι μια κατάσταση όπου απαιτείται η παρουσία μου, είτε για να παρηγορήσω τη θλιμμένη οικογένεια είτε για να αποδώσω στον νεκρό τον τε-

λευταίο χαιρετισμό, αποφασίζοντας δε να κάνω το ταξίδι, επικυρώνω το κίνητρο που μου προτείνεται και επωμίζομαι την κατάσταση. Άρα η σχέση ανάμεσα σ' εκείνο που παρέχει το κίνητρο και εκείνο που κινητοποιείται από αυτό το κίνητρο είναι αμοιβαία. Τέτοια είναι και η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην εμπειρία της σύγκλισης ή του φαινομενικού μεγέθους και την εμπειρία του βάθους. Η σύγκλιση και το φαινομενικό μέγεθος δεν κάνουν να εμφανιστεί ως εκ θαύματος, εν είδει «απίων», η οργάνωση κατά το βάθος, αλλά της παρέχουν σιωπηρά το κίνητρο για να ανακύψει, καθόσον την περικλείουν ήδη στο νόημά τους και συνιστούν ήδη τόσο η μεν όσο και το δε έναν ορισμένο τρόπο να κοιτάζεις από απόσταση.

Όπως είδαμε, η σύγκλιση των ματιών δεν είναι αιτία του βάθους, προϋποθέτει δε και η ίδια έναν προσανατολισμό προς το αντικείμενο που βρίσκεται σε απόσταση. Ας επιμείνουμε τώρα στην έννοια του φαινομενικού μεγέθους. Αν κοιτάξουμε επί μακρόν ένα φωτιζόμενο αντικείμενο που όταν καθεί θα αφήσει πίσω του μια εικόνα, και αν στη συνέχεια προσηλώσουμε το βλέμμα σε οθόνες τοποθετημένες σε διαφορετικές αποστάσεις, το μετείκασμα προβάλλεται πάνω τους με μια φαινομενική διάμετρο τόσο μεγαλύτερη όσο πιο απομακρυσμένη είναι η οθόνη.<sup>26</sup> Εξηγούσαν επί καιρό το τεράστιο φεγγάρι στον ορίζοντα με τον μεγάλο αριθμό παρεμβαλλόμενων αντικειμένων, τα οποία θεωρήθηκε ότι καθιστούν πιο αισθητή την απόσταση και ως εκ τούτου αυξάνουν τη φαινομενική διάμετρο. Αυτό σημαίνει ότι το φαινόμενο του «φαινομενικού μεγέθους» και το φαινόμενο της απόστασης είναι δύο στιγμές μιας συνολικής οργάνωσης του πεδίου, ότι η σχέση του πρώτου έναντι του δευτέρου δεν είναι σχέση ούτε σημείου προς σημασία ούτε αιτίου προς αιτιατό και ότι, όπως εκείνο που παρέχει το κίνητρο και εκείνο που κινητοποιείται από αυτό το κίνητρο, επικοινωνούν μέσω του νοήματός τους. Το βιωμένο φαινομενικό μέγεθος, αντί να είναι το σημείο ή η ένδειξη ενός βάθους καθ' εαυτό αόρατου, δεν είναι τίποτε άλλο από ένας τρόπος να εκ-

φραστεί η όρασή μας του βάθους. Η θεωρία της μορφής συνέβαλε ακριβώς για να καταδειχθεί ότι το φαινομενικό μέγεθος ενός αντικειμένου που απομακρύνεται δεν παραλλάσσει όπως η αμφιβληστροειδική εικόνα και ότι η φαινομενική μορφή ενός δίσκου που γυρίζει γύρω από μία από τις διαμέτρους του δεν παραλλάσσει όπως θα ήταν αναμενόμενο σύμφωνα με τη γεωμετρική προοπτική. Για την αντίληψή μου, το αντικείμενο που απομακρύνεται μικραίνει λιγότερο γρήγορα και το αντικείμενο που πλησιάζει μεγαλώνει λιγότερο γρήγορα απ' ό,τι η φυσικής τάξης εικόνα στον αμφιβληστροειδή μου. Γι' αυτό και στον κινηματογράφο το τρένο που έρχεται καταπάνω μας μεγαλώνει πολύ πιο γρήγορα απ' ό,τι στην πραγματικότητα. Γι' αυτό και ένας λόφος που μας φαινόταν μεγάλος γίνεται ασήμαντος στη φωτογραφία. Γι' αυτό, τέλος, ένας δίσκος τοποθετημένος λοξά ως προς το πρόσωπό μας αντιστέκεται στη γεωμετρική προοπτική, όπως έδειξαν ο Σεζάν και άλλοι ζωγράφοι, αναπαριστώντας ένα πιάτο σούπας σε πλάγια όψη που το εσωτερικό του παραμένει αόρατο. Σωστά ειπώθηκε ότι, αν οι προοπτικές παραμορφώσεις μάς είχαν δοθεί με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο, δεν θα χρειαζόταν να μάθουμε την προοπτική. Αλλά η θεωρία της μορφής εκφράζεται λες και η μεν παραμόρφωση του λοξού πιάτου είναι ένας συμβιβασμός ανάμεσα στη μορφή του πιάτου όπως το βλέπουμε από μπροστά και τη γεωμετρική προοπτική, το δε φαινομενικό μέγεθος του αντικειμένου που απομακρύνεται ένας συμβιβασμός ανάμεσα στο φαινομενικό του μέγεθος σε απόσταση αγγίγματος και το πολύ μικρότερο μέγεθος που θα του απέδιδε η γεωμετρική προοπτική. Μιλάνε σαν να ήταν η σταθερότητα της μορφής ή του μεγέθους μια πραγματική σταθερότητα, σαν να υπήρχε, εκτός από τη φυσικής τάξης εικόνα του αντικειμένου στον αμφιβληστροειδή, μια «ψυχική εικόνα» του ίδιου αντικειμένου που θα παρέμενε σχετικά σταθερή, όταν παραλλάσσει η πρώτη. Στην πραγματικότητα η «ψυχική εικόνα» του σταχτοδοχείου δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο μεγάλη από τη φυσικής τάξης εικόνα

του ίδιου αντικειμένου στον αμφιβληστροειδή μου: δεν υπάρχει ψυχική εικόνα την οποία να μπορεί κανείς να συγκρίνει με την εικόνα φυσικής τάξης όπως ένα πράγμα, που να έχει ένα καθορισμένο μέγεθος ως προς εκείνη και να ξεφυτρώνει ανάμεσα σε μένα και το πράγμα. Η αντίληψή μου δεν στρέφεται προς ένα συνειδησιακό περιεχόμενο, στρέφεται προς το σταχτοδοχείο το ίδιο. Το φαινομενικό μέγεθος του αντιληπτού σταχτοδοχείου δεν είναι ένα μετρήσιμο μέγεθος. Όταν με ρωτάνε με ποια διάμετρο το βλέπω, αδυνατώ να απαντήσω στην ερώτηση όσο έχω τα μάτια μου ανοιχτά. Αυθόρμητα κλείνω το ένα μάτι, παίρνω ένα όργανο μέτρησης, για παράδειγμα ένα μολύβι, το κρατώ με τεντωμένο το χέρι και σημειώνω πάνω στο μολύβι το μέγεθος που καταλαμβάνει το σταχτοδοχείο. Κάνοντας κάτι τέτοιο δεν πρέπει να πω μόνο ότι ανήγαγα περιοριστικά την αντιληπτή προοπτική στη γεωμετρική προοπτική, ότι άλλαξα τις αναλογίες του θεάματος, ότι μίκρυνα το αντικείμενο αν είναι μακριά, ότι το μεγάλωσα αν είναι κοντά – καλύτερα πρέπει να πω ότι, διαμελίζοντας το αντιληπτικό πεδίο, απομονώνοντας το σταχτοδοχείο, θέτοντάς το για εκείνο το ίδιο, επέφερα την εμφάνιση του μεγέθους σε ό,τι μέχρι τότε δεν περιλάμβανε μεγέθη. Η σταθερότητα του φαινομενικού μεγέθους σε ένα αντικείμενο που απομακρύνεται δεν είναι η όντως υφιστάμενη μονιμότητα μιας ορισμένης ψυχικής εικόνας του αντικειμένου που θα αντιστεκόταν στις προοπτικές παραμορφώσεις, όπως ένα αντικείμενο άκαμπτο στην πίεση. Η σταθερότητα της κυκλικής μορφής σε ένα πιάτο δεν είναι μια αντίσταση του κύκλου στην προοπτική πλάτυνση, και γι' αυτό το λόγο ο ζωγράφος, που μπορεί να την απεικονίσει μόνο με ένα πραγματικό σχέδιο σε έναν πραγματικό καμβά, ξαφνιάζει το κοινό, παρότι επιδιώκει να αποδώσει τη βιωμένη προοπτική. Όταν κοιτάζω ένα δρόμο μπροστά μου που φεύγει προς τον ορίζοντα, δεν πρέπει να πω ούτε ότι οι άκρες του δρόμου μου δίνονται ως συγκλίνουσες ούτε ότι μου δίνονται ως παράλληλες: είναι *παράλληλες σε βάθος*. Η προοπτική εμφάνιση δεν τίθεται,



αλλά ούτε και η παραλληλία. *Είμαι στον ίδιο το δρόμο*, διαμέσου της δυναμικής παραμόρφωσής του, και το βάθος είναι αυτή ακριβώς η απόβλεψη που δεν θέτει ούτε την προοπτική προβολή του δρόμου ούτε τον «αληθινό» δρόμο. Παρ' όλα αυτά, ένας άνθρωπος στα διακόσια βήματα δεν είναι μικρότερος από έναν άνθρωπο στα πέντε βήματα; Γίνεται μικρότερος, αν τον απομονώσω από το αντιληπτό συγκείμενο και μετρήσω το φαινομενικό μέγεθος. Αλλιώς δεν είναι ούτε μικρότερος ούτε και ίσος σε μέγεθος: είναι εντεύθεν του ίσου και του άνισου, είναι *ο ίδιος άνθρωπος ιδωμένος από πιο μακριά*. Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι ο άνθρωπος στα διακόσια βήματα είναι μια φιγούρα πολύ λιγότερο αρθρωμένη, ότι προσφέρει στο βλέμμα μου λιγότερο πολυάριθμα και λιγότερο ακριβή σημεία αδράγματος, ότι συναρμόζεται λιγότερο αυστηρά με την εξερευνητική μου δύναμη. Μπορούμε να πούμε ακόμα ότι καταλαμβάνει λιγότερο πλήρως το οπτικό μου πεδίο, υπό τον όρο να θυμόμαστε ότι και το ίδιο το οπτικό πεδίο δεν είναι μια μετρήσιμη επιφάνεια. Όταν λέμε ότι το αντικείμενο καταλαμβάνει λίγο τόπο στο οπτικό πεδίο, είναι σαν να λέμε, σε τελική ανάλυση, ότι δεν προσφέρει ένα τόσο πλούσιο μόρφωμα, ώστε να εξαντλήσει τη δύναμή μου να βλέπω καθαρά. Το οπτικό μου πεδίο δεν έχει καμία οριστική ικανότητα και μπορεί να περιέχει περισσότερα ή λιγότερα πράγματα ανάλογα, ακριβώς, με το αν τα βλέπω «από μακριά» ή «από κοντά». Επομένως το φαινομενικό μέγεθος δεν μπορεί να προσδιοριστεί χωριστά από την απόσταση: το ένα εμπεριέχει και συνεπάγεται την άλλη και αντιστρόφως. Σύγκλιση, φαινομενικό μέγεθος και απόσταση διαβάζονται το ένα μέσα στο άλλο, συμβολίζουν ή σημαίνουν με φυσικό τρόπο το ένα το άλλο, συνιστούν τα αφηρημένα στοιχεία μιας κατάστασης μέσα στην οποία είναι συνώνυμα μεταξύ τους, όχι επειδή το υποκείμενο της αντίληψης θέτει ανάμεσά τους αντικειμενικές σχέσεις αλλά, αντίθετα, επειδή δεν τα θέτει ξεχωριστά, άρα δεν του χρειάζεται να τα συνενώσει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Ας πάρουμε τα διάφορα «φαινο-

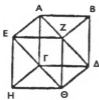
μενικά μεγέθη» του αντικειμένου που απομακρύνεται: δεν είναι αναγκαίο να τα συνενώσουμε με μια σύνθεση, αν κανένα τους δεν αποτελεί αντικείμενο μιας ειδικής θέσης. «Έχουμε» το αντικείμενο που απομακρύνεται, δεν παύουμε να το «κρατάμε» και να έχουμε άδραγμα πάνω του, και η αύξουσα απόσταση δεν είναι μια εξωτερικότητα που αυξάνεται, όπως φαίνεται να είναι το πλάτος: εκφράζει μόνο ότι το πράγμα αρχίζει να γλιστρά κάτω από το άδραγμα του βλέμματός μας και ότι το βλέμμα το εγκολπώνεται λιγότερο αυστηρά. Η απόσταση είναι εκείνο που διακρίνει αυτό το ακνό άδραγμα από το πλήρες άδραγμα – την εγγύτητα. Επομένως την ορίζουμε όπως ορίσαμε προηγουμένως το «όρθιο» και το «λοξό»: μέσω της κατάστασης του αντικειμένου ως προς τη δύναμη αδράγματος που διαθέτουμε.

Οι παραισθήσεις που σχετίζονται με το βάθος είναι κυρίως εκείνες που μας έχουν συνηθίσει να το θεωρούμε ως μια κατασκευή της νόησης. Μπορούμε να τις προκαλέσουμε επιβάλλοντας στα μάτια έναν ορισμένο βαθμό σύγκλισης, όπως στο στερεοσκόπιο, ή παρουσιάζοντας στο υποκείμενο ένα προοπτικό σχέδιο. Εφόσον πιστεύω ότι βλέπω το βάθος ενώ δεν υπάρχει τίποτα τέτοιο, δεν σημαίνει αυτό ότι τα παραπλανητικά σημεία στάθηκαν αφορμή για μια υπόθεση και ότι γενικά η υποτιθέμενη όραση της απόστασης είναι πάντα μια ερμηνεία των σημείων; Αλλά το αξίωμα είναι ολοφάνερο: υποθέτουμε ότι δεν είναι δυνατό να δούμε ό,τι δεν είναι, επομένως ορίζουμε την όραση μέσω του αισθητηριακού εντυπώματος, χάνουμε την πρωτογενή σχέση κινήτρων και την αντικαθιστούμε με μια σχέση σημασίας. Είδαμε ότι η ανομοιότητα των αμφιβληστροειδικών εικόνων, η οποία προξενεί την κίνηση σύγκλισης, δεν υπάρχει καθ' εαυτήν· ανομοιότητα υπάρχει μόνο για ένα υποκείμενο που προσπαθεί να συγχωνεύσει τα μονοφθαλμικά φαινόμενα ίδιας δομής και που τείνει στη συνεργία. Συνεπώς η ενότητα της αμφοτερόφθαλμης όρασης, και μαζί της το βάθος χωρίς το οποίο δεν είναι πραγματοποιήσιμη, είναι παρούσα από τη στιγμή που οι μονοφθαλμικές εικόνες δίνονται ως «ανό-

μοιες». Όταν κοιτάζω στο στερεοσκόπιο, προσφέρεται ένα σύνολο όπου ήδη ικνογραφείται η δυνατή τάξη και αρχίζει να διαγράφεται η κατάσταση. Η κινητική μου απάντηση επωμίζεται αυτή την κατάσταση. Ο Σεζάν έλεγε ότι ο ζωγράφος μπροστά στο «μοτίβο» του θα «ενώσει τα περιπλανώμενα χέρια της φύσης». <sup>27</sup> Στο στερεοσκόπιο η κίνηση προσήλωσης είναι επίσης μια απάντηση στην ερώτηση που τίθεται από τα δεδομένα, και η απάντηση αυτή εμπερικλείεται στην ερώτηση. Είναι το ίδιο το πεδίο που προσανατολίζεται προς μια όσο το δυνατόν τελειότερη συμμετρία, το δε βάθος είναι απλώς μία στιγμή της αντιληπτικής πίστης σε ένα μοναδικό πράγμα. Το προοπτικό σχέδιο δεν γίνεται πρώτα αντιληπτό ως σχέδιο πάνω σε ένα επίπεδο, και έπειτα οργανώνεται σε βάθος. Οι γραμμές που φεύγουν προς τον ορίζοντα δεν δίνονται πρώτα ως λοξές, και έπειτα τις σκεφτόμαστε ως οριζόντιες. Το σύνολο του σχεδίου αναζητά την ισορροπία του σκάβοντας μέσα του στη διάσταση του βάθους. Η λεύκα στο δρόμο, που σχεδιάστηκε μικρότερη από έναν άνθρωπο, δεν κατορθώνει να γίνει για τα καλά δέντρο, αν δεν οπισθοχωρήσει προς τον ορίζοντα. Το σχέδιο το ίδιο τείνει προς το βάθος, όπως μια πέτρα που πέφτει πηγαίνει προς τα κάτω. Αν η συμμετρία, η πληρότητα, ο αυστηρός προσδιορισμός μπορούν να επιτευχθούν με διάφορους τρόπους, η οργάνωση δεν θα είναι σταθερή, όπως βλέπουμε στα αμφίσημα σχέδια. Το σχήμα 1, για παράδειγμα, μπορούμε να το αντιληφθούμε είτε ως κύβο ιδωμένο από κάτω με την έδρα ΑΒΓΔ μπροστά είτε ως κύβο ιδωμένο από πάνω με την έδρα ΕΖΗΘ μπροστά ή, τέλος, ως μωσαϊκό κουζίνας που συντίθεται από δέκα τρίγωνα και ένα τετράγωνο. Το σχήμα 2, αντίθετα, θα το δούμε σχεδόν αναπόφευκτα ως κύβο, διότι πρόκειται για τη μόνη οργάνωση που του δίνει τέλεια συμμετρία. <sup>28</sup> Το βάθος γεννιέται κάτω από το βλέμμα μου επειδή το βλέμμα μου γυρεύει να δει κάτι. Ποιος είναι όμως αυτός ο αντιληπτικός δαίμων που είναι εν δράσει στο οπτικό μας πεδίο τείνοντας πάντα

προς την πλέον προσδιορισμένη μορφή; Δεν επανερχόμαστε έτσι στην πραγματικότητα;

Ας εξετάσουμε ένα παράδειγμα. Η οργάνωση σε βάθος καταστρέφεται, αν προσθέσω στο αμφίσημο σχέδιο, όκι οποιοσδήποτε γραμμές (το σχήμα 3 παραμένει σαφώς κύβος), αλλά



Σχ. 1



Σχ. 2



Σχ. 3

γραμμές που αποσυνδέουν τα στοιχεία ενός και του ίδιου επιπέδου και συνδέουν τα στοιχεία διαφορετικών επιπέδων (σχ. 1).<sup>29</sup> Τι εννοούμε όταν λέμε ότι οι γραμμές αυτές διενεργούν οι ίδιες την καταστροφή του βάθους; Δεν μιλάμε όπως ο συνειρμισμός; Δεν εννοούμε ότι η γραμμή ΕΘ (σχ. 1), δρώντας ως αιτία, εξαρθρώνει τον κύβο στον οποίο εισάγεται, αλλά ότι επιφέρει μια συνολική σύλληψη που δεν είναι η σύλληψη στη διάσταση του βάθους. Εννοείται ότι η γραμμή ΕΘ δεν διαθέτει από μόνη της ατομικότητα αν δεν τη συλλάβω ως τέτοια, αν δεν τη διατρέξω και δεν τη χαράξω εγώ ο ίδιος. Αλλά δεν το κάνω αυθαίρετα αυτό. Το πώς θα τη συλλάβω και θα τη διατρέξω υποδεικνύεται ή συστήνεται από τα φαινόμενα. Το αίτημα εν προκειμένω δεν είναι επιτακτικό, εφόσον πρόκειται ακριβώς για ένα αμφίσημο σχήμα, αλλά σε ένα κανονικό οπτικό πεδίο ο διαχωρισμός των επιπέδων και των περιγραμμάτων είναι ακαταμάχητος και όταν, για παράδειγμα, κάνω περίπατο στη δεντροφυτεμένη λεωφόρο, δεν τα καταφέρνω να δω τα διαστήματα ανάμεσα στα δέντρα ως πράγματα και τα ίδια τα δέντρα ως φόντο. Ναι μεν είμαι εγώ που έχω την εμπειρία του τοπίου, αλλά έχω συνείδηση, κατά την εμπειρία αυτή, ότι επωμίζομαι

μία γεγονοτική κατάσταση, ότι συγκεντρώνω ένα νόημα σκόρπιο στα φαινόμενα και ότι λέω απλώς ό,τι θέλουν να πουν από μόνα τους. Ακόμα και στις περιπτώσεις όπου η οργάνωση είναι αμφίσημη και μπορώ να την κάνω να παραλλάξει, αυτό δεν το επιτυγχάνω κατευθείαν: μία από τις έδρες του κύβου δεν περνά στο πρώτο επίπεδο, αν πρώτα δεν την κοιτάξω και αν το βλέμμα μου δεν ξεκινήσει από εκείνη για να ακολουθήσει τις ακμές και να βρει, τέλος, τη δεύτερη έδρα ως ένα απροσδιόριστο φόντο. Αν δω το σχήμα I ως μωσαϊκό κουζίνας, αυτό συμβαίνει υπό τον όρο να στρέψω πρώτα το βλέμμα μου στο κέντρο και μετά να το κατανείμω εξίσου σε όλο το σχήμα ταυτόχρονα. Όπως περιμένει ο Μπερξόν ότι ο κύβος ζάχαρης θα λιώσει, έτσι κι εγώ είμαι μερικές φορές υποχρεωμένος να περιμένω να γίνει η οργάνωση. Πόσο μάλλον στην κανονική αντίληψη το νόημα του αντιληπτού μου εμφανίζεται ως θεσπισμένο μέσα του και όχι ως συγκροτημένο από μένα, το δε βλέμμα ως ένα είδος μηχανής γνώσης, η οποία παίρνει τα πράγματα από εκεί που πρέπει να ληφθούν για να γίνουν θέαμα ή τα τεμαχίζει σύμφωνα με τις φυσικές αρθρώσεις τους. Ασφαλώς η ευθεία ΕΘ δεν μπορεί να ισχύσει ως ευθεία αν δεν τη διατρέξω, δεν πρόκειται όμως για εποπτεία του πνεύματος αλλά για εποπτεία του βλέμματος, δηλαδή το ενέργημά μου δεν είναι πρωταρχικό ή συγκροτούν, κινητοποιείται από μια επιζήτηση ή από ένα κίνητρο. Κάθε προσήλωση του βλέμματος είναι πάντα προσήλωση σε κάτι που προσφέρεται για να προσηλώσεις πάνω του το βλέμμα σου. Όταν προσηλώνω το βλέμμα στην έδρα ΑΒΓΔ του κύβου, αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι την κάνω να περάσει στην κατάσταση της καθαρής όρασης, αλλά επίσης ότι την κάνω να ισχύσει ως σχήμα και ως πλησιέστερη σε μένα από την άλλη έδρα, με μια λέξη ότι οργανώνω τον κύβο, και το βλέμμα είναι αυτός ο αντιληπτικός δαίμων κάτω από το σκεπτόμενο υποκείμενο ο οποίος ξέρει να δώσει στα πράγματα τη σωστή απάντηση που περιμένουν προκειμένου να υπάρξουν μπροστά μας.

Τελικά λοιπόν, τι είναι το να βλέπω έναν κύβο; Είναι, λέει ο εμπειρισμός, να συνδέω συνειρμικά με την όντως υφιστάμενη όψη του σχεδίου μια σειρά άλλων εμφανίσεων, εκείνες που θα προσέφερε αν το έβλεπα από πιο κοντά, από το πλάι, υπό διαφορετικές γωνίες. Όταν όμως βλέπω έναν κύβο, δεν βρίσκω μέσα μου καμία από τις εικόνες αυτές, είναι τα μικροανταλλάγματα μιας αντίληψης του βάθους η οποία τις καθιστά δυνατές και δεν προκύπτει από εκείνες. Άρα, ποιο είναι αυτό το μοναδικό ενέργημα μέσω του οποίου συλλαμβάνω τη δυνατότητα όλων των εμφανίσεων; Είναι, λέει η νοησιαρχία, η σκέψη του κύβου ως στερεού φτιαγμένου από έξι ίσες έδρες και δώδεκα ίσες ακμές που τέμνονται σε ορθή γωνία – το δε βάθος δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνύπαρξη των ίσων εδρών και ακμών. Και πάλι όμως δίνουμε ως ορισμό του βάθους ό,τι είναι απλώς επακόλουθό του. Οι έξι ίσες έδρες και οι δώδεκα ίσες ακμές δεν δίνουν όλο το νόημα του βάθους, αντίθετα, ο ορισμός αυτός δεν έχει κανένα νόημα χωρίς το βάθος. Οι έξι έδρες και οι δώδεκα ακμές δεν γίνεται να συνυπάρχουν και ταυτόχρονα να παραμένουν ίσες για μένα, εκτός κι αν διαταχθούν σε βάθος. Το ενέργημα που επανορθώνει τις εμφανίσεις, που δίνει στις οξείες ή αμβλείες γωνίες αξία ορθών γωνιών και στις παραμορφωμένες πλευρές αξία τετραγώνου, δεν είναι η σκέψη των γεωμετρικών σχέσεων ισότητας και του γεωμετρικού είναι στο οποίο αυτές ανήκουν – είναι η περιζώση του αντικειμένου από το βλέμμα μου που το διαπερνά, το εμπυκνώνει και κάνει άμεσα τις πλαϊνές έδρες να ισχύουν ως «τετράγωνα ιδωμένα λοξά», μέχρι του σημείου να μην τις βλέπουμε καν υπό την προοπτική τους όψη του ρόμβου. Αυτή η παρουσία η συγχρονική με εμπειρίες που ωστόσο αλληλοαποκλείονται, το γεγονός ότι εμπεριέχονται η μία στην άλλη σε αμοιβαία συνεπαγωγή, αυτή η συναίρεση μιας ολόκληρης δυνατής διαδικασίας σε ένα και μόνο αναληπτικό ενέργημα φτιάχνουν την πρωτογένεια του βάθους: είναι η διάσταση στην οποία τα πράγματα ή τα στοιχεία των πραγμάτων εμπερικλείονται το ένα στο άλλο,

ενώ το πλάτος και το ύψος είναι οι διαστάσεις στις οποίες παρατάσσονται το ένα δίπλα στο άλλο.

Δεν μπορούμε επομένως να κάνουμε λόγο για σύνθεση του βάθους, δεδομένου ότι μια σύνθεση προϋποθέτει ή τουλάχιστον, όπως η καντιανή σύνθεση, θέτει διακριτούς όρους, ενώ το βάθος δεν θέτει την πολλαπλότητα των προοπτικών εμφανίσεων, που θα καταστεί ρητή με την ανάλυση, και τη μισοδιακρίνει μόνο πάνω στο φόντο του σταθερού πράγματος. Αυτή η οιοειή σύνθεση φωτίζεται αν την κατανοήσουμε ως χρονική. Όταν λέω ότι βλέπω ένα αντικείμενο σε απόσταση, εννοώ ότι το κρατώ ήδη ή ότι το κρατώ ακόμα, είναι στο μέλλον ή στο παρελθόν και ταυτόχρονα στο χώρο.<sup>30</sup> Θα αντιτείνουν ίσως ότι μόνο για μένα είναι έτσι: καθ' εαυτό η λάμπα που αντιλαμβάνομαι υπάρχει ταυτόχρονα με μένα, η απόσταση είναι ανάμεσα σε συγχρονικά αντικείμενα, και αυτή η συγχρονικότητα περιλαμβάνεται στην ίδια την έννοια της αντίληψης. Ασφαλώς. Όμως η συνύπαρξη, που πράγματι ορίζει το χώρο, δεν είναι ξένη προς το χρόνο, σημαίνει ότι δύο φαινόμενα ανήκουν στο ίδιο χρονικό κύμα. Όσο για τη σχέση του αντιληπτού αντικείμενου με την αντίληψή μου, δεν συνδέει το ένα με την άλλη μέσα στο χώρο και έξω από το χρόνο: είναι *συγκαιρινά*. Η «τάξη των συνυπαρχόντων» δεν μπορεί να διαχωριστεί από την «τάξη των διαδοχικών» ή μάλλον ο χρόνος δεν είναι μόνο η συνειδηση μιας διαδοχής. Η αντίληψη μου δίνει ένα «πεδίο παρουσίας»<sup>31</sup> υπό την ευρεία έννοια, το οποίο εκτείνεται σε δύο διαστάσεις: τη διάσταση εδώ-εκεί και τη διάσταση παρελθόν-παρόν-μέλλον. Η πρώτη κατανοείται μέσω της δεύτερης. «Κρατώ», «έχω» το μακρινό αντικείμενο χωρίς να θέσω ρητά τη χωρική προοπτική (φαινομενικό μέγεθος και φαινομενική μορφή), όπως «κρατώ ακόμα στο χέρι»<sup>32</sup> το εγγύς παρελθόν χωρίς καμία παραμόρφωση, χωρίς να παρεμβάλλεται «ανάμνηση». Αν επιμείνει κανείς να κάνει λόγο για σύνθεση, θα πρόκειται, όπως λέει ο Χούσερλ, για μια «σύνθεση μετάβασης», που δεν συνενώνει ξεχωριστές προοπτικές αλλά πραγματοποιεί

το «πέρασμα» από τη μία στην άλλη. Η ψυχολογία ενεπλάκη σε ατελείωτες δυσκολίες όταν θέλησε να θεμελιώσει τη μνήμη στην κατοχή ορισμένων περιεχομένων ή αναμνήσεων, που συνιστούν παροντικά ίχνη (στο σώμα ή στο ασυνείδητο) του παρελθόντος που έχει εξαλειφθεί, διότι με αφετηρία τα ίχνη αυτά δεν μπορείς ποτέ να κατανοήσεις την αναγνώριση του παρελθόντος ως παρελθόν. Παρομοίως δεν θα κατανοήσουμε ποτέ την αντίληψη της απόστασης, αν ξεκινήσουμε από περιεχόμενα που δίνονται σε ένα είδος ισαπόστασης, σε μια επίπεδη προβολή του κόσμου, όπως οι αναμνήσεις είναι προβολή του παρελθόντος στο παρόν. Και όπως μπορούμε να κατανοήσουμε τη μνήμη μόνο ως άμεση κατοχή του παρελθόντος χωρίς παρεμβαλλόμενα περιεχόμενα, έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε και την αντίληψη της απόστασης μόνο ως ένα *είναι πιο μακριά*, που συναντά το είναι εκεί όπου αυτό εμφανίζεται. Η μνήμη θεμελιώνεται βαθμιαία πάνω στο συνεχές πέρασμα από τη μία στιγμή στην άλλη και πάνω στην ενθίκευση της καθημιάς, μαζί με όλο της τον ορίζοντα, στην πυκνότητα της επόμενης στιγμής. Η ίδια συνεχής μετάβαση εμπερικλείει το αντικείμενο όπως είναι εκεί πέρα μακριά, με το «πραγματικό» του μέγεθος και όπως τελικά θα το έβλεπα αν ήμουν δίπλα του, μέσα στην αντίληψη που έχω για εκείνο από εδώ. Και όπως δεν υπάρχει καμία συζήτηση να γίνει σχετικά με τη «διατήρηση των αναμνήσεων», αλλά μόνο ένας ορισμένος τρόπος να κοιτάξουμε το χρόνο ο οποίος καθιστά έκδηλο το παρελθόν ως αναπαλλοτρίωτη διάσταση της συνείδησης, δεν υπάρχει και κανένα πρόβλημα της απόστασης και η απόσταση είναι άμεσα ορατή, υπό τον όρο να ξέρουμε να ξαναβρούμε το ζωντανό παρόν όπου αυτή συγκροτείται.

Όπως δείξαμε στην αρχή, πρέπει να ανακαλύψουμε εκ νέου, κάτω από το βάθος ως σχέση μεταξύ πραγμάτων ή και μεταξύ επιπέδων, δηλαδή το αντικειμενοποιημένο βάθος, που έχει αποσπαστεί από την εμπειρία και έχει μεταμορφωθεί σε πλάτος, ένα αρχέγονο βάθος που δίνει το νόημά του στο προη-



γούμενο και είναι η πυκνότητα την οποία έχει ένα διάμεσο χωρίς πράγμα. Όταν αφηθούμε να είμαστε στον κόσμο χωρίς να τον επωμιστούμε ενεργητικά ή στην περίπτωση ασθενειών που ευνοούν αυτή τη στάση, τότε τα επίπεδα δεν διακρίνονται πια μεταξύ τους, τα χρώματα δεν συμπυκνώνονται πια σε επιφανειακά χρώματα, διαχέονται γύρω από τα αντικείμενα και γίνονται χρώματα ατμοσφαιρικά· για παράδειγμα, ο ασθενής που γράφει σε μια κόλα χαρτί πρέπει να τρυπήσει με την πένα του ένα ορισμένο στρώμα λευκού προτού φτάσει στο χαρτί. Αυτός ο όγκος ποικίλλει με το εκάστοτε χρώμα και είναι κατά κάποιον τρόπο η έκφραση της ποιοτικής του ουσίας.<sup>33</sup> Υπάρχει επομένως ένα βάθος που δεν λαμβάνει ακόμα χώρα ανάμεσα σε αντικείμενα, που κατά μείζονα λόγο δεν αποτιμά ακόμα την απόσταση του ενός από το άλλο και συνιστά απλώς το άνοιγμα της αντίληψης σε ένα φάντασμα πράγματος μόλις και μετά βίας χαρακτηρισμένου ποιοτικά. Ακόμα και στην κανονική αντίληψη το βάθος δεν εφαρμόζεται κατά πρώτον στα πράγματα. Όπως το πάνω και το κάτω ή το δεξιά και το αριστερά δεν δίνονται στο υποκείμενο μαζί με τα αντιληπτά περιεχόμενα, αλλά συγκροτούνται κάθε στιγμή μαζί με ένα χωρικό επίπεδο ως προς το οποίο τοποθετούνται τα πράγματα, έτσι και το βάθος ή το μέγεθος έρχονται στα πράγματα από το γεγονός ότι τοποθετούνται ως προς ένα επίπεδο αποστάσεων και μεγεθών,<sup>34</sup> το οποίο ορίζει το μακριά και το κοντά, το μεγάλο και το μικρό πριν από κάθε αντικείμενο αναφοράς. Όταν λέμε για ένα αντικείμενο ότι είναι γιγάντιο ή μικροσκοπικό, μακρινό ή κοντινό, μιλάμε συχνά χωρίς να το συγκρίνουμε, έστω και άρρητα, με κάποιο άλλο αντικείμενο ή και με το μέγεθος και την αντικειμενική θέση του δικού μας σώματος, μιλάμε μόνο σε σχέση με ένα ορισμένο «βεληνεκές» των χειρονομιών μας, με ένα ορισμένο «άδραγμα» που έχει πάνω στον περίγυρό του το φαινόμενο σώμα. Αν δεν θέλαμε να αναγνωρίσουμε αυτή τη ρίζωση των μεγεθών και των αποστάσεων, θα παραπεμπόμασταν από το ένα αντικείμενο αναφοράς στο άλλο χωρίς να κατανοούμε πώς μπορεί ποτέ να

υπάρχουν για μας μεγέθη ή αποστάσεις. Η παθολογική εμπειρία της μικροψίας ή της μακροψίας, μεταβάλλοντας το φαινομενικό μέγεθος όλων των αντικειμένων του πεδίου, δεν αφήνει κανένα σημείο αναφοράς ως προς το οποίο να μπορέσουν να εμφανιστούν τα αντικείμενα μεγαλύτερα ή μικρότερα απ' ό,τι συνήθως, άρα κατανοείται μόνο σε σχέση με ένα προαντικειμενικό πρότυπο μέτρησης των αποστάσεων και των μεγεθών. Έτσι το βάθος δεν μπορεί να κατανοηθεί ως σκέψη ενός ακοσμικού υποκειμένου αλλά ως δυνατότητα ενός δεσμευόμενου υποκειμένου.

Αυτή η ανάλυση του βάθους συναντά την ανάλυση που προσπαθήσαμε να κάνουμε για το ύψος και για το πλάτος. Αν ξεκινήσαμε αντιπαραθέτοντας το βάθος στις άλλες διαστάσεις, αυτό το κάναμε μόνο και μόνο επειδή φαίνεται εκ πρώτης όψεως να αφορούν τις σχέσεις των πραγμάτων μεταξύ τους, ενώ το βάθος αποκαλύπτει αμέσως το δεσμό του υποκειμένου με το χώρο. Αλλά στην πραγματικότητα, όπως είδαμε νωρίτερα, η κατακόρυφος και η οριζόντιος προσδιορίζονται επίσης, σε τελική ανάλυση, από το καλύτερο άδραγμα που έχει πάνω στον κόσμο το σώμα μας. Πλάτος και ύψος, ως σχέσεις μεταξύ των αντικειμένων, είναι διαστάσεις παράγωγες, στην πρωταρχική τους δε σημασία, είναι και αυτές «υπαρξιακές». Δεν πρέπει να πούμε μόνο, από κοινού με τον Λανιό (Lagneau) και τον Αλαίν, ότι το ύψος και το πλάτος *προϋποθέτουν* το βάθος, επειδή ένα θέαμα σε ένα και μόνο επίπεδο υποθέτει την ισαπόσταση όλων των μερών του στο επίπεδο του προσώπου μου: αυτή η ανάλυση αφορά μόνο το πλάτος, το ύψος και το βάθος που έχουν ήδη αντικειμενοποιηθεί, όχι την εμπειρία που μας ανοίγει τις διαστάσεις αυτές. Η κατακόρυφος και η οριζόντιος, το κοντά και το μακριά είναι αφηρημένοι προσδιορισμοί για ένα και μόνο είναι τοποθετημένο σε μια κατάσταση και προϋποθέτουν το ίδιο «πρόσωπο με πρόσωπο» του υποκειμένου και του κόσμου.

Η κίνηση είναι μετατόπιση ή μεταβολή θέσης, ακόμα και αν δεν μπορεί να προσδιοριστεί από αυτό. Όπως αρχικά συναντήσαμε μια σκέψη της θέσης η οποία την προσδιορίζει μέσω σχέσεων στον αντικειμενικό χώρο, έτσι υπάρχει μια αντικειμενική θεωρηση της κίνησης η οποία την προσδιορίζει μέσω ενδοκοσμικών σχέσεων, παίρνοντας ως δεδομένη την εμπειρία του κόσμου. Και όπως χρειάστηκε να βρούμε ξανά την προέλευση της χωρικής θέσης μέσα στην κατάσταση ή στην προαντικειμενική τοπικότητα του υποκειμένου που προσηλώνεται στο περιβάλλον του, κατά τον ίδιο τρόπο θα πρέπει να ανακαλύψουμε εκ νέου κάτω από την αντικειμενική σκέψη της κίνησης μια προαντικειμενική εμπειρία, από την οποία δανειζεται το νόημά της και όπου η κίνηση, συνδεδεμένη ακόμα με εκείνον που την αντιλαμβάνεται, είναι μια παραλλαγή του αδράγματος που έχει το υποκείμενο πάνω στον κόσμο του. Όταν θέλουμε να σκεφτούμε την κίνηση, να διατυπώσουμε μια φιλοσοφία της κίνησης, τοποθετούμαστε αμέσως στην κριτική στάση ή στάση επαλήθευσης, διερωτόμαστε τι ακριβώς μας δίνεται μέσα στην κίνηση, ετοιμαζόμαστε να απορρίψουμε τις εμφανίσεις για να προσεγγίσουμε την αλήθεια της κίνησης και μας διαφεύγει ότι αυτή είναι η στάση που περιστέλλει το φαινόμενο και μας εμποδίζει να το προσεγγίσουμε το ίδιο επειδή εισάγει, με την έννοια της αλήθειας καθ' εαυτό, προαπαιτούμενα ικανά να μου κρύψουν τη γέννηση της κίνησης για μένα.

Πετάω μια πέτρα. Διασχίζει τον κήπο μου. Γίνεται για μία στιγμή ένας συγκεχυμένος μετεωρίτης και ξαναγίνεται πέτρα όταν πέσει στο έδαφος σε κάποια απόσταση. Αν θέλω να σκεφτώ «καθαρά» το φαινόμενο, πρέπει να το αποσυνθέσω. Η πέτρα η ίδια, θα πω, στην πραγματικότητα δεν τροποποιείται από την κίνηση. Την ίδια πέτρα κρατούσα στο χέρι μου και ξαναβρίσκω καταγής στο τέλος της πορείας της, άρα είναι η ίδια πέτρα που διέσχισε τον αέρα. Η κίνηση είναι απλώς ένα τυχαίο κατηγορημα του κινητού σώματος, δεν είναι κατά κάποιον τρόπο μέσα στην πέτρα που γίνεται ορατή. Δεν μπορεί παρά

να είναι μια μεταβολή στις σχέσεις της πέτρας με τον περίγυρο. Μπορούμε να μιλήσουμε για μεταβολή μόνο αν είναι η ίδια πέτρα που διατηρείται μέχρι τέλους υπό τις διαφορετικές σχέσεις με τον περίγυρο. Αν υποθέσω, αντίθετα, ότι η πέτρα εκμηδενίζεται όταν φτάσει στο σημείο Σ και ότι μια άλλη ταυτόσημη πέτρα ξεπροβάλλει από το μηδέν στο σημείο Σ', οσοδήποτε κοντά στο πρώτο κι αν είναι αυτό, δεν έχουμε πια μία μοναδική κίνηση αλλά δύο κινήσεις. Επομένως δεν υπάρχει κίνηση χωρίς ένα κινητό σώμα το οποίο τη φέρει χωρίς διακοπή από το σημείο εκκίνησης μέχρι το σημείο άφιξης. Εφόσον η κίνηση δεν είναι τίποτα ενύπαρκτο στο κινητό και συνίσταται εξ ολοκλήρου στις σχέσεις του με τον περίγυρο, δεν είναι δυνατή χωρίς ένα εξωτερικό σημείο αναφοράς, και τελικά δεν υπάρχει κανένας τρόπος να αποδοθεί ειδικά στο «κινητό» παρά σε εκείνο που χρησιμεύει ως αναφορά. Επομένως, αφής στιγμής γίνει η διάκριση μεταξύ κινητού και κίνησης, δεν υπάρχει ούτε κίνηση χωρίς κινητό ούτε κίνηση χωρίς ένα αντικειμενικό σημείο αναφοράς ούτε απόλυτη κίνηση. Ωστόσο αυτή η σκέψη της κίνησης αποτελεί στην πραγματικότητα άρνηση της κίνησης: όταν διακρίνω αυστηρά την κίνηση από το κινητό, σημαίνει ότι το «κινητό», για να ακριβολογούμε, δεν *κινείται*. Αν η πέτρα-σε-κίνηση δεν είναι κατά κάποιον τρόπο άλλη από την πέτρα σε ηρεμία, δεν *είναι* ποτέ σε κίνηση (ούτε άλλωστε σε ηρεμία). Μόλις εισαγάγουμε την ιδέα ενός κινητού που μένει το ίδιο διαμέσου της κίνησής του, τα επιχειρήματα του Ζήνωνα ανακτούν την εγκυρότητά τους. Μάταια θα τους αντιτείναμε ότι δεν πρέπει να θεωρούμε την κίνηση ως σειρά ασυνεχών θέσεων που καταλαμβάνονται διαδοχικά μέσα σε μια σειρά ασυνεχών στιγμών και ότι ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι φτιαγμένοι από ένα συνάθροισμα ξεχωριστών στοιχείων. Διότι, ακόμα και αν εξετάσουμε δύο οριακές στιγμές και δύο οριακές θέσεις που η διαφορά τους μπορεί να βαίνει μειούμενη κάτω από οποιαδήποτε δεδομένη ποσότητα και η διαφοροποίησή τους να είναι εν τω γεννάσθαι, η ιδέα ενός κινητού ταυτόση-

μου διαμέσου των φάσεων της κίνησης αποκλείει ως απλή εμφάνιση το φαινόμενο του «κουνημένου», και συνεπιφέρει την ιδέα μιας χωρικής και χρονικής θέσης πάντα ταυτίσιμης καθ' εαυτήν, ακόμα και αν δεν είναι για μας, άρα την ιδέα μιας πέτρας που είναι πάντα και δεν περνά ποτέ. Ακόμα και αν επινοήσουμε ένα μαθηματικό εργαλείο που να μας επιτρέψει να συνυπολογίσουμε ένα απεριόριστο πλήθος θέσεων και στιγμών, δεν συλλαμβάνουμε μέσα σε ένα ταυτόσημο κινητό το ίδιο το ενέργημα της μετάβασης, που είναι πάντα ανάμεσα σε δύο στιγμές και δύο θέσεις, οσοδήποτε κοντινές κι αν τις επιλέξουμε. Ούτως ώστε, όταν σκέφτομαι με σαφήνεια την κίνηση, δεν κατανοώ πώς μπορεί ποτέ να ξεκινήσει για μένα και να μου δοθεί ως φαινόμενο.

Και ωστόσο περπατώ, έχω την εμπειρία της κίνησης παρά τις απαιτήσεις και τα διαζεύγματα της σαφούς σκέψης, και αυτό συνεπάγεται, ενάντια σε κάθε λογική, ότι αντιλαμβάνομαι κινήσεις χωρίς ταυτόσημο κινητό, χωρίς εξωτερικό σημείο αναφοράς και χωρίς καμία σχετικότητα. Αν παρουσιάσουμε σε ένα υποκείμενο εναλλάξ δύο φωτεινές γραμμές Α και Β, το υποκείμενο βλέπει μια συνεχή κίνηση από Α σε Β, κατόπιν από Β σε Α, έπειτα πάλι από Α σε Β και ούτω καθεξής, χωρίς καμία ενδιάμεση θέση και χωρίς καν να δίνονται οι ακραίες θέσεις γι' αυτές τις ίδιες, έχουμε μία μόνο γραμμή που πάει κι έρχεται αδιαλείπτως. Αντίθετα, μπορούμε να κάνουμε τις ακραίες θέσεις να εμφανιστούν διακριτά επιταχύνοντας ή επιβραδύνοντας το ρυθμό της παρουσίασης. Η στροβοσκοπική κίνηση τείνει τότε να αποσυντεθεί: η γραμμή εμφανίζεται αρχικά να συγκρατείται στη θέση Α, έπειτα απελευθερώνεται απότομα και μεταπηδά στη θέση Β. Αν συνεχίσουμε να επιταχύνουμε ή να επιβραδύνουμε το ρυθμό, η στροβοσκοπική κίνηση παίρνει τέλος και έχουμε είτε δύο συγχρονικές γραμμές είτε δύο διαδοχικές.<sup>35</sup> Επομένως η αντίληψη των θέσεων είναι αντιστρόφως ανάλογη προς την αντίληψη της κίνησης. Μπορούμε μάλιστα να δείξουμε ότι η κίνηση δεν είναι ποτέ η διαδοχική κατάληψη

από ένα κινητό όλων των θέσεων που βρίσκονται ανάμεσα στα δύο άκρα. Αν χρησιμοποιήσουμε για τη στροβοσκοπική κίνηση χρωματιστά ή λευκά σχήματα σε μαύρο φόντο, ο χώρος στον οποίο εκτείνεται η κίνηση δεν είναι καμία στιγμή φωτισμένος ή χρωματισμένος από εκείνη. Αν παρεμβάλουμε ανάμεσα στις ακραίες θέσεις Α και Β ένα ραβδάκι Γ, καμία στιγμή το ραβδάκι δεν συμπληρώνεται από την κίνηση που περνά (Σχ. 1). Δεν



Σχ. 1

έχουμε ένα «πέραςμα της γραμμής» αλλά ένα καθαρό «πέραςμα». Αν δουλέψουμε με ένα ταχυστοσκόπιο, το υποκείμενο αντιλαμβάνεται συχνά μια κίνηση χωρίς να μπορεί να πει τίνας πράγματος υπάρχει κίνηση. Η κατάσταση δεν είναι διαφορετική σε ό,τι αφορά

τις πραγματικές κινήσεις: όταν κοιτάζω εργάτες που ξεφορτώνουν ένα φορτηγό και πετάνε ο ένας στον άλλο τα τούβλα, βλέπω το χέρι του εργάτη στην αρχική του θέση και στην τελική, δεν το βλέπω σε καμία ενδιάμεση θέση, και ωστόσο έχω ζωηρή αντίληψη της κίνησής του. Αν περάσω γρήγορα ένα μολύβι μπροστά από ένα φύλλο χαρτί όπου έχω σημειώσει ένα σημείο αναφοράς, καμία στιγμή δεν έχω συνείδηση ότι το μολύβι βρίσκεται πάνω από το σημείο αναφοράς, δεν βλέπω καμία από τις ενδιάμεσες θέσεις και ωστόσο έχω την εμπειρία της κίνησης. Αντιστρόφως, αν επιβραδύνω την κίνηση και κατορθώσω να μη χάσω από τα μάτια μου το μολύβι, την ίδια εκείνη στιγμή εξαφανίζεται η εντύπωση της κίνησης.<sup>36</sup> Η κίνηση εξαφανίζεται ακριβώς τη στιγμή που συμφωνεί περισσότερο με τον ορισμό τον οποίο δίνει γι' αυτή η αντικειμενική σκέψη. Έτσι μπορούμε να επιτύχουμε φαινόμενα όπου το κινητό εμφανίζεται μόνο λαμβανόμενο μέσα στην κίνηση. Κινούμαι δεν σημαίνει για εκείνο περνά διαδοχικά από μια απεριόριστη σειρά θέσεων, το κινητό δίνεται μόνο ως κάτι που αρχίζει, συνεχίζει ή ολοκληρώνει την κίνησή του. Κατά συνέπεια, ακόμα και στις περιπτώσεις όπου ένα κινητό είναι ορατό, η κίνηση δεν του είναι μια εξωγενής ονοματοθεσία, μια σχέση ανάμεσα σ' εκείνο

και το εξωτερικό, και θα μπορέσουμε να έχουμε κινήσεις χωρίς κάτι που να χρησιμεύει ως αναφορά. Και πράγματι, αν προβάλλουμε την εικόνα που αφήνει πίσω της μια κίνηση πάνω σε ένα ομοιογενές πεδίο χωρίς κανένα αντικείμενο και χωρίς κανένα περίγραμμα, η κίνηση καταλαμβάνει όλο το χώρο, ολόκληρο το οπτικό πεδίο είναι που κουνιέται, όπως στο Στοιχειωμένο Σπίτι στα λούνα παρκ. Αν προβάλλουμε στην οθόνη το μετείκασμα ενός σπινάλ που γυρνά γύρω από το κέντρο του, τότε, καθώς απουσιάζει οποιοδήποτε σταθερό πλαίσιο, ο ίδιος ο χώρος είναι που πάλλεται και διαστέλλεται από το κέντρο προς την περιφέρεια.<sup>37</sup> Τέλος, εφόσον η κίνηση δεν είναι ένα σύστημα σχέσεων εξωτερικών προς το ίδιο το κινητό, τίποτα πια δεν μας εμποδίζει τώρα να αναγνωρίσουμε απόλυτες κινήσεις, όπως μας τις δίνει όντως η αντίληψη ανά πάσα στιγμή.

Αλλά μπορούμε πάντα να αντιτινουμε σ' αυτή την περιγραφή ότι δεν σημαίνει τίποτα. Ο ψυχολόγος απορρίπτει την ορθολογική ανάλυση της κίνησης, όταν δε του ξαναδείχνουν ότι κάθε κίνηση, προκειμένου να είναι μια κίνηση, πρέπει να είναι κίνηση κάποιου πράγματος, απαντά ότι «στην ψυχολογική περιγραφή, αυτό δεν είναι βάσιμο».<sup>38</sup> Όμως, αν εκείνο που περιγράφει ο ψυχολόγος είναι μια κίνηση, πρέπει να αναφέρεται σε κάτι ταυτόσημο που κινείται. Αν ακουμπήσω το ρολόι μου στο τραπέζι του δωματίου μου και ξαφνικά εξαφανιστεί για να επανεμφανιστεί λίγες στιγμές αργότερα στο τραπέζι του διπλανού δωματίου, δεν θα πω ότι υπήρξε κίνηση,<sup>39</sup> κίνηση υπάρχει μόνο αν οι ενδιάμεσες θέσεις όντως καταλήφθηκαν από το ρολόι. Ο ψυχολόγος μπορεί βέβαια να δείξει ότι η στροβοσκοπική κίνηση παράγεται ανάμεσα στις ακραίες θέσεις χωρίς ενδιάμεσο ερέθισμα, ακόμα και ότι η φωτεινή γραμμή Α δεν ταξιδεύει στο χώρο που τη χωρίζει από τη Β, ότι κατά τη διάρκεια της στροβοσκοπικής κίνησης δεν γίνεται αντιληπτό κανένα φως μεταξύ Α και Β και τελικά ότι δεν βλέπω το μολύβι ή το χέρι του εργάτη ανάμεσα στις δύο ακραίες θέσεις, θα πρέπει, προκειμένου να εμφανιστεί η κίνηση, το κινητό να υπήρξε

παρόν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σε κάθε σημείο της τροχιάς, και μπορεί μεν να μην είναι παρόν αισθητά σε όλα αυτά τα σημεία, όμως το έχουμε σκεφτεί ως παρόν εκεί. Με την κίνηση συμβαίνει ότι, και με τη μεταβολή: όταν λέω ότι ο φακίρης μεταμορφώνει ένα αυγό σε μαντίλι ή ότι ο μάγος μεταμορφώνεται σε πουλί στη στέγη του παλατιού του,<sup>40</sup> δεν εννοώ μόνο ότι ένα αντικείμενο ή ένα ον εξαφανίστηκε και αντικαταστάθηκε αυτοστιγμεί με ένα άλλο. Χρειάζεται μια εσωτερική σχέση ανάμεσα σ' εκείνο που εκμηδενίζεται και εκείνο που γεννιέται: πρέπει και το ένα και το άλλο να είναι δύο φανερώσεις ή δύο εμφανισμοί, δύο στάδια ενός και του ίδιου «κάτι» που παρουσιάζεται διαδοχικά υπ' αυτές τις δύο μορφές.<sup>41</sup> Παρομοίως η άφιξη της κίνησης σε ένα σημείο πρέπει να αποτελεί ένα με την εκκίνησή της από το «παρακείμενο» σημείο, και αυτό λαμβάνει χώρα μόνο αν υπάρχει ένα κινητό που μονομιάς εγκαταλείπει ένα σημείο και καταλαμβάνει ένα άλλο. «Κάτι που συλλαμβάνεται ως κύκλος θα έπαυε να ισχύει για μας ως κύκλος μόλις πάψει να είναι παρούσα μέσα του η στιγμή της "στρογγυλότητας" ή η ταύτιση όλων των διαμέτρων που είναι ουσιακή στον κύκλο. Είναι αδιάφορο αν τον κύκλο τον ανταλαμβανόμαστε ή τον σκεφτόμαστε: πρέπει οπωσδήποτε να είναι παρών ένας κοινός προσδιορισμός, ο οποίος μας υποχρεώνει και στις δύο περιπτώσεις να χαρακτηρίσουμε ως κύκλο εκείνο που μας παρουσιάζεται και να τον διακρίνουμε από κάθε άλλο φαινόμενο».<sup>42</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο όταν μιλάμε για μια αισθητηριακή εντύπωση κίνησης ή για μια *sui generis* συνείδηση της κίνησης ή, όπως η θεωρία της μορφής, για μια σφαιρική κίνηση, για ένα φαινόμενο φ όπου δεν θα δινόταν κανένα κινητό και καμία ιδιαίτερη θέση του κινητού, όλα αυτά είναι μόνο λόγια, αν δεν πούμε πώς «εκείνο που δίνεται μέσα σε αυτή την αισθητηριακή εντύπωση ή μέσα σε αυτό το φαινόμενο ή εκείνο που συλλαμβάνεται διαμέσου αυτών σηματοδοτείται, τεκμηριώνεται (*dokumentiert*) αμέσως ως κίνηση».<sup>43</sup> Η αντίληψη της κίνησης μπορεί να είναι αντίληψη της κίνησης και να την αναγνωρίσει ως τέτοια



μόνο αν την προσλάβει μαζί με τη σημασία κίνησης που έχει και μαζί με όλες τις στιγμές που τη συγκροτούν, ιδίως μαζί με την ταυτότητα του κινητού. Η κίνηση, απαντά ο ψυχολόγος, είναι «ένα από αυτά "τα ψυχικά φαινόμενα" τα οποία, όπως ακριβώς τα δεδομένα αισθητά περιεχόμενα –χρώμα και μορφή– αναφέρονται στο αντικείμενο, εμφανίζονται ως αντικειμενικά και όχι ως υποκειμενικά, τα οποία όμως, αντίθετα από τα άλλα ψυχικά δεδομένα, δεν έχουν στατική φύση αλλά δυναμική. Για παράδειγμα, το χαρακτηριστικό, ειδοποιό "πέρασμα" είναι η σάρκα και το αίμα της κίνησης που δεν μπορεί να σχηματιστεί με σύνθεση βάσει των συνηθισμένων οπτικών περιεχομένων». <sup>44</sup> Διότι δεν είναι δυνατό να συνθέσουμε την κίνηση με στατικές αισθητηριακές αντιλήψεις. Δεν τίθεται όμως τέτοιο ζήτημα, δεν διανοείται κανείς να επαναγάγει την κίνηση στην ηρεμία. Το αντικείμενο σε ηρεμία χρειάζεται επίσης ταυτοποίηση. Δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι σε ηρεμία αν κάθε στιγμή εκμηδενίζεται και αναδημιουργείται, αν δεν εξακολουθεί να υφίσταται διαμέσου των διαφόρων στιγμιαίων παρουσιάσεών του. Άρα η ταυτότητα για την οποία μιλάμε είναι προγενέστερη της διάκρισης μεταξύ κίνησης και ηρεμίας. Η κίνηση δεν είναι τίποτα χωρίς ένα κινητό που την περιγράφει και φτιάχνει την ενότητά της. Η μεταφορά του δυναμικού φαινομένου παραπλανά τον ψυχολόγο: μας φαίνεται ότι μια δύναμη εξασφαλίζει μόνη της την ενότητά της, αλλά αυτό συμβαίνει επειδή υποθέτουμε πάντα κάποιον που την ταυτοποιεί κατά την εκτύλιξη των αποτελεσμάτων της. Τα «δυναμικά φαινόμενα» οφείλουν την ενότητά τους σε μένα που τα βιώνω, τα διατρέχω και φτιάχνω τη σύνθεσή τους. Έτσι περνάμε από μια σκέψη της κίνησης που καταστρέφει την κίνηση σε μια εμπειρία της κίνησης που επιδιώκει να τη θεμελιώσει, αλλά επίσης από την εμπειρία αυτή σε μια σκέψη χωρίς την οποία η εμπειρία, αυστηρά μιλώντας, δεν σημαίνει τίποτα.

Δεν μπορούμε επομένως να δώσουμε δίκιο ούτε στον ψυχολόγο ούτε στον επιστήμονα της λογικής ή μάλλον πρέπει να

δώσουμε δίκιο και στους δύο και να βρούμε τον τρόπο να αναγνωρίσουμε τη θέση και την αντίθεση ως αληθείς και τις δύο. Ο επιστήμονας της λογικής έχει δίκιο όταν απαιτεί μια συγκρότηση του ίδιου του «δυναμικού φαινομένου» και μια περιγραφή της κίνησης μέσω του κινητού το οποίο παρακολουθούμε στην τροχιά του – αλλά κάνει λάθος όταν παρουσιάζει την ταυτότητα του κινητού ως μια ρητά εκπεφρασμένη ταυτότητα, είναι δε υποχρεωμένος να το αναγνωρίσει και ο ίδιος. Ο ψυχολόγος από τη μεριά του, όταν περιγράφει με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια τα φαινόμενα, οδηγείται παρά τη θέλησή του να βάλει το κινητό μέσα στην κίνηση, αλλά ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει αυτό το κινητό τού ξαναδίνει το προβάδισμα. Στη συζήτηση που παρακολουθήσαμε προ ολίγου και με την οποία εξεικονίσαμε την αιώνια διαμάχη μεταξύ ψυχολογίας και λογικής, τι θέλει να πει κατά βάθος ο Βερτχάιμερ; Θέλει να πει ότι η αντίληψη της κίνησης δεν είναι δευτερογενής σε σχέση με την αντίληψη του κινητού, ότι δεν έχουμε μια αντίληψη του κινητού πρώτα εδώ, μετά εκεί, και ύστερα μια ταυτοποίηση που θα συνένωνε τις θέσεις αυτές σε μια διαδοχή,<sup>45</sup> ότι η ποικιλότητά τους δεν υπάγεται σε μια υπερβατική ενότητα και ότι, τελικά, η ταυτοποίηση του κινητού ξεχύνεται απευθείας «από την εμπειρία».<sup>46</sup> Με άλλα λόγια, όταν ο ψυχολόγος μιλά για την κίνηση σαν να είναι ένα φαινόμενο που περιλαμβάνει το σημείο εκκίνησης Α και το σημείο άφιξης Β (ΑΒ), δεν εννοεί ότι δεν υπάρχει κανένα υποκείμενο της κίνησης, αλλά ότι σε καμία περίπτωση το υποκείμενο της κίνησης δεν είναι ένα αντικείμενο Α που δίνεται κατ' αρχάς ως παρόν στον τόπο του και στάσιμο: στο βαθμό που υπάρχει κίνηση, το κινητό λαμβάνεται μέσα στην κίνηση. Ο ψυχολόγος θα συμφωνούσε πιθανότατα ότι σε κάθε κίνηση υπάρχει, αν όχι ένα κινητό, τουλάχιστον ένα *κινούμενο*, υπό τον όρο να μη συγχέουμε αυτό το κινούμενο με κανένα από τα στατικά σχήματα που θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε σταματώντας την κίνηση σε ένα οποιοδήποτε σημείο της τροχιάς. Και ακριβώς εδώ υπε-

ρέχει έναντι του επιστήμονα της λογικής. Διότι ο επιστήμονας της λογικής, επειδή δεν έχει ξαναπιάσει επαφή με την εμπειρία της κίνησης έξω από κάθε προκατάληψη αναφορικά με τον κόσμο, μιλάει μόνο για την κίνηση καθ' εαυτό και θέτει το πρόβλημα της κίνησης με όρους είναι, κάτι που τελικά το καθιστά άλυτο. Αν πάρουμε, λέει, τους διαφορετικούς εμφανισμούς (*Erscheinungen*) της κίνησης σε διαφορετικά σημεία της τροχιάς, θα είναι εμφανισμοί μιας και της ίδιας κίνησης μόνο αν είναι εμφανισμοί ενός και του ίδιου κινητού, ενός και του ίδιου *Erscheinende*, ενός και του ίδιου κάτι που εκτίθεται (*darstellt*) μέσα από όλες τους. Όμως το κινητό έχει ανάγκη να τεθεί ως χωριστό είναι μόνο αν οι εμφανισμοί του σε διαφορετικά σημεία της διαδρομής έχουν πραγματοποιηθεί και οι ίδιοι ως ξεχωριστές προοπτικές. Ο επιστήμονας της λογικής, εξ ορισμού, δεν γνωρίζει άλλη συνείδηση από την οντοθετική, και αυτό ακριβώς το αξίωμα, αυτή η προϋπόθεση ενός εξ ολοκλήρου προσδιορισμένου κόσμου, ενός καθαρού είναι, επιβαρύνει τη σύλληψη που διαμορφώνει για το πολλαπλό και κατά συνέπεια για τη σύνθεση. Το κινητό ή μάλλον, όπως είπαμε, το κινούμενο δεν είναι ταυτόσημο κάτω από τις φάσεις της κίνησης, είναι ταυτόσημο σε εκείνες. Δεν είναι επειδή ξαναβρίσκω την ίδια πέτρα στο έδαφος που πιστεύω στην ταυτότητά της κατά τη διάρκεια της κίνησης. Αντίθετα, επειδή ακριβώς την έχω αντιληφθεί ως ταυτόσημη κατά τη διάρκεια της κίνησης – με μια άρρητη ταυτότητα που μένει να την περιγράψουμε –, πηγαίνω να τη μαζέψω και την ξαναβρίσκω. Δεν οφείλουμε να πραγματοποιήσουμε μέσα στην πέτρα-σε-κίνηση όλα όσα ξέρουμε ήδη από αλλού για την πέτρα. Αν είναι πράγματι ένας κύκλος που αντιλαμβάνομαι, λέει ο επιστήμονας της λογικής, όλες οι διάμετροί του είναι ίσες. Αλλά, σύμφωνα με αυτόν το συλλογισμό, θα έπρεπε να βάλουμε επίσης μέσα στον κύκλο που αντιλαμβάνομαι όλες τις ιδιότητες τις οποίες μπόρεσε και θα μπορέσει να ανακαλύψει σ' εκείνον ο γεωμέτρης. Τώρα, ακριβώς ο κύκλος ως πράγμα του κόσμου κατέχει εκ των προτέρων και

καθ' εαυτό όλες τις ιδιότητες τις οποίες θα ανακαλύψει σ' εκείνον η ανάλυση. Οι στρογγυλοί κορμοί των δέντρων είχαν ήδη, πριν από τον Ευκλείδη, τις ιδιότητες που ανακάλυψε εκείνος. Όμως στον κύκλο ως φαινόμενο, όπως εμφανιζόταν στους Έλληνες πριν από τον Ευκλείδη, το τετράγωνο της εφαπτομένης δεν ήταν ίσο με το γινόμενο ολόκληρης της τέμνουσας μαζί με το εξωτερικό της τμήμα: το τετράγωνο αυτό και το γινόμενο δεν εμφανίζονταν μέσα στο φαινόμενο, και παρομοίως δεν εμφανίζονταν κατ' ανάγκη ούτε οι ίσες ακτίνες. Το κινητό, ως αντικείμενο μιας απερίοριστης σειράς από ρητές και συγκλίνουσες αντιλήψεις, έχει κάποιες ιδιότητες, το κινούμενο έχει μόνο ένα ύφος. Το αδύνατο είναι να έχει ο αντιληπτός κύκλος άνισες διαμέτρους ή να είναι η κίνηση χωρίς κανένα κινούμενο. Αλλά με όλα αυτά, ο αντιληπτός κύκλος δεν έχει ίσες διαμέτρους επειδή δεν έχει καθόλου διάμετρο: μου γνωστοποιείται, γίνεται αναγνωρίσιμος και διακρίνεται από κάθε άλλο σχήμα λόγω της κυκλικής φυσιογνωμίας του και όχι λόγω της οποιασδήποτε «ιδιότητας» που θα μπορέσει στη συνέχεια να ανακαλύψει σ' εκείνον η οντοθετική σκέψη. Παρομοίως η κίνηση δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη ένα κινητό, δηλαδή ένα αντικείμενο προσδιορισμένο από ένα σύνολο καθορισμένων ιδιοτήτων· αρκεί να περικλείει «κάτι που κινείται», το πολύ πολύ «κάτι χρωματιστό» ή «φωτεινό» χωρίς όντως υφιστάμενο χρώμα ή φως. Ο επιστήμονας της λογικής αποκλείει αυτή την τρίτη υπόθεση: πρέπει οι ακτίνες του κύκλου να είναι ίσες ή άνισες, πρέπει η κίνηση να έχει κινητό ή να μην έχει. Αλλά μπορεί να την αποκλείσει μόνο αν πάρει τον κύκλο ως πράγμα ή την κίνηση καθ' εαυτό. Είδαμε όμως ότι έτσι, σε τελική ανάλυση, η κίνηση καθίσταται αδύνατη. Ο επιστήμονας της λογικής δεν θα είχε τίποτα να σκεφτεί, ούτε καν μια φαινομενικότητα κίνησης, αν δεν υπήρχε μια κίνηση πριν από τον αντικειμενικό κόσμο που να είναι η πηγή όλων των βεβαιώσεών μας αναφορικά με την κίνηση, αν δεν υπήρχαν φαινόμενα πριν από το είναι που να μπορεί κανείς να τα αναγνωρίσει, να τα ταυτοποιήσει και να μιλήσει γι' αυτά, που να

έχουν, με μια λέξη, ένα νόημα, κι ας μην έχουν θεματοποιηθεί ακόμα.<sup>47</sup> Σε αυτό ακριβώς το φαινόμενο στρώμα μάς επανάγει ο ψυχολόγος. Δεν θα πούμε ότι είναι ένα ανορθολογικό ή αντιλογικό στρώμα. Μόνο η οντοθεσία μιας κίνησης χωρίς κινητό θα ήταν ανορθολογική ή αντιλογική. Μόνο η ρητή άρνηση του κινητού θα ήταν αντίθετη προς την αρχή της αποκλεισμένης μέσης. Πρέπει να πούμε μόνο ότι το φαινόμενο στρώμα είναι κατά κυριολεξία προ-λογικό και θα παραμείνει έτσι για πάντα. Η κοσμοεικόνα μας μόνο εν μέρει μπορεί να συντεθεί με το είναι, πρέπει να αποδεχτούμε μέσα της το φαινόμενο το οποίο περικυκλώνει από παντού το είναι. Δεν ζητάμε από τον επιστήμονα της λογικής να λάβει υπόψη εμπειρίες οι οποίες για τον ορθό λόγο αποτελούν ανοησία ή παρανόηση, θέλουμε μόνο να πάμε πιο πίσω τα όρια εκείνου που έχει νόημα για μας και να επανατοποθετήσουμε τη στενή ζώνη του θεματικού νοήματος μέσα στη ζώνη του μη θεματικού νοήματος που την περιβάλλει. Η θεματοποίηση της κίνησης καταλήγει στο ταυτόσημο κινητό και στη σχετικότητα της κίνησης, δηλαδή καταστρέφει την κίνηση. Αν θέλουμε να πάρουμε στα σοβαρά το φαινόμενο της κίνησης, πρέπει να συλλάβουμε έναν κόσμο που να μην είναι φτιαγμένος μόνο από πράγματα αλλά και από καθарές μεταβάσεις. Αυτό το κάτι σε διαβατική κατάσταση, που έχουμε παραδεχτεί πως είναι αναγκαίο για τη συγκρότηση μιας μεταβολής, προσδιορίζεται μόνο μέσω του ιδιαίτερου τρόπου του να «περνά». Για παράδειγμα, το πουλί που διασχίζει τον κήπο μου δεν είναι τίποτε άλλο, την ίδια εκείνη στιγμή της κίνησης, από μια γκριζωπή δύναμη πετάγματος, και γενικά θα δούμε ότι τα πράγματα προσδιορίζονται πρωτίστως από τη «συμπεριφορά» τους και όχι από στατικές «ιδιότητες». Δεν είμαι εγώ που αναγνωρίζω σε κάθε σημείο και σε κάθε στιγμή της τροχιάς το ίδιο πουλί που προσδιορίζεται από ρητούς χαρακτήρες, είναι το πουλί με το πέταγμά του που φτιάχνει την ενότητα της κίνησής του, εκείνο είναι που μετατοπίζεται, αυτή η φτερωτή αναταραχή που είναι ακόμα εδώ είναι ήδη εκεί κάτω

με ένα είδος πανταχού παρουσίας, όπως ο κομήτης και η ουρά του. Το προαντικειμενικό είναι, το μη θεματοποιημένο κινούμενο δεν θέτει άλλο πρόβλημα πέρα από το χώρο και το χρόνο συνεπαγωγής και εμπειρέχεσθαι, για τους οποίους μιλήσαμε ήδη. Είπαμε ότι τα μέρη του χώρου, σύμφωνα με το πλάτος, το ύψος ή το βάθος, δεν παρατάσσονται το ένα δίπλα στο άλλο, ότι συνυπάρχουν επειδή εμπρικλείονται όλα στο μοναδικό άδραγμα που έχει πάνω στον κόσμο το σώμα μας, και η σχέση αυτή φωτίστηκε ήδη όταν δείξαμε ότι ήταν χρονική προτού να είναι χωρική. Τα πράγματα συνυπάρχουν στο χώρο επειδή είναι *παρόντα* στο ίδιο αντιλαμβανόμενο υποκείμενο και εμπρικλείονται σε ένα ίδιο χρονικό κύμα. Όμως η ενότητα και η ατομικότητα του κάθε χρονικού κύματος είναι δυνατή μόνο αν το καθένα βρίσκεται πεισμένο ανάμεσα στο προηγούμενο και το επόμενο και αν ο ίδιος χρονικός παλμός που το κάνει να αναβλύζει ανακρατά ακόμα το προηγούμενο και κρατά εκ των προτέρων το επόμενο. Ο αντικειμενικός χρόνος είναι εκείνος που είναι φτιαγμένος από διαδοχικές στιγμές. Το βιωμένο παρόν περικλείει στην πυκνότητά του ένα παρελθόν και ένα μέλλον. Το φαινόμενο της κίνησης απλώς φανερώνει με πιο αισθητό τρόπο την αμοιβαία χωρική και χρονική συνεπαγωγή. Ξέρουμε μια κίνηση και ένα κινούμενο χωρίς καμία συνείδηση των αντικειμενικών θέσεων, όπως ξέρουμε ένα αντικείμενο σε απόσταση και το αληθινό του μέγεθος χωρίς καμία ερμηνεία, και όπως ξέρουμε κάθε στιγμή ποια είναι η θέση ενός συμβάντος μέσα στην πυκνότητα του παρελθόντος μας χωρίς καμία ρητά εκπεφρασμένη ανάκληση. Η κίνηση είναι ένας μετατοπισμός ενός ήδη οικείου περιβάλλοντος και μας επανάγει, γι' άλλη μια φορά, στο κεντρικό μας πρόβλημα: να μάθουμε πώς συγκροτείται αυτό το περιβάλλον που χρησιμεύει ως φόντο σε κάθε συνειδησιακό ενέργημα.<sup>48</sup>

Η οντοθεσία ενός ταυτόσημου κινητού κατέληξε στη σχετικότητα της κίνησης. Τώρα που εισαγάγαμε και πάλι την κίνηση μέσα στο κινητό, διαβάζεται σε μία κατεύθυνση και μόνο:

μέσα στο κινητό είναι που ξεκινάει και από εκεί εκδιπλώνεται στο πεδίο. Δεν μπορώ κατά το δοκούν να δω την πέτρα ακίνητη, τον κήπο και τον εαυτό μου σε κίνηση. Η κίνηση δεν είναι μια υπόθεση της οποίας η πιθανότητα μετριέται από τον αριθμό των γεγονότων που συντονίζει, όπως στη φυσική θεωρία. Κάτι τέτοιο θα έδινε απλώς και μόνο μια δυνατή κίνηση, ενώ η κίνηση είναι ένα γεγονός. Την πέτρα δεν τη σκέφτομαι, αλλά τη βλέπω σε κίνηση. Διότι η υπόθεση «η πέτρα είναι που κινείται» δεν θα είχε καμία δική της σημασία, δεν θα διακρινόταν σε τίποτα από την υπόθεση «ο κήπος είναι που κινείται», αν η κίνηση, στ' αλήθεια και για τον αναστοχασμό, αναγόταν σε μια απλή μεταβολή σχέσεων. Άρα η κίνηση κατοικεί την πέτρα. Κι όμως, θα δώσουμε δίκιο στην πραγματοκρατία του ψυχολόγου; Θα βάλουμε την κίνηση μέσα στην πέτρα σαν να είναι μια ποιότητα; Η κίνηση δεν προϋποθέτει καμία σχέση προς ένα αντικείμενο αντιληπτό κατά ρητά εκπεφρασμένο τρόπο και παραμένει δυνατή μέσα σε ένα εντελώς ομοιογενές πεδίο. Άλλωστε κάθε κινητό δίνεται μέσα σε ένα πεδίο. Όπως χρειαζόμαστε ένα κινούμενο μέσα στην κίνηση, έτσι χρειαζόμαστε και ένα φόντο της κίνησης. Εσφαλμένα ειπώθηκε ότι οι παρυφές του οπτικού πεδίου παρέχουν πάντα ένα αντικειμενικό σημείο αναφοράς.<sup>49</sup> Γ' άλλη μια φορά, οι παρυφές του οπτικού πεδίου δεν είναι μια πραγματική γραμμή. Το οπτικό μας πεδίο δεν αναδεικνύεται ξεχωριστά μέσα στον αντικειμενικό μας κόσμο, δεν είναι ένα τμήμα του με σαφώς περιγεγραμμένα χείλη, όπως ένα τοπίο που πλαισιώνεται από το παράθυρο. Βλέπουμε όσο μακριά εκτείνεται το άδραγμα που έχει το βλέμμα μας πάνω στα πράγματα – πολύ πέρα από τη ζώνη καθαρής όρασης, ακόμα και πίσω μας. Όταν φτάσουμε στα όρια του οπτικού πεδίου, δεν περνάμε από την όραση στη μη όραση: το γραμμόφωνο που παίζει στο διπλανό δωμάτιο και δεν το βλέπω με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο επίσης υπολογίζεται στο οπτικό μου πεδίο: αντιστρόφως, ό,τι βλέπουμε είναι πάντα, από ορισμένες απόψεις, ανίδωτο: αν πρέπει να υπάρχει ένα «μπροστά» των πραγ-

μάτων, αν πρέπει να υπάρχουν πράγματα «μπροστά μας», αν πρέπει εντέλει, να υπάρχει μια αντίληψη, θα πρέπει να υπάρχουν κρυμμένες πλευρές των πραγμάτων και πράγματα «πίσω μας». Τα όρια του οπτικού πεδίου είναι μια αναγκαία στιγμή της οργάνωσης του κόσμου, όχι ένα αντικειμενικό περίγραμμα. Ωστόσο είναι αλήθεια, τελικά, ότι ένα αντικείμενο διατρέχει το οπτικό μας πεδίο, ότι μετατοπίζεται μέσα του και ότι η κίνηση δεν έχει κανένα νόημα έξω από αυτή τη συνάφεια. Ανάλογα με το αν δίνουμε στο τάδε μέρος του πεδίου αξία σχήματος ή αξία φόντου, μας φαίνεται σε κίνηση ή σε ηρεμία. Αν είμαστε σε ένα καράβι που πλέει κατά μήκος της ακτής, αληθεύει βέβαια, όπως έλεγε ο Λάιμπνιτς, ότι μπορούμε είτε να δούμε την ακτή να παρελαύνει μπροστά μας είτε να την πάρουμε ως σταθερό σημείο και να αισθανθούμε το καράβι σε κίνηση. Δίνουμε δηλαδή δίκιο στον επιστήμονα της λογικής; Καθόλου διότι, όταν λέω ότι η κίνηση είναι ένα δομικό φαινόμενο, δεν σημαίνει ότι λέω πως είναι «σχετική». Η πολύ ιδιαίτερη σχέση που είναι συγκροτητική της κίνησης δεν είναι *μεταξύ αντικειμένων*, και μάλιστα ο ψυχολόγος όχι μόνο δεν αγνοεί αυτή τη σχέση, αλλά και την περιγράφει πολύ καλύτερα από τον επιστήμονα της λογικής. Η ακτή παρελαύνει μπροστά στα μάτια μας αν τα κρατήσουμε καρφωμένα στην κουπαστή, ενώ, αν κοιτάζουμε την ακτή, τότε το πλοίο είναι που κινείται. Μέσα στο σκοτάδι, από δύο φωτεινά σημεία που το ένα είναι σε κίνηση και το άλλο ακίνητο, φαίνεται σε κίνηση εκείνο στο οποίο προσηλώνουμε το βλέμμα.<sup>50</sup> Το σύννεφο τρέχει πάνω από το καμπαναριό και το ποτάμι κυλά κάτω από τη γέφυρα αν κοιτάζουμε το σύννεφο και το ποτάμι. Το καμπαναριό πέφτει διασχίζοντας τον ουρανό και η γέφυρα γλιστρά πάνω σ' ένα ακινητοποιημένο ποτάμι αν κοιτάζουμε το καμπαναριό ή τη γέφυρα. Εκείνο που δίνει σε ένα μέρος του πεδίου αξία κινητού, σε άλλο αξία φόντου, είναι ο τρόπος με τον οποίο εγκαθιδρύουμε τις σχέσεις μας μαζί τους μέσω του ενεργήματος του βλέμματος. Η πέτρα πετάει στον αέρα – τι σημαίνουν αυτά τα λόγια, αν όχι ότι η πέτρα επι-



ζητεί το βλέμμα μας που είναι εγκατεστημένο και αγκυροβολημένο στον κήπο και το οποίο έτσι, θα λέγαμε, σηκώνει τις άγκυρες; Η σχέση του κινητού προς το φόντο του διέρχεται από το σώμα μας. Πώς να συλλάβουμε αυτή τη μεσολάβηση του σώματος; Πού οφείλεται το ότι η σχέση των αντικειμένων μαζί του μπορεί να τα προσδιορίσει ως κινητά ή σε ηρεμία; Δεν είναι το σώμα μας ένα αντικείμενο; Δεν χρειάζεται να προσδιοριστεί και το ίδιο σε συνάφεια με την ηρεμία και την κίνηση; Λένε συχνά ότι κατά την κίνηση των ματιών τα αντικείμενα παραμένουν για μας ακίνητα, επειδή λαμβάνουμε υπόψη τη μετατόπιση του ματιού και, βρίσκοντάς τη σε ακριβή αναλογία με τη μεταβολή των εμφανίσεων, συμπεραίνουμε την ακινησία των αντικειμένων. Και πράγματι, αν δεν έχουμε συνείδηση της μετατόπισης του ματιού, όπως συμβαίνει στην παθητική κίνηση, το αντικείμενο μοιάζει να κουνιέται· αν, όπως στην πάρεση των οφθαλμοκινητικών μυών, έχουμε την αυταπάτη μιας κίνησης του ματιού χωρίς να φαίνεται να αλλάζει η σχέση των αντικειμένων με το μάτι μας, νομίζουμε πως βλέπουμε μια κίνηση του αντικειμένου. Φαίνεται αρχικά ότι, καθώς η σχέση του αντικειμένου με το μάτι μας, όπως αυτή εγγράφεται στον αμφιβληστροειδή, έχει δοθεί στη συνείδηση, εξάγουμε την ηρεμία ή το βαθμό κίνησης των αντικειμένων διά της αφαιρέσεως και συνυπολογίζοντας τη μετατόπιση ή την ηρεμία του ματιού μας. Στην πραγματικότητα η ανάλυση αυτή είναι εντελώς πλαστική και ικανή να μας κρύψει την αληθινή σχέση του σώματος με το θέαμα. Όταν μεταθέτω το βλέμμα μου από το ένα αντικείμενο στο άλλο, δεν έχω καμία συνείδηση του ματιού μου ως αντικειμένου, ως βολβού που αιωρείται μέσα στην κόγχη, δεν έχω καμία συνείδηση της μετατόπισης ή της ηρεμίας του μέσα στον αντικειμενικό χώρο ούτε του τι προκύπτει από όλα αυτά στον αμφιβληστροειδή. Τα στοιχεία του υποτιθέμενου υπολογισμού δεν μου δίνονται. Η ακινησία του πράγματος δεν συνάγεται από το ενέργημα του βλέμματος, είναι αυστηρά συγχρονική με εκείνο· τα δύο φαινόμενα εμπερικλείονται το ένα στο άλλο: δεν

είναι δύο στοιχεία ενός αλγεβρικού αθροίσματος, αλλά δύο στιγμές μιας οργάνωσης που τα περιλαμβάνει ενιαία. Το μάτι μου είναι για μένα μια ορισμένη δύναμη να συναντήσω τα πράγματα και όχι μια οθόνη όπου προβάλλονται. Η σχέση του ματιού μου με το αντικείμενο δεν μου δίνεται υπό τη μορφή μιας γεωμετρικής προβολής του αντικειμένου στο μάτι, αλλά ως ένα ορισμένο άδραγμα που έχει το μάτι μου πάνω στο αντικείμενο, άδραγμα ασαφές ακόμα στην περιθωριακή όραση, σφικτότερο και ακριβέστερο όταν προσηλώνω το βλέμμα στο αντικείμενο. Εκείνο που μου λείπει στην παθητική κίνηση του ματιού δεν είναι η αντικειμενική αναπαράσταση της μετατόπισής του μέσα στην κόγχη, που δεν μου δίνεται σε καμία περίπτωση, είναι η ακριβής συνάρμωση του βλέμματός μου στα αντικείμενα, αλλιώς τα αντικείμενα δεν είναι πια ικανά για σταθεροποίηση ούτε όμως και για αληθινές κινήσεις. Διότι, όταν ασκώ πίεση στον οφθαλμικό μου βολβό, δεν αντιλαμβάνομαι μια αληθινή κίνηση, δεν μετατοπίζονται τα ίδια τα πράγματα αλλά μόνο μια λεπτή πέτσα στην επιφάνειά τους. Τέλος, στην πάρεση των οφθαλμοκινητικών μυών, δεν εξηγώ τη σταθερότητα της αμφιβληστροειδικής εικόνας μέσω μιας κίνησης του αντικειμένου, αλλά νιώθω ότι το άδραγμα που έχει το βλέμμα μου πάνω στο αντικείμενο δεν χαλαρώνει, το βλέμμα μου κουβαλάει μαζί του το αντικείμενο και το μετατοπίζει μαζί του. Έτσι, το μάτι μου στην αντίληψη δεν είναι ποτέ ένα αντικείμενο. Αν μπορούμε ποτέ να μιλήσουμε για κίνηση χωρίς κινητό, θα είναι στην περίπτωση του ιδιοσώματος. Η κίνηση του ματιού μου προς εκείνο στο οποίο πρόκειται να καρφωθεί δεν είναι η μετατόπιση ενός αντικειμένου σε σχέση με ένα άλλο αντικείμενο, είναι μια πορεία προς το πραγματικό. Το μάτι μου είναι σε κίνηση ή σε ηρεμία σε σχέση με ένα πράγμα στο οποίο πλησιάζει ή που του φεύγει. Αν το σώμα παρέχει στην αντίληψη της κίνησης το έδαφος ή το υπόβαθρο που χρειάζεται για να εγκατασταθεί, το παρέχει ως αντιλαμβανόμενη δύναμη, καθόσον έχει εγκατασταθεί σε μια ορισμένη περιοχή και είναι συναρμωσμένο σε έναν κόσμο. Ηρεμία και κίνηση εμ-

φανίζονται *ανάμεσα* σε ένα αντικείμενο, που αφ' εαυτού δεν προσδιορίζεται σύμφωνα με την ηρεμία και την κίνηση, και το σώμα μου, που ως αντικείμενο επίσης δεν προσδιορίζεται έτσι, όταν αγκυροβολεί σε ορισμένα αντικείμενα. Όπως το πάνω και το κάτω, η κίνηση είναι ένα φαινόμενο επιπέδων: κάθε κίνηση προϋποθέτει μια ορισμένη αγκυροβόληση που μπορεί να παραλλάσσει. Αυτό είναι που μπορείς έγκυρα να πεις όταν μιλάς συγκεκριμένα για τη σχετικότητα της κίνησης. Αλλά τι ακριβώς είναι η αγκυροβόληση και πώς συγκροτεί ένα υπόβαθρο σε ηρεμία; Δεν πρόκειται για μια ρητή αντίληψη. Τα αγκυροβόλια, όταν καρφωθούμε σ' εκείνα, δεν είναι αντικείμενα. Το καμπαναριό τίθεται σε κίνηση μόνο όταν αφήσω τον ουρανό σε περιθωριακή όραση. Είναι ουσιακό στα υποτιθέμενα σημεία αναφοράς της κίνησης να μην τίθενται μέσα σε μια τωρινή γνώση αλλά να είναι πάντα «ήδη εκεί». Δεν προσφέρονται κατά μέτωπο στην αντίληψη, την παραπλανούν και την κατατρύχουν με μια προσυνηδητή διεργασία, τα αποτελέσματα της οποίας μας εμφανίζονται ως έτοιμα, προκατασκευασμένα. Οι περιπτώσεις αμφίσημης αντίληψης, όπου μπορούμε να επιλέξουμε την αγκυροβόλησή μας όπως μας αρέσει, είναι εκείνες όπου η αντίληψή μας αποκόβεται τεχνητά από το συγκείμενό της και από το παρελθόν της, όπου δεν αντιλαμβανόμαστε με όλο μας το είναι, όπου παίζουμε με το σώμα μας και με αυτή τη γενικότητα η οποία του επιτρέπει πάντα να διαρρηγνύει κάθε ιστορική δέσμευση και να λειτουργεί για λογαριασμό του. Και ναι μεν μπορούμε να κόψουμε κάθε επαφή με έναν ανθρώπινο κόσμο, όμως δεν μπορούμε να εμποδίσουμε τον εαυτό μας να προσηλώσει τα μάτια –κάτι που σημαίνει ότι όσο ζούμε παραμένουμε δεσμευμένοι, αν όχι σε ένα ανθρώπινο περιβάλλον, τουλάχιστον σε ένα περιβάλλον φυσικής τάξης–, η δε αντίληψη, για μια δεδομένη προσήλωση του βλέμματος, δεν είναι προαιρετική. Και είναι ακόμα λιγότερο, όταν η ζωή του σώματος ενταχθεί στη συγκεκριμένη ύπαρξή μας. Μπορώ να δω κατά βούληση σε κίνηση το τρένο μου ή το διπλανό τρένο, αν δεν κάνω τίποτα ή αν διερευνώ τις

αυταπάτες της κίνησης. Αλλά «όταν παίζω χαρτιά στο βαγόνι μου, βλέπω να κινείται το διπλανό τρένο, ακόμα και αν στην πραγματικότητα αναχωρεί το δικό μου· όταν κοιτάζω το άλλο τρένο ψάχνοντας κάποιον, τότε είναι το δικό μου τρένο που παίρνει μπρος».<sup>51</sup> Το κουπέ που διαλέξαμε για να καθίσουμε είναι «σε ηρεμία», τα τοιχώματά του είναι «κατακόρυφα» και το τοπίο παρελαύνει μπροστά μας, ενώ σε μια πλαγιά τα έλατα που βλέπουμε από το παράθυρο μας φαίνονται λοξά. Αν σταθούμε στην πόρτα, επιστρέφουμε στον μεγάλο κόσμο πέρα από τον μικρό μας κόσμο, τα έλατα γυρίζουν πάλι όρθια και παραμένουν ακίνητα, το τρένο γέρνει ακολουθώντας την κλίση και φεύγει διασχίζοντας την εξοχή. Η σχετικότητα της κίνησης περιστελλεται στην εξουσία που έχουμε να αλλάζουμε περιοχή στο εσωτερικό του μεγάλου κόσμου. Από τη στιγμή που θα δεσμευτούμε σε ένα περιβάλλον, βλέπουμε να εμφανίζεται μπροστά μας η κίνηση ως ένα απόλυτο. Υπό τον όρο να συνυπολογίσουμε, όχι μόνο ενεργήματα ρητής γνώσης, *cogitationes*, αλλά και το πιο κρυφό ενέργημα που είναι πάντα στο παρελθόν και μέσω του οποίου δώσαμε στον εαυτό μας έναν κόσμο, υπό τον όρο να αναγνωρίσουμε μια μη οντοθετική συνείδηση, μπορούμε να δεχτούμε εκείνο που αποκαλεί ο ψυχολόγος απόλυτη κίνηση, χωρίς να περιπέσουμε στις δυσκολίες της πραγματοκρατίας, και μπορούμε να κατανοήσουμε το φαινόμενο της κίνησης, χωρίς να το καταστρέψει η λογική μας.

Μέχρι τώρα εξετάσαμε αποκλειστικά την *αντίληψη του χώρου*, όπως κάνουν η κλασική φιλοσοφία και ψυχολογία, δηλαδή τη γνώση την οποία θα μπορούσε να λάβει ένα μη ενδιαφερόμενο υποκείμενο για τις χωρικές σχέσεις ανάμεσα στα αντικείμενα και για τα γεωμετρικά χαρακτηριστικά τους. Ωστόσο, ακόμα και αναλύοντας αυτή την αφηρημένη λειτουργία, που απέχει πολύ από το να καλύπτει όλη μας την εμπειρία του χώρου, οδηγήσαμε να αναδείξουμε ως τη συνθήκη της χωρικότητας τη

σταθερή προσήλωση του υποκειμένου σε ένα περιβάλλον και τελικά την ενύπαρξή του στον κόσμο, με άλλα λόγια, χρειάστηκε να αναγνωρίσουμε ότι η χωρική αντίληψη είναι ένα δομικό φαινόμενο και κατανοείται μόνο στο εσωτερικό ενός αντιληπτικού πεδίου που συμβάλλει ολόκληρο στην κινητοποίησή της, προτείνοντας στο συγκεκριμένο υποκείμενο μια δυνατή αγκυροβόληση. Το κλασικό πρόβλημα της αντίληψης του χώρου και εν γένει της αντίληψης πρέπει να επανεταχθεί σε ένα ευρύτερο πρόβλημα. Όταν αναρωτιέσαι πώς μπορείς να προσδιορίσεις, μέσα σε ένα ρητά εκπεφρασμένο ενέργημα, χωρικές σχέσεις και αντικείμενα μαζί με τις «ιδιότητές» τους, σημαίνει ότι θέτεις ένα δευτερογενές ερώτημα, ότι δίνεις ως πρωταρχικό ένα ενέργημα που εμφανίζεται μόνο πάνω στο φόντο ενός ήδη οικείου κόσμου, ότι ομολογείς πως δεν έχεις ακόμα συνειδητοποιήσει την εμπειρία του κόσμου. Στη φυσική στάση δεν έχω *αντιλήψεις*, δεν θέτω τούτο το αντικείμενο δίπλα στο άλλο και μαζί τις αντικειμενικές τους σχέσεις, έχω μια ροή εμπειριών που αλληλοεμπεριέχονται και εξηγούν η μία την άλλη τόσο στη συγχρονικότητα όσο και στη διαδοχή. Το Παρίσι δεν είναι για μένα ένα αντικείμενο με χίλιες πλευρές, ένα άθροισμα αντιλήψεων, ούτε άλλωστε ο νόμος που διέπει όλες αυτές τις αντιλήψεις. Όπως ένας άνθρωπος εκδηλώνει την ίδια συναισθηματική ουσία στις χειρονομίες του, στο περπάτημά του και στον ήχο της φωνής του, κάθε ρητά εκπεφρασμένη αντίληψη καθώς διασχίζω το Παρίσι—τα καφενεία, τα πρόσωπα των ανθρώπων, οι λεύκες στις αποβάθρες, οι καμπές του Σηκουάνα—αναδεικνύεται ξεχωριστά μέσα στο συνολικό είναι του Παρισιού, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να επιβεβαιώνει ένα ορισμένο ύφος ή ένα ορισμένο νόημα του Παρισιού. Όταν ήρθα δε για πρώτη φορά στο Παρίσι, οι πρώτοι δρόμοι που είδα βγαίνοντας από τον σιδηροδρομικό σταθμό, όπως οι πρώτες κουβέντες ενός αγνώστου, ήταν απλώς οι εκδηλώσεις μιας ουσίας ακόμα αμφίσημης αλλά ήδη μοναδικής και μη συγκρίσιμης. Δεν αντιλαμβανόμαστε σχεδόν κανένα αντικείμενο,

όπως δεν βλέπουμε τα μάτια ενός οικείου προσώπου αλλά το βλέμμα του και την έκφρασή του. Υπάρχει ένα λανθάνον νόημα, διάχυτο στο τοπίο ή στην πόλη, που το ξαναβρίσκουμε σε μια ειδική προφάνεια χωρίς να χρειάζεται να το προσδιορίσουμε. Ως ρητά εκπεφρασμένα ενεργήματα αναδύονται μόνο οι αμφίσημες αντιλήψεις, δηλαδή εκείνες στις οποίες δίνουμε εμείς οι ίδιοι ένα νόημα μέσω της στάσης που παίρνουμε ή όσες απαντούν σε ερωτήματα που θέτουμε στον εαυτό μας. Δεν μπορούν να χρησιμεύσουν για την ανάλυση του αντιληπτικού πεδίου, εφόσον έχουν ληφθεί από εκείνο, το προϋποθέτουν και τις επιτυγχάνουμε ακριβώς χρησιμοποιώντας τις συναρμογές που αποκτήσαμε κατά τη συναναστροφή μας με τον κόσμο. Μια πρωτογενής αντίληψη χωρίς κανένα υπόβαθρο είναι αδιανόητη. Κάθε αντίληψη προϋποθέτει ένα κάποιο παρελθόν του υποκειμένου που αντιλαμβάνεται, και η αφηρημένη λειτουργία της αντίληψης ως συνάντησης με τα αντικείμενα εμπεριέχει ένα πιο κρυφό ενέργημα, μέσω του οποίου επεξεργαζόμαστε το περιβάλλον μας. Υπό την επήρεια μεσκαλίνης, τα αντικείμενα που πλησιάζουν μπορεί να φανεί ότι μικραίνουν. Ένα μέλος ή ένα μέρος του σώματος, χέρι, στόμα ή γλώσσα, φαίνεται τεράστιο, ενώ το υπόλοιπο σώμα δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια απόφυσή του.<sup>52</sup> Οι τοίχοι του δωματίου απέχουν εκατόν πενήντα μέτρα ο ένας από τον άλλο, και πέρα από τους τοίχους υπάρχει μόνο έρημη απεραντοσύνη. Το τεντωμένο χέρι είναι σαν τον τοίχο ψηλό. Ο εξωτερικός χώρος και ο σωματικός χώρος διαχωρίζονται μέχρι του σημείου το υποκείμενο, όταν τρώει, να έχει την εντύπωση ότι τρώει «από τη μία διάσταση στην άλλη».<sup>53</sup> Μερικές στιγμές η κίνηση δεν μπορεί πια να ιδωθεί και τα πρόσωπα μεταφέρονται από το ένα σημείο στο άλλο ως διά μαγείας.<sup>54</sup> Το υποκείμενο είναι μόνο και εγκαταλειμμένο σε έναν άδειο χώρο, «παραπονείται ότι βλέπει καλά μόνο το χώρο ανάμεσα στα πράγματα και ο χώρος αυτός είναι άδειος. Τα αντικείμενα βρίσκονται κατά κάποιον τρόπο ακόμα εκεί, αλλά όχι όπως πρέπει...».<sup>55</sup> Οι άνθρωποι μοιάζουν

με κούκλες και οι κινήσεις τους γίνονται με μια ονειρική βραδύτητα. Τα φύλλα των δέντρων χάνουν το δομικό τους πλαίσιο και την οργάνωσή τους: κάθε σημείο του φύλλου έχει την ίδια αξία με όλα τα άλλα.<sup>56</sup> Ένας σχιζοφρενής λέει: «Ένα πουλί τιτιβίζει στον κήπο. Ακούω το πουλί και ξέρω ότι τιτιβίζει, αλλά ότι είναι ένα πουλί και ότι τιτιβίζει, αυτά τα δύο πράγματα είναι τόσο μακριά το ένα από το άλλο... Υπάρχει άβυσσος... Λες και δεν έχουν καμία σχέση μεταξύ τους το πουλί και το τιτίβισμα».<sup>57</sup> Ένας άλλος σχιζοφρενής δεν κατορθώνει πια να «κατανοήσει» το εκκρεμές του τοίχου, δηλαδή κατ' αρχάς πώς περνούν οι δείκτες του ρολογιού από τη μία θέση στην άλλη και κυρίως πώς συνδέεται αυτή η κίνηση με την ωστική δύναμη του μηχανισμού, πώς «δουλεύει» το εκκρεμές.<sup>58</sup> Οι διαταραχές αυτές δεν αφορούν την αντίληψη ως γνώση του κόσμου: τα πελώρια μέρη του σώματος, τα μικρούτσικα κοντινά αντικείμενα δεν τίθενται ως τέτοια: για τον ασθενή, οι τοίχοι του δωματίου δεν είναι μακριά ο ένας από τον άλλο όπως τα δύο άκρα ενός ποδοσφαιρικού γηπέδου για τον κανονικό. Το υποκείμενο ξέρει καλά ότι τα τρόφιμα και το δικό του σώμα ενοικούν στον ίδιο χώρο, εφόσον παίρνει τα τρόφιμα με το χέρι του. Ο χώρος είναι «άδειος» και ωστόσο όλα τα αντικείμενα αντίληψης είναι εκεί. Η διαταραχή δεν αφορά τις πληροφορίες που μπορεί να αντληθούν από την αντίληψη, αλλά αποκαλύπτει κάτω από την «αντίληψη» μια βαθύτερη ζωή της συνείδησης. Ακόμα και όταν υπάρχει αναντίληψη, όπως συμβαίνει ως προς την κίνηση, το αντιληπτικό έλλειμμα φαίνεται να είναι απλώς η οριακή περίπτωση μιας γενικότερης διαταραχής, η οποία αφορά τη συνάρθρωση των φαινομένων. Υπάρχει ένα πουλί και υπάρχει ένα τιτίβισμα, αλλά το πουλί δεν τιτιβίζει πια. Υπάρχει μια κίνηση των δεικτών και ένα ελατήριο, αλλά το εκκρεμές δεν «δουλεύει» πια. Παρομοίως ορισμένα μέρη του σώματος είναι υπέρμετρα μεγεθυμένα και τα κοντινά αντικείμενα είναι υπερβολικά μικρά, επειδή το σύνολο δεν σχηματίζει πια ένα σύστημα. Αν τώρα ο κόσμος κονιορτοποιηθεί ή εξαρθρωθεί, αυτό συμβαί-

νε επειδή το ιδιόσωμα έπαψε να είναι γνωρίζον σώμα, να εμπειρικλείει όλα τα αντικείμενα σε ένα μοναδικό άδραγμα, και αυτή η υποβάθμιση του σώματος σε οργανισμό πρέπει να αναχθεί και η ίδια στην καθίζηση του χρόνου, ο οποίος δεν ανυψώνεται πια προς ένα μέλλον και ξαναπέφτει στον εαυτό του. «Παλιά ήμουν ένας άνθρωπος με μια ψυχή και ένα ζωντανό σώμα (*Leib*), τώρα δεν είμαι τίποτα παραπάνω από ένα ον (*Wesen*)... Τώρα μόνο ο οργανισμός (*Körper*) έχει απομείνει, η ψυχή είναι νεκρή... Ακούω και βλέπω, αλλά δεν ξέρω τίποτα πια, η ζωή τώρα είναι πρόβλημα για μένα... Τώρα θα ζω στον αιώνα τον άπαντα... Τα κλαδιά στα δέντρα κουνιούνται πέρα-δώθε, οι άλλοι πηγαionoέρχονται μέσα στην αίθουσα, αλλά για μένα ο χρόνος δεν κυλά... Η σκέψη άλλαξε, δεν υπάρχει πια ύφος... Τι είναι το μέλλον; Δεν μπορείς να το φτάσεις... Όλα είναι ένα ερωτηματικό... Όλα είναι τόσο μονότονα, πρωί, μεσημέρι και βράδυ, παρελθόν, παρόν, μέλλον. Όλα ξαναρχίζουν πάλι και πάλι».<sup>59</sup> Η αντίληψη του χώρου δεν είναι μια ιδιαίτερη τάξη «συνειδησιακών καταστάσεων» ή ενεργημάτων, οι δε τροπικότητες της εκφράζουν πάντα τη συνολική ζωή του υποκειμένου, την ενεργητικότητα με την οποία τείνει προς ένα μέλλον μέσα από το σώμα του και τον κόσμο του.<sup>60</sup>

Καταλήγουμε έτσι να διευρύνουμε την αναζήτησή μας: αφής στιγμής η εμπειρία της χωρικότητας συσχετιστεί με τη σταθερή προσκόλλησή μας στον κόσμο, θα υπάρχει μια πρωτογενής χωρικότητα για κάθε τροπικότητα αυτής της προσκόλλησης. Όταν, για παράδειγμα, καταλυθεί ο κόσμος των σαφών και αρθρωμένων αντικειμένων, το αντιληπτικό μας είναι, ακρωτηριασμένο από τον κόσμο του, σχεδιογραφεί μια χωρικότητα χωρίς πράγματα. Είναι αυτό που συμβαίνει τη νύχτα. Η νύχτα δεν είναι ένα αντικείμενο μπροστά μου· με τυλίγει, διεισδύει απ' όλες μου τις αισθήσεις, πνίγει τις αναμνήσεις μου, σβήνει σχεδόν την προσωπική μου ταυτότητα. Δεν είμαι πια περιχαρακωμένος στο αντιληπτικό μου παρατηρητήριο, για να βλέπω από εκεί να παρελαύνουν σε απόσταση τα αντικείμενα σε πλάγια όψη. Η



νύχτα είναι χωρίς πλάγιες όψεις, με αγγίζει εκείνη η ίδια και η ενότητά της είναι η μυστηριακή ενότητα μιας υπερφυσικής δύναμης, του *μάνα*. Ακόμα και κραυγές ή ένα μακρινό φως τη γεμίζουν αόριστα και μόνο. Ολόκληρη εμψυχώνεται, στο σύνολό της, είναι καθαρό βάθος χωρίς επίπεδα, χωρίς επιφάνειες, χωρίς απόσταση από εκείνη σε μένα.<sup>61</sup> Για τον αναστοχασμό, τον κάθε χώρο τον φέρει μια σκέψη που συνδέει τα μέρη του, αλλά η σκέψη αυτή δεν γίνεται από πουθενά. Αντίθετα, είμαι στη μέση του νυχτερινού χώρου και από εκεί ενώνομαι μαζί του. Το άγχος των νευροπαθών τη νύχτα οφείλεται στο γεγονός ότι η νύχτα μάς κάνει να αισθανθούμε την ενδεχομενικότητά μας, την άσκοπη και ακάματη κίνηση με την οποία προσπαθούμε να αγκυροβολήσουμε σε πράγματα και να υπερβούμε τον εαυτό μας μέσα τους, χωρίς καμία εγγύηση ότι θα τα βρίσκουμε πάντα.

Όμως η νύχτα δεν είναι ακόμα η εντυπωσιακότερη εμπειρία μας του εξωπραγματικού: μέσα της μπορώ να διατηρήσω τη συναρμογή της ημέρας, όπως όταν προχωρώ ψηλαφητά στο διαμέρισμά μου, και εν πάση περιπτώσει τοποθετείται μέσα στο γενικό πλαίσιο της φύσης, υπάρχει κάτι καθησυχαστικό και γήινο ακόμα και στον μαύρο χώρο. Στον ύπνο, απεναντίας, διατηρώ τον κόσμο παρόντα μόνο και μόνο για να τον κρατήσω σε απόσταση, γυρίζω προς τις υποκειμενικές πηγές της ύπαρξής μου και οι φαντασιώσεις του ονείρου αποκαλύπτουν ακόμα καλύτερα τη γενική χωρικότητα όπου έχουν εντεθεί ο σαφής χώρος και τα παρατηρήσιμα αντικείμενα. Ας εξετάσουμε, για παράδειγμα, τα θέματα της ανύψωσης και της πτώσης, που είναι τόσο συχνά στα όνειρα, όπως άλλωστε στους μύθους και στην ποίηση. Είναι γνωστό ότι η εμφάνισή τους στο όνειρο μπορεί να συσχετιστεί με αναπνευστικά συμπαρομαρτούντα ή με σεξουαλικές ενορμήσεις, και αυτό είναι ένα πρώτο βήμα για την αναγνώριση της ζωτικής και σεξουαλικής σημασίας του πάνω και του κάτω. Όμως οι εξηγήσεις αυτές δεν πάνε μακριά, διότι η ανύψωση και η πτώση του ονείρου δεν βρίσκονται στον ορατό

χώρο, όπως η αντίληψη της επιθυμίας ή των αναπνευστικών κινήσεων όταν είμαι ξύπνιος. Πρέπει να κατανοήσουμε γιατί σε μια δεδομένη στιγμή ο ονειρευόμενος προσφέρεται ολόκληρος στα σωματικά γεγονότα της αναπνοής και της επιθυμίας, ενσταλάζοντάς τους έτσι μια γενική και συμβολική σημασία, μέχρι του σημείου να τα βλέπει να εμφανίζονται στο όνειρο μόνο υπό μορφή εικόνων – για παράδειγμα, της εικόνας ενός τεράστιου πουλιού που μετεωρίζεται και, χτυπημένο από μια τουφεκιά, πέφτει και περιστέλλεται σ' έναν μικρό σωρό μαυρισμένο χαρτί. Πρέπει να κατανοήσουμε πώς τα αναπνευστικά ή σεξουαλικά συμβάντα, που έχουν τη θέση τους στον αντικειμενικό χώρο, στο όνειρο αποσπώνται από εκείνον και εγκαθίστανται σε μια άλλη σκηνή. Και αυτό δεν θα το κατορθώσουμε αν δεν απονείμουμε μια εμβληματική αξία στο σώμα, ακόμα και όταν είναι στην κατάσταση της εγρήγορσης. Ανάμεσα στις συγκινήσεις μας, στις επιθυμίες μας και στις σωματικές μας στάσεις δεν υπάρχει μόνο ενδεχομενική σύνδεση ή και σχέση αναλογίας: αν πω ότι όταν απογοητεύομαι πέφτω από τα σύννεφα, αυτό δεν συμβαίνει μόνο επειδή η απογοήτευση συνοδεύεται από χειρονομίες κατάπτωσης δυνάμει των νόμων της νευρομηχανικής ή επειδή ανακαλύπτω ανάμεσα στο αντικείμενο της επιθυμίας μου και την επιθυμία μου την ίδια σχέση που υπάρχει ανάμεσα σε ένα αντικείμενο τοποθετημένο ψηλά και τη χειρονομία μου προς εκείνο· η κίνηση προς τα πάνω ως κατεύθυνση μέσα στο χώρο φυσικής τάξης και η κίνηση της επιθυμίας προς το στόχο της συμβολίζουν η μία την άλλη, επειδή εκφράζουν και οι δύο την ίδια ουσιώδη δομή του είναι μας ως είναι τοποθετημένου σε σχέση με ένα περιβάλλον, η οποία, όπως είδαμε, είναι η μόνη που δίνει ένα νόημα στις κατευθύνσεις του πάνω και του κάτω μέσα στον κόσμο φυσικής τάξης. Όταν μιλάμε για υψηλό ή χαμηλό ηθικό, δεν επεκτείνουμε στην ψυχική τάξη μια σχέση που θα είχε πλήρες νόημα μόνο στον κόσμο φυσικής τάξης, αλλά χρησιμοποιούμε «μια κατεύθυνση σημασίας η οποία, θα λέγαμε, διασχιζει τις διάφορες περιφερειακές σφαίρες λαμβάνοντας σε

καθεμία μια ιδιαίτερη σημασία (χωρική, ακουστική, πνευματική, ψυχική κ.λπ.)». <sup>62</sup> Οι φαντασιώσεις του ονείρου ή του μύθου, οι προσφιλείς εικόνες του κάθε ανθρώπου ή τελικά η ποιητική εικόνα δεν συνδέονται με το νόημά τους μέσω μιας σχέσης σημείου προς σημασία, όπως η σχέση που υφίσταται ανάμεσα σε έναν αριθμό τηλεφώνου και το όνομα του συνδρομητή: περικλείουν στ' αλήθεια το νόημά τους, που δεν είναι ένα εννοιακό νόημα αλλά μια κατεύθυνση της ύπαρξής μας. Όταν ονειρευόμαστε ότι πετάω ή ότι πέφτω, ολόκληρο το νόημα του ονείρου περιέχεται στην πτήση ή στην πτώση, αν δεν τις περιστείλω στη φυσικής τάξης εμφάνισή τους μέσα στον κόσμο της εγγήγορσης και αν τις πάρω με όλες τις υπαρξιακές συνεπαγωγές τους. Το πουλί που μετεωρίζεται, πέφτει και γίνεται μια φούχτα στάχτες, δεν μετεωρίζεται και δεν πέφτει στο χώρο φυσικής τάξης, ανυψώνεται και χαμηλώνει μαζί με την υπαρξιακή παλίρροια που το διαπερνά ή πάλι είναι ο σφυγμός της ύπαρξής μου, η συστολή και η διαστολή της. Το επίπεδο αυτής της παλίρροιας σε κάθε στιγμή προσδιορίζει ένα χώρο φαντασιώσεων, όπως, στη ζωή του ξύπνου, η συνδιαλλαγή μας με τον κόσμο που μας προσφέρεται καθορίζει ένα χώρο πραγματικότητας. Υπάρχει ένας προσδιορισμός του πάνω και του κάτω και γενικά του τόπου, ο οποίος προηγείται της «αντίληψης». Η ζωή και η σεξουαλικότητα στοιχειώνουν τον δικό τους κόσμο, τον δικό τους χώρο. Οι πρωτόγονοι, όσο ζουν μέσα στο μύθο, δεν ξεπερνούν τα όρια αυτού του υπαρξιακού χώρου, γι' αυτό τα όνειρα μετράνε για εκείνους όσο και η αντίληψη. Υπάρχει ένας μυθικός χώρος όπου οι κατευθύνσεις και οι θέσεις καθορίζονται από το γεγονός ότι τον κατοικούν μεγάλες συναισθηματικές οντότητες. Για έναν πρωτόγονο, ξέρω πού βρίσκεται η κατασκήνωση της φυλής δεν σημαίνει της αποδίδω τη θέση της σε σχέση με κάποιο αντικείμενο αναφοράς, διότι η κατασκήνωση είναι το σημείο αναφοράς όλων των αναφορών – σημαίνει τείνω προς εκείνη σαν να είναι ο φυσικός τόπος μιας ορισμένης ειρήνης ή μιας ορισμένης χαράς, κατά τον ίδιο τρόπο που για μένα ξέρω πού είναι το χέρι

μου σημαίνει σμίγω με αυτή την ευκίνητη δύναμη που υπνώνττει για την ώρα, αλλά την οποία μπορώ να επωμιστώ και να ξαναβρω ως δική μου. Για τον οίωνοσκοπό, το δεξιά και το αριστερά είναι οι πηγές απ' όπου προέρχονται το ευοίωνο και το δυσοίωνο, όπως για μένα το δεξί και το αριστερό μου χέρι είναι η ενσάρκωση της επιδεξιότητάς μου και της αδεξιότητάς μου αντίστοιχα. Στο όνειρο όπως και στο μύθο, μαθαίνουμε πού βρίσκεται το φαινόμενο νιώθοντας σε τι στρέφεται η επιθυμία μας, τι φοβίζει την καρδιά μας, από τι εξαρτάται η ζωή μας. Ακόμα και στη ζωή του ξύπνου συμβαίνει το ίδιο. Φτάνω σ' ένα χωριό για τις διακοπές μου, ευτυχής που άφησα τις δουλειές μου και τον συνηθισμένο μου περίγυρο. Εγκαθίσταμαι στο χωριό. Γίνεται το κέντρο της ζωής μου. Το λειψό νερό του ποταμού, η συγκομιδή του καλαμποκιού ή των καρυδιών είναι για μένα «συμβάντα». Αν όμως έρθει να με δει ένας φίλος φέρνοντάς μου νέα από το Παρίσι ή αν μάθω από το ραδιόφωνο και τις εφημερίδες ότι επαπειλείται πόλεμος, στο χωριό αισθάνομαι εξόριστος, αποκλεισμένος από την αληθινή ζωή, εκτοπισμένος μακριά από τα πάντα. Το σώμα μας και η αντίληψή μας μάς ζητάνε πάντα να πάρουμε ως κέντρο του κόσμου το τοπίο που μας προσφέρουν. Αλλά το τοπίο αυτό δεν είναι κατ' ανάγκη το τοπίο της ζωής μας. Μπορώ να «είμαι αλλού» παραμένοντας εδώ και, αν με κρατήσουν μακριά απ' ό,τι αγαπώ, αισθάνομαι απόκεντρα από την πραγματική ζωή. Ο μποβαρισμός και ορισμένες μορφές της δυσφορίας του χωρικού<sup>63</sup> είναι παραδείγματα ζωής μετατοπισμένης από το κέντρο. Ο μανιακός, αντίθετα, βρίσκει παντού το κέντρο του: «ο νοητικός του χώρος είναι ευρύς και φωτεινός, η σκέψη του, ευαίσθητη σε όλα τα αντικείμενα που παρουσιάζονται, πετάει από το ένα στο άλλο και παρασύρεται στην κίνησή τους».<sup>64</sup> Πέρα από την απόσταση φυσικής ή γεωμετρικής τάξης που υπάρχει ανάμεσα σε μένα και τα πάντα, μια βιωμένη απόσταση με συνδέει με τα πράγματα που μετράνε και υπάρχουν για μένα και τα συνδέει μεταξύ τους. Η απόσταση αυτή αποτυπώνει κάθε στιγμή το «εύρος» της ζωής μου.<sup>65</sup> Άλλοτε υπάρχει

ανάμεσα σε μένα και τα συμβάντα ένα ορισμένο περιθώριο κίνησης (*Spielraum*) που μου εξασφαλίζει ελευθερία, χωρίς να πάψουν να με αγγίζουν. Άλλοτε, αντίθετα, η βιωμένη απόσταση είναι υπερβολικά μικρή και ταυτόχρονα υπερβολικά μεγάλη: τα περισσότερα συμβάντα παύουν να μετράνε για μένα, ενώ τα πιο κοντά με κατατράχουν. Με τυλίζουν σαν τη νύχτα και μου κλέβουν την ατομικότητα και την ελευθερία μου. Κυριολεκτικά δεν μπορώ πια να αναπνεύσω. Είμαι υπό την κατοχή τους σαν δαιμονόληπτος.<sup>66</sup> Ταυτόχρονα τα συμβάντα συσσωματώνονται. Ένας ασθενής αισθάνεται παγωμένες ριπές ανέμου, μυρωδιά από κάστανα και τη δροσιά της βροχής. Ίσως, λέει, «αυτή τη συγκεκριμένη στιγμή ένα πρόσωπο που υφίσταται κι εκείνο υπαγορεύσεις σαν κι εμένα περνάει μπροστά από έναν καστανά υπό βροχή».<sup>67</sup> Ένας σχιζοφρενής, με τον οποίο ασχολείται ο Μινκόφσκι (*Minkowski*), και με τον οποίο ασχολείται επίσης ο παπάς του χωριού, νομίζει ότι οι δυο τους συναντήθηκαν για να μιλήσουν για εκείνον.<sup>68</sup> Μια γριά σχιζοφρενής νομίζει ότι ένα πρόσωπο που μοιάζει με ένα άλλο πρόσωπο έχει γνωρίσει αυτό το πρόσωπο.<sup>69</sup> Η συρρίκνωση του βιωμένου χώρου, που δεν αφήνει πια κανένα περιθώριο στον ασθενή, δεν αφήνει ούτε την τύχη να παίξει κανένα ρόλο. Όπως ο χώρος έτσι και η αιτιότητα, προτού να είναι μια σχέση ανάμεσα στα αντικείμενα, θεμελιώνεται πάνω στη σχέση μου με τα πράγματα. Τα «βραχυκυκλώματα»<sup>70</sup> της παραληρηματικής αιτιότητας όπως και οι μακρές αιτιώδεις αλυσίδες της μεθοδικής σκέψης εκφράζουν τρόπους ύπαρξης:<sup>71</sup> «η εμπειρία του χώρου συνυφίνεται (...) με όλους τους άλλους τρόπους εμπειριών και με όλα τα άλλα ψυχικά δεδομένα».<sup>72</sup> Ο σαφής χώρος, αυτός ο τίμιος χώρος όπου όλα τα αντικείμενα έχουν την ίδια σπουδαιότητα και το ίδιο δικαίωμα να υπάρχουν, δεν περιβάλλεται μόνο αλλά και διαπερνάται απ' άκρου εις άκρον από μια άλλη χωρικότητα, την οποία αποκαλύπτουν οι νοσηρές παραλλαγές. Ένας σχιζοφρενής στο βουνά σταματά μπροστά σε ένα τοπίο. Μία στιγμή αργότερα αισθάνεται απειλημένος. Γεννιέται μέσα του ένα ειδικό ενδιαφέ-

ρον για όλα όσα τον περιβάλλουν, σαν να του είχε τεθεί έξωθεν μια ερώτηση στην οποία δεν μπόρεσε να βρει καμία απάντηση. Ξαφνικά μια ξένη δύναμη αρπάζει μακριά του το τοπίο. Λες κι ένας δεύτερος ουρανός, μαύρος και απεριόριστος, διαπερνά τον βραδινό μπλε ουρανό. Ο νέος ουρανός είναι άδειος, «λεπτός, αόρατος, τρομαχτικός». Άλλοτε κινείται εκείνος μέσα στο φθινοπωρινό τοπίο, άλλοτε το τοπίο κινείται επίσης. Και εν τω μεταξύ, λέει ο ασθενής, «μου τίθεται μια μόνιμη ερώτηση: είναι σαν μια προσταγή να αναπαυθώ ή να πεθάνω ή να προχωρήσω παραπέρα». <sup>73</sup> Αυτός ο δεύτερος χώρος διαμέσου του ορατού χώρου είναι ακριβώς εκείνος τον οποίο συνθέτει κάθε στιγμή ο προσωπικός μας τρόπος να προβάλλουμε τον κόσμο, και η διαταραχή του σχιζοφρενούς συνίσταται μόνο στο γεγονός ότι αυτό το διηνεκές πρόταγμα αποσυνδέεται από τον αντικειμενικό κόσμο, όπως εξακολουθεί να προσφέρεται από την αντίληψη, και αποσύρεται, θα λέγαμε, στον εαυτό του. Ο σχιζοφρενής δεν ζει πια μέσα στον κοινό σε όλους κόσμο αλλά μέσα σε έναν ιδιωτικό κόσμο, δεν πηγαίνει πια μέχρι τον γεωγραφικό χώρο αλλά παραμένει μέσα στο «χώρο του τοπίου», <sup>74</sup> το δε τοπίο, αφής στιγμής αποκοπεί από τον κοινό κόσμο, φτωχαίνει σημαντικά. Εξού και η σχιζοφρενική ερωτηματοθεσία: τα πάντα είναι εκπληκτικά, παράλογα ή εξωπραγματικά, επειδή η κίνηση της ύπαρξης προς τα πράγματα έχει χάσει την ενεργητικότητά της, επειδή εμφανίζεται μέσα στην ενδεχομενικότητά της και ο κόσμος δεν είναι πια αυτονόητος. Αν, αντίθετα, ο φυσικός χώρος για τον οποίο μιλά η κλασική ψυχολογία είναι καθησυχαστικός και προφανής, αυτό συμβαίνει επειδή η ύπαρξη ορμά μέσα του και αγνοεί τον εαυτό της μέσα σ' εκείνον.

Η περιγραφή του ανθρωπολογικού χώρου θα μπορούσε να συνεχιστεί επ' αόριστον. <sup>75</sup> Είναι εμφανές τι θα της αντιτείνει πάντα η αντικειμενική σκέψη: έχουν φιλοσοφική αξία οι περιγραφές; Δηλαδή: μας μαθαίνουν τίποτα που να αφορά την ίδια τη δομή της συνείδησης ή μήπως μας δίνουν απλώς περιεχόμενα της ανθρώπινης εμπειρίας; Ο χώρος του ονείρου, ο μυθι-

κός χώρος, ο σχιζοφρενικός χώρος είναι αληθινοί χώροι, μπορούν να είναι αφ' εαυτών και να τους σκεφτόμαστε έτσι, ή μήπως προϋποθέτουν ως συνθήκη της δυνατότητάς τους τον γεωμετρικό χώρο και μαζί του την καθαρή συγκροτούσα συνείδηση, η οποία τον εκδιπλώνει; Το αριστερά, περιοχή της δυστυχίας και κακός οιωνός για τον πρωτόγονο –ή στο σώμα μου το αριστερά ως η πλευρά της αδεξιότητάς μου– προσδιορίζεται ως κατεύθυνση μόνο αν πρώτα είμαι ικανός να σκεφτώ τη σχέση του με το δεξιά, και αυτή ακριβώς η σχέση δίνει τελικά ένα χωρικό νόημα στους όρους μεταξύ των οποίων συνάπτεται. Δεν είναι κατά κάποιον τρόπο με την αγωνία του ή με τη χαρά του που ο πρωτόγονος σκοπεύει ένα χώρο, όπως κι εγώ δεν είναι με τον πόνο μου που ξέρω πού είναι το τραυματισμένο μου πόδι: η αγωνία, η χαρά, ο πόνος που βιώνονται σχετίζονται με έναν τόπο του αντικειμενικού χώρου όπου βρίσκονται οι εμπειρικές συνθήκες τους. Χωρίς αυτή την ευκίνητη συνείδηση, που είναι ελεύθερη απέναντι σε όλα τα περιεχόμενα και τα εκδιπλώνει μέσα στο χώρο, τα περιεχόμενα δεν θα ήταν ποτέ πουθενά. Αν στοχαστούμε σχετικά με τη μυθική εμπειρία του χώρου και αναρωτηθούμε τι θέλει να πει, θα βρούμε κατ' ανάγκη ότι στηρίζεται στη συνείδηση του αντικειμενικού και μοναδικού χώρου, διότι ένας χώρος που δεν θα ήταν αντικειμενικός και δεν θα ήταν μοναδικός δεν θα ήταν χώρος: μήπως δεν είναι ουσιακό στο χώρο να είναι το απόλυτο «έξω», συσχετικό της υποκειμενικότητας αλλά και άρνησή της, δεν του είναι ουσιακό να περιλάβει στους κόλπους του κάθε είναι που θα μπορούσαμε να φανταστούμε, εφόσον όλα όσα θα θέλαμε να θέσουμε έξω από εκείνον θα ήταν εξ αυτού ακριβώς του λόγου σε σχέση με εκείνον, άρα μέσα του; Ο ονειρευόμενος ονειρεύεται, γι' αυτό οι αναπνευστικές του κινήσεις και οι σεξουαλικές του ενορμήσεις δεν λαμβάνονται για εκείνο που είναι, λύνουν τους κάβους που τις προσδέουν στον κόσμο και αιωρούνται μπροστά του εν είδει ονείρου. Αλλά τελικά, τι ακριβώς βλέπει; Θα δώσουμε πίστη στο λόγο του; Αν θέλει να ξέρει τι βλέπει και να κατα-

νοήσει ο ίδιος το όνειρό του, θα πρέπει να ξυπνήσει. Αμέσως η σεξουαλικότητα θα ξαναβρεί το γενετήσιο άντρο της, η αγωνία του και οι φαντασιώσεις του θα ξαναγίνουν ό,τι ήταν πάντα: κάποια αναπνευστική ενόχληση σε ένα σημείο της θωρακικής κοιλότητας. Ο σκοτεινός χώρος που κατακλύζει τον κόσμο του σχιζοφρενούς δεν μπορεί να τεκμηριωθεί ως χώρος και να αποκτήσει τίτλους χωρικότητας, αν δεν συνδεθεί με τον σαφή χώρο. Αν ο ασθενής ισχυρίζεται ότι υπάρχει γύρω του ένας δεύτερος χώρος, ας τον ρωτήσουμε: και πού είναι; Προσπαθώντας να τοποθετήσει αυτό το φάντασμα, θα το κάνει να εξαφανιστεί ως φάντασμα. Εφόσον δε, όπως ομολογεί και ο ίδιος, τα αντικείμενα είναι πάντα εκεί, διατηρεί πάντα με τον σαφή χώρο το μέσο να εξορκίσει τα φαντάσματα και να επανέλθει στον κοινό κόσμο. Τα φαντάσματα είναι συντρίμμια του σαφούς κόσμου και δανείζονται από εκείνον όλο το ενδεχόμενο κύρος τους. Παρομοίως, τέλος, όταν προσπαθούμε να θεμελιώσουμε τον γεωμετρικό χώρο με τις ενδοκοσμικές του σχέσεις πάνω στην πρωταρχική χωρικότητα της ύπαρξης, θα μας αντιτείνουν ότι η σκέψη γνωρίζει μόνο τον εαυτό της ή πράγματα, ότι μια χωρικότητα του υποκειμένου είναι αδιανόητη και ότι, κατά συνέπεια, η πρότασή μας στερείται απολύτως νοήματος. Θα απαντήσουμε: δεν έχει θεματικό ή ρητό νόημα, γίνεται άφαντη μπροστά στην αντικειμενική σκέψη. Έχει όμως ένα μη θεματικό ή άρητο νόημα, και αυτό δεν σημαίνει ένα λιγότερο νόημα, διότι η αντικειμενική σκέψη τρέφεται και η ίδια από το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό και προσφέρεται ως εξήγηση της μη υποβεβλημένης στον αναστοχασμό ζωής της συνείδησης, ούτως ώστε ο ριζικός αναστοχασμός δεν μπορεί να συνίσταται στη θεματοποίηση του κόσμου ή του χώρου και παράλληλα του αχρονικού υποκειμένου που τους σκέφτεται, αλλά πρέπει να ξαναπιάσει την ίδια τη θεματοποίηση μαζί με τους ορίζοντες συνεπαγωγών που της δίνουν το νόημά της. Αν αναστοχάζομαι σημαίνει αναζητώ το πρωταρχικό, εκείνο μέσω του οποίου όλα τα υπόλοιπα μπορούν να είναι και να τα σκέφτομαι, ο αναστοχα-



σμός δεν μπορεί να εγκλειστεί στην αντικειμενική σκέψη, πρέπει να σκεφτεί ακριβώς τα ενεργήματα θεματοποίησης της αντικειμενικής σκέψης και να αποκαταστήσει το συγκείμενό τους. Με άλλα λόγια, η αντικειμενική σκέψη αρνείται τα υποτιθέμενα φαινόμενα του ονείρου, του μύθου και εν γένει της ύπαρξης, επειδή θεωρεί ότι επιδέχονται σκέψη και ότι δεν σημαίνουν τίποτα που να μπορεί να το θεματοποιήσει. Αρνείται το γεγονός ή το πραγματικό στο όνομα του δυνατού και του προφανούς. Αλλά δεν βλέπει ότι και το ίδιο το προφανές θεμελιώνεται σε ένα γεγονός. Η αναστοχαστική ανάλυση πιστεύει πως ξέρει τι βιώνουν ο ονειρευόμενος και ο σχιζοφρενής καλύτερα από τον ίδιο τον ονειρευόμενο ή τον σχιζοφρενή. Ακόμα παραπάνω: ο φιλόσοφος πιστεύει ότι κατά τον αναστοχασμό ξέρει τι αντιλαμβάνεται καλύτερα απ' όσο το ξέρει κατά την αντίληψη. Και μόνο υπ' αυτό τον όρο μπορεί να απορρίψει τους ανθρωπολογικούς χώρους ως συγκεκριμένες εμφανίσεις του αληθινού, μοναδικού και αντικειμενικού χώρου. Όταν όμως αμφιβάλλει για τη μαρτυρία του άλλου σχετικά με τον εαυτό του ή για τη μαρτυρία της δικής του αντίληψης σχετικά με την ίδια, στερεί τον εαυτό του από το δικαίωμα να βεβαιώσει ως απολύτως αληθινό ό,τι συλλαμβάνει με προφάνεια, ακόμα και αν, μέσα σ' αυτή την προφάνεια, έχει συνείδηση ότι κατανοεί στο έπακρο τον ονειρευόμενο, τον τρελό ή την αντίληψη. Διότι ένα από τα δύο συμβαίνει: είτε εκείνος που ζει κάτι ξέρει ταυτόχρονα τι ζει, οπότε οφείλεις να δώσεις πίστη στο λόγο του τρελού, του ονειρευόμενου ή του υποκειμένου της αντίληψης και πρέπει μόνο να σιγουρευτείς ότι η γλώσσα τους εκφράζει πράγματι ό,τι βιώνουν είτε εκείνος που ζει κάτι δεν είναι κριτής του τι ζει, οπότε το τεκμήριο της προφάνειας μπορεί να είναι απατηλό. Εν ολίγοις, προκειμένου να απογυμνώσεις τη μυθική εμπειρία και την εμπειρία του ονείρου ή της αντίληψης από κάθε θετική αξία, προκειμένου να επανεντάξεις τους χώρους τέτοιων εμπειριών στον γεωμετρικό χώρο, πρέπει να αρνηθείς ότι ονειρεύεται κανείς ποτέ, ότι είναι ποτέ τρελός ή ότι αντιλαμβάνεται ποτέ για τα καλά.

Όσο δέχεσαι το όνειρο, την τρέλα ή την αντίληψη, τουλάχιστον ως εκδοχές απουσίας του αναστοχασμού –και πώς να μην το κάνεις αυτό, αν θέλεις να διατηρήσεις μια αξία στη μαρτυρία της συνείδησης, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή καμία αλήθεια– δεν έχεις το δικαίωμα να εξισώσεις όλες τις εμπειρίες στο επίπεδο ενός μόνο κόσμου, όλες τις τροπικότητες της ύπαρξης στο επίπεδο μίας μόνο συνείδησης. Για να το κάνεις αυτό, θα έπρεπε να διαθέτεις μια ανώτερη αρχή στην οποία να μπορέσεις να υποβάλεις την αντιληπτική και τη φανταστική συνείδηση, να διαθέτεις ένα εγώ πιο ενδότερο σε μένα απ' ό,τι εγώ που σκέφτομαι το όνειρό μου ή την αντίληψή μου όταν περιορίζομαι να ονειρευτώ ή να αντιληφθώ, εγώ που κατέχω την αληθινή υπόσταση του ονείρου μου και της αντίληψής μου όταν έχω απλώς και μόνο την εμφάνισή τους. Αλλά και αυτή η ίδια διάκριση μεταξύ εμφάνισης και πραγματικού δεν γίνεται ούτε στον κόσμο του μύθου ούτε στον κόσμο του ασθενούς και του παιδιού. Ο μύθος κρατά την ουσία μέσα στην εμφάνιση, το μυθικό φαινόμενο δεν είναι αναπαράσταση, είναι αληθινή παρουσία. Ο δαίμων της βροχής είναι παρών σε κάθε σταγόνα που πέφτει μετά τον εξορκισμό, όπως η ψυχή είναι παρούσα σε κάθε μέρος του σώματος. Εν προκειμένω κάθε «εμφανισμός» (*Erscheinung*) είναι ενσάρκωση<sup>76</sup> και τα όντα δεν προσδιορίζονται τόσο από «ιδιότητες» όσο από φυσιογνωμικούς χαρακτήρες. Αυτό είναι που μπορείς έγκυρα να πεις όταν μιλάς για παιδικό και πρωτόγονο ανιμισμό: όχι ότι το παιδί και ο πρωτόγονος αντιλαμβάνονται αντικείμενα που θα επιδίωκαν να τα εξηγήσουν, όπως λέει ο Κοντ, μέσω προθέσεων ή συνειδήσεων· η συνείδηση όπως και το αντικείμενο ανήκει στην οντοθετική σκέψη – αλλά διότι τα πράγματα θεωρούνται η ενσάρκωση εκείνου που εκφράζουν και διότι η ανθρώπινη σημασία τους συμπιέζεται μέσα τους και προσφέρεται κυριολεκτικά ως αυτό που θέλουν να πουν. Μια σκιά που περνά, το τρίξιμο ενός δέντρου έχουν ένα νόημα· υπάρχουν παντού προειδοποιήσεις χωρίς κανέναν που προειδοποιεί.<sup>77</sup> Εφόσον η μυθική συνείδηση δεν έχει ακόμα την έννοια

του πράγματος ή την έννοια μιας αντικειμενικής αλήθειας, πώς θα μπορούσε να κάνει την κριτική εκείνου που νομίζει ότι βιώνει, πού θα έβρισκε ένα σταθερό σημείο για να σταματήσει, να προσλάβει τον εαυτό της ως καθαρή συνείδηση και να αναληφθεί, πέρα από φαντασιώσεις, τον αληθινό κόσμο; Ένας σχιζοφρενής αισθάνεται ότι μια βούρτσα αφημένη κοντά στο παράθυρό του τον πλησιάζει και μπαίνει μέσα στο κεφάλι του, κι όμως καμία στιγμή δεν παύει να ξέρει ότι η βούρτσα είναι εκεί πέρα.<sup>78</sup> Αν κοιτάξει προς το παράθυρο, εξακολουθεί να τη βλέπει εκεί. Η βούρτσα, ως ταυτοποιήσιμος όρος μιας ρητά εκπεφρασμένης αντίληψης, δεν είναι μέσα στο κεφάλι του ασθενούς ως υλική μάζα. Αλλά και το κεφάλι του ασθενούς δεν είναι για εκείνον αυτό το αντικείμενο που μπορεί να το δει όλος ο κόσμος και το βλέπει και ο ίδιος στον καθρέφτη: είναι το φυλάκιο ακρόασης και σκοπιάς που το αισθάνεται στην κορυφή του σώματός του, η δύναμη να σμίξει με όλα τα αντικείμενα μέσω της όρασης και της ακοής. Παρομοίως, η βούρτσα που υποπίπτει στις αισθήσεις δεν είναι τίποτε άλλο από ένα περιτύλιγμα ή ένα φάντασμα: η αληθινή βούρτσα, το άκαμπο και αγκαθωτό ον που ενσαρκώνεται κάτω από αυτές τις εμφανίσεις, έχει συσσωματωθεί στο βλέμμα εγκαταλείποντας το παράθυρο, όπου έχει αφήσει μόνο το αδρανές κέλυφός της. Κανένα κάλεσμα στη ρητή αντίληψη δεν μπορεί να ξυπνήσει τον ασθενή από το όνειρο αυτό, εφόσον δεν αμφισβητεί τη ρητή αντίληψη και υποστηρίζει μόνο ότι η ρητή αντίληψη δεν αποδεικνύει τίποτα ενάντια σε όσα εκείνος βιώνει: «Δεν ακούτε τις φωνές μου;» λέει μια ασθενής στον γιατρό· και συμπεραίνει ατάραχα: «Μόνο εγώ τις ακούω, λοιπόν».<sup>79</sup> Εκείνο που προφυλάσσει τον υγιή άνθρωπο από το παραλήρημα ή από την ψευδαισθηση δεν είναι η κριτική που ασκεί αλλά η δομή του χώρου του: τα αντικείμενα παραμένουν μπροστά του, διατηρούν τις αποστάσεις τους και, όπως έλεγε ο Μαλμπράνς για τον Αδάμ, τον αγγίζουν αλλά μόνο με σεβασμό. Την ψευδαισθηση, όπως και το μύθο, τη δημιουργεί η συρρίκνωση του βιωμένου χώρου, η ρίζωση των πραγμά-

των στο σώμα μας, η ιλιγγιώδης εγγύτητα του αντικειμένου, το αλληλένδετο του ανθρώπου και του κόσμου, το οποίο δεν καταργείται από την καθημερινή αντίληψη ή από την αντικειμενική σκέψη αλλά απωθείται, και που το ξαναβρίσκει η φιλοσοφική συνείδηση. Ασφαλώς, αν αναστοχάζομαι σχετικά με τη συνείδηση των θέσεων και των κατευθύνσεων στο μύθο, στο όνειρο και στην αντίληψη, αν τις θέτω και τις σταθεροποιώ σύμφωνα με τις μεθόδους της αντικειμενικής σκέψης, ξαναβρίσκω μέσα τους τις σχέσεις του γεωμετρικού χώρου. Δεν πρέπει να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι αυτές οι σχέσεις ήταν ήδη εκεί αλλά, αντιστρόφως, ότι ο αληθινός αναστοχασμός δεν είναι αυτός. Για να μάθουμε τι σημαίνει ο μυθικός ή ο σχιζοφρενικός χώρος, δεν έχουμε άλλο μέσο από το να αφυπνίσουμε μέσα μας, στην ενεργό αντίληψή μας, τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο του, η οποία εξαφανίζεται με την αναστοχαστική ανάλυση. Πρέπει να αναγνωρίσουμε πριν από τα «ενεργήματα σημασιοδότησης» (*Bedeutungsgebende Akten*) της θεωρητικής και οντοθετικής σκέψης τις «εκφρασιακές εμπειρίες» (*Ausdruckserlebnisse*), πριν από το σημαινόμοιο νόημα (*Zeichen-Sinn*) το εκφρασιακό νόημα (*Ausdrucks-Sinn*), πριν από την υπαγωγή του περιεχομένου στη μορφή τη συμβολική «κυοφορία»<sup>80</sup> της μορφής μέσα στο περιεχόμενο.

Αυτό σημαίνει ότι δίνουμε δίκιο στον ψυχολογισμό; Δεδομένου ότι υπάρχουν τόσοι χώροι όσες και διακριτές χωρικές εμπειρίες και ότι δεν παίρνουμε το δικαίωμα να πραγματοποιήσουμε εκ των προτέρων, μέσα στην παιδική, νοσηρή ή πρωτόγονη εμπειρία, τα μορφώματα της ενήλικης, κανονικής και πολιτισμένης εμπειρίας, δεν εγκλείουμε κάθε τύπο υποκειμενικότητας, και στην έσχατη περίπτωση κάθε συνείδηση, στην ιδιωτική της ζωή; Δεν έχουμε υποκαταστήσει το ορθολογιστικό *cogito*, που ξανάβρισκε μέσα μου την καθολική συγκροτούσα συνείδηση, με το *cogito* του ψυχολόγου, το οποίο παραμένει μέσα στη βίωση της μη μεταδόσιμης ζωής του; Δεν ορίζουμε την υποκειμενικότητα ως τη σύμπτωση του καθενός με αυτή

τη βίωση; Η αναζήτηση του χώρου και γενικά της εμπειρίας εν τω γεννάσθαι, προτού αντικειμενοποιηθούν, η απόφαση να ζητήσουμε από την ίδια την εμπειρία το νόημά της, με μια λέξη η φαινομενολογία, δεν καταλήγει στην άρνηση του είναι και στην άρνηση του νοήματος; Υπό το όνομα του φαινομένου, δεν επαναφέρει την εμφάνιση και τη γνώμη; Δεν βάζει στην προέλευση της ακριβούς γνώσης μια απόφαση η οποία αιτιολογείται εξίσου ανεπαρκώς όσο και η απόφαση που εγκλείει τον τρελό στην τρέλα του, και η τελευταία λέξη αυτής της σοφίας δεν είναι να επανάγει στην αγωνία της άπραγης και μεμονωμένης υποκειμενικότητας; Πρόκειται για διαφορούμενα που θα πρέπει να διαλύσουμε. Η μυθική ή ονειρική συνείδηση, η τρέλα, η αντίληψη είναι διαφορετικές αλλά όχι ολόκληστες, δεν είναι νησίδες εμπειρίας χωρίς επικοινωνία, απ' όπου δεν θα μπορούσες να βγεις. Αρνηθήκαμε να κάνουμε τον γεωμετρικό χώρο εμμενή στον μυθικό χώρο και εν γένει να υπαγάγουμε κάθε εμπειρία υπό την εξάρτηση μιας απόλυτης συνείδησης αυτής της εμπειρίας η οποία θα την τοποθετούσε μέσα στο σύνολο της αλήθειας, επειδή η ενότητα της εμπειρίας που κατανοείται έτσι καθιστά ακατανόητη την ποικιλία της. Όμως η μυθική συνείδηση είναι ανοιχτή προς έναν ορίζοντα δυνατών αντικειμενοποιήσεων. Ο πρωτόγονος ζει τους μύθους του σε ένα αντιληπτικό υπόβαθρο αρθρωμένο με τόση σαφήνεια, ώστε να είναι δυνατές οι πράξεις της καθημερινής ζωής, το ψάρεμα, το κυνήγι, οι σχέσεις με τους πολιτισμένους. Ο ίδιος ο μύθος, όσο διάχυτος κι αν είναι, έχει για τον πρωτόγονο ένα ταυτοποιήσιμο νόημα, εφόσον ακριβώς διαμορφώνει έναν κόσμο, δηλαδή μια ολότητα όπου κάθε στοιχείο έχει σχέσεις νοήματος με τα άλλα. Ασφαλώς η μυθική συνείδηση δεν είναι συνείδηση πράγματος, δηλαδή, από την υποκειμενική πλευρά, είναι μια ροή, δεν προσηλώνεται κάπου και δεν γνωρίζει τον εαυτό της· από την αντικειμενική πλευρά, δεν θέτει μπροστά της όρους προσδιορισμένους από έναν ορισμένο αριθμό απομονώσιμων ιδιοτήτων που συναρθρώνονται μεταξύ τους. Όμως την ίδια δεν την πα-

ρασέρνει μαζί της καθεμία από τις παλμικές της κινήσεις, αλλιώς δεν θα ήταν συνείδηση κανενός απολύτως πράγματος. Δεν παίρνει απόσταση από τα νοούμενά της, από την άλλη όμως, αν απλώς παρερχόταν μαζί με το καθένα τους, αν δεν ξεκινούσε την κίνηση αντικειμενοποίησης, δεν θα αποκρυσταλλωνόταν σε μύθους. Προσπαθήσαμε να γλιτώσουμε τη μυθική συνείδηση από τους πρόωρους εξορθολογισμούς οι οποίοι, όπως στην περίπτωση του Κοντ, καθιστούν ακατανόητο το μύθο, επειδή γυρεύουν μέσα του μια εξήγηση του κόσμου και μια προοικονόμηση της επιστήμης, ενώ εκείνος είναι μια προβολή της ύπαρξης και μια έκφραση της ανθρώπινης συνθήκης. Αλλά κατανόω το μύθο δεν σημαίνει πιστεύω στο μύθο, και αν όλοι οι μύθοι είναι αληθινοί, είναι στο βαθμό που μπορούν να επανατοποθετηθούν μέσα σε μια φαινομενολογία του πνεύματος, η οποία υποδεικνύει τη λειτουργία τους στη συνειδητοποίηση και θεμελιώνει τελικά το κυριολεκτικό τους νόημα στο νόημα που έχουν για τον φιλόσοφο. Κατά τον ίδιο τρόπο, ναι μεν από τον ονειρευόμενο που ήμουν εκείνη τη νύχτα ζητώ την αφήγηση του ονείρου, αλλά τελικά ο ίδιος ο ονειρευόμενος δεν αφηγείται τίποτα και εκείνος που αφηγείται έχει ξυπνήσει. Χωρίς την αφύπνιση, τα όνειρα θα ήταν απλώς στιγμιαίοι μετατοπισμοί και δεν θα υπήρχαν καν για μας. Ακόμα και κατά τη διάρκεια του ονείρου, δεν εγκαταλείπουμε τον κόσμο: ο χώρος του ονείρου αποκόβεται από τον σαφή χώρο αλλά χρησιμοποιεί όλες τις αρθρώσεις του, ο κόσμος μάς κατατρώει ακόμα και στον ύπνο, και ονειρευόμαστε ακριβώς σχετικά με τον κόσμο. Παρομοίως, γύρω από τον κόσμο περιστρέφεται και η τρέλα. Αφήνοντας κατά μέρος τις νοσηρές ονειροπολήσεις ή τα παραληρήματα που προσπαθούν να κατασκευάσουν μια ιδιωτική σφαίρα με τα συντρίμια του μακρόκοσμου, οι πιο προχωρημένες καταστάσεις μελαγχολίας, κατά τις οποίες ο ασθενής εγκαθίσταται στο θάνατο όπου και τοποθετεί, θα λέγαμε, το σπίτι του, για να το κάνουν αυτό εξακολουθούν να χρησιμοποιούν τις δομές του είναι στον κόσμο και δανείζονται από εκείνο ό,τι τους χρειά-

ζεται από είναι για να το αρνηθούν. Ο δεσμός αυτός μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, που υπάρχει ήδη στη μυθική ή στην παιδική συνείδηση και εξακολουθεί πάντα να υφίσταται στον ύπνο ή στην τρέλα, απαντάται κατά μείζονα λόγο στην εμπειρία του κανονικού. Δεν ζω ποτέ εξ ολοκλήρου στους ανθρωπολογικούς χώρους, οι ρίζες μου με προσδένουν πάντα σε έναν φυσικό και ανανθρώπινο χώρο. Ενόσω διασχίζω την πλατεία της Κονκόρντ και νομίζω πως είμαι ολόκληρος κυριευμένος από το Παρίσι, ενδέχεται τα μάτια μου να σταθούν σε μια πέτρα του τείχους του Κεραμεικού, η πλατεία εξαφανίζεται και το μόνο που υπάρχει πια είναι αυτή η πέτρα χωρίς ιστορία· μπορώ ακόμα να χάσω το βλέμμα μου μέσα σ' αυτή την κοκκώδη, κιτρινωπή επιφάνεια και πια δεν υπάρχει καν πέτρα, απομένει μόνο ένα παιχνίδι του φωτός πάνω σε μια απροσδιόριστη ύλη. Η ολική μου αντίληψη δεν είναι μεν φτιαγμένη από αυτές τις αναλυτικές αντιλήψεις, αλλά μπορεί πάντα να διαλυθεί μέσα σ' εκείνες, και το σώμα μου, που εξασφαλίζει μέσω των έξεών μου την ένταξή μου στον ανθρώπινο κόσμο, το κάνει αυτό μόνο αν με προβάλει πρώτα σε έναν φυσικό κόσμο που διαφαίνεται πάντα κάτω από τον άλλο, όπως ο καμβάς κάτω από το ζωγραφικό έργο, και του δίνει εύθραυστη όψη. Ακόμα και αν υπάρχει αντίληψη του επιθυμώμενου μέσω της επιθυμίας, του αγαπώμενου μέσω της αγάπης, του μισούμενου μέσω του μίσους, αυτή διαμορφώνεται πάντα γύρω από έναν αισθητό πυρήνα, όσο ελάχιστος κι αν είναι, και ακριβώς μέσα στο αισθητό βρίσκει την επαλήθευση και την πληρότητά της. Είπαμε ότι ο χώρος είναι υπαρξιακός· θα μπορούσαμε εξίσου να είχαμε πει ότι η ύπαρξη είναι χωρική, δηλαδή ότι, από μια εσωτερική αναγκαιότητα, ανοίγει προς ένα «έξω», μέχρι του σημείου να μπορεί κανείς να μιλήσει για έναν νοητικό χώρο και για έναν «κόσμο των σημασιών και των αντικειμένων σκέψης που συγκροτούνται μέσα στις σημασίες».<sup>81</sup> Οι ανθρωπολογικοί χώροι προσφέρονται και οι ίδιοι ως δομημένοι πάνω στον φυσικό χώρο, τα «μη αντικειμενοποιούντα ενεργήματα», για να μιλή-

σοιμε σαν τον Χούσερλ, πάνω στα «αντικειμενοποιούντα ενεργήματα».<sup>82</sup> Η καινοτομία της φαινομενολογίας δεν είναι ότι αρνείται την ενότητα της εμπειρίας, αλλά ότι τη θεμελιώνει διαφορετικά από τον κλασικό ορθολογισμό. Διότι τα αντικειμενοποιούντα ενεργήματα δεν είναι αναπαραστάσεις. Ο φυσικός και αρχέγονος χώρος δεν είναι ο γεωμετρικός χώρος, και συνακολούθως την ενότητα της εμπειρίας δεν την εγγυάται ένας καθολικός στοχαστής, που θα άπλωνε μπροστά μου τα περιεχόμενά της και θα μου εξασφάλιζε παντογνωσία και παντοδυναμία σε ό,τι την αφορά. Η ενότητα της εμπειρίας απλώς υποδεικνύεται από τους οριζοντες δυνατής αντικειμενοποίησης, με απελευθερώνει από κάθε επιμέρους περιβάλλον μόνο και μόνο επειδή με προσδένει στον κόσμο της φύσης ή του καθ' εαυτό, ο οποίος τα εμπειρικήσει όλα. Θα πρέπει να κατανοήσω πώς με μία και μόνο κίνηση η ύπαρξη προβάλλει γύρω της κόσμους που μου αποκρύπτουν την αντικειμενικότητα και την ορίζει ως σκοπό στην τελεολογία της συνείδησης, ξεχωρίζοντας αυτούς τους «κόσμους» πάνω στο φόντο του ενός και μοναδικού φυσικού κόσμου.

Αν πρέπει να μπορούν να είναι δυνατά ο μύθος, το όνειρο και η παραίσθηση, πρέπει το φαινομενικό και το πραγματικό να παραμείνουν αμφίσημα μέσα στο υποκείμενο όπως και μέσα στο αντικείμενο. Ειπώθηκε συχνά ότι εξ ορισμού η συνείδηση δεν δέχεται το διαχωρισμό μεταξύ εμφάνισης και πραγματικότητας, και αυτό υπό την έννοια ότι, στη γνώση του εαυτού μας, η εμφάνιση είναι πραγματικότητα: αν σκέφτομαι ότι βλέπω ή αισθάνομαι, βλέπω ή αισθάνομαι χωρίς καμία αμφιβολία, ό,τι και να συμβαίνει με το εξωτερικό αντικείμενο. Εν προκειμένω η πραγματικότητα εμφανίζεται ολόκληρη, πραγματικό είναι και εμφανίζεσθαι αποτελούν ένα και το αυτό, δεν υπάρχει άλλη πραγματικότητα από τον εμφανισμό. Αν αυτό αληθεύει, αποκλείεται να έχουν την ίδια εμφάνιση η παραίσθηση και η αντίληψη, αποκλείεται οι παραισθήσεις μου να είναι αντίληψεις χωρίς αντικείμενο ή οι αντίληψεις μου αληθινές ψευδαισθήσεις. Η αλήθεια της αντίληψης και το ψευδές της παραίσθησης πρέ-



πει να είναι αποτυπωμένα μέσα τους με κάποιον ενδογενή χαρακτήρα, διότι αλλιώς θα γινόταν αβέβαιη με τη σειρά της η μαρτυρία των άλλων αισθήσεων, της μεταγενέστερης εμπειρίας ή του άλλου, η οποία θα παρέμενε το μόνο δυνατό κριτήριο, οπότε δεν θα είχαμε ποτέ συνείδηση μιας αντίληψης και μιας παραίσθησης ως τέτοιων. Αν όλο το είναι της αντίληψής μου και όλο το είναι της παραίσθησής μου βρίσκονται στον τρόπο τους να εμφανίζονται, τότε πρέπει επίσης να μου εμφανίζονται η αλήθεια που προσδιορίζει τη μία και το ψευδές που προσδιορίζει την άλλη. Θα υπάρχει επομένως μεταξύ τους διαφορά δομής. Η *αληθινή* αντίληψη θα είναι απλούστατα μια αληθινή *αντίληψη*. Η παραίσθηση δεν θα είναι αντίληψη, εφόσον η βεβαιότητα θα πρέπει να επεκταθεί από την όραση ή από την αισθητηριακή εντύπωση, ως κάτι που το σκέφτεσαι, στην αντίληψη, ως συγκροτητική ενός αντικειμένου. Η διαφάνεια της συνείδησης συνεπιφέρει την εμμέλεια και την απόλυτη βεβαιότητα του αντικειμένου. Ωστόσο το ίδιο της παραίσθησης είναι να μη δίνεται ως παραίσθηση, και πρέπει να μπορέσω, αν όχι να αντιληφθώ ένα εξωπραγματικό αντικείμενο, τουλάχιστον να χάσω από τη θέα την εξωπραγματικότητά του· πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον έλλειψη συνείδησης της αναντίληψης, πρέπει η παραίσθηση να μην είναι εκείνο που φαίνεται να είναι και πρέπει επίσης, για μία φορά, η πραγματικότητα ενός συνειδησιακού ενεργήματος να είναι πέρα από την εμφάνισή του. Να χωρίσουμε μήπως, μέσα στο υποκείμενο, την εμφάνιση από την πραγματικότητα; Αλλά από τη στιγμή που θα γίνει η ρήξη, είναι ανεπανόρθωτη: η πλέον σαφής εμφάνιση μπορεί εφεξής να είναι παραπλανητική και, αυτή τη φορά, το φαινόμενο της αλήθειας είναι εκείνο που αποβαίνει αδύνατο.

Δεν χρειάζεται να επιλέξουμε ανάμεσα σε μια φιλοσοφία της εμμέλειας ή έναν ορθολογισμό, που δίνει λογαριασμό μόνο για την αντίληψη και για την αλήθεια, και μια φιλοσοφία της υπερβατικότητας ή του παραλόγου, που δίνει λογαριασμό μόνο για την παραίσθηση ή για την πλάνη. Ξέρουμε ότι υπάρχουν

πλάνες μόνο και μόνο επειδή έχουμε αλήθειες, στο όνομα των οποίων διορθώνουμε τις πλάνες και τις γνωρίζουμε ως πλάνες. Αντιστρόφως, η ρητά εκπεφρασμένη αναγνώριση μιας αλήθειας είναι κάτι πολύ περισσότερο από την απλή ύπαρξη μέσα μας μιας αδιαμφισβήτητης ιδέας, από την άμεση πίστη σε ό,τι μας παρουσιάζεται: προϋποθέτει ερωτηματικά, αμφιβολία, ρήξη με το άμεσο, και είναι η διόρθωση μιας πιθανής πλάνης. Κάθε ορθολογισμός δέχεται τουλάχιστον έναν παραλογισμό, ότι δηλαδή πρέπει να διατυπωθεί ως θέση. Κάθε φιλοσοφία του παραλόγου αναγνωρίζει τουλάχιστον ένα νόημα στη βεβαίωση του παραλόγου. Μπορώ να παραμείνω εντός του παραλόγου μόνο αν αναστείλω κάθε βεβαίωση, αν, όπως ο Μονταίνι ή όπως ο σχιζοφρενής, περιοριστώ σε μια διερώτηση που δεν θα πρέπει καν να διατυπωθεί: διατυπώνοντάς τη, θα τη μετέτρεπα σε ερώτημα το οποίο, όπως κάθε προσδιορισμένο ερώτημα, θα εμπειριέκλειε μια απάντηση – μόνο αν, τελικά, αντιπαραθέσω στην αλήθεια όχι την άρνηση της αλήθειας αλλά μια απλή κατάσταση αναλήθειας ή διφορούμενου, την όντως υφιστάμενη αδιαφάνεια της ύπαρξής μου. Κατά τον ίδιο τρόπο, μπορώ να παραμείνω μέσα στην απόλυτη προφάνεια μόνο αν ανακρατήσω κάθε βεβαίωση, αν για μένα τίποτα πια δεν είναι αυτονόητο, αν, όπως θέλει ο Χούσερλ, εκπλήσσομαι μπροστά στον κόσμο<sup>83</sup> και πάψω να είμαι σε συνέργεια μαζί του, ώστε να έρθει στο φως η πλημμύρα των κινήτρων που με φέρουν σ' εκείνον, ώστε να αφυπνίσω πλήρως τη ζωή μου και να την καταστήσω πλήρως ρητή. Όταν θέλω να περάσω από αυτή τη διερώτηση σε μια βεβαίωση και κατά μείζονα λόγο όταν θέλω να εκφραστώ, αποκρυσταλλώνω σε ένα συνειδησιακό ενέργημα ένα απροσδιόριστο σύνολο κινήτρων, επιστρέφω στο άρρητο, δηλαδή στο διφορούμενο και στο παιχνίδι του κόσμου.<sup>84</sup> Η απόλυτη επαφή του εαυτού με τον εαυτό, η ταυτότητα του είναι και του εμφανίζεσθαι δεν μπορούν να τεθούν, μπορούν μόνο να βιωθούν εντεύθεν κάθε βεβαίωσης. Άρα υπάρχει εκατέρωθεν η ίδια σιωπή και το ίδιο κενό. Η βίωση του παραλόγου και η βίωση της

απόλυτης προφάνειας εμπεριέχονται η μία στην άλλη σε αμοιβαία συνεπαγωγή και μάλιστα δεν διακρίνονται μεταξύ τους. Ο κόσμος εμφανίζεται παράλογος μόνο αν μια απαίτηση απόλυτης συνείδησης αποσυνδέει ανά πάσα στιγμή τις σημασίες που τον κατακλύζουν, και αντιστρόφως η σύγκρουση αυτών των σημασιών αποτελεί το κίνητρο γι' αυτή την απαίτηση. Η απόλυτη προφάνεια και το παράλογο είναι ισοδύναμα, όχι μόνο ως φιλοσοφικές βεβαιώσεις αλλά και ως εμπειρίες. Ο ορθολογισμός και ο σκεπτικισμός τροφοδοτούνται από μια όντως υφιστάμενη ζωή της συνείδησης, η οποία εξυπακούεται υποκριτικά και για τους δύο, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατό ούτε να υποβληθούν στη σκέψη ούτε καν να βιωθούν, και μέσα στην οποία δεν μπορείς να πεις ότι *όλα έχουν ένα νόημα* ή ότι *όλα είναι χωρίς νόημα*, αλλά μόνο ότι *υπάρχει νόημα*. Όπως λέει ο Πασκάλ, οι θεωρίες, λίγο να τις πιέσεις, βρίθουν αντιφάσεων, και ωστόσο έδειχναν να διαθέτουν σαφήνεια, έχουν ένα νόημα από την πρώτη ματιά. Μια αλήθεια με υπόβαθρο τον παραλογισμό, ένας παραλογισμός που η τελεολογία της συνείδησης εικάζει ότι έχει την ικανότητα να τον μετατρέψει σε αλήθεια, αυτό είναι το πρωταρχικό φαινόμενο. Όταν λέω ότι, μέσα στη συνείδηση, εμφάνιση και πραγματικότητα αποτελούν ένα ή όταν λέω ότι είναι διαχωρισμένες, καθιστώ αδύνατη τη συνείδηση του οτιδήποτε, ακόμα και ως εμφάνιση. Όμως –αυτό είναι το αληθινό *cogito*– υπάρχει συνείδηση κάποιου πράγματος, κάτι δείχνεται, υπάρχει φαινόμενο. Η συνείδηση δεν είναι ούτε αυτοθεσία ούτε αυτοάγνοια, είναι *μη αποκρυμμένη* από την ίδια, δηλαδή δεν υπάρχει τίποτα μέσα της που να μην της αναγγέλλεται κάπως, κι αν χρειάζεται να το γνωρίζει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Στη συνείδηση το εμφανίζεσθαι δεν συνιστά είναι, αλλά φαινόμενο. Αυτό το νέο *cogito*, επειδή είναι εντεύθεν της αλήθειας και της πλάνης που έχουν αποκαλυφθεί, καθιστά δυνατές και τη μία και την άλλη. Το βίωμα βιώνεται μεν από μένα, δεν αγνώ τα συναισθήματα που απωθώ και υπ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει ασυνείδητο. Αλλά μπορώ να βιώσω περισσότερα πράγματα απ' όσα

αναπαριστώ, το είναι μου δεν περιστέλλεται σε όσα στοιχεία μου μού εμφανίζονται με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο. Όμως ό,τι απλώς και μόνο βιώνεται είναι αμφίθυμο· υπάρχουν μέσα μου συναισθήματα που δεν τα λέω με το όνομά τους και επίσης ψευδοευτυχίες όπου δεν είμαι ολόκληρος. Η διαφορά μεταξύ παραίσθησης και αντίληψης είναι ενδογενής, η δε αλήθεια της αντίληψης μπορεί να διαβαστεί μόνο μέσα στην ίδια την αντίληψη. Αν σ' ένα αγροτικό μονοπάτι νομίζω πως βλέπω πέρα μακριά μια φαρδιά επίπεδη πέτρα στο έδαφος, που στην πραγματικότητα είναι μια κηλίδα ήλιου, δεν μπορώ να πω ότι βλέπω ποτέ την πέτρα επίπεδη υπό την έννοια υπό την οποία θα δω την κηλίδα ήλιου πλησιάζοντας. Η επίπεδη πέτρα, όπως ό,τι είναι μακρινό, εμφανίζεται μόνο μέσα σε ένα πεδίο με συγκεχυμένη δομή, όπου οι συνδέσεις δεν είναι ακόμα ξεκάθαρα διαρθρωμένες. Υπ' αυτή την έννοια η παραίσθηση, όπως και η εικόνα, δεν είναι παρατηρήσιμη, δηλαδή το σώμα μου δεν έχει άδραγμα πάνω της και δεν μπορώ να την εκδιπλώσω μπροστά μου με εξερευνητικές κινήσεις. Και όμως είμαι ικανός να προσπεράσω αυτή τη διάκριση, είμαι ικανός για παραίσθηση. Δεν είναι αλήθεια ότι, αν περιοριστώ σε ό,τι βλέπω στ' αλήθεια, δεν απατώμαι ποτέ και ότι η αισθητηριακή εντύπωση τουλάχιστον είναι αναμφίβολη. Κάθε αισθητηριακή εντύπωση κυοφορεί ήδη ένα νόημα, ενταγμένη σε ένα συγκεχυμένο ή σαφές μόρφωμα, και δεν υπάρχει κανένα αισθητό δεδομένο που παραμένει το ίδιο όταν περνά από την παραισθητική πέτρα στην αληθινή κηλίδα ήλιου. Η προφάνεια της αισθητηριακής εντύπωσης θα συνεπέφερε την προφάνεια της αντίληψης και θα καθιστούσε αδύνατη την παραίσθηση. Βλέπω την παραισθητική πέτρα υπό την έννοια ότι όλο μου το αντιληπτικό και κινητικό πεδίο δίνει στη φωτεινή κηλίδα το νόημα «πέτρα στο δρόμο». Και προετοιμάζομαι ήδη να αισθανθώ κάτω από το πόδι μου τη λεία και στέρεα επιφάνεια. Αυτό συμβαίνει επειδή η ορθή όραση και η παραισθητική δεν διακρίνονται όπως η εντελής σκέψη και η ανεντελής, δηλαδή όπως μια σκέψη απολύτως πλήρης και μια σκέψη με κενά. Λέω ότι αντιλαμβάνομαι

ορθά, όταν το σώμα μου έχει ακριβές άδραγμα πάνω στο θέαμα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το άδραγμά μου είναι ποτέ ολικό· θα ήταν ολικό, μόνο αν είχα μπορέσει να περιστείλω στην κατάσταση της αρθρωμένης αντίληψης όλους τους εσωτερικούς και εξωτερικούς ορίζοντες του αντικειμένου, κάτι εξ ορισμού αδύνατο. Κατά την εμπειρία μιας αντιληπτικής αλήθειας, εικάζω ότι η αρμονική συμφωνία την οποία βίωσα ως τώρα θα διατηρηθεί και σε μια πιο λεπτομερειακή παρατήρηση· εμπιστεύομαι τον κόσμο. Αντιλαμβάνομαι σημαίνει δεσμεύω μονομιάς ένα ολόκληρο μέλλον εμπειριών σε ένα παρόν που δεν το εγγυάται ποτέ αυστηρά, σημαίνει πιστεύω σε έναν κόσμο. Και αυτό ακριβώς το άνοιγμα προς έναν κόσμο καθιστά δυνατή την αντιληπτική αλήθεια, την όντως πραγματοποίηση μιας *Wahr-Nehmung*<sup>85</sup> και μας επιτρέπει να «διαγράψουμε» την προηγούμενη παραίσθηση, να τη θεωρήσουμε ένα τίποτα, κάτι που δεν συνέβη. Έβλεπα στο περιθώριο του οπτικού μου πεδίου και σε κάποια απόσταση μια μεγάλη σκιά να κινείται, γυρνώ το βλέμμα προς αυτή τη μεριά, η φαντασίωση συρρικνώνεται και μπαίνει στη θέση της: ήταν απλώς μια μύγα κοντά στο μάτι μου. *Είχα συνείδηση ότι βλέπω μια σκιά και τώρα έχω συνείδηση ότι είδα απλώς μια μύγα.* Η προσχώρησή μου στον κόσμο μου επιτρέπει να αντισταθμίσω τις διακυμάνσεις του *cogito*, να μετατοπίσω ένα *cogito* χάριν ενός άλλου και να βρω την αλήθεια της σκέψης μου πέρα από την εμφάνισή της. Τη στιγμή ακριβώς της παραίσθησης μου δόθηκε ως δυνατή αυτή η διόρθωση, επειδή η παραίσθηση χρησιμοποιεί επίσης την ίδια πίστη στον κόσμο, χάρη σ' αυτό και μόνο συναιρείται σε στέρεα εμφάνιση και έτσι, πάντα ανοικτή προς έναν ορίζοντα εικαζόμενων επαληθεύσεων, δεν με χωρίζει από την αλήθεια. Αλλά για τον ίδιο λόγο δεν προφυλάσσομαι από την πλάνη, εφόσον ο κόσμος τον οποίο σκοπεύω διαμέσου κάθε εμφάνισης και ο οποίος της δίνει, δικαίως ή αδικώς, το βάρος της αλήθειας δεν απαιτεί ποτέ κατ' ανάγκη αυτήν ειδικά την εμφάνιση. Υπάρχει απόλυτη βεβαιότητα του κόσμου εν γένει, αλλά όχι κάποιου πράγματος ιδιαίτερα. Η συνείδηση είναι απομακρυ-

σμένη από το είναι και από το προσίδιο είναι της, και ταυτόχρονα ενωμένη μαζί τους, μέσω της πυκνότητας του κόσμου. Το αληθινό *cogito* δεν είναι η κατ' ιδίαν συνάντηση της σκέψης με τη σκέψη αυτής της σκέψης: οι δυο τους ανταμώνουν μόνο διαμέσου του κόσμου. Η συνείδηση του κόσμου δεν είναι *θεμελιωμένη* πάνω στην αυτοσυνείδηση, αλλά οι δυο τους είναι αυστηρά συγκαιρινές: υπάρχει για μένα ένας κόσμος, επειδή δεν αγνώ τον εαυτό μου· είμαι μη αποκρυμμένος από εμένα τον ίδιο, επειδή έχω έναν κόσμο. Μένει να αναλύσουμε αυτή την προσυνειδητή κατοχή του κόσμου μέσα στο προαναστοχαστικό *cogito*.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Εννοούμε τη σύλληψη είτε ενός καντιανού όπως ο Π. Λασιέζ-Ραί (P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*) είτε του Χούσερλ, στη δεύτερη περίοδο της φιλοσοφίας του (την περίοδο των *Ideen*).

2. Stratton, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*.

3. Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*.

4. Αυτή είναι, τουλάχιστον άρρητα, η ερμηνεία του Στράτον.

5. Stratton, *Vision without inversion*, σ. 350.

6. Stratton, *Some preliminary experiments*, σ. 617.

7. Stratton, *Vision without inversion*, σ. 346.

8. Stratton, *The spatial harmony of touch and sight*, σσ. 492-505.

9. Stratton, *ό.π.*

10. Stratton, *Some preliminary experiments*, σ. 614.

11. Stratton, *Vision without inversion*, σ. 350.

12. Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, σ. 258.

13. *Ό.π.*, σ. 253.

14. Νάγκελ, παράθεμα στο Wertheimer, *ό.π.*, σ. 257.

15. *La Structure du Comportement*, σ. 199.

16. Είναι πολύ δύσκολο να επιτευχθεί μεταβολή κατεύθυνσης στα ηχητικά φαινόμενα. Αν, με τη βοήθεια ενός ψευδοφώνου, τα καταφέρουμε να φτάσουν στο δεξί αυτί οι ήχοι που έρχονται από τα αριστερά προτού φτάσουν στο αριστερό αυτί, επιτυγχάνουμε αναποδογύρισμα του ακουστικού πεδίου συγκρίσιμο με το αναποδογύρισμα του οπτικού πεδίου στο πείραμα του Στράτον. Όμως, ακόμα και με μακρά εξοικείωση, το υποκείμενο δεν κατορθώνει να «επανορθώσει» το ακουστικό πεδίο. Ο εντοπισμός των ήχων μόνο μέσω της ακοής παραμένει ως το τέλος του πειράματος λανθασμένος. Θα είναι ορθός και ο ήχος θα φανεί να έρχεται από το αντικείμενο που βρίσκεται στα αριστερά, μόνο αν το υποκείμενο βλέπει το αντικείμενο την ώρα που το ακούει. P. T. Young, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*.

17. Στα πειράματα ακουστικής αντιστροφής, το υποκείμενο ενδέχεται να δώσει την ψευδαίσθηση ορθού εντοπισμού όταν βλέπει το ηχητικό αντικείμενο, επειδή αναστέλλει τα ηχητικά του φαινόμενα και «ζει» στη σφαίρα του οπτικού. P. T. Young, *ό.π.*

18. Η λέξη *sens*, πέρα από νόημα (και αίσθηση), σημαίνει επίσης κατεύθυνση. (Σ.τ.Μ.)

19. Stratton, *Vision without inversion*, πρώτη ημέρα του πειράματος. Ο Βερτκάιμερ κάνει λόγο για «οπτικό ίλιγγο» (*Experimentelle Studien*, σσ. 257-259). Στεκόμαστε όρθιοι όχι λόγω της μηχανικής του σκελετού ή και λόγω της νευρικής ρύθμισης του μυϊκού τόνου, αλλά επειδή είμαστε δεσμευμένοι μέσα σε έναν κόσμο. Αν αυτή η δέσμευση διαλυθεί, το σώμα καταρρέει και ξαναγίνεται αντικείμενο.

20. Η διάκριση ανάμεσα στο βάθος των πραγμάτων ως προς εμένα και την απόσταση μεταξύ δύο αντικειμένων γίνεται από τον Palliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, σ. 400, και από τον E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, σσ. 267-269.

21. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Μέρος Πρώτο, κεφ. IX.

22. Ό.π.

23. Palliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, σ. 383.

24. Koffka, *Some Problems of Space Perception*. Guillaume, *Traité de Psychologie*, κεφάλαιο IX.

25. Με άλλα λόγια: ένα συνειδησιακό ενέργημα δεν μπορεί να έχει καμία αιτία. Προσπάμε όμως να μην εισαγάγουμε την έννοια της συνειδησης, που θα μπορούσε να την αμφισβητήσει η ψυχολογία της μορφής και εμείς από τη μεριά μας δεν τη δεχόμαστε χωρίς επιφυλάξεις, και περιορίζομαστε στην αδιαμφισβήτητη έννοια της εμπειρίας.

26. Quercy, *Études sur l'hallucination*, II, *La Clinique*, σσ. 154 κε.
27. Gasquet, *Cézanne*, σ. 81. [Η λέξη *motif* σημαίνει τόσο το κίνητρο όσο και το θέμα, το μοτίβο.]
28. Koffka, *Some Problems of Space Perception*, σσ. 164 κε.
29. Koffka, *ό.π.*
30. Η ιδέα του βάθους ως χωροχρονικής διάστασης υποδεικνύεται από τον Straus, *Vom Sinn der Sinne*, σσ. 302 και 306.
31. Χούσερλ, «Präsenzfeld». Ορίζεται στο *Zeitbewusstsein*, σσ. 32-35.
32. *Ό.π.*
33. Gelb και Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle, Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*.
34. Wertheimer, *Experimentelle Studien, Anhang* [Παράρτημα], σσ. 259-261.
35. *Ό.π.*, σσ. 212-214.
36. *Ό.π.*, σσ. 221-233.
37. *Ό.π.*, σσ. 254-255.
38. *Ό.π.*, σ. 245.
39. Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, σ. 653.
40. *Ό.π.*, σσ. 656-657.
41. *Ό.π.*
42. *Ό.π.*, σ. 660.
43. *Ό.π.*, σ. 661.
44. Wertheimer, *Experimentelle Studien*, σ. 227.
45. Η ταυτοποίηση του κινήτου, λέει ο Βερτκάιμερ, δεν προκύπτει με εικασίες: «Και εδώ και εκεί πρέπει να είναι το ίδιο αντικείμενο», Wertheimer, *ό.π.*, σ. 187.
46. Στην πραγματικότητα ο Βερτκάιμερ δεν λέει θετικά ότι η αντίληψη της κίνησης εμπερικλείει αυτή την άμεση ταυτοποίηση. Το λέει μόνο άρρητα, όταν προσάπτει στη νοησιαρχική σύλληψη, η οποία αποδίδει την κίνηση σε μια κρίση, ότι μας δίνει μια ταυτοποίηση που «fließt nicht direct aus dem Erlebnis» [«δεν απορρέει απευθείας από το βίωμα»] (σ. 187).
47. Ο Λίνκε τελικά παραδέχεται (*ό.π.*, σσ. 664-665) ότι το υποκείμενο της κίνησης μπορεί να είναι απροσδιόριστο (όπως όταν βλέπουμε στη στροβοσκοπική παρουσίαση ένα τρίγωνο να κινείται προς έναν κύκλο και να μετασχηματίζεται σ' εκείνον), ότι το κινήτο δεν χρειάζεται να τεθεί από ένα ενέργημα ρητής αντίληψης, ότι απλώς «συν-σκοπεύεται» ή «συν-συλλαμβάνεται» κατά την αντίληψη της κίνησης, ότι το βλέπω απλώς ως τη ράχη των αντικειμένων ή ως το χώρο πίσω μου και εντέλει ότι η ταυτοποίηση του κι-



νητού, όπως και η ενότητα του αναληπτού πράγματος, συλλαμβάνεται μέσω μιας κατηγορικής αντίληψης (Χούσερλ), όπου η κατηγορία είναι τελεστική χωρίς να τη σκεφτόμαστε για εκείνη την ίδια. Όμως η έννοια της κατηγορικής αντίληψης επαναθέτει υπό ερώτηση ολόκληρη την προηγούμενη ανάλυση. Διότι καταλήγει να εισαγάγει στην αντίληψη της κίνησης τη μη οντοθετική συνείδηση, δηλαδή, όπως δείξαμε, καταλήγει να απορρίψει όχι μόνο το *a priori* ως αναγκαιότητα ουσίας, αλλά και την καντιανή έννοια της σύνθεσης. Η εργασία του Λίνκε ανήκει χαρακτηριστικά στη δεύτερη περίοδο της κουσερλιανής φαινομενολογίας, όπου γίνεται η μετάβαση από την ειδητική μέθοδο ή από το λογικισμό της αρχής στον υπαρξισμό της τελευταίας περιόδου.

48. Δεν μπορούμε να θέσουμε το πρόβλημα αυτό χωρίς να ξεπεράσουμε ήδη την πραγματοκρατία και, για παράδειγμα, τις περίφημες περιγραφές του Μπερξόν. Ο Μπερξόν αντιπαράθετει στην πολλαπλότητα της παρατακτικής διάταξης των εξωτερικών πραγμάτων την «πολλαπλότητα σύντηξης και αλληλοδιείσδυσης» της συνείδησης. Χρησιμοποιεί τη μέθοδο της διάλυσης μέσα σε υγρό, μιλώντας για τη συνείδηση όπως για ένα υγρό όπου τήκονται οι στιγμές και οι θέσεις. Αναζητά μέσα της ένα στοιχείο όπου η διασπορά τους να καταργείται πραγματικά. Η αδιαίρετη κίνηση του βραχιονιά μου που μετατοπίζεται μου δίνει την κίνηση την οποία δεν βρίσκω στον εξωτερικό χώρο, επειδή η κίνησή μου έχει επαναποθετηθεί στην εσωτερική μου ζωή, όπου και ξαναβρίσκει την ενότητα του μη εκτεινόμενου. Αυτό που βιώνεις, το οποίο ο Μπερξόν αντιπαράθετει σ' αυτό που σκέφτεσαι, είναι για εκείνον διαπιστωμένο, είναι ένα άμεσο «δεδομένο». Αυτό σημαίνει να αναζητάς τη λύση του προβλήματος μέσα στο διαφορούμενο. Δεν κάνεις κατανοητό το χώρο, την κίνηση και το χρόνο, αν αποκαλύψεις ένα «εσωτερικό» στρώμα της εμπειρίας όπου εξαλείφεται η πολλαπλότητά τους και καταργείται *πραγματικά*. Διότι, αν καταργείται, δεν απομένει πια ούτε χώρος ούτε κίνηση ούτε χρόνος. Η συνείδηση της χειρονομίας μου, αν είναι στ' αλήθεια μια αδιαίρετη κατάσταση συνείδησης, δεν είναι πια καθόλου συνείδηση μιας κίνησης αλλά άφατη ποιότητα που δεν μπορεί να μας μάθει τίποτα για την κίνηση. Όπως έλεγε ο Καντ, η εξωτερική εμπειρία είναι αναγκαία στην εσωτερική εμπειρία, που είναι μεν άφατη, αλλά επειδή δεν θέλει να πει τίποτα. Αν, δυνάμει της αρχής της συνέχειας, το παρελθόν ανήκει ακόμα στο παρόν και το παρόν ήδη στο παρελθόν, δεν υπάρχει πια ούτε παρελθόν ούτε παρόν· αν η συνείδηση αυξάνεται από μόνη της σαν χιονοστιβάδα, είναι, όπως η χιονοστιβάδα και όπως όλα τα πράγματα, ολόκληρη στο παρόν. Αν οι φάσεις της κίνησης βαθμιαία ταυτίζονται, τίποτα δεν κινείται πουθενά. Η ενότητα του χρόνου, του χώρου και της κίνησης δεν μπορεί να επιτευχθεί με τη μείξη και δεν

θα την κατανοήσουμε με καμία πραγματική διεργασία. Αν η συνείδηση είναι πολλαπλότητα, ποιος θα συγκεντρώσει αυτή την πολλαπλότητα για να τη βιώσει ακριβώς ως πολλαπλότητα, και αν η συνείδηση είναι συγχώνευση, πώς θα μπορούσε να ξέρει την πολλαπλότητα των στιγμών τις οποίες συντάκει; Ενάντια στο ρεαλισμό του Μπερξόν, η καντιανή ιδέα της σύνθεσης είναι έγκυρη και η συνείδηση ως δρων παράγοντας αυτής της σύνθεσης δεν μπορεί να συνταυτιστεί με κανένα πράγμα, ακόμα και ρευστό. Εκείνο που είναι για μας πρώτο και άμεσο, είναι μια ροή που δεν σκορπίζει σαν υγρό αλλά, με την ενεργητική έννοια, κυλά και φεύγει και επομένως δεν μπορεί να το κάνει αυτό χωρίς να ξέρει ότι το κάνει και χωρίς να περισυλλέγεται μέσα στο ίδιο ενέργημα μέσω του οποίου κυλά και φεύγει – είναι ο «χρόνος που δεν παρέρχεται», για τον οποίο μιλά κάπου ο Καντ. Για μας λοιπόν η ενότητα κίνησης δεν είναι μια πραγματική ενότητα. Ούτε όμως η πολλαπλότητα, και αυτό που προσάπτουμε στην ιδέα της σύνθεσης στον Καντ, όπως και σε ορισμένα καντιανά κείμενα του Χούσερλ, είναι ακριβώς ότι προϋποθέτει, τουλάχιστον ιδεατά, μια πραγματική πολλαπλότητα την οποία πρέπει να υπερπηδήσει. Εκείνο που είναι για μας πρωταρχική συνείδηση, δεν είναι ένα υπερβατολογικό εγώ που θέτει ελεύθερα μπροστά του μια πολλαπλότητα καθ' εαυτήν και τη συγκροτεί απαρχής μέχρι τέλους, είναι ένα εγώ που έχει την κυριαρχία της πολυμορφίας μόνο χάρη στο χρόνο και για το οποίο η ελευθερία η ίδια είναι μια μοίρα, ούτως ώστε εγώ δεν έχω ποτέ συνείδηση ότι είμαι ο απόλυτος δημιουργός του χρόνου, ότι συνθέτω την κίνηση που βιώνω, μου φαίνεται πως είναι το ίδιο το κινούμενο που μετατοπίζεται και που πραγματοποιεί το πέρασμα από τη μία στιγμή ή από τη μία θέση στην άλλη. Αυτό το σχετικό και προ-προσωπικό εγώ που θεμελιώνει το φαινόμενο της κίνησης, και εν γένει το φαινόμενο του πραγματικού, χρειάζεται προφανώς αποσαφήνιση. Ας πούμε για την ώρα ότι, αντί για την έννοια της σύνθεσης, προτιμάμε την έννοια της σύνοψης, που δεν υποδεικνύει ακόμα μια ρητή οντοθεσία της πολυμορφίας.

49. Wertheimer, *Experimentelle Studien*, σσ. 255-256.

50. Θα έπρεπε επομένως να προσδιοριστούν ακριβέστερα οι νόμοι του φαινομένου: το σίγουρο είναι ότι υπάρχουν νόμοι και ότι η αντίληψη της κίνησης, ακόμα και όταν είναι αμφίσημη, δεν είναι κατά προαίρεση και εξαρτάται από το σημείο προσήλωσης. Βλ. Duncker, *Über induzierte Bewegung*.

51. Koffka, *Perception*.

52. Mayer-Gross και Stein, *Über einige Abänderung der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, σ. 375.

53. *Ό.π.*, σ. 377.

54. *Ό.π.*, σ. 381.

55. Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, σ. 572.
56. Mayer-Gross και Stein, *ό.π.*, σ. 380.
57. Fischer, *ό.π.*, σσ. 558-559.
58. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, σσ. 247 κε.
59. Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, σ. 560.
60. «Το σχιζοφρενικό σύμπτωμα δεν είναι ποτέ τίποτε άλλο από ένας δρόμος προς τον σχιζοφρενή προσωπικά», Κρόνφελντ (Kronfeld), παράθεμα στο Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, σ. 61.
61. Minkowski, *Le temps vécu*, σ. 394.
62. L. Binswanger, *Traum und Existenz*, σ. 674.
63. Δυσφορία του χωρικού: υποβόσκουσα δυσαρέσκεια. Ο όρος προέρχεται από το ομώνυμο δοκίμιο του Jean Yole (λογοτεχνικό ψευδώνυμο του Léopold Robert, 1878-1956) *Le malaise paysan* (1929), που πραγματεύεται τα προβλήματα της αγροτικής, παραδοσιακής κοινωνίας μπροστά στις μεταβολές που επιφέρει ο σύγχρονος τρόπος ζωής. (Σ.τ.Μ.)
64. L. Binswanger, *Über Ideenflucht*, σσ. 78 κε.
65. Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*. Βλ. *Le temps vécu*, Κεφ. VII.
66. «... Στο δρόμο, είναι σαν ένας ψίθυρος που τον τυλίγει ολόκληρο· αισθάνεται επίσης ότι του έχουν στερήσει την ελευθερία του, σαν να υπήρχαν πάντα γύρω του άνθρωποι παρόντες· στο καφενείο, είναι σαν κάτι νεφελώδες γύρω του και αισθάνεται τρέμουλο· όταν δε οι φωνές είναι ιδιαίτερα συχνές και πολυάριθμες, η ατμόσφαιρα γύρω του είναι κορεσμένη σαν από φωτιά, και αυτό του προκαλεί πνιγηρότητα στην καρδιά και στους πνεύμονές του και σαν μια ομίχλη γύρω από το κεφάλι του». Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, σ. 69.
67. *Ό.π.*
68. Minkowski, *Le temps vécu*, σ. 376.
69. *Ό.π.*, σ. 379.
70. *Ό.π.*, σ. 381.
71. Γι' αυτό μπορούμε να πούμε, από κοινού με τον Σέλερ (Scheler, *Idealismus-Realismus*, σ. 298), ότι ο χώρος του Νεύτωνα μεταφράζει το «κενό της καρδιάς».
72. Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, σ. 70.
73. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, σ. 253.
74. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, σ. 290.
75. Θα μπορούσαμε να δείξουμε, για παράδειγμα, ότι η αισθητική αντίληψη ανοίγει με τη σειρά της μια νέα χωρικότητα, ότι ο πίνακας ως έργο

τέχνης δεν είναι μέσα στο χώρο όπου κατοικεί ως πράγμα φυσικής τάξης και ως επικρωματισμένος καμβάς – ότι ο χορός εκτυλίσσεται μέσα σ' ένα χώρο χωρίς σκοπούς και κατευθύνσεις, ότι είναι μια αναστολή της ιστορίας μας, ότι στο χορό το υποκείμενο και ο κόσμος του δεν αντιπαράτιθενται πια, δεν ξεχωρίζουν πια ο ένας με φόντο τον άλλο, ότι εκεί, κατά συνέπεια, τα μέρη του σώματος δεν είναι πια τονισμένα όπως στη φυσική εμπειρία: ο κορμός δεν είναι πια το υπόβαθρο απ' όπου ορθώνονται οι κινήσεις και όπου καταποντίζονται μόλις ολοκληρωθούν· εκείνος διευθύνει το χορό και οι κινήσεις των μελών του σώματος είναι στην υπηρεσία του.

76. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. τ. III, σ. 80.

77. *Ό.π.*, σ. 82.

78. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, σ. 630.

79. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, σ. 64.

80. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. τ. III, σ. 80.

81. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, σ. 617.

82. Husserl, *Logische Untersuchungen*, τ. II, V<sup>a</sup> Unters., σσ. 387 κε.

83. Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, σ. 350.

84. Το πρόβλημα της έκφρασης υποδεικνύεται από τον Φινκ, *ό.π.*, σ. 382.

85. Η γερμανική λέξη *Wahrnehmung* σημαίνει αντίληψη (αισθητηριακή) και είναι σύνθετη από τις λέξεις *wahr* (αληθινός) και *nehmen* (παίρνω), έννοιες που υποδεικνύονται με την παύλα που βάζει ο συγγραφέας. (Σ.τ.Μ.)

### III. ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ ΚΑΙ Ο ΦΥΣΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

Ένα πράγμα έχει πάγιους «χαρακτήρες» ή πάγιες «ιδιότητες», ακόμα και αν δεν μπορεί να προσδιοριστεί μέσω εκείνων, και θα προσεγγίσουμε το φαινόμενο της πραγματικότητας μελετώντας τις αντιληπτικές σταθερές. Ένα πράγμα έχει κατ' αρχάς το προσίδιο μέγεθός του και την προσίδια μορφή του με αντιληπτικές παραλλαγές που είναι απλώς φαινομενικές. Δεν πιστώνουμε στο αντικείμενο τις εμφανίσεις αυτές, αποτελούν συμβεβηκός των σχέσεών μας μαζί του, το ίδιο δεν το αφορούν. Τι εννοούμε με αυτό και με ποιον γνώμονα κρίνουμε ότι μια μορφή ή ένα μέγεθος είναι η μορφή και το μέγεθος του *αντικειμένου*;

Εκείνο που μας δίνεται για κάθε αντικείμενο, θα πει ο ψυχολόγος, είναι μεγέθη και μορφές που μεταβάλλονται πάντα ανάλογα με την προοπτική, και συμφωνούμε να θεωρήσουμε ως αληθινά το μέγεθος που βρίσκουμε σε απόσταση αφής ή τη μορφή που παίρνει το αντικείμενο όταν βρίσκεται σε ένα επίπεδο παράλληλο προς το μετωπικό. Δεν είναι περισσότερο αληθινά από άλλα, επειδή όμως αυτή η τυπική απόσταση και ο τυπικός προσανατολισμός έχουν οριστεί με τη βοήθεια του σώματός μας, ενός πάντα δεδομένου σημείου αναφοράς, έχουμε πάντα το μέσο να τα αναγνωρίσουμε, μας παρέχουν δε και τα ίδια ένα σημείο αναφοράς ως προς το οποίο μπορούμε επιτέ-

λους να σταθεροποιήσουμε τις φευγαλέες εμφανίσεις, να τις διακρίνουμε μεταξύ τους, να κατασκευάσουμε, με δυο λόγια, μια αντικειμενικότητα: το τετράγωνο ιδωμένο λοξά, που είναι σχεδόν ρόμβος, διακρίνεται από τον πραγματικό ρόμβο μόνο αν ληφθεί υπόψη ο προσανατολισμός, αν, για παράδειγμα, επιλέξουμε ως μόνη αποφασιστική την εμφάνιση σε μετωπική παρουσίαση και αναγάγουμε κάθε εμφάνιση που μας δίνεται σε ό,τι η ίδια θα γινόταν υπ' αυτές τις συνθήκες. Αλλά μια τέτοια ψυχολογική ανασυγκρότηση του αντικειμενικού μεγέθους ή της αντικειμενικής μορφής παίρνει ήδη ως δεδομένο εκείνο ακριβώς που θα έπρεπε να εξηγήσει: μια κλίμακα προσδιορισμένων μεγεθών και μορφών μεταξύ των οποίων θα αρκούσε να διαλέξουμε ένα και μία που θα γινόταν το πραγματικό μέγεθος ή η πραγματική μορφή. Όπως είπαμε ήδη, για ένα και το ίδιο αντικείμενο που απομακρύνεται ή περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του δεν έχω μια σειρά ολοένα μικρότερων, ολοένα πιο παραμορφωμένων «ψυχικών εικόνων», μεταξύ των οποίων θα μπορούσα να κάνω μια συμβατική επιλογή. Αν δίνω εξηγήσεις για την αντίληψή μου με τέτοιους όρους, είναι επειδή της εισάγω ήδη τον κόσμο με τα αντικειμενικά του μεγέθη και τις αντικειμενικές του μορφές. Το πρόβλημα δεν είναι μόνο να μάθουμε πώς ένα μέγεθος ή μία μορφή, ανάμεσα σε όλα τα φαινομενικά μεγέθη ή σε όλες τις φαινομενικές μορφές, λογίζεται ως σταθερό και σταθερή, είναι πολύ πιο ριζικό: το ζητούμενο είναι να κατανοήσουμε πώς μια προσδιορισμένη μορφή ή ένα προσδιορισμένο μέγεθος –αληθινά ή και φαινομενικά– μπορεί να δείχτει μπροστά μου, να αποκρυσταλλωθεί μέσα στη ροή των εμπειριών μου και τελικά να μου δοθεί, με δυο λόγια, πώς υπάρχει κάτι αντικειμενικό.

Θα υπήρχε βέβαια, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, ένας τρόπος να υπεκφύγουμε το ερώτημα: να δεχτούμε ότι, σε τελική ανάλυση, το μέγεθος και η μορφή δεν γίνονται ποτέ αντιληπτά ως τα κατηγορήματα ενός ατομικού αντικειμένου, αλλά είναι απλώς ονόματα για να δηλώσουν τις σχέσεις ανάμεσα στα

μέρη του φαινομένου πεδίου. Σε αυτή την περίπτωση, η σταθερότητα του πραγματικού μεγέθους ή της πραγματικής μορφής διαμέσου των παραλλαγών προοπτικής θα είναι απλώς η σταθερότητα των σχέσεων ανάμεσα στο φαινόμενο και τις συνθήκες της παρουσίαισής του. Για παράδειγμα, το αληθινό μέγεθος του στυλογράφου μου δεν είναι κάτι σαν μια ποιότητα ενυπαρκτη σε μια ορισμένη από τις αντιλήψεις μου αυτού του στυλογράφου, δεν δίνεται ούτε διαπιστώνεται μέσα σε μια αντίληψη, όπως το κόκκινο, το ζεστό ή το ζαχαρωμένο· αν παραμένει σταθερό, δεν παραμένει επειδή διατηρώ την ανάμνηση μιας προγενέστερης εμπειρίας κατά την οποία το είχα, υποτίθεται, διαπιστώσει. Είναι η σταθερά ή ο νόμος των συσχετικών παραλλαγών της οπτικής εμφάνισης και της φαινομενικής της απόστασης. Η πραγματικότητα δεν είναι μια προνομιακή εμφάνιση που θα εξακολουθούσε να υπάρχει κάτω από τις άλλες, είναι το δομικό πλαίσιο σχέσεων τις οποίες πληρούν όλες οι εμφανίσεις. Μπορεί να κρατώ το στυλογράφο μου κοντά στα μάτια μου και να μου κρύβει σχεδόν όλο το τοπίο, όμως το πραγματικό του μέγεθος παραμένει μικρό, επειδή αυτός ο στυλογράφος που κρύβει τα πάντα είναι επίσης ένας στυλογράφος *ιδωμένος από κοντά*, και η προϋπόθεση αυτή, που μνημονεύεται πάντα μέσα στην αντίληψή μου, επανάγει την εμφάνιση σε μικρές αναλογίες. Το τετράγωνο που μου παρουσιάζουν λοξά παραμένει τετράγωνο, όχι επειδή με την ευκαιρία αυτού του φαινομενικού ρόμβου αναγνωρίζω την πασίγνωστη μορφή του τετραγώνου ιδωμένου μετωπικά, αλλά επειδή η εμφάνιση ρόμβος σε λοξή παρουσίαση είναι αμέσως ταυτόσημη με την εμφάνιση τετράγωνο σε μετωπική παρουσίαση, επειδή με καθένα από τα μορφώματα αυτά μου δίνεται ο προσανατολισμός του αντικειμένου που το καθιστά δυνατό και επειδή προσφέρονται όλα τους σε ένα συγκείμενο σχέσεων, οι οποίες καθιστούν *a priori* ισοδύναμες τις διαφορετικές προοπτικές παρουσιάσεις. Ο κύβος με τις παραμορφωμένες από την προοπτική πλευρές παραμένει παρ' όλα αυτά κύβος, όχι επειδή φαντάζομαι την

όψη που θα έπαιρναν η μία μετά την άλλη οι έξι έδρες αν τον στριφογύριζα στο χέρι μου, αλλά επειδή οι προοπτικές παραμορφώσεις δεν είναι ακατέργαστα δεδομένα, όπως άλλωστε ούτε η τέλεια μορφή της πλευράς που βλέπω μετωπικά. Κάθε στοιχείο του κύβου, αν αναπτύξουμε όλο το αντιληπτό νόημά του, μνημονεύει την τωρινή οπτική γωνία του παρατηρητή απέναντί του. Μια μορφή ή ένα μέγεθος που είναι απλώς και μόνο φαινομενικά είναι όποια δεν είναι ακόμα τοποθετημένα στο αυστηρό σύστημα που συναπαρτίζουν τα φαινόμενα και το σώμα του. Μόλις πάρουν θέση μέσα του, ξαναβρίσκουν την αλήθεια τους, η προοπτική παραμόρφωση κατανοείται και δεν είναι πια απλώς κάτι που το υφίστανται. Η εμφάνιση είναι παραπλανητική και είναι εμφάνιση με την κυριολεκτική έννοια, δηλαδή φαινομενικότητα, μόνο όταν είναι απροσδιόριστη. Το ερώτημα πώς υπάρχουν για μας μορφές και μεγέθη αληθινά, αντικειμενικά ή πραγματικά περιστέλλεται στο ερώτημα πώς υπάρχουν για μας προσδιορισμένες μορφές· και υπάρχουν προσδιορισμένες μορφές, κάτι όπως «ένα τετράγωνο» ή «ένας ρόμβος», ένα όντως υφιστάμενο χωρικό μόρφωμα, επειδή το σώμα μας, ως οπτική γωνία από την οποία βλέπουμε τα πράγματα, και τα πράγματα, ως αφηρημένα στοιχεία ενός μόνο κόσμου, σχηματίζουν ένα σύστημα όπου κάθε στιγμή είναι αμέσως σημασιακή για όλες τις άλλες. Ένας ορισμένος προσανατολισμός του βλέμματός μου σε σχέση με το αντικείμενο σημαίνει μια ορισμένη εμφάνιση του αντικειμένου και μια ορισμένη εμφάνιση των γειτονικών αντικειμένων. Σε όλους αυτούς τους εμφανισμούς, το αντικείμενο διατηρεί αμετάβλητους χαρακτήρες, παραμένει και το ίδιο αμετάβλητο, είναι δε αντικείμενο, επειδή όλες όσες αξίες ενδέχεται να πάρει σε μέγεθος και μορφή περικλείονται εκ των προτέρων στον τύπο των σχέσεών του με το συγκεκριμένο. Με το αντικείμενο ως οριστικό είναι, βεβαιώνουμε στην πραγματικότητα μια *facies totius universi* που δεν μεταβάλλεται, και σ' αυτήν ακριβώς θεμελιώνεται η ισοδυναμία όλων των εμφανισμών του και η ταυτότητα του είναι του. Ακολουθώντας τη



λογική του αντικειμενικού μεγέθους και της αντικειμενικής μορφής θα βλέπαμε, μαζί με τον Καντ, ότι παραπέμπει στην οντοθεσία ενός κόσμου ως αυστηρά δεμένου συστήματος, ότι δεν είμαστε ποτέ εγκλεισμένοι μέσα στην εμφάνιση και ότι, τελικά, μόνο το αντικείμενο μπορεί να *εμφανιστεί* πλήρως.

Έτσι παίρνουμε διαμιάς θέση μέσα στο αντικείμενο, αγνοώντας τα προβλήματα του ψυχολόγου. Όμως τα έχουμε ξεπεράσει στ' αλήθεια; Όταν λέμε ότι το αληθινό μέγεθος ή η αληθινή μορφή δεν είναι τίποτε άλλο από τον σταθερό νόμο σύμφωνα με τον οποίο παραλλάσσουν η εμφάνιση, η απόσταση και ο προσανατολισμός, υπονοούμε ότι μπορούμε να τα πραγματευθούμε ως μεταβλητές ή μεγέθη μετρήσιμα, άρα ότι είναι ήδη προσδιορισμένα, ενώ το ερώτημα είναι, ακριβώς, πώς καθίστανται προσδιορισμένα. Ο Καντ έχει δίκιο να λέει ότι η αντίληψη είναι αφ' εαυτής εστιασμένη προς το αντικείμενο. Αλλά εκείνο που γίνεται ακατανόητο στη θεώρησή του είναι ακριβώς η εμφάνιση ως εμφάνιση. Δεδομένου ότι οι προοπτικές θεάσεις του αντικειμένου επανατοποθετούνται διαμιάς στο αντικειμενικό σύστημα του κόσμου, το υποκείμενο περισσότερο σκέφτεται την αντίληψή του και την αλήθεια της αντίληψής του παρά αντιλαμβάνεται. Η αντιληπτική συνείδηση δεν μας δίνει την αντίληψη ως επίστασθαι ούτε το μέγεθος και τη μορφή του αντικειμένου ως νόμους, οι δε αριθμητικοί προσδιορισμοί της επιστήμης ακολουθούν το περίγραμμα μιας συγκρότησης του κόσμου η οποία έχει ήδη γίνει πριν από εκείνους. Ο Καντ, όπως και ο επιστήμονας, λαμβάνει ως δεδομένα τα αποτελέσματα αυτής της προεπιστημονικής εμπειρίας, μπορεί δε και την αποσιωπά μόνο και μόνο επειδή τα χρησιμοποιεί. Όταν κοιτάζω μπροστά μου τα έπιπλα του δωματίου μου, το τραπέζι με τη μορφή και το μέγεθός του δεν είναι για μένα ένας νόμος ή ένας κανόνας της εκτύλιξης των φαινομένων, μια αμετάβλητη σχέση: ακριβώς επειδή αντιλαμβάνομαι το τραπέζι με το προσδιορισμένο του μέγεθος και την προσδιορισμένη του μορφή, ει- κάζω, για κάθε αλλαγή απόστασης ή προσανατολισμού, μια συ-

σχετική αλλαγή μεγέθους και μορφής – και όχι το αντίστροφο. Το πράγμα κάθε άλλο παρά ανάγεται περιοριστικά σε σταθερές σχέσεις, απεναντίας, η σταθερότητα των σχέσεων θεμελιώνεται στην προφάνεια του πράγματος. Για την επιστήμη και για την αντικειμενική σκέψη, ένα αντικείμενο που το βλέπουμε στα εκατό βήματα με μικρό φαινομενικό μέγεθος δεν διακρίνεται από το ίδιο αντικείμενο ιδωμένο στα δέκα βήματα υπό μεγαλύτερη γωνία, και το αντικείμενο δεν είναι τίποτε άλλο από αυτό το σταθερό γινόμενο της απόστασης επί το φαινομενικό μέγεθος. Για μένα όμως που αντιλαμβάνομαι, το αντικείμενο στα εκατό βήματα δεν είναι παροντικό και πραγματικό υπό την έννοια υπό την οποία είναι στα δέκα βήματα, και ταυτοποιώ το αντικείμενο σε όλες του τις θέσεις, σε όλες του τις αποστάσεις, υπό όλες τις εμφανίσεις του, καθόσον όλες οι προοπτικές συγκλίνουν προς την αντίληψη που επιτυχάνω για μια ορισμένη τυπική απόσταση και έναν ορισμένο τυπικό προσανατολισμό. Η προνομιακή αυτή αντίληψη εξασφαλίζει την ενότητα της αντιληπτικής διαδικασίας και περισυλλέγει σ' εκείνην όλες τις άλλες εμφανίσεις. Όπως για κάθε πίνακα σε μια πινακοθήκη, έτσι και για κάθε αντικείμενο υπάρχει μια βέλτιστη απόσταση απ' όπου ζητά να ιδωθεί, ένας προσανατολισμός υπό τον οποίο δίνει τα περισσότερα από τον εαυτό του: εντεύθεν ή εκείθεν, έχουμε απλώς και μόνο μια αντίληψη περίσσια ή ελλειμματική και γι' αυτό συγκεχυμένη, οπότε τείνουμε προς το μέγιστο ορατότητας και, όπως στο μικροσκόπιο, αναζητάμε μια καλύτερη ρύθμιση,<sup>1</sup> η οποία επιτυγχάνεται με μια ορισμένη ισορροπία μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού ορίζοντα: ένα ζωντανό σώμα, ορώμενο από πάρα πολύ κοντά και χωρίς κανένα φόντο πάνω στο οποίο να ξεχωρίζει, δεν είναι πια ένα ζωντανό σώμα αλλά μια μάζα ύλης ξένη όσο και τα σεληνιακά τοπία, όπως παρατηρούμε αν κοιτάξουμε με μεγεθυντικό φακό ένα κομματάκι επιδερμίδας· ορώμενο από πάρα πολύ μακριά, χάνει και πάλι την αξία του ζωντανού σώματος, είναι πια μόνο μια κούκλα ή ένα αυτόματο. Το ίδιο το ζωντανό σώμα εμφανί-

ζεται όταν η μικροδομή του δεν είναι ούτε υπερβολικά πολύ ούτε υπερβολικά λίγο ορατή, και η στιγμή αυτή καθορίζει επίσης την πραγματική του μορφή και το πραγματικό του μέγεθος. Η απόσταση ανάμεσα σε μένα και το αντικείμενο δεν είναι ένα μέγεθος που αυξομειώνεται, αλλά μια ένταση που κυμαίνεται γύρω από έναν κανόνα: ο λοξός προσανατολισμός του αντικειμένου ως προς εμένα δεν μετριέται βάσει της γωνίας που σχηματίζει με το επίπεδο του προσώπου μου, αλλά βιώνεται ως ανισορροπία, ως άνιση κατανομή των επιρροών του πάνω μου· οι παραλλαγές της εμφάνισης δεν είναι μεταβολές μεγέθους προς τα πάνω ή προς τα κάτω, πραγματικές στρεβλώσεις: απλώς, άλλοτε τα μέρη του αναμειγνύονται και συγχέονται μεταξύ τους, άλλοτε συναρθρώνονται καθαρά το ένα με το άλλο και αποκαλύπτουν τον πλούτο τους. Υπάρχει ένα σημείο ωριμότητας της αντίληψής μου που πληροί συγχρόνως αυτούς τους τρεις κανόνες και προς το οποίο τείνει όλη η αντιληπτική διαδικασία. Αν φέρω κοντά μου το αντικείμενο ή το στριφογυρίσω στα δάχτυλά μου για να «το δω καλύτερα», αυτό συμβαίνει επειδή κάθε στάση του σώματός μου είναι διαμιάς για μένα δύναμη ενός ορισμένου θεάματος, επειδή κάθε θέαμα είναι για μένα αυτό που είναι σε μια ορισμένη κιναισθητική κατάσταση, επειδή, με άλλα λόγια, το σώμα μου στέκεται μονίμως μπροστά στα πράγματα προκειμένου να τα αντιληφθεί και αντιστρόφως οι εμφανίσεις εμπρικλείονται πάντα για μένα σε μια ορισμένη σωματική στάση. Επομένως, αν γνωρίζω τη σχέση ανάμεσα στις εμφανίσεις και την κιναισθητική κατάσταση, δεν τη γνωρίζω χάρη σ' ένα νόμο και βάσει ενός τύπου, αλλά καθόσον έχω ένα σώμα και μέσω αυτού του σώματος έχω άδραγμα πάνω στον κόσμο. Και όπως δεν γνωρίζω μία προς μία τις αντιληπτικές στάσεις, αλλά δίνονται άρρητα ως στάδια κατά τη χειρονομία που οδηγεί στη βέλτιστη στάση, συνακολουθώς και οι προοπτικές που τους αντιστοιχούν δεν τίθενται μπροστά μου η μία μετά την άλλη, προσφέρονται μόνο ως μεταβατικά στάδια προς το ίδιο το πράγμα, με το μέγεθος και τη

μορφή του. Σωστά το είδε ο Καντ: δεν είναι πρόβλημα να μάθουμε πώς εμφανίζονται κατά την εμπειρία μου προσδιορισμένα μεγέθη και προσδιορισμένες μορφές, δεδομένου ότι αλλιώς η εμπειρία μου δεν θα ήταν εμπειρία κανενός πράγματος και όλες οι εσωτερικές εμπειρίες είναι δυνατές μόνο με υπόβαθρο την εξωτερική εμπειρία. Όμως έβγαζε το συμπέρασμα ότι είμαι μια συνείδηση που περιζώνει και συγκροτεί τον κόσμο και παρέβλεπε, μέσα σ' αυτή την αναστοχαστική κίνηση, τόσο το φαινόμενο του σώματος όσο και το φαινόμενο του πράγματος. Αντίθετα, αν θέλουμε να τα περιγράψουμε, πρέπει να πούμε ότι η εμπειρία μου εκβάλλει στα πράγματα και υπερβαίνει τον εαυτό της μέσα τους, επειδή πραγματοποιείται πάντα στο πλαίσιο μιας ορισμένης συναρμογής ως προς τον κόσμο, η οποία αποτελεί τον ορισμό του σώματός μου. Τα μεγέθη και οι μορφές απλώς δίνουν τις τροπικότητες αυτού του σφαιρικού αδράγματος πάνω στον κόσμο. Το πράγμα είναι μεγάλο αν το βλέμμα μου δεν μπορεί να το αγκαλιάσει όλο, ενώ αντίθετα είναι μικρό αν το αγκαλιάζει άνετα, και τα μεσαία μεγέθη διακρίνονται μεταξύ τους από το αν προκαλούν μεγαλύτερη ή μικρότερη διαστολή του βλέμματός μου όταν βρίσκονται σε ίση απόσταση από μένα ή αν προκαλούν την ίδια διαστολή σε διαφορετικές αποστάσεις. Το αντικείμενο είναι κυκλικό αν, όταν βρίσκεται με όλες του τις πλευρές εξίσου κοντά μου, δεν επιβάλλει στην κίνηση του βλέμματός μου καμία μεταβολή της καμπυλότητας ή αν οι μεταβολές που της επιβάλλει μπορούν να καταλογιστούν στη λοξή παρουσίαση, σύμφωνα με τη γνώση του κόσμου που μου έχει δοθεί μαζί με το σώμα μου.<sup>2</sup> Αληθεύει επομένως ότι οποιαδήποτε αντίληψη ενός πράγματος, μιας μορφής ή ενός μεγέθους ως πραγματικών, οποιαδήποτε αντιληπτική σταθερότητα παραπέμπει πίσω στην οντοθεσία ενός κόσμου και ενός συστήματος της εμπειρίας όπου το σώμα μου και τα φαινόμενα είναι αυστηρά δεμένα μεταξύ τους. Αλλά το σύστημα της εμπειρίας δεν εκδιπλώνεται μπροστά μου σαν να ήμουν Θεός, βιώνεται από μένα από μια ορισμένη οπτική

γωνία, δεν είμαι ο θεατής του, είμαι μέρος του, και ακριβώς η ενύπαρξή μου σε μια οπτική γωνία καθιστά δυνατό το πεπερασμένο της αντίληψής μου και ταυτόχρονα το άνοιγμά της στον ολικό κόσμο ως ορίζοντα κάθε αντίληψης. Αν ξέρω ότι ένα δέντρο στον ορίζοντα μένει αυτό που είναι και σε εγγύτερη αντίληψη, ότι διατηρεί την πραγματική του μορφή και το πραγματικό του μέγεθος, το ξέρω μόνο καθόσον ο ορίζοντας αυτός είναι ορίζοντας του άμεσου περιγύρου μου, καθόσον η αντιληπτική κατοχή των πραγμάτων που περικλείει μου είναι εγγυημένη βαθμιαία, με άλλα λόγια, οι αντιληπτικές εμπειρίες συνδέονται αλυσιδωτά, η μία παρέχει το κίνητρο για την άλλη, εμπεριέχεται η μία στην άλλη σε αμοιβαία συνεπαγωγή, η αντίληψη του κόσμου είναι απλώς μια διαστολή του δικού μου πεδίου παρουσίας και δεν υπερβαίνει τις ουσιώδεις δομές του, το σώμα μέσα του παραμένει πάντα δρων παράγοντας και δεν γίνεται ποτέ αντικείμενο. Ο κόσμος είναι μια ανοικτή και απειρίοριστη ενότητα όπου είμαι τοποθετημένος, όπως δείχνει ο Καντ στην υπερβατολογική διαλεκτική του, αλλά φαίνεται να το ξεχνά στην αναλυτική.

Οι ποιότητες του πράγματος, για παράδειγμα το χρώμα του, η σκληρότητά του ή το βάρος του, μας μαθαίνουν πολύ περισσότερο για εκείνο από τις γεωμετρικές του ιδιότητες. Το τραπέζι είναι και παραμένει καφετί με όλα τα παιχνίδια του φωτός και με όλους τους φωτισμούς. Ας αρχίσουμε λοιπόν με το ερώτημα τι είναι αυτό το πραγματικό χρώμα και πώς το προσπελάζουμε. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να απαντήσει ότι είναι το χρώμα με το οποίο βλέπω συνηθέστερα το τραπέζι, το χρώμα που παίρνει το τραπέζι στο φως της ημέρας, σε μικρή απόσταση, στις «κανονικές» συνθήκες, δηλαδή στις συχνότερες. Όταν η απόσταση παραείναι μεγάλη ή όταν ο φωτισμός έχει δικό του χρώμα, όπως στο ηλιοβασίλεμα ή με ηλεκτρικό φως, εκτοπίζω το όντως υφιστάμενο χρώμα χάριν ενός χρώματος της ανάμνησης,<sup>3</sup> που υπερισχύει επειδή μου έχει αποτυπωθεί από πολυάριθμες εμπειρίες. Άρα η σταθερότητα του

χρώματος θα ήταν μια πραγματική σταθερότητα. Όμως εδώ έχουμε απλώς μια τεχνητή ανασύνθεση του φαινομένου. Διότι, όσον αφορά την ίδια την αντίληψη, δεν μπορούμε να πούμε ότι το καφετί του τραπέζιού προσφέρεται με όλους τους φωτισμούς ως το ίδιο καφετί, ως η ίδια ποιότητα που όντως δίνεται από την ανάμνηση. Ένα λευκό χαρτί στη σκιά, που το αναγνωρίζουμε ως τέτοιο, δεν είναι απλώς και ξεκάθαρα λευκό, «δεν μας αφήνει να το τοποθετήσουμε με ικανοποιητικό τρόπο στη σειρά μαύρο-άσπρο». <sup>4</sup> Ας πάρουμε έναν άσπρο τοίχο στη σκιά και ένα γκριζο χαρτί στο φως· δεν μπορούμε να πούμε ότι ο τοίχος μένει άσπρος και το χαρτί γκρι: το χαρτί κάνει μεγαλύτερη εντύπωση στο βλέμμα, <sup>5</sup> είναι πιο φωτεινό, πιο διαυγές, ενώ ο τοίχος είναι πιο σκοτεινός και πιο ματ, και αυτό που παραμένει κάτω από τις παραλλαγές του φωτισμού είναι μόνο, θα λέγαμε, η «υπόσταση του χρώματος». <sup>6</sup> Η υποτιθέμενη σταθερότητα των χρωμάτων δεν εμποδίζει «μια αδιαμφισβήτητη μεταβολή, κατά την οποία συνεχίζουμε να δεχόμαστε στην όρασή μας τη θεμελιώδη ποιότητα και, θα λέγαμε, ό,τι υποστασιακό υπάρχει σ' εκείνη». <sup>7</sup> Και ο ίδιος λόγος μάς εμποδίζει να πραγματευθούμε τη σταθερότητα των χρωμάτων ως μια ιδεατή σταθερότητα και να την αποδώσουμε στην κρίση. Διότι μια κρίση που θα διέκρινε στη δεδομένη εμφάνιση το μερίδιο του φωτισμού θα μπορούσε να συναχθεί μόνο από μια ταυτοποίηση του προσίδιου χρώματος του αντικειμένου, και μόλις είδαμε ότι το χρώμα αυτό δεν μένει ταυτόσημο. Η αδυναμία τόσο του εμπειρισμού όσο και της νοησιαρχίας είναι ότι δεν αναγνωρίζουν άλλα χρώματα από τις παγιωμένες ποιότητες που εμφανίζονται σε μια αναστοχαστική στάση, ενώ στη ζωντανή αντίληψη το χρώμα αποτελεί εισαγωγή στο πράγμα. Πρέπει να απαλλαγούμε από την αυταπάτη, που συντηρείται από τη φυσική, ότι ο αντιληπτός κόσμος είναι φτιαγμένος από χρώματα-ποιότητες. Όπως έχουν επισημάνει οι ζωγράφοι, στη φύση υπάρχουν λίγα χρώματα. Η αντίληψη των χρωμάτων είναι όψιμη στο παιδί και πάντως πολύ μεταγενέστερη της συγκρότησης ενός κόσμου.

Οι Μαορί έχουν τρεις χιλιάδες ονόματα χρωμάτων, όκι επειδή αντιλαμβάνονται πολλά αλλά, αντίθετα, επειδή δεν τα ταυτίζουν όταν ανήκουν σε αντικείμενα διαφορετικής δομής.<sup>8</sup> Όπως λέει ο Σέλερ (Scheler), η αντίληψη πηγαίνει κατευθείαν στο πράγμα χωρίς να περνάει από τα χρώματα, όπως αντίστοιχα μπορεί να συλλάβει την έκφραση ενός βλέμματος χωρίς να θέσει το χρώμα των ματιών. Την αντίληψη θα μπορέσουμε να την κατανοήσουμε μόνο αν επικαλεστούμε ένα χρώμα-λειτουργία, που μπορεί και παραμένει το ίδιο όταν αλλοιώνεται η ποιοτική εμφάνιση. Λέω ότι το στυλό μου είναι μαύρο και το βλέπω μαύρο κάτω από τις ηλιαχτίδες. Αυτό το μαύρο όμως δεν είναι τόσο η αισθητή ποιότητα του μαύρου όσο, πολύ περισσότερο, μια σκοτεινή δύναμη που ακτινοβολεί από το αντικείμενο, ακόμα και όταν το επικαλύπτουν ανταύγειες, και το μαύρο αυτό είναι ορατό μόνο υπό την έννοια υπό την οποία είναι ορατή η ηθική μαυρίλα. Το πραγματικό χρώμα παραμένει κάτω από τις εμφανίσεις όπως το φόντο συνεχίζει κάτω από το σχήμα, δηλαδή όχι ως ποιότητα που τη βλέπουμε ή τη σκεφτόμαστε, αλλά σε μια μη αισθητηριακή παρουσία. Τόσο η φυσική όσο και η ψυχολογία δίνουν έναν αυθαίρετο ορισμό του χρώματος, ο οποίος στην πραγματικότητα ταιριάζει μόνο σε έναν από τους τρόπους εμφανισμού του και μας έχει αποκρύψει επί καιρό όλους τους άλλους. Η πρόταση του Χέρινγκ είναι να χρησιμοποιείται στη μελέτη και τη σύγκριση των χρωμάτων μόνο το καθαρό χρώμα – να παραμερίσουμε όλες τις εξωτερικές περιστάσεις. Πρέπει να δουλεύουμε «όχι με βάση τα χρώματα που ανήκουν σε ένα προσδιορισμένο αντικείμενο αλλά με βάση ένα ποιόν, είτε είναι επίπεδο είτε γεμίζει το χώρο, που υφίσταται δι' εαυτό χωρίς προσδιορισμένο φορέα».<sup>9</sup> Τα χρώματα του φάσματος πληρούν πάνω-κάτω αυτούς τους όρους. Αλλά οι χρωματιστές εκτάσεις (*Flächenfarben*) είναι στην πραγματικότητα απλώς μία από τις δυνατές δομές του χρώματος, και ήδη το χρώμα ενός χαρτιού ή χρώμα επιφανείας (*Oberflächenfarbe*) δεν υπακούει πια στους ίδιους νόμους. Οι διαφορικοί ουδοί

είναι χαμηλότεροι στην περίπτωση των χρωμάτων επιφανείας απ' ό,τι στις χρωματιστές εκτάσεις.<sup>10</sup> Οι χρωματιστές εκτάσεις εντοπίζονται σε απόσταση αλλά όχι με ακρίβεια· έχουν σπογγώδη όψη, ενώ τα χρώματα επιφανείας είναι πυκνά και σταματούν το βλέμμα στην επιφάνειά τους· είναι πάντα παράλληλες προς το μετωπικό επίπεδο, ενώ τα χρώματα επιφανείας μπορούν να παρουσιάσουν όλους τους προσανατολισμούς· τέλος, είναι πάντα ακαθόριστα επίπεδες και δεν μπορούν να ενστερνιστούν μια ιδιαίτερη μορφή, να εμφανιστούν ως καμπυλωμένες ή ως εκτεινόμενες πάνω σε μια επιφάνεια, χωρίς να χάσουν την ποιότητά τους – την ποιότητα της χρωματιστής έκτασης.<sup>11</sup> Πάντως αυτοί οι δύο τρόποι εμφανισμού του χρώματος υπάρχουν στα πειράματα των ψυχολόγων, όπου άλλωστε συχνά συγχέονται. Υπάρχουν όμως πολλοί άλλοι για τους οποίους δεν μίλησαν οι ψυχολόγοι επί καιρό: το χρώμα των διαφανών σωμάτων, που καταλαμβάνει τις τρεις διαστάσεις του χώρου (*Raumfarbe*), η ανταύγεια (*Glanz*), το πύρινο χρώμα (*Glüen*), το χρώμα που ακτινοβολεί (*Leuchten*) και εν γένει το χρώμα που φωτισμού που δεν συνταυτίζεται με το χρώμα της φωτεινής πηγής – το πρώτο μπορούν να το αναπαραστήσουν οι ζωγράφοι κατανέμοντας τις σκιές και το φως πάνω στα αντικείμενα, χωρίς να αναπαραστήσουν το δεύτερο.<sup>12</sup> Η προκατάληψη είναι ότι πιστεύουμε πως πρόκειται για διαφορετικές διευθετήσεις μιας αντίληψης του χρώματος αμετάβλητης καθ' εαυτήν, για διαφορετικές μορφές που δίνονται σε μία και την ίδια αισθητή ύλη. Στην πραγματικότητα έχουμε διαφορετικές λειτουργίες του χρώματος όπου η υποτιθέμενη ύλη εξαφανίζεται εντελώς, εφόσον η μορφοποίηση επιτυγχάνεται μέσω μιας μεταβολής των ίδιων των αισθητών ποιοτήτων. Ιδίως η διάκριση ανάμεσα στο φωτισμό και το ιδίοχρωμα του αντικειμένου δεν προκύπτει από μια διανοητική ανάλυση, δεν είναι η επιβολή εννοιακών σημασιών σε μια αισθητή ύλη, είναι μια ορισμένη οργάνωση του ίδιου του χρώματος, η εγκαθίδρυση μιας δομής φωτισμός-φωτιζόμενο πράγμα, την οποία θα πρέπει να περιγράψουμε λε-



πιτομερέστερα, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη σταθερότητα του ιδιοχρώματος.<sup>13</sup>

Ένα μπλε χαρτί στο φως του γκαζιού φαίνεται μπλε. Ωστόσο, αν το εξετάσουμε στο φωτόμετρο, με έκπληξη διαπιστώνουμε ότι στέλνει στο μάτι το ίδιο μείγμα ακτίνων με ένα καφετί χαρτί στο φως της ημέρας.<sup>14</sup> Ένας άσπρος τοίχος αδύναμα φωτισμένος, που όταν τον κοιτάζουμε με γυμνό μάτι εμφανίζεται σαν άσπρος (με τις επιφυλάξεις που προαναφέρθηκαν), εμφανίζεται γκριζογάλανος αν τον παρατηρήσουμε μέσα από το άνοιγμα ενός παραπέτασματος που μας κρύβει τη φωτεινή πηγή. Ο ζωγράφος επιτυγχάνει το ίδιο αποτέλεσμα χωρίς παραπέτασμα και κατορθώνει να δει τα χρώματα όπως προσδιορίζονται από την ποσότητα και την ποιότητα του αντανakλόμενου φωτός, υπό τον όρο να τα απομονώσει από τον περίγυρο – για παράδειγμα, μισοκλείνοντας τα μάτια. Αυτή η μεταβολή στην όψη είναι αδιαχώριστη από μια μεταβολή στη δομή του χρώματος: τη στιγμή που παρεμβάλλουμε το παραπέτασμα ανάμεσα στο μάτι μας και το θέαμα, τη στιγμή που μισοκλείνουμε τα μάτια, ελευθερώνουμε τα χρώματα από την αντικειμενικότητα των σωματικών επιφανειών και τα επανάγουμε στην απλή συνθήκη φωτεινών εκτάσεων. Δεν βλέπουμε πια πραγματικά σώματα, τον τοίχο ή το χαρτί, με ένα προσδιορισμένο χρώμα και στη θέση τους μέσα στον κόσμο, βλέπουμε χρωματιστές κηλίδες που είναι όλες ακαθόριστα τοποθετημένες στο ίδιο «πλασματικό» επίπεδο.<sup>15</sup> Πώς ακριβώς δρα το παραπέτασμα; Θα το καταλάβουμε καλύτερα, αν παρατηρήσουμε το ίδιο φαινόμενο υπό άλλες συνθήκες. Αν κοιτάξουμε διαδοχικά μέσα από έναν προσοφθάλμιο φακό το εσωτερικό δύο μεγάλων κουτιών βαμμένων άσπρο το ένα, μαύρο το άλλο, και φωτισμένων το πρώτο έντονα, το δεύτερο αδύναμα, ούτως ώστε η ποσότητα φωτός που δέχεται το μάτι να είναι η ίδια και στις δύο περιπτώσεις, και αν φροντίσουμε να μην υπάρχει καμία σκιά στο εσωτερικό των κουτιών και καμία ανομοιογένεια στο βάψιμο, τότε δεν διακρίνονται μεταξύ τους,

βλέπουμε και τη μία φορά και την άλλη έναν κενό χώρο με διάχυτο γκρι. Όλα αλλάζουν, αν εισαγάγουμε ένα άσπρο κομμάτι χαρτί στο μαύρο κουτί ή ένα μαύρο στο άσπρο κουτί. Αυτοστιγμεί το πρώτο κουτί εμφανίζεται ως μαύρο και έντονα φωτισμένο, ενώ το άλλο ως άσπρο και αδύναμα φωτισμένο. Άρα, για να προκύψει η δομή φωτισμός-φωτιζόμενο αντικείμενο χρειάζονται τουλάχιστον δύο επιφάνειες με διαφορετική ικανότητα ανάκλασης.<sup>16</sup> Αν φροντίσουμε να πέσει ακριβώς πάνω σε έναν μαύρο δίσκο η δέσμη ενός βολταϊκού τόξου και αν θέσουμε σε κίνηση το δίσκο ώστε να εξαλείψουμε την επίδραση των ανωμαλιών που φέρει πάντα στην επιφάνειά του, ο δίσκος εμφανίζεται αδύναμα φωτισμένος, όπως και το υπόλοιπο δωμάτιο, και η φωτεινή δέσμη είναι ένα ασπριδερό στερεό, τη βάση του οποίου συνιστά ο δίσκος. Αν βάλουμε ένα άσπρο κομμάτι χαρτί μπροστά από το δίσκο, «την ίδια στιγμή βλέπουμε το δίσκο “μαύρο”, το χαρτί “άσπρο” και εντονότερα φωτισμένα και τα δύο».<sup>17</sup> Η μεταμόρφωση είναι τόσο πλήρης, ώστε έχουμε την εντύπωση πως βλέπουμε να εμφανίζεται ένας νέος δίσκος. Με τα πειράματα αυτά, όπου δεν παρεμβαίνει το παραπέτασμα, κατανοούμε εκείνα όπου παρεμβαίνει: ο αποφασιστικός παράγοντας στο φαινόμενο σταθερότητας, τον οποίο εξουδετερώνει το παραπέτασμα αλλά που μπορεί να λειτουργήσει όταν κοιτάζουμε με γυμνό μάτι, είναι η διάθρωση του συνόλου του πεδίου, ο πλούτος και η λεπτότητα των δομών που περιλαμβάνει. Όταν το υποκείμενο κοιτάζει μέσα από το άνοιγμα ενός παραπετάσματος, δεν μπορεί πια να «εποπτεύσει» (*überschauen*) τις σχέσεις φωτισμού, δηλαδή να αντιληφθεί μέσα στον ορατό χώρο σύνολα υπαγόμενα σ' εκείνον με τη δική του σαφήνεια το καθένα, που ξεχωρίζουν το ένα με φόντο το άλλο.<sup>18</sup> Όταν ο ζωγράφος μισοκλείνει τα μάτια, καταστρέφει την οργάνωση του πεδίου κατά το βάθος και μαζί της τις ακριβείς αντιθέσεις του φωτισμού, οπότε δεν υπάρχουν πια προσδιορισμένα πράγματα με τα προσίδια χρώματά τους. Αν ξανακάνουμε το πείραμα με το άσπρο χαρτί στη σκιά και το

φωτισμένο γκρίζο χαρτί και προβάλουμε σε μια οθόνη τα αρνητικά μετεικάσματα των δύο αντιλήψεων, διαπιστώνουμε ότι το φαινόμενο σταθερότητας δεν διατηρείται, λες και μόνο μέσα στα πράγματα και όχι μέσα στον διάχυτο χώρο των μετεικασμάτων μπορούν να λάβουν χώρα η σταθερότητα και η δομή φωτισμός-φωτιζόμενο αντικείμενο.<sup>19</sup> Δεχόμενοι ότι οι δομές αυτές εξαρτώνται από την οργάνωση του πεδίου, κατανοούμε μονομιás όλους τους εμπειρικούς νόμους που διέπουν το φαινόμενο σταθερότητας:<sup>20</sup> ότι είναι ανάλογο προς το μέγεθος της αμφιβληστροειδικής περιοχής στην οποία προβάλλεται το θέαμα, και μάλιστα τόσο ευκρινέστερο όσο πιο εκτεταμένο και πιο πλούσια διαρθρωμένο είναι το τμήμα του κόσμου που προβάλλεται στον εμπλεκόμενο αμφιβληστροειδικό χώρο· ότι είναι λιγότερο τέλειο στην περιφερειακή όραση παρά στην κεντρική, στη μονοφθαλμική παρά στην αμφοτερόφθαλμη, στη σύντομη παρά στην παρατεταμένη· ότι μετριάζεται σε μακρινή απόσταση· ότι ποικίλλει με τα άτομα και ανάλογο με τον πλούτο του αντιληπτικού τους κόσμου· ότι, τέλος, είναι λιγότερο τέλειο με χρωματιστούς φωτισμούς, που σβήνουν την επιφανειακή δομή των αντικειμένων και εξισώνουν την ικανότητα ανάκλασης των διαφόρων επιφανειών, παρά για άχρωμους φωτισμούς, που σέβονται αυτές τις δομικές διαφορές.<sup>21</sup> Μπορεί επομένως να θεωρηθεί αποδεδειγμένο γεγονός ότι το φαινόμενο σταθερότητας, η διάρθρωση του πεδίου και το φαινόμενο του φωτισμού συνδέονται μεταξύ τους.

Όμως αυτή η λειτουργική σχέση δεν μας βοηθάει ακόμα να κατανοήσουμε τους όρους τους οποίους συνδέει ούτε, κατά συνέπεια, τη συγκεκριμένη σύνδεσή τους, και το μεγαλύτερο όφελος της ανακάλυψης θα χανόταν, αν περιοριζόμασταν στην απλή διαπίστωση μιας συσχετικής παραλλαγής των τριών όρων, που λαμβάνεται ο καθένας με τη συνηθισμένη του έννοια. Υπό ποία έννοια πρέπει να πούμε ότι το χρώμα του αντικειμένου παραμένει σταθερό; *Τι είναι* η οργάνωση του θεάματος και το πεδίο όπου αυτό οργανώνεται; *Τι είναι*, εντέλει, *φωτισμός*; Η

ψυχολογική επαγωγή παραμένει τυφλή, αν δεν κατορθώσουμε να συγκεντρώσουμε σε ένα μοναδικό φαινόμενο τις τρεις μεταβλητές τις οποίες συνδηλώνει και αν δεν μας πάρει κατά κάποιον τρόπο από το χέρι, για να μας οδηγήσει σε μια ενόραση όπου οι υποτιθέμενες «αιτίες» ή «συνθήκες» του φαινομένου της σταθερότητας θα εμφανιστούν ως στιγμές αυτού του φαινομένου, σε σχέση ουσίας μαζί του.<sup>22</sup> Ας στοχαστούμε λοιπόν σχετικά με τα φαινόμενα που μας αποκαλύφθηκαν μόλις τώρα και ας προσπαθήσουμε να δούμε πώς αλληλοκινητοποιούνται κατά την ολική αντίληψη. Ας εξετάσουμε κατ' αρχάς αυτό τον ιδιαίτερο τρόπο εμφανισμού του φωτός ή των χρωμάτων που αποκαλείται φωτισμός. Τι το ιδιαίτερο έχει; Τι συμβαίνει τη στιγμή που μια ορισμένη κηλίδα φως λαμβάνεται ως φωτισμός, αντί να μετράει γι' αυτό που είναι αφ' εαυτής; Χρειάστηκαν αιώνες και αιώνες ζωγραφικής, προτού αντιληφθούμε στο μάτι αυτή την ανταύγεια χωρίς την οποία παραμένει θαμπό και τυφλό όπως στους πίνακες των πριμιτίφ ζωγράφων.<sup>23</sup> Την ανταύγεια δεν τη βλέπουμε γι' αυτό που είναι αφ' εαυτής, εφόσον επί τόσο καιρό μπόρεσε να περάσει απαρατήρητη, κι όμως έχει τη λειτουργία της στην αντίληψη, εφόσον η απουσία της και μόνο αφαιρεί τη ζωή και την έκφραση τόσο από τα αντικείμενα όσο και από τα πρόσωπα. Την ανταύγεια τη βλέπουμε μόνο με την άκρη του ματιού. Δεν προσφέρεται στην αντίληψή μας ως σκοπός, είναι ο βοηθός της ή ο μεσολαβητής της. Την ίδια δεν τη βλέπουμε, αλλά κάνει ορατά τα υπόλοιπα. Συχνά οι ανταύγειες και οι φωτισμοί δεν αποδίδονται καλά στη φωτογραφία, επειδή μεταμορφώνονται σε πράγματα, και αν σε μια κινηματογραφική ταινία, για παράδειγμα, ένας άνθρωπος μπει σε ένα υπόγειο κρατώντας μια λάμπα, δεν βλέπουμε τη δέσμη φωτός σαν ένα άυλο ον που εξερευνά το σκοτάδι και κάνει τα αντικείμενα να εμφανιστούν, αλλά στερεοποιείται και δεν είναι πια ικανή να μας δείξει το αντικείμενο στο οποίο καταλήγει, το πέρασμα του φωτός πάνω σ' έναν τοίχο δημιουργεί απλώς και μόνο λακκούβες εκθαμβωτικής φωτεινότητας, που δεν εντοπί-

ζονται στον τοίχο αλλά στην επιφάνεια της οθόνης. Επομένως ο φωτισμός και η ανταύγεια παίζουν το ρόλο τους, μόνο αν σβήσουν ως διακριτικοί μεσολαβητές και *οδηγήσουν* το βλέμμα μας αντί να το κρατήσουν.<sup>24</sup> Αλλά τι πρέπει να καταλάβουμε με αυτό; Όταν, σ' ένα διαμέρισμα που δεν γνωρίζω, με οδηγούν προς τον οικοδεσπότη, υπάρχει κάποιος που ξέρει αντ' εμού, για τον οποίο η εκτύλιξη του οπτικού θεάματος παρέχει ένα νόημα, πηγαίνει προς ένα σκοπό, και επαφίεται ή συγκατατίθεται σ' αυτή τη γνώση που εγώ δεν έχω. Όταν μου υποδεικνύουν να δω σε ένα τοπίο μια λεπτομέρεια που δεν μπόρεσα να τη διακρίνω μόνος μου, υπάρχει κάποιος που έχει ήδη δει, που ξέρει ήδη πού πρέπει να σταθεί και πού πρέπει να κοιτάξει για να δει. Ο φωτισμός οδηγεί το βλέμμα μου και με κάνει να δω το αντικείμενο, άρα, κατά μία έννοια, *ξέρει* και *βλέπει* το αντικείμενο. Αν φανταστώ ένα θέατρο χωρίς θεατές όπου ανοίγει η αυλαία αποκαλύπτοντας έναν φωτισμένο σκηνικό διάκοσμο, μου φαίνεται ότι το θέαμα *είναι από μόνο του ορατό* ή έτοιμο να ιδωθεί και ότι το φως, το οποίο εξερευνά τα διάφορα επίπεδα, σχεδιάζει τις σκιές και διαπερνά απ' άκρου εις άκρον το θέαμα, πραγματοποιεί πριν από μας ένα είδος όρασης. Αντιστρόφως, η δική μας όραση δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ξαναπαίρνει για λογαριασμό της και να συνεχίζει την περίζωση του θεάματος από τους δρόμους που της χαράζει ο φωτισμός, όπως όταν, ακούγοντας μια φράση, δοκιμάζουμε έκπληξη βρίσκοντας μέσα της το ίχνος μιας ξένης σκέψης. Αντιλαμβανόμαστε σύμφωνα με το φως, όπως στη λεκτική επικοινωνία σκεφτόμαστε σύμφωνα με τον άλλο. Και όπως η επικοινωνία προϋποθέτει μια ορισμένη γλωσσική συναρμογή (όσο κι αν την ξεπερνά και την εμπλουτίζει στην περίπτωση μιας νέας, αυθεντικής κουβέντας) μέσω της οποίας ένα νόημα κατοικεί τις λέξεις, έτσι και η αντίληψη προϋποθέτει μέσα μας ένα μηχανισμό ικανό να ανταποκριθεί στις αξιώσεις του φωτός σύμφωνα με το νόημά τους [*sens*] (δηλαδή ταυτόχρονα σύμφωνα με την κατεύθυνση και τη σημασία τους, που αποτελούν ένα), να συγκε-

ντρώσει τη σκόρπια ορατότητα, να ολοκληρώσει ό,τι έχει αρχίσει να διαγράφεται μέσα στο θέαμα. Ο μηχανισμός αυτός είναι το βλέμμα, με άλλα λόγια, η φυσική συσχέτιση ανάμεσα στις εμφανίσεις και τις κιναισθητικές εκτυλίξεις μας, την οποία δεν γνωρίζουμε βάσει νόμου, αλλά τη βιώνουμε ως τη δέσμευση του σώματός μας στις τυπικές δομές ενός κόσμου. Ο φωτισμός και η σταθερότητα του φωτιζόμενου πράγματος, που είναι το συσχετικό του, εξαρτώνται ευθέως από τη σωματική μας κατάσταση. Αν, σε ένα ζωηρά φωτισμένο δωμάτιο, παρατηρούμε έναν άσπρο δίσκο τοποθετημένο σε μια σκιερή γωνιά, η σταθερότητα του λευκού είναι ατελής. Βελτιώνεται, όταν πλησιάσουμε τη ζώνη σκιάς όπου βρίσκεται ο δίσκος. Γίνεται τέλεια, όταν εισέλθουμε σ' αυτή.<sup>25</sup> Η σκιά γίνεται στ' αλήθεια σκιά (και συνακολούθως ο δίσκος γίνεται ορατός ως λευκός) μόνο όταν παύει να είναι μπροστά μας σαν κάτι που πρέπει να το δούμε, όταν μας τυλίγει, όταν γίνεται το περιβάλλον μας, ο τόπος της εγκατάστασής μας. Μπορούμε να κατανοήσουμε αυτό το φαινόμενο μόνο αν το θέαμα, αντί να αποτελεί άθροισμα αντικειμένων, μωσαϊκό ποιοτήτων απλωμένο μπροστά σε ένα ακοσμικό υποκείμενο, περικυκλώσει το υποκείμενο και του προτείνει μια συμφωνία. Ο φωτισμός δεν είναι από τη μεριά του αντικειμένου, είναι εκείνο που επωμιζόμαστε, εκείνο που παίρνουμε ως κανόνα, ενόσω το φωτιζόμενο πράγμα ξεχωρίζει μπροστά μας και στέκει αντίκρυ μας. Ο φωτισμός δεν είναι ούτε χρώμα ούτε καν φως από μόνος του, είναι εντεύθεν της διάκρισης των χρωμάτων και της φωτεινότητας. Και γι' αυτό τείνει πάντα να γίνει «ουδέτερος» για μας. Το ημίφως στο οποίο βρισκόμαστε μας γίνεται μέχρι τέτοιου σημείου φυσικό, που δεν γίνεται πια καν αντιληπτό ως ημίφως. Ο ηλεκτρικός φωτισμός, ο οποίος μας φαίνεται κίτρινος τη στιγμή που εγκαταλείπουμε το φως της ημέρας, σε λίγο παύει να έχει για μας οποιοδήποτε προσδιορισμένο χρώμα, αν δε ένα υπόλοιπο ημερήσιου φωτός τρυπώσει στο δωμάτιο, τότε αυτό ακριβώς το «αντικειμενικά ουδέτερο» φως μάς φαίνεται να έχει μπλε από-

χρωση.<sup>26</sup> Δεν πρέπει να πούμε ότι, επειδή αντιλαμβανόμαστε ως κίτρινο τον κίτρινο φωτισμό του ηλεκτρικού, τον λαμβάνουμε υπόψη στην εκτίμηση των εμφανίσεων και έτσι ξαναβρίσκουμε ιδεατά το ιδιόχρωμα των αντικειμένων. Ούτε πρέπει να πούμε ότι το κίτρινο φως, όσο γενικεύεται, το βλέπουμε εν είδει ημερήσιου φωτός και ότι έτσι το χρώμα των άλλων αντικειμένων παραμένει πραγματικά σταθερό. Πρέπει να πούμε ότι το κίτρινο φως, καθώς επωμίζεται τη λειτουργία του φωτισμού, τείνει να τοποθετηθεί εντεύθεν οποιουδήποτε χρώματος, τείνει προς το μηδενικό χρώμα, και ότι συνακολούθως τα αντικείμενα διανέμουν μεταξύ τους τα χρώματα του φάσματος ανάλογα με το βαθμό και τον τρόπο της αντίστασής τους σ' αυτή τη νέα ατμόσφαιρα. Επομένως, κάθε χρώμα-ποίον μεσολαβείται από ένα χρώμα-λειτουργία, προσδιορίζεται σε σχέση με ένα επίπεδο που είναι μεταβλητό. Το επίπεδο εγκαθιδρύεται, και μαζί του όλες οι χρωματικές αξίες που εξαρτώνται από εκείνο, όταν αρχίσουμε να ζούμε μέσα στην κυρίαρχη ατμόσφαιρα και αναδιανείμουμε στα αντικείμενα τα χρώματα του φάσματος σε συνάρτηση με αυτή τη θεμελιώδη σύμβαση. Η εγκατάστασή μας σε ένα ορισμένο έγχρωμο περιβάλλον, μαζί με τη μετάθεση όλων των σχέσεων χρωμάτων την οποία συνεπιφέρει, είναι μια σωματική διεργασία, μπορώ να την εκπληρώσω μόνο αν εισέλθω στη νέα ατμόσφαιρα, επειδή το σώμα μου είναι η γενική δύναμή μου να κατοικώ όλα τα περιβάλλοντα του κόσμου, το κλειδί όλων των μεταθέσεων και όλων των ισοδυναμιών που τον διατηρούν σταθερό. Έτσι ο φωτισμός είναι απλώς μία στιγμή σε μια σύνθετη δομή, οι άλλες στιγμές της οποίας είναι η οργάνωση του πεδίου, όπως την πραγματοποιεί το σώμα μας, και το φωτιζόμενο πράγμα στη σταθερότητά του. Οι λειτουργικές συσχετίσεις που θα μπορούσε κανείς να ανακαλύψει ανάμεσα σ' αυτά τα τρία φαινόμενα δεν είναι τίποτε άλλο από εκδηλώσεις της «ουσιακής συνύπαρξής τους».<sup>27</sup>

Ας το δείξουμε καλύτερα αυτό επιμένοντας στα δύο τελευταία. Τι πρέπει να καταλάβουμε όταν λέμε οργάνωση του

πεδίου; Είδαμε ότι, αν εισαγάγουμε ένα λευκό χαρτί στη φωτεινή δέσμη ενός βολταϊκού τόξου, η οποία μέχρι τότε συχωνευόταν με το δίσκο πάνω στον οποίο πέφτει και γινόταν αντιληπτή ως ένα κωνικό στερεό σώμα, αμέσως φωτεινή δέσμη και δίσκος αποσυνδέονται και ο φωτισμός χαρακτηρίζεται ποιητικά ως φωτισμός. Η εισαγωγή του χαρτιού στη φωτεινή δέσμη, καθιστώντας αδιαμφισβήτητη προφανή τη «μη στερεότητα» του φωτεινού κώνου, μεταβάλλει το νόημά του σε σχέση με το δίσκο στον οποίο στηρίζεται και τον κάνει να ισχύει ως φωτισμός. Είναι λες και υπάρχει κάποια βιωμένη ασυμβατότητα ανάμεσα στη θέαση του φωταγωγημένου χαρτιού και τη θέαση ενός στερεού κώνου, λες και το νόημα ενός μέρους του θεάματος επιφέρει μια αναδιευθέτηση στο νόημα του συνόλου. Παρομοίως είδαμε ότι, στα διάφορα μέρη του οπτικού πεδίου όταν ληφθούν ένα προς ένα, δεν μπορούμε να διακρίνουμε το ιδιόχρωμα του αντικειμένου από το ιδιόχρωμα του φωτισμού αλλά ότι, στο σύνολο του οπτικού πεδίου, χάρη σε ένα είδος αλληλενέργειας όπου κάθε μέρος ωφελείται από τη διαμόρφωση των άλλων, αναδεικνύεται ένας γενικός φωτισμός που αποδίδει σε κάθε τοπικό χρώμα την «αληθινή» του αξία. Πάλι είναι λες και τα τμήματα του θεάματος, που το καθένα χωριστά είναι ανίσχυρο να προκαλέσει τη θέαση ενός φωτισμού, την καθιστούν δυνατή με τη συνένωσή τους, είναι λες και διαβάζεις, μέσα από τις σκόρπιες στο πεδίο χρωματικές αξίες, τη δυνατότητα μιας συστηματικής μεταμόρφωσης. Όταν ένας ζωγράφος θέλει να αναπαραστήσει ένα λαμπερό αντικείμενο, δεν το κατορθώνει τόσο βάζοντάς του ζωηρό χρώμα, όσο κατανέμοντας κατάλληλα τις ανταύγειες και τις σκιές στα αντικείμενα του περιγύρου.<sup>28</sup> Αν τα καταφέρουμε για μία στιγμή να δούμε ως ανάγλυφο ένα βαθουλωτό εγχάρακτο μοτίβο, για παράδειγμα μια σφραγίδα, έχουμε ξαφνικά την εντύπωση ενός μαγικού φωτισμού που έρχεται από το εσωτερικό του αντικειμένου. Αυτό συμβαίνει επειδή οι σχέσεις ανάμεσα στα φώτα και τις σκιές πάνω στη σφραγίδα είναι το αντίστροφο απ' ό,τι θα



έπρεπε να είναι, λαμβανομένου υπόψη του φωτισμού του τόπου. Αν περιστρέψουμε μια λάμπα γύρω από μια προτομή διατηρώντας τη σε σταθερή απόσταση, ακόμα και όταν η λάμπα είναι αόρατη η ίδια, αντιλαμβανόμαστε την περιστροφή της φωτεινής πηγής μέσα στο σύμπλεγμα των μεταβολών φωτισμού και χρώματος οι οποίες είναι και οι μόνες που δίνονται.<sup>29</sup> Υπάρχει επομένως μια «λογική του φωτισμού»<sup>30</sup> ή ακόμα μια «σύνθεση του φωτισμού»,<sup>31</sup> μια συνδυαστικότητα των μερών του οπτικού πεδίου, η οποία μπορεί μεν να καταστεί ρητή σε διαζευκτικές προτάσεις, αν ο ζωγράφος, για παράδειγμα, θέλει να αιτιολογήσει τον πίνακά του μπροστά στον κριτικό τέχνης, αλλά που βιώνεται κατ' αρχάς ως συνοχή του πίνακα ή πραγματικότητα του θεάματος. Ακόμα παραπάνω, υπάρχει μια ολική λογική του πίνακα ή του θεάματος, έχουμε την εμπειρία μιας συνοχής των χρωμάτων, των χωρικών μορφών και του νοήματος του αντικειμένου. Ένας πίνακας σε μια πινακοθήκη, ιδωμένος από την κατάλληλη απόσταση, έχει τον εσωτερικό του φωτισμό, ο οποίος δίνει στην κάθε κηλίδα χρώμα όχι μόνο τη χρωστική αξία της, αλλά και μια ορισμένη αναπαραστατική αξία. Ιδωμένος από πάρα πολύ κοντά, περιέρχεται υπό το φωτισμό που κυριαρχεί στην πινακοθήκη, και τότε τα χρώματα «δεν δρουν πια αναπαραστατικά, δεν μας δίνουν πια την εικόνα ορισμένων αντικειμένων, αλλά δρουν ως επίχρισμα πάνω σε ένα καμβά».<sup>32</sup> Αν, μπροστά σε ένα βουνίσιο τοπίο, πάρουμε την κριτική στάση που απομονώνει ένα μέρος του πεδίου, το ίδιο το χρώμα αλλάζει, και το πράσινο αυτό, που ήταν ένα πράσινο του λιβαδιού, απομονωμένο από το συγκείμενο, χάνει την πυκνότητά του και το χρώμα του και ταυτόχρονα την αναπαραστατική του αξία.<sup>33</sup> Ένα χρώμα δεν είναι ποτέ απλώς χρώμα, είναι χρώμα ενός ορισμένου αντικειμένου, και το μπλε ενός χαλιού δεν θα ήταν το ίδιο μπλε, αν δεν ήταν ένα μάλλινο μπλε. Τα χρώματα του οπτικού πεδίου, όπως είδαμε προ ολίγου, σχηματίζουν ένα σύστημα που διατάσσεται γύρω από μια δεσπόζουσα, το φωτισμό, ο οποίος λογίζεται ως επίπεδο. Αρχί-

ζουμε τώρα να βλέπουμε ένα βαθύτερο νόημα της οργάνωσης του πεδίου: σύστημα δεν σχηματίζουν μόνο τα χρώματα αλλά και οι γεωμετρικοί χαρακτήρες, όλα τα αισθητηριακά δεδομένα καθώς και η σημασία των αντικειμένων, η αντίληψή μας εμπυχώνεται ολόκληρη από μια λογική που προσδίδει σε κάθε αντικείμενο όλους τους προσδιορισμούς του σε συνάρτηση με τους προσδιορισμούς των άλλων και «φράζει το δρόμο» σε κάθε αποκλίνον δεδομένο ως εξωπραγματικό, υποστηρίζεται δε ολόκληρη από τη βεβαιότητα του κόσμου. Από αυτή την οπτική γωνία διακρίνουμε επιτέλους την αληθινή σημασία της αντιληπτικής σταθερότητας. Η σταθερότητα του χρώματος είναι απλώς μία αφηρημένη στιγμή της σταθερότητας των πραγμάτων, και η σταθερότητα των πραγμάτων θεμελιώνεται στην αρχέγονη συνείδηση του κόσμου ως ορίζοντα όλων μας των εμπειριών. Συνεπώς, πιστεύω σε πράγματα, αλλά όχι επειδή αντιλαμβάνομαι σταθερά χρώματα κάτω από την ποικιλία των φωτισμών, ούτε το πράγμα θα είναι ένα άθροισμα σταθερών χαρακτήρων, αντίθετα, στο μέτρο που η αντίληψή μου είναι αφ' εαυτής ανοικτή προς έναν κόσμο και προς πράγματα, ανευρίσκω κι εγώ σταθερά χρώματα.

Το φαινόμενο σταθερότητας είναι γενικό. Έγινε λόγος για σταθερότητα των ήχων,<sup>34</sup> της θερμοκρασίας, του βάρους<sup>35</sup> και τελικά των απτικών δεδομένων υπό την αυστηρή έννοια, σταθερότητα που μεσολαβείται και εκείνη από ορισμένες δομές, ορισμένους «τρόπους εμφανισμού» των φαινομένων σε καθένα από αυτά τα αισθητηριακά πεδία. Η αντίληψη του βάρους παραμένει η ίδια ανεξάρτητα από τους μυς που συνεργούν και ανεξάρτητα από την αρχική τους θέση. Όταν σηκώνω ένα αντικείμενο με κλειστά τα μάτια, το βάρος του δεν είναι διαφορετικό, είτε το χέρι μου είναι φορτωμένο με ένα πρόσθετο βάρος είτε όχι (και είτε το βάρος αυτό δρα επίσης πιέζοντας τη ράχη του χεριού μου είτε με έλξη στην παλάμη μου), είτε το χέρι ενεργεί ελεύθερα είτε αντίθετα είναι δεμένο ούτως ώστε να δουλεύουν μόνο τα δάχτυλα, είτε ένα μόνο δάχτυλο εκτελεί το

έργο είτε περισσότερα, είτε σηκώσω το αντικείμενο με το χέρι είτε με το κεφάλι, το πόδι ή τα δόντια, είτε, τέλος, σηκώσω το αντικείμενο στον αέρα είτε μέσα στο νερό. Έτσι το απτικό εντύπωμα «ερμηνεύεται» λαμβάνοντας υπόψη τη φύση και τον αριθμό των εμπλεκόμενων συστημάτων, ακόμα και των περιστάσεων φυσικής τάξης στις οποίες εμφανίζεται και κατ' αυτό τον τρόπο εντυπώματα πολύ διαφορετικά καθ' εαυτά, όπως μια πίεση στο δέρμα του μετώπου και μια πίεση στο χέρι, μεσολαβούν την ίδια αντίληψη του βάρους. Είναι αδύνατο να υποστηρίξουμε εν προκειμένω ότι η ερμηνεία βασίζεται σε μια ρητή επαγωγή και ότι, στο προηγούμενο πείραμα, το υποκείμενο μπόρεσε να μετρήσει την επίπτωση των διαφόρων παραλλαγών στο όντως υφιστάμενο βάρος του αντικειμένου: κατά πάσα πιθανότητα δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να ερμηνεύσει μια πίεση στο μέτωπο με όρους βάρους ή, προκειμένου να ξαναβρεί τη συνηθισμένη κλίμακα του βάρους, να προσθέσει στο τοπικό εντύπωμα των δακτύλων το βάρος του βραχίονα που εξαφανίζεται εν μέρει με τη βύθιση στο νερό. Ακόμα και αν δεχτούμε ότι το υποκείμενο, με τη χρήση του σώματός του, απέκτησε σιγά σιγά ένα τυπολόγιο των ισοδυναμιών βάρους και έμαθε ότι το τάδε εντύπωμα το οποίο παρέχουν οι μύες των δακτύλων είναι ισοδύναμο προς το δείνα εντύπωμα που παρέχεται από ολόκληρο το χέρι, παρόμοιες επαγωγές, εφόσον τις εφαρμόζει στα μέρη του σώματός του που δεν χρησίμευσαν ποτέ για να σηκώσουν βάρη, πρέπει τουλάχιστον να εκτυλίσσονται στο πλαίσιο μιας σφαιρικής γνώσης του σώματος, η οποία περιλαμβάνει συστηματικά όλα του τα μέρη. Η σταθερότητα του βάρους δεν είναι μια πραγματική σταθερότητα, δεν είναι η μονιμότητα μέσα μας ενός «εντυπώματος βάρους», το οποίο παρέχεται από τα σωματικά όργανα που χρησιμοποιούνται συνηθέστερα και επαναφέρεται διά του συνειρμού στις άλλες περιπτώσεις. Άρα λοιπόν, το βάρος του αντικειμένου θα είναι μια ιδεατή σταθερά; Και η αντίληψη του βάρους μια κρίση μέσω της οποίας, συσχετίζοντας στην κάθε περίπτωση το εντύ-

πωμα με τις συνθήκες σωματικής και φυσικής τάξης στις οποίες εμφανίζεται, διακρίνουμε μια σταθερή σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μεταβλητές βάσει μιας φυσικής απορρέουσας από τη φύση; Αλλά αυτό δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από τρόπος του λέγειν: δεν γνωρίζουμε το σώμα μας, τη δύναμη, το βάρος και την εμβέλεια των οργάνων μας όπως ο μηχανικός γνωρίζει τη μηχανή την οποία κατασκεύασε κομμάτι κομμάτι. Και όταν συγκρίνουμε την εργασία του χεριού μας με την εργασία των δακτύλων μας, διακρίνονται μεταξύ τους ή ταυτίζονται ακριβώς πάνω στο υπόβαθρο μιας σφαιρικής δύναμης ολόκληρου του μέλους μας, οι ενέργειες διαφορετικών οργάνων εμφανίζονται ισοδύναμες ακριβώς μέσα στην ενότητα ενός «εγώ μπορώ». Συνακολούθως τα «εντυπώματα» τα οποία παρέχει το καθένα τους δεν είναι πράγματι διακριτά και δεν συνδέονται μεταξύ τους μόνο χάρη σε μια ρητή ερμηνεία, αλλά δίνονται διαμιάς ως διαφορετικές εκδηλώσεις του «πραγματικού» βάρους, η δε προαντικειμενική ενότητα του πράγματος είναι το συσχετικό της προαντικειμενικής ενότητας του σώματος. Έτσι το βάρος εμφανίζεται ως η ταυτοποιήσιμη ιδιότητα ενός πράγματος πάνω στο υπόβαθρο του σώματός μας ως συστήματος ισοδύναμων χειρονομιών. Αυτή η ανάλυση της αντίληψης του βάρους φωτίζει όλη την απτική αντίληψη: η κίνηση του ιδιοσώματος είναι για την αφή ό,τι είναι ο φωτισμός για την όραση.<sup>36</sup> Κάθε απτική αντίληψη, την ώρα που ανοίγεται προς μια αντικειμενική «ιδιότητα», περιλαμβάνει ταυτόχρονα μια σωματική συνιστώσα· ο απτικός εντοπισμός ενός αντικειμένου, για παράδειγμα, του δίνει τη θέση του σε σχέση με τα τέσσερα σημεία του σωματικού σχήματος. Η ιδιότητα αυτή, που εκ πρώτης όψεως διακρίνει απολύτως την αφή από την όραση, επιτρέπει αντίθετα τη συμπλησίωσή τους. Ασφαλώς το ορατό αντικείμενο είναι μπροστά μας και όχι στο μάτι μας, αλλά είδαμε ότι, τελικά, η θέση, το μέγεθος και η μορφή που είναι ορατά καθορίζονται από τον προσανατολισμό και το εύρος του βλέμματός μας, καθώς και από το άδραγμα που έχει πάνω τους. Ασφαλώς η παθητική αφή

(για παράδειγμα, η αφή στο εσωτερικό του αυτιού ή της μύτης και γενικά σε όλα τα μέρη του σώματος που είναι συνήθως καλυμμένα) μόλις που μας δίνει την κατάσταση του δικού μας σώματος και σχεδόν τίποτα που να αφορά το αντικείμενο. Ακόμα και στα πιο ευαίσθητα μέρη της απτικής μας επιφάνειας, μια πίεση χωρίς καμία κίνηση δεν δίνει τίποτε άλλο από ένα μόλις και μετά βίας ταυτοποιήσιμο φαινόμενο.<sup>37</sup> Αλλά υπάρχει επίσης μια παθητική όραση, χωρίς βλέμμα, όπως στην περίπτωση ενός εκθαμβωτικού φωτός, που δεν εκδιπλώνει πια μπροστά μας έναν αντικειμενικό χώρο και όπου το φως παύει να είναι φως, αποβαίνοντας οδυνηρό και κατακλύζοντας και το ίδιο το μάτι. Και όπως το εξερευνητικό βλέμμα της αληθινής όρασης, η «γνωρίζουσα αφή»<sup>38</sup> μας πετάει έξω από το σώμα μας μέσω της κίνησης. Όταν το ένα μου χέρι αγγίζει το άλλο, το χέρι που κινείται λειτουργεί ως υποκείμενο και το άλλο ως αντικείμενο.<sup>39</sup> Υπάρχουν απτικά φαινόμενα, υποτιθέμενες απτικές ποιότητες, όπως το τραχύ και το λείο, που εξαφανίζονται εντελώς αν τους αφαιρεθεί η εξερευνητική κίνηση. Η κίνηση και ο χρόνος δεν αποτελούν μόνο αντικειμενική προϋπόθεση της γνωρίζουσας αφής, αλλά και φαινόμενη συνιστώσα των απτικών δεδομένων. Πραγματοποιούν τη μορφοποίηση των απτικών φαινομένων, όπως το φως σχεδιάζει τη διαμόρφωση μιας ορατής επιφάνειας.<sup>40</sup> Το λείο δεν είναι ένα άθροισμα παρόμοιων πιέσεων, αλλά ο τρόπος με τον οποίο μια επιφάνεια χρησιμοποιεί το χρόνο της απτικής μας εξερεύνησης ή μετατονίζει την κίνηση του χεριού μας. Το ύφος αυτών των μετατονισμών προσδιορίζει τόσο πολλούς τρόπους εμφανισμού του απτικού φαινομένου, ώστε δεν μπορούν να ανακθούν ο ένας στον άλλο και να συνακθούν από μια στοιχειώδη απτική αισθητηριακή εντύπωση. Υπάρχουν «απτικά φαινόμενα επιφανείας» (*Oberflächentastungen*), κατά τα οποία ένα δισδιάστατο απτικό αντικείμενο προσφέρεται στην αφή και αντιτάσσεται λίγο-πολύ σθεναρά στη διείσδυση, υπάρχουν τρισδιάστατα απτικά περιβάλλοντα παρεμφερή με τις χρωματιστές εκτάσεις, για παράδειγμα ένα

ρεύμα αέρος ή ένα ρεύμα νερού όπου αφήνουμε το χέρι μας να παρασυρθεί, και υπάρχει και μια απτική διαφάνεια (*durchtastete Flächen*). Το νοτισμένο, το λιπαρό, το κολλώδες ανήκουν σε ένα στρώμα συνθετότερων δομών.<sup>41</sup> Αγγίζοντας ένα σκαλιστό κομμάτι ξύλο, διακρίνουμε αμέσως τις ίνες του ξύλου, που είναι η φυσική του δομή, από τη τεχνητή δομή που του έδωσε ο ξυλογλύπτης, όπως το αυτί διακρίνει έναν ήχο μέσα στους θορύβους.<sup>42</sup> Έχουμε εν προκειμένω διαφορετικές δομές της εξερευνητικής κίνησης και δεν μπορούμε να πραγματευθούμε τα αντίστοιχα φαινόμενα σαν ένα συνάθροισμα στοιχειωδών απτικών εντυπωμάτων, εφόσον τα υποτιθέμενα συστατικά εντυπώματα δεν δίνονται καν στο υποκείμενο: αν αγγίξω ένα λινό ύφασμα ή μια βούρτσα, ανάμεσα στις ακίδες της βούρτσας ή τα νήματα του λινού δεν υπάρχει απτικό μηδέν αλλά ένας απτικός χώρος χωρίς ύλη, ένα απτικό υπόβαθρο.<sup>43</sup> Αν το πολύπλοκο απτικό φαινόμενο δεν μπορεί πραγματικά να αποσυντεθεί σε όσα το συνθέτουν, για τους ίδιους λόγους δεν θα μπορεί και ιδεατά, και αν θέλαμε να ορίσουμε το σκληρό ή το μαλακό, το τραχύ ή το λείο, την άμμο ή το μέλι ως ισάριθμους νόμους ή κανόνες που διέπουν την εκτύλιξη της απτικής εμπειρίας, και πάλι θα έπρεπε να βάλουμε μέσα της τη γνώση των στοιχείων τα οποία συντονίζει ο εκάστοτε νόμος. Εκείνος που αγγίζει και αναγνωρίζει το τραχύ ή το λείο δεν θέτει ούτε τα στοιχεία τους ούτε τις σχέσεις ανάμεσα σ' αυτά τα στοιχεία, δεν τα σκέφτεται απ' άκρου εις άκρον. Δεν είναι η συνείδηση που αγγίζει ή ψαύει αλλά το χέρι, και το χέρι, όπως λέει ο Καντ, είναι ένας «εξωτερικός εγκέφαλος του ανθρώπου».<sup>44</sup> Στην οπτική εμπειρία, η οποία ωθεί την αντικειμενοποίηση πιο μακριά απ' ό,τι η απτική, μπορούμε, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, να κολακευόμαστε ότι συγκροτούμε τον κόσμο, επειδή η οπτική εμπειρία μάς παρουσιάζει ένα θέαμα απλωμένο μπροστά μας σε απόσταση, μας δημιουργεί την αυταπάτη ότι είμαστε άμεσα παρόντες παντού και ότι δεν είμαστε τοποθετημένοι πουθενά. Όμως η απτική εμπειρία προσαρτάται στην επι-

φάνεια του σώματός μας, δεν μπορούμε να την εκδιπλώσουμε μπροστά μας, δεν καθίσταται εντελώς αντικείμενο. Συνακολούθως εγώ, ως υποκείμενο της αφής, δεν μπορώ να κολακεύομαι ότι είμαι παντού και πουθενά, δεν μπορώ να λησμονήσω ότι διαμέσου του σώματός μου πηγαίνω στον κόσμο, η απτική εμπειρία «προπορεύεται» από μένα και δεν επικεντρώνεται σε μένα. Δεν αγγίζω εγώ, το σώμα μου αγγίζει· όταν αγγίζω δεν σκέφτομαι μια ποικιλομορφία, τα χέρια μου ξαναβρίσκουν ένα ορισμένο ύψος που αποτελεί μέρος των κινητικών δυνατοτήτων τους, και αυτό ακριβώς θέλουμε να πούμε όταν μιλάμε για αντιληπτικό πεδίο: μπορώ να αγγίξω αποτελεσματικά μόνο αν το φαινόμενο συναντήσει μέσα μου μια ηχώ, αν εναρμονιστεί με μια ορισμένη φύση της συνείδησής μου, αν το όργανο που πηγαίνει να το συναντήσει συγχρονιστεί μαζί του. Η ενότητα και η ταυτότητα του απτικού φαινομένου δεν πραγματοποιούνται με μια σύνθεση αναγνώρισης σε εννοιολογικό επίπεδο, θεμελιώνονται στην ενότητα και την ταυτότητα του σώματος ως συνεργικού συνόλου. «Από την ημέρα που το παιδί χρησιμοποιεί το χέρι του ως ένα μοναδικό εργαλείο αδράγματος, το χέρι γίνεται επίσης ένα μοναδικό εργαλείο της αφής».<sup>45</sup> Όχι μόνο μεταχειρίζομαι τα δάχτυλά μου και ολόκληρο το σώμα μου σαν ένα και μόνο σωματικό όργανο αλλά επιπλέον, χάρη σ' αυτή την ενότητα του σώματος, οι απτικές αντιλήψεις τις οποίες αποκτώ μέσω ενός σωματικού οργάνου μεταφράζονται διαμιάς στη γλώσσα των άλλων οργάνων· για παράδειγμα, η επαφή της πλάτης μας ή του στήθους μας με το λινό ή με το μάλλινο παραμένει στην ανάμνηση σαν να ήταν επαφή του χεριού,<sup>46</sup> και γενικότερα μπορούμε να αγγίξουμε στην ανάμνηση ένα αντικείμενο με μέρη του σώματός μας που δεν το άγγιξαν ποτέ σ' αλήθεια.<sup>47</sup> Επομένως κάθε επαφή ενός αντικειμένου με ένα μέρος του αντικειμενικού μας σώματος είναι στην πραγματικότητα επαφή με την ολότητα του φαινομένου σώματος, ενεργού ή δυνατού. Να πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί η σταθερότητα ενός απτικού αντικειμένου μέσα από τις διάφορες εκδηλώσεις

του. Είναι μια «σταθερότητα για το σώμα μου», μια αμετάβλητη παράμετρος της συνολικής συμπεριφοράς του. Το σώμα πηγαίνει να προϋπαντήσει την απτική εμπειρία με όλες του τις επιφάνειες και όλα του τα όργανα ταυτόχρονα, φέρει μαζί του ένα ορισμένο τυπικό του απτικού «κόσμου».

Είμαστε τώρα σε θέση να προσεγγίσουμε την ανάλυση του δια-αισθητηριακού πράγματος. Το οπτικό πράγμα (ο ωχρομέλας δίσκος της σελήνης) ή το απτικό πράγμα (το κρανίο μου όπως το αισθάνομαι όταν το ψηλαφώ), που για μας διατηρείται το ίδιο μέσα από μια σειρά εμπειρίες, δεν είναι ούτε ένα ποιόν που συνεχίζει όντως να υφίσταται ούτε η έννοια ή η συνείδηση μιας τέτοιας αντικειμενικής ιδιότητας, αλλά εκείνο το οποίο επανευρίσκεται ή αναλαμβάνεται εκ νέου από την κίνηση ή από το βλέμμα μας, μια ερώτηση στην οποία απαντούν επακριβώς. Το αντικείμενο που προσφέρεται στο βλέμμα ή στην ψηλάφηση αφυπνίζει μια ορισμένη κινητική απόβλεψη που δεν σκοπεύει τις κινήσεις του ιδιοσώματος, αλλά το ίδιο το πράγμα από το οποίο αυτές είναι σαν να κρέμονται. Και αν το χέρι μου ξέρει το σκληρό και το μαλακό, αν το βλέμμα μου ξέρει το φως της σελήνης, αυτό είναι σαν ένας ορισμένος τρόπος να συνδεθώ με το φαινόμενο και να επικοινωνήσω μαζί του. Στην ανάμνησή μας το σκληρό και το μαλακό, το κοκκώδες και το λείο, το φως της σελήνης και του ηλίου δίνονται πρώτα απ' όλα όχι ως αισθητηριακά περιεχόμενα αλλά ως ένας ορισμένος τύπος συμβίωσης, ένας ορισμένος τρόπος τον οποίο έχει το εξωτερικό να μας κατακλύσει, ένας ορισμένος τρόπος που έχουμε εμείς να το υποδεχθούμε, και η ανάμνηση εν προκειμένω δεν κάνει τίποτε άλλο από το να αναδείξει το δομικό πλαίσιο της αντίληψης από την οποία γεννήθηκε. Αν οι σταθερές κάθε αίσθησης κατανοηθούν κατ' αυτό τον τρόπο, δεν μπορεί πια να τεθεί ζήτημα να οριστεί το διααισθητηριακό πράγμα όπου ενώνονται όλες τους ως ένα σύνολο πάγιων κατηγορημάτων ή ως η έννοια



του συνόλου αυτού. Οι αισθητηριακές «ιδιότητες» ενός πράγματος συγκροτούν μαζί ένα και το ίδιο πράγμα, όπως το βλέμμα μου, η αφή μου και όλες οι άλλες αισθήσεις μου είναι μαζί οι δυνάμεις ενός και του ίδιου σώματος ενταγμένες σε μία και μόνη ενέργεια. Η επιφάνεια που πρόκειται να αναγνωρίσω ως επιφάνεια του τραπεζιού, όταν την κοιτάζω αόριστα, με καλεί ήδη σε μια ρύθμιση και ζητά τις κινήσεις προσήλωσης του ματιού που θα της δώσουν την «αληθινή» της όψη. Παρομοίως κάθε αντικείμενο που δίνεται σε μία αίσθηση καλεί πάνω του τη συγκλίνουσα δράση όλων των άλλων. Βλέπω ένα χρώμα επιφανείας, επειδή έχω ένα οπτικό πεδίο και επειδή η διευθέτηση του πεδίου οδηγεί το βλέμμα μου ως εκείνο – αντιλαμβάνομαι ένα πράγμα, επειδή έχω ένα πεδίο ύπαρξης και κάθε φαινόμενο που εμφανίζεται κατευθύνει προς αυτό την εστίαση όλου μου του σώματος ως συστήματος αντιληπτικών δυνάμεων. Διασχίζω τις εμφανίσεις, φτάνω στο πραγματικό χρώμα ή στην πραγματική μορφή, όταν η εμπειρία μου είναι στον υψηλότερο βαθμό καθαρότητας, και ας μου αντιτείνει όσο θέλει ο Μπέρκλεϋ ότι μια μύγα θα έβλεπε το ίδιο αντικείμενο αλλιώς ή ότι ένα ισχυρότερο μικροσκόπιο θα το μεταμόρφωνε: αυτές οι διαφορετικές εμφανίσεις είναι για μένα εμφανίσεις ενός ορισμένου αληθινού θεάματος, του θεάματος όπου το μόρφωμα που αντιλαμβάνομαι, με επαρκή καθαρότητα, φτάνει στο μέγιστο του πλούτου του.<sup>48</sup> Έχω οπτικά αντικείμενα, επειδή έχω ένα οπτικό πεδίο όπου ο πλούτος και η καθαρότητα είναι αντιστρόφως ανάλογα και επειδή οι δύο αυτές απαιτήσεις, ενώ η καθεμία χωριστά θα πήγαινε στο άπειρο, όταν συνενωθούν προσδιορίζουν ένα ορισμένο σημείο ωριμότητας και ένα μέγιστο στην αντιληπτική διαδικασία. Κατά τον ίδιο τρόπο αποκαλώ εμπειρία του πράγματος ή της πραγματικότητας –όχι πια μόνο μιας πραγματικότητας-για-την-όραση ή για-την-αφή, αλλά μιας απόλυτης πραγματικότητας– την πλήρη συνύπαρξή μου με το φαινόμενο, τη στιγμή που το φαινόμενο θα βρισκόταν από κάθε άποψη στο μέγιστο της διάρθρωσής του, και τα «δεδομένα των

διαφορετικών αισθήσεων» προσανατολίζονται προς αυτό τον μοναδικό πόλο όπως οι σκοπεύσεις μου στο μικροσκόπιο ταλαντεύονται γύρω από μια προνομιακή σκόπευση. Δεν θα αποκαλέσω οπτικό πράγμα ένα φαινόμενο το οποίο, όπως οι χρωματιστές εκτάσεις, δεν προσφέρει κανένα μέγιστο ορατότητας μέσα από τις διάφορες εμπειρίες που έχω από εκείνο ή το οποίο, όπως ο ουρανός, που είναι μακρινός και λεπτός στον ορίζοντα, ασαφώς εντοπισμένος και διάχυτος στο ζενίθ, αφήνεται να του μεταδοθούν οι πλησιέστερες του δομές χωρίς να τους αντιτάσσει καμία δική του διαμόρφωση. Αν ένα φαινόμενο –μια ανταύγεια ή μια ελαφρά πνοή ανέμου, για παράδειγμα– προσφέρεται μόνο σε μία από τις αισθήσεις μου, είναι ένα σκέτο φάντασμα και θα προσεγγίσει την πραγματική ύπαρξη μόνο αν γίνει κατά τύχη ικανό να μιλήσει και στις άλλες μου αισθήσεις, όπως για παράδειγμα ο άνεμος όταν είναι σφοδρός και γίνεται ορατός στην αναστάτωση του τοπίου. Ο Σεζάν έλεγε ότι ένας πίνακας περιέχει ακόμα και τη μυρωδιά του τοπίου.<sup>49</sup> Εννοούσε ότι η διευθέτηση του χρώματος πάνω στο πράγμα (και μέσα στο έργο τέχνης, αν συλλαμβάνει εξ ολοκλήρου το πράγμα) σημαίνει από μόνη της όλες τις απαντήσεις που θα έδινε το πράγμα στην ερωτηματοθεσία των άλλων αισθήσεων, ότι ένα πράγμα δεν θα είχε αυτό το χρώμα αν δεν είχε επίσης αυτή τη μορφή, αυτές τις απικές ιδιότητες, αυτή την ηχητικότητα, αυτή την οσμή, και ότι το πράγμα είναι η απόλυτη πληρότητα την οποία η αδιαίρετη ύπαρξή μου προβάλλει μπροστά σ' εκείνη την ίδια. Η ενότητα του πράγματος πέρα από όλες τις παγιωμένες ιδιότητές του δεν είναι ένα υπόστρωμα, ένα κενό  $x$ , ένα υποκείμενο ενύπαρκτων ιδιοτήτων, αλλά αυτός ο μοναδικός τόνος που επανευρίσκεται στην καθεμιά τους, αυτός ο μοναδικός τρόπος ύπαρξης, μια δευτερογενή έκφραση του οποίου συνιστούν εκείνες. Για παράδειγμα, η ευθραυστότητα, η ακαμψία, η διαφάνεια και ο κρυστάλλινος ήχος ενός ποτηριού μεταφράζουν έναν και μόνο τρόπο του είναι. Αν ένας ασθενής βλέπει τον διάβολο, βλέπει και τη μυ-

ρωδιά του, τις φλόγες του και τον καπνό του, επειδή η σημασιακή ενότητα «διάβολος» είναι αυτή η πνιγηρή, θειούχος, πύρινη ουσία. Υπάρχει μέσα στο πράγμα μια συμβολική που συνδέει κάθε αισθητή ποιότητα με τις άλλες. Η θερμότητα δίνεται στην εμπειρία σαν ένα είδος δόνησης του πράγματος, το χρώμα από τη μεριά του είναι σαν μια έξοδος του πράγματος έξω από τον εαυτό του, είναι δε *a priori* αναγκαίο να κοκκινίσει ένα πολύ ζεστό αντικείμενο, ακριβώς η υπέρμετρη δόνησή του το κάνει να εκραγεί.<sup>50</sup> Η εκτύλιξη των αισθητών δεδομένων μπροστά στο βλέμμα μας ή κάτω από τα χέρια μας είναι σαν μια γλώσσα που θα διδασκόταν μόνη της, όπου η σημασία θα εκκρινόταν από την ίδια τη δομή των σημείων, και γι' αυτό μπορούμε να πούμε κυριολεκτικά ότι οι αισθήσεις μας απευθύνουν ερωτήσεις στα πράγματα και τα πράγματα τους απαντούν. «Η αισθητή εμφάνιση είναι αυτό που φανερώνει (*kundgibt*), εκφράζει ως τέτοια εκείνο που δεν είναι η ίδια».<sup>51</sup> Κατανοούμε το πράγμα όπως κατανοούμε μια νέα συμπεριφορά, δηλαδή όχι μέσω μιας διανοητικής διεργασίας υπαγωγής σε κάτι γενικότερο, αλλά υιοθετώντας τον τρόπο ύπαρξης τον οποίο σκιαγραφούν μπροστά μας τα παρατηρήσιμα σημεία. Μια συμπεριφορά ιχνογραφεί έναν ορισμένο τρόπο αντιμετώπισης του κόσμου. Παρομοίως στη διάδραση των πραγμάτων, το καθένα χαρακτηρίζεται από ένα είδος *a priori*, το οποίο και τηρεί σε όλες τις συναντήσεις του με το έξω. Το νόημα ενός πράγματος κατοικεί αυτό το πράγμα όπως η ψυχή κατοικεί το σώμα: δεν είναι πίσω από τις εμφανίσεις· το νόημα του σταχτοδοχείου (τουλάχιστον το ολικό, ατομικό του νόημα, όπως δίνεται κατά την αντίληψη) δεν είναι μια ορισμένη ιδέα του σταχτοδοχείου που συντονίζει τις αισθητηριακές του όψεις και θα ήταν προσιτή μόνο στη νόηση, εμπυκνώνει το σταχτοδοχείο, ενσαρκώνεται μέσα του με προφάνεια. Γι' αυτό και λέμε ότι στην αντίληψη το πράγμα μάς δίνεται «αυτοπροσώπως» ή «με σάρκα και οστά». Πριν από τον άλλο, το πράγμα επιτελεί το θαύμα της έκφρασης: ένα εσωτερικό που φανερώνεται προς

τα έξω, μια σημασία που κατέρχεται στον κόσμο και αρχίζει πια να υπάρχει εκεί, και την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως μόνο αν την αναζητήσουμε με το βλέμμα στον τόπο της. Έτσι το πράγμα είναι το συσχετικό του σώματός μου και γενικότερα της ύπαρξής μου, για την οποία το σώμα μου είναι απλώς η σταθεροποιημένη δομή της· συγκροτείται μέσα στο άδραγμα που έχει πάνω του το σώμα μου, δεν είναι κατ' αρχάς μια σημασία για τη νόηση αλλά μια δομή προσιτή στην εποπτεία του σώματος, αν θέλουμε δε να περιγράψουμε το πραγματικό όπως μας εμφανίζεται κατά την αντιληπτική εμπειρία, το βρίσκουμε φορτωμένο ανθρωπολογικά κατηγορήματα. Δεδομένου ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα ή ανάμεσα στις όψεις των πραγμάτων μεσολαβούνται πάντα από το σώμα μας, η φύση ολόκληρη είναι η σκηνοθεσία της ζωής μας ή ο συνομιλητής μας σε ένα είδος διαλόγου. Αυτός είναι ο λόγος, σε τελική ανάλυση, που δεν μπορούμε να συλλάβουμε πράγμα που να μην είναι αντιληπτό ή να μην μπορεί να είναι. Όπως έλεγε ο Μπέρκλεϋ, ακόμα και μια έρημος που ποτέ κανείς δεν την επισκέφθηκε έχει έναν τουλάχιστον θεατή, εμάς όταν τη σκεφτόμαστε, όταν δηλαδή βιώνουμε την εμπειρία της αντίληψής της. Το πράγμα δεν μπορεί ποτέ να διαχωριστεί από κάποιον που το αντιλαμβάνεται, δεν μπορεί ποτέ να είναι όντως καθ' εαυτό, επειδή οι αρθρώσεις του είναι ακριβώς οι αρθρώσεις της ύπαρξής μας, επειδή τίθεται στο πέρας ενός βλέμματος ή στο τέρμα μιας αισθητηριακής εξερεύνησης που το περιβάλλει με ανθρωπινότητα. Στο μέτρο αυτό, κάθε αντίληψη είναι μια επικοινωνία ή κοινωνία, είναι η εκ νέου ανάληψη ή η ολοκλήρωση από μας μιας ξένης πρόθεσης ή, αντιστρόφως, η προς τα έξω τελείωση των αντιληπτικών μας δυνάμεων και κάτι σαν ένα ζευγάρωμα του σώματός μας με τα πράγματα

Αν αυτό δεν το παρατηρήσαμε νωρίτερα, είναι επειδή οι προκαταλήψεις της αντικειμενικής σκέψης είχαν δυσχεράνει τη συνειδητοποίηση του αντιληπτού κόσμου. Η αντικειμενική σκέψη έχει σταθερά τη λειτουργία να περιστέλλει όλα τα φαι-

νόμμενα που πιστοποιούν την ένωση υποκειμένου και κόσμου και να τα υποκαθιστά με τη σαφή ιδέα του αντικειμένου ως καθ' εαυτό και του υποκειμένου ως καθαρής συνειδησης. Κόβει επομένως τους δεσμούς που συνενώνουν το πράγμα και το ένσαρκο υποκείμενο, αποκλείοντας τους τρόπους εμφανισμού που περιγράψαμε και αφήνοντας να μείνουν μόνο, για να συνθέσουν τον κόσμο μας, οι αισθητές ποιότητες, κατά προτίμηση δε οι οπτικές, επειδή δείχνουν αυτόνομες, συνδέονται λιγότερο άμεσα με το σώμα και περισσότερο μας παρουσιάζουν ένα αντικείμενο παρά μας εισάγουν σε μια ατμόσφαιρα. Αλλά, στην πραγματικότητα, κάθε πράγμα είναι μια συγκεκριμενικότητα ενός περιβάλλοντος και κάθε ρητή αντίληψη ενός πράγματος ζει δυνάμει μιας προηγούμενης επικοινωνίας με μια ορισμένη ατμόσφαιρα. Δεν είμαστε «ένα συνάθροισμα ματιών, αυτιών, απτικών οργάνων με τις εγκεφαλικές προβολές τους (...)». Όπως όλα τα λογοτεχνικά έργα (...) συνιστούν απλώς επιμέρους περιπτώσεις όλων των δυνατών αντιμεταθέσεων των ήχων που συγκροτούν τη γλώσσα και των εκφραζόμενων με γράμματα σημείων τους, έτσι και οι ποιότητες ή αισθητηριακές εντυπώσεις αντιπροσωπεύουν τα στοιχεία από τα οποία είναι φτιαγμένο το μεγάλο ποίημα του κόσμου μας (*Umwelt*). Αλλά όπως ακριβώς κάποιος που θα γνώριζε μόνο τους ήχους και τα γράμματα είναι σίγουρο ότι δεν θα γνώριζε καθόλου τη λογοτεχνία και δεν θα συλλάμβανε το τελευταίο είναι της αλλά και τίποτα απολύτως από αυτή, έτσι και ο κόσμος δεν δίνεται και τίποτα δικό του δεν είναι προσβάσιμο σε όσους δίνονται οι "αισθητηριακές εντυπώσεις"». <sup>52</sup> Το αντιληπτό δεν είναι κατ' ανάγκη ένα αντικείμενο παρόν μπροστά μου σαν ένας όρος τον οποίο πρέπει να γνωρίσω, μπορεί να είναι μια «ενότητα αξίας» που μου είναι παρούσα μόνο πρακτικά. Αν αφαιρεθεί ένας πίνακας από ένα δωμάτιο που κατοικούμε, μπορεί να αντιληφθούμε μια αλλαγή χωρίς να ξέρουμε ποια. Αντιληπτό είναι ό,τι αποτελεί μέρος του περιβάλλοντός μου, και το περιβάλλον μου περιλαμβάνει «όλα εκείνα που η ύπαρξη ή η ανυπαρξία τους, η φύση ή η αλλοίωσή

τους μετρούν για μένα πρακτικά»: <sup>53</sup> η καταίγιδα που δεν έχει ξεσπάσει ακόμα, αλλά είμαι «στημένος» και προετοιμασμένος γι' αυτή παρότι δεν θα μπορούσα καν να απαριθμήσω τα σημεία της και δεν την προβλέπω καν, η περιφέρεια του οπτικού πεδίου την οποία δεν συλλαμβάνει με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο ο υστερικός, αλλά που ωστόσο συγκαθορίζει τις κινήσεις του και τον προσανατολισμό του, ο σεβασμός των άλλων ανθρώπων ή εκείνη η πιστή φιλία, που ούτε καν τα πρόσεχα πια κι όμως ήταν εκεί για μένα, εφόσον μένω ξεκρέμαστος όταν αποσύρονται. <sup>54</sup> Ο έρωτας *είναι* στις ανθοδέσμες που ετοιμάζει ο Φελίξ ντε Βαντενές για την Κυρία ντε Μορσόφ το ίδιο καθαρά όπως σ' ένα χάδι: «Σκεφτόμουν ότι τα χρώματα και τα φύλλα είχαν μια αρμονία, μια ποίηση που ξεπρόβαλλαν στη νόηση γοητεύοντας το βλέμμα, όπως κάποιες μουσικές φράσεις ξυπνούν χιλιάδες αναμνήσεις στα βάθη της καρδιάς αγαπώντων και αγαπώμενων. Αν το χρώμα είναι οργανωμένο φως, δεν πρέπει να έχει ένα νόημα, όπως οι συνδυασμοί του αέρα έχουν το δικό τους; (...) Ο έρωτας έχει το οικόσημό του και η κόμισσα θα το αποκρυπτογραφήσει κρυφά. Μου έριξε ένα από εκείνα τα αιχμηρά βλέμματα που μοιάζουν με την κραυγή του αρρώστου όταν του αγγίζουν την πληγή του: ήταν ντροπιασμένη και ταυτόχρονα συνεπαρμένη». <sup>55</sup> Η ανθοδέσμη είναι προφανέστατα ερωτική ανθοδέσμη, και ωστόσο είναι αδύνατο να πούμε τι σημαίνει μέσα της τον έρωτα, γι' αυτό άλλωστε η κυρία ντε Μορσόφ μπορεί να τη δεχτεί χωρίς να παραβιάσει τους όρκους της. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να κατανοήσουμε την ανθοδέσμη από το να την κοιτάξουμε, τότε όμως λείπει αυτό που εννοεί. Η σημασία της είναι το ίχνος μιας ύπαρξης, αναγνώσιμο και κατανοητό για μια άλλη ύπαρξη. Η φυσική αντίληψη δεν είναι επιστήμη, δεν θέτει τα πράγματα στα οποία αναφέρεται, δεν τα απομακρύνει για να τα παρατηρήσει, ζει μαζί τους, είναι η «γνώμη» ή η «πρωταρχική πίστη» που μας δένει με έναν κόσμο όπως με μια πατρίδα, και το είναι του αντιληπτού συνιστά το προκατηγορηματικό είναι προς το οποίο είναι εστιασμένη η όλη μας ύπαρξη.

Όσοσο δεν έχουμε εξαντλήσει το νόημα του πράγματος όταν το ορίζουμε ως το συσχετικό του σώματός μας και της ζωής μας. Στο κάτω κάτω, μόνο μέσα στην ενότητα του πράγματος συλλαμβάνουμε την ενότητα του σώματός μας, και με αφετηρία τα πράγματα μας εμφανίζονται τα χέρια μας, τα μάτια μας και όλα μας τα αισθητήρια όργανα ως ισάριθμα εργαλεία υποκαταστάσιμα μεταξύ τους. Το σώμα αφ' εαυτού, το σώμα σε ηρεμία δεν είναι τίποτε άλλο από μια σκοτεινή μάζα, το αντιλαμβανόμαστε ως ένα ακριβές και ταυτοποιήσιμο ον όταν κινείται προς ένα πράγμα, στο βαθμό που προβάλλεται αποβλεπτικά προς τα έξω, αλλά και τότε πάντα μόνο με την άκρη του ματιού και στο περιθώριο της συνείδησης, το κέντρο της οποίας καταλαμβάνεται από τα πράγματα και από τον κόσμο. Όπως είπαμε πριν, δεν μπορούμε να διανοηθούμε αντιληπτό πράγμα χωρίς κάποιον που το αντιλαμβάνεται. Αλλά και πάλι το πράγμα παρουσιάζεται σ' εκείνον τον ίδιο που το αντιλαμβάνεται ως πράγμα καθ' εαυτό, θέτοντας έτσι το πρόβλημα ενός πραγματικού καθ' εαυτό-για-μας. Συνήθως δεν το παρατηρούμε αυτό επειδή η αντίληψή μας, στο συγκεκριμένο των ασχολιών μας, επικάθεται στα πράγματα μόλις όσο χρειάζεται για να ξαναβρούμε την οικεία παρουσία τους και όχι αρκετά για να επανακαλύψουμε ό,τι ανανθρώπινο κρύβεται μέσα τους. Όμως το πράγμα μάς αγνοεί, ησυχάζει στον εαυτό του. Κάτι που θα το δούμε, αν αναστείλουμε τις ασχολίες μας και στρέψουμε πάνω του μια μεταφυσική και μη ενδιαφερόμενη προσοχή. Τότε είναι εχθρικό και ξένο, δεν είναι πια για μας ένας συνομιλητής, είναι ένας άλλος αποφασιστικά σιωπηλός, ένα εαυτό που μας διαφεύγει όσο και τα μύχια μιας ξένης συνείδησης. Το πράγμα και ο κόσμος, όπως είπαμε, προσφέρονται στην αντιληπτική επικοινωνία όπως ένα οικείο πρόσωπο, την έκφραση του οποίου καταλαβαίνουμε αμέσως. Ακριβώς όμως, ένα πρόσωπο εκφράζει κάτι μόνο μέσω της διευθέτησης των χρωμάτων και των φώτων που το συνθέτουν, το νόημα αυτού του βλέμματος δεν είναι πίσω από τα μάτια, είναι στα

μάτια, και μια μικρή πινελιά χρώμα παραπάνω ή παρακάτω αρκεί στον ζωγράφο για να μεταμορφώσει το βλέμμα μιας προσωπογραφίας. Στα νεανικά του έργα, ο Σεζάν προσπαθούσε να ζωγραφίσει πρώτα την έκφραση, γι' αυτό και την έχανε. Έμαθε σιγά σιγά ότι η έκφραση είναι η γλώσσα του ίδιου του πράγματος και γεννιέται από τη διαμόρφωσή του. Η ζωγραφική του είναι μια απόπειρα να βρει τη φυσιογνωμία των πραγμάτων και των προσώπων μέσω της ολοκληρωτικής ανασύστασης της αισθητής διαμόρφωσής τους. Αυτό ακριβώς κάνει χωρίς προσπάθεια η φύση κάθε στιγμή. Και γι' αυτό τα τοπία του Σεζάν είναι «τοπία ενός προ-κόσμου όπου δεν υπήρχαν ακόμα άνθρωποι».<sup>56</sup> Το πράγμα μάς εμφανιζόταν προ ολίγου ως το τέρμα μιας σωματικής τελεολογίας, ο κανόνας της ψυχοφυσιολογικής μας συναρμογής. Αυτός όμως είναι απλώς ένας ψυχολογικός ορισμός, δεν διασαφηνίζει όλη την έννοια του οριζόμενου και ανάγει περιοριστικά το πράγμα στις εμπειρίες στις οποίες το συναντάμε. Ανακαλύπτουμε τώρα τον πυρήνα πραγματικότητας: ένα πράγμα είναι πράγμα επειδή, ό,τι και να μας λέει, μας το λέει ακριβώς μέσω της οργάνωσης των αισθητών του όψεων. Το «πραγματικό» είναι αυτό το περιβάλλον όπου κάθε στιγμή δεν είναι μόνο αδιαχώριστη από τις άλλες, είναι κατά κάποιον τρόπο συνώνυμή τους, όπου οι «όψεις» σημαίνουν η μία την άλλη σε μια απόλυτη ισοδυναμία· πρόκειται για την ανυπέβλητη πληρότητα: είναι αδύνατο να περιγράψουμε πλήρως το χρώμα του χαλιού χωρίς να πούμε ότι είναι ένα χαλί, ένα μάλλινο χαλί, και χωρίς να βάλουμε να εμπεριέχεται σ' αυτό το χρώμα μια ορισμένη απτική αξία, ένα ορισμένο βάρος, μια ορισμένη αντίσταση στον ήχο. Το πράγμα είναι αυτό το είδος τού είναι στο οποίο ο πλήρης ορισμός ενός κατηγορήματος απαιτεί τον ορισμό ολόκληρου του υποκειμένου και όπου, κατά συνέπεια, το νόημα δεν διακρίνεται από τη συνολική εμφάνιση. Έλεγε ακόμα ο Σεζάν: «Το σχέδιο και το χρώμα δεν διακρίνονται πια μεταξύ τους· όσο ζωγραφίζεις, όσο σχεδιάζεις, τόσο αποκτά αρμονία το χρώμα, τόσο ακριβέστερο γίνεται το σχέ-



διο (...) όταν το χρώμα έχει αναπτυχθεί σε όλο του τον πλούτο, η μορφή φτάνει στην πληρότητά της». <sup>57</sup> Με τη δομή φωτισμός-φωτιζόμενο μπορεί να υπάρξουν επίπεδα. Με την εμφάνιση του πράγματος μπορεί επιτέλους να υπάρξουν μονοσήμαντες μορφές και θέσεις εντοπισμού. Το σύστημα των εμφανίσεων, τα προ-χωρικά πεδία, αγκυροβολούν και γίνονται τελικά ένας χώρος. Όμως δεν είναι μόνο οι γεωμετρικοί χαρακτήρες που συνταυτίζονται με το χρώμα. Το ίδιο το νόημα του πράγματος κατασκευάζεται μπροστά στα μάτια μας, ένα νόημα που δεν μπορεί να το εξαντλήσει καμία λεκτική ανάλυση και συνταυτίζεται με την έκθεση του πράγματος στην προφάνειά του. Όπως λέει ο Ε. Μπερνάρ (E. Bergard), κάθε πινελιά χρώμα που βάζει ο Σεζάν οφείλει «να περιέχει τον αέρα, το φως, το αντικείμενο, το επίπεδο, το χαρακτήρα, το σχέδιο, την τεχντροπία». <sup>58</sup> Κάθε τμήμα ενός ορατού θεάματος πληροί άπειρο αριθμό προϋποθέσεων, και είναι το ίδιο του πραγματικού να συναιρεί σε κάθε του στιγμή μια απειρία σχέσεων. Όπως το πράγμα, ο πίνακας είναι για να τον δούμε και όχι για να τον ορίσουμε, τελικά όμως, ναί μεν είναι σαν ένας μικρός κόσμος που ανοίγεται μέσα στον άλλο, ωστόσο δεν μπορεί να αξιώσει την ίδια στερεότητα. Αισθανόμαστε βέβαια ότι έχει φτιαχτεί σκόπιμα, ότι το νόημα στην περίπτωση του προηγείται της ύπαρξης και περιβάλλεται μόνο με το ελάχιστο ύλη που του είναι αναγκαίο για να μεταδοθεί. Το θαύμα του πραγματικού κόσμου, αντίθετα, είναι ότι σ' εκείνον το νόημα αποτελεί ένα με την ύπαρξη και το βλέπουμε να εγκαθίσταται μέσα της πλήρως. Στη σφαίρα του φαντασιακού, δεν έχω προλάβει καλά καλά να συλλάβω την πρόθεση να δω και πιστεύω πως έχω ήδη δει. Το φαντασιακό είναι χωρίς βάθος, δεν ανταποκρίνεται στις προσπάθειές μας να ποικίλουμε τις οπτικές μας γωνίες, δεν προσφέρεται στην παρατήρησή μας. <sup>59</sup> Ποτέ δεν έχουμε άδραγμα πάνω του. Σε κάθε αντίληψη, απεναντίας, η ίδια η ύλη προσλαμβάνει νόημα και μορφή. Αν περιμένω κάποιον στην πόρτα ενός σπιτιού σ' έναν κακοφωτισμένο δρόμο, κάθε πρόσωπο που δια-

βαίνει την πόρτα εμφανίζεται για μια στιγμή με μια συγκεχυμένη μορφή. Είναι κάποιος που βγαίνει, και δεν ξέρω ακόμα αν μπορώ να αναγνωρίσω πάνω του τον άνθρωπο που περιμένω. Η γνώριμη σιλουέτα θα γεννηθεί από αυτή την ομίχλη όπως η γη από το νεφέλωμά της. Το πραγματικό διακρίνεται από τα πλάσματα της φαντασίας μας επειδή στην περίπτωση του το νόημα περιζώνει και διαπερνά βαθιά την ύλη. Αν σκιστεί ο πίνακας, δεν μας μένουν πια στα χέρια τίποτε άλλο από κομμάτια μουντζουρωμένου καμβά. Αν σπάσουμε μια πέτρα και έπειτα τα θραύσματα αυτής της πέτρας, τα κομμάτια που εξάγουμε συνεχίζουν να είναι κομμάτια πέτρας. Το πραγματικό προσφέρεται σε ατέρμονη εξερεύνηση, είναι ανεξάντλητο. Γι' αυτό το λόγο τα ανθρώπινα αντικείμενα, τα σκεύη μάς φαίνονται σαν να επικάθονται στον κόσμο, ενώ τα πράγματα είναι ριζωμένα σ' ένα υπόβαθρο ανανθρώπινης φύσης. Για την ύπαρξή μας, το πράγμα δεν είναι τόσο πόλος έλξης όσο, πολύ περισσότερο, πόλος άπωσης. Σ' εκείνο αγνοούμε τον εαυτό μας, και αυτό ακριβώς το καθιστά πράγμα. Δεν αρχίζουμε γνωρίζοντας τις αντιληπτικές όψεις του πράγματος· το πράγμα δεν μεσολαβείται από τις αισθήσεις μας, τις αισθητηριακές εντυπώσεις μας ή τις προοπτικές μας, πηγαίνουμε κατευθείαν σ' εκείνο, δευτερογενώς μόνο συνειδητοποιούμε τα όρια της γνώσης μας και του εαυτού μας ως γνωρίζοντος. Ας πάρουμε έναν κύβο και ας τον εξετάσουμε όπως προσφέρεται κατά τη φυσική στάση σε ένα υποκείμενο που δεν έχει διερωτηθεί ποτέ για την αντίληψη και ζει μέσα στα πράγματα. Ο κύβος είναι εκεί, κείται μέσα στον κόσμο· αν το υποκείμενο γυρίσει γύρω από τον κύβο, δεν του εμφανίζονται *σημεία* αλλά έδρες του κύβου, δεν ανταλαμβάνεται προβολές ή και πλάγιες όψεις του κύβου, αλλά τον βλέπει τότε από δω, τότε από κει, οι εμφανίσεις που δεν είναι ακόμα παγιωμένες, επικοινωνούν μεταξύ τους, περνούν η μία στην άλλη, ακτινοβολούν όλες τους από μια κεντρική *Würfelhaftigkeit*<sup>60</sup> που αποτελεί τον μυστικό δεσμό τους. Μια σειρά περιοριστικές αναγωγές παρεμβαίνουν από τη στιγμή που θα

λάβουμε υπόψη το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο. Κατ' αρχάς παρατηρώ ότι ο κύβος αυτός είναι για μένα και μόνο. Δεν αποκλείεται στο κάτω κάτω να μη τον βλέπουν οι διπλανοί μου, και με την παρατήρηση αυτή ο κύβος χάνει κιόλας κάτι από την πραγματικότητά του· παύει να είναι καθ' εαυτό και γίνεται ο πόλος μιας προσωπικής ιστορίας. Έπειτα παρατηρώ ότι, για να ακριβολογούμε, ο κύβος μου δίνεται μόνο μέσω της όρασης, οπότε δεν έχω τίποτε άλλο από το περίβλημα του ολικού κύβου, ο κύβος χάνει την υλικότητά του, αδειάζει, ανάγεται περιοριστικά σε μια οπτική δομή – μορφή και χρώμα, σκιές και φώτα. Τουλάχιστον η μορφή, το χρώμα, οι σκιές και τα φώτα δεν είναι στο κενό, εξακολουθούν να έχουν ένα σημείο στήριξης: το οπτικό πράγμα. Ειδικότερα, το οπτικό πράγμα εξακολουθεί να έχει μια χωρική δομή, η οποία προσδίδει στις ποιοτικές του ιδιότητες μια ιδιαίτερη αξία: αν μου γνωστοποιήσουν ότι ο κύβος αυτός είναι σκέτη απάτη, μονομιάς το χρώμα του αλλάζει, δεν έχει πια τον ίδιο τρόπο να μετατονίζει το χώρο. Όλες οι χωρικές σχέσεις οι οποίες μπορούν να καταστούν ρητές και να τις βρούμε μέσα στον κύβο, για παράδειγμα η απόσταση της προηγούμενης πρόσοψής του από την επόμενη, το «πραγματικό» μέγεθος των γωνιών, η «πραγματική» κατεύθυνση των εδρών, είναι αδιαίρετες μέσα στο είναι του, το είναι του ορατού κύβου. Μια τρίτη αναγωγή χρειάζεται για να περάσουμε από το οπτικό πράγμα στην αντιληπτική όψη: παρατηρώ ότι δεν γίνεται να πέσουν στο μάτι μου όλες οι έδρες του κύβου, ότι ορισμένες τους υφίστανται παραμορφώσεις. Με μια τελευταία αναγωγή φτάνω εντέλει στην αισθητηριακή εντύπωση, που δεν είναι πια μια ιδιότητα ούτε του πράγματος ούτε καν της αντιληπτικής όψης, αλλά μια τροποποίηση του σώματός μου.<sup>61</sup> Η εμπειρία του πράγματος δεν περνάει από όλες αυτές τις μεσολαβήσεις, κατά συνέπεια το πράγμα δεν προσφέρεται σε ένα πνεύμα που θα συλλάμβανε κάθε συστατικό στρώμα ως αντιπροσωπευτικό του εκάστοτε ανώτερου στρώματος και θα κατασκεύαζε το πράγμα απ' άκρου εις άκρον. Το πράγμα είναι

κατ' αρχάς μέσα στην προφάνειά του, και κάθε απόπειρα να το ορίσουμε είτε ως πόλο της σωματικής μου ζωής είτε ως μόνιμη δυνατότητα αισθητηριακών εντυπώσεων ή ως σύνθεση των εμφανίσεων υποκαθιστά το ίδιο το πράγμα μέσα στο πρωταρχικό είναι του με μια ατελή ανασυγκρότηση του πράγματος με τη βοήθεια υποκειμενικών σπαραγμάτων. Πώς λοιπόν να κατανοήσουμε ότι το πράγμα είναι το συσχετικό του γνωρίζοντος σώματός μου και ότι ταυτόχρονα το αρνείται;

Εκείνο που δίνεται δεν είναι μόνο το πράγμα αλλά η εμπειρία του πράγματος, μια υπερβατικότητα στα χνάρια που αφήνει πίσω της η υποκειμενικότητα, μια φύση που διαφαίνεται μέσα από μια ιστορία. Αν, από κοινού με την πραγματοκρατία, θέλεις να αντιμετωπίσεις την αντίληψη ως μια σύμπτωση με το πράγμα, ούτε καν θα κατανοούσες πια τι είναι το αντιληπτικό συμβάν, πώς μπορεί το υποκείμενο να αφομοιώσει το πράγμα, πώς μπορεί, αφού συμπέσει μαζί του, να το φέρει στη δική του ιστορία, εφόσον εξ υποθέσεως δεν θα είχε στην κατοχή του τίποτα από εκείνο. Προκειμένου να αντιληφθούμε τα πράγματα, πρέπει να τα βιώσουμε. Ωστόσο απορρίπτουμε τον ιδεαλισμό της θεωρίας της σύνθεσης, επειδή κι εκείνος παραμορφώνει τη βιωμένη σχέση μας με τα πράγματα. Αν το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο κάνει τη σύνθεση του αντιληπτού, θα πρέπει να έχει την κυριαρχία μιας ύλης της αντίληψης και να τη σκέφτεται, να οργανώνει και να συνενώνει το ίδιο εκ των έσω όλες τις όψεις του πράγματος, δηλαδή η μεν αντίληψη κάνει την ενύπαρξή της σε ένα ατομικό υποκείμενο και σε μια οπτική γωνία, το δε πράγμα κάνει την υπερβατικότητα και την αδιαφάνειά του. Βιώνω ένα πράγμα δεν σημαίνει ούτε συμπίπτω μαζί του ούτε το σκέφτομαι απ' άκρου εις άκρον. Οπότε βλέπουμε το πρόβλημά μας. Πρέπει το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, χωρίς να εγκαταλείψει τη θέση του και την οπτική του γωνία, μέσα στην αδιαφάνεια του αισθάνεσθαι, να ταυστεί προς πράγματα που το κλειδί τους δεν το έχει εκ των προτέρων κι όμως φέρει μέσα του το σχέδιό τους, να ανοικτεί σε έναν απόλυτο άλλο τον

οποίο προετοιμάζει από τα τρία βαθιά του. Το πράγμα δεν είναι ένας συμπαγής όγκος, οι αντιληπτικές όψεις και η ροή των εμφανίσεων μπορεί να μην τίθενται ρητά, αλλά τουλάχιστον είναι έτοιμες να γίνουν αντιληπτές και να δοθούν σε μια μη οντοθετική συνείδηση, μόλις όσο χρειάζεται για να μπορέσω να τις αποφύγω μέσα στο πράγμα. Όταν αντιλαμβάνομαι ένα χαλίκι, δεν έχω με ρητά εκπεφρασμένο τρόπο συνείδηση ότι το γνωρίζω μόνο με τα μάτια, ότι έχω μόνο ορισμένες αντιληπτικές όψεις του, και ωστόσο αυτή η ανάλυση, αν την κάνω, δεν με εκπλήσσει. Ήξερα υπόγεια ότι η σφαιρική αντίληψη διαπερνούσε και χρησιμοποιούσε το βλέμμα μου, το χαλίκι μού εμφανιζόταν σε άπλετο φως μπροστά στα σκότη του σώματός μου που είναι παραγεμισμένα με όργανα. Λίγο μόνο να είχα τη φαντασία να κλείσω το ένα μάτι ή να σκεφτώ την προοπτική, και μάντευα ενδεχόμενες ρωγμές στον στέρεο, συμπαγή όγκο του πράγματος. Ακριβώς ως προς αυτό αληθεύει να πω ότι το πράγμα συγκροτείται μέσα σε μια ροή υποκειμενικών εμφανίσεων. Και ωστόσο δεν το συγκροτούσα ενεργά, δεν έθετα δηλαδή ενεργητικά και μέσω μιας εποπτείας του πνεύματος τις σχέσεις όλων των αισθητηριακών σκιαγραφήσεων μεταξύ τους και με τους αισθητήριους μηχανισμούς μου. Αυτό εκφράσαμε όταν είπαμε ότι αντιλαμβάνομαι με το σώμα μου. Το οπτικό πράγμα εμφανίζεται όταν το βλέμμα μου, ακολουθώντας τις υποδείξεις του θεάματος και συγκεντρώνοντας τα φώτα και τις σκιές που είναι σκόρπια μέσα του, καταλήγει στη φωτισμένη επιφάνεια όπως σ' εκείνο που φανερώνεται με το φως. Το βλέμμα μου «ξέρει» τι σημαίνει η τάδε κηλίδα φως στο τάδε συγκείμενο, κατανοεί τη λογική του φωτισμού. Γενικότερα, υπάρχει μια λογική του κόσμου την οποία ενστερνίζεται ολόκληρο το σώμα μου και μέσω της οποίας καθίστανται δυνατά για μας κάποια διααισθητηριακά πράγματα. Καθόσον το σώμα μου είναι ικανό για συνεργία, ξέρει τι σημαίνει για το σύνολο της εμπειρίας μου το τάδε ή το δείνα χρώμα σε περισσότερη ή λιγότερη ποσότητα, συλλαμβάνει διαμιάς την επίπτωσή του

στην παρουσίαση και στο νόημα του αντικειμένου. Έχω αισθήσεις, για παράδειγμα έχω όραση, σημαίνει κατέχω αυτή τη γενική συναρμογή, αυτό το τυπικό των δυνατών οπτικών σχέσεων με τη βοήθεια του οποίου είμαστε ικανοί να επωμιστούμε κάθε δεδομένη οπτική συνομάδωση. Έχω ένα σώμα, σημαίνει κατέχω μια καθολική συναρμογή, ένα τυπικό όλων των αντιληπτικών αναπτύξεων και όλων των διααισθητηριακών αντιστοιχιών πέρα από το κλάσμα του κόσμου το οποίο όντως ανταλλαζόμαστε. Ένα πράγμα επομένως δεν δίνεται όντως κατά την αντίληψη, αλλά αναλαμβάνεται εκ νέου εσωτερικά από μας, ανασυγκροτείται και βιώνεται από μας καθόσον είναι δεμένο με έναν κόσμο, τις θεμελιώδεις δομές του οποίου φέρουμε μαζί μας και του οποίου εκείνο αποτελεί απλώς μία συγκεκριμενικότητα από όσες είναι δυνατές. Παρότι βιώνεται από μας, δεν παύει να είναι υπερβατικό προς τη ζωή μας, επειδή το ανθρώπινο σώμα, με τις έξεις του που ικνογραφούν γύρω του έναν ανθρώπινο περίγυρο, διασχίζεται από μια κίνηση προς τον ίδιο τον κόσμο. Η συμπεριφορά του ζώου σκοπεύει ένα ζωικό περιβάλλον (*Umwelt*) και κέντρα αντίστασης (*Widerstand*). Όταν θελήσουμε να την υποβάλουμε σε φυσικά ερεθίσματα στερημένα συγκεκριμένης σημασίας, προκαλούμε νευρώσεις.<sup>62</sup> Η συμπεριφορά του ανθρώπου ανοίγεται σε έναν κόσμο (*Welt*) και σε ένα αντικείμενο (*Gegenstand*) πέρα από τα εργαλεία που κατασκευάζει, μπορεί μάλιστα να αντιμετωπίσει ως αντικείμενο και το ιδιόσωμα. Η ανθρώπινη ζωή ορίζεται από αυτή της την ικανότητα να αρνείται τον εαυτό της μέσα στην αντικειμενική σκέψη, μια ικανότητα που την έχει από την αρχέγονη πρόσδεσή της στον ίδιο τον κόσμο. Η ανθρώπινη ζωή «κατανοεί» και «συμπεριλαμβάνει» όχι μόνο το τάδε προσδιορισμένο περιβάλλον, αλλά μια απειρία δυνατά περιβάλλοντα, και κατανοεί τον εαυτό της, επειδή είναι ριγμένη μέσα σε έναν φυσικό κόσμο.

Αυτήν ακριβώς την πρωταρχική κατανόηση και συμπερίληψη του κόσμου πρέπει να διευκρινίσουμε. Ο φυσικός κόσμος, είπαμε προηγουμένως, είναι το τυπικό των διααισθητηριακών σχέσεων. Δεν το εννοούμε κατά τον καντιανό τρόπο, ότι δηλαδή είναι ένα σύστημα αμετάβλητων σχέσεων στις οποίες καθυποβάλλεται οτιδήποτε υπαρκτό, αν πρέπει να γίνει γνώσιμο. Δεν είναι σαν ένας κρυστάλλινος κύβος που όλες του οι δυνατές παρουσιάσεις προσφέρονται στη σύλληψη χάρη στο νόμο της κατασκευής του, και ο οποίος μάλιστα προσφέρει στη θέα τις κρυμμένες έδρες του μέσα στην παρούσα διαφάνειά του. Ο κόσμος έχει την ενότητά του, κι ας μην έχει κατορθώσει το πνεύμα να συνενώσει μεταξύ τους τις πλευρές του και να τις απαρτίψει στη σύλληψη ενός γεωμετρικού σχεδίου. Ενότητα παρεμπεριέχει με την ενότητα ενός ατόμου το οποίο αναγνωρίζω σε μια αναμφίλεκτη προφάνεια, προτού καταφέρω να δώσω τον τύπο που διέπει το χαρακτήρα του, επειδή διατηρεί το ίδιο ύφος σε όλες του τις κουβέντες και σε όλη του τη συμπεριφορά, ακόμα και αν αλλάξει περιβάλλον ή ιδέες. Ύφος είναι ένας ορισμένος τρόπος αντιμετώπισης των καταστάσεων τον οποίο ταυτοποιώ ή κατανοώ σε ένα υποκείμενο ή σε έναν συγγραφέα υιοθετώντας τον με ένα είδος μιμητισμού, ακόμα και αν δεν είμαι σε θέση να τον ορίσω, και ο ορισμός του οποίου, όσο ορθός κι αν είναι, δεν παρέχει ποτέ ένα ακριβές ισοδύναμο και έχει ενδιαφέρον μόνο για όσους έχουν ήδη την εμπειρία του. Βιώνω την ενότητα του κόσμου όπως αναγνωρίζω ένα ύφος. Πάντως το ύφος ενός προσώπου, μιας πόλης, δεν παραμένει σταθερό για μένα. Ύστερα από φιλία δέκα ετών, και χωρίς καν να επικαλεστώ τις αλλαγές της ηλικίας, μου φαίνεται πως έχω να κάνω με άλλο πρόσωπο, ύστερα από δεκαετή διαμονή σε μια συνοικία, σαν να έχω να κάνω με άλλη συνοικία. Αντίθετα, μόνο η γνώση των πραγμάτων είναι που παραλλάσσει. Σχεδόν ασήμαντη στην πρώτη μου ματιά, μετασχηματίζεται με την ανάπτυξη της αντίληψης. Ο κόσμος μένει ο ίδιος κόσμος σε όλη τη διάρκεια της ζωής μου, επειδή συνιστά ακριβώς αυτό

το μόνιμο είναι, στο εσωτερικό του οποίου διενεργώ όλες τις διορθώσεις της γνώσης που δεν το πλήττουν στην ενότητά του, και η προφάνεια του οποίου ωθεί την κίνησή μου να εστιαστεί προς την αλήθεια μέσα από τη φαινομενικότητα και την πλάνη. Ο κόσμος βρίσκεται στα ακρότατα όρια της πρώτης αντίληψης του παιδιού σαν μια ακόμη άγνωστη αλλά αναμφίλεκτη παρουσία, την οποία στη συνέχεια θα προσδιορίσει και θα γεμίσει η γνώση. Απατώμαι, πρέπει να αναθεωρήσω τις βεβαιότητές μου και να αποβάλω από το είναι τις αυταπάτες μου, αλλά ούτε στιγμή δεν αμφιβάλω ότι τα πράγματα από μόνα τους ήταν συμβατά και συνδυνατά, επειδή από την αρχή αρχή είμαι σε επικοινωνία με ένα μόνο είναι, ένα απέραντο άτομο από το οποίο λαμβάνονται οι εμπειρίες μου και που παραμένει στον ορίζοντα της ζωής μου, όπως η βουή μιας μεγάλης πόλης χρησιμεύει ως φόντο σε οτιδήποτε κάνουμε εκεί. Λέμε ότι οι ήχοι ή τα χρώματα ανήκουν σε ένα αισθητηριακό πεδίο, επειδή οι ήχοι, όταν πια γίνουν αντιληπτοί, δεν μπορεί παρά να ακολουθηθούν από άλλους ήχους ή από τη σιωπή, η οποία δεν είναι ένα ακουστικό μηδέν αλλά η απουσία ήχων και επομένως διατηρεί την επικοινωνία μας με το ηχητικό είναι. Αν στοχάζομαι και κατά τη διάρκεια αυτού του χρόνου πάψω να ακούω, τη στιγμή που ξαναπιάνω επαφή με τους ήχους μου εμφανίζονται σαν να ήταν ήδη εκεί, ξαναβρίσκω ένα νήμα που το είχα αφήσει να πέσει, αλλά δεν είχε κοπεί. Το πεδίο είναι μια συναρμογή που έχω για έναν ορισμένο τύπο εμπειριών και η οποία, αφής στιγμής εγκαθιδρυθεί, δεν γίνεται πια να ακυρωθεί. Του ίδιου είδους είναι και η κατοχή του κόσμου από μας, με τη διαφορά ότι μπορούμε να συλλάβουμε ένα υποκείμενο χωρίς ακουστικό πεδίο, αλλά όχι ένα υποκείμενο χωρίς κόσμο.<sup>63</sup> Όπως στο υποκείμενο που ακούει η απουσία ήχων δεν διακόπτει την επικοινωνία με τον ηχητικό κόσμο, έτσι και σε ένα υποκείμενο εκ γενετής κωφό και τυφλό η απουσία του οπτικού και του ακουστικού κόσμου δεν διακόπτει την επικοινωνία με τον κόσμο εν γένει, υπάρχει πάντα κάτι απέναντί του, υπάρχει είναι



που χρειάζεται αποκρυπτογράφηση, μια *omnitude realitatis*, και η δυνατότητα αυτή θεμελιώθηκε για πάντα μέσω της πρώτης αισθητηριακής εμπειρίας, όσο στενή ή ατελής κι αν είναι ενδεχομένως. Δεν έχουμε άλλον τρόπο να μάθουμε τι είναι ο κόσμος από το να αναλάβουμε εκ νέου αυτή τη βεβαίωση που γίνεται κάθε στιγμή μέσα μας, και οποιοσδήποτε ορισμός του κόσμου δεν θα ήταν τίποτα παραπάνω από μια αφηρημένη αποτύπωση χαρακτηριστικών που δεν θα μας έλεγε τίποτα, αν δεν είχαμε ήδη πρόσβαση στο οριζόμενο, αν δεν το ξέραμε από το γεγονός και μόνο ότι είμαστε. Ακριβώς πάνω στην εμπειρία του κόσμου πρέπει να θεμελιωθούν όλες οι λογικές διεργασίες μας που αφορούν τη σημασία, άρα και ο ίδιος ο κόσμος δεν είναι μια σημασία κοινή σε όλες μας τις εμπειρίες, την οποία θα διαβάζαμε διαμέσου εκείνων, μια ιδέα που θα ερχόταν να εμψυχώσει την ύλη της γνώσης. Δεν έχουμε τον κόσμο σε μια σειρά σκιαγραφήσεις, τη σύνδεση των οποίων θα διενεργούσε μια συνείδηση μέσα μας. Ασφαλώς ο κόσμος σκιαγραφείται, κατ' αρχάς χωρικά: βλέπω μόνο τη νότια πλευρά της λεωφόρου, και αν διέσχιζα το οδόστρωμα, θα έβλεπα τη βόρεια πλευρά της· βλέπω μόνο το Παρίσι, η εξοχή που μόλις άφησα έχει περιέλθει και πάλι σε ένα είδος λανθάνουσας ζωής: βαθύτερα, οι χωρικές σκιαγραφήσεις είναι επίσης χρονικές: ένα αλλού είναι πάντα κάτι που το έχουμε δει ή που θα μπορούσαμε να το δούμε· ακόμα και αν το αντιλαμβάνομαι ως συγχρονικό με το παρόν, αυτό συμβαίνει επειδή αποτελεί μέρος του ίδιου κύματος διάρκειας. Η πόλη αλλάζει όψη όσο την πλησιάζω, όπως διαπιστώνω όταν την αφήσω από τα μάτια μου για μια στιγμή και την κοιτάξω πάλι. Όμως οι σκιαγραφήσεις δεν διαδέχονται η μία την άλλη ούτε παρατάσσονται μπροστά μου η μία δίπλα στην άλλη. Η εμπειρία μου σ' αυτές τις διαφορετικές στιγμές συνδέεται με εκείνη την ίδια κατά τέτοιο τρόπο, ώστε δεν έχω διαφορετικές προοπτικές θεάσεις τις οποίες θα συνένωνε η σύλληψη κάποιας σταθεράς. Το αντιλαμβανόμενο σώμα δεν καταλαμβάνει διαδοχικά διάφορες οπτικές γωνίες κάτω από το

βλέμμα μιας συνείδησης χωρίς τόπο, η οποία τις σκέφτεται. Ο αναστοχασμός είναι εκείνος που αντικειμενοποιεί τις οπτικές γωνίες ή τις προοπτικές, όταν αντιλαμβάνομαι είμαι σε ολόκληρο τον κόσμο μέσω της οπτικής μου γωνίας και δεν ξέρω καν τα όρια του οπτικού μου πεδίου. Υποψιάζομαι την ποικιλότητα των οπτικών γωνιών μόνο χάρη σε μια αδιόρατη ολίσθηση, μια εμφάνιση κάπως «κουνημένη», θολή. Αν οι διαδοχικές σκιαγραφήσεις διακρίνονται πραγματικά μεταξύ τους, όπως στην περίπτωση που πλησιάζω με το αυτοκίνητο μια πόλη και την κοιτάζω κατά διαστήματα, δεν υπάρχει πια αντίληψη της πόλης, βρίσκομαι ξαφνικά μπροστά σε ένα άλλο αντικείμενο χωρίς κοινό μέτρο σύγκρισης με το προηγούμενο. Τελικά βγάζω την κρίση: «Μάλιστα, είναι η Σαρτρ», κολλάω μαζί τις δύο εμφανίσεις, αλλά επειδή και οι δύο έχουν ληφθεί από μία και μόνο αντίληψη του κόσμου, η οποία κατά συνέπεια δεν μπορεί να δεχτεί μια τέτοια ασυνέχεια. Όπως δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε την αμφοτερόφθαλμη όραση ενός αντικείμενου εκκινώντας από δύο μονοφθαλμικές εικόνες, έτσι δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε την αντίληψη του πράγματος και του κόσμου εκκινώντας από διακριτές σκιαγραφήσεις, και οι εμπειρίες μου του κόσμου εντάσσονται σε έναν μόνο κόσμο, όπως η διπλή εικόνα εξαφανίζεται μέσα στο μοναδικό πράγμα, όταν το δάχτυλό μου πάψει να συμπιέζει το βολβό του ματιού μου. Δεν έχω μια προοπτική θέαση, έπειτα μια άλλη και ανάμεσά τους μια σύνδεση την οποία κάνει η νόηση – κάθε προοπτική *περνά μέσα* στην άλλη και, αν μπορούμε ακόμα να μιλήσουμε για σύνθεση, θα πρόκειται για μια «σύνθεση μετάβασης». Ειδικότερα, η ενεργός όραση δεν περιορίζεται σε ό,τι όντως μου προσφέρει το οπτικό μου πεδίο, και το διπλανό δωμάτιο, το τοπίο πίσω από εκείνο το λόφο, το εσωτερικό ή η ράχη αυτού του αντικείμενου δεν ανακαλούνται ούτε αναπαριστώνται. Για μένα η οπτική μου γωνία δεν είναι τόσο ένας περιορισμός της εμπειρίας μου όσο ένας τρόπος να γλιστρήσω μέσα σε ολόκληρο τον κόσμο. Όταν κοιτάζω τον ορίζοντα, δεν

με κάνει να σκεφτώ εκείνο το άλλο τοπίο που θα έβλεπα αν ήμουν εκεί, αυτό το τοπίο ένα τρίτο τοπίο και ούτω καθ' εξής, δεν αναπαριστώ τίποτα, αλλά όλα τα τοπία είναι ήδη εκεί μέσα στην εναρμονισμένη αλύσωση και την ανοικτή απειρία των προοπτικών τους. Όταν κοιτάζω το λαμπερό πράσινο ενός ανθοδοχείου του Σεζάν, δεν με κάνει να σκεφτώ ένα έργο κεραμικής, μου το παρουσιάζει, το κεραμικό είναι εκεί, με τη λεπτή και λεία εξωτερική του επιφάνεια και με το πορώδες εσωτερικό του, στον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μετατονίζεται το πράσινο. Στον εσωτερικό και εξωτερικό ορίζοντα του πράγματος ή του τοπίου υπάρχει μια συμπαρουσία ή μια συνύπαρξη των σκιαγραφήσεων η οποία συνάπτεται μέσα από το χώρο και το χρόνο. Ο φυσικός κόσμος είναι ο ορίζοντας όλων των οριζόντων, το ύφος όλων των εκδοχών ύφους, που εγγυάται στις εμπειρίες μου μια δεδομένη, μη ηθελημένη ενότητα κάτω από όλες τις ρήξεις της προσωπικής και ιστορικής ζωής μου, και το συσχετικό του οποίου μέσα μου είναι η δεδομένη, γενική και προ-προσωπική ύπαρξη των αισθητηριακών λειτουργιών μου, όπου βρήκαμε τον ορισμό του σώματος.

Αλλά πώς μπορώ να έχω την εμπειρία του κόσμου όπως ενός ατόμου που υπάρχει εν ενεργεία, δεδομένου ότι καμία από τις προοπτικές μου θεάσεις για εκείνον δεν τον εξαντλεί, ότι οι ορίζοντες είναι πάντα ανοικτοί και ότι, από την άλλη μεριά, καμία γνώση, ακόμα και επιστημονική, δεν μας δίνει τον αμετάβλητο τύπο μιας *facies totius universi*. Πώς μπορεί ποτέ οποιοδήποτε πράγμα να μας παρουσιαστεί για τα καλά, δεδομένου ότι η σύνθεσή του δεν ολοκληρώνεται ποτέ και αναμένω πάντα να το δω να εκρήγνυται και να περνά στην τάξη της απλής αυταπάτης; Εντούτοις υπάρχει κάτι και όχι τίποτα. Υπάρχει προσδιορισμένο, τουλάχιστον με έναν κάποιο βαθμό σχετικότητας. Ακόμα και αν τελικά δεν ξέρω αυτή την πέτρα απολύτως, ακόμα και αν η γνώση σε ό,τι την αφορά προχωρά βαθμιαία επ' άπειρον και δεν ολοκληρώνεται ποτέ, γεγονός παραμένει ότι η πέτρα που αντιλαμβάνομαι είναι εκεί, ότι την ανα-

γνωρίζω, ότι την έχω ονοματίσει και ότι συμφωνούμε μεταξύ μας σε έναν ορισμένο αριθμό εκφωνήσεων σχετικά με εκείνη. Έτσι φαίνεται να οδηγηθήκαμε σε μια αντίφαση: η πίστη στο πράγμα και στον κόσμο μπορεί μόνο να σημαίνει την εικασία μιας ολοκληρωμένης σύνθεσης – και ωστόσο η ολοκλήρωση αυτή έχει καταστεί αδύνατη από την ίδια τη φύση των προοπτικών που πρέπει να συνενωθούν, εφόσον η καθεμιά τους, μέσω των οριζόντων της, παραπέμπει επ' αόριστον σε άλλες προοπτικές. Υπάρχει πράγματι αντίφαση, όσο ενεργούμε μέσα στο είναι, αλλά η αντίφαση παύει ή μάλλον γενικεύεται, συνδέεται με τις τελευταίες συνθήκες της εμπειρίας μας, συνταυτίζεται με τη δυνατότητα να ζούμε και να σκεφτόμαστε, αν ενεργούμε μέσα στο χρόνο και αν κατορθώσουμε να κατανοήσουμε το χρόνο ως το μέτρο του είναι. Η σύνθεση οριζόντων είναι ουσιαστικά χρονική, δηλαδή δεν καθυποβάλλεται στο χρόνο, δεν τον υφίσταται, δεν χρειάζεται να τον υπερνικήσει, αλλά συνταυτίζεται με την ίδια την κίνηση με την οποία περνά ο χρόνος. Μέσω του αντιληπτικού μου πεδίου με τους χωρικούς του ορίζοντες είμαι παρών στον περίγυρό μου, συνυπάρχω με όλα τα άλλα τοπία που εκτείνονται παραπέρα, και όλες αυτές οι προοπτικές σχηματίζουν μαζί ένα μόνο χρονικό κύμα, μία στιγμή του κόσμου: μέσω του αντιληπτικού μου πεδίου με τους χρονικούς του ορίζοντες είμαι παρών στο παρόν μου, σε όλο το παρελθόν που προηγήθηκε και σε ένα μέλλον. Και ταυτόχρονα αυτή η πανταχού παρουσία δεν υφίσταται όντως, είναι έκδηλα αποβλεπτική και μόνο. Το τοπίο που έχω μπροστά στα μάτια μου μπορεί μεν να μου αναγγέλλει τη φυσιογνωμία του τοπίου που είναι κρυμμένο πίσω από το λόφο, αλλά την αναγγέλλει με έναν ορισμένο βαθμό απροσδιοριστίας: εδώ είναι λιβάδια, εκεί θα υπάρχουν ίσως δάση και, εν πάση περιπτώσει, πέρα από τον εγγύς ορίζοντα ξέρω μόνο ότι θα υπάρχει ή στεριά ή θάλασσα, ακόμα παραπέρα ή ανοικτή θάλασσα ή παγωμένη, ακόμα παραπέρα ή γήινο περιβάλλον ή αέρας, στα πέρατα δε της γήινης ατμόσφαιρας ξέρω μόνο ότι

υπάρχει κάτι εν γένει να αντιληφθώ, από εκείνα τα μακρινά μέρη δεν κατέχω τίποτα παραπάνω από το αφηρημένο ύψος τους. Κατά τον ίδιο τρόπο, παρότι βαθμιαία κάθε παρελθόν εγκλείεται ολόκληρο στο πιο πρόσφατο παρελθόν που το διαδέχθηκε αμέσως μετά χάρη στη σύμπλεξη της μιας αποβλεπτικότητας με την άλλη, το παρελθόν υποβαθμίζεται, και τα πρώτα μου χρόνια χάνονται μέσα στη γενική ύπαρξη του σώματός μου, για το οποίο ξέρω μόνο ότι ήταν ήδη απέναντι σε χρώματα, σε ήχους και σε μια φύση παρόμοια με αυτή που βλέπω στο παρόν. Επομένως μόνο επί της αρχής κατέχω το μακρινό και το παρελθόν, όπως άλλωστε και το μέλλον, η ζωή μου μου διαφεύγει απ' όλες τις μεριές, οριοθετείται από απρόσωπες ζώνες. Η αντίφαση που βρίσκουμε ανάμεσα στην πραγματικότητα του κόσμου και το ημιτελές του είναι η αντίφαση ανάμεσα στην πανταχού παρουσία της συνείδησης και τη δέσμευσή της σε ένα πεδίο παρουσίας. Όμως ας κοιτάξουμε καλύτερα: πρόκειται πράγματι για αντίφαση και διάζευγμα; Αν πω ότι είμαι εγκλεισμένος στο παρόν μου, καθώς σε τελική ανάλυση περνάμε με μια ανεπαίσθητη μετάβαση από το παρόν στο παρελθόν, από το εγγύς στο μακρινό, και καθώς είναι αδύνατο να χωρίσουμε αυστηρά το παρόν απ' ό,τι είναι απλώς σε συμπαρουσίαση, η υπερβατικότητα καθετί μακρινού εισβάλλει στο παρόν μου και εισάγει μια υποψία εξωπραγματικότητας ακόμα και στις εμπειρίες με τις οποίες νομίζω ότι συμπίπτω. Αν είμαι εδώ και τώρα, δεν είμαι ούτε εδώ ούτε τώρα. Αν, απεναντίας, θεωρώ τις αποβλεπτικές σχέσεις μου με το παρελθόν και με το αλλού ως συγκροτητικές του παρελθόντος και του αλλού, αν θέλω να γλιτώσω τη συνείδηση από κάθε τοπικότητα και κάθε χρονικότητα, αν είμαι παντού όπου με οδηγούν η αντίληψή μου και η μνήμη μου, δεν μπορώ να κατοικώ κανέναν χρόνο και, με την προνομιακή πραγματικότητα που ορίζει το ενεργό παρόν μου, εξαφανίζεται η πραγματικότητα των πρώην ή των ενδεχόμενων παρόντων μου. Αν η σύνθεση μπορούσε να υφίσταται όντως, αν η εμπειρία μου σχημάτιζε ένα κλειστό σύστημα, αν το

πράγμα και ο κόσμος μπορούσαν να οριστούν άπαξ και διά παντός, αν οι χωροχρονικοί ορίζοντες μπορούσαν να καταστούν ρητοί, έστω και ιδεατά, και μπορούσαμε να σκεφτούμε τον κόσμο χωρίς να τοποθετηθούμε σε καμία οπτική γωνία, τότε δεν θα υπήρχε τίποτα, θα επισκοπούσα τον κόσμο, όλοι δε οι τόποι και όλοι οι χρόνοι, όχι μόνο δεν θα γίνονταν συγχρόνως πραγματικοί, αλλά και θα έπαυαν όλοι τους να είναι πραγματικοί, επειδή δεν θα κατοικούσα κανέναν τους και δεν θα δεσμευόμουν πουθενά. Αν είμαι πάντα και παντού, τότε δεν είμαι ποτέ και πουθενά. Και έτσι δεν χρειάζεται να διαλέξω ανάμεσα στο ημιτελές του κόσμου και την ύπαρξή του, ανάμεσα στη δέσμευση και την πανταχού παρουσία της συνείδησης, ανάμεσα στην υπερβατικότητα και την εμμένεια, εφόσον με καθέναν από αυτούς τους όρους, όταν καταδηλώνεται μόνος, εμφανίζεται κατ' αντίφαση το αντίθετό του. Εκείνο που πρέπει να κατανοήσουμε είναι ότι ο ίδιος λόγος με καθιστά παρόντα εδώ και τώρα και παρόντα αλλού και πάντα, απόντα από το εδώ και από το τώρα και απόντα από κάθε τόπο και από κάθε χρόνο. Η αμφισημία αυτή δεν είναι μια ατέλεια της συνείδησης ή της ύπαρξης, είναι ο ορισμός τους. Ο χρόνος υπό την ευρεία έννοια, δηλαδή η τάξη των συνυπάρξεων όσο και η τάξη των διαδοχών, είναι ένα περιβάλλον στο οποίο μπορούμε να έχουμε πρόσβαση και να το κατανοήσουμε καταλαμβάνοντας μέσα του μια κατάσταση και συλλαμβάνοντάς το ολόκληρο μέσα από τους ορίζοντες αυτής της κατάστασης. Ο κόσμος, που είναι ο πυρήνας του χρόνου, υφίσταται μόνο χάρη σ' αυτή τη μοναδική κίνηση που αποσυνδέει το συμπαραρσιζόμενο από το παροντικό και ταυτόχρονα τα συνθέτει, η δε συνείδηση, που θεωρείται ο τόπος της σαφήνειας, είναι αντίθετα ο τόπος του διφορούμενου. Υπ' αυτές τις συνθήκες μπορούμε μεν να πούμε, αν θέλουμε, ότι τίποτα δεν υπάρχει απόλυτα, και θα ήταν πράγματι ακριβέστερο να πούμε ότι τίποτα δεν υπάρχει και ότι τα πάντα χρονικοποιούνται. Αλλά η χρονικότητα δεν είναι μια ελαττωμένη ύπαρξη. Το αντικειμενικό είναι δεν είναι η πλήρης ύπαρξη.

Το μοντέλο της μας το παρέχουν αυτά τα πράγματα μπροστά μας που σε πρώτη ματιά φαίνονται απολύτως προσδιορισμένα: αυτή η πέτρα είναι άσπρη, σκληρή, χλιαρή, ο κόσμος φαίνεται να αποκρυσταλλώνεται σ' εκείνη, μοιάζει να μην έχει ανάγκη το χρόνο προκειμένου να υπάρξει, μοιάζει να εκδιπλώνεται ολόκληρη στην παρούσα στιγμή και κάθε πλεόνασμα ύπαρξης να είναι και μια νέα γέννηση για εκείνη, και θα μπαίναμε στον πειρασμό να πιστέψουμε για μία στιγμή ότι ο κόσμος, αν είναι κάτι, δεν μπορεί παρά να είναι ένα άθροισμα πραγμάτων ανάλογων με αυτή την πέτρα, ο δε χρόνος ένα άθροισμα τέλειων στιγμών. Αυτός είναι ο καρτεσιανός κόσμος και χρόνος, και είναι αλήθεια ότι μια τέτοια σύλληψη του είναι μοιάζει αναπόφευκτη, εφόσον έχω ένα οπτικό πεδίο με οριοθετημένα αντικείμενα, ένα αισθητό παρόν, και ότι κάθε «αλλού» δίνεται ως ένα άλλο εδώ, κάθε παρελθόν και κάθε μέλλον ως πρώην ή μελλοντικό παρόν. Η αντίληψη ενός και μόνο πράγματος θεμελιώνει για πάντα το ιδεώδες της αντικειμενικής ή ρητής γνώσης το οποίο αναπτύσσει η κλασική λογική. Αλλά μόλις στηριχθούμε σ' αυτές τις βεβαιότητες, μόλις αφυπνίσουμε την αποβλεπτική ζωή που τις γεννά, συνειδητοποιούμε ότι το αντικειμενικό είναι έχει τις ρίζες του στις αμφισημίες του χρόνου. Δεν μπορώ να συλλάβω τον κόσμο ως άθροισμα πραγμάτων ούτε το χρόνο ως άθροισμα σημειακών «τώρα», εφόσον κάθε πράγμα μπορεί να προσφερθεί με τους πλήρεις προσδιορισμούς του μόνο αν τα άλλα πράγματα υποχωρήσουν στην ασάφεια του μακρινού, κάθε παρόν μπορεί να προσφερθεί μέσα στην πραγματικότητά του μόνο αν αποκλείσει τη συγχρονική παρουσία των προγενέστερων και μεταγενέστερων παρόντων, οπότε ένα άθροισμα πραγμάτων ή ένα άθροισμα παρόντων είναι κάτι χωρίς νόημα. Τα πράγματα και οι στιγμές μπορούν να συναρθρωθούν το ένα πάνω στο άλλο για να σχηματίσουν έναν κόσμο μόνο διαμέσου αυτού του αμφίσημου είναι το οποίο αποκαλούμε υποκειμενικότητα, μπορούν να καταστούν συμπαρόντα μόνο από μια ορισμένη οπτική γωνία και σε επίπεδο απόβλεψης. Θα ήμασταν

τελείως ανύποπτοι για τον αντικειμενικό χρόνο που κυλά και φεύγει και υπάρχει κομμάτι κομμάτι, αν δεν εμπερικλειόταν σε έναν ιστορικό χρόνο που προβάλλεται από το ζωντανό παρόν προς ένα παρελθόν και προς ένα μέλλον. Η υποτιθέμενη πληρότητα του αντικειμένου και της στιγμής αναβλύζει μόνο μπροστά στην ατέλεια του αποβλεπτικού είναι. Ένα παρόν χωρίς μέλλον ή ένα αιώνιο παρόν είναι ακριβώς ο ορισμός του θανάτου, το ζωντανό παρόν σκίζεται στα δύο ανάμεσα σε ένα παρελθόν, το οποίο αναλαμβάνει εκ νέου, και ένα μέλλον, το οποίο προβάλλει. Είναι επομένως ουσιακό στο πράγμα και στον κόσμο να παρουσιάζονται ως «ανοιχτά», να μας παραπέμπουν πέρα από τις προσδιορισμένες εκδηλώσεις τους, να μας υπόσχονται πάντα «κάτι άλλο να δούμε». Αυτό ακριβώς εκφράζουν μερικές φορές όταν λένε ότι το πράγμα και ο κόσμος είναι μυστηριώδη. Είναι πράγματι, αμέσως μόλις δεν περιοριστούμε στην αντικειμενική τους όψη και τα επανατοποθετήσουμε στο περιβάλλον της υποκειμενικότητας. Και μάλιστα συνιστούν ένα απόλυτο μυστήριο που δεν αφήνει κανένα περιθώριο διαλεύκανσης, όχι λόγω ενός προσωρινού ελλείμματος της γνώσης μας, διότι τότε θα περιερχόταν και πάλι στην κατάσταση του απλού προβλήματος, αλλά επειδή δεν ανήκει στην τάξη της αντικειμενικής σκέψης όπου υπάρχουν λύσεις. Δεν υπάρχει τίποτα να δούμε εκείθεν των οριζόντων μας, μόνο και άλλα τοπία και άλλοι οριζόντες, τίποτα στο εσωτερικό του πράγματος, μόνο άλλα, μικρότερα πράγματα. Το ιδεώδες της αντικειμενικής σκέψης θεμελιώνεται και ταυτόχρονα γκρεμίζεται από τη χρονικότητα. Ο κόσμος με την πλήρη έννοια της λέξης δεν είναι ένα αντικείμενο, έχει μεν ένα περίβλημα αντικειμενικών προσδιορισμών, αλλά έχει και ρωγμές, κενά απ' όπου βρίσκουν κατάλυμα μέσα του οι υποκειμενικότητες ή μάλλον που είναι οι ίδιες οι υποκειμενικότητες. Κατανοούμε τώρα γιατί τα πράγματα, που του οφείλουν το νόημά τους, δεν είναι σημασίες που προσφέρονται στη διάνοια αλλά αδιαφανείς δομές, και γιατί το έσχατο νόημά τους παραμένει θολό. Το πράγμα και ο κόσμος υπάρχουν μόνο βιω-



μένα από μένα ή από υποκείμενα σαν και μένα, εφόσον συνιστούν την αλύσωση των προοπτικών μας, αλλά υπερβαίνουν όλες τις προοπτικές, επειδή η αλύσωση αυτή είναι χρονική και ημπελής. Μου φαίνεται ότι ο κόσμος βιώνεται ο ίδιος έξω από μένα, όπως τα απόντα τοπία εξακολουθούν να βιώνονται εκείθεν του οπτικού μου πεδίου και όπως το παρελθόν μου βιώθηκε άλλοτε εντεύθεν του παρόντος μου.

Η ψευδαισθηση αποδιαρθρώνει το πραγματικό μπροστά στα μάτια μας, το υποκαθιστά με μια οιονεί πραγματικότητα, και με τους δύο τρόπους το ψευδαισθητικό φαινόμενο μας επανάγει στα προ-λογικά θεμέλια της γνώσης μας και επιβεβαιώνει αυτά που μόλις είπαμε για το πράγμα και για τον κόσμο. Το κεφαλαιώδους σημασίας γεγονός είναι ότι τις περισσότερες φορές οι ασθενείς κάνουν διάκριση ανάμεσα στις ψευδαισθήσεις τους και τις αντιλήψεις τους. Σχιζοφρενείς που έχουν απτικές ψευδαισθήσεις τσιμπημάτων ή «ηλεκτρικού ρεύματος» αναπηδούν όταν τους ψεκάσουν το δέρμα με κλωριούχο αιθύλιο ή τους φέρουν σε επαφή με αληθινό ηλεκτρικό ρεύμα: «Αυτή τη φορά», λένε στο γιατρό, «προέρχεται από σας, είναι για να με χειρουργήσετε...». Ένας σχιζοφρενής που έλεγε ότι έβλεπε στον κήπο έναν άνθρωπο να στέκεται κάτω από το παράθυρό του και υποδείκνυε μέρος, ρούχα και στάση, μένει εμβρόντητος όταν βάζουν όντως κάποιον στον κήπο του στο μέρος που υπέδειξε, με την ίδια περιβολή και στην ίδια στάση. Κοιτάζει προσεκτικά: «Αλήθεια είναι, υπάρχει κάποιος, είναι ένας άλλος». Όμως αρνείται να λογαριάσει δύο ανθρώπους στον κήπο. Μια ασθενής που δεν αμφέβαλλε ποτέ για τις φωνές που άκουγε, όταν της βάζουν στο γραμμόφωνο φωνές ανάλογες με τις δικές της διακόπτει την εργασία της, σηκώνει το κεφάλι χωρίς να στραφεί, βλέπει να εμφανίζεται ένας λευκός άγγελος, όπως συμβαίνει κάθε φορά που ακούει φωνές, αλλά δεν συγκαταριθμεί αυτή την εμπειρία στις «φωνές» της ημέρας: αυτή

τη φορά δεν είναι το ίδιο πράγμα, είναι μια «άμεση» φωνή, ίσως του γιατρού. Μια γυναίκα με γεροντική άνοια που παραπονείται ότι βρίσκει πούδρα στο κρεβάτι της τινάζεται όταν βρίσκει πράγματι ένα λεπτό στρώμα πούδρα προσώπου: «Τι είναι αυτό; Αυτή η πούδρα είναι υγρή, η άλλη είναι ξερή». Σε ένα αλκοολικό ντελίριο, το υποκείμενο που βλέπει το χέρι του γιατρού σαν ινδικό χοιρίδιο προσέχει αμέσως ότι έβαλαν ένα αληθινό ινδικό χοιρίδιο στο άλλο χέρι.<sup>64</sup> Αν οι ασθενείς λένε τόσο συχνά ότι τους μιλάνε από τηλεφώνου ή από ραδιοφώνου, το λένε ακριβώς για να εκφράσουν ότι ο νοσηρός κόσμος είναι πλαστός και του λείπει κάτι για να είναι «πραγματικότητα». Οι φωνές είναι φωνές αγροίκων ή «ανθρώπων που καμώνονται τους αγροίκους», είναι ένας νεαρός που προσποιείται τη φωνή ενός γέρου, είναι «σαν να προσπαθούσε ένας Γερμανός να μιλήσει Γίντις».<sup>65</sup> «Είναι όπως όταν ένα πρόσωπο λέει κάτι σε κάποιον, αλλά χωρίς να φτάσει όλο αυτό να γίνει ήχος».<sup>66</sup> Με τέτοιες ομολογίες δεν λήγει κάθε διαμάχη για την ψευδαίσθηση; Εφόσον η ψευδαίσθηση δεν είναι ένα αισθητηριακό περιεχόμενο, δεν μένει τίποτε άλλο από το να τη θεωρήσουμε ως κρίση, ερμηνεία ή πεποίθηση. Και ναι μεν οι ασθενείς δεν πιστεύουν στην ψευδαίσθηση υπό την ίδια έννοια υπό την οποία πιστεύει κανείς στα αντικείμενα που αντιλαμβάνεται, όμως μια νοσηριακή θεωρία της ψευδαίσθησης είναι επίσης αδύνατη. Ο Αλαίν παραθέτει τα λόγια του Μονταίνι (Montaigne) για τους τρελούς «που πιστεύουν ότι βλέπουν κάτι που δεν το βλέπουν πράγματι».<sup>67</sup> Ακριβώς όμως, οι τρελοί δεν πιστεύουν ότι βλέπουν ή επανορθώνουν τις δηλώσεις τους μόλις τους απευθύνουμε λίγες ερωτήσεις. Οι ίδιοι λόγοι που εμποδίζουν την ψευδαίσθηση να είναι ένα αισθητηριακό περιεχόμενο, την εμποδίζουν και να είναι μια κρίση ή μια παράτολμη πεποίθηση: η κρίση ή η πεποίθηση θα μπορούσαν να συνίστανται μόνο στο να θέσουν την ψευδαίσθηση ως αληθινή, αλλά αυτό ακριβώς είναι που δεν κάνουν οι ασθενείς. Στο επίπεδο της κρίσης κάνουν διάκριση μεταξύ ψευδαίσθησης και αντίληψης, εν πάση περι-

πτώσει επιχειρηματολογούν κατά των ψευδαισθήσεών τους: δεν μπορεί να βγαίνουν ποντικοί από το στόμα και να μπαίνουν πάλι στο στομάχι,<sup>68</sup> ένας γιατρός που ακούει φωνές παίρνει τη βάρκα και κωπηλατεί στα ανοικτά για να πειστεί εντελώς ότι κανένας δεν του μιλάει στ' αλήθεια.<sup>69</sup> Όταν επέρχεται η ψευδαισθητική κρίση, ο ποντικός και οι φωνές *είναι ακόμα εκεί*.

Γιατί ο εμπειρισμός και η νοησιарχία αποτυγχάνουν να κατανοήσουν την ψευδαίσθηση και με ποια άλλη μέθοδο έχουμε πιθανότητες να το επιτύχουμε αυτό; Ο εμπειρισμός προσπαθεί να *εξηγήσει* την ψευδαίσθηση όπως την αντίληψη: θεωρεί ότι υπό την επίδραση ορισμένων αιτιών φυσιολογικής τάξης, για παράδειγμα με τη διέγερση των νευρικών κέντρων, εμφανίζονται κάποια αισθητά δεδομένα, όπως εμφανίζονται κατά την αντίληψη υπό την επενέργεια των ερεθισμάτων φυσικής τάξης στα ίδια νευρικά κέντρα. Εκ πρώτης όψεως δεν υπάρχει τίποτα κοινό ανάμεσα σ' αυτές τις υποθέσεις φυσιολογικής τάξης και τη νοησιарχική σύλληψη. Στην πραγματικότητα, όπως θα δούμε, υπάρχει το εξής κοινό: και οι δύο θεωρίες προϋποθέτουν την προτεραιότητα της αντικειμενικής σκέψης και διαθέτουν μόνο έναν τρόπο του είναι, το αντικειμενικό είναι, στο οποίο προσπαθούν να εισαγάγουν διά της βίας το ψευδαισθητικό φαινόμενο. Έτσι όμως παραποιοούν το ψευδαισθητικό φαινόμενο, χάνουν τον τρόπο βεβαιότητας που το χαρακτηρίζει και το εμμενές νόημά του, εφόσον, σύμφωνα με τον ίδιο τον ασθενή, η ψευδαίσθηση δεν έχει θέση στο αντικειμενικό είναι. Για τον εμπειρισμό, η ψευδαίσθηση είναι ένα συμβάν στην αλυσίδα συμβάντων που πηγάζει από το ερέθισμα στην κατάσταση συνείδησης. Στη νοησιарχία προσπαθούν να ξεφορτωθούν την ψευδαίσθηση, να την κατασκευάσουν, να συναγάγουν τι μπορεί να είναι εκκινώντας από μια ορισμένη ιδέα της συνείδησης. Το *cogito* μάς διδάσκει ότι η ύπαρξη της συνείδησης συνταυτίζεται με τη συνείδηση της ύπαρξης, άρα ότι στη συνείδηση δεν μπορεί να βρίσκεται τίποτα χωρίς εκείνη να το ξέρει και, κατ' αντιστοιχία, ότι όλα όσα ξέρει με βεβαιότητα τα

βρίσκει σ' εκείνη την ίδια, ότι συνεπώς η αλήθεια ή η αναλήθεια μιας εμπειρίας δεν πρέπει να συνίστανται στη σχέση της με μια εξωτερική πραγματικότητα αλλά να είναι αναγνώσιμες μέσα στη συνείδηση ως ενδογενείς ονοματοθεσίες αυτής της εμπειρίας, αλλιώς δεν θα μπορούσαν ποτέ να αναγνωριστούν. Έτσι οι ψευδείς αντιλήψεις δεν είναι αληθινές αντιλήψεις. Ο ασθενής που έχει ψευδαισθήσεις δεν μπορεί να ακούσει ή να δει με την ισχυρότερη έννοια των λέξεων. Κρίνει, πιστεύει ότι βλέπει ή ακούει, αλλά ούτε βλέπει ούτε ακούει πράγματι. Με το συμπέρασμα αυτό δεν διασώζεται ούτε καν το *cogito*, διότι θα έμενε να μάθουμε πώς μπορεί ένα υποκείμενο να πιστεύει ότι ακούει, ενώ δεν ακούει όντως. Αν πούμε ότι η πεποίθηση αυτή είναι απλώς *a priori*, ότι είναι μια γνώση του πρώτου είδους, μία από εκείνες τις άστατες εμφανίσεις που δεν τις πιστεύουμε με την πλήρη έννοια της λέξης και εξακολουθούν να υφίστανται μόνο ελλείψει κριτικής, ότι είναι, με δυο λόγια, μια απλή γεγονотική κατάσταση της γνώσης μας, τότε το ερώτημα θα είναι πώς μπορεί μια συνείδηση να είναι σε μια τέτοια κατάσταση μη πληρότητας χωρίς να το ξέρει ή, αν το ξέρει, πώς μπορεί και προσχωρεί σ' αυτή.<sup>70</sup> Το νοησιαρχικό *cogito* αφήνει απέναντί του μόνο ένα καθαρότατο *cogitatum* το οποίο εκείνο κατέχει και συγκροτεί απ' άκρου εις άκρον. Είναι δύσκολη και ανέλπιδη η προσπάθεια να κατανοήσουμε πώς μπορεί να απατάται σχετικά με ένα αντικείμενο που το συγκροτεί εκείνο το ίδιο. Άρα, πάλι η περιοριστική αναγωγή της εμπειρίας μας σε αντικείμενα και η προτεραιότητα της αντικειμενικής σκέψης είναι εκείνες που απομακρύνουν το βλέμμα μας από το ψευδαισθητικό φαινόμενο. Ανάμεσα στην εμπειριστική εξήγηση και τον νοησιαρχικό στοχασμό υπάρχει βαθιά συγγένεια, η οποία έγκειται στην κοινή τους άγνοια των φαινομένων. Και η μεν και ο δε κατασκευάζουν το ψευδαισθητικό φαινόμενο αντί να το βιώνουν. Ακόμα και τα νέα και έγκυρα στοιχεία που διαθέτει η νοησιαρχία –η διαφορά φύσης την οποία καθιερώνει μεταξύ αντίληψης και ψευδαισθήσης– υπονομεύονται από την προτεραιότητα

που δίνει στην αντικειμενική σκέψη: αν το ψευδαισθητικό υποκείμενο γνωρίζει αντικειμενικά ή σκέφτεται την ψευδαίσθησή του ως τέτοια, πώς είναι δυνατή η ψευδαισθητική απάτη; Όλα προέρχονται από το γεγονός ότι η αντικειμενική σκέψη, η περιοριστική αναγωγή των βιωμένων πραγμάτων σε αντικείμενα, της υποκειμενικότητας στην *cogitatio*, δεν αφήνει καθόλου χώρο για τη διαφορούμενη προσχώρηση του υποκειμένου σε προαντικειμενικά φαινόμενα. Η συνέπεια είναι σαφής. Δεν πρέπει πια να κατασκευάζουμε την ψευδαίσθηση και ούτε εν γένει να κατασκευάζουμε τη συνείδηση σύμφωνα με μια ορισμένη ουσία ή ιδέα εκείνης της ίδιας, η οποία μας υποχρεώνει να την ορίσουμε μέσω μιας απόλυτης αντιστοιχίας και καθιστά αδιανόητο κάθε σταμάτημα στην ανάπτυξή της. Μαθαίνεις να γνωρίζεις τη συνείδηση όπως οποιοδήποτε άλλο πράγμα. Όταν αυτός που έχει ψευδαισθήσεις λέει ότι βλέπει και ότι ακούει, δεν πρέπει να τον πιστέψουμε,<sup>71</sup> εφόσον λέει και το αντίθετο, αλλά πρέπει να τον κατανοήσουμε. Δεν πρέπει να περιοριστούμε στη γνώμη της υγιούς συνείδησης σχετικά με την ψευδαισθητική συνείδηση και να θεωρήσουμε εαυτούς ως τους μόνους κριτές του προσίδιου νοήματος της ψευδαίσθησης. Θα αντιτείνουν πιθανότατα ότι δεν μπορώ να προσεγγίσω την ψευδαίσθηση έτσι όπως είναι για εκείνη την ίδια. Όποιος σκέφτεται την ψευδαίσθηση ή τον άλλο ή το δικό του παρελθόν δεν συμπίπτει ποτέ με την ψευδαίσθηση, με τον άλλο ή με το παρελθόν του έτσι όπως αυτό υπήρξε. Η γνώση δεν μπορεί ποτέ να περάσει αυτό το όριο της γεγονόττητας. Αυτό ισχύει, αλλά δεν πρέπει να χρησιμοποιείται προς δικαιολόγηση των αυθαίρετων κατασκευών. Είναι αλήθεια ότι, αν έπρεπε να μιλήσουμε μόνο για τις εμπειρίες με τις οποίες συμπίπτουμε, δεν θα μιλούσαμε για τίποτα, εφόσον η ομιλία είναι ήδη ένας διαχωρισμός. Επιπλέον, δεν υπάρχουν εμπειρίες χωρίς ομιλία, το καθαρό βίωμα δεν βρίσκεται καν στην ομιλούσα ζωή του ανθρώπου. Ωστόσο το πρώτο νόημα της ομιλίας βρίσκεται σ' αυτό το κείμενο εμπειρίας το οποίο η ομιλία προσπαθεί να προφέ-

ρει. Εκείνο που γυρεύουμε δεν είναι μια χιμαιρική σύμπτωση του εγώ με τον άλλο, του παροντικού εγώ με το παρελθόν του, του γιατρού με τον ασθενή: δεν μπορούμε να επωμιστούμε την κατάσταση του άλλου, να ξαναζήσουμε το παρελθόν στην πραγματικότητά του, την ασθένεια έτσι όπως βιώθηκε από τον ασθενή. Η συνείδηση του άλλου, το παρελθόν, η ασθένεια δεν ανάγονται ποτέ κατά την ύπαρξή τους σε ό,τι γνωρίζω γι' αυτά. Ούτε όμως η δική μου συνείδηση, καθόσον υπάρχει και δεσμεύεται, ανάγεται σε ό,τι γνωρίζω γι' αυτή. Αν ο φιλόσοφος προκαλέσει στον εαυτό του ψευδαισθήσεις κάνοντας μια ένεση μεσκαλίνης, είτε θα ενδώσει στην ψευδαισθητική ώση, οπότε θα βιώσει την ψευδαισθηση, δεν θα τη γνωρίσει, είτε θα διατηρήσει κάτι από την αναστοχαστική του δύναμη και η μαρτυρία του θα μπορεί πάντα να προσβληθεί, εφόσον δεν προέρχεται από κάποιον που έχει ψευδαισθήσεις και είναι «δεσμευμένος» σ' αυτές. Δεν υπάρχει επομένως προνόμιο της αυτογνωσίας, και ο άλλος δεν μου είναι περισσότερο αδιαπέραστος απ' ό,τι εγώ ο ίδιος. Εκείνο που δίνεται δεν είναι αφενός εγώ και αφετέρου ο άλλος, αphenός το παρόν μου και αφετέρου το παρελθόν μου, αphenός η υγιής συνείδηση με το *cogito* της και αφετέρου η συνείδηση που έχει ψευδαισθήσεις, όπου η πρώτη είναι ο μόνος κριτής της δεύτερης και περιστέλλεται σε ό,τι την αφορά στις εσωτερικές εικασίες της – εκείνο που δίνεται είναι ο γιατρός *μαζί με τον ασθενή*, εγώ *μαζί με τον άλλο*, το παρελθόν μου *στον οριζοντα του παρόντος* μου. Παραμορφώνω το παρελθόν μου όταν το ανακαλώ στο παρόν, αλλά και αυτές ακόμα τις παραμορφώσεις μπορεί να τις λάβω υπόψη, μου υποδεικνύονται από την ένταση που εξακολουθεί να υπάρχει ανάμεσα στο παρελθόν που έχει εξαλειφθεί, το οποίο σκοπεύω, και τις αυθαίρετες ερμηνείες μου. Απατώμαι σχετικά με τον άλλο επειδή τον βλέπω από τη δική μου οπτική γωνία, αλλά τον ακούω που διαμαρτύρεται και τελικά έχω την ιδέα του άλλου ως ενός κέντρου προοπτικών. Στο εσωτερικό της δικής μου κατάστασης μου εμφανίζεται η κατάσταση του ασθενούς στον

οποίο απευθύνω ερωτήσεις, και μέσα σε αυτό το δίπολο φαινόμενο μαθαίνω να γνωρίζω τον εαυτό μου όσο και τον άλλο. Πρέπει να επανατοποθετηθούμε στην όντως υφιστάμενη κατάσταση όπου μας προσφέρονται ψευδαισθήσεις και «πραγματικό» και να συλλάβουμε τη συγκεκριμένη διαφοροποίηση τους τη στιγμή που λαμβάνει χώρα κατά την επικοινωνία με τον ασθενή. Είμαι καθισμένος μπροστά στον ασθενή μου και κουβεντιάζω μαζί του, προσπαθεί να μου περιγράψει τι «βλέπει» και τι «ακούει»: το ζητούμενο δεν είναι ούτε να δώσω πίστη στα λόγια του ή να αναγάγω περιοριστικά τις εμπειρίες του στις δικές μου, ούτε να συμπέσω μαζί του ή να μείνω προσκολλημένος στη δική μου οπτική γωνία, αλλά να καταστήσω ρητή την εμπειρία μου και την εμπειρία του έτσι όπως υποδεικνύεται μέσα στη δική μου, την ψευδαισθητική πεποίθησή του και την πραγματική μου πεποίθηση, να κατανοήσω τη μία μέσω της άλλης.

Αν κατατάσσω στις ψευδαισθήσεις τις φωνές και τα οράματα του συνομιλητή μου, το κάνω επειδή δεν βρίσκω τίποτα παρόμοιο στον οπτικό ή ακουστικό κόσμο μου. Έχω επομένως συνείδηση ότι συλλαμβάνω διά της ακοής και κυρίως διά της όρασης ένα σύστημα φαινομένων που δεν συγκροτεί μόνο ένα ιδιωτικό θέαμα, όμως είναι το μόνο δυνατό για μένα και μάλιστα και για τον άλλο, και αυτό ακριβώς αποκαλείται «το πραγματικό». Ο αντιληπτός κόσμος δεν είναι μόνο ο κόσμος μου, τις συμπεριφορές του άλλου τις βλέπω να διαγράφονται μέσα του, εκείνον σκοπεύουν κι αυτές και δεν είναι το συσχετικό μόνο της συνειδησής μου, αλλά και κάθε συνειδησης που ενδέχεται να συναντήσω. Αυτό που βλέπω με τα μάτια μου εξαντλεί για μένα τις δυνατότητες της όρασης. Ασφαλώς το βλέπω μόνο υπό μια ορισμένη γωνία και δέχομαι ότι ένας θεατής σε άλλη θέση θα μπορέσει να δει ό,τι εγώ απλώς μαντεύω. Όμως αυτά τα άλλα θεάματα εμπεριέχονται την παρούσα στιγμή στο δικό μου, όπως η ράχη των αντικειμένων ή η από κάτω τους πλευρά γίνεται αντιληπτή ταυτόχρονα με την ορατή τους πρό-

σοψη ή όπως το διπλανό δωμάτιο προϋπάρχει της αντίληψης που θα είχα όντως γι' αυτό, αν πήγαινα εκεί· οι εμπειρίες του άλλου ή εκείνες που θα αποκτήσω μετατοπιζόμενος απλώς αναπτύσσουν ό,τι υποδεικνύεται από τους ορίζοντες της παρούσας εμπειρίας μου χωρίς να του προσθέτουν τίποτα. Η αντίληψή μου κάνει να συνυπάρχει μ' εκείνη ένας αόριστος αριθμός αντιληπτικών αλυσίδων που θα την επικύρωναν από κάθε άποψη και θα συμφωνούσαν μαζί της. Το βλέμμα και το χέρι μου ξέρουν ότι κάθε όντως υφιστάμενη μετατόπιση θα προκαλούσε μια αισθητή απάντηση που ανταποκρίνεται επακριβώς στην προσδοκία μου, και αισθάνομαι να πολλαπλασιάζεται ραγδαία κάτω από το βλέμμα μου η άπειρη μάζα των πιο λεπτομερών αντιλήψεων τις οποίες έχω εκ των προτέρων και πάνω στις οποίες έχω ήδη άδραγμα. Άρα έχω συνείδηση ότι αντιλαμβάνομαι ένα περιβάλλον που δεν «ανέχεται» τίποτα παραπάνω πέρα απ' ό,τι είναι γραμμένο στην αντίληψή μου ή έχει υποδειχθεί μέσα της, επικοινωνώ στο παρόν με μια ανυπέρβλητη πληρότητα.<sup>72</sup> Εκείνος που πάσχει από ψευδαισθήσεις δεν το πιστεύει αυτό: το ψευδαισθητικό φαινόμενο δεν αποτελεί μέρος του κόσμου, δηλαδή δεν είναι *προσβάσιμο*, δεν υπάρχει καθορισμένος δρόμος που να οδηγεί από εκείνο σε όλες τις άλλες εμπειρίες του υποκειμένου που έχει ψευδαισθήσεις ή στην εμπειρία των υγιών υποκειμένων. «Δεν ακούτε τις φωνές μου;» λέει ο ασθενής, «μόνο εγώ λοιπόν τις ακούω».<sup>73</sup> Οι ψευδαισθήσεις διαδραματίζονται σε μια άλλη σκηνή και όχι στη σκηνή του αντιληπτού κόσμου, είναι σαν επιτυπωμένες, σαν να γίνονται αντιληπτές ταυτόχρονα με εκείνον: «Κοιτάξτε», λέει ένας ασθενής, «την ώρα που εμείς μιλάμε, κάποιος μου λέει το ένα και το άλλο, από πού μπορεί να έρχεται αυτό;».<sup>74</sup> Αν η ψευδαισθηση δεν βρίσκει θέση στον σταθερό και διυποκειμενικό κόσμο, αυτό συμβαίνει επειδή της λείπει η πληρότητα και η εσωτερική διάρθρωση χάρη στις οποίες το αληθινό πράγμα ησυχάζει «εν εαυτώ», δρα και υπάρχει αφ' εαυτού. Το ψευδαισθητικό πράγμα δεν είναι παραγεμισμένο με μικρές αντιλήψεις



που το φέρνουν στην ύπαρξη, όπως το αληθινό πράγμα. Συνιστά μια άρρητη και μη αρθρωμένη σημασία. Απέναντι στο αληθινό πράγμα, η συμπεριφορά μας αισθάνεται να κινητοποιείται από «ερεθίσματα» που πληρούν και αιτιολογούν την απόβλεψη της. Αν πρόκειται για φαντασίωση, η πρωτοβουλία έρχεται από μας, τίποτα δεν της ανταποκρίνεται από τα έξω.<sup>75</sup> Το ψευδαισθητικό πράγμα δεν είναι, όπως το αληθινό πράγμα, ένα βαθύ είναι που συναιρεί μέσα σ' εκείνο το ίδιο μια πυκνότητα διάρκειας, η δε ψευδαίσθηση δεν είναι, όπως η αντίληψη, το συγκεκριμένο άδραγμα που έχω πάνω στο χρόνο σ' ένα ζωντανό παρόν. Γλιστρά πάνω στο χρόνο όπως και πάνω στον κόσμο. Το πρόσωπο που μου μιλά στο όνειρό μου δεν έχει καν ξεσφίξει τα δόντια, η σκέψη του μου μεταδίδεται με τρόπο μαγικό, ξέρω τι μου λέει προτού καν πει τίποτα. Η ψευδαίσθηση δεν είναι μέσα στον κόσμο αλλά «μπροστά» του, επειδή το σώμα εκείνου που πάσχει από ψευδαισθήσεις έχει χάσει την ένταξή του στο σύστημα των εμφανίσεων. Κάθε ψευδαίσθηση είναι κατ' αρχάς ψευδαίσθηση του ιδιοσώματος. «Είναι σαν να άκουγα με το στόμα μου», «αυτός που μιλάει είναι πάνω στα χείλη μου», λένε οι ασθενείς.<sup>76</sup> Στα «αισθήματα παρουσίας» (*leibhaften Bewusstheiten*)<sup>77</sup> οι ασθενείς νιώθουν άμεσα κοντά τους, πίσω τους ή πάνω τους, την παρουσία κάποιου που δεν τον βλέπουν ποτέ αλλά τον αισθάνονται να πλησιάζει ή να απομακρύνεται. Μια σχιζοφρενής έχει αδιάκοπα την εντύπωση ότι τη βλέπουν γυμνή από πίσω. Η Γεωργία Σάνδη έχει ένα διπλό που δεν το έχει δει ποτέ, αλλά που την κοιτάζει διαρκώς και τη φωνάζει με το όνομά της με τη δική της φωνή.<sup>78</sup> Η αποπροσωποποίηση και η διαταραχή του σωματικού σχήματος μεταφράζονται αμέσως σε μια εξωτερική φαντασίωση, επειδή για μας είναι ένα και το αυτό να αντιλαμβανόμαστε το σώμα μας και να αντιλαμβανόμαστε την κατάστασή μας σε ένα ορισμένο ανθρώπινο και φυσικής τάξης περιβάλλον, επειδή το σώμα μας δεν είναι τίποτε άλλο από αυτήν ακριβώς την κατάσταση στο βαθμό που είναι πραγματοποιημένη και όντως υφίσταται. Στην

ψευδαισθηση εκτός του αντιληπτικού πεδίου, ο ασθενής πιστεύει ότι βλέπει έναν άνθρωπο πίσω του, πιστεύει ότι βλέπει ταυτόχρονα σε όλες τις μεριές γύρω του, πιστεύει ότι μπορεί να κοιτάξει από ένα παράθυρο που βρίσκεται πίσω από την πλάτη του.<sup>79</sup> Η παραίσθηση της όρασης, επομένως, δεν είναι τόσο η παρουσίαση ενός παραισθητικού αντικειμένου όσο, πολύ περισσότερο, η εκδίπλωση μιας οπτικής δύναμης, που είναι σαν να έχει τρελαθεί και δεν έχει εφεξής αισθητηριακό αντιστάθμισμα. Υπάρχουν ψευδαισθήσεις, επειδή μέσω του φαινομένου σώματος έχουμε σταθερή σχέση με ένα περιβάλλον όπου αυτό προβάλλεται και επειδή το σώμα, όταν αποσπαστεί από το όντως υφιστάμενο περιβάλλον, παραμένει ικανό να ανακαλέσει, μέσω των δικών του συναρμογών, μια ψευδοπαρουσία αυτού του περιβάλλοντος. Στο μέτρο αυτό, το ψευδαισθητικό πράγμα ούτε το βλέπουμε ποτέ ούτε είναι ποτέ ορατό. Ένα υποκείμενο υπό την επήρεια μεσκαλίνης ανταλαμβάνεται τη βίδα μιας μηχανής σαν γυάλινη αμπούλα ή σαν εξόγκωμα σε ένα λαστικένιο μπαλόκι. Αλλά τι ακριβώς βλέπει; «Αντιλαμβάνομαι έναν κόσμο όλο οιδήματα... Είναι σαν να άλλαξαν ξαφνικά την τονικότητα της αντίληψής μου και να με έκαναν να αντιλαμβάνομαι τα πάντα σε πρήξιμο, όπως παίζεις ένα κομμάτι σε ντο ή σε σι ύφεση... Εκείνη τη στιγμή όλη μου η αντίληψη μεταμορφώθηκε και για ένα δευτερόλεπτο αντιλήφθηκα μια λαστικένια αμπούλα. Αυτό σημαίνει ότι δεν βλέπω τίποτε άλλο; Όχι, όμως αισθανόμουν σαν να ήμουν "συναρμοσμένος" με τέτοιο τρόπο που δεν μπορούσα να αντιληφθώ αλλιώς. Με κατακλύζει η πεποίθηση ότι έτσι είναι ο κόσμος... Αργότερα έγινε κι άλλη αλλαγή... Όλα μου φάνηκαν σαν ζυμάρι και ταυτόχρονα φολιδωτά, σαν κάτι ογκώδη φίδια που τα είδα να ξεκουλουριάζονται στον ζωολογικό κήπο του Βερολίνου. Τη στιγμή εκείνη με κατέλαβε ο φόβος ότι είμαι σε ένα μικρό νησί περιτριγυρισμένος από φίδια».<sup>80</sup> Η ψευδαισθηση δεν μου δίνει τα πρηξίματα, τις φολίδες, τα λόγια σαν πραγματικότητες με βάρος οι οποίες αποκαλύπτουν σιγά σιγά το

νόημά τους. Αναπαράγει απλώς και μόνο τον τρόπο με τον οποίο οι πραγματικότητες αυτές με πλήττουν στο αισθητό και το γλωσσικό μου είναι. Όταν ο ασθενής απορρίπτει ένα φαγητό ως «δηλητηριασμένο», πρέπει να κατανοήσουμε ότι η λέξη δεν έχει για εκείνον το νόημα που θα είχε για έναν χημικό:<sup>81</sup> ο ασθενής δεν πιστεύει ότι μέσα στο αντικειμενικό σώμα τα τρόφιμα διαθέτουν όντως τοξικές ιδιότητες. Το δηλητήριο είναι εν προκειμένω μια συναισθηματική οντότητα, μια μαγική παρουσία σαν την παρουσία της ασθένειας και της δυστυχίας. Οι περισσότερες ψευδαισθήσεις δεν είναι πράγματα με διάφορες πλευρές αλλά εφήμερα φαινόμενα, τσιμπήματα, τραντάγματα, εκπυρσοκροτήσεις, ρεύματα αέρος, κύματα ψύχους ή ζέστης, σπίθες, λαμπερά σημεία, αναλαμπές, σιλουέτες.<sup>82</sup> Όταν πρόκειται για αληθινά πράγματα, όπως για παράδειγμα ένας ποντικός, αναπαρίστανται μόνο με το ύφος ή με τη φυσιογνωμία τους. Αυτά τα αδιάρθρωτα φαινόμενα δεν δέχονται δεσμούς ακριβούς αιτιότητας μεταξύ τους. Η μόνη τους σχέση είναι μια σχέση συνύπαρξης – μιας συνύπαρξης που έχει πάντα ένα νόημα για τον ασθενή, επειδή η συνείδηση του τυχαίου προϋποθέτει ακριβείς και διακριτές αιτιώδεις σειρές και επειδή βρισκόμαστε εν προκειμένω στα συντρίμια ενός γκρεμισμένου κόσμου. «Η καταρροή της μύτης γίνεται μια ιδιαίτερη εκροή, το να λαγοκοιμάσαι στο μετρό αποκτά ιδιάζουσα σημασία».<sup>83</sup> Οι ψευδαισθήσεις συναρτώνται με μια ορισμένη αισθητηριακή σφαίρα μόνο στο βαθμό που κάθε αισθητηριακό πεδίο προσφέρει στην αλλοίωση της ύπαρξης ιδιαίτερες δυνατότητες έκφρασης. Ο σχιζοφρενής έχει κυρίως ακουστικές και απτικές ψευδαισθήσεις, επειδή ο κόσμος της ακοής και της αφής, λόγω της φυσικής δομής του, μπορεί καλύτερα από τους άλλους να απεικονίσει μια ύπαρξη κατεχόμενη από δαίμονες, εκτεθειμένη, ισοπεδωμένη. Ο αλκοολικός έχει κυρίως οπτικές ψευδαισθήσεις, επειδή η παραληρηματική δραστηριότητα βρίσκει στην όραση τη δυνατότητα να καλέσει να εμφανιστεί ένας αντίπαλος ή μια δουλειά που πρέπει να τα αντιμετωπίσει.<sup>84</sup> Ο

άνθρωπος που έχει ψευδαισθήσεις ούτε βλέπει ούτε ακούει με την έννοια του κανονικού, χρησιμοποιεί τα αισθητηριακά του πεδία και τη φυσική του ένταξη σ' έναν κόσμο για να φτιάξει με τα συντρίμια αυτού του κόσμου ένα πλαστό περιβάλλον συμμορφωμένο προς την ολική απόβλεψη του είναι του.

Μπορεί μιν η ψευδαίσθηση να μην είναι αισθητηριακή, αλλά πολύ περισσότερο δεν είναι κρίση, δεν δίνεται στο υποκείμενο ως κατασκευή, δεν παίρνει θέση μέσα στον «γεωγραφικό κόσμο», δηλαδή μέσα στο είναι το οποίο γνωρίζουμε και για το οποίο εκφέρουμε κρίσεις, μέσα στον ιστό των γεγονότων που υπόκεινται σε νόμους, αλλά στο ατομικό «τοπίο»<sup>85</sup> μέσω του οποίου ο κόσμος μάς αγγίζει και μέσω του οποίου είμαστε σε ζωτική επικοινωνία μαζί του. Μια ασθενής λέει ότι κάποιος την κοίταξε στην αγορά, αισθάνθηκε πάνω της αυτό το βλέμμα σαν χτύπημα, χωρίς να μπορεί να πει από πού ερχόταν. Δεν θέλει να πει ότι μέσα στον ορατό για όλους χώρο βρισκόταν ένα πρόσωπο με σάρκα και οστά που έστρεψε τα μάτια του πάνω της – και γι' αυτό το λόγο τα επιχειρήματα που μπορούμε να της αντιτάξουμε δεν έχουν λαβή πάνω της. Το ζήτημα για εκείνη δεν είναι τι συμβαίνει στον αντικειμενικό κόσμο, αλλά τι συναντά η ίδια, τι την αγγίζει ή την πλήττει. Το φαγητό που απορρίπτει αυτός που πάσχει από ψευδαισθήσεις είναι δηλητηριασμένο μόνο για εκείνον, αλλά αναμφίλεκτα. Η ψευδαίσθηση δεν είναι μια αντίληψη αλλά *ισχύει ως* πραγματικότητα, μόνο αυτή μετράει για τον άνθρωπο με ψευδαισθήσεις. Ο αντιληπτός κόσμος έχει χάσει την εκφραστική του δύναμη<sup>86</sup> και το ψευδαισθητικό σύστημα την έχει σφετεριστεί. Παρότι η ψευδαίσθηση δεν είναι αντίληψη, υπάρχει μια ψευδαισθητική απάτη, και αυτό ακριβώς δεν θα κατανοήσουμε ποτέ αν αντιμετωπίσουμε την ψευδαίσθηση ως διανοητική διεργασία. Η ψευδαίσθηση, όσο διαφορετική κι αν είναι από μια αντίληψη, πρέπει να μπορέσει να την παραγκωνίσει και να υπάρξει για τον ασθενή περισσότερο από τις δικές του αντιλήψεις. Και αυτό είναι δυνατό μόνο αν ψευδαίσθηση και αντίληψη αποτελούν

τροπικότητες μιας και της ίδιας αρχέγονης λειτουργίας μέσω της οποίας διευθετούμε γύρω μας ένα περιβάλλον μιας προσδιορισμένης δομής, μέσω της οποίας τοποθετούμαστε άλλοτε στη μέση του κόσμου, άλλοτε στο περιθώριό του. Η ύπαρξη του ασθενούς έχει μετατοπιστεί από το κέντρο της, δεν συντελείται πια στους κόλπους της συναλλαγής με έναν στυφό, αντιστεκόμενο και απειθή κόσμο που μας αγνοεί, αλλά εξαντλείται στη μοναχική συγκρότηση ενός πλασματικού περιβάλλοντος. *Όμως αυτό το πλάσμα της φαντασίας μπορεί και ισχύει ως πραγματικότητα μόνο και μόνο επειδή η ίδια η πραγματικότητα πλήττεται στο κανονικό υποκείμενο μέσα σε μια ανάλογη διεργασία.* Στο βαθμό που έχει αισθητηριακά πεδία και ένα σώμα, το κανονικό υποκείμενο φέρει κι εκείνο αυτή τη καινούσια πληγή απ' όπου μπορεί να εισέλθει η παραίσθηση, η δε αναπαράσταση του κόσμου είναι τρωτή. Αν πιστεύουμε σε ό,τι βλέπουμε, πιστεύουμε πριν από οποιαδήποτε επαλήθευση, και το λάθος των κλασικών θεωριών της αντίληψης είναι ότι εισήγαγαν στην ίδια την αντίληψη διανοητικές διεργασίες και μια κριτική των αισθητηριακών μαρτυριών, στις οποίες όμως προσφεύγουμε μόνο όταν η άμεση αντίληψη ναυαγεί μέσα στην αμφισημία. Στο κανονικό υποκείμενο η ιδιωτική εμπειρία, χωρίς καμία ρητά εκπεφρασμένη επαλήθευση, συνδέεται με τον εαυτό της και με τις ξένες εμπειρίες, το τοπίο ανοίγει προς έναν γεωγραφικό κόσμο, τείνει προς την απόλυτη πληρότητα. Το κανονικό υποκείμενο δεν απολαμβάνει την υποκειμενικότητα, την αποφεύγει, είναι στον κόσμο για τα καλά, έχει ένα ευθύ και αφελές άδραγμα πάνω στο χρόνο, ενώ εκείνος που έχει ψευδαισθήσεις επωφελείται από το είναι στον κόσμο για να λαξεύσει ένα ιδιωτικό περιβάλλον μέσα στον κοινό κόσμο και σκοντάφτει πάντα στην υπερβατικότητα του χρόνου. Συνεπώς, κάτω από ρητά εκπεφρασμένα ενεργήματα μέσω των οποίων τοποθετώ μπροστά μου ένα αντικείμενο στην απόστασή του, σε μια προσδιορισμένη σχέση με τα άλλα αντικείμενα και εφοδισμένο με παρατηρήσιμους προσδιορισμένους χαρακτήρες,

κάτω από τις αντιλήψεις με την κυριολεκτική έννοια, υπάρχει μια βαθύτερη λειτουργία που είναι το υπέρεισμά τους, χωρίς την οποία ο δείκτης πραγματικότητας θα έλειπε από τα αντιληπτά αντικείμενα, όπως λείπει στον σχιζοφρενή, και μέσω της οποίας αρχίζουν να μετράνε ή να έχουν αξία για μας. Είναι η κίνηση που μας πηγαίνει πέρα από την υποκειμενικότητα, που μας εγκαθιστά μέσα στον κόσμο πριν από οποιαδήποτε επιστήμη και οποιαδήποτε επαλήθευση, με ένα είδος «πρωταρχικής πίστης» ή «αρχέγονης γνώμης»<sup>87</sup> – ή που, αντίθετα, βουλιάζει στις ιδιωτικές εμφανίσεις μας. Σε αυτή τη σφαίρα της πρωταρχικής γνώμης, η ψευδαισθητική παραίσθηση είναι δυνατή, παρότι η ψευδαίσθηση δεν είναι ποτέ μια αντίληψη και ο ασθενής υποπτεύεται πάντα την ύπαρξη του αληθινού κόσμου τη στιγμή που απομακρύνεται από αυτόν, επειδή βρισκόμαστε ακόμα στο προκατηγορηματικό είναι και επειδή η σύνδεση μεταξύ εμφάνισης και ολικής εμπειρίας είναι απλώς άρρητη και εικαζόμενη, ακόμα και στην περίπτωση της αληθινής αντίληψης. Το παιδί πιστώνει στον κόσμο τα όνειρά του όπως και τις αντιλήψεις του, νομίζει ότι το όνειρο διαδραματίζεται μέσα στο δωμάτιό του, στο κάτω μέρος του κρεβατιού του, και απλώς είναι ορατό μόνο για όσους κοιμούνται.<sup>88</sup> Ο κόσμος είναι ακόμα ο ασαφής τόπος όλων των εμπειριών· υποδέχεται ανάκατα τα αληθινά αντικείμενα και τις ατομικές και στιγμιαίες φαντασιώσεις – επειδή είναι ένα άτομο που περιλαμβάνει στους κόλπους του τα πάντα και όχι ένα σύνολο αντικειμένων συνδεδεμένων με σχέσεις αιτιότητας. Έχω ψευδαισθήσεις και εν γένει φαντάζομαι σημαίνει αξιοποιώ αυτή την ανοχή του προκατηγορηματικού κόσμου και την ιλιγγιώδη γειτνίασή μας με όλο το είναι μέσα σε μια συγκρητική εμπειρία.

Επομένως, την ψευδαισθητική απάτη θα κατορθώσουμε να την εξηγήσουμε μόνο αν αφαιρέσουμε από την αντίληψη την αποδεικτική βεβαιότητα και από την αντιληπτική συνείδηση την πλήρη αυτοκυριότητα. Η ύπαρξη του αντιληπτού δεν είναι ποτέ αναγκαία, εφόσον η αντίληψη προεικάζει μια εξήγηση που θα

πήγαινε στο άπειρο, και η οποία άλλωστε δεν θα μπορούσε να κερδίσει από τη μια μεριά χωρίς να χάσει από την άλλη και χωρίς να εκτεθεί στη διακινδύνευση του χρόνου. Από αυτό όμως δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι το αντιληπτό είναι απλώς δυνατό ή πιθανό και ότι επανάγεται, για παράδειγμα, σε μια μόνιμη δυνατότητα αντίληψης. Δυνατότητα και πιθανότητα προϋποθέτουν την πρότερη εμπειρία της πλάνης και αντιστοιχούν στην κατάσταση της αμφιβολίας. Παρ' όλη μας την κριτική παιδεία, το αντιληπτό είναι και παραμένει εντεύθεν της αμφιβολίας και της απόδειξης. Ο ήλιος «ανατέλλει» για τον επιστήμονα όπως και για τον αδαή, και οι επιστημονικές μας αναπαραστάσεις του ηλιακού συστήματος μένουν διαδόσεις του τύπου «λένε ότι» όπως τα σεληνιακά τοπία, δεν πιστεύουμε ποτέ σ' αυτές με την έννοια με την οποία πιστεύουμε στην ανατολή του ηλίου. Η ανατολή του ηλίου και εν γένει το αντιληπτό είναι «πραγματικό», το αποδίδουμε διαμιάς στον κόσμο. Κάθε αντίληψη, ναι μεν μπορεί πάντα να «διαγραφεί» και να συγκαταριθμηθεί στις παραισθήσεις, όμως εξαφανίζεται μόνο και μόνο για να κάνει τόπο σε μια άλλη αντίληψη που τη διορθώνει. Κάθε πράγμα μπορεί μεν εκ των υστέρων να φανεί αβέβαιο, αλλά τουλάχιστον είναι βέβαιο για μας ότι υπάρχουν πράγματα, δηλαδή ένας κόσμος. Αναρωτιέμαι αν είναι πραγματικός ο κόσμος σημαίνει δεν καταλαβαίνω τι λέω, εφόσον ο κόσμος είναι, ακριβώς, όχι ένα άθροισμα πραγμάτων που θα μπορούσα πάντα να το θέσω εν αμφιβόλω, αλλά η ανεξάντλητη δεξαμενή απ' όπου αντλούνται τα πράγματα. Το αντιληπτό, όταν το πάρουμε ολόκληρο, με τον παγκόσμιο ορίζοντα που αναγγέλλει τον δυνατό διαχωρισμό του και ταυτόχρονα την ενδεχόμενη αντικατάστασή του από μια άλλη αντίληψη, δεν μας ξεγελά απολύτως καθόλου. Δεν θα ήταν δυνατό να υπάρχει πλάνη εκεί όπου δεν υπάρχει ακόμα αλήθεια αλλά πραγματικότητα, όχι ακόμα αναγκαιότητα αλλά γεγονότητα. Συνακολούθως, πρέπει να αρνηθούμε στην αντιληπτική συνείδηση την πλήρη αυτοκυριότητα και την εμμένεια η οποία θα απέκλειε κάθε πα-

ραίσθηση. Αν πρόκειται να είναι δυνατές οι ψευδαισθήσεις, πρέπει κάποια στιγμή η συνείδηση να πάψει να ξέρει τι κάνει, αλλιώς θα είχε συνείδηση ότι συγκροτεί μια παραίσθηση, δεν θα προσκωρούσε σ' εκείνη, άρα δεν θα υπήρχε πια παραίσθηση – και ακριβώς εάν, όπως είπαμε, το παραισθητικό πράγμα και το αληθινό πράγμα δεν έχουν την ίδια δομή, προκειμένου να δεχτεί την παραίσθηση ο ασθενής πρέπει να λησμονήσει ή να απωθήσει τον αληθινό κόσμο, πρέπει να πάψει να αναφέρεται σ' εκείνον και να έχει τουλάχιστον την ικανότητα να επανέλθει στην αρχική μη διάκριση ανάμεσα στο αληθινό και το ψευδές. Ωστόσο δεν αποκόπτουμε τη συνείδηση από τον εαυτό της, κάτι που θα απαγόρευε κάθε πρόοδο της γνώσης εκείθεν της πρωταρχικής γνώμης, και ιδίως τη φιλοσοφική αναγνώριση της πρωταρχικής γνώμης ως θεμέλιο όλης της γνώσης. Πρέπει μόνο η σύμπτωση του εαυτού μου με μένα, έτσι όπως συντελείται στο *cogito*, να μην είναι ποτέ πραγματική σύμπτωση και να είναι μόνο μια αποβλεπτική και εικαζόμενη σύμπτωση. Στην πράξη, ανάμεσα σε μένα που μόλις το σκέφτηκα αυτό και μένα που σκέφτομαι ότι το σκέφτηκα παρεμβάλλεται ήδη ένα πάχος διάρκειας, οπότε μπορώ πάντα να αμφιβάλλω αν αυτή η ήδη περασμένη σκέψη ήταν πράγματι έτσι όπως τη βλέπω στο παρόν. Άλλωστε, καθώς δεν έχω άλλη μαρτυρία για το παρελθόν μου από αυτές τις παροντικές μαρτυρίες και καθώς, παρ' όλα αυτά, έχω την ιδέα ενός παρελθόντος, δεν έχω λόγο να αντιπαραθέσω το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, ως ένα μη γνώσιμο, στον αναστοχασμό τον οποίο βάζω να αναφέρεται σ' εκείνο. Αλλά η εμπιστοσύνη μου στον αναστοχασμό καταλήγει τελικά στην αναδοχή του γεγονότος της χρονικότητας και του γεγονότος του κόσμου ως αμετάβλητου πλαισίου κάθε ψευδαίσθησης και κάθε απώλειας των ψευδαισθήσεων: γνωρίζω τον εαυτό μου μόνο μέσα στην ενύπαρξή μου στο χρόνο και στον κόσμο, δηλαδή μέσα στην αμφισημία.



## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, σσ. 59 κε.  
 2. Συνεπώς, η σταθερότητα των μορφών και των μεγεθών στην αντίληψη δεν είναι λειτουργία διανοητική αλλά υπαρξιακή, δηλαδή πρέπει να αναχθεί στο προ-λογικό ενέργημα με το οποίο το υποκείμενο εγκαθίσταται μέσα στον κόσμο του. Τοποθετώντας ένα ανθρώπινο υποκείμενο στο κέντρο μιας σφαιράς πάνω στην οποία είναι στερεωμένοι δίσκοι ίσης διαμέτρου, διαπιστώνουμε ότι η σταθερότητα είναι πολύ τελειότερη σύμφωνα με την οριζόντιο παρά σύμφωνα με την κατακόρυφο. Το τεράστιο φεγγάρι στον ορίζοντα και το πολύ μικρό στο ζηνίθ είναι απλώς μία επιμέρους περίπτωση του ίδιου νόμου. Αντίθετα στους πιθήκους η κατακόρυφη μετατόπιση στα δέντρα είναι εξίσου φυσική όσο είναι για μας η οριζόντια στο έδαφος, οπότε και η σταθερότητα σύμφωνα με την κατακόρυφο είναι στην περίπτωση τους εξαιρετική. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, σσ. 94 κε.

3. *Gedächtnisfarbe* του Χέρινγκ.
4. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 613.
5. Είναι *eindringlicher* [πιο διαπεραστικό, πιο εμφαντικό].
6. Στουμπφ (Stumpf), παράθεμα στο Gelb, *ό.π.*, σ. 598.
7. Gelb, *ό.π.*, σ. 671.
8. Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, σσ. 4-5.
9. Παράθεμα στο Katz, *ό.π.*, 67.
10. Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur*.
11. Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, σσ. 8-21.
12. *Ό.π.*, σσ. 47-48. Ο φωτισμός είναι ένα φαινόμενο δεδομένο εξίσου άμεσα με το χρώμα επιφανείας. Το παιδί τον αντιλαμβάνεται σαν μια γραμμή δύναμης που διασχίζει το οπτικό πεδίο και γι' αυτό η σκιά που του αντιστοιχεί πίσω από τα αντικείμενα τίθεται διαμιάς σε ζωντανή σχέση μαζί του: το παιδί λέει ότι η σκιά «αποφεύγει το φως». Piaget, *La Causalité physique chez l'enfant*, κεφ. VIII, σ. 21.
13. Για να πούμε την αλήθεια, έχουν δείξει (Gelb και Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle, Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*) ότι είναι δυνατό να συναντήσουμε τη σταθερότητα των χρωμάτων σε υποκείμενα που δεν έχουν πια ούτε το χρώμα των επιφανειών ούτε την αντίληψη των φωτισμών. Έτσι η σταθερότητα θα ήταν ένα πολύ στοιχειωδέστερο φαινόμενο. Ανευρίσκεται στα ζώα με αισθητηριακά συστήματα απλούστερα από το μάτι. Άρα η δομή φωτισμός-φωτιζόμενο αντικείμενο είναι ένας ειδικός τύπος σταθερότητας εξαιρετικά οργανωμένος. Αλλά παραμένει αναγκαία για μια αντικειμενική

και ακριβή σταθερότητα και για μια αντίληψη των πραγμάτων (Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 677).

14. Το πείραμα αναφέρεται ήδη από τον Hering, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, σ. 15.

15. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 600.

16. *Ό.π.*, σ. 673.

17. *Ό.π.*, σ. 674.

18. *Ό.π.*, σ. 675.

19. *Ό.π.*, σ. 677.

20. Πρόκειται για τους νόμους του Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*.

21. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, σ. 677.

22. Στην πραγματικότητα ο ψυχολόγος, όσο θετικός κι αν θέλει να παραμείνει, αισθάνεται και ο ίδιος ότι η όλη αξία των επαγωγικών ερευνών έγκειται στο να μας οδηγήσουν σε μια θέαση των φαινομένων, και δεν αντιστέκεται ποτέ εντελώς στον πειρασμό να υποδειξει τουλάχιστον αυτή τη νέα συνειδητοποίηση. Έτσι ο Π. Γκιγιώμ (P. Guillaume, *Traité de Psychologie*, σ. 175), εκθέτοντας τους νόμους της σταθερότητας των χρωμάτων, γράφει ότι το μάτι «λαμβάνει υπόψη το φωτισμό». Κατά μια έννοια, οι έρευνές μας δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να αναπτύσσουν αυτή τη σύντομη φράση. Δεν σημαίνει τίποτα στο επίπεδο της αυστηρής θετικότητας. Το μάτι δεν είναι το πνεύμα, είναι ένα υλικό όργανο του σώματος. Πώς θα μπορούσε ποτέ να «λάβει υπόψη» το στιδήποτε; Μπορεί μόνο αν εισαγάγουμε, δίπλα στο αντικειμενικό σώμα, το φαινόμενο σώμα, αν το μετατρέψουμε σε γνωρίζον σώμα και αν, τέλος, στη θέση της συνείδησης, ως υποκείμενο της αντίληψης, βάλουμε την ύπαρξη, δηλαδή το είναι στον κόσμο διαμέσου ενός σώματος.

23. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, σ. 91.

24. Ο Κατς δανείζεται από τους ζωγράφους τον όρο *Lichtführung* [καθοδήγηση φωτός] προκειμένου να περιγράψει τη βασική λειτουργία του φωτισμού (*Farbwelt*, σσ. 379-381).

25. Gelb, *Farbenkonstanz*, σ. 633.

26. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, σσ. 225 κε. Βλέπε *La Structure du Comportement*, σσ. 108 κε.

27. «Wesenskoexistenz», Gelb, *Farbenkonstanz*, σ. 671.

28. Katz, *Farbwelt*, σ. 36.

29. *Ό.π.*, σσ. 379-381.

30. *Ό.π.*, σ. 213.

31. *Ό.π.*, σ. 456.

32. *Ό.π.*, σ. 382.

33. *Ό.π.*, σ. 261.

34. Von Hornbostel, *Das Räumliche Hören*.
35. Werner, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, σσ. 68 κε. Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshhebungen*, σσ. 342 κε.
36. Βλ. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, σ. 58.
37. *Ό.π.*, σ. 62.
38. *Ό.π.*, σ. 20.
39. *Ό.π.*
40. *Ό.π.*, σ. 58.
41. *Ό.π.*, σσ. 24-35.
42. *Ό.π.*, σσ. 38-39.
43. *Ό.π.*, σ. 42.
44. Παράθεμα χωρίς παραπομπή στο Katz, *ό.π.*, σ. 4.
45. *Ό.π.*, σ. 160.
46. *Ό.π.*, σ. 46.
47. *Ό.π.*, σ. 51.
48. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, σσ. 59 κε.
49. J. Gasquet, *Cézanne*, σ. 81.
50. Αυτή η ενότητα αισθητηριακών εμπειριών στηρίζεται στην απαρίωσή τους σε μία και μόνη ζωή, οπότε καθίστανται η ορατή πιστοποίηση της και το έμβλημά της. Ο αντιληπτός κόσμος δεν είναι μόνο μια συμβολική της κάθε αίσθησης στους όρους των άλλων αισθήσεων, αλλά και μια συμβολική της ανθρώπινης ζωής, όπως αποδεικνύουν οι «φλόγες» του πάθους, το «φως» του πνεύματος, τόσες μεταφορές και τόσοι μύθοι. H. Conrad-Martius, *Realontology*, σ. 302.
51. H. Conrad-Martius, *ό.π.*, σ. 196. Η ίδια συγγραφέας (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*, σ. 371) μιλάει για μια *Selbstkundgabe* [αυτοφάνερωση] του αντικειμένου.
52. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, σσ. 149-151.
53. *Ό.π.*, σ. 140.
54. *Ό.π.*
55. Πρόσωπα της *Ανθρώπινης Κωμωδίας* του Μπαλζάκ, από *Το κρίνο στην κοιλάδα* (Σ.τ.Μ.)
56. F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, σ. 275.
57. J. Gasquet, *Cézanne*, σ. 123.
58. E. Bernard, *La Méthode de Cézanne*, σ. 298.
59. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, σ. 19.
60. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, σ. 52. [*Würfelhaftigkeit* η ιδιότητα του κύβου, η «κυβότητα».]

61. Ό.π., σσ. 51-54.
62. Βλ. *La Structure du Comportement*, σσ. 72 κε.
63. E. Stein, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, σσ. 10 κε.
64. Zucker, *Experimentelles über Sinnestäuschungen*, σσ. 706-764.
65. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, σ. 66.
66. Schröder, *Das Halluzinieren*, σ. 606.
67. Alain, *Système des Beaux-Arts*, σ. 15.
68. Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, σ. 15.
69. Jaspers, *Über Trugwahrnehmungen*, σ. 471. OK
70. Εξού και οι ενδοιασμοί του Αλαίν: αν η συνείδηση γνωρίζει πάντα τον εαυτό της, θα πρέπει να διακρίνει αμέσως το αντιληπτό από το φανταστικό, και θα πούμε ότι το φανταστικό δεν είναι ορατό (*Système des Beaux-Arts*, σσ. 15 κε.). Αν όμως υπάρχει ψευδαισθητική απάτη, πρέπει να μπορεί το φανταστικό να περάσει για αντιληπτό, και θα πούμε ότι η κρίση φέρει μαζί της όραση (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, σ. 18).
71. Ο Αλαίν κατηγορεί τους ψυχολόγους ότι το κάνουν αυτό.
72. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, σ. 66.
73. Ό.π., σ. 64.
74. Ό.π., σ. 66.
75. Γι' αυτό μπορούσε να πει ο Παλάγκι ότι η αντίληψη είναι μια «άμεση φαντασίωση», ενώ η ψευδαίσθηση μια «αντίστροφη φαντασίωση». Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, σ. 64.
76. Schröder, *Das Halluzinieren*, σ. 606.
77. *Leibhaften Bewusstheiten*, ένσαρκες συνειδήσεις. Εντός της παρένθεσης θα έπρεπε να είναι η λέξη *Gegenwartsempfindungen*, που αντιστοιχεί στα «αισθήματα παρουσίας». (Σημείωση παρμένη από τη γερμανική έκδοση του βιβλίου.)
78. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, σσ. 76 κε.
79. Ό.π., σ. 147.
80. Ανέκδοτη αυτοπαρατήρηση του Σαρτρ.
81. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, σ. 290.
82. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, σ. 67.
83. Ό.π., σ. 68.

84. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, σ. 288.

85. Ό.π. Ο ασθενής «ζει μέσα στον ορίζοντα του τοπίου του, κυριαρχούμενος από μονοσήμαντες εντυπώσεις χωρίς κίνητρα και χωρίς θεμέλια, που δεν είναι πια ενταγμένες στην καθολική τάξη του κόσμου των πραγμάτων και στις καθολικές σχέσεις νόηματος της γλώσσας. Ωστόσο τα πράγματα τα οποία δηλώνουν οι ασθενείς με ονόματα που μας είναι οικεία δεν είναι πια για εκείνους τα ίδια πράγματα που είναι για μας. Έχουν διατηρήσει και εισαγάγει στο τοπίο τους απλώς και μόνο συντρίμμια του κόσμου μας, και πάλι τα συντρίμμια αυτά δεν μένουν εκείνο που ήταν ως μέρη του όλου». Τα πράγματα του σχιζοφρενούς είναι ακινητοποιημένα και αδρανή, του παραληρηματικού, αντίθετα, πιο ομιλούντα και ζωηρά από τα δικά μας. «Αν η ασθένεια προχωρήσει, η αποσύνδεση των σκέψεων και η εξαφάνιση της ομιλίας αποκαλύπτουν ότι ο γεωγραφικός χώρος έχει χαθεί, ενώ η αμβλύνοια των αισθημάτων αποκαλύπτει ότι το τοπίο έχει φτωχύνει» (Straus, ό.π., σ. 291).

86. Η ψευδαίσθηση, λέει ο Κλάγκες (Klages), προϋποθέτει μια «*Ver-minderung des Ausdrucksgehaltes des äusseren Erscheinungswelb*», παράθεμα στο Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, σ. 71. [«Μείωση του εκφραστικού περιεχομένου του εξωτερικού φαινομενικού κόσμου.»]

87. Η *Urdoxa* ή *Urglaube* του Χούσερλ.

88. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, σσ. 69 κε.



#### IV. Ο ΑΛΛΟΣ ΚΑΙ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

Είμαι ριγμένος μέσα σε μια φύση και η φύση δεν εμφανίζεται μόνο έξω από μένα, στα αντικείμενα χωρίς ιστορία, αλλά είναι ορατή και στο κέντρο της υποκειμενικότητας. Οι θεωρητικές και πρακτικές αποφάσεις της προσωπικής ζωής μπορεί μεν να συλλάβουν από απόσταση το παρελθόν και το μέλλον μου, να δώσουν ένα οριστικό νόημα στο παρελθόν μου, με όλα τα τυχαία συμβάντα του, βάζοντάς το να ακολουθείται από ένα ορισμένο μέλλον του οποίου, όπως θα ειπωθεί εκ των υστέρων, ήταν η προετοιμασία, να εισαγάγουν στη ζωή μου την ιστορικότητα. Αλλά η τάξη αυτή έχει πάντα κάτι το πλαστό. Στο παρόν κατανοώ τα πρώτα μου είκοσι πέντε χρόνια ως παρατεταμένη παιδική ηλικία που επρόκειτο να ακολουθηθεί από έναν δύσκολο απογαλακτισμό, ώσπου να καταλήξει επιτέλους στην αυτονομία. Αν αναφερθώ σ' αυτά τα χρόνια όπως τα έζησα και τα φέρω μέσα μου, η ευδαιμονία τους αντιστέκεται στην εξήγησή της μέσω της προστατευμένης ατμόσφαιρας του γονικού περιβάλλοντος – τότε ήταν ο ίδιος ο κόσμος πιο ωραίος, ήταν τα ίδια τα πράγματα πιο συναρπαστικά, και δεν μπορώ ποτέ να είμαι σίγουρος ότι κατανοώ το παρελθόν μου καλύτερα απ' ό,τι κατανοούσε το ίδιο τον εαυτό του όταν το ζούσα, ούτε μπορώ να κατασιγάσω τη διαμαρτυρία του. Η ερμηνεία που δίνω τώρα στο παρελθόν μου συνδέεται με την εμπιστοσύνη μου στην ψυχανάλυση· αύριο, με περισσότερη εμπειρία και διορατικό-

τητα, ίσως θα το κατανοήσω αλλιώς, κατά συνέπεια θα το κατασκευάσω και αλλιώς. Πάντως θα ερμηνεύσω με τη σειρά τους τις παροντικές ερμηνείες μου, θα ανακαλύψω το λανθάνον περιεχόμενό τους και, προκειμένου να εκτιμήσω τελικά πόση αξία αλήθειας έχουν, θα πρέπει να συνυπολογίσω αυτές τις ανακαλύψεις. Το όποιο άδραγμα έχω πάνω στο παρελθόν και στο μέλλον μου γλιστρά, κυριότητα του χρόνου μου δεν έχω πραγματικά διότι αναβάλλεται πάντα μέχρι τη στιγμή που θα με κατανοήσω εξ ολοκλήρου, και η στιγμή αυτή δεν μπορεί να έρθει ποτέ, εφόσον θα ήταν πάλι άλλη μια στιγμή, πλαισιωμένη από έναν ορίζοντα μέλλοντος, η οποία θα χρειαζόταν με τη σειρά της περαιτέρω αναπτύξεις προκειμένου να γίνει κατανοητή. Επομένως η εθελούσια και ορθολογική ζωή μου ξέρει ότι είναι αναμειγμένη με μια άλλη δύναμη, που την εμποδίζει να ολοκληρωθεί και την κάνει πάντα να δείχνει σαν ένα πρώτο σχεδίασμα. Ο φυσικός χρόνος είναι πάντα εκεί. Η υπερβατικότητα των στιγμών του χρόνου θεμελιώνει και ταυτόχρονα υπονομεύει την ορθολογικότητα της ιστορίας μου: τη θεμελιώνει, εφόσον μου ανοίγει ένα απολύτως νέο μέλλον, όπου θα μπορέσω να στοχαστώ σχετικά με τα αδιαφανή σημεία του παρόντος μου· και την υπονομεύει, εφόσον, από αυτό το μέλλον, δεν θα μπορέσω ποτέ να συλλάβω το παρόν το οποίο βιώνω με μια αποδεικτική βεβαιότητα, και έτσι το βίωμα δεν είναι ποτέ εντελώς κατανοητό, αυτό που κατανοώ δεν συμπίπτει ποτέ επακριβώς με τη ζωή μου και τελικά ποτέ δεν γίνομαι ένα με μένα τον ίδιο. Αυτός είναι ο κλήρος ενός όντος που έχει γεννηθεί, δηλαδή που έχει δοθεί άπαξ και διά παντός στον εαυτό του ως κάτι που πρέπει να το κατανοήσει. Δεδομένου ότι ο φυσικός χρόνος παραμένει στο κέντρο της ιστορίας μου, με βλέπω επίσης περιτριγυρισμένο από εκείνον. Αν τα πρώτα μου χρόνια βρίσκονται πίσω μου σαν μια άγνωστη χώρα, αυτό δεν συμβαίνει λόγω μιας τυχαίας ανεπάρκειας της μνήμης και ελλείψει πλήρους εξερεύνησης: δεν υπάρχει τίποτα να γνωρίσω σ' αυτές τις ανεξερεύνητες περιοχές. Στην ενδομήτρια ζωή, για



παράδειγμα, τίποτα δεν έγινε αντιληπτό, γι' αυτό και δεν υπάρχει τίποτα να θυμηθείς. Δεν υπήρχε τίποτε άλλο πέρα από το πρώτο σχεδιάσμα ενός φυσικού εγώ και ενός φυσικού χρόνου. Μια ανώνυμη ζωή, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από το όριο της χρονικής διασποράς που απειλεί πάντα το ιστορικό παρόν. Για να μαντέψω αυτή την άμορφη ύπαρξη η οποία προηγείται της ιστορίας μου και θα την τελειώσει, δεν έχω παρά να κοιτάξω μέσα μου το χρόνο αυτό που λειτουργεί ολομόναχος και τον οποίο χρησιμοποιεί η προσωπική μου ζωή χωρίς να τον αποκρύπτει εντελώς. Επειδή με έχει φέρει στην προσωπική ύπαρξη ένας χρόνος που δεν τον συγκροτώ εγώ, όλες μου οι αντιλήψεις διαγράφονται με υπόβαθρο τη φύση. Ενόςω αντιλαμβάνομαι, ακόμα και χωρίς καμία γνώση των οργανικών προϋποθέσεων της αντίληψής μου, έχω συνείδηση ότι απαρτιώνω κάποιες ρεμβώδεις και σκόρπιες «συνειδήσεις», την όραση, την ακοή, την αφή, μαζί με τα πεδία τους που είναι προγενέστερα της προσωπικής μου ζωής και της παραμένουν ξένα. Το φυσικό αντικείμενο είναι το ίχνος αυτής της γενικευμένης ύπαρξης. Και κάθε αντικείμενο θα είναι κατ' αρχάς, από κάποια άποψη, ένα φυσικό αντικείμενο, θα είναι φτιαγμένο από χρώματα, από απτικές και ηχητικές ποιότητες, αν πρόκειται να εισέλθει στη ζωή μου.

Όπως η φύση διεισδύει μέχρι το κέντρο της προσωπικής μου ζωής και συνυφαίνεται μαζί της, έτσι και οι συμπεριφορές κατέρχονται στη φύση και αποτίθενται μέσα της με τη μορφή ενός κόσμου πολιτισμού. Δεν έχω μόνο έναν κόσμο φυσικής τάξης, δεν ζω μόνο εν μέσω της γης, του αέρα και του νερού, έχω γύρω μου χωματόδρομους, φυτείες, χωριά, δρόμους, εκκλησίες, σκεύη, ένα κουδούνι, ένα κουτάλι, μια πίπα. Καθένα από τα αντικείμενα αυτά φέρει μέσα του αποτυπωμένο το σημάδι της ανθρώπινης δράσης για την οποία χρησιμεύει. Καθένα εκπέμπει μια ατμόσφαιρα ανθρωπινότητας που μπορεί να είναι ελάχιστα προσδιορισμένη, ίσως απλώς κάποια λιγοστά χνάρια στην άμμο, ή αντίθετα πολύ προσδιορισμένη, όπως αν επισκε-

φθώ από πάνω ως κάτω ένα σπίτι που άδειασε πρόσφατα. Και να μεν δεν είναι άξιο απορίας ότι οι αισθητηριακές και αντιληπτικές λειτουργίες αποθέτουν μπροστά τους έναν φυσικό κόσμο, εφόσον είναι προ-προσωπικές, ωστόσο μπορεί να φανεί παράξενο ότι οι αυθόρμητες πράξεις μέσω των οποίων έχει μορφοποιήσει τη ζωή του ο άνθρωπος κατακάθονται ως ίζημα έξω από εκείνον, διάγοντας την ανώνυμη ύπαρξη των πραγμάτων. Ο πολιτισμός στον οποίο μετέχω υπάρχει για μένα με προφάνεια στα σκεύη που παρέχει στον εαυτό του. Αν πρόκειται για έναν άγνωστο ή ξένο πολιτισμό, πολλοί και διάφοροι τρόποι ύπαρξης ή ζωής μπορούν να επικαθίσουν στα ερείπια, στα σπασμένα εργαλεία που βρίσκω ή στο τοπίο που διατρέχω. Επομένως ο πολιτισμικός κόσμος είναι αμφίσημος, αλλά ήδη παρών. Υπάρχει εκεί μια κοινωνία να γνωρίσω. Ένα αντικειμενικό πνεύμα κατοικεί τα απομεινάρια και τα τοπία. Πώς είναι δυνατόν αυτό; Μέσα στο πολιτισμικό αντικείμενο νιώθω την εγγύς παρουσία του άλλου κάτω από ένα πέπλο ανωνυμίας. Κάποιος, τις, χρησιμοποιεί την πίπα για να καπνίσει, το κουτάλι για να φάει, το κουδούνι για να καλέσει, και ακριβώς μέσω της αντίληψης ενός ανθρώπινου ενεργήματος και ενός άλλου ανθρώπου θα μπορούσε να επαληθευθεί η αντίληψη του πολιτισμικού κόσμου. Πώς μπορεί να συλληφθεί υπό τον τρόπο του «τινός» μια ανθρώπινη ενέργεια ή σκέψη, εφόσον, εξ ορισμού, είναι μια πράξη σε πρώτο πρόσωπο, αδιαχώριστη από ένα εγώ; Είναι εύκολο να απαντήσεις ότι η αόριστη ανωνυμία αποτελεί απλώς έναν ασαφή τύπο για να δηλωθεί μια πολλαπλότητα από εγώ ή ακόμα ένα εγώ εν γένει. Θα αντιτείνουν: έχω την εμπειρία ενός ορισμένου πολιτισμικού περιβάλλοντος και των συμπεριφορών που του αντιστοιχούν· μπροστά στα απομεινάρια ενός εξαφανισμένου πολιτισμού, προσλαμβάνω κατ' αναλογία το είδος ανθρώπου που έζησε στους κόλπους του. Πρώτα όμως θα έπρεπε να ξέρω πώς μπορώ να έχω την εμπειρία του δικού μου πολιτισμικού κόσμου, του πολιτισμού μου. Θα απαντήσουν πάλι ότι βλέπω γύρω μου τους άλλους ανθρώπους να

κάνουν μια ορισμένη χρήση των σκευών που με περιβάλλουν, ότι ερμηνεύω τη συμπεριφορά τους κατ' αναλογία προς τη δική μου και μέσω της εσωτερικής εμπειρίας μου, η οποία μου μαθαίνει το νόημα και την πρόθεση των χειρονομιών που αντιλαμβάνομαι. Στο κάτω κάτω, λένε, οι ενέργειες των άλλων θα γίνονται πάντα κατανοητές μέσω των δικών μου· το «τις» ή το «εμείς» μέσω του εγώ. Αλλά σ' αυτό ακριβώς έγκειται το πρόβλημα: πώς μπορεί να μπει στον πληθυντικό η λέξη «εγώ», πώς μπορούμε να σχηματίσουμε μια γενική ιδέα του εγώ, πώς μπορώ να μιλήσω για ένα άλλο εγώ πέρα από το δικό μου, πώς μπορώ να ξέρω ότι υπάρχουν και άλλα εγώ, πώς μπορεί η συνείδηση, που εξ ορισμού και ως αυτογνωσία είναι στον τρόπο του εγώ, να συλληφθεί υπό τον τρόπο του εσύ και από εκεί υπό τον τρόπο του «τινός»; Το πρώτο από τα πολιτισμικά αντικείμενα, και εκείνο μέσω του οποίου υπάρχουν όλα τα άλλα, είναι το σώμα του άλλου ως φορέας μιας συμπεριφοράς. Είτε πρόκειται για απομεινάρια είτε για το σώμα του άλλου, το ερώτημα είναι να μάθουμε πώς μπορεί ένα αντικείμενο στο χώρο να γίνει το ομιλούν ίχνος μιας ύπαρξης, πώς αντιστρόφως μια πρόθεση, μια σκέψη, ένα σχέδιο μπορούν να αποσπαστούν από το προσωπικό υποκείμενο και να γίνουν ορατά έξω από εκείνο μέσα στο σώμα του, μέσα στο περιβάλλον που κατασκευάζει για τον εαυτό του. Η συγκρότηση του άλλου δεν φωτίζει πλήρως τη συγκρότηση της κοινωνίας, η οποία δεν είναι μια ύπαρξη για δύο ή και για τρεις, αλλά η συνύπαρξη με έναν αόριστο αριθμό συνειδητήσεων. Ωστόσο η ανάλυση της αντίληψης του άλλου συναντά τη δυσκολία επί της αρχής την οποία εγείρει ο πολιτισμικός κόσμος, εφόσον καλείται να λύσει το παράδοξο μιας συνειδητής ιδωμένης έξωθεν, μιας σκέψης που ενοικεί στον εξωτερικό κόσμο και άρα είναι ήδη, ως προς τη δική μου, χωρίς υποκείμενο και ανώνυμη.

Το πρόβλημα αρχίζει να επιλύεται με τα όσα είπαμε για το σώμα. Η ύπαρξη του άλλου συνιστά δυσκολία και σκάνδαλο για την αντικειμενική σκέψη. Αν τα συμβάντα του κόσμου είναι,

σύμφωνα με τα λόγια του Λασελιέ, ένα σύμπλεγμα γενικών ιδιοτήτων και βρίσκονται στο σημείο τομής λειτουργικών σχέσεων οι οποίες μας επιτρέπουν καταρχήν να φέρουμε σε πέρας την ανάλυσή τους, και αν το σώμα είναι στ' αλήθεια μια περιοχή του κόσμου, αν είναι αυτό το αντικείμενο για το οποίο μου μιλά ο βιολόγος, αυτή η σύζευξη διεργασιών την ανάλυση των οποίων βρίσκω στα συγγράμματα φυσιολογίας, αυτή η σωρεία οργάνων την περιγραφή των οποίων βρίσκω στους ανατομικούς πίνακες, τότε η εμπειρία μου δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από την κατ' ιδίαν συνάντηση μιας γυμνής συνείδησης και του συστήματος αντικειμενικών συσχετίσεων τις οποίες εκείνη σκέφτεται. Το σώμα του άλλου, όπως και το δικό μου σώμα, δεν κατοικείται, είναι αντικείμενο μπροστά στη συνείδηση που το σκέφτεται ή το συγκροτεί, οι άνθρωποι και εγώ ο ίδιος ως εμπειρικό είναι είμαστε απλώς μηχανισμοί που ενεργοποιούνται με ελατήρια, το αληθινό υποκείμενο δεν έχει δεύτερο όμοιό του, αυτή η συνείδηση που θα ήταν κρυμμένη μέσα σε ένα κομμάτι αιμάσσουσας σάρκας είναι η πλέον παράλογη από τις κρυφές ποιότητες, και η συνείδησή μου, καθώς θα συνεκτείνεται με ό,τι μπορεί να είναι, για μένα, συσχετικό ολόκληρου του συστήματος της εμπειρίας, δεν μπορεί να συναντήξει μέσα σ' αυτό το σύστημα μια άλλη συνείδηση, η οποία θα επέφερε αμέσως την εμφάνιση, μέσα στον κόσμο, του άγνωστου σε μένα υπόβαθρου των δικών της φαινομένων. Υπάρχουν δύο και μόνο δύο τρόποι ύπαρξης: το είναι καθ' εαυτό, το είναι των αντικειμένων που απλώνονται μέσα στο χώρο, και το είναι δι' εαυτό, το είναι της συνείδησης. Ο άλλος, τώρα, θα ήταν μπροστά μου ένα καθ' εαυτό και ωστόσο θα υπήρχε δι' εαυτόν, θα απαιτούσε από μένα μια αντιφατική διεργασία προκειμένου να τον αντιληφθώ, εφόσον θα έπρεπε να τον διακρίνω από μένα, άρα να τον τοποθετήσω μέσα στον κόσμο των αντικειμένων, και ταυτόχρονα να τον σκεφτώ ως συνείδηση, δηλαδή ως αυτό το είδος τού είναι χωρίς εξωτερικό και χωρίς μέρη, στο οποίο έχω πρόσβαση μόνο και μόνο

επειδή είναι εγώ και επειδή αυτός που σκέφτεται και αυτός που τον σκέφτονται συνταυτίζονται σ' εκείνο. Στην αντικειμενική σκέψη, επομένως, δεν υπάρχει θέση για τον άλλο και για μια ποικιλότητα συνειδήσεων. Αν είμαι εγώ που συγκροτώ τον κόσμο, δεν μπορώ να σκεφτώ καμία άλλη συνείδηση, διότι θα έπρεπε να τον συγκροτεί και εκείνη, οπότε, τουλάχιστον έναντι αυτής της άλλης θεώρησης για τον κόσμο, δεν θα ήμουν συγκροτών. Ακόμα και αν κατόρθωνα να τη σκεφτώ ως συνείδηση που συγκροτεί τον κόσμο, πάλι εγώ θα τη συγκροτούσα ως τέτοια, άρα θα ήμουν και πάλι ο μόνος συγκροτών. Ακριβώς, όμως, μάθαμε να θέτουμε υπό αμφισβήτηση την αντικειμενική σκέψη και ήρθαμε σε επαφή, εντεύθεν των επιστημονικών αναπαραστάσεων του κόσμου και του σώματος, με μια εμπειρία του σώματος και του κόσμου την οποία οι αναπαραστάσεις αυτές δεν κατορθώνουν να εξαφανίσουν απορροφώντας τη. Σε αυτή την εμπειρία, το σώμα μου και ο κόσμος δεν είναι πια αντικείμενα τα οποία συντονίζονται μεταξύ τους μέσω λειτουργικών σχέσεων σαν κι εκείνες που καθιερώνει η φυσική. Το σύστημα της εμπειρίας μέσα στο οποίο επικοινωνούν μεταξύ τους δεν είναι πια απλωμένο μπροστά μου, δεν το διατρέχει πια μια συγκροτούσα συνείδηση. Έχω τον κόσμο ως ημιτελές άτομο διαμέσου του σώματός μου ως δύναμη αυτού του κόσμου, και έχω τη θέση των αντικειμένων μέσω της θέσης του σώματός μου ή, αντιστρόφως, τη θέση του σώματός μου μέσω της θέσης των αντικειμένων, όχι σε μια λογική συνεπαγωγή και όπως προσδιορίζουμε ένα άγνωστο μέγεθος μέσω των αντικειμενικών του σχέσεων με δεδομένα μεγέθη, αλλά σε μια πραγματική συνεπαγωγή και επειδή το σώμα μου είναι κίνηση προς τον κόσμο, ο δε κόσμος σημείο στήριξης του σώματός μου. Το ιδεώδες της αντικειμενικής σκέψης –το σύστημα της εμπειρίας ως δέσμη φυσικομαθηματικών συσχετίσεων– είναι θεμελιωμένο στην αντίληψή μου για τον κόσμο ως άτομο σε αρμονική συμφωνία με τον εαυτό του, και όταν η επιστήμη επιδιώκει να εντάξει το σώμα μου στις σχέσεις του αντικειμενι-

κού κόσμου, προσπαθεί στην ουσία, με τον τρόπο της, να μεταφράσει τη συρραφή του φαινομένου σώματός μου πάνω στον αρχέγονο κόσμο. Ενόσω το σώμα αποσύρεται από τον αντικειμενικό κόσμο και σχηματίζει ένα τρίτο είδος του είναι ανάμεσα στο καθαρό υποκείμενο και το αντικείμενο, παράλληλα το υποκείμενο χάνει την καθαρότητα και τη διαφάνειά του. Διάφορα αντικείμενα βρίσκονται μπροστά μου, σχεδιογραφούν στον αμφιβληστροειδή μου μια ορισμένη προβολή εκείνων των ίδιων και τα ανταλαμβάνω. Στη φυσιολογική μου αναπαράσταση του φαινομένου, δεν θα μπορεί πια να τεθεί θέμα να απομονώσω τις εικόνες του αμφιβληστροειδούς και το εγκεφαλικό τους αντίστοιχο από το ολικό πεδίο, ενεργό και δυναμικό, μέσα στο οποίο εμφανίζονται. Το φυσιολογικό συμβάν είναι απλώς το αφηρημένο σχεδιογράφημα του αντιληπτικού συμβάντος.<sup>1</sup> Ούτε θα μπορέσουμε να πραγματοποιήσουμε, υπό το όνομα των ψυχικών εικόνων, κάποιες ασυνεχείς προοπτικές θεάσεις που θα αντιστοιχούσαν στις διαδοχικές αμφιβληστροειδικές εικόνες ούτε, τέλος, να εισαγάγουμε μια «εποπτεία του πνεύματος» που αποκαθιστά το αντικείμενο πέρα από τις παραμορφωτικές προοπτικές. Πρέπει να συλλάβουμε τις προοπτικές και την οπτική γωνία ως την ένταξή μας στον κόσμο-άτομο, τη δε αντίληψη, όχι πια ως μια συγκρότηση του αληθινού αντικειμένου, αλλά ως την ενύπαρξή μας στα πράγματα. Η συνείδηση ανακαλύπτει μέσα της, μαζί με τα αισθητηριακά πεδία και τον κόσμο ως πεδίο όλων των πεδίων, την αδιαφάνεια ενός πρωταρχικού παρελθόντος. Αν έχω την εμπειρία αυτής της ενύπαρξης της συνείδησής μου στο σώμα της και στον κόσμο της, η αντίληψη του άλλου και η ποικιλία των συνειδητήσεων δεν παρουσιάζουν πια καμία δυσκολία. Αν, για μένα που στοχάζομαι σχετικά με την αντίληψη, το ανταλαμβανόμενο υποκείμενο εμφανίζεται εφοδιασμένο με μια αρχέγονη συναρμογή ως προς τον κόσμο, σέρνοντας πίσω του αυτό το σωματικό πράγμα χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχαν για εκείνο άλλα πράγματα, γιατί τα άλλα σώματα που ανταλαμβάνωμαι να

μην κατοικούνται, κατ' αντιστοιχία, από συνειδήσεις; Αν η συνειδήσή μου έχει ένα σώμα, γιατί τα άλλα σώματα να μην «έχουν» συνειδήσεις; Αυτό προϋποθέτει, προφανώς, ότι οι έννοιες του σώματος και της συνειδησης μετασχηματίζονται βαθιά. Σε ό,τι αφορά το σώμα, ακόμα και το σώμα του άλλου, πρέπει να μάθουμε να το διακρίνουμε από το αντικειμενικό σώμα όπως το περιγράφουν τα βιβλία φυσιολογίας. Δεν είναι αυτό το σώμα, το αντικειμενικό, εκείνο που μπορεί να κατοικηθεί από μια συνείδηση. Πρέπει να συλλάβουμε εκ νέου τις συμπεριφορές που σχεδιογραφούνται πάνω στα ορατά σώματα, που κάνουν σ' εκείνα την εμφάνισή τους αλλά δεν περιέχονται πραγματικά μέσα τους.<sup>2</sup> Δεν θα γίνει ποτέ κατανοητό πώς θα μπορούσε η σημασία και η αποβλεπτικότητα να κατοικήσουν οικοδομήματα μορίων ή σωρούς κυττάρων, σ' αυτό έχει δίκιο ο καρτεσιανισμός. Ούτε όμως τίθεται θέμα ενός τόσο παράλογου εγχειρήματος. Το ζήτημα είναι μόνο να αναγνωρίσουμε ότι το σώμα, ως χημικό οικοδόμημα ή συνάθροισμα ιστών, σχηματίζεται μέσω μιας φτωχοποίησης με αφητηρία ένα αρχέγονο φαινόμενο του σώματος-για-μας, του σώματος της ανθρώπινης εμπειρίας ή του αντιληπτού σώματος, το οποίο περιζώνει η αντικειμενική σκέψη αλλά χωρίς να χρειάζεται να αξιώσει την ολοκληρωμένη ανάλυσή του. Σε ό,τι αφορά τη συνείδηση, πρέπει να την προσλάβουμε, όχι πια ως συγκροτούσα συνείδηση και ως καθαρό είναι-δι'-εαυτό, αλλά ως μια αντιληπτική συνείδηση, ως το υποκείμενο μιας συμπεριφοράς, ως είναι στον κόσμο ή ύπαρξη, διότι μόνο έτσι θα μπορέσει να εμφανιστεί ο άλλος στην κορυφή του φαινομένου σώματός του και να αποκτήσει ένα είδος «τοπικότητας». Υπ' αυτές τις συνθήκες, οι αντινομίες της αντικειμενικής σκέψης εξαφανίζονται. Μέσω του φαινομενολογικού αναστοχασμού βρίσκω την όραση, όχι ως «σκέφτομαι ότι βλέπω», όπως λέει ο Ντεκάρτ, αλλά ως βλέμμα που έχει άδραγμα πάνω σ' έναν ορατό κόσμο, γι' αυτό και μπορεί να υπάρχει για μένα ένα βλέμμα του άλλου, γι' αυτό και εκείνο το εκφραστικό εργαλείο που αποκαλούμε

πρόσωπο μπορεί να φέρει μια ύπαρξη όπως φέρεται η ύπαρξή μου από το σώμα μου, αυτό τον γνωρίζοντα μηχανισμό. Όταν στρέφομαι προς την αντίληψή μου και περνά από την άμεση αντίληψη στη σκέψη αυτής της αντίληψης, επαναπραγματοποιώ την αντίληψη, ξαναβρίσκω μια σκέψη παλαιότερη από μένα να δρα μέσα στα αντιληπτικά μου όργανα, τα οποία είναι απλώς το ίχνος της. Κατά τον ίδιο τρόπο κατανοώ και την ύπαρξη του άλλου. Και πάλι έχω απλώς το ίχνος μιας συνείδησης που μου διαφεύγει στην ενεργό παρουσία της, όταν δε το βλέμμα μου διασταυρώνεται με ένα άλλο βλέμμα, επαναπραγματοποιώ την ξένη ύπαρξη μέσα σε ένα είδος αναστοχασμού. Δεν υπάρχει εν προκειμένω κανένας «συλλογισμός κατ' αναλογία». Σωστά το είπε ο Σέλερ, ο συλλογισμός κατ' αναλογία προϋποθέτει ό,τι οφείλει να εξηγήσει. Μπορούμε να συναγάγουμε την άλλη συνείδηση, μόνο αν συγκριθούν και ταυτιστούν οι συγκινησιακές εκφράσεις του άλλου και οι δικές μου και αν αναγνωριστούν ακριβείς συσχετίσεις ανάμεσα στη μιμική μου και τα «ψυχικά γεγονότα» μου. Όμως η αντίληψη του άλλου προηγείται τέτοιων διαπιστώσεων και τις καθιστά δυνατές, δεν συγκροτούν αυτές εκείνη. Ένα βρέφος δεκαπέντε μηνών ανοίγει το στόμα, αν παίζοντας πάρω ένα του δάχτυλο ανάμεσα στα δόντια μου και κάνω πως το δαγκώνω. Ωστόσο δεν έχει κοιτάξει και πολύ το πρόσωπό του στον καθρέφτη, τα δόντια του δεν μοιάζουν με τα δικά μου. Αλλά το στόμα του και τα δόντια του, όπως τα αισθάνεται εκ των έσω, είναι διαμιάς για εκείνο μηχανισμοί δαγκώματος, και οι σιαγόνες μου, όπως τις βλέπει από τα έξω, είναι διαμιάς για εκείνο ικανές για τις ίδιες προθέσεις. Το «δάγκωμα» έχει αμέσως για εκείνο διυποκειμενική σημασία. Αντιλαμβάνεται τις προθέσεις του μέσα στο σώμα του, το σώμα μου μαζί με το δικό του, κι έτσι τις προθέσεις μου μέσα στο σώμα του. Οι συσχετίσεις που παρατηρώ ανάμεσα στη μιμική μου και τη μιμική του άλλου, ανάμεσα στις προθέσεις μου και τη μιμική μου, μπορεί μεν να προσφέρουν έναν οδηγητικό μίτο για τη μεθοδική γνώση του άλλου και στην πε-



ρίπτωση που αποτύχει η άμεση αντίληψη, όμως δεν μου μαθαίνουν την ύπαρξη του άλλου. Ανάμεσα στη συνειδησή μου και το σώμα μου όπως το βιώνω, ανάμεσα σ' αυτό το φαινόμενο σώμα και το σώμα του άλλου όπως το βλέπω από τα έξω, υπάρχει μια εσωτερική σχέση χάρη στην οποία ο άλλος εμφανίζεται ως η τελείωση του συστήματος. Η προφάνεια του άλλου είναι δυνατή επειδή δεν είμαι διάφανος για μένα και επειδή η υποκειμενικότητά μου σέρνει πίσω της το σώμα της. Είπαμε προ ολίγου: καθόσον ο άλλος ενοικεί στον κόσμο, καθόσον είναι ορατός και αποτελεί μέρος του πεδίου μου, δεν είναι ποτέ ένα *ego* υπό την έννοια υπό την οποία εγώ είμαι *ego* για μένα. Προκειμένου να τον σκεφτώ ως ένα αληθινό εγώ, θα έπρεπε να με σκεφτώ ως απλό αντικείμενο για εκείνον, και η γνώση που έχω για μένα τον ίδιο μου απαγορεύει να το κάνω αυτό. Όμως αν το σώμα του άλλου δεν είναι αντικείμενο για μένα ούτε το δικό μου σώμα αντικείμενο για εκείνον, αν συνιστούν συμπεριφορές, η οντοθεσία του άλλου δεν με περιστέλλει στη συνθήκη αντικειμένου μέσα στο πεδίο του ούτε η αντίληψη του άλλου από μένα τον περιστέλλει στη συνθήκη αντικειμένου μέσα στο πεδίο μου. Ο άλλος δεν είναι ποτέ εντελώς ένα προσωπικό είναι, αν είμαι εγώ ο ίδιος απολύτως ένα τέτοιο είναι και αν συλλαμβάνω τον εαυτό μου μέσα σε μια αποδεικτική προφάνεια. Αν όμως διά του αναστοχασμού βρίσκω μέσα μου, μαζί με το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, ένα προ-προσωπικό υποκείμενο που έχει δοθεί στον εαυτό του, αν οι αντιλήψεις μου παραμένουν έκκεντρες σε σχέση με μένα ως κέντρο πρωτοβουλιών και κρίσεων, αν ο αντιληπτός κόσμος παραμένει σε μια κατάσταση ουδετερότητας, ούτε αντικείμενο που έχει επαληθευθεί ούτε όνειρο που έχει αναγνωριστεί ως τέτοιο, τότε όλα όσα εμφανίζονται μέσα στον κόσμο δεν έχουν ευθύς αμέσως απλωθεί μπροστά μου και η συμπεριφορά του άλλου μπορεί να κάνει την εμφάνισή της ανάμεσά τους. Ο κόσμος αυτός μπορεί να παραμείνει αδιαίρετος ανάμεσα στη δική μου αντίληψη και τη δική του, το εγώ που αντιλαμβάνεται δεν έχει κάποιο ιδιαίτερο

προνόμιο που να καθιστά αδύνατο ένα εγώ που γίνεται αντιληπτό, και τα δυο τους δεν είναι *cogitationes* κλεισμένες στην εμπνευσμένη τους, αλλά όντα που ξεπερνιούνται από τον κόσμο τους και μπορούν, κατά συνέπεια, να ξεπεραστούν το ένα από το άλλο. Η κατάφαση μιας ξένης συνείδησης που στέκεται απέναντι στη δική μου θα μετέτρεπε αμέσως την εμπειρία μου σε ιδιωτικό θέαμα, εφόσον δεν θα συνεκτεινόταν πια με το είναι. Το *cogito* του άλλου αφαιρεί κάθε αξία από το δικό μου *cogito* και με κάνει να χάσω τη σιγουριά που είχα μέσα στη μοναξιά ότι προσπελάζω το μόνο είναι που μπορώ να διανοηθώ, το είναι όπως το σκοπεύω και το συγκροτώ εγώ. Μάθαμε όμως κατά την ατομική αντίληψη να μην πραγματοποιούμε τις προοπτικές θεάσεις μας ξεχωριστά τη μία από την άλλη· ξέρουμε ότι γλιστρούν η μία μέσα στην άλλη και συγκεντρώνονται όλες μέσα στο πράγμα. Κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να μάθουμε να ανευρίσκουμε την επικοινωνία μεταξύ των συνειδησεων μέσα σε έναν και τον ίδιο κόσμο. Στην πραγματικότητα ο άλλος δεν είναι έγκλειστος στην προοπτική από την οποία βλέπω τον κόσμο, επειδή και η ίδια αυτή προοπτική δεν έχει καθορισμένα όρια, γλιστρά αυθόρμητα στην προοπτική του άλλου και περισυλλέγονται μαζί μέσα σε έναν και μόνο κόσμο, στον οποίο μετέχουμε όλοι ως ανώνυμα υποκείμενα της αντίληψης.

Καθόσον έχω αισθητηριακές λειτουργίες, ένα οπτικό, ακουστικό, απτικό πεδίο, επικοινωνώ ήδη με τους άλλους, που λαμβάνονται επίσης ως ψυχοφυσικά υποκείμενα. Μόλις πέσει το βλέμμα μου πάνω σ' ένα ζωντανό σώμα την ώρα που ενεργεί, αμέσως τα αντικείμενα που το περιβάλλουν αποκτούν ένα νέο στρώμα σημασίας: δεν είναι πια μόνο ό,τι θα μπορούσα να κάνω με εκείνα εγώ ο ίδιος, είναι ό,τι πρόκειται να κάνει με εκείνα η συμπεριφορά αυτή. Γύρω από το αντιληπτό σώμα δημιουργείται μια δίνη όπου έλκεται ο κόσμος μου και είναι σαν να τον ρουφάει μέσα της: στο μέτρο αυτό, δεν είναι πια μόνο δικός μου, δεν είναι πια παρών μόνο σε μένα, είναι παρών στον *x*, σ' αυτή την άλλη συμπεριφορά που αρχίζει να σχεδιογρα-

φείται μέσα του. Ήδη το άλλο σώμα δεν είναι πια ένα απλό τμήμα του κόσμου αλλά ο τόπος μιας ορισμένης επεξεργασίας και κατά κάποιον τρόπο μιας ορισμένης «θέασης» του κόσμου, όπου γίνεται μια ορισμένη μεταχείριση των μέχρι τώρα δικών μου πραγμάτων. Κάποιος χρησιμοποιεί τα οικεία μου αντικείμενα. Ποιος, όμως; Λέω ότι είναι ένας άλλος, ένας δεύτερος εαυτός, και το ξέρω κατ' αρχάς επειδή το ζωντανό αυτό σώμα έχει ίδια δομή με το δικό μου. Βιώνω το σώμα μου ως δύναμη ορισμένων συμπεριφορών και ενός ορισμένου κόσμου, έχω δοθεί στον εαυτό μου απλώς και μόνο ως ένα ορισμένο άδραγμα πάνω στον κόσμο· και ακριβώς το σώμα μου είναι αυτό που αντιλαμβάνεται το σώμα του άλλου και βρίσκει σ' εκείνο κάτι σαν θαυμαστή προέκταση των δικών του αποβλέψεων, έναν οικείο τρόπο αντιμετώπισης του κόσμου· εφεξής, καθώς τα μέρη του σώματός μου συναπαρτίζουν ένα σύστημα, το σώμα του άλλου και το δικό μου αποτελούν ένα μόνο όλο, είναι οι δύο όψεις ενός και του ίδιου φαινομένου, και η ανώνυμη ύπαρξη, το ίχνος της οποίας είναι κάθε στιγμή το σώμα μου, κατοικεί εφεξής και τα δύο αυτά σώματα συγχρόνως.<sup>3</sup> Έτσι προκύπτει απλώς ένα άλλο έμβιο ον, όχι ακόμα ένας άλλος άνθρωπος. Αυτή όμως η ξένη ζωή, όπως και η δική μου με την οποία επικοινωνεί, είναι μια ζωή ανοιχτή. Δεν εξαντλείται σ' έναν ορισμένο αριθμό βιολογικών ή αισθητηριακών λειτουργιών. Προσαρτά διάφορα φυσικά αντικείμενα μεταστρέφοντάς τα από το άμεσο νόημά τους, κατασκευάζει σύνεργα και εργαλεία, προβάλλεται στο περιβάλλον με τη μορφή πολιτισμικών αντικειμένων. Το παιδί όταν γεννιέται τα βρίσκει γύρω του σαν αερόλιθους που έχουν έρθει από άλλο πλανήτη. Τα κάνει κτήμα του και μαθαίνει να τα χρησιμοποιεί όπως τα χρησιμοποιούν οι άλλοι, επειδή το σωματικό σχήμα εξασφαλίζει την άμεση αντιστοιχία ανάμεσα σε ό,τι βλέπει να γίνεται και ό,τι κάνει εκείνο το ίδιο και επειδή έτσι το σκεύος συγκεκριμενοποιείται ως ένα προσδιορισμένο *manipulandum* και ο άλλος ως ένα κέντρο ανθρώπινης δράσης. Υπάρχει ιδίως ένα πολιτισμικό αντι-

κείμενο που θα παίξει ουσιώδη ρόλο στην αντίληψη του άλλου: η γλώσσα. Στην εμπειρία του διαλόγου, ανάμεσα στον άλλο και μένα συγκροτείται ένα κοινό έδαφος, η σκέψη μου και η σκέψη του σχηματίζουν ένα και μόνο πλέγμα, τα λόγια μου και τα λόγια του συνομιλητή μου καλούνται από την κατάσταση της συζήτησης, εγγράφονται σε μια κοινή πράξη, δημιουργός της οποίας δεν είναι κανένας από μας. Υπάρχει εν προκειμένω ένα είναι για δύο, και ο άλλος δεν είναι πια για μένα μια απλή συμπεριφορά στο υπερβατολογικό μου πεδίο ούτε άλλωστε εγώ στο δικό του, είμαστε συνεργάτες ο ένας για τον άλλο σε μια τέλεια αμοιβαιότητα, οι προοπτικές μας γλιστρούν η μία μέσα στην άλλη, συνυπάρχουμε διαμέσου ενός και του ίδιου κόσμου. Στον παρόντα διάλογο έχω απελευθερωθεί από τον εαυτό μου, οι σκέψεις του άλλου είναι βέβαια δικές του σκέψεις, δεν τις διαμορφώνω εγώ, παρότι τις συλλαμβάνω αμέσως μόλις γεννιούνται ή και τις προλαβαίνω, και μάλιστα η ένσταση που μου εγείρει ο συνομιλητής μου αποσπά σκέψεις που δεν ήξερα ότι τις είχα, ούτως ώστε, μπορεί μεν να του προσφέρω σκέψεις, αλλά κι εκείνος σε ανταπόδοση με κάνει να σκεφτώ. Μόνο εκ των υστέρων, όταν έχω αποσυρθεί από το διάλογο και τον ξαναθυμάμαι, μπορώ να τον επανεντάξω στη ζωή μου, να τον μετατρέψω σε επεισόδιο της ιδιωτικής μου ιστορίας, και μπορεί και ο άλλος να επιστρέψει στην απουσία του ή, στο μέτρο που μένει παρών για μένα, να τον αισθανθώ ως απειλή. Η αντίληψη του άλλου και ο διυποκειμενικός κόσμος αποτελούν πρόβλημα μόνο για τους ενήλικες. Το παιδί ζει σ' έναν κόσμο τον οποίο θεωρεί διαμιάς προσβάσιμο σε όλους όσοι το περιβάλλουν, δεν έχει καμία συνείδηση του εαυτού του ούτε και οποιουδήποτε άλλου ως ιδιωτικής υποκειμενικότητας, δεν υποψιάζεται ότι και εκείνο το ίδιο και όλοι μας είμαστε περιορισμένοι σε μια ορισμένη οπτική γωνία απέναντι στον κόσμο. Γι' αυτό και δεν υποβάλλει σε κριτική ούτε τις σκέψεις του, στις οποίες πιστεύει όσο του παρουσιάζονται και χωρίς να επιδιώκει να τις συνδέσει μεταξύ τους, ούτε τα λόγια μας. Δεν έχει την επισταμένη

γνώση των οπτικών γωνιών. Για εκείνο οι άνθρωποι είναι άδεια κεφάλια στραμμένα σ' έναν μοναδικό, προφανή κόσμο όπου διαδραματίζονται τα πάντα, ακόμα και τα όνειρα τα οποία, όπως νομίζει, είναι μέσα στο δωμάτιό του, ακόμα και η σκέψη, εφόσον δεν διακρίνεται από τα λόγια. Οι άλλοι είναι για εκείνο βλέμματα που επιθεωρούν τα πράγματα, έχουν μια σχεδόν υλική ύπαρξη, μέχρι του σημείου να αναρωτιέται κάποιο παιδί πώς και δεν σπάνε τα βλέμματα όταν διασταυρώνονται.<sup>4</sup> Γύρω στα δώδεκα, λέει ο Πιαζέ, το παιδί πραγματοποιεί το *cogito* και βρίσκει τις αλήθειες του ορθολογισμού. Θα ανακαλύψει τον εαυτό του, λέει, ως αισθητή συνείδηση και ταυτόχρονα ως διανοητική συνείδηση, ως οπτική γωνία απέναντι στον κόσμο και ως κάποιος που καλείται να ξεπεράσει αυτή την οπτική γωνία, να κατασκευάσει μια αντικειμενικότητα στο επίπεδο της κρίσης. Ο Πιαζέ οδηγεί το παιδί μέχρι την έλλογη ηλικία λες και οι σκέψεις του ενήλικου είναι αυτάρκειες και αίρουν όλες τις αντιφάσεις. Στην πραγματικότητα όμως, αν πρόκειται να υπάρχει για τον ενήλικο ένας κόσμος μοναδικός και διυποκειμενικός, πρέπει τα παιδιά να έχουν κατά κάποιον τρόπο δίκιο ενάντια στους ενήλικες και ενάντια στον Πιαζέ, πρέπει οι βάρβαρες σκέψεις της νηπιακής ηλικίας να παραμένουν ως απαραίτητο κεκτημένο κάτω από τις σκέψεις της ενηλικιότητας. Η συνείδηση που έχω ότι κατασκευάζω μια αντικειμενική αλήθεια δεν θα μου έδινε ποτέ τίποτε άλλο από μια αλήθεια αντικειμενική για μένα, η μεγαλύτερή μου προσπάθεια για αμεροληψία δεν θα με έκανε να ξεπεράσω την υποκειμενικότητά μου, όπως το εκφράζει πολύ ωραία ο Ντεκάρτ με την υπόθεση του πονηρού δαίμονα, αν δεν είχα, κάτω από τις κρίσεις μου, την αρχέγονη βεβαιότητα ότι αγγίζω το ίδιο το είναι, αν, πριν από οποιαδήποτε εκούσια *θεσιληψία*, δεν βρισκόμουν ήδη *τοποθετημένος* σε έναν διυποκειμενικό κόσμο, αν η επισταμένη γνώση δεν στηριζόταν σ' αυτή την πρωταρχική *δόξα*. Με το *cogito* αρχίζει η πάλη των συνειδήσεων, η μία επιδιώκει το θάνατο της άλλης, όπως λέει ο Χέγκελ. Για να μπορέσει να αρχίσει η πάλη,

για να μπορέσει κάθε συνείδηση να υποψιαστεί ότι υπάρχουν οι ξένες παρουσίες τις οποίες αρνείται, πρέπει να έχουν όλες ένα κοινό έδαφος και να θυμούνται την ειρηνική τους συνύπαρξη στον κόσμο του παιδιού.

Όμως, είναι πράγματι ο άλλος που κατορθώνουμε να βρούμε έτσι; Εξισώνουμε με δυο λόγια το εγώ και το εσύ μέσα σε μια εμπειρία που τη μοιράζονται πολλοί, εισάγουμε το απρόσωπο στο κέντρο της υποκειμενικότητας, εξαλείφουμε την ατομικότητα των προοπτικών, αλλά μέσα σ' αυτή τη γενική σύγκυση δεν έχουμε οδηγήσει στην εξαφάνιση και το *alter ego*, μαζί με το *ego*; Είπαμε προηγουμένως για τα δυο τους ότι το ένα αποκλείει το άλλο. Όμως αλληλοαποκλείονται ακριβώς επειδή έχουν τις ίδιες αξιώσεις και το *alter ego* ακολουθεί όλες τις παραλλαγές του *ego*: αν το εγώ που αντιλαμβάνεται είναι σ' αλήθεια ένα εγώ, δεν μπορεί να αντιληφθεί ένα άλλο εγώ: αν το υποκείμενο που αντιλαμβάνεται είναι ανώνυμο, ανώνυμο είναι και το ίδιο το άλλο που γίνεται αντιληπτό από εκείνο, και όταν θελήσουμε να αναδείξουμε, μέσα σ' αυτή τη συλλογική συνείδηση, την ποικιλία των συνειδήσεων, θα ξανασυναντήσουμε τις δυσκολίες που νομίζαμε πως είχαμε αντιπαρέλθει. Ανταλλάβονται τον άλλο ως συμπεριφορά, ανταλλάβονται για παράδειγμα το πένθος ή το θυμό του άλλου στη συμπεριφορά του, στο πρόσωπο και στα χέρια του, χωρίς κανένα δάνειο από μια «εσωτερική» εμπειρία οδύνης ή θυμού και επειδή το πένθος και ο θυμός είναι παραλλαγές τού είναι στον κόσμο, αδιαίρετες ανάμεσα στο σώμα και τη συνείδηση, οι οποίες επικάθονται τόσο στη συμπεριφορά του άλλου, που είναι ορατή στο φαινόμενο σώμα του, όσο και στη δική μου συμπεριφορά, όπως προσφέρεται σε μένα. Τελικά όμως, η συμπεριφορά του άλλου, ακόμα και τα λόγια του άλλου, δεν είναι ο άλλος. Το πένθος του άλλου και ο θυμός του δεν έχουν ποτέ ακριβώς το ίδιο νόημα για εκείνον και για μένα. Για εκείνον συνιστούν βιωμένες καταστάσεις, για μένα συνιστούν καταστάσεις συμπαρουσιάζομενες. Και αν μπορώ, με μια φιλική κίνηση, να μετέχω σ' αυτό

το πένθος και το θυμό, παραμένουν πάντως το πένθος και ο θυμός του φίλου μου του Παύλου: ο Παύλος υποφέρει επειδή έχασε τη γυναίκα του ή είναι θυμωμένος επειδή του έκλεισαν το ρολόι, υποφέρω επειδή πονάει ο Παύλος, είμαι θυμωμένος επειδή είναι θυμωμένος εκείνος, οι καταστάσεις δεν αλληλεπικαλύπτονται. Και αν τελικά κάνουμε κάποιο σχέδιο από κοινού, το κοινό αυτό σχέδιο δεν είναι ένα μόνο σχέδιο και δεν προσφέρεται με τις ίδιες παραμέτρους για μένα και για τον Παύλο, δεν το επιθυμούμε εξίσου και οι δυο μας ούτε, εν πάση περιπτώσει, κατά τον ίδιο τρόπο, λόγω του γεγονότος και μόνο ότι ο Παύλος είναι ο Παύλος και εγώ είμαι εγώ. Του κάκου κατασκευάζουν οι συνειδήσεις μας, μέσα από τις δικές μας καταστάσεις, μια κοινή κατάσταση στην οποία επικοινωνούν μεταξύ τους· ο καθένας μας προβάλλει αυτό τον «μοναδικό» κόσμο από τα βάθη της υποκειμενικότητάς του. Οι δυσκολίες που παρουσιάζει η αντίληψη του άλλου δεν οφείλονταν όλες στην αντικειμενική σκέψη, δεν παύουν όλες με την ανακάλυψη της συμπεριφοράς ή μάλλον η αντικειμενική σκέψη και η μοναδικότητα του *cogito*, που είναι η συνέπειά της, δεν είναι πλάσματα της φαντασίας αλλά φαινόμενα με γερές βάσεις, τις οποίες θα πρέπει να αναζητήσουμε. Η σύγκρουση ανάμεσα στο εγώ και τον άλλο δεν ξεκινά μόνο όταν προσπαθείς να *σκεφτείς* τον άλλο και δεν εξαφανίζεται αν επανεντάξεις τη σκέψη στη μη οντοθετική συνείδηση και στη ζωή που δεν έχεις αναστοχαστεί: είναι ήδη εκεί αν προσπαθήσω να ζήσω τον άλλο, στην τύφλωση της θυσίας, για παράδειγμα. Κλείνω μια συμφωνία με τον άλλο, είμαι αποφασισμένος να ζήσω σε έναν κοινό, μεταξύ μας κόσμο, έναν *διάκοσμο*, όπου αφήνω στον άλλο τόσο χώρο όσο και στον εαυτό μου. Αλλά αυτός ο *διάκοσμος* εξακολουθεί να είναι ένα δικό μου σχέδιο και θα ήταν υποκρισία να πιστέψω ότι θέλω το καλό του άλλου *όπως το δικό μου*, εφόσον ακόμα και αυτή η πρόσδεση στο καλό του άλλου εξακολουθεί να προέρχεται από μένα. Χωρίς αμοιβαιότητα δεν υπάρχει *alter ego*, εφόσον τότε ο κόσμος του ενός εμπερικλείει τον κόσμο

του άλλου και ο ένας αισθάνεται απαλλοτριωμένος προς όφελος του άλλου. Έτσι συμβαίνει σε ένα ζευγάρι όπου ο έρωτας δεν είναι ίσος από τις δύο πλευρές: ο ένας δεσμεύεται σ' αυτό τον έρωτα και παίζει τη ζωή του, ο άλλος παραμένει ελεύθερος, αυτός ο έρωτας είναι για εκείνον απλώς ένας τυχαίος τρόπος να ζει. Ο πρώτος αισθάνεται να του φεύγει το είναι του και η υπόστασή του μέσα σ' αυτή την ελευθερία που παραμένει ακέραιη απέναντί του. Ακόμα και αν ο δεύτερος, από πίστη στις υποσχέσεις ή από γενναιοφροσύνη, θελήσει με τη σειρά του να περισταλεί στην τάξη του απλού φαινομένου μέσα στον κόσμο του πρώτου, να δει τον εαυτό του μόνο με τα μάτια του άλλου, και πάλι το κατορθώνει με μια διαστολή της δικής του ζωής, άρα αρνείται σε επίπεδο υπόθεσης την ισοδυναμία του άλλου και του εαυτού του την οποία θα ήθελε να βεβαιώσει σε επίπεδο θέσης. Η συνύπαρξη πάντως πρέπει να βιώνεται και από τους δύο. Αν, τη στιγμή που πάμε να επικοινωνήσουμε και να βρούμε έναν κοινό κόσμο, δεν είμαστε συγκροτούσες συνειδήσεις ούτε ο ένας ούτε ο άλλος, διερωτάται κανείς ποιος επικοινωνεί και για ποιον υπάρχει αυτός ο κόσμος. Και αν κάποιος επικοινωνεί με κάποιον, αν ο *διάκοσμος* δεν είναι ένα αδιανόητο καθ' εαυτό, αν πρέπει να υπάρχει για μας τους δύο, τότε η επικοινωνία διακόπτεται ξανά και ο καθένας μας ενεργεί στον ιδιωτικό του κόσμο, όπως ενεργούν δύο παίκτες σε δύο ξεχωριστές σκακιέρες εκατό χιλιόμετρα μακριά ο ένας από τον άλλο. Πάντως οι παίκτες μπορούν να κοινοποιήσουν ο ένας στον άλλο τις αποφάσεις τους διά τηλεφώνου ή δι' αλληλογραφίας, κι αυτό σημαίνει και πάλι ότι αποτελούν μέρος του ίδιου κόσμου. Απεναντίας εγώ, αυστηρά μιλώντας, δεν έχω κανένα κοινό έδαφος με τον άλλο, η οντοθεσία του άλλου μαζί με τον κόσμο του και η οντοθεσία του εαυτού μου μαζί με τον κόσμο μου είναι διαζευκτικές. Από τη στιγμή που θα τεθεί ο άλλος, από τη στιγμή που το βλέμμα του άλλου πάνω μου, ενθέτοντας με στο πεδίο του, με απογυμνώσει από ένα μέρος του είναι μου, είναι ευνόητο ότι δεν μπορώ να ανακτήσω το



μέρος αυτό αν δεν συνάψω σχέσεις με τον άλλο, αν δεν τον κάνω να με αναγνωρίσει ελεύθερα, και επίσης ότι η ελευθερία μου απαιτεί την ίδια ελευθερία και για τους άλλους. Πρώτα όμως θα έπρεπε να μάθω πώς μπόρεσα και έθεσα τον άλλο. Στο βαθμό που γεννήθηκα, που έχω ένα σώμα και έναν φυσικό κόσμο, μπορώ να βρω μέσα σ' αυτό τον κόσμο άλλες συμπεριφορές με τις οποίες να συνυφαινεται η δική μου, όπως εξηγήσαμε νωρίτερα. Αλλά επίσης στο βαθμό που γεννήθηκα, που η ύπαρξή μου είναι ήδη επί το έργον και ξέρει ότι έχει δοθεί στην ίδια, παραμένει πάντα εντεύθεν των ενεργημάτων όπου θέλει να εμπλακεί, τα οποία μένουν για πάντα απλώς δικές της τροπικότητες, ιδιαίτερες περιπτώσεις της αξεπέραστης γενικότητάς της. Αυτό ακριβώς το υπόβαθρο δεδομένης ύπαρξης διαπιστώνει το *cogito*: κάθε κατάφαση, κάθε δέσμευση, ακόμα και κάθε άρνηση ή κάθε αμφιβολία παίρνει θέση σε ένα πεδίο εκ των προτέρων ανοικτό, πιστοποιεί ένα εαυτό που αγγίζει τον εαυτό του πριν από τα επιμέρους ενεργήματα μέσα στα οποία χάνει την επαφή του με εκείνο το ίδιο. Το εαυτό, μάρτυρας κάθε όντως υφιστάμενης επικοινωνίας, χωρίς το οποίο η επικοινωνία δεν θα ήξερε τον εαυτό της και άρα δεν θα ήταν επικοινωνία, μοιάζει να καθιστά αδύνατη οποιαδήποτε επίλυση του προβλήματος του άλλου. Υπάρχει εν προκειμένω ένας βιωμένος σολιψισμός που δεν μπορεί να ξεπεραστεί. Ασφαλώς δεν αισθάνομαι ότι είμαι εκείνος που συγκροτεί ούτε τον φυσικό κόσμο ούτε τον πολιτισμικό: σε κάθε αντίληψη, σε κάθε κρίση παρεμβάλλω είτε αισθητηριακές λειτουργίες είτε πολιτισμικές συναρμογές που δεν είναι την παρούσα στιγμή δικές μου. Ξεπερασμένος απ' όλες τις μεριές από τα δικά μου ενεργήματα, πνιγμένος στη γενικότητα, είμαι ωστόσο εκείνος από τον οποίο αυτά βιώνονται, μαζί με την πρώτη μου αντίληψη εγκαινιάστηκε ένα ακόρεστο είναι που ιδιοποιείται όλα όσα ενδέχεται να συναντήσει, στο οποίο δεν μπορεί να δοθεί απλώς και ξεκάθαρα τίποτα, επειδή του έχει ήδη περιέλθει ο κόσμος ως κληρονομικό μερίδιο και ως εκ τούτου φέρει μέσα του το

σχέδιο κάθε δυνατού είναι, επειδή έχει άπαξ και διά παντός εγχαραχθεί στο πεδίο των εμπειριών του. Η γενικότητα του σώματος δεν θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πώς το άκλιτο εγώ μπορεί να απαλλοτριωθεί προς όφελος του άλλου, εφόσον αντισταθμίζεται επακριβώς από αυτή την άλλη γενικότητα της αναπαλλοτρίωτης υποκειμενικότητάς μου. Πώς θα ήταν δυνατό να βρω *αλλού*, στο αντιληπτικό μου πεδίο, μια τέτοια παρουσία ενός εαυτού στον ίδιο του τον εαυτό; Μήπως πρέπει να πούμε ότι η ύπαρξη του άλλου είναι για μένα ένα απλό γεγονός; Όμως, *εν πάση περιπτώσει*, είναι ένα γεγονός *για μένα*, πρέπει να συγκαταριθμηθεί στις δικές μου δυνατότητες, και πρέπει να γίνει κατανοητό ή να βιωθεί κατά κάποιον τρόπο από μένα, ώστε να μπορέσει να ισχύσει ως γεγονός.

Αφού αδυνατούμε να περιορίσουμε το σολιψισμό έξωθεν, μήπως να προσπαθήσουμε να τον ξεπεράσουμε *εκ των έσω*; Πιθανότατα δεν μπορώ να αναγνωρίσω παρά μόνο ένα *εγώ*, αλλά ως καθολικό υποκείμενο παύω να είμαι ένα πεπερασμένο εγώ, γίνομαι ένας αμερόληπτος θεατής μπροστά στον οποίο ο άλλος και εγώ ο ίδιος ως εμπειρικό είναι είμαστε ίσος προς ίσον, χωρίς κανένα προνόμιο υπέρ μου. Για τη συνείδηση την οποία ανακαλύπτω διά του αναστοχασμού και μπροστά στην οποία τα πάντα είναι αντικείμενο, δεν μπορεί να πει κανείς ότι είναι εγώ: το εγώ μου εκτίθεται μπροστά της όπως κάθε άλλο πράγμα, εκείνη το συγκροτεί, δεν είναι κλεισμένη μέσα του, άρα μπορεί χωρίς δυσκολία να συγκροτήσει και άλλα εγώ. *Εν Θεώ* μπορώ να έχω συνείδηση του άλλου όπως του εαυτού μου, να αγαπώ τον άλλο ως εαυτόν. Όμως η υποκειμενικότητα στην οποία προσκρούσαμε δεν δέχεται να αποκληθεί Θεός. Αν ο αναστοχασμός με αποκαλύπτει σε μένα τον ίδιο ως άπειρο υποκείμενο, πρέπει να αναγνωρίσω, τουλάχιστον ως φαινομενικότητα, την άγνοια στην οποία βρισκόμουν γι' αυτό το εγώ που είναι ακόμα περισσότερο εγώ ο ίδιος απ' ό,τι εγώ. Το ήξερα, θα αντιπείνουν, εφόσον αντιλαμβανόμουν τόσο τον άλλο όσο και μένα και η αντίληψη αυτή, ακριβώς, είναι δυνατή μόνο

μέσω εκείνου του υποκειμένου. Όμως, αν το ήξερα ήδη, τότε όλα τα βιβλία φιλοσοφίας είναι άχρηστα. Στην πραγματικότητα η αλήθεια χρειάζεται να αποκαλυφθεί. Άρα λοιπόν, αυτό το πεπερασμένο και αδαές εγώ είναι που αναγνώρισε τον Θεό μέσα του, ενώ ο Θεός, στην ανάποδη πλευρά των φαινομένων, σκεφτόταν τον εαυτό του ανέκαθεν. Μέσω αυτής ακριβώς της σκιάς καταλήγει το μάταιο φως να φωτίσει κάτι, οπότε είναι οριστικά αδύνατο να εξαφανιστεί η σκιά απορροφούμενη στο φως, δεν μπορώ ποτέ να *με αναγνωρίσω* ως Θεό χωρίς να αρνηθώ σε επίπεδο υπόθεσης ότι θέλω να βεβαιώσω σε επίπεδο θέσης. Θα μπορούσα να αγαπώ τον άλλο ως εαυτόν εν Θεώ, αλλά και πάλι θα έπρεπε η αγάπη μου για τον Θεό να μην προέρχεται από μένα και να είναι στ' αλήθεια, όπως έλεγε ο Σπινόζα, η αγάπη με την οποία ο Θεός αγαπάει τον εαυτό του διαμέσου εμού. Ούτως ώστε τελικά, δεν θα υπήρχε πουθενά αγάπη του άλλου ούτε άλλος, θα υπήρχε μία μόνο αγάπη του εαυτού που θα ενωνόταν με εκείνη την ίδια πέρα από τις ζωές μας, που δεν θα μας αφορούσε καθόλου και στην οποία θα αδυνατούσαμε να έχουμε πρόσβαση. Η κίνηση του αναστοχασμού και της αγάπης που οδηγεί στον Θεό καθιστά αδύνατο τον Θεό στον οποίο θα ήθελε να οδηγήσει.

Έτσι επαναγάμαστε στο σολιψισμό και το πρόβλημα εμφανίζεται τώρα σε όλη του τη δυσκολία. Δεν είμαι Θεός, απλώς έχω αξίωση στη θεία φύση. Ξεφεύγω από κάθε δέσμευση και ξεπερνάω τον άλλο στο βαθμό που κάθε κατάσταση και κάθε άλλος πρέπει να βιωθεί από μένα προκειμένου να είναι στα μάτια μου. Και ωστόσο ο άλλος έχει για μένα τουλάχιστον ένα νόημα από την πρώτη ματιά. Όπως με τους θεούς του πολυθεϊσμού, πρέπει να υπολογίσω και άλλους θεούς ή ακόμα, όπως με το θεό του Αριστοτέλη, δίνω ενότητα κατεύθυνσης σ' έναν κόσμο που δεν τον δημιουργώ εγώ. Οι συνειδήσεις αποκτούν τη γελοιότητα ενός σολιψισμού για πολλούς – αυτή είναι η κατάσταση που πρέπει να κατανοήσουμε. Εφόσον ζούμε αυτή την κατάσταση, πρέπει να υπάρχει τρόπος να την καταστήσουμε

ρητή. Η μοναξιά και η επικοινωνία δεν πρέπει να είναι οι δύο όροι ενός διαζεύγματος αλλά δύο στιγμές ενός μόνο φαινομένου, εφόσον στην πράξη ο άλλος υπάρχει για μένα. Πρέπει να πούμε για την εμπειρία του άλλου ό,τι είπαμε αλλού για τον αναστοχασμό: ότι το αντικείμενό του δεν μπορεί να του διαφύγει απολύτως, εφόσον αποκλειστικά μέσω εκείνου έχουμε ιδέα γι' αυτό. Πρέπει ο αναστοχασμός να δίνει κατά κάποιον τρόπο το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, διότι αλλιώς δεν θα είχαμε τίποτα να του αντιτάξουμε και δεν θα απέβαινε πρόβλημα για μας. Αντίστοιχα και η εμπειρία μου πρέπει να μου δίνει κατά κάποιον τρόπο τον άλλο, εφόσον, αν δεν το έκανε, δεν θα μιλούσα καν για μοναξιά και δεν θα μπορούσα καν να κηρύξω τον άλλο μη προσβάσιμο. Αυτό που είναι αρχικά δεδομένο και αληθινό είναι ένας αναστοχασμός ανοιχτός προς το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, η αναστοχαστική εκ νέου ανάληψη του μη υποβεβλημένου στον αναστοχασμό – και παρομοίως είναι το τάνυσμα της εμπειρίας μου προς έναν άλλο, η ύπαρξη του οποίου δεν αμφισβητείται στον ορίζοντα της ζωής μου, ακόμα και όταν η γνώση που έχω για εκείνον είναι στελής. Ανάμεσα στα δύο προβλήματα υπάρχει κάτι περισσότερο από μια αόριστη αναλογία, εφόσον το ζητούμενο και στις δύο περιπτώσεις είναι να μάθω πώς μπορώ να βγω μπροστά, έξω από τον εαυτό μου, και να ζήσω ως τέτοιο το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό. Πώς θα μπορέσω άραγε, εγώ που αντιλαμβάνομαι και έτσι αυτοβεβαιώνομαι ως καθολικό υποκείμενο, να ανταληφθώ έναν άλλο που μου αφαιρεί αμέσως αυτή την καθολικότητα; Το κεντρικό φαινόμενο, που θεμελιώνει την υποκειμενικότητά μου και ταυτόχρονα την υπερβατικότητά μου προς τον άλλο, συνίσταται στο γεγονός ότι έχω δοθεί στον εαυτό μου. Έχω δοθεί, δηλαδή βρίσκομαι ήδη τοποθετημένος και δεσμευμένος σε έναν κόσμο φυσικής τάξης και κοινωνικό – έχω δοθεί σε μένα τον ίδιο, δηλαδή η κατάσταση αυτή δεν μου έχει αποκρυβεί ποτέ, δεν είναι ποτέ γύρω μου ως ξένη αναγκαιότητα και δεν είμαι ποτέ όντως κλεισμένος μέσα της

όπως ένα αντικείμενο σ' ένα κουτί. Η ελευθερία μου, η θεμελιώδης δύναμη που έχω να είμαι το υποκείμενο όλων των εμπειριών μου, δεν είναι διακριτή από την ένταξή μου στον κόσμο. Για μένα είναι το πεπρωμένο μου να είμαι ελεύθερος, να μην μπορώ να αναχθώ περιοριστικά σε τίποτε απ' όσα ζω, να διατηρώ απέναντι σε κάθε γεγονοτική κατάσταση μια ικανότητα οπισθοχώρησης, και το πεπρωμένο αυτό σφραγίστηκε τη στιγμή που ανοίχτηκε το υπερβατολογικό μου πεδίο, που γεννήθηκα ως όραση και γνώση, που ρίχτηκα μέσα στον κόσμο. Μπορώ πάντα να χρησιμοποιήσω την αισθητή φύση μου εναντίον του κοινωνικού κόσμου, να κλείσω τα μάτια μου, να βουλώσω τα αυτιά μου, να ζήσω στην κοινωνία σαν ξένος, να αντιμετωπίσω τον άλλο, τις τελετές και τα μνημεία σαν απλές διευθετήσεις χρωμάτων και φωτός, να τα απογυμνώσω από την ανθρώπινη σημασία τους. Μπορώ πάντα να προσφύγω στη σκεπτόμενη φύση μου εναντίον του φυσικού κόσμου και να θέσω εν αμφιβόλω κάθε αντίληψη λαμβανόμενη χωριστά. Σε αυτό έγκειται η αλήθεια του σολιψισμού. Κάθε εμπειρία θα μου φαίνεται πάντα ως μια μερικότητα που δεν εξαντλεί τη γενικότητα του είναι μου, οπότε, όπως έλεγε ο Μαλμπράνς, θα έχω πάντα κίνηση για να πάω παραπέρα. Αλλά μπορώ να διαφύγω από το είναι μόνο μέσα στο είναι: για παράδειγμα, διαφεύγω από την κοινωνία προστρέχοντας στη φύση ή από τον πραγματικό κόσμο σ' έναν φανταστικό, φτιαγμένο από τα συντρίμια της πραγματικότητας. Ο κόσμος φυσικής τάξης και ο κοινωνικός κόσμος λειτουργούν πάντα ως ερέθισμα για τις αντιδράσεις μου, είτε θετικές είναι είτε αρνητικές. Θέτω εν αμφιβόλω την τάδε ή τη δεινά αντίληψη μόνο στο όνομα μιας αληθέστερης αντίληψης, η οποία θα τη διόρθωνε: αν μπορώ να αρνηθώ το καθετί, το αρνούμαι βεβαιώνοντας πως υπάρχει κάτι εν γένει, γ' αυτό και λέμε ότι η σκέψη συνιστά σκεπτόμενη φύση, μια κατάφαση του είναι διαμέσου της άρνησης των όντων. Μπορώ να κατασκευάσω μια σολιψιστική φιλοσοφία αλλά, κάνοντάς το αυτό, προϋποθέτω μια κοινότητα ομιλούντων ανθρώπων και

απευθύνομαι σ' εκείνη. Ακόμα και η «ακαθόριστη άρνηση να είσαι οτιδήποτε»<sup>5</sup> προϋποθέτει κάτι που έχει απορριφθεί και ως προς το οποίο αποστασιοποιείται το υποκείμενο. Ή ο άλλος ή εγώ, πρέπει να επιλέξεις, λένε. Επιλέγουν όμως τον ένα εναγνίον του άλλου, κι έτσι καταφάσκουν και τους δύο. Ο άλλος με μεταμορφώνει σε αντικείμενο και με αρνείται, εγώ μεταμορφώνω τον άλλο σε αντικείμενο και τον αρνούμαι, λένε. Στην πραγματικότητα το βλέμμα του άλλου με μεταμορφώνει σε αντικείμενο, και το δικό μου βλέμμα τον μεταμορφώνει εκείνον σε αντικείμενο, μόνο αν και ο ένας και ο άλλος αποσυρθούμε στο βάθος της σκεπτόμενης φύσης μας, αν πάρουμε και οι δύο ένα ανανθρώπινο βλέμμα, αν ο καθένας μας αισθάνεται ότι οι ενέργειές του δεν αναλαμβάνονται και κατανοούνται, αλλά γίνονται αντικείμενο παρατήρησης όπως οι ενέργειες ενός εντόμου. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν υφίσταμαι το βλέμμα ενός αγνώστου. Ακόμα και τότε, όμως, η αντικειμενοποίηση του καθενός από το βλέμμα του άλλου βιώνεται ως οδυνηρή μόνο και μόνο επειδή παίρνει τη θέση μιας πιθανής επικοινωνίας. Το βλέμμα ενός σκύλου πάνω μου ούτε που με ενοχλεί. Η άρνηση επικοινωνίας εξακολουθεί να είναι ένας τρόπος επικοινωνίας. Η πρωτεύική ελευθερία, η σκεπτόμενη φύση, το αναπαλλοτρίωτο υπόβαθρο, η ύπαρξη χωρίς ποιοτικούς χαρακτηρισμούς, που σηματοδοτεί τα όρια οποιασδήποτε συμπάθειας τόσο σε μένα όσο και στον άλλο, αναστέλλει μεν την επικοινωνία, αλλά δεν την εκμηδενίζει. Αν έχω να κάνω με έναν αγνώστο που δεν έχει πει ακόμα ούτε λέξη, μπορεί να πιστέψω ότι ζει σ' έναν άλλο κόσμο όπου οι ενέργειες και οι σκέψεις μου δεν είναι άξιες να έχουν θέση. Μία λέξη όμως να πει ή απλώς να κάνει μια χειρονομία ανυπομονησίας, και αμέσως παύει να με υπερβαίνει: αυτή λοιπόν είναι η φωνή του, αυτές είναι οι σκέψεις του, αυτή είναι η επικράτεια που νόμιζα μη προσβάσιμη. Κάθε ύπαρξη υπερβαίνει οριστικά τις άλλες μόνο όταν μένει αδρανής και θρονιασμένη στη φυσική διαφορά της. Ακόμα και ο καθολικός αναστοχασμός που αποκόπτει τον φι-

λόσοφο από το έθνος του, από τις φιλίες του, από τις ειλημμένες αποφάσεις του, από το εμπειρικό του είναι, με μια λέξη από τον κόσμο, και φαίνεται να τον αφήνει απολύτως μόνο, είναι στην πραγματικότητα ενέργημα, ομιλία και κατά συνέπεια διάλογος. Ο σολιψισμός θα ήταν κατ' ακριβολογία αληθινός μόνο για κάποιον που θα κατόρθωνε να διαπιστώσει σιωπηρά την ύπαρξή του χωρίς να είναι τίποτα και χωρίς να κάνει τίποτα, κάτι αδύνατο βέβαια, εφόσον υπάρχω σημαίνει είμαι στον κόσμο. Ο φιλόσοφος δεν μπορεί να μην παρασύρει στην αναστοχαστική απόσυρσή του και τους άλλους, επειδή, μέσα στο σκοτάδι του κόσμου, έμαθε εσαεί να τους αντιμετωπίζει ως *σύγκληρους*, *consortes*, και όλη του η γνώση έχει οικοδομηθεί πάνω σ' αυτή τη δεδομένη γνώμη. Η υπερβατολογική υποκειμενικότητα είναι μια υποκειμενικότητα αποκαλυμμένη, στον εαυτό της και στον άλλο, και υπ' αυτή την έννοια είναι διυποκειμενικότητα. Μόλις συσπειρωθεί η ύπαρξη και εμπλακεί σε μια συμπεριφορά, υποπίπτει στην αντίληψη. Όπως κάθε άλλη αντίληψη, έτσι και η συγκεκριμένη βεβαιώνει περισσότερα πράγματα απ' όσα συλλαμβάνει: όταν λέω ότι βλέπω το σταχτοδοχείο και ότι είναι εκεί πέρα, προϋποθέτω περατωμένη μια εξέλιξη της εμπειρίας που θα πήγαινε στο άπειρο, εμπλέκω ένα ολόκληρο αντιληπτικό μέλλον. Κατά τον ίδιο τρόπο και όταν λέω ότι γνωρίζω κάποιον ή ότι τον αγαπώ, στοχεύω πέρα από τις ποιότητές του ένα ανεξάντλητο υπόβαθρο, που ενδέχεται κάποια μέρα να κάνει κομμάτια την εικόνα που είχα σχηματίσει για εκείνον. Μόνο με αυτό το αντίτιμο υπάρχουν για μας πράγματα και «άλλοι», όχι μέσω μιας αυταπάτης αλλά μέσω ενός βίαιου ενεργήματος – που είναι η ίδια η αντίληψη.

Πρέπει επομένως να ανακαλύψουμε εκ νέου, ύστερα από τον φυσικό κόσμο, τον κοινωνικό κόσμο, όχι ως αντικείμενο ή άθροισμα αντικειμένων, αλλά ως μόνιμο πεδίο ή διάσταση της ύπαρξης: μπορώ μεν να τον εγκαταλείψω και να στραφώ αλλού, αλλά όχι να πάψω να είμαι τοποθετημένος σε σχέση με εκείνον. Όπως η σχέση μας με τον κόσμο, η σχέση μας με το κοινωνικό

είναι βαθύτερη από κάθε ρητά εκπεφρασμένη αντίληψη και από κάθε κρίση. Είναι εξίσου λάθος και να πάρουμε θέση μέσα στην κοινωνία όπως ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα αντικείμενα και να βάλουμε την κοινωνία μέσα μας ως αντικείμενο σκέψης· και στις δύο περιπτώσεις το σφάλμα συνίσταται στην αντιμετώπιση του κοινωνικού ως αντικειμένου. Πρέπει να επανέλθουμε στο κοινωνικό με το οποίο είμαστε σε επαφή και μόνο από το γεγονός ότι υπάρχουμε, και το οποίο φέρουμε προσδεμένο σε μας πριν από οποιαδήποτε αντικειμενοποίηση. Η αντικειμενική και επιστημονική συνείδηση του παρελθόντος και των πολιτισμών θα ήταν αδύνατη, αν δεν είχα μαζί τους μια τουλάχιστον δυνητική επικοινωνία με τη διαμεσολάβηση της κοινωνίας μου, του πολιτισμικού μου κόσμου και των οριζόντων τους, αν η θέση της αθηναϊκής δημοκρατίας ή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας δεν βρισκόταν σημειωμένη κάπου στα πέρατα της προσωπικής μου ιστορίας, αν δεν είχαν εγκατασταθεί εκεί σαν ισάριθμα άτομα που θα πρέπει να τα γνωρίσω, απροσδιόριστα αλλά προϋπάρχοντα, αν δεν έβρισκα μέσα στη ζωή μου τις θεμελιώδεις δομές της ιστορίας. Το κοινωνικό είναι ήδη εκεί όταν το γνωρίζουμε ή το κρίνουμε. Μια ατομικιστική ή κοινωνιολογιστική φιλοσοφία είναι μια ορισμένη αντίληψη της συνύπαρξης σε συστηματοποιημένη και ρητή μορφή. Πριν από τη συνειδητοποίησή του, το κοινωνικό υπάρχει μουντά και ως επιζήτηση. Ο Πεγκύ (Réguy), στο τέλος του έργου του *Η πατρίδα μας*, ξαναβρίσκει μια θαμμένη φωνή που δεν είχε πάψει ποτέ να μιλά, όπως ξέρουμε το πρωί όταν ξυπνήσουμε ότι τη νύχτα τα αντικείμενα δεν έπαψαν ποτέ να είναι ή ότι μας χτυπάνε από ώρα την πόρτα. Παρά τις διαφορές κουλτούρας, ηθικής, δουλειάς και ιδεολογίας, οι Ρώσοι χωρικοί του 1917 σμίγουν στην πάλη με τους εργάτες της Πετρούπολης και της Μόσχας, επειδή αισθάνονται πως η μοίρα τους, ο κλήρος τους, είναι ίδια· η τάξη βιώνεται συγκεκριμένα προτού γίνει το αντικείμενο μιας μελετημένης βούλησης. Αρχικά το κοινωνικό δεν υπάρχει ως αντικείμενο και σε τρίτο πρόσωπο. Το κοινό λάθος του πε-



ρίεργου, του «μεγάλου ανδρός» και του ιστορικού είναι ότι θέλουν να το πραγματευθούν ως αντικείμενο. Ο Φαμπρίς ήθελε να δει τη μάχη του Βατερλώ όπως βλέπεις ένα τοπίο, αλλά δεν βρίσκει τίποτε άλλο από συγκεχυμένα επεισόδια. Ο Αυτοκράτορας τη βλέπει στ' αλήθεια στο χάρτη του; Όμως για εκείνον περιστέλλεται σε ένα σχήμα όχι χωρίς κενά: γιατί δεν κουνάει βήμα αυτό το σύνταγμα; Γιατί δεν έρχονται οι εφεδρείες; Ο ιστορικός, που δεν εμπλέκεται στη μάχη και τη βλέπει απ' όλες τις μεριές, που συγκεντρώνει πλήθος μαρτυρίες και ξέρει πώς τελείωσε, νομίζει ότι επιτέλους φτάνει στην αλήθεια της. Αλλά μας δίνει απλώς και μόνο μια αναπαράστασή της, δεν φτάνει στην ίδια τη μάχη, δεδομένου ότι η έκβασή της ήταν ενδεχομενική τη στιγμή που έλαβε χώρα, ενώ δεν είναι πια όταν την αφηγείται ο ιστορικός, δεδομένου ότι, στο μοναδικό συμβάν του Βατερλώ, οι βαθύτερες αιτίες της ήττας και τα τυχαία περιστατικά που τους επέτρεψαν να λειτουργήσουν είχαν εξίσου καθοριστική σημασία, και ότι ο ιστορικός επανατοποθετεί το μοναδικό συμβάν στη γενική γραμμή της παρακμής της Αυτοκρατορίας. Το αληθινό Βατερλώ δεν είναι ούτε σε ό,τι βλέπει ο Φαμπρίς ούτε σε ό,τι βλέπουν ο Αυτοκράτορας ή ο ιστορικός, δεν είναι ένα προσδιορισίμο αντικείμενο, είναι εκείνο που *συμβαίνει* στα ακρότατα όρια όλων των προοπτικών και από το οποίο λαμβάνονται όλες.<sup>6</sup> Ο ιστορικός και ο φιλόσοφος αναζητούν έναν αντικειμενικό ορισμό της τάξης ή του έθνους: το έθνος θεμελιώνεται στην κοινή γλώσσα ή στις αντιλήψεις για τη ζωή; Η τάξη βασίζεται στο μέγεθος των εισοδημάτων ή στη θέση στο κύκλωμα της παραγωγής; Είναι γνωστό ότι στην πραγματικότητα κανένα από τα κριτήρια αυτά δεν μας δίνει τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε αν ένα υποκείμενο υπάγεται σε ένα έθνος ή σε μια τάξη. Σε όλες τις επαναστάσεις υπάρχουν προνομιούχοι που σμίγουν με την επαναστατική τάξη και καταπιεσμένοι που είναι αφοσιωμένοι στους προνομιούχους. Και κάθε έθνος έχει τους προδότες του. Αυτό συμβαίνει επειδή το έθνος ή η τάξη δεν είναι ούτε κάτι γραφτό που συμβαίνει μοι-

ραία και καθυποτάσσει έξωθεν το άτομο αλλά ούτε αξίες τις οποίες θέτει το άτομο εκ των έσω. Είναι τρόποι συνύπαρξης που επιζητούν κάτι από εκείνο. Σε περιόδους ηρεμίας, το έθνος και η τάξη είναι εκεί σαν ερεθίσματα στα οποία δίνω μόνο αφηρημένες ή συγκεχυμένες απαντήσεις, παραμένουν λανθάνοντα. Μια επαναστατική κατάσταση ή μια κατάσταση εθνικού κινδύνου μετασχηματίζει σε συνειδητή θεσιληψία τις προσυνειδητές σχέσεις με την τάξη και με το έθνος οι οποίες μέχρι τότε απλώς βιώνονταν, η σιωπηρή στράτευση γίνεται ρητή. Όμως εμφανίζεται και στην ίδια σαν να προηγείται της απόφασης.

Το πρόβλημα της υπαρξιακής τροπικότητας του κοινωνικού συναντά εδώ όλα τα άλλα προβλήματα υπερβατικότητας. Είτε πρόκειται για το σώμα μου είτε για τον φυσικό κόσμο ή για το παρελθόν, για τη γέννηση ή για το θάνατο, το ερώτημα είναι πάντα πώς μπορώ να είμαι ανοικτός σε φαινόμενα τα οποία με ξεπερνούν και παρ' όλα αυτά υπάρχουν μόνο στο μέτρο που τα αναλαμβάνω και τα ζω, πώς η παρουσία στον εαυτό μου (*Urräsenz*), η οποία με προσδιορίζει και θέτει τους όρους κάθε ξένης παρουσίας, είναι ταυτόχρονα απο-παρουσίαση (*Entgegenwärtigung*)<sup>7</sup> και με πετάει έξω από μένα. Ο ιδεαλισμός, κάνοντας το εξωτερικό εμμενές σε μένα, και η πραγματοκρατία, υποβάλλοντάς με σε μια αιτιώδη δράση, παραποιούν τη σχέση κινήτρων που υπάρχει ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό και την καθιστούν ακατανόητη. Το ατομικό μας παρελθόν, για παράδειγμα, δεν μπορεί να μας δοθεί ούτε μέσω της όντως υφιστάμενης επιβίωσης των συνειδησιακών καταστάσεων ή των εγκεφαλικών ιχνών ούτε μέσω μιας συνείδησης η οποία θα το συγκροτούσε και θα κατόρθωνε να το φτάσει άμεσα: και στις δύο περιπτώσεις θα χάναμε το νόημα του παρελθόντος, διότι το παρελθόν θα μας ήταν, κυριολεκτικά μιλώντας, παρόν. Αν πρέπει να υπάρχει για μας κάποιου τύπου παρελθόν, αυτό δεν μπορεί παρά να συμβεί μέσα σε μια αμφίσημη παρουσία, πριν από οποιαδήποτε ρητά εκπεφρασμένη ανάκληση, σαν ένα πεδίο προς το οποίο είμαστε ανοικτοί. Πρέπει να υπάρχει για

μας κι ας μην το σκεφτόμαστε, πρέπει κάθε ανάκληση, όλες μας οι ενθυμήσεις να λαμβάνονται από αυτή την αδιαφανή μάζα. Παρομοίως, αν είχα τον κόσμο μόνο ως ένα άθροισμα πραγμάτων και το πράγμα ως ένα άθροισμα ιδιοτήτων, δεν θα είχα βεβαιότητες αλλά μόνο πιθανότητες, ούτε αναμφίλεκτη πραγματικότητα αλλά μόνο αλήθειες υπό όρους. Αν υπάρχουν το παρελθόν και ο κόσμος, πρέπει να έχουν μια εμμένεια σε επίπεδο αρχής –δεν μπορούν να είναι τίποτε άλλο πέρα απ' ό,τι βλέπω πίσω μου και γύρω μου– και μια υπερβατικότητα σε επίπεδο γεγονότος – υπάρχουν στη ζωή μου προτού εμφανιστούν ως αντικείμενα των ρητά εκπεφρασμένων πράξεών μου. Κατά τον ίδιο τρόπο επίσης η γέννηση και ο θάνατός μου δεν μπορούν να είναι για μένα αντικείμενα σκέψης. Εγκατεστημένος καθώς είμαι στη ζωή, στηριγμένος στη σκεπτόμενη φύση μου, καρφωμένος σ' αυτό το υπερβατολογικό πεδίο που ανοίχτηκε ήδη με την πρώτη μου αντίληψη και όπου κάθε απουσία δεν είναι τίποτε άλλο από το ανάποδο μιας παρουσίας και κάθε σιωπή μια τροπικότητα του ηχητικού είναι, έχω κάτι σαν πανταχού παρουσία και αιωνιότητα σε επίπεδο αρχής, αισθάνομαι αφιερωμένος σε μια ανεξάντλητη ροή ζωής που δεν μπορώ να σκεφτώ ούτε την έναρξη ούτε το τέλος της, εφόσον και πάλι είναι το ζωντανό εγώ μου που τα σκέφτεται αυτά, κι έτσι η ζωή μου προπορεύεται πάντα του εαυτού της και πάντα επιβιώνει και ύστερα από τον εαυτό της. Ωστόσο αυτή η ίδια σκεπτόμενη φύση που με υπερπληροί με είναι μού ανοίγει τον κόσμο μέσα από μια προοπτική, αποκτώ μαζί της το αίσθημα της ενδεχομενικότητάς μου, το άγχος μήπως ξεπεραστώ, ούτως ώστε, δεν σκέφτομαι μεν το θάνατό μου, αλλά ζω σε μια ατμόσφαιρα θανάτου εν γένει, είναι σαν να υπάρχει πάντα στον ορίζοντα των σκέψεών μου ένα άρωμα θανάτου. Τέλος, όπως η στιγμή του θανάτου μου είναι για μένα ένα μη προσβάσιμο μέλλον, είμαι βέβαιος ότι δεν θα ζήσω ποτέ την παρουσία του άλλου στον εαυτό του. Και ωστόσο κάθε άλλος υπάρχει για μένα ως αναμφίλεκτο ύφος ή περιβάλλον συνύπαρξης, η δε ζωή

μου έχει μια κοινωνική ατμόσφαιρα όπως έχει μια γεύση θνητότητας.

Με τον φυσικό και τον κοινωνικό κόσμο ανακαλύψαμε το αληθινό υπερβατολογικό, που δεν είναι το σύνολο των συγκροτητικών διεργασιών μέσω των οποίων θα απλωνόταν μπροστά σε έναν αμερόληπτο θεατή ένας κόσμος διαφανής, χωρίς σκιές και αδιαπέραστες πτυχές, αλλά η αμφίσημη ζωή όπου δημιουργείται η *Ursprung* των διαφόρων μορφών υπερβατικότητας, η οποία, χάρη σε μια θεμελιώδη αντίφαση, με φέρνει σε επικοινωνία μαζί τους και πάνω σε αυτό το υπόβαθρο καθιστά δυνατή τη γνώση.<sup>8</sup> Θα αντιτείνουν ίσως ότι μια αντίφαση δεν μπορεί να τεθεί στο κέντρο της φιλοσοφίας και ότι όλες οι περιγραφές μας, εφόσον τελικά δεν επιδέχονται σκέψη, δεν σημαίνουν απολύτως τίποτα. Η ένσταση θα ήταν έγκυρη, αν περιοριζόμασταν να ξαναβρούμε, κάτω από το όνομα του φαινομένου ή του φαινομένου πεδίου, ένα στρώμα προ-λογικών ή μαγικών εμπειριών. Διότι τότε θα έπρεπε να διαλέξουμε είτε να πιστέψουμε στις περιγραφές και να παραιτηθούμε από τη σκέψη είτε να ξέρουμε τι λέμε και να παραιτηθούμε από τις περιγραφές. Πρέπει οι περιγραφές αυτές να είναι για μας η ευκαιρία να ορίσουμε μια κατανόηση και έναν αναστοχασμό που να είναι ριζικότερα από την αντικειμενική σκέψη. Στη φαινομενολογία, νοούμενη ως άμεση περιγραφή, πρέπει να προστεθεί μια φαινομενολογία της φαινομενολογίας. Οφείλουμε να επανέλθουμε στο *cogito*, προκειμένου να αναζητήσουμε μέσα του ένα Λόγο (*Logos*) πιο θεμελιώδη από εκείνον της αντικειμενικής σκέψης, ο οποίος της δίνει το σχετικό της δίκιο και ταυτόχρονα τη βάζει στη θέση της. Στο επίπεδο του είναι, δεν θα κατανοήσουμε ποτέ ότι το υποκείμενο είναι ταυτόχρονα φύον και φυόμενο, άπειρο και πεπερασμένο. Αν όμως ξαναβρούμε το χρόνο κάτω από το υποκείμενο και αν προσαρτήσουμε στο παράδοξο του χρόνου τα παράδοξα του σώματος, του κόσμου, του πράγματος και του άλλου, θα κατανοήσουμε ότι δεν υπάρχει τίποτα να κατανοήσουμε από εκεί και πέρα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *La Structure du Comportement*, σ. 125.

2. Αυτήν ακριβώς την εργασία προσπαθήσαμε να κάνουμε αλλού (*La Structure du Comportement*, κεφ. I και II).

3. Γι' αυτό και μπορούμε να ανιχνεύσουμε σε ένα υποκείμενο διαταραχές του σωματικού σχήματος ζητώντας του να υποδείξει στο σώμα του γιατί ποιο σημείο του δικού του σώματος του αγγίζουν.

4. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, σ. 21.

5. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci; Variété*, σ. 200.

6. Θα έπρεπε επομένως να γραφτεί μια ιστορία στον ενεστώτα. Αυτό ακριβώς έκανε για παράδειγμα ο Ζυλ Ρομαίν (Jules Romains) στο *Βερντέν* [*Οι άνθρωποι καλής θέλησης*, τ. 16]. Βέβαια, μπορεί η αντικειμενική σκέψη να είναι ανίκανη να εξαντλήσει μια παροντική ιστορική κατάσταση, όμως δεν θα πρέπει να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι οφείλουμε να ζούμε την ιστορία με τα μάτια κλειστά, σαν καμιά ατομική περιπέτεια, να αρνηθούμε οποιαδήποτε προοπτική θεώρηση και να ριχτούμε στη δράση χωρίς οδηγητικό μίτο. Ο Φαμπρίς χάνει το Βατερλώ, αλλά ο ρεπόρτερ είναι ήδη πλησιέστερα στο συμβάν. Το περιπετειώδες πνεύμα μάς απομακρύνει από το συμβάν ακόμα περισσότερο απ' ό,τι η αντικειμενική σκέψη. Υπάρχει όμως μια σκέψη σε επαφή με το συμβάν, που αναζητά τη συγκεκριμένη δομή του. Αν μια επανάσταση είναι πράγματι στην κατεύθυνση της ιστορίας, μπορούμε να τη σκεφτούμε και ταυτόχρονα να τη ζήσουμε.

7. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III (ανέκδοτο).

8. Ο Χούσερλ δέχεται στην ύστερη φιλοσοφία του ότι κάθε αναστοχασμός πρέπει να αρχίζει με την επιστροφή στην περιγραφή του βιωμένου κόσμου (*Lebenswelt*). Προσθέτει όμως ότι, με μια δεύτερη «αναγωγή», οι δομές του βιωμένου κόσμου πρέπει με τη σειρά τους να επανατοποθετηθούν στην υπερβατολογική ροή μιας καθολικής συγκρότησης, όπου θα φωτιζόνταν όλες οι σκοτεινές πτυχές του κόσμου. Ωστόσο είναι φανερό ότι ένα από τα δύο ισχύει: είτε η συγκρότηση καθιστά διαφανή τον κόσμο, οπότε δεν βλέπουμε γιατί ήταν ανάγκη να διέλθει ο αναστοχασμός από τον βιωμένο κόσμο, είτε ανακρατά κάτι από τον βιωμένο κόσμο, οπότε δεν τον απαλλάσσει ποτέ από την αδιαφάνειά του. Ακριβώς σ' αυτή τη δεύτερη κατεύθυνση προχωρά ολοένα περισσότερο η σκέψη του Χούσερλ μέσα από πολλές αναπολήσεις της λογικιστικής περιόδου του – όπως βλέπουμε όταν μετατρέπει την ορθολογικότητα σε πρόβλημα, όταν δέχε-

ται σημασίες που είναι σε τελική ανάλυση «ρευστές» (*Erfahrung und Urteil*, σ. 428), όταν θεμελιώνει τη γνώση σε μια πρωταρχική δόξα.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Το είναι-δι'-εαυτό  
και το είναι-στον-κόσμο





## I. TO COGITO

Σκέφτομαι το καρτεσιανό *cogito*, θέλω να τελειώσω αυτή την εργασία, αισθάνομαι στο χέρι μου τη δροσιά του χαρτιού, διακρίνω από το παράθυρο τα δέντρα της λεωφόρου. Η ζωή μου ορμάει κάθε στιγμή σε υπερβαστικά πράγματα, διαδραματίζεται ολόκληρη προς τα έξω. Το *cogito* είναι ή αυτή η σκέψη που διαμορφώθηκε στο μυαλό του Ντεκάρτ πριν από τρεις αιώνες ή το νόημα των κειμένων που μας άφησε ή, τέλος, μια αιώνια αλήθεια που διαφαίνεται μέσα από εκείνα, όπως και να έχει πάντως είναι ένα πολιτισμικό ον προς το οποίο περισσότερο τείνει η σκέψη μου παρά το περικλείει, όπως σε ένα οικείο περιβάλλον το σώμα μου προσανατολίζεται και βρίσκει το δρόμο του ανάμεσα στα αντικείμενα, χωρίς να χρειάζεται να έχω σχηματίσει τη ρητά εκπεφρασμένη αναπάραστάσή τους. Αυτό το βιβλίο που έχω ξεκινήσει να γράφω δεν είναι ένα συνάθροισμα ιδεών, αποτελεί για μένα μια ανοικτή κατάσταση, τον σύνθετο τύπο της οποίας θα αδυνατούσα να δώσω και όπου παλεύω στα τυφλά ώσπου να οργανωθούν από μόνες τους, ως εκ θαύματος, οι σκέψεις και οι λέξεις. Κατά μείζονα λόγο τα αισθητά όντα που με περιβάλλουν, το χαρτί κάτω από το χέρι μου, τα δέντρα μπροστά στα μάτια μου, δεν μου παραδίδουν το μυστικό τους, η συνείδησή μου ξεφεύγει από τον εαυτό της και τον αγνοεί μέσα τους. Αυτή είναι η αρχική κατάσταση την οποία προσπαθεί να εξηγήσει η πραγματοκρατία βεβαιώνοντας

την όντως υφιστάμενη υπερβατικότητα και την ύπαρξη καθ' εαυτό του κόσμου και των ιδεών.

Ωστόσο δεν τίθεται θέμα να δικαιώσουμε την πραγματοκρατία, υπάρχει δε μια οριστική αλήθεια στην καρτεσιανή επιστροφή των πραγμάτων ή των ιδεών στο εγώ. Η ίδια η εμπειρία των υπερβατικών πραγμάτων δεν είναι δυνατή, αν δεν φέρω ήδη και δεν βρίσκω μέσα μου το πρόταγμα τους. Όταν λέω ότι τα πράγματα είναι υπερβατικά, αυτό σημαίνει ότι δεν τα έχω στην κατοχή μου, δεν τα εξερευνώ απ' όλες τις μεριές, είναι υπερβατικά στο μέτρο που αγνώω τι είναι και βεβαιώνω τυφλά τη γυμνή ύπαρξή τους. Αλλά τι νόημα έχει να βεβαιώνεις ότι υπάρχει κάτι, κι εγώ δεν ξέρω τι; Αν μπορεί να υπάρχει κάποια αλήθεια σ' αυτή τη βεβαίωση, υπάρχει επειδή μισοδιακρίνω τη φύση ή την ουσία που αφορά, επειδή, για παράδειγμα, το γεγονός ότι βλέπω το δέντρο σαν βουβή έκ-σταση σε ένα ατομικό πράγμα εμπερικλείει ήδη μια ορισμένη σκέψη ότι βλέπω και μια ορισμένη σκέψη του δέντρου· επειδή, τελικά, δεν συναντώ το δέντρο, δεν είμαι απλώς αντιμετώπος μαζί του και ανευρίσκω μέσα σ' αυτό που υπάρχει απέναντί μου μια ορισμένη φύση, την έννοια της οποίας σχηματίζω ενεργητικά. Αν βρίσκω γύρω μου πράγματα, αυτό δεν μπορεί να συμβαίνει επειδή είναι όντως εκεί, διότι εξ υποθέσεως δεν ξέρω τίποτα γι' αυτή τη γεγονотική ύπαρξη. Αν είμαι ικανός να την αναγνωρίσω, είμαι επειδή η όντως υφιστάμενη επαφή μου με το πράγμα αφυπνίζει μέσα μου μια αρχέγονη γνώση όλων των πραγμάτων και επειδή οι πεπερασμένες και καθορισμένες αντιλήψεις μου είναι οι μερικές εκδηλώσεις μιας δύναμης γνώσης που συνεκτείνεται με τον κόσμο και τον εκδιπλώνει απ' άκρου εις άκρον. Αν φανταστούμε ένα χώρο καθ' εαυτό, με τον οποίο θα συνέβαινε να συμπέσει το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, αν, για παράδειγμα, φανταστώ ότι το χέρι μου αντιλαμβάνεται την απόσταση μεταξύ δύο σημείων καθώς την καλύπτει, πώς θα μπορούσε να αξιολογηθεί η γωνία την οποία σχηματίζουν τα δάχτυλά μου και που είναι χαρακτηριστική αυτής της απόστασης,

αν δεν ήταν σαν να είχε ξαναδιαγραφεί εσωτερικά από μια δύναμη που δεν εδρεύει ούτε στο ένα αντικείμενο ούτε στο άλλο και ως εκ τούτου καθίσταται ικανή να γνωρίσει ή μάλλον να πραγματώσει τη σχέση τους; Αν θέλουμε η «αισθητηριακή εντύπωση του αντίχειρά μου» και η αντίστοιχη του δείκτη μου να είναι τουλάχιστον τα «σημεία» της απόστασης, πώς θα ήταν δυνατό αυτές οι αισθητηριακές εντυπώσεις να έχουν από μόνες τους τα μέσα να σημάνουν τη σχέση των σημείων στο χώρο, αν δεν ήταν ήδη τοποθετημένες σε μια τροχιά που πηγαίνει από το ένα στο άλλο, και αν την τροχιά αυτή με τη σειρά της δεν τη διέτρεχαν μόνο τα δάχτυλά μου όταν ανοίγουν, αλλά και τη σκοπεύει η σκέψη μου στον νοητό σχεδιασμό της; «Πώς θα μπορούσε το πνεύμα να γνωρίσει το νόημα ενός σημείου που δεν το συγκρότησε το ίδιο ως σημείο;»<sup>1</sup> Πρέπει, απ' ό,τι φαίνεται, να αντικαταστήσουμε την εικόνα της γνώσης την οποία εξαγάγαμε περιγράφοντας το υποκείμενο καθώς είναι τοποθετημένο μέσα στον κόσμο του με μια δεύτερη εικόνα, σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο κατασκευάζει ή συγκροτεί αυτόν ακριβώς τον κόσμο, εικόνα αυθεντικότερη από την άλλη, εφόσον η συναλλαγή του υποκειμένου με τα πράγματα γύρω του είναι δυνατή μόνο αν πρώτα τα φέρει στην ύπαρξη για εκείνο, τα διευθετήσει γύρω του και τα αντλήσει από το δικό του υπόβαθρο. Το ίδιο ισχύει, κατά μείζονα λόγο, στα ενεργήματα αυθόρμητης σκέψης. Το καρτεσιανό *cogito*, που αποτελεί το θέμα των στοχασμών μου, είναι πάντα πέρα απ' ό,τι αναπαριστώ την παρούσα στιγμή, έχει έναν ορίζοντα νοήματος φτιαγμένο από πάμπολλες σκέψεις, που μου ήρθαν στο μυαλό ενόσω διάβαζα τον Ντεκάρτ και δεν είναι ενεργά παρούσες, καθώς και από άλλες σκέψεις που προαισθάνομαι, που θα μπορούσα να έχω, όμως δεν τις ανέπτυξα ποτέ. Αλλά τελικά, αν αρκεί να προφερθούν μπροστά μου αυτές οι τρεις συλλαβές για να προσανατολιστώ αμέσως προς μια ορισμένη τάξη ιδεών, αυτό σημαίνει ότι με κάποιον τρόπο όλες οι δυνατές διαρρήσεις μου είναι παρούσες μονομιάς. «Όποιος θελήσει να περιορίσει το πνευ-

ματικό φως στην αναπαριστώμενη ενεργό παρουσία θα σκοπτάφτει πάντα στο σωκρατικό πρόβλημα: “Πώς θα τα καταφέρεις να αναζητήσεις κάτι που τη φύση του την αγνοείς πλήρως; Από τα πράγματα που δεν γνωρίζεις, ποιο είναι εκείνο που θα βάλεις σκοπό σου να αναζητήσεις; Και αν πέσεις πάνω του κατά τύχη, πώς θα ξέρεις ότι είναι όντως εκείνο, αφού δεν το γνωρίζεις;” (Μένων, 80d)». <sup>2</sup> Μια σκέψη που θα είχε στ’ αλήθεια ξεπεραστεί από τα αντικείμενά της θα τα έβλεπε να πληθαίνουν κάτω από τα βήματά της χωρίς να είναι ποτέ ικανή να συλλάβει τις σχέσεις τους και να διεισδύσει στην αλήθεια τους. Εγώ είμαι εκείνος που ανασυγκροτεί το ιστορικό *cogito*, εγώ διαβάζω το κείμενο του Ντεκάρτ, εγώ αναγνωρίζω μέσα του μια άφθαρτη αλήθεια, και στο κάτω κάτω το καρτεσιανό *cogito* έχει νόημα μόνο μέσω του δικού μου *cogito*, δεν θα σκεφτόμουν τίποτα γ’ αυτό αν δεν είχα μέσα μου ό,τι χρειάζεται για να το επινοήσω. Εγώ είμαι εκείνος που ορίζει ως σκοπό στη σκέψη μου να ξαναπάρει την κίνηση του *cogito*, εγώ επαληθεύω κάθε στιγμή τον προσανατολισμό της σκέψης μου προς αυτόν το σκοπό, άρα πρέπει η σκέψη μου να προηγείται του εαυτού της και να έχει ήδη βρει εκείνο που αναζητά, αλλιώς δεν θα το αναζητούσε. Πρέπει να την ορίσουμε μέσω αυτής της παράξενης δύναμης που έχει να προπορεύεται του εαυτού της και να ξεκινά μόνη της, να είναι σαν στο σπίτι της παντού, με μια λέξη, μέσω της αυτονομίας της. Αν η σκέψη δεν έβαζε η ίδια μέσα στα πράγματα ό,τι θα βρει εκεί στη συνέχεια, δεν θα είχε κανένα άδραγμα πάνω τους, δεν θα τα σκεφτόταν, θα ήταν «αυταπάτη σκέψης». <sup>3</sup> Μια αισθητή αντίληψη ή ένας συλλογισμός δεν μπορεί να είναι γεγονότα που παράγονται μέσα μου και τα διαπιστώνω. Όταν τα εξετάσω εκ των υστέρων, κατανέμονται και διασκορπίζονται το καθένα στη θέση του. Όμως εδώ έχουμ απλώς το αυλάκι που αφήνουν πίσω τους ο συλλογισμός και η αντίληψη που, λαμβανόμενα στην ενεργό τους παρουσία, όφειλαν, αν δεν ήθελαν να εξαρθρωθούν, να περιλάβουν μονομιάς στους κόλπους τους όλα όσα ήταν αναγκαία για την πραγμα-

τοποίησή τους και κατά συνέπεια να είναι παρόντα στον εαυτό τους χωρίς να παρεμβάλλεται απόσταση, μέσα σε πρόθεση μια κοινή εξ' αδιαιρέτου. Κάθε σκέψη σχετικά με κάτι είναι ταυτόχρονα αυτοσυνείδηση, αλλιώς δεν θα μπορούσε να έχει αντικείμενο. Έτσι, στη ρίζα όλων μας των εμπειριών και όλων μας των στοχασμών, βρίσκουμε ένα είναι που αυτοαναγνωρίζεται αμέσως, επειδή είναι η γνώση του για τον εαυτό του και για το καθετί, και που γνωρίζει τη δική του ύπαρξη, όχι επειδή τη διαπιστώνει και σαν να ήταν ένα δεδομένο γεγονός ούτε συνάγοντάς τη από μια ιδέα του εαυτού του, αλλά μέσω μιας άμεσης επαφής μαζί της. Η αυτοσυνείδηση είναι το ίδιο το είναι του πνεύματος εν δράσει. Πρέπει το ενέργημα μέσω του οποίου έχω συνείδηση κάποιου πράγματος να προσληφθεί και το ίδιο τη στιγμή που συντελείται, αλλιώς θα κατέρρεε. Άρα δεν νοείται να έχει πυροδοτηθεί ή προκληθεί από οτιδήποτε, πρέπει να είναι *causa sui*.<sup>4</sup> Όταν επανερχόμαστε, μαζί με τον Ντεκάρτ, από τα πράγματα στη σκέψη των πραγμάτων, σημαίνει είτε ότι ανάγουμε περιοριστικά την εμπειρία σε ένα άθροισμα ψυχολογικών συμβάντων των οποίων το εγώ θα ήταν απλώς το προσηγορικό όνομα ή η υποθετική αιτία, αλλά τότε δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσε η ύπαρξή μου να είναι πιο βέβαιη από την ύπαρξη οποιουδήποτε πράγματος, εφόσον δεν είναι πια άμεση εκτός μόνο για μια άπιαστη στιγμή, είτε ότι αναγνωρίζουμε, εντεύθεν των συμβάντων, ένα πεδίο και σύστημα σκέψεων που δεν καθυποβάλλεται ούτε στο χρόνο ούτε σε κανέναν περιορισμό, έναν τρόπο ύπαρξης ο οποίος δεν οφείλει τίποτα στο συμβάν και είναι η ύπαρξη ως συνείδηση, ένα πνευματικό ενέργημα που συλλαμβάνει από μακριά και συναιρεί μέσα του όλα όσα σκοπεύει, ένα «σκέφτομαι» που είναι αφ' εαυτού και χωρίς καμία προσθήκη ένα «υπάρχω», ένα «είμαι».<sup>5</sup> «Έτσι η καρτεσιανή θεωρία του *cogito* έμελλε να οδηγήσει λογικά στη βεβαίωση του άχρονου του πνεύματος και στην αποδοχή μιας συνείδησης του αιωνίου: *experimur nos aeternos esse*».<sup>6</sup> Η αιωνιότητα, νοούμενη ως η δύναμη να περικλείονται και να προ-

οικονομούνται οι χρονικές αναπτύξεις μέσα σε μία μόνο πρόθεση, θα ήταν ο ίδιος ο ορισμός της υποκειμενικότητας.<sup>7</sup>

Προτού θέσουμε υπό ερώτηση αυτή την ερμηνεία του *cogito* με όρους αιωνιότητας, ας δούμε προσεκτικά τις συνέπειές της, που θα καταστήσουν εμφανή την αναγκαιότητα μιας διόρθωσης. Αν το *cogito* μου αποκαλύπτει έναν νέο τρόπο ύπαρξης που δεν οφείλει τίποτα στο χρόνο, αν ανακαλύπτω τον εαυτό μου αφενός ως εκείνον ο οποίος συγκροτεί καθολικά κάθε είναι που μου είναι προσιτό, αφετέρου ως ένα υπερβατολογικό πεδίο χωρίς κρυφές πτυχές και χωρίς εξωτερικό, τότε δεν πρέπει να πούμε μόνο ότι το πνεύμα μου, «όταν πρόκειται για τη μορφή όλων των αντικειμένων των αισθήσεων (...) είναι ο Θεός του Σπινόζα»<sup>8</sup> – διότι η διάκριση μεταξύ μορφής και ύλης δεν μπορεί πια να θεωρηθεί ως έσχατη αξία και δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσε σε τελική ανάλυση ένα πνεύμα, αναστοχαζόμενο σχετικά με τον εαυτό του, να βρει κάποιο νόημα στην έννοια της δεκτικότητας, δηλαδή της ικανότητας να δέχεται εντυπώσεις, και να σκεφτεί έγκυρα τον εαυτό του ως υφιστάμενο παθήσεις, τροποποιήσεις· αν το ίδιο το πνεύμα είναι εκείνο που σκέφτεται τον εαυτό του ως υφιστάμενο παθήσεις, τότε δεν τον σκέφτεται ως τέτοιο, εφόσον βεβαιώνει εκ νέου τη δραστηριότητά του τη στιγμή που φαίνεται να την περιορίζει· αν εκείνο είναι που παίρνει μόνο του θέση μέσα στον κόσμο, τότε δεν είναι στον κόσμο, η δε αυτοθεσία είναι αυταπάτη. Άρα πρέπει να πούμε ανεπιφύλακτα ότι το πνεύμα μου είναι Θεός. Δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσε να αποφύγει κάποιος αυτή τη συνέπεια, όπως κάνει για παράδειγμα ο M. Lachière-Rey (Λασιέζ-Ραί). «Αν σταμάτησα να σκέφτομαι και αν ξαναρχίσω να σκέφτομαι, τότε ζω εκ νέου, ανασυγκροτώ την κίνηση στο αδιαίρετό της, επανατοποθετούμενος στην πηγή απ' όπου απορρέει, και την προεκτείνω (...). Έτσι το υποκείμενο, κάθε φορά που σκέφτεται, παίρνει ως σημείο στήριξης τον εαυτό του, παίρνει θέση, πέρα και πίσω από τις ποικίλες αναπαραστάσεις του, σ' αυτή την ενότητα η οποία δεν χρειάζεται να αναγνωριστεί,

καθώς είναι η αρχή κάθε αναγνώρισης, και ξαναγίνεται το απόλυτο, επειδή αυτό είναι αιωνίως». <sup>9</sup> Αλλά πώς μπορεί να υπάρχουν πολλά απόλυτα; Και πρώτα απ' όλα, πώς θα μπορούσα ποτέ να αναγνωρίσω άλλα εγώ; Αν η μόνη εμπειρία του υποκειμένου είναι εκείνη που αποκτώ συμπύπτοντας μαζί του, αν το πνεύμα εξ ορισμού ξεγλιστρά από τον «ξένο θεατή» και δεν μπορεί να αναγνωριστεί παρά μόνο εσωτερικά, το δικό μου *cogito* είναι αναγκαία μοναδικό, δεν είναι «μεθεξίμο» από κανέναν άλλο. Μήπως τότε πρέπει να πούμε ότι είναι «μεταβίβασιμο» στους άλλους; <sup>10</sup> Αλλά πώς θα μπορούσε ποτέ να παρακινηθεί μια τέτοια μεταβίβαση; Ποιο θέαμα θα μπορούσε ποτέ να με παροτρύνει έγκυρα να θέσω έξω από μένα αυτό τον τρόπο ύπαρξης, το νόημα του οποίου απαιτεί να συλληφθεί εσωτερικά; Αν δεν μάθω να αναγνωρίζω μέσα σε μένα τον ίδιο τη σύζευξη του δι' εαυτό και του καθ' εαυτό, κανένας από αυτούς τους μηχανισμούς τους οποίους αποτελούν τα άλλα σώματα δεν θα μπορέσει ποτέ να ζωογονηθεί, αν εγώ δεν έχω εξωτερικό, οι άλλοι δεν έχουν εσωτερικό. Η πολλότητα των συνειδήσεων είναι αδύνατη, αν έχω απόλυτη συνείδηση του εαυτού μου. Είναι μάλιστα αδύνατο να μαντέψω, πίσω από το απόλυτο της σκέψης μου, ένα θείο απόλυτο. Αν η επαφή της σκέψης μου με τον εαυτό της είναι τέλεια, με κλείνει στον εαυτό μου και μου απαγορεύει να αισθανθώ ποτέ ότι κάτι με ξεπερνά, δεν υπάρχει άνοιγμα ή «βλέψη» <sup>11</sup> προς έναν άλλο γι' αυτό το εγώ που κατασκευάζει την ολότητα του είναι και τη δική του παρουσία μέσα στον κόσμο, που προσδιορίζεται από την «αυτοκυριότητά του» <sup>12</sup> και δεν βρίσκει ποτέ έξω από εκείνο κάτι που να μην τον έχει βάλει εκεί το ίδιο. Αυτό το ολόκληστο εγώ δεν είναι πια ένα πεπερασμένο εγώ. «Συνείδηση του σύμπαντος υπάρχει (...) μόνο χάρη στην πρότερη συνείδηση της οργάνωσης με την ενεργητική έννοια της λέξης, συνεπώς, σε τελική ανάλυση, μόνο χάρη σε μια εσωτερική κοινωνία με την ίδια τη διεργασία της θείας φύσης». <sup>13</sup> Με τον Θεό, τελικά, με κάνει να συμπίπτω το *cogito*. Η νοητή και ταυτοποιή-

ήσιμη δομή της εμπειρίας μου, όταν την αναγνωρίζω μέσα στο *cogito*, με κάνει μεν να βγω από το συμβάν και με εγκαθιστά στην αιωνιότητα, αλλά ταυτόχρονα με απελευθερώνει από όλους τους περιορισμούς και από αυτό το θεμελιώδες συμβάν το οποίο αποτελεί η ιδιωτική μου ύπαρξη, και οι ίδιοι λόγοι που με υποχρεώνουν να περάσω από το συμβάν στο ενέργημα, από τις σκέψεις στο εγώ, με υποχρεώνουν να περάσω από την πολλαπλότητα των εγώ σε μια μοναχική συγκροτούσα συνείδηση και μου απαγορεύουν να ορίσω το υποκείμενο ως «μονάδα», προκειμένου να διασώσω την τελευταία στιγμή το πεπερασμένο του.<sup>14</sup> Η συγκροτούσα συνείδηση είναι εξ ορισμού μοναδική και καθολική. Αν θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι συγκροτεί μέσα στον καθένα μας απλώς και μόνο έναν μικρόκοσμο, αν κρατήσουμε για το *cogito* το νόημα μιας «υπαρξιακής βίωσης»,<sup>15</sup> αν το *cogito* μου αποκαλύπτει, όχι την απόλυτη διαφάνεια μιας σκέψης που έχει πλήρη κυριότητα του εαυτού της, αλλά το τυφλό ενέργημα μέσω του οποίου αναλαμβάνω το πεπρωμένο μου ως σκεπτόμενη φύση και το συνεχίζω, αυτά όλα είναι μια άλλη φιλοσοφία, που δεν μας κάνει να *βγούμε* από το χρόνο. Διαπιστώνουμε εν προκειμένω πόσο αναγκαίο είναι να βρούμε ένα δρόμο ανάμεσα στην αιωνιότητα και τον κατακερματισμένο χρόνο του εμπειρισμού και να ξαναδούμε την ερμηνεία του *cogito* και την ερμηνεία του χρόνου. Παραδεχτήκαμε άπαξ και διά παντός ότι οι σχέσεις μας με τα πράγματα δεν μπορεί να είναι εξωτερικές σχέσεις, ούτε η αυτοσυνείδησή μας η απλή καταγραφή ψυχικών συμβάντων. Αντιλαμβανόμαστε έναν κόσμο μόνο αν ο κόσμος αυτός και η αντίληψη, προτού να είναι διαπιστωμένα γεγονότα, είναι δικές μας σκέψεις. Μένει να κατανοήσουμε πώς ακριβώς ανήκει ο κόσμος στο υποκείμενο και το υποκείμενο στον εαυτό του – αυτή την *cogitatio* η οποία καθιστά δυνατή την εμπειρία, καθιστά δυνατό το άδραγμα που έχουμε πάνω στα πράγματα και στις «συνειδησιακές καταστάσεις» μας. Θα δούμε ότι δεν είναι αδιάφορο προς το συμβάν και προς το χρόνο, ότι είναι μάλλον ο θεμε-



λιώδης τρόπος του συμβάντος και της *Geschichte*, παράγωγες μορφές της οποίας είναι τα αντικειμενικά και απρόσωπα συμβάντα, θα δούμε, τέλος, ότι μόνο μια αντικειμενική σύλληψη του χρόνου κατέστησε αναγκαία την προσφυγή στην αιωνιότητα.

Άρα, είναι αναμφίβολο ότι σκέφτομαι. Δεν είμαι σίγουρος ότι υπάρχει εκεί ένα σταχτοδοχείο ή μια πίδα, αλλά είμαι σίγουρος ότι σκέφτομαι πως είδα ένα σταχτοδοχείο ή μια πίδα. Είναι άραγε όσο εύκολο νομίζει κανείς να αποσυνδέσουμε τις δύο βεβαιώσεις και να υποστηρίξουμε, ανεξάρτητα από κάθε κρίση αναφορικά με το ιδωμένο πράγμα, την προφάνεια της «σκέψης μου ότι βλέπω»; Απεναντίας, είναι αδύνατο. Η αντίληψη είναι ακριβώς εκείνο το είδος ενεργήματος όπου δεν θα μπορούσε να τεθεί θέμα χωρισμού του ενεργήματος από το τέρμα προς το οποίο κατευθύνεται. Η αντίληψη και το αντιληπτό έχουν κατ' ανάγκη την ίδια υπαρξιακή τροπικότητα, εφόσον θα ήταν αδύνατο να διαχωριστεί η αντίληψη από τη συνείδηση που έχει –ή μάλλον που είναι– ότι φτάνει στο ίδιο το πράγμα. Δεν μπορεί να τεθεί θέμα να διατηρήσουμε τη βεβαιότητα της αντίληψης απορρίπτοντας τη βεβαιότητα του πράγματος που γίνεται αντιληπτό. Αν βλέπω ένα σταχτοδοχείο με την πλήρη έννοια της λέξης «βλέπω», πρέπει να υπάρχει εκεί ένα σταχτοδοχείο, και δεν μπορώ να καταστείλω αυτή τη βεβαίωση. Βλέπω σημαίνει βλέπω κάτι. Βλέπω κόκκινο, σημαίνει βλέπω το κόκκινο να υπάρχει εν ενεργεία. Μόνο αν φανταστούμε την όραση ως ενατένιση ενός αιωρούμενου ποιού χωρίς αγκυροβόλι μπορούμε να την αναγάγουμε σε μια απλή ει-κασία ότι βλέπουμε. Αν όμως, όπως είπαμε νωρίτερα, η ίδια η ποιότητα, στην ειδοποιό υφή της, είναι η υπόδειξη ενός ορισμένου τρόπου ύπαρξης, υπόδειξη που μας γίνεται και στην οποία ανταποκρινόμαστε καθόσον έχουμε αισθητηριακά πεδία, και αν η αντίληψη ενός χρώματος εφοδιασμένου με μια προσδιορισμένη δομή –ως επιφανειακό χρώμα ή ως χρωματιστή έκταση–, σε έναν τόπο ή σε μια απόσταση καθορισμένα με

ακρίβεια ή ασαφή, προϋποθέτει το άνοιγμά μας σε ένα πραγματικό ή σε έναν κόσμο, πώς θα μπορούσαμε να αποσυνδέσουμε τη βεβαιότητα για την αντιλαμβανόμενη ύπαρξή μας από τη βεβαιότητα για το εξωτερικό της ταίρι; Είναι ουσιακό στην όρασή μου να μην αναφέρεται μόνο σε ένα υποτιθέμενο ορατό, αλλά και σε ένα είναι που το βλέπω ενεργά. Αντιστρόφως, αν εγείρω κάποια αμφιβολία για την παρουσία του πράγματος, η αμφιβολία στρέφεται στην ίδια την όραση, και αν δεν υπάρχει εκεί πέρα κανένα κόκκινο ή μπλε, τότε λέω ότι δεν τα *είδα στ' αλήθεια*, παραδέχομαι ότι καμία σταγμή δεν δημιουργήθηκε αυτή η αντιστοιχία μεταξύ των οπτικών μου προθέσεων και του ορατού, η οποία συνιστά την εν ενεργεία όραση. Επομένως, ένα από τα δύο συμβαίνει: είτε δεν έχω καμία βεβαιότητα αναφορικά με τα ίδια τα πράγματα –αλλά τότε δεν μπορώ να είμαι βέβαιος ούτε για τη δική μου αντίληψη λαμβανόμενη ως απλή σκέψη, εφόσον ακόμα κι έτσι εμπερικλείει τη βεβαίωση ενός πράγματος– είτε συλλαμβάνω με βεβαιότητα τη σκέψη μου, αλλά αυτό προϋποθέτει ότι μαζί επωμιζομαι και τις υπάρξεις τις οποίες σκοπεύει. Όταν μας λέει ο Ντεκάρτ ότι η ύπαρξη των ορατών πραγμάτων είναι αμφίβολη, όχι όμως και η όρασή μας θεωρούμενη ως απλή σκέψη ότι βλέπουμε, η θέση αυτή είναι έωλη. Διότι η σκέψη ότι βλέπω μπορεί να έχει δύο έννοιες. Μπορούμε κατ' αρχάς να την εννοήσουμε υπό την περιοριστική έννοια της υποτιθέμενης όρασης ή της «εντύπωσης ότι βλέπω», οπότε δεν μας προσφέρει τίποτε άλλο από τη βεβαιότητα ενός δυνατού ή ενός πιθανού, και η «σκέψη ότι βλέπω» συνεπάγεται ότι σε ορισμένες περιπτώσεις είχαμε την εμπειρία μιας αυθεντικής ή όντως υφιστάμενης όρασης στην οποία μοιάζει η σκέψη ότι βλέπω και όπου εμπερικλειόταν, αυτή τη φορά, η βεβαιότητα του πράγματος. Η βεβαιότητα μιας δυνατότητας δεν είναι τίποτε άλλο από τη δυνατότητα μιας βεβαιότητας, η σκέψη ότι βλέπω δεν είναι τίποτε άλλο από μια όραση σε επίπεδο ιδέας, και δεν θα την είχαμε αν δεν είχαμε σε άλλες περιπτώσεις την όραση σε επίπεδο πραγματικότητας.

Αλλά μπορούμε επίσης με τη «σκέψη ότι βλέπω» να εννοούμε τη συνείδηση που θα είχαμε για τη συγκροτούσα δύναμή μας. Ότι και να συμβαίνει με τις εμπειρικές αντιλήψεις μας, που μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς, δεν θα ήταν δυνατές αν δεν κατοικούσαν από ένα πνεύμα ικανό να αναγνωρίσει, να ταυτοποιήσει και να διατηρήσει μπροστά μας το αποβλεπτικό τους αντικείμενο. Αν όμως αυτή η συγκροτούσα δύναμη δεν είναι μύθος, αν στ' αλήθεια η αντίληψη είναι απλώς η προέκταση ενός εσωτερικού δυναμισμού με τον οποίο μπορώ να συμπέσω, τότε η βεβαιότητα που έχω για τις υπερβατολογικές προκειμένες του κόσμου πρέπει να εκτείνεται μέχρι τον ίδιο τον κόσμο, εφόσον δε η όρασή μου είναι απ' άκρου εις άκρον σκέψη ότι βλέπω, το πράγμα ορώμενο καθ' εαυτό είναι ό,τι σκέφτομαι γι' αυτό, και ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός είναι μια απόλυτη πραγματοκρατία. Θα ήταν αντιφατικό να βεβαιώσουμε ταυτόχρονα<sup>16</sup> και ότι ο κόσμος συγκροτείται από μένα και ότι από αυτή τη συγκροτητική διεργασία εγώ μπορώ να συλλάβω μόνο το γενικό σχεδιάγραμμα και τις ουσιώδεις δομές της· πρέπει στο τέλος της συγκροτητικής εργασίας να δω να εμφανίζεται ο υπαρκτός κόσμος και όχι μόνο ο κόσμος ως ιδέα, διαφορετικά δεν θα έχω τίποτε άλλο από μια αφηρημένη κατασκευή και όχι μια συγκεκριμένη συνείδηση του κόσμου.

Έτσι η «σκέψη ότι βλέπω», με όποια έννοια κι αν την πάρουμε, είναι βέβαιη μόνο αν είναι βέβαιη και η όντως υφιστάμενη όραση. Όταν ο Ντεκάρτ μας λέει ότι η αισθητηριακή εντύπωση, αν αναχθεί περιοριστικά σ' εκείνη την ίδια, είναι πάντα αληθινή και ότι η πλάνη εισάγεται με την υπερβατολογική ερμηνεία την οποία της δίνει η κρίση, κάνει μια απατηλή διάκριση: για μένα είναι το ίδιο δύσκολο να ξέρω αν αισθάνθηκα κάτι όσο και το να ξέρω αν υπάρχει κάτι εκεί πέρα, και ο υστερικός αισθάνεται χωρίς να γνωρίζει τι αισθάνεται, όπως αντιλαμβάνεται εξωτερικά αντικείμενα χωρίς να έχει επίγνωση αυτής της αντίληψης. Αντίθετα, όταν είμαι σίγουρος ότι αισθάνθηκα, η βεβαιότητα ενός εξωτερικού πράγματος εντυλί-

σεται στον τρόπο ακριβώς με τον οποίο η αισθητηριακή εντύπωση αρθρώνεται και εκτυλίσσεται μπροστά μου: είναι ένας πόνος στο πόδι ή είναι κάτι κόκκινο και, για παράδειγμα, πηχτό κόκκινο σε ένα μόνο επίπεδο ή, αντίθετα, μια κοκκινωπή ατμόσφαιρα σε τρεις διαστάσεις. Η «ερμηνεία» που δίνω για τις αισθητηριακές μου εντυπώσεις πρέπει να είναι αιτιολογημένη, και μπορεί να είναι μόνο μέσω της ίδιας της δομής αυτών των αισθητηριακών εντυπώσεων, έτσι που μπορούμε να πούμε αδιακρίτως είτε ότι δεν υπάρχει υπερβατική ερμηνεία, δεν υπάρχει κρίση που να μην αναβλύζει από την ίδια τη διαμόρφωση των φαινομένων, είτε ότι δεν υπάρχει σφαίρα εμμένειας, δεν υπάρχει τομέας όπου η συνείδησή μου να είναι σαν στο σπίτι της και εξασφαλισμένη απέναντι σε κάθε κίνδυνο πλάνης. Η φύση των ενεργημάτων του εγώ είναι τέτοια, ώστε ξεπερνούν τον εαυτό τους, και δεν υπάρχουν μύχια της συνείδησης. Η συνείδηση είναι υπερβατικότητα απ' άκρου εις άκρον, όχι υπερβατικότητα που την υφίσταται –είπαμε ότι μια τέτοια υπερβατικότητα θα σήμαινε παύση της συνείδησης– αλλά υπερβατικότητα ενεργητική. Η συνείδηση που έχω ότι βλέπω ή ότι αισθάνομαι δεν είναι η παθητική καταγραφή ενός ψυχικού συμβάντος κλεισμένου στον εαυτό του, που θα με άφηνε αβέβαιο σε ό,τι αφορά την πραγματικότητα του πράγματος το οποίο βλέπω ή αισθάνομαι: ούτε είναι η εκδίπλωση μιας συγκροτούσας δύναμης, που θα εμπεριείχε στο έπακρο και αιωνίως κάθε δυνατή όραση ή αισθητηριακή εντύπωση και θα συναντούσε το αντικείμενο χωρίς να χρειαστεί να εγκαταλείψει τον εαυτό της: είναι η ίδια η πραγμάτωση της όρασης. Σιγουρεύομαι ότι βλέπω βλέποντας το ένα και το άλλο ή τουλάχιστον αφυπνίζοντας γύρω μου έναν οπτικό περίγυρο, έναν ορατό κόσμο που τελικά πιστοποιείται μόνο από την όραση ενός ιδιαίτερου πράγματος. Η όραση είναι μια ενέργεια, δηλαδή όχι μια αιώνια διεργασία –έκφραση αντιφατική– αλλά μια διεργασία που τηρεί περισσότερο απ' όσα υποσχόταν, που ξεπερνά πάντα τις προκειμένες της και έχει προετοιμαστεί εσωτερικά απλώς και μόνο μέσω του αρχέγονου

ανοίγματός μου προς ένα πεδίο μορφών υπερβατικότητας, δηλαδή και πάλι μέσω μιας έκ-στασης. Η όραση φτάνει στον εαυτό της και σμίγει μαζί του μέσα στο ορώμενο πράγμα. Της είναι μεν ουσιακό να συλλάβει τον εαυτό της, και αν δεν το έκανε δεν θα ήταν όραση κανενός πράγματος, αλλά της είναι ουσιακό να συλλάβει τον εαυτό της μέσα σε ένα είδος αμφισημίας και σκοτεινότητας, εφόσον δεν έχει κυριότητα του εαυτού της, αλλά απεναντίας δραπετεύει από τον εαυτό της μέσα στο ορώμενο πράγμα. Εκείνο που ανακαλύπτω και αναγνωρίζω μέσω του *cogito* δεν είναι η ψυχολογική εμμέλεια, η ενύπαρξη όλων των φαινομένων σε «ιδιωτικές συνειδησιακές καταστάσεις», η τυφλή επαφή της αισθητηριακής εντύπωσης με την ίδια –δεν είναι καν η υπερβατολογική εμμέλεια, το γεγονός ότι όλα τα φαινόμενα ανήκουν σε μια συγκροτούσα συνείδηση, ότι η σαφής σκέψη έχει κυριότητα του εαυτού της–, είναι η βαθιά κίνηση υπερβατικότητας η οποία συνιστά το ίδιο μου το είναι, η συγχρονική επαφή με το είναι μου και με το είναι του κόσμου.

Δεν είναι όμως ιδιαίτερη η περίπτωση της αντίληψης; Με ανοίγει σε έναν κόσμο, και αυτό δεν μπορεί να το κάνει αν δεν ξεπεράσει εμένα και δεν ξεπεράσει τον εαυτό της, πρέπει η ανταληπτική «σύνθεση» να είναι ημιτελής, δεν μπορεί να μου προσφέρει ένα «πραγματικό» αν δεν εκτεθεί στον κίνδυνο της πλάνης, είναι απολύτως αναγκαίο να έχει το πράγμα κρυμμένες πλευρές για μένα, αν πρέπει να είναι ένα πράγμα, και γι' αυτό η διάκριση μεταξύ εμφάνισης και πραγματικότητας έχει διαμιάς τη θέση της στην ανταληπτική «σύνθεση». Αντίθετα η συνείδηση, απ' ό,τι φαίνεται, ανακτά τα δικαιώματά της και την πλήρη κυριότητα του εαυτού της, αν εξετάσω τη συνείδησή μου των «ψυχικών γεγονότων». Για παράδειγμα, ο έρωτας και η βούληση είναι εσωτερικές διεργασίες που κατασκευάζουν μόνες τους τα αντικείμενά τους, και είναι ευνόητο ότι κάνοντας κάτι τέτοιο μπορεί να εκτραπούν από το πραγματικό και υπ' αυτή την έννοια να μας ξεγελάσουν, αλλά φαίνεται αδύνατο να μας ξεγελάσουν ως προς τις ίδιες: από τη στιγμή που νιώθω έρωτα,

χαρά, λύπη, είναι αλήθεια ότι αγαπώ, ότι είμαι χαρούμενος ή λυπημένος, ακόμα και αν το αντικείμενο δεν έχει πράγματι, δηλαδή για άλλους ή για μένα τον ίδιο μια άλλη στιγμή, την αξία που του δίνω τώρα. Η εμφάνιση είναι πραγματικότητα μέσα μου, το είναι της συνείδησης είναι να εμφανίζεται στον εαυτό της. Τι σημαίνει θέλω, αν όχι έχω συνείδηση ενός αντικειμένου ως έγκυρου (ή, στην περίπτωση της διεστραμμένης βούλησης, ως έγκυρου καθόσον ακριβώς δεν είναι έγκυρο), τι σημαίνει αγαπώ, αν όχι έχω συνείδηση ενός αντικειμένου ως αξιέραστου; Και εφόσον η συνείδηση ενός αντικειμένου εμπρικλείει κατ' ανάγκη μια γνώση εκείνης της ίδιας, αλλιώς θα δραπέτευε από τον εαυτό της και δεν θα συλλάμβανε καν το αντικείμενό της, το θέλω και το ξέρω ότι θέλω, το αγαπώ και το ξέρω ότι αγαπώ είναι ένα και μόνο ενέργημα, η αγάπη είναι συνείδηση ότι αγαπώ, η θέληση είναι συνείδηση ότι θέλω. Μια αγάπη ή μια θέληση που δεν θα είχε αυτοσυνείδηση θα ήταν μια αγάπη που δεν αγαπά, μια θέληση που δεν θέλει, όπως μια ασυνείδητη σκέψη θα ήταν μια σκέψη που δεν σκέφτεται. Η θέληση ή η αγάπη θα ήταν οι ίδιες είτε πλαστό είναι το αντικείμενό τους είτε πραγματικό, αν τις εξετάζαμε δε χωρίς αναφορά στο αντικείμενο προς το οποίο πράγματι κατευθύνονται, θα συγκροτούσαν μια σφαίρα απόλυτης βεβαιότητας όπου η αλήθεια δεν μπορεί να μας διαφύγει. Όλα θα ήταν αλήθεια μέσα στη συνείδηση. Αυταπάτη θα υπήρχε μόνο ως προς ένα εξωτερικό αντικείμενο. Ένα συναίσθημα, εξεταζόμενο καθ' εαυτό, θα ήταν πάντα αληθινό, από τη στιγμή που το αισθάνεται κάποιος. Ωστόσο, ας δούμε πιο προσεκτικά το ζήτημα.

Είναι κατ' αρχάς έκδηλο ότι μπορούμε να διακρίνουμε μέσα μας «αληθινά» και «ψευδή» συναισθήματα, ότι όλα όσα αισθανόμαστε δεν βρίσκονται, εξ αυτού του γεγονότος, τοποθετημένα σε ένα μόνο επίπεδο ύπαρξης ούτε είναι αληθινά κατά τον ίδιο τρόπο και ότι υπάρχουν μέσα μας βαθμοί πραγματικότητας, όπως υπάρχουν έξω από μας «αντανακλάσεις», «φαντάσματα» και «πράγματα». Δίπλα στον αληθινό έρωτα, υπάρ-

χει ο ψευδής ή απατηλός έρωτας. Αυτή η τελευταία περίπτωση πρέπει να διακριθεί από τις παρερμηνείες και από τις καταστάσεις όπου έδωσα κακόπιστα το όνομα του έρωτα σε συγκινήσεις που δεν το άξιζαν. Διότι τότε δεν υπήρξε ποτέ ούτε καν κάτι που να μοιάζει με έρωτα, δεν πίστεψα ούτε στιγμή ότι η ζωή μου δεσμεύτηκε σ' αυτό το συναίσθημα, απέφυγα ύπουλα να θέσω την ερώτηση για να αποφύγω την απάντηση την οποία ήξερα ήδη, ο «έρωτάς» μου ήταν φτιαγμένος απλώς από αυταρέσκεια ή κακοπιστία. Στον ψευδή ή απατηλό έρωτα, αντίθετα, είμαι με τη θέλησή μου ενωμένος με το αγαπημένο πρόσωπο, ήταν στ' αλήθεια για έναν καιρό ο μεσάζων των σχέσεών μου με τον κόσμο, όταν έλεγα ότι το αγαπούσα δεν «ερμήνευα», η ζωή μου είχε στ' αλήθεια δεσμευτεί σε μια μορφή που απαιτούσε μια συνέχεια, όπως μια μελωδία. Είναι αλήθεια ότι, μετά την απώλεια της αυταπάτης (μετά την αποκάλυψη της αυταπάτης μου *σχετικά με μένα τον ίδιο*) και όταν προσπαθήσω να καταλάβω τι μου συνέβη, θα βρω κάτω από αυτό τον υποτιθέμενο έρωτα κάτι άλλο από έρωτα: ομοιότητα της «αγαπημένης» με ένα άλλο πρόσωπο, ανία, συνήθεια, κοινότητα ενδιαφερόντων ή πεποιθήσεων, και αυτό ακριβώς θα μου επιτρέψει να μιλήσω για αυταπάτη. Αγαπούσα απλώς και μόνο ποιότητες (αυτό το χαμόγελο, που μοιάζει με ένα άλλο χαμόγελο, αυτή την ομορφιά που επιβάλλεται σαν γεγονός, τη νεότητα των χειρονομιών και της συμπεριφοράς), όχι τον ενικό τρόπο ύπαρξης που είναι το ίδιο το πρόσωπο. Συνακολούθως, δεν ήμουν κατακυριευμένος, υπήρχαν περιοχές της περασμένης και της μελλοντικής ζωής μου που ξέφευγαν από την εισβολή, κρατούσα μέσα μου θέσεις τις οποίες φύλαγα για κάτι άλλο. Τότε, θα αντιτείνουν, είτε δεν το ήξερα, και στην περίπτωση αυτή δεν πρόκειται για απατηλό έρωτα αλλά για αληθινό έρωτα που τελειώνει, είτε το ήξερα, οπότε δεν υπήρχε ποτέ έρωτας, έστω και «ψευδής». Κι όμως, ούτε το ένα συμβαίνει ούτε το άλλο. Δεν μπορούμε να πούμε ότι ο έρωτας αυτός, όσο υπήρχε, δεν ξεχώριζε από έναν αληθινό έρωτα και ότι έγινε

«ψευδής» όταν τον αποκήρυξα. Δεν μπορούμε να πούμε ότι μια μυστικιστική κρίση όταν ήμουν δεκαπέντε χρονών στερείται νοήματος αφ' εαυτής και μόνο αργότερα, ανάλογα με το πώς την αξιοδοτώ ελεύθερα στη συνέχεια της ζωής μου, αποβαίνει ένα απλό εφηβικό επεισόδιο ή τα πρώτα σημάδια θρησκευτικής κλίσης. Ακόμα και αν δομήσω όλη μου τη ζωή πάνω σε ένα επεισόδιο της εφηβείας, το επεισόδιο αυτό δεν χάνει τον ενδεχομενικό του χαρακτήρα, και είναι η ζωή μου ολόκληρη που είναι «ψευδής». Πρέπει να βρούμε στην ίδια τη μυστικιστική κρίση, όπως τη βίωσα, κάποιο χαρακτηριστικό που να διακρίνει την κλίση από το επεισόδιο: στην πρώτη περίπτωση, η μυστικιστική στάση εντάσσεται στη θεμελιώδη σχέση μου με τον κόσμο και με τον άλλο· στη δεύτερη συνιστά, στο εσωτερικό του υποκειμένου, μια απρόσωπη συμπεριφορά χωρίς εσωτερη αναγκαιότητα, «την εφηβεία». Κατά τον ίδιο τρόπο ο αληθινός έρωτας συγκαλεί όλους τους πόρους του υποκειμένου και τον ενδιαφέρει εξ ολοκλήρου, ενώ ο ψευδής έρωτας αφορά ένα μόνο από τα πρόσωπα που υποδύεται, «τον σαραντάχρονο άνδρα», αν πρόκειται για όψιμο έρωτα, «τον ταξιδιδύτη», αν πρόκειται για εξωτικό έρωτα, «τον χήρο», αν ο ψευδής έρωτας βασίζεται σε μια ανάμνηση, «το παιδί», αν βασίζεται στην ανάμνηση της μητέρας. Ένας αληθινός έρωτας τελειώνει όταν αλλάζω ή όταν έχει αλλάξει το αγαπημένο πρόσωπο· ένας ψευδής έρωτας αποκαλύπτεται ψευδής όταν ξαναβρώ τον εαυτό μου, όταν συνέλθω. Η διαφορά είναι ενδογενής. Επειδή όμως αφορά τη θέση του συναισθήματος μέσα στο συνολικό μου είναι στον κόσμο, δεδομένου ότι ο ψευδής έρωτας ενδιαφέρει μόνο το πρόσωπο που πιστεύω ότι είμαι τη στιγμή που τον ζω και ότι, προκειμένου να διακρίνω ότι είναι ψευδής, θα χρειαζόμουν μια γνώση του εαυτού μου την οποία θα αποκτήσω ακριβώς χάρη στην απώλεια της αυταπάτης, η αμφισημία παραμένει, γι' αυτό και είναι δυνατή η αυταπάτη.

Ας εξετάσουμε πάλι το παράδειγμα του υστερικού. Σπένδουν να τον αντιμετωπίσουν ως υποκριτή, αλλά τον εαυτό του



εξαπατά πρώτα απ' όλα, και αυτή η αστάθεια του θυμικού θέτει εκ νέου το πρόβλημα που θα θέλαμε να παρακάμψουμε: πώς μπορεί ο υστερικός να μην αισθάνεται εκείνο που αισθάνεται και να αισθάνεται εκείνο που δεν αισθάνεται; Δεν προσποιείται πόνο, λύπη ή θυμό, κι όμως οι «πόννοι» του, οι «λύπες» του και οι «θυμοί» του διακρίνονται από έναν «πραγματικό» πόνο και θυμό, από μια «πραγματική» λύπη, επειδή εκείνος δεν είναι μέσα τους εξ ολοκλήρου· στο κέντρο του εαυτού του εξακολουθεί να υπάρχει μια ζώνη ηρεμίας. Τα απατηλά ή φανταστικά αισθήματα βιώνονται αλλά, θα λέγαμε, με την περιφέρεια του εαυτού μας.<sup>17</sup> Τα παιδιά και πολλοί ενήλικες κυριαρχούνται από «αξίες κατάστασης» οι οποίες τους κρύβουν τα όντως υφιστάμενα αισθήματά τους – είναι χαρούμενοι επειδή τους έκαναν ένα δώρο, λυπημένοι επειδή παρευρίσκονται σε μια κηδεία, πρόσχαροι ή λυπημένοι ανάλογα με το τοπίο και, εντεύθεν των συναισθημάτων αυτών, αδιάφοροι και άδαιοι. «Αισθανόμαστε μεν το συναίσθημα, αλλά με έναν αναυθεντικό τρόπο. Είναι σαν τη σκιά ενός αυθεντικού συναισθήματος.» Η φυσική μας στάση δεν είναι να βιώνουμε τα προσωπικά μας συναισθήματα ή να προσχωρούμε στις προσωπικές μας χαρές, αλλά να ζούμε σύμφωνα με τις συναισθηματικές κατηγορίες του περιβάλλοντος. «Η κοπέλα που αγαπιέται δεν προβάλλει τα συναισθήματά της στην Ιζόλδη ή στην Ιουλιέτα, βιώνει τα συναισθήματα αυτών των ποιητικών φαντασμάτων και τα αφήνει να γλιστρήσουν μέσα στη ζωή της. Ίσως, αργότερα, ένα προσωπικό και αυθεντικό συναίσθημα θα σπάσει το πλέγμα των αισθηματικών φαντασιώσεων».<sup>18</sup> Όσο όμως δεν έχει γεννηθεί αυτό το συναίσθημα, η κοπέλα δεν έχει κανένα μέσο για να εντοπίσει τι το απατηλό και λογοτεχνικό υπάρχει στον έρωτά της. Μέσω της αλήθειας των μελλοντικών συναισθημάτων της θα αναδειχθεί το ψευδές των παροντικών συναισθημάτων της, τα οποία επομένως βιώνονται σαφώς, η κοπέλα «κάνει την πραγματικότητα της»<sup>19</sup> μέσα τους όπως ο ηθοποιός στο ρόλο του, μόνο που εν προκειμένω δεν έχουμε αναπαραστάσεις ή ιδέες που θα πυροδοτούσαν

πραγματικές συγκινήσεις, αλλά επίπλαστες συγκινήσεις και φανταστικά αισθήματα. Έτσι, δεν είμαστε κάθε στιγμή κύριοι του εαυτού μας σε όλη μας την πραγματικότητα, και δικαιούται κανείς να μιλήσει για μια εσωτερική αντίληψη, για ένα ενδόμυχο νόημα, για έναν «αναλύτη» ανάμεσα σε μας και τον εαυτό μας, ο οποίος κάθε στιγμή προχωρά περισσότερο ή λιγότερο στη γνώση της ζωής μας και του είναι μας. Εκείνο που μένει εντεύθεν της εσωτερικής αντίληψης και δεν επηρεάζει την εσωτερική αίσθηση δεν είναι ένα ασυνείδητο. «Η ζωή μου», το «συνολικό είναι» μου – αυτά δεν είναι αμφισβητήσιμες κατασκευές, όπως το «βαθύ εγώ» του Μπερξόν, αλλά φαινόμενα που δίνονται με προφάνεια στο στοχασμό. Το ζήτημα δεν είναι κανένα άλλο πέρα από το τι *πράττουμε*, τι *φτιάχνουμε*. Ανακαλύπτω ότι είμαι ερωτευμένος. Ίσως να μη μου είχε διαφύγει τίποτα από αυτά τα γεγονότα που τώρα αποτελούν για μένα αποδείξεις: ούτε η ζωηρότερη κίνηση του παρόντος μου προς το μέλλον μου ούτε η συγκίνηση που με άφηνε χωρίς λόγια ούτε η βιασύνη να έρθει η μέρα μιας συνάντησης. Όμως, τελικά, δεν είχα κάνει το άθροισμά τους ή, αν το είχα κάνει, δεν σκεφτόμουν ότι πρόκειται για ένα τόσο σημαντικό συναίσθημα και ανακαλύπτω τώρα ότι δεν μπορώ πια να συλλάβω τη ζωή μου χωρίς αυτό τον έρωτα. Γυρνώντας πίσω στις μέρες και στους μήνες που προηγήθηκαν, διαπιστώνω ότι οι ενέργειες και οι σκέψεις μου είχαν μια ενότητα κατεύθυνσης, βρίσκω τα ίχνη μιας οργάνωσης, μιας σύνθεσης που *φτιαχνόταν*. Δεν είναι δυνατό να ισχυριστώ ότι ήξερα πάντα αυτό που ξέρω τώρα και να αποδώσω στους περασμένους μήνες μια γνώση του εαυτού μου που μόλις τώρα απέκτησα. Γενικά δεν είναι δυνατό να αρνηθώ ότι έχω να μάθω κάμποσα πράγματα σχετικά με τον εαυτό μου ούτε να θέσω εκ των προτέρων στο κέντρο του εαυτού μου μια αυτογνωσία όπου να εμπεριέχονται εκ των προτέρων όλα όσα θα ξέρω για τον εαυτό μου αργότερα, αφού διαβάσω βιβλία και περάσω μέσα από συμβάντα που δεν υποψιάζομαι καν στο παρόν. Η ιδέα μιας συνείδησης που θα ήταν δια-

φανής για την ίδια και η ύπαρξή της θα αναγόταν στη συνείδηση την οποία έχει ότι υπάρχει δεν είναι τόσο διαφορετική από την έννοια του ασυνειδήτου: πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις για την ίδια αναδρομική αυταπάτη, εισάγουν μέσα μου εν είδει ρητού αντικειμένου ό,τι θα μπορέσω να μάθω για μένα στη συνέχεια. Ο έρωτας που συνέχιζε μέσα από μένα τη διαλεκτική του και μόλις τώρα τον ανακάλυψα δεν είναι εξαρχής κάτι κρυμμένο στο ασυνείδητο αλλά ούτε και ένα αντικείμενο μπροστά στη συνείδησή μου, είναι η κίνηση μέσω της οποίας στρέφομαι προς κάποιον, η μεταβολή των σκέψεων και της συμπεριφοράς μου – δεν τον αγνοούσα, εφόσον εγώ ο ίδιος ζούσα ώρες ανίας πριν από μια συνάντηση και ένιωθα χαρά όταν πλησίαζε, ήταν βιωμένος απ' άκρου εις άκρον, κι όμως δεν τον γνώριζα. Ο ερωτευμένος μπορεί να συγκριθεί με κάποιον που ονειρεύεται. Το «λανθάνον περιεχόμενο» και το «σεξουαλικό νόημα» του ονείρου είναι μεν παρόντα στον ονειρευόμενο, εφόσον εκείνος είναι που ονειρεύεται το όνειρό του· αλλά, ακριβώς επειδή η σεξουαλικότητα είναι η γενική ατμόσφαιρα του ονείρου, δεν θεματοποιούνται ως σεξουαλικά, ελλείψει ενός μη σεξουαλικού φόντου πάνω στο οποίο να ξεχωρίζουν. Όταν αναρωτιέσαι αν ο ονειρευόμενος έχει ή όχι συνείδηση του σεξουαλικού περιεχομένου του ονείρου του, δεν θέτεις σωστά το ερώτημα. Αν η σεξουαλικότητα, όπως εξηγήσαμε νωρίτερα, είναι ένας από τους τρόπους που έχουμε να σχετιστούμε με τον κόσμο, τότε, όταν συσκοτίζεται το μετασεξουαλικό είναι μας, όπως συμβαίνει στο όνειρο, είναι παντού και πουθενά, είναι αφ' εαυτής αμφίσημη και δεν μπορεί να προσδιοριστεί ειδικά ως σεξουαλικότητα. Η πυρκαγιά που εμφανίζεται στο όνειρο δεν είναι για τον ονειρευόμενο ένας τρόπος να μεταμφιέσει κάτω από ένα αποδεκτό σύμβολο μια σεξουαλική ενόρμηση, εφόσον μόνο για τον άνθρωπο που έχει ξυπνήσει καθίσταται σύμβολο· στη γλώσσα του ονείρου η πυρκαγιά είναι το έμβλημα της σεξουαλικής ενόρμησης, επειδή ο ονειρευόμενος, αποσπασμένος από τον κόσμο φυσικής τάξης

και από το αυστηρό συγκείμενο της ζωής κατά την εγρήγορση, χρησιμοποιεί τις εικόνες μόνο σε συνάρτηση με τη συναισθηματική τους αξία. Η σεξουαλική σημασία του ονείρου δεν είναι ασυνείδητη ούτε βέβαια «συνειδητή», επειδή το όνειρο δεν «σημαίνει», όπως η ζωή κατά την εγρήγορση, συσχετίζοντας μια τάξη γεγονότων με μια άλλη, και θα ήταν εξίσου λάθος και να θεωρήσουμε τη σεξουαλικότητα αποκρυσταλλωμένη σε «ασυνείδητες αναπαραστάσεις» και να τοποθετήσουμε στο βάθος του ονειρευόμενου μια συνείδηση η οποία αποκαλεί τη σεξουαλικότητα με το όνομά της. Παρομοίως ο έρωτας, για τον ερωτευμένο που τον ζει, δεν έχει όνομα, δεν είναι κάτι που μπορείς να το οριοθετήσεις και να το προσδιορίσεις, δεν είναι ο ίδιος έρωτας για τον οποίο μιλάνε τα βιβλία και οι εφημερίδες, επειδή είναι ο τρόπος με τον οποίο εγκαθιστά τις σχέσεις του με τον κόσμο, είναι μια υπαρξιακή σημασία. Ο εγκληματίας δεν βλέπει το έγκλημά του ούτε ο προδότης την προδοσία του, όχι επειδή υπάρχουν βαθιά μέσα τους ως ασυνείδητες αναπαραστάσεις ή τάσεις, αλλά επειδή συνιστούν άλλους τόσους σχετικά κλειστούς κόσμους, άλλες τόσες καταστάσεις. Αν είμαστε τοποθετημένοι σε μια κατάσταση, είμαστε κυκλωμένοι, δεν μπορούμε να είμαστε διαφανείς για μας τους ίδιους, και αναπόφευκτα η επαφή μας με μας τους ίδιους γίνεται μέσα στο διαφορούμενο.

Έτσι όμως δεν ξεπεράσαμε το στόχο μας; Αν η αυταπάτη είναι μερικές φορές δυνατή μέσα στη συνείδηση, δεν θα είναι δυνατή πάντα; Είπαμε ότι υπάρχουν φανταστικά αισθήματα όπου δεσμευόμαστε τόσο ώστε να βιώνονται, αλλά όχι τόσο ώστε να είναι αυθεντικά. Υπάρχουν όμως απόλυτες δεσμεύσεις; Δεν είναι ουσιακό στη δέσμευση να αφήσει να διασωθεί η αυτονομία εκείνου που δεσμεύεται, υπό την έννοια ότι δεν είναι ποτέ ολοσχερής, και δεν μας έχει αφαιρεθεί, κατά συνέπεια, κάθε μέσο να χαρακτηρίσουμε ορισμένα αισθήματα ως αυθεντικά; Όταν ορίζουμε το υποκείμενο μέσω της ύπαρξης, δηλαδή μέσω μιας κίνησης κατά την οποία ξεπερνά τον εαυτό

του, δεν το καταδικάζουμε συγκρόνως στην αυταπάτη, εφόσον δεν θα μπορέσει ποτέ να είναι τίποτα; Δεδομένου ότι δεν ορίσαμε μέσα στη συνείδηση την πραγματικότητα μέσω της εμφάνισης, δεν έχουμε κόψει τους δεσμούς μας με μας τους ίδιους, δεν έχουμε περιστείλει τη συνείδηση στη συνθήκη της απλής εμφάνισης μιας άπιαστης πραγματικότητας; Δεν βρισκόμαστε μπροστά στο διάζευγμα είτε απόλυτη συνείδηση είτε ατελεύτητη αμφιβολία; Και, απορρίπτοντας την πρώτη λύση, δεν έχουμε καταστήσει αδύνατο το *cogito*;

Η ένσταση μας φέρνει στο ουσιώδες σημείο. Δεν είναι αλήθεια πως η ύπαρξή μου έχει κυριότητα του εαυτού της ούτε είναι αλήθεια πως είναι ξένη προς τον εαυτό της, επειδή είναι ένα ενέργημα ή ένα πράττειν, και ένα ενέργημα, εξ ορισμού, είναι το βίαιο πέρασμα από αυτό που έχω σ' εκείνο που σκοπεύω, από αυτό που είμαι σ' εκείνο που προτίθεμαι να είμαι. Μπορώ να πραγματοποιήσω το *cogito* και να έχω τη σιγουριά ότι θέλω, αγαπώ ή πιστεύω για τα καλά, υπό την προϋπόθεση ότι κατ' αρχάς όντως θέλω, αγαπώ ή πιστεύω και ότι εκπληρώνω τη δική μου ύπαρξη. Αν δεν το έκανα αυτό, μια ακατανίκητη αμφιβολία θα απλωνόταν στον κόσμο αλλά και στις δικές μου σκέψεις. Θα αναρωτιόμουν ατέρμονα αν οι «προτιμήσεις» μου και οι «βουλήσεις» μου, οι «επιθυμίες» μου και οι «περιπέτειές» μου είναι στ' αλήθεια δικές μου, θα μου φαινόταν πάντα πλαστές, εξωπραγματικές και αποτυχημένες. Όμως αυτή η ίδια η αμφιβολία, επειδή δεν υφίσταται όντως, δεν θα μπορούσε καν να καταλήξει στη βεβαιότητα ότι αμφιβάλλω.<sup>20</sup> Η μόνη διέξοδος, ο μόνος τρόπος για να κατορθώσουμε να φτάσουμε στην «ειλικρίνεια» είναι να προλάβουμε αυτούς τους ενδοιασμούς και να ριχτούμε με κλειστά τα μάτια στο «πράττειν». Έτσι, είμαι βέβαιος ότι υπάρχω όχι επειδή σκέφτομαι ότι είμαι αλλά, αντίθετα, η βεβαιότητα που έχω για τις σκέψεις μου απορρέει από την όντως ύπαρξή τους. Η αγάπη μου, η έχθρα μου, η βούλησή μου δεν είναι βέβαιες ως απλές σκέψεις ότι αγαπώ, ότι μισώ ή ότι θέλω αλλά, αντίθετα, όλη η βεβαιότητα αυτών των σκέψεων προ-

έρχεται από τη βεβαιότητα των ενεργημάτων του έρωτα, του μίσους ή της θέλησης για τα οποία είμαι βέβαιος επειδή τα πράττω. Κάθε εσωτερική αντίληψη είναι ανεντελής, επειδή δεν είμαι ένα αντικείμενο που μπορεί κανείς να το αντιληφθεί, επειδή μόνο μέσα στην πράξη φτιάχνω την πραγματικότητά μου και σμίγω με τον εαυτό μου. «Αμφιβάλλω»: δεν υπάρχει άλλος τρόπος να κατασιγίσω κάθε αμφιβολία ως προς αυτή την πρόταση από το να αμφιβάλω όντως, να εμπλακώ στην εμπειρία της αμφιβολίας κι έτσι να φέρω στην ύπαρξη αυτή την αμφιβολία ως βεβαιότητα ότι αμφιβάλλω. Αμφιβάλλω σημαίνει πάντα αμφιβάλλω για κάτι, ακόμα και αν «αμφιβάλλω για τα πάντα». Είμαι βέβαιος ότι αμφιβάλλω επειδή επωμίζομαι το ένα ή το άλλο πράγμα, ή ακόμα όλα τα πράγματα και τη δική μου ύπαρξη, ακριβώς ως αμφίβολα. Στη σχέση μου με τα «πράγματα» γνωρίζω τον εαυτό μου, η εσωτερική αντίληψη έρχεται κατόπιν και δεν θα ήταν δυνατή, αν δεν είχα έρθει σε επαφή με την αμφιβολία μου σκοπεύοντάς τη μέχρι και στο αντικείμενό της. Μπορούμε να πούμε για την εσωτερική αντίληψη ό,τι είπαμε για την εξωτερική: ότι περικλείει το άπειρο, ότι είναι μια σύνθεση που δεν ολοκληρώνεται ποτέ και αυτοβεβαιώνεται, παρότι ημιτελής. Αν θελήσω να επαληθεύσω την αντίληψή μου, την αντίληψη αυτού του σταχτοδοχείου για παράδειγμα, δεν θα τελειώσω ποτέ, εικάζει περισσότερα απ' όσα ξέρω βάσει ρητής γνώσης. Παρομοίως, αν θελήσω να επαληθεύσω την πραγματικότητα της αμφιβολίας μου δεν θα τελειώσω ποτέ, θα πρέπει να θέσω υπό ερώτηση τη σκέψη μου ότι αμφιβάλλω, έπειτα τη σκέψη αυτής της σκέψης και ούτω καθ' εξής. Η βεβαιότητα προέρχεται από την ίδια την αμφιβολία ως ενέργημα και όχι από αυτές τις σκέψεις, όπως η βεβαιότητα για το πράγμα και για τον κόσμο προηγείται της οντοθετικής γνώσης των ιδιοτήτων τους. Είναι αλήθεια ότι, όπως έχει λεχθεί, ξέρω σημαίνει ξέρω ότι ξέρω, όχι επειδή αυτό το ξέρω στη δεύτερα θεμελιώνει το ίδιο το ξέρω, αλλά αντίθετα επειδή το ίδιο το ξέρω θεμελιώνει το ξέρω ότι ξέρω. Δεν μπορώ να ανακατασκευάσω το πράγμα, και ωστόσο

υπάρχουν αντιληπτά πράγματα, και παρομοίως δεν μπορώ ποτέ να συμπέσω με τη ζωή μου που ξεφεύγει από τον εαυτό της, και ωστόσο υπάρχουν εσωτερικές αντιλήψεις. Ο ίδιος λόγος με καθιστά ικανό για αυταπάτες και για αλήθεια σχετικά με τον εαυτό μου: και αυτός είναι ότι υπάρχουν ενεργήματα στα οποία συσπειρώνομαι για να ξεπεράσω τον εαυτό μου. Το *cogito* είναι η αναγνώριση αυτού του θεμελιώδους γεγονότος. Στην πρόταση «σκέφτομαι, άρα υπάρχω», οι δύο βεβαιώσεις είναι μεν ισοδύναμες, αλλιώς δεν θα υπήρχε *cogito*, όμως και πάλι θα πρέπει να συμφωνήσουμε για το νόημα αυτής της ισοδυναμίας: δεν είναι το εγώ σκέφτομαι που περιέχει κατεξοχήν το εγώ υπάρχω, το εγώ είμαι, δεν είναι η ύπαρξή μου που επανάγεται στη συνείδηση την οποία έχω γι' αυτή αλλά, αντιστρόφως, το εγώ σκέφτομαι επανεντάσσεται στην κίνηση υπέρβασης του εγώ είμαι και η συνείδηση επανεντάσσεται στην ύπαρξη.

Είναι αλήθεια ότι φαίνεται αναγκαίο να δεχτούμε την απόλυτη σύμπτωση του εαυτού μου με μένα – αν όχι στην περίπτωση της θέλησης και του συναισθήματος, τουλάχιστον στα ενεργήματα «καθαρής σκέψης». Όμως, αν ήταν έτσι, όλα όσα είπαμε μέχρι τώρα θα βρίσκονταν ξανά υπό αμφισβήτηση και, αντί να εμφανιστεί η σκέψη ως ένας τρόπος ύπαρξης, θα υπαγόμασταν πραγματικά στη σκέψη και μόνο σ' αυτή. Άρα πρέπει τώρα να εξετάσουμε τη νόηση. Σκέφτομαι το τρίγωνο, τον τρισδιάστατο χώρο στον οποίο θεωρείται ότι ανήκει, την προέκταση μιας από τις πλευρές του, την παράλληλο που μπορεί να αχθεί από μία από τις κορυφές του στην απέναντι πλευρά, και βλέπω ότι η κορυφή αυτή και οι γραμμές σχηματίζουν ένα άθροισμα γωνιών ίσο με το άθροισμα των γωνιών του τριγώνου και, αφετέρου, ίσο με δύο ορθές γωνίες. Είμαι βέβαιος για το αποτέλεσμα, το οποίο θεωρώ αποδεδειγμένο. Αυτό σημαίνει ότι η γραφική κατασκευή μου δεν είναι ένα συνάθροισμα γραμμών που γεννήθηκαν τυχαία κάτω από το χέρι μου, όπως οι γραμμές τις οποίες προσθέτε αυθαίρετα το παιδί στο σχεδιογράφημά του και που αναστρέπουν κάθε φορά τη σημασία

του («είναι ένα σπίτι, όχι, ένα πλοίο, όχι, ένα ανθρωπάκι»). Απαρκής μέχρι τέλους της επιχείρησης πρόκειται για τρίγωνο. Η γένεση της κατασκευής δεν είναι μόνο πραγματική γένεση, είναι και νοητή, κατασκευάζω σύμφωνα με κανόνες, πράττω έτσι ώστε να εμφανιστούν πάνω στο σχήμα *ιδιότητες*, δηλαδή σχέσεις που αφορούν την ουσία του τριγώνου και όχι, όπως στην περίπτωση του παιδιού, όλες τις ουσίες τις οποίες υποβάλλει το μη οριστικό σχήμα που υπάρχει πράγματι στο χαρτί. Έχω συνείδηση ότι παρουσιάζω μια απόδειξη, επειδή παρατηρώ έναν αναγκαίο δεσμό ανάμεσα στο σύνολο των δεδομένων που συγκροτούν την υπόθεση εργασίας και το συμπέρασμα που αντλώ από εκείνα. Αυτή ακριβώς η αναγκαιότητα μου εξασφαλίζει ότι μπορώ να επαναλάβω την επιχείρηση σ' έναν απεριόριστο αριθμό εμπειρικών σχημάτων, προέρχεται δε και η ίδια από το γεγονός ότι, σε κάθε βήμα της απόδειξής μου και κάθε φορά που εισήγα νέες σχέσεις, εξακολουθούσα να έχω συνείδηση του τριγώνου ως μιας σταθερής δομής που δεν την εξαλείφουν αυτές οι σχέσεις, αλλά την καθορίζουν. Γι' αυτό και μπορείς να πεις, αν θέλεις, ότι η απόδειξη συνίσταται στο να βάλεις μέσα σε δύο διαφορετικούς σχηματισμούς το άθροισμα των γωνιών το οποίο κατασκεύασες και να το δεις εναλλάξ ως ίσο με το άθροισμα των γωνιών του τριγώνου και ως ίσο με δύο ορθές γωνίες,<sup>21</sup> όμως θα πρέπει να προστεθεί<sup>22</sup> ότι εδώ δεν έχουμε μόνο δύο μορφώματα σε αλληλοδιαδοχή που εκτοπίζουν το ένα το άλλο (όπως στο σχέδιο του ονειροπόλου παιδιού): το πρώτο εξακολουθεί να υπάρχει για μένα ενόσω εγκαθίσταται το δεύτερο, το άθροισμα των γωνιών που εξισώνω με δύο ορθές γωνίες *είναι* το ίδιο που σε άλλη περίπτωση εξισώνω με το άθροισμα των γωνιών του τριγώνου, και αυτό είναι δυνατό μόνο αν ξεπεράσω την τάξη των φαινομένων ή των εμφανισμών και αποκτήσω πρόσβαση στην τάξη του *εΐδους* ή του *είναι*. Η αλήθεια μοιάζει αδύνατη χωρίς απόλυτη αυτοκυριότητα κατά την ενεργητική σκέψη, διότι διαφορετικά η σκέψη αυτή δεν θα κατόρθωνε να αναπτυχθεί σε μια σειρά



διαδοχικών πράξεων και να κατασκευάσει ένα αποτέλεσμα έγκυρο για πάντα.

Δεν θα υπήρχε σκέψη και αλήθεια χωρίς ένα ενέργημα μέσω του οποίου υπερνικώ τη χρονική διασπορά των φάσεων της σκέψης και την απλή γεγονотική ύπαρξη των ψυχικών συμβάντων μου, αλλά το σημαντικό είναι να κατανοήσουμε καλά αυτό το ενέργημα. Η αναγκαιότητα της απόδειξης δεν είναι αναλυτική αναγκαιότητα: η κατασκευή που θα μας επιτρέψει να φτάσουμε στο συμπέρασμα δεν περιέχεται στ' αλήθεια στην ουσία του τριγώνου, είναι απλώς δυνατή βάση της ουσίας αυτής. Δεν υπάρχει ένας ορισμός του τριγώνου που να εμπεικλείει εκ των προτέρων τις ιδιότητες που θα αποδείξουμε στη συνέχεια και τα ενδιάμεσα στάδια από τα οποία θα περάσουμε για να φτάσουμε σ' αυτή την απόδειξη. Προεκτείνω μια πλευρά, φέρω από μια κορυφή μια παράλληλο προς την απέναντι πλευρά, εισάγω το θεώρημα που αφορά τις παραλλήλους και την τέμνουσά τους, αυτά όλα είναι δυνατά μόνο αν εξετάσω το ίδιο το τρίγωνο που είναι σχεδιασμένο στο χαρτί, στον πίνακα ή στο φανταστικό, τη φυσιολογία του, τη συγκεκριμένη διευθέτηση των γραμμών του, την *Gestalt* του. Σε αυτό δεν έγκειται η ουσία ή η ιδέα του τριγώνου;

Ας αρχίσουμε αποκλείοντας την ιδέα μιας τυπομορφικής ουσίας του τριγώνου. Ότι και να θεωρούμε για τις απόπειρες τυπικοποίησης, το σίγουρο είναι ότι δεν φιλοδοξούν να μας παράσχουν μια λογική της επινόησης και ότι δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε έναν λογικό ορισμό του τριγώνου, που να είναι εφάμιλλος σε γονιμότητα με τη θέαση του σχήματος και να μας δώσει τη δυνατότητα, με μια σειρά τυπικών πράξεων, να φτάσουμε σε συμπεράσματα που δεν θα είχαν πρώτα τεκμηριωθεί με τη βοήθεια της ενόρασης. Θα αντιτείνουν ίσως ότι αυτό αφορά μόνο τις ψυχολογικές περιστάσεις της ανακάλυψης, και αν είναι δυνατό, εκ των υστέρων, να εγκαταστήσει ανάμεσα στην υπόθεση εργασίας και το συμπέρασμα ένα δεσμό που να μην οφείλει τίποτα στην ενόραση, αυτό συμβαί-

νε επειδή η ενόραση δεν είναι ο υποχρεωτικός μεσάζων της σκέψης και δεν έχει καμία θέση σε επίπεδο λογικής. Το γεγονός όμως ότι η τυπικοποίηση είναι πάντα αναδρομική αποδεικνύει ότι δεν είναι ποτέ πλήρης παρά μόνο φαινομενικά και ότι η τυπική σκέψη τρέφεται από την ενορατική σκέψη. Η τυπική σκέψη αποκαλύπτει αδιατύπωτα αξιώματα στα οποία λένε ότι στηρίζεται ο συλλογισμός, φαίνεται να του δίνει επαυξημένη ισχύ και να φέρνει στο φως τα θεμέλια της βεβαιότητάς μας, αλλά στην πραγματικότητα ο τόπος όπου δημιουργείται η βεβαιότητα και εμφανίζεται μια αλήθεια είναι πάντα η ενορατική σκέψη, παρότι στην περίπτωση της οι αρχές αναλαμβάνονται σιωπηρά ή μάλλον *ακριβώς γι' αυτόν το λόγο*. Δεν θα υπήρχε βίωση της αλήθειας και τίποτα δεν θα σταματούσε την «ευκίνησία του πνεύματός μας», αν σκεφτόμασταν *vi formae* και αν οι τυπομορφικές σχέσεις δεν μας προσφέρονταν κατ' αρχάς αποκρυσταλλωμένες σε κάποιο ιδιαίτερο πράγμα. Δεν θα ήμασταν καν ικανοί να οριστικοποιήσουμε μια υπόθεση εργασίας για να συναγάγουμε τις συνέπειές της, αν πρώτα δεν τη θεωρούσαμε αληθινή. Μια υπόθεση είναι αυτό που υποθέτουμε αληθινό, και η υποθετική σκέψη προϋποθέτει κάποια εμπειρία της γεγονοτικής αλήθειας. Η κατασκευή επομένων αναφέρεται στη διαμόρφωση του τριγώνου, στον τρόπο του να καταλαμβάνει το χώρο, στις σχέσεις που εκφράζονται με τις λέξεις «πάνω», «μέσω», «κορυφή», «προεκτείνω». Άραγε συγκροτούν οι σχέσεις αυτές ένα είδος υλικής ουσίας του τριγώνου; Αν οι λέξεις «πάνω», «μέσω» κ.λπ. διατηρούν ένα νόημα, αυτό συμβαίνει επειδή δουλεύω με ένα τρίγωνο αισθητό ή φαντασιακό, δηλαδή τοποθετημένο τουλάχιστον δυναμικά στο αντιληπτικό μου πεδίο και προσανατολισμένο σε συνάφεια με το «πάνω» και το «κάτω», το «δεξιά» και το «αριστερά», δηλαδή με ένα τρίγωνο που και πάλι, όπως δείξαμε νωρίτερα, εμπεριέχεται στο γενικό άδραγμα το οποίο έχω πάνω στον κόσμο. Η κατασκευή καθιστά ρητές τις δυνατότητες του τριγώνου που εξετάζεται όχι σύμφωνα με τον ορισμό του και ως ιδέα, αλλά σύμ-

φωνα με τη διαμόρφωσή του και ως πόλος των κινήσεών μου. Το συμπέρασμα απορρέει με αναγκαιότητα από την υπόθεση επειδή, στο ενέργημα της κατασκευής, ο γεωμέτρης βίωσε τη δυνατότητα της μετάβασης.

Ας προσπαθήσουμε να περιγράψουμε καλύτερα αυτό το ενέργημα. Είδαμε ότι προφανώς δεν είναι μια πράξη μόνο χειρωνακτική, η όντως υφιστάμενη μετατόπιση του χεριού μου και της πέννας μου στο χαρτί, διότι τότε δεν θα υπήρχε καμία διαφορά ανάμεσα σε μια κατασκευή και μια οποιαδήποτε σχεδιογράφηση και δεν θα προέκυπτε καμία απόδειξη από την κατασκευή. Η κατασκευή είναι μια χειρονομία, και αυτό σημαίνει ότι το όντως υφιστάμενο σχεδιογράφημα εκφράζει προς τα έξω μια απόβλεψη. Αλλά τι είναι πάλι αυτή η απόβλεψη; «Εξετάζω» το τρίγωνο, είναι για μένα ένα σύστημα προσανατολισμένων γραμμών, και αν λέξεις όπως «γωνία» ή «κατεύθυνση» έχουν ένα νόημα για μένα, το έχουν καθόσον είμαι τοποθετημένος σε ένα σημείο και από εκεί τείνω προς ένα άλλο σημείο, καθόσον το σύστημα των χωρικών θέσεων είναι για μένα ένα πεδίο δυνατών κινήσεων. Ακριβώς κατ' αυτό τον τρόπο συλλαμβάνω τη συγκεκριμένη ουσία του τριγώνου, που δεν είναι ένα σύνολο αντικειμενικών «καρακτήρων» αλλά ο τύπος μιας στάσης, μια ορισμένη τροπικότητα του αδράγματος που έχω πάνω στον κόσμο, μια δομή. Όταν κατασκευάζω, εμπλέκω αυτή τη δομή σε μια άλλη, τη δομή «παράλληλος και τέμνουσα». Πώς είναι δυνατό αυτό; Είναι, επειδή η αντίληψή μου του τριγώνου δεν ήταν, θα λέγαμε, ακινητοποιημένη και νεκρή, το σχεδιογράφημα του τριγώνου στο χαρτί ήταν απλώς το περίβλημά του, το τρίγωνο που αντίληφθηκα το διέτρεχαν γραμμές δύναμης, απ' όλες τις μεριές αναφύονταν μέσα του δυνατές κατευθύνσεις που δεν είχαν χαραχθεί. Καθόσον το τρίγωνο εμπειροχόταν στο άδραγμα που έχω πάνω στον κόσμο, πλημμύριζε από απεριόριστες δυνατότητες, η δε πραγματοποιημένη κατασκευή είναι απλώς μία ιδιαίτερη περίπτωση τους. Έχει αποδεικτική αξία επειδή την κάνω να αναβλύζει από τον κινητικό τύπο

του τριγώνου. Εκφράζει τη δύναμη που έχω να επιφέρω την εμφάνιση των αισθητών εμβλημάτων ενός ορισμένου αδράγματος πάνω στα πράγματα, που είναι η δική μου αντίληψη της δομής «τρίγωνο». Πρόκειται για ένα ενέργημα παραγωγικής φαντασίας και όχι για επιστροφή στην αιώνια ιδέα του τριγώνου. Όπως, σύμφωνα με τον ίδιο τον Καντ, ο εντοπισμός των αντικειμένων στο χώρο δεν είναι μια διεργασία μόνο πνευματική και χρησιμοποιεί την κινητικότητα του σώματος,<sup>23</sup> την κίνηση που διατάσσει τις αισθητηριακές εντυπώσεις στο σημείο της τροχιάς της όπου βρίσκεται το σώμα όταν παράγονται, έτσι και ο γεωμέτρης, ο οποίος μελετά εντέλει τους αντικειμενικούς νόμους του εντοπισμού, δεν γνωρίζει τις σχέσεις που τον ενδιαφέρουν αν δεν τις διαγράψει τουλάχιστον δυνητικά με το σώμα του. Το υποκείμενο της γεωμετρίας είναι ένα κινητικό υποκείμενο. Αυτό σημαίνει κατ' αρχάς ότι το σώμα μας δεν είναι ένα αντικείμενο ούτε η κίνησή του μια απλή μετατόπιση μέσα στον αντικειμενικό χώρο, διότι έτσι το πρόβλημα απλώς θα είχε μετατοπιστεί και η κίνηση του ιδιοσώματος δεν θα βοηθούσε καθόλου να φωτιστεί το πρόβλημα του εντοπισμού των πραγμάτων, εφόσον και εκείνο θα ήταν ένα πράγμα. Όπως δεχόταν ο Καντ, πρέπει να υπάρχει «μια κίνηση η οποία γεννά το χώρο»,<sup>24</sup> δηλαδή η αποβλεπτική κίνησή μας, διακριτή από την «κίνηση μέσα στο χώρο», δηλαδή την κίνηση των πραγμάτων και του παθητικού μας σώματος. Αλλά υπάρχει και κάτι περισσότερο: αν η κίνηση γεννά το χώρο, αποκλείεται η κινητικότητα του σώματος να είναι απλώς ένα «εργαλείο»<sup>25</sup> για τη συγκροτούσα συνείδηση. Αν υπάρχει συγκροτούσα συνείδηση, τότε η σωματική κίνηση είναι κίνηση μόνο στο βαθμό που εκείνη τη σκέφτεται ως τέτοια<sup>26</sup> η κατασκευαστική δύναμη βρίσκει στην κίνηση μόνο ό,τι έβαλε η ίδια, και το σώμα δεν είναι καν ένα εργαλείο γι' αυτή: είναι ένα αντικείμενο ανάμεσα στα αντικείμενα. Δεν υπάρχει ψυχολογία σε μια φιλοσοφία της συγκροτούσας συνείδησης ή τουλάχιστον δεν της απομένει πια τίποτα έγκυρο να πει, δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο από το να εφαρμόσει

τα αποτελέσματα της αναστοχαστικής ανάλυσης σε κάθε επιμέρους περιεχόμενο, παραποιώντας τα άλλωστε, εφόσον τους αφαιρεί την υπερβατολογική σημασία τους. Η κίνηση του σώματος δεν μπορεί να παίξει ένα ρόλο στην αντίληψη του κόσμου αν δεν είναι και η ίδια μια πρωτογενής αποβλεπτικότητα, ένας τρόπος να σχετιστούμε με το αντικείμενο διακριτός από τη γνώση. Πρέπει ο κόσμος να μην είναι γύρω μας σαν ένα σύστημα αντικειμένων τη σύνθεση των οποίων κάνουμε, αλλά σαν ένα ανοικτό σύνολο πραγμάτων προς τα οποία προβαλλόμαστε. Η «κίνηση η οποία γεννά το χώρο» δεν εκδιπλώνει την τροχιά από κάποιο μεταφυσικό σημείο χωρίς θέση μέσα στον κόσμο, αλλά από ένα ορισμένο εδώ προς ένα ορισμένο εκεί, που άλλωστε είναι εξ ορισμού υποκαταστάσιμα μεταξύ τους. Το πρόταγμα κίνησης είναι ένα ενέργημα, δηλαδή χαράζει τη χωροχρονική απόσταση δρασκελίζοντάς τη. Άρα η σκέψη του γεωμέτρη, στο βαθμό που στηρίζεται κατ' ανάγκη σ' αυτό το ενέργημα, δεν συμπίπτει με τον εαυτό της: είναι η ίδια η υπερβατικότητα. Αν μπορώ, χρησιμοποιώντας μια κατασκευή, να επιφέρω την εμφάνιση των ιδιοτήτων του τριγώνου, αν το σχήμα που έχει κατ' αυτό τον τρόπο μεταμορφωθεί δεν παύει να είναι το ίδιο σχήμα από το οποίο ξεκίνησα και αν, τελικά, μπορώ να διενεργήσω μια σύνθεση που να διατηρεί το χαρακτήρα της αναγκαιότητας, αυτό δεν συμβαίνει επειδή η κατασκευή μου έχει ως υπέρεισμα μια έννοια του τριγώνου όπου θα συμπεριλαμβάνονταν όλες του οι ιδιότητες και επειδή εγώ, βγαίνοντας από την αντιληπτική συνείδηση, κατορθώνω να φτάσω στο είδος συμβαίνει επειδή πραγματοποιώ τη σύνθεση της νέας ιδιότητας χρησιμοποιώντας ως μέσο το σώμα, που με ενθέτει μονομιάς στο χώρο και η αυτόνομη κίνηση του οποίου μου επιτρέπει να φτάσω, με μια σειρά ακριβή βήματα, σε αυτή τη σφαιρική θέαση του χώρου. Η γεωμετρική σκέψη όχι μόνο δεν υπερβαίνει την αντιληπτική συνείδηση, αλλά και ακριβώς από τον κόσμο της αντίληψης δανείζομαι την έννοια της ουσίας. Πιστεύω ότι το τρίγωνο είχε πάντα και θα έχει πάντα

άθροισμα γωνιών ίσο με δύο ορθές γωνίες, καθώς και όλες τις άλλες λιγότερο ορατές ιδιότητες τις οποίες του προσδίδει η γεωμετρία, επειδή έχω την εμπειρία ενός πραγματικού τριγώνου και επειδή το τρίγωνο, ως πράγμα φυσικής τάξης, έχει κατ' ανάγκη μέσα του όλα όσα έχει μπορέσει ή θα μπορέσει να εκδηλώσει. Αν το αντιληπτό πράγμα δεν είχε θεμελιώσει για πάντα μέσα μας το ιδεώδες του είναι το οποίο είναι αυτό που είναι, δεν θα υπήρχε φαινόμενο του είναι και η μαθηματική σκέψη θα μας φαινόταν σαν απλό δημιούργημα. Εκείνο που αποκαλώ ουσία του τριγώνου δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την εικασία μιας ολοκληρωμένης σύνθεσης μέσω της οποίας έχουμε ορίσει το πράγμα.

Στο βαθμό που το σώμα μας κινείται το ίδιο, δηλαδή στο βαθμό που είναι αδιαχώριστο από μια θέαση του κόσμου και αποτελεί μάλιστα αυτή τη θέαση πραγματοποιημένη, είναι η συνθήκη δυνατότητας όχι μόνο της γεωμετρικής σύνθεσης αλλά, επιπλέον, όλων των εκφραστικών διεργασιών και όλων των κατακτήσεων που συγκροτούν τον πολιτισμικό κόσμο. Όταν λέμε ότι η σκέψη είναι αυθόρμητη, αυτό δεν σημαίνει ότι συμπίπτει με τον εαυτό της, σημαίνει, αντίθετα, ότι ξεπερνά τον εαυτό της, η δε ομιλία είναι ακριβώς το ενέργημα μέσω του οποίου η σκέψη διαιωνίζεται ως αλήθεια. Και πράγματι, είναι φανερό ότι η ομιλία δεν μπορεί να θεωρηθεί απλό ένδυμα της σκέψης ούτε η έκφραση να θεωρηθεί μετάφραση, μέσα σε ένα αυθαίρετο σύστημα σημείων, μιας σημασίας ήδη σαφούς δι' εαυτήν. Λέγεται επανειλημμένα ότι οι ήχοι και τα φαινόμενα δεν θέλουν να πουν τίποτα αφ' εαυτών και ότι η συνείδησή μας μπορεί να βρει στη γλώσσα μόνο ό,τι η ίδια έβαλε μέσα της. Από αυτό όμως θα προέκυπτε ότι η γλώσσα δεν μπορεί να μας μάθει τίποτα, ότι το πολύ πολύ μπορεί να προξενήσει μέσα μας νέους συνδυασμούς των σημασιών που κατέχουμε ήδη. Ωστόσο η εμπειρία της γλώσσας μαρτυρεί το αντίθετο. Είναι αλήθεια ότι η επικοινωνία προϋποθέτει ένα σύστημα αντιστοιχιών όπως εκείνο που δίνεται από το λεξικό, πηγαίνει όμως πα-

ραπέρα: η φράση είναι που δίνει το νόημά της σε κάθε λέξη, η δε λέξη, ακριβώς επειδή έχει χρησιμοποιηθεί σε διαφορετικά συμφραζόμενα, αναλαμβάνει σιγά σιγά ένα νόημα που δεν είναι δυνατό να παγιωθεί απόλυτα. Μια σημαντική κουβέντα, ένα καλό βιβλίο επιβάλλουν το νόημά τους. Άρα, με έναν ορισμένο τρόπο, το φέρουν μέσα τους. Όσο για το υποκείμενο που μιλά, πρέπει το εκφραστικό ενέργημα να του επιτρέψει να ξεπεράσει και εκείνο ό,τι σκεφτόταν προηγουμένως και να βρει στα δικά του λόγια περισσότερα απ' όσα σκεφτόταν πως έβαλε μέσα τους, αλλιώς δεν θα βλέπαμε τη σκέψη, ακόμα και τη μοναχική, να αναζητά την έκφραση με τόση ενδελέχεια. Η ομιλία επομένως είναι αυτή η παράδοξη διεργασία κατά την οποία επιχειρούμε να βρούμε, μέσω λέξεων με δεδομένο νόημα και μέσω ήδη διαθέσιμων σημασιών, μια απόβλεψη που πηγαιίνει εξ ορισμού πέρα από το νόημα των λέξεων διά των οποίων μεταφράζεται, το τροποποιεί και, σε τελική ανάλυση, το παγιώνει η ίδια. Η συγκροτημένη γλώσσα παίζει στη διεργασία της έκφρασης απλώς το ρόλο που παίζουν τα χρώματα στη ζωγραφική: αν δεν είχαμε μάτια ή γενικά αισθήσεις, δεν θα υπήρχε για μας ζωγραφική, και παρ' όλα αυτά ο πίνακας «λέει» περισσότερα απ' όσα μπορεί να μας μάθει γι' αυτόν η απλή ενάσκηση των αισθήσεών μας. Επομένως ο πίνακας πέρα από τα δεδομένα των αισθήσεων, η ομιλία πέρα από τα δεδομένα της συγκροτημένης γλώσσας πρέπει να έχουν αφ' εαυτών μια σημαίνουσα δύναμη, χωρίς οποιαδήποτε αναφορά σε μια σημασία που υπάρχει δι' εαυτήν στο νου του θεατή ή του ακροατή. «Χρησιμοποιώντας ως μέσο λέξεις όπως ο ζωγράφος χρώματα και ο μουσικός νότες, θέλουμε από ένα θέαμα ή από μια συγκίνηση ή και από μια αφηρημένη ιδέα να συγκροτήσουμε κάτι σαν ισοδύναμο ή είδος διαλυτό στο νου. Εν προκειμένω η έκφραση γίνεται το κύριο. Διαπλάθουμε τον αναγνώστη, τον βάζουμε να συμμετάσχει στη δημιουργική ή ποιητική δράση μας, βάζουμε στο μυστικό στόμα του νου του μια εκφώνηση του τάδε αντικειμένου ή του δείνα συναισθήματος».<sup>27</sup> Στον ζω-

γράφο ή στο ομιλούν υποκείμενο, ο πίνακας και η ομιλία δεν είναι η εξεικόνιση μιας ήδη έτοιμης σκέψης, είναι η ιδιοποίηση της ίδιας αυτής σκέψης. Γι' αυτό και οδηγηθήκαμε να κάνουμε διάκριση ανάμεσα σε μια δευτερογενή ομιλία, η οποία μεταφράζει μια ήδη κεκτημένη σκέψη, και μια πρωταρχική ομιλία, η οποία τη φέρνει στην ύπαρξη κατ' αρχάς για μας τους ίδιους, όπως και για τον άλλο. Όλες δε οι λέξεις που έχουν καταστεί απλοί δείκτες μιας μονοσήμαντης σκέψης το πέτυχαν αυτό μόνο και μόνο επειδή λειτούργησαν κατ' αρχάς ως πρωταρχική ομιλία, και μπορούμε ακόμα να θυμηθούμε πόσο πολύτιμες φαίνονταν, σαν ένα άγνωστο τοπίο, όταν ήμασταν στη διαδικασία της «κτήσης» τους και όταν ασκούσαν ακόμα την αρχέγονη λειτουργία της έκφρασης. Έτσι η αυτοκυριότητα, η σύμπτωση με τον εαυτό δεν είναι ο ορισμός της σκέψης: αντίθετα, είναι ένα αποτέλεσμα της έκφρασης και είναι πάντα αυταπάτη, στο μέτρο που η σαφήνεια του κεκτημένου στηρίζεται στη βαθύτατα σκοτεινή διεργασία μέσω της οποίας διαιωνίσαμε μέσα μας μια στιγμή φευγαλέας ζωής. Κληθήκαμε να ξαναβρούμε, κάτω από τη σκέψη που απολαμβάνει τις κτήσεις της και δεν είναι τίποτε άλλο από ένα σταμάτημα στην ατέρμονη διαδικασία της έκφρασης, μια σκέψη που προσπαθεί να εγκαθιδρυθεί η ίδια και δεν το κατορθώνει αυτό αν δεν υποβάλει τους πόρους της συγκροτημένης γλώσσας σε μια πρωτόφαντη χρήση. Η διεργασία αυτή πρέπει να θεωρηθεί ως ένα τελευταίο γεγονός, εφόσον όποια εξήγηση κι αν της δίναμε –είτε την εμπειριστική, που επανάγει τις νέες σημασίες στις δεδομένες σημασίες, είτε την ιδεαλιστική, που θέτει μια απόλυτη γνώση εμμενή στις πρώτες μορφές της γνώσης– θα κατέληγε στην άρνησή της. Η γλώσσα μάς ξεπερνά, όχι μόνο επειδή η χρήση της ομιλίας προϋποθέτει πάντα μεγάλο αριθμό σκέψεων που δεν είναι ενεργοί και τις οποίες συνοψίζει κάθε λέξη, αλλά και για έναν άλλο λόγο, βαθύτερο: ούτε οι σκέψεις αυτές, στην ενεργό παρουσία τους, ήταν ποτέ «καθαρές» σκέψεις, υπήρχε ήδη μέσα τους ένα πλεόνασμα του σημαϊνόμενου έναντι του ση-



μαίνοντος και η ίδια προσπάθεια της σκέψης την οποία σκέφτομαι για να γίνει εφάμιλλη της σκέψης που σκέφτεται, η ίδια προσωρινή σύζευξη της μιας με την άλλη, η οποία αποτελεί όλο το μυστήριο της έκφρασης. Εκείνο που αποκαλούμε ιδέα συνδέεται κατ' ανάγκη με ένα εκφραστικό ενέργημα και οφείλει σ' εκείνο την επίφαση αυτονομίας που διαθέτει. Είναι ένα πολιτισμικό αντικείμενο, όπως η εκκλησία, ο δρόμος, το μολύβι ή η Ενάτη. Θα αντιτείνουν ότι η εκκλησία μπορεί να καεί, ο δρόμος και το μολύβι να καταστραφούν, και ότι, αν γίνονταν στάχτη όλες οι παρτιτούρες της Ενάτης και όλα τα μουσικά όργανα, η συμφωνία θα υπήρχε μόνο για λίγα χρόνια ακόμα στη μνήμη όσων την άκουσαν, ενώ αντίθετα η ιδέα του τριγώνου και οι ιδιότητές του είναι άφθαρτες. Στην πραγματικότητα, η ιδέα του τριγώνου με τις ιδιότητές του ή η ιδέα της δευτεροβάθμιας εξίσωσης έχουν την ιστορική και γεωγραφική περιοχή τους, και αν χανόταν η παράδοση απ' όπου μας ήρθαν, αν καταστρέφονταν τα πολιτισμικά εργαλεία που είναι το όχημά τους, θα χρειαζόνταν νέα ενεργήματα δημιουργικής έκφρασης για να τις κάνουν να εμφανιστούν και πάλι στον κόσμο. Το μόνο που αληθεύει είναι ότι, αφής στιγμής δοθεί ο αρχικός εμφανισμός, οι μεταγενέστεροι «εμφανισμοί», αν μεν είναι επιτυχημένοι δεν προσθέτουν τίποτα στη δευτεροβάθμια εξίσωση, αν δε αποτύχουν δεν της αφαιρούν τίποτα, και εκείνη παραμένει ανάμεσά μας σαν ανεξάντλητο αγαθό. Αλλά το ίδιο μπορούμε να πούμε και για την Ενάτη που εξακολουθεί να υπάρχει στον νοητό τόπο της, όπως είπε ο Προυστ, είτε καλά εκτελείται είτε κακά, ή μάλλον που διαγεί την ύπαρξή της σε ένα χρόνο πιο κρυφό από τον φυσικό χρόνο. Ο χρόνος των ιδεών δεν συνταυτίζεται με το χρόνο κατά τον οποίο εμφανίζονται και εξαφανίζονται τα βιβλία, κατά τον οποίο γράφονται ή σβήνονται οι μουσικές: ένα βιβλίο που ανατυπωνόταν πάντα παύει μια μέρα να διαβάζεται, μια μουσική της οποίας μόνο μερικά αντίτυπα έμεναν αναζητείται ξαφνικά, η ύπαρξη της ιδέας δεν συνταυτίζεται με την εμπειρική ύπαρξη των εκφραστικών μέσων, αλλά οι ιδέες διαρ-

κούν ή παρέρχονται, ο νοητός ουρανός γυρίζει σε άλλο χρώμα. Κάναμε ήδη διάκριση ανάμεσα στην εμπειρική ομιλία αφενός, τη λέξη ως ηχητικό φαινόμενο, το γεγονός ότι η τάδε λέξη λέγεται την τάδε στιγμή από το τάδε πρόσωπο, κάτι που μπορεί να συμβεί χωρίς σκέψη, και αφετέρου την υπερβιολογική ή αυθεντική ομιλία, εκείνη μέσω της οποίας μια ιδέα αρχίζει να υπάρχει. Αν όμως δεν υπήρχε ένας άνθρωπος με όργανα φωνησης ή άρθρωσης και με ένα αναπνευστικό σύστημα ή τουλάχιστον με ένα σώμα και με την ικανότητα να κινείται ο ίδιος, δεν θα είχε υπάρξει ομιλία, δεν θα είχαν υπάρξει ιδέες. Κάτι ακόμα που αληθεύει είναι ότι ακριβώς στην ομιλία, καλύτερα απ' ό,τι στη μουσική ή στη ζωγραφική, η σκέψη μοιάζει ικανή να αποσπαστεί από τα υλικά της εργαλεία και να ισχύσει αιωνίως. Με κάποιον τρόπο όλα τα τρίγωνα που θα υπάρξουν ποτέ χάρη στις συγκυρίες της αιτιότητας φυσικής τάξης θα έχουν πάντα ένα άθροισμα γωνιών ίσο με δύο ορθές γωνίες, ακόμα και αν οι άνθρωποι ξεμάθουν τη γεωμετρία και δεν απομείνει ούτε ένας που να την ξέρει. Αλλά αυτό συμβαίνει επειδή, στην προκειμένη περίπτωση, η ομιλία εφαρμόζεται σε μια φύση, ενώ η μουσική και η ζωγραφική, όπως και η ποίηση, δημιουργούν οι ίδιες το αντικείμενό τους, μόλις αποκτήσουν δε αρκετή αυτοσυνείδηση, κλείνονται ηθελημένα μέσα στον πολιτισμικό κόσμο. Ο πεζός λόγος και ιδίως ο επιστημονικός συνιστά ένα πολιτισμικό ον που φιλοδοξεί να μεταφράσει μια αλήθεια της φύσης καθ' εαυτό. Ξέρουμε ότι τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει, και η νεώτερη κριτική των επιστημών κατέδειξε τι το κατασκευαστικό έχουν. Τα «πραγματικά» τρίγωνα, δηλαδή τα τρίγωνα που αντιλαμβανόμαστε, δεν έχουν καθ' ανάγκη, στον αιώνα τον άπαντα, άθροισμα γωνιών ίσο με δύο ορθές γωνίες, αν αληθεύει ότι ο βιωμένος χώρος αντιβαίνει εξίσου και στο ευκλείδειο μετρικό σύστημα και στα μη ευκλείδεια. Έτσι δεν υπάρχει θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στους τρόπους έκφρασης, σε κανέναν τους δεν μπορούμε να δώσουμε προνομιακή θέση σαν να έκφραζε μια αλήθεια καθ' εαυτό. Η ομιλία είναι εξίσου βουβή με τη μου-

σική, η μουσική εξίσου ομιλούσα με την ομιλία. Η έκφραση είναι παντού δημιουργία και το εκφρασμένο είναι πάντα αδιαχώριστο από εκείνη. Δεν υπάρχει ανάλυση που να μπορεί να καταστήσει σαφή τη γλώσσα και να την εκθέσει μπροστά μας σαν ένα αντικείμενο. Το ομιλιακό ενέργημα είναι σαφές μόνο για όποιον όντως μιλάει ή ακούει, γίνεται σκοτεινό μόλις θελήσουμε να καταστήσουμε ρητούς τους λόγους που μας έκαναν να το κατανοήσουμε έτσι και όχι αλλιώς. Μπορούμε να πούμε για εκείνο ό,τι είπαμε για την αντίληψη και ό,τι λέει ο Πασκάλ για τις γνώμες: και στις τρεις περιπτώσεις πρόκειται για το ίδιο θαύμα μιας σαφήνειας από την πρώτη ματιά, σαφήνειας που εξαφανίζεται μόλις θελήσουμε να την αναγάγουμε περιοριστικά σε ό,τι πιστεύουμε πως είναι τα συστατικά της στοιχειά. Μιλάω και, χωρίς καμία αμφισημία, κατανοώ τον εαυτό μου και με κατανοούν, συλλαμβάνω εκ νέου τη ζωή μου και οι άλλοι τη συλλαμβάνουν εκ νέου. Λέω ότι «περιμένω πολύ καιρό» ή ότι κάποιος «πέθανε» και νομίζω πως ξέρω τι λέω. Ωστόσο, αν αναρωτηθώ για το χρόνο ή για την εμπειρία του θανάτου που εμπειριούνταν στο λόγο μου, μόνο σκοτάδι υπάρχει στο νου μου. Και αυτό επειδή θέλησα να μιλήσω για την ομιλία, να επαναλάβω το εκφραστικό ενέργημα που έδωσε ένα νόημα στη λέξη «θάνατος» και στη λέξη «χρόνος», να επεκτείνω το συνοπτικό άδραγμα το οποίο αυτές οι λέξεις μου εξασφαλίζουν πάνω στην εμπειρία μου, και αυτά τα ενεργήματα δευτερογενούς ή τριτογενούς έκφρασης, όπως και τα άλλα, έχουν μεν στην κάθε περίπτωση την πειστική σαφήνιά τους, αλλά χωρίς να μπορώ ποτέ να διαλύσω τη θεμελιώδη σκοτεινότητα του εκφρασμένου ούτε να εκμηδενίσω την απόσταση της σκέψης μου από τον εαυτό της. Μήπως τότε πρέπει να συμπεράνουμε<sup>28</sup> ότι η γλώσσα, που έχει γεννηθεί και αναπτυχθεί μέσα στη σκοτεινότητα κι όμως είναι ικανή για σαφήνεια, είναι απλώς η ανάποδη πλευρά μιας άπειρης σκέψης και το μήνυμά της που μας το έχει εμπιστευθεί; Έτσι όμως θα χάναμε την επαφή με την ανάλυση που μόλις κάναμε και θα ανατρέπαμε στο συμπέρασμα ό,τι έχει

αποδειχθεί στην πορεία. Η γλώσσα μάς υπερβαίνει και ωστόσο μιλάμε. Αν συμπεράνουμε από αυτό ότι υπάρχει μια υπερβατική σκέψη την οποία συλλαβίζουν τα λόγια μας, υποθέτουμε ότι έχει τελειωθεί μια απόπειρα έκφρασης για την οποία μόλις είπαμε ότι δεν ολοκληρώνεται ποτέ, επικαλούμαστε μια απόλυτη σκέψη τη στιγμή που μόλις δείξαμε ότι είναι αδιανόητη για μας. Αυτή είναι η αρχή της πασκάλειας απολογητικής, όμως όσο περισσότερο δείχνουμε ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει απόλυτη εξουσία, τόσο περισσότερο καθιστούμε όχι πιθανή αλλά αντίθετα ύποπτη τη βεβαίωση ενός απολύτου. Στην πραγματικότητα η ανάλυση δεν δείχνει ότι πίσω από τη γλώσσα υπάρχει μια υπερβατική σκέψη, δείχνει ότι η σκέψη υπερβαίνει τον εαυτό της μέσα στην ομιλία, ότι η ομιλία *φτιάχνει* η ίδια αυτή την αρμονική συμφωνία του εαυτού μου με μένα και του εαυτού μου με τον άλλο πάνω στο οποίο θέλουμε να τη θεμελιώσουμε. Το φαινόμενο της γλώσσας, με τη διπλή έννοια του πρώτου γεγονότος και του θαύματος, δεν εξηγείται αλλά καταλύεται αν το συνοδεύσουμε με μια υπερβατική σκέψη, εφόσον συνίσταται στο γεγονός ότι ένα ενέργημα σκέψης, από τη στιγμή που θα εκφραστεί, έχει εφεξής τη δύναμη να επιβιώσει και πέρα από τον εαυτό του. Αυτό δεν σημαίνει, όπως λέγεται συχνά, ότι ο λεκτικός τύπος μάς χρησιμεύει ως μνημοτεχνικό μέσο: αφού τον έχουμε γράψει στο χαρτί ή τον έχουμε εμπιστευθεί στη μνήμη, δεν θα μας χρησίμευε σε τίποτα, αν δεν είχαμε αποκτήσει άπαξ και διά παντός την εσωτερική δύναμη να τον ερμηνεύσουμε. Εκφράζω δεν σημαίνει υποκαθιστώ τη νέα σκέψη με ένα σύστημα σταθερών σημείων με τα οποία συνδέονται σίγουρες σκέψεις, σημαίνει σιγουρεύομαι, μεταχειριζόμενος ήδη χρησιμοποιούμενες λέξεις, ότι η νέα πρόθεση αναλαμβάνει εκ νέου την κληρονομιά του παρελθόντος, σημαίνει ότι με μία και μόνο χειρονομία ενσωματώνω το παρελθόν στο παρόν και συγκολλώ αυτό το παρόν με ένα μέλλον, ανοίγω έναν ολόκληρο κύκλο χρόνου όπου η «κεκτημένη» σκέψη θα παραμείνει παρούσα ως διάσταση, χωρίς να χρειάζεται εφεξής να

την καλέσουμε να εμφανιστεί ή να την αναπαραγάγουμε. Εκείνο που αποκαλείται άχρονο μέσα στη σκέψη είναι εκείνο το οποίο, αφού έχει αναλάβει έτσι εκ νέου το παρελθόν και έχει δεσμεύσει το μέλλον, εικάζεται ότι είναι για όλους τους χρόνους και άρα δεν είναι καθόλου υπερβατικό ως προς το χρόνο. Το άχρονο είναι το κεκτημένο.

Ο ίδιος ο χρόνος μάς προσφέρει το πρώτο μοντέλο αυτής της κτήσης για πάντα. Ο χρόνος είναι μεν η διάσταση σύμφωνα με την οποία τα συμβάντα εκτοπίζονται το ένα το άλλο, αλλά είναι επίσης η διάσταση σύμφωνα με την οποία το καθένα τους δέχεται μια αναπαλλοτρίωτη θέση. Όταν λέμε ότι ένα συμβάν λαμβάνει χώρα, σημαίνει ότι θα αληθεύει εσασί ότι έλαβε χώρα. Κάθε στιγμή του χρόνου, σύμφωνα με την ίδια την ουσία της, θέτει μια ύπαρξη εναντίον της οποίας οι άλλες στιγμές του χρόνου δεν μπορούν να κάνουν τίποτα. Αφού ολοκληρωθεί η κατασκευή, η γεωμετρική σχέση είναι πια κάτι κεκτημένο· ακόμα και αν ξεχάσω τις λεπτομέρειες της απόδειξης, η μαθηματική χειρονομία θεμελιώνει μια παράδοση. Η ζωγραφική του Βαν Γκογκ έχει εγκατασταθεί μέσα μου εσασί, έχει γίνει ένα βήμα από το οποίο δεν μπορώ να υπαναχωρήσω και, ακόμα κι αν δεν κρατώ καμία συγκεκριμένη ανάμνηση από τους πίνακες που είδα, όλη μου η αισθητική εμπειρία θα είναι εφεξής η εμπειρία κάποιου που γνώρισε τη ζωγραφική του Βαν Γκογκ, ακριβώς όπως ένας αστός που έγινε εργάτης παραμένει εσασί, ακόμα και στον τρόπο του να είναι εργάτης, ένας «αστός που έγινε εργάτης», ή όπως μια πράξη μάς χαρακτηρίζει ποιοτικά εσασί, ακόμα και αν στη συνέχεια την αποκηρύξουμε και αλλάξουμε πεποιθήσεις. Η ύπαρξη επωμίζεται πάντα το παρελθόν της, και το επωμίζεται είτε με το να το αποδεχτεί είτε με το να αρνηθεί. Όπως έλεγε ο Προυστ, είμαστε κουρνιασμένοι σε μια πυραμίδα παρελθόντος, και αν δεν το βλέπουμε αυτό, είναι επειδή κατατρυχόμαστε από την αντικειμενική σκέψη. Πιστεύουμε ότι για μας τους ίδιους το παρελθόν μας ανάγεται περιοριστικά στις ρητά εκπεφρασμένες αναμνήσεις που μπορούμε

να ενατενίσουμε. Αποκόβουμε την ύπαρξή μας από το παρελθόν και της επιτρέπουμε μόνο να συλλάβει εκ νέου παροντικά ίχνη του παρελθόντος. Αλλά πώς αυτά τα ίχνη θα αναγνωρίζονται ως ίχνη του παρελθόντος, αν δεν είχαμε με κάποιον άλλο τρόπο άμεσο άνοιγμα προς το παρελθόν αυτό; Πρέπει να δεχτούμε την κτήση ως μη αναγώγιμο φαινόμενο. Ό,τι ζήσαμε είναι και παραμένει για μας αιωνίως, ο γέρος αγγίζει την παιδική του ηλικία. Κάθε παρόν που παράγεται μπηγεται σαν σφήνα στο χρόνο και αποβλέπει στην αιωνιότητα. Η αιωνιότητα δεν είναι μια άλλη τάξη πέρα από το χρόνο, είναι η ατμόσφαιρα του χρόνου. Ασφαλώς μια ψευδής σκέψη διαθέτει επίσης αυτό το είδος αιωνιότητας όπως και μια αληθής; αν απατώμαι στο παρόν, είναι για πάντα αλήθεια ότι απατήθηκα. Άρα πρέπει να υπάρχει στην αληθινή σκέψη μια άλλη γονιμότητα, πρέπει να παραμένει αληθινή όχι μόνο ως όντως βιωμένο παρελθόν, αλλά και ως διηγετικές παρόν που αναλαμβάνεται πάντα εκ νέου στη συνέχεια του χρόνου. Από αυτό όμως δεν προκύπτει καμία ουσιώδης διαφορά ανάμεσα σε γεγονοτικές αλήθειες και λογικές αλήθειες. Διότι δεν υπάρχει ούτε μία από τις ενέργειές μου, ούτε μία από τις σκέψεις μου, ακόμα και τις εσφαλμένες, που να μη σκοπεύει μια αξία ή μια αλήθεια από τη στιγμή που προσχωρώ σ' αυτή, και συνεπώς που να μη διατηρεί την ενεργό παρουσία της στη συνέχεια της ζωής μου όχι μόνο ως ανεξάλειπτο γεγονός, αλλά και ως αναγκαίο στάδιο προς τις πληρέστερες αλήθειες ή αξίες που αναγνώρισα στη συνέχεια. Οι αλήθειες μου έχουν κατασκευαστεί με αυτές τις πλάνες και τις παρασύρουν στην αιωνιότητά τους. Αντιστρόφως, δεν υπάρχει λογική αλήθεια που να μη διατηρεί ένα συντελεστή γεγονότητας; η υποτιθέμενη διαφάνεια της ευκλείδειας γεωμετρίας αποκαλύπτεται μια μέρα ως διαφάνεια για μια ορισμένη περίοδο της ιστορίας του ανθρώπινου πνεύματος, σημαίνει μόνο ότι για ένα διάστημα οι άνθρωποι μπόρεσαν να πάρουν ως «έδαφος» των σκέψεών τους έναν ομοιογενή χώρο τριών διαστάσεων και να επωμιστούν ανερώτητα ό,τι η γενικευμένη επιστήμη θα θε-

ωρήσει ως μια ενδεχομενική εξειδίκευση του χώρου. Έτσι κάθε γεγονοτική αλήθεια είναι λογική αλήθεια, κάθε λογική αλήθεια είναι γεγονοτική αλήθεια. Η σχέση του λόγου και του γεγονότος, της αιωνιότητας και του χρόνου, όπως και η σχέση του αναστοχασμού με το μη υποβεβλημένο στον αναστοχασμό, της σκέψης με τη γλώσσα ή της σκέψης με την αντίληψη είναι αυτή η δίσημη, διπλής κατεύθυνσης σχέση, την οποία η φαινομενολογία αποκαλεί *Fundierung*: ο θεμελιωτής όρος –ο χρόνος, το μη υποβεβλημένο σε αναστοχασμό, το γεγονός, η γλώσσα, η αντίληψη– είναι πρώτος, υπό την έννοια ότι το θεμελιωμένο δίνεται ως καθορισμός ή εξήγηση του θεμελιωόντος, κάτι που του απαγορεύει να το εξαφανίσει ποτέ απορροφώντας το, και ωστόσο το θεμελιώνον δεν είναι πρώτο υπό την εμπειρική έννοια και το θεμελιωμένο δεν είναι απλώς παράγωγο εκείνου, εφόσον το θεμελιώνον εκδηλώνεται ακριβώς διαμέσου του θεμελιωμένου. Κατ' αυτό τον τρόπο μπορούμε να πούμε αδιακρίτως και ότι το παρόν είναι ένα ξεκίνημα αιωνιότητας και ότι η αιωνιότητα του αληθινού δεν είναι τίποτε άλλο από μια μετουσίωση του παρόντος. Το διαφορούμενο αυτό αδυνατούμε να το ξεπεράσουμε, αλλά θα το κατανοήσουμε ως οριστικό, όταν ξαναβρούμε την ενόραση του αληθινού χρόνου που διατηρεί τα πάντα και είναι στην καρδιά τόσο της απόδειξης όσο και της έκφρασης. «Ο αναστοχασμός σχετικά με τη δημιουργική δύναμη του πνεύματος», λέει ο Μπrounσβίγκ,<sup>29</sup> «εμπεριέχει με κάθε βεβαιότητα εμπειρίας το αίσθημα ότι, σε κάθε καθορισμένη αλήθεια που έχουμε κατορθώσει να αποδείξουμε, υπάρχει μια ψυχική αλήθειας που την ξεπερνά και αποδεσμεύεται από εκείνη, ψυχική η οποία μπορεί να αποσπαστεί από την επιμέρους έκφραση αυτής της αλήθειας για να στραφεί σε μια βαθύτερη και πιο περιεκτική έκφραση, χωρίς όμως η πρόοδος αυτή να καταφέρει πλήγμα στην αιωνιότητα του αληθινού». Τι είναι αυτό το αιώνιο αληθινό που δεν το έχει κανένας; Τι είναι αυτό το εκφρασμένο πέρα από κάθε έκφραση και, αν έχουμε το δικαίωμα να το θέσουμε, γιατί το

μόνιμο μέλημά μας είναι να επιτύχουμε μια ακριβέστερη έκφραση; Τι είναι αυτό το Ένα γύρω από το οποίο διατάσσουμε τα πνεύματα και τις αλήθειες σαν να έτειναν προς εκείνο, ενώ παράλληλα υποστηρίζουμε ότι δεν τείνουν προς κανένα προκατεστημένο τέρμα; Η ιδέα ενός υπερβατικού είναι είχε τουλάχιστον το πλεονέκτημα να μην καθιστά ανώφελες τις ενέργειες μέσω των οποίων, σε μια εκ νέου ανάληψη πάντα δύσκολη, κάθε συνείδηση και η διυποκειμενικότητα φτιάχνουν οι ίδιες την ενότητά τους. Είναι αλήθεια ότι, αν αυτές οι ενέργειες είναι ό,τι πιο εσώτερο σε μας τους ίδιους μπορούμε να συλλάβουμε, θέτοντας το Θεό δεν συμβάλλουμε καθόλου στη διαφώτιση της ζωής μας. Έχουμε την εμπειρία όχι ενός αιώνιου αληθινού και μιας μέθεξης με το Ένα, αλλά συγκεκριμένων ενεργημάτων εκ νέου ανάληψης μέσω των οποίων, στην τυχαioτητα του χρόνου, συνάπτουμε σχέσεις με τον εαυτό μας και με τους άλλους, με μια λέξη, μιας *μέθεξης με τον κόσμο*, το δε «είναι στην αλήθεια» δεν διακρίνεται από το είναι στον κόσμο.

Είμαστε τώρα σε θέση να τοποθετηθούμε σχετικά με το ζήτημα της προφάνειας και να περιγράψουμε την εμπειρία της αλήθειας. Υπάρχουν αλήθειες όπως υπάρχουν αντιλήψεις: όχι ότι θα μπορούσαμε ποτέ να εκδιπλώσουμε εξ ολοκλήρου μπροστά μας τους λόγους καμιάς βεβαίωσης –μόνο κίνητρα υπάρχουν, μόνο ένα άδραγμα έχουμε πάνω στο χρόνο, δεν τον έχουμε στην κατοχή μας– αλλά επειδή είναι ουσιακό στο χρόνο να συλλαμβάνει εκ νέου τον εαυτό του όσο τον αφήνει πίσω του και να συναιρείται σε ορατά πράγματα, σε προφάνειες από την πρώτη ματιά. Κάθε συνείδηση είναι αντιληπτική σε κάποιο βαθμό. Σε ό,τι αποκαλώ κάθε στιγμή λογική μου ή ιδέες μου θα βρίσκαμε πάντα, αν μπορούσαμε να αναπτύξουμε όλα τα προαπαιτούμενά τους, εμπειρίες που έχουν παραμείνει άρρητες, μαζικές συμβολές του παρελθόντος και του παρόντος, μια ολόκληρη «ιζηματογενή ιστορία»<sup>30</sup> που δεν αφορά μόνο τη γένεση της σκέψης μου, αλλά καθορίζει και το *νόημά* της. Για να είναι δυνατή μια προφάνεια απόλυτη και χωρίς κανένα προα-



παιτούμενο, για να μπορέσει η σκέψη μου να διεισδύσει στον εαυτό της, να σμίξει μαζί του και να φτάσει σε μια καθαρή «ομοφωνία ενός εαυτού με τον ίδιο του τον εαυτό», θα έπρεπε, για να μιλήσουμε σαν τους καντιανούς, να πάψει να είναι ένα συμβάν και να γίνει ενέργημα απ' άκρου εις άκρον – για να μιλήσουμε ακαδημαϊκά, θα έπρεπε η μορφοτυπική πραγματικότητα της να συμπεριληφθεί στην αντικειμενική της πραγματικότητα, για να μιλήσουμε σαν τον Μαλμπράνς, θα έπρεπε να πάψει να είναι «αντίληψη», «συναίσθημα» ή «επαφή» με την αλήθεια και να γίνει καθαρή «ιδέα» και «όραμα» της αλήθειας. Θα έπρεπε, με άλλα λόγια, αντί να είμαι ο εαυτός μου, να γίνω ένας καθαρός γνώστης του εαυτού μου, θα έπρεπε ο κόσμος να πάψει να υπάρχει γύρω μου και να γίνει ένα καθαρό αντικείμενο μπροστά μου. Έναντι εκείνου που είμαστε λόγω την κτήσεών μας και του προϋπάρχοντος κόσμου, έχουμε βέβαια μια ανασταλτική εξουσία, και αυτό αρκεί για να μην είμαστε καθορισμένοι. Μπορώ να κλείσω τα μάτια, να βουλώσω τα αυτιά, αλλά δεν μπορώ να πάψω να βλέπω, έστω και μόνο το μαύρο των ματιών μου, να ακούω, έστω και μόνο τη σιωπή, και με τον ίδιο τρόπο μπορώ να βάλω σε παρένθεση τις κεκτημένες γνώμες ή πεποιθήσεις μου αλλά, ό,τι κι αν σκέφτομαι ή αποφασίζω, είναι πάντα με υπόβαθρο εκείνο που πίστεψα ή έκανα προηγουμένως. *Habemus ideam veram*, έχουμε μια αλήθεια, όμως αυτή η βίωση της αλήθειας θα ήταν απόλυτη γνώση μόνο αν μπορούσαμε να θεματοποιήσουμε όλα της τα κίνητρα, δηλαδή αν παύσαμε να είμαστε τοποθετημένοι. Το γεγονός επομένως ότι κατέχουμε όντως την αληθινή ιδέα δεν μας δίνει κανένα δικαίωμα να βεβαιώσουμε έναν νοητό κόσμο εντελούς σκέψης και απόλυτης παραγωγικότητας, θεμελιώνει μόνο μια «τελεολογία»<sup>31</sup> της συνείδησης η οποία, με αυτό το πρώτο εργαλείο, θα σφυρηλατήσει τελειότερα εργαλεία, με αυτά ακόμα τελειότερα και ούτω καθ' εξής, ατέρμονα. «Η ουσία της ειδητικής ενόρασης μπορεί να φωτιστεί μόνο μέσω μιας ειδητικής ενόρασης», λέει ο Χούσερλ.<sup>32</sup> Στην εμπειρία μας, η ενόραση κά-

ποιας επιμέρους ουσίας προηγείται κατ' ανάγκη της ουσίας της ενόρασης. Ο μόνος τρόπος να σκεφτούμε τη σκέψη είναι κατ' αρχάς να σκεφτούμε κάτι, άρα είναι ουσιώδες γι' αυτή τη σκέψη να μην παίρνει τον εαυτό της για αντικείμενο. Σκέφτομαι τη σκέψη σημαίνει υιοθετώ απέναντί της μια στάση την οποία μάθαμε πρώτα σε σχέση με τα «πράγματα», δεν σημαίνει ποτέ εξαλείφω την αδιαφάνεια της σκέψης για εκείνη την ίδια, αλλά ανάγω την αδιαφάνεια αυτή σε ένα υψηλότερο επίπεδο. Κάθε στάση στην κίνηση της συνείδησης, κάθε προσήλωση σ' ένα αντικείμενο, κάθε εμφανισμός «κάποιου πράγματος» ή μιας ιδέας προϋποθέτει ένα υποκείμενο που παύει να απευθύνει ερωτήσεις στον εαυτό του, τουλάχιστον σε αυτή τη συνάφεια. Γι' αυτό ακριβώς, όπως έλεγε ο Ντεκάρτ, είναι αλήθεια και ότι ορισμένες ιδέες μου παρουσιάζονται με ακαταμάχητη προφάνεια γεγονотικά και ότι το γεγονός αυτό δεν έχει ποτέ την ισχύ ενός δικαιώματος, δεν καταργεί τη δυνατότητα να αμφιβάλλουμε, μόλις δεν βρισκόμαστε πια ενώπιον της ιδέας. Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμα και η προφάνεια μπορεί να τεθεί εν αμφιβόλω, διότι η βεβαιότητα είναι αμφιβολία, εφόσον είναι η εκ νέου ανάληψη μιας παράδοσης της σκέψης, παράδοσης η οποία δεν μπορεί να συμπυκνωθεί σε προφανή «αλήθεια» χωρίς να παραιτηθώ από την προσπάθεια να την καταστήσω ρητή. Για τους ίδιους λόγους μια προφάνεια είναι ακαταμάχητη σε επίπεδο γεγονότος και πάντα προσβλητέα, κάτι που συνιστά δύο τρόπους να πούμε ένα και το ίδιο πράγμα: είναι ακαταμάχητη, επειδή επωμίζομαι ως αυτονόητο ένα ορισμένο κεκτημένο της εμπειρίας, ένα ορισμένο πεδίο σκέψης, και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο μου εμφανίζεται ως προφάνεια για μια ορισμένη σκεπτόμενη φύση την οποία απολαμβάνω και συνεχίζω, αλλά που παραμένει ενδεχομενική και δοσμένη στον εαυτό της. Η συνεκτικότητα ενός αντιληπτού πράγματος, μιας γεωμετρικής σχέσης ή μιας ιδέας επιτυγχάνεται μόνο αν πάψω να γυρεύω παντού την εξήγησή τους και ησυχάσω μέσα τους. Από τη στιγμή που θα μπω στο παιχνίδι και θα εμπλακώ σε μια ορι-

σμένη τάξη σκέψεων, για παράδειγμα τον ευκλείδειο χώρο ή τις συνθήκες ύπαρξης μιας ορισμένης κοινωνίας, βρίσκω προφάνειες, αλλά δεν είναι αμετάκλητες προφάνειες, εφόσον αυτός ο χώρος ή αυτή η κοινωνία ίσως δεν είναι τα μόνα δυνατά. Είναι επομένως ουσιακό στη βεβαιότητα να εγκαθιδρυθεί μόνο αφού εξακριβωθεί, και υπάρχει μια γνώμη που δεν είναι μια προσωρινή μορφή της γνώσης, προορισμένη να αντικατασταθεί από μια απόλυτη γνώση, αλλά αντίθετα η μορφή της γνώσης που είναι η παλαιότερη ή η πιο υποτυπώδης και ταυτόχρονα η ωριμότερη ή η πιο συνειδητή – μια πρωταρχική γνώμη με τη διπλή έννοια του «εξ υπαρχής» και του «θεμελιώδους». Χάρη σ' εκείνη αναδύεται μπροστά μας κάτι *εν γένει*, στο οποίο θα μπορούσε να αναφερθεί στη συνέχεια η οντοθετική σκέψη –αμφιβολία ή απόδειξη– ώστε να το βεβαιώσει ή να το αρνηθεί. Υπάρχει νόημα, υπάρχει κάτι και όχι τίποτα, μια απεριόριστη αλληλουχία εμπειριών που συμφωνούν μεταξύ τους, μάρτυρες των οποίων είναι το σταχτοδοχείο που το βλέπω εδώ στη μονιμότητά του, η αλήθεια που ανακάλυψα χθες και στην οποία θεωρώ ότι μπορώ να επανέλθω σήμερα. Αυτή η προφάνεια του φαινομένου, ή ακόμα του «κόσμου», παραγνωρίζεται εξίσου και όταν προσπαθείς να φτάσεις στο είναι χωρίς να περάσεις από το φαινόμενο, όταν δηλαδή καθιστάς αναγκαίο το είναι, και όταν αποκόπτεις το φαινόμενο από το είναι, όταν το υποβιάζεις στην τάξη της σκέτης εμφάνισης ή του σκέτου δυνατού. Η πρώτη περίπτωση είναι η σύλληψη του Σπινόζα. Εδώ η πρωταρχική γνώμη υποτάσσεται σε μια απόλυτη προφάνεια, ενώ το «υπάρχει κάτι», αναμειγμένο με το είναι και με το μηδέν, σε ένα «το Είναι είναι». Απορρίπτεται ως στερημένη νοήματος κάθε ερωτηματοθεσία αναφορικά με το είναι: καθίσταται αδύνατο να αναρωτηθεί κανείς γιατί υπάρχει κάτι και όχι τίποτα, γιατί υπάρχει αυτός εδώ ο κόσμος και όχι ένας άλλος, εφόσον η φυσιογνωμία αυτού του κόσμου, καθώς και η ίδια η ύπαρξη ενός κόσμου, είναι απλώς επακόλουθα του αναγκαίου είναι. Η δεύτερη σύλληψη ανάγει περιοριστικά την προφάνεια

στην εμφάνιση: όλες οι αλήθειες μου δεν είναι εντέλει τίποτα άλλο από προφάνειες για μένα και για μια σκέψη δομημένη σαν τη δική μου, είναι αλληλένδετες με την ψυχοφυσιολογική μου συγκρότηση και με την ύπαρξη αυτού εδώ του κόσμου. Μπορούμε να συλλάβουμε άλλες σκέψεις που λειτουργούν σύμφωνα με άλλους κανόνες, καθώς και άλλους κόσμους δυνατούς κατά τον ίδιο τρόπο με αυτόν εδώ. Το ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω είναι γιατί υπάρχει κάτι και όχι τίποτα και γιατί πραγματοποιήθηκε αυτός εδώ ο κόσμος, αλλά η απάντηση παραμένει εξ ορισμού εκτός της εμβέλειάς μας, εφόσον είμαστε έγκλειστοι στην ψυχοφυσιολογική μας συγκρότηση, που είναι ένα απλό γεγονός όπως είναι αντίστοιχα το σχήμα του προσώπου μας ή ο αριθμός των δοντιών μας. Αυτή η δεύτερη σύλληψη δεν είναι τόσο διαφορετική από την πρώτη όσο φαίνεται: προϋποθέτει μια σιωπηρή αναφορά σε μια απόλυτη γνώση και σε ένα απόλυτο είναι ως προς τα οποία οι γεγονотικές προφάνειές μας θεωρούνται ανεντελείς. Σε μια φαινομενολογική σύλληψη, αυτός ο δογματισμός και ο σκεπτικισμός ξεπερνιούνται ταυτόχρονα. Οι νόμοι της σκέψης μας και των προφανειών μας είναι μεν γεγονότα, που όμως είναι αδιαχώριστα από μας και εμπεριέχονται σε κάθε σύλληψη την οποία μπορεί να σχηματίσουμε για το είναι και για το δυνατό. Το ζητούμενο δεν είναι να περιοριστούμε στα φαινόμενα, να εγκλείσουμε τη συνείδηση στις δικές της καταστάσεις επιφυλασσόμενοι για τη δυνατότητα ενός άλλου είναι πέρα από το φαινομενικό είναι, ούτε να αντιμετωπίσουμε τη σκέψη μας ως ένα απλό γεγονός μεταξύ των γεγονότων, αλλά να ορίσουμε το μεν είναι ως εκείνο που μας εμφανίζεται, τη δε συνείδηση ως καθολικό γεγονός.

Σκέφτομαι, και η μία ή η άλλη σκέψη μου φαίνεται αληθινή· ξέρω καλά ότι δεν είναι αληθινή χωρίς όρους και ότι η ολική εξήγησή της θα ήταν ένα ατέρμονο έργο προς επιτέλεση· αυτό όμως δεν εμποδίζει το γεγονός ότι, τη στιγμή που σκέφτομαι, σκέφτομαι κάτι, και ότι κάθε άλλη αλήθεια, στο όνομα της οποίας θα ήθελα να απαξιώσω αυτήν εδώ, θα πρέπει, για να

μπορέσει να ονομαστεί αλήθεια για μένα, να είναι σε συμφωνία με την «αληθινή» σκέψη, εμπειρία της οποίας έχω. Αν προσπαθήσω να φανταστώ Αρειανούς ή αγγέλους ή μια θεία σκέψη που η λογική τους δεν είναι η δική μου, πρέπει αυτή η αρειανή, αγγελική ή θεία σκέψη να κάνει την εμφάνισή της στο σύμπαν μου χωρίς να το τινάξει στον αέρα.<sup>33</sup> Η σκέψη μου, η προφανειά μου δεν είναι ένα γεγονός μεταξύ των άλλων, αλλά ένα γεγονός-αξία, το οποίο θέτει τους όρους κάθε άλλου δυνατού γεγονότος και το εμπερικλείει. Δεν υπάρχει άλλος δυνατός κόσμος υπό την έννοια υπό την οποία είναι δυνατός ο δικός μου, όχι επειδή ο δικός μου είναι αναγκαίος, όπως πίστευε ο Σπινόζα, αλλά επειδή κάθε «άλλος κόσμος» που θα ήθελα να συλλάβω θα περιόριζε τον δικό μου, θα βρισκόταν στο όριό του και κατά συνέπεια θα αποτελούσε ένα μαζί του. Η συνείδηση μπορεί να μην είναι απόλυτη αλήθεια ή *ἀ-λήθεια*, αλλά τουλάχιστον αποκλείει κάθε απόλυτο ψευδές. Οι πλάνες μας, οι παραισθήσεις μας, τα ερωτήματά μας είναι σαφώς πλάνες, παραισθήσεις και ερωτήματα. Η πλάνη δεν είναι η συνείδηση της πλάνης, και μάλιστα την αποκλείει. Τα ερωτήματά μας δεν εμπερικλείουν πάντα απαντήσεις, και όταν λέω, μαζί με τον Μαρξ, ότι ο άνθρωπος θέτει μόνο τα προβλήματα που μπορεί να επιλύσει, απλώς ανανεώνω τον θεολογικό οπτιμισμό και προβάλλω ως αξίωμα την τελείωση του κόσμου. Οι πλάνες μας γίνονται αλήθειες μόνο από τη στιγμή που θα αναγνωριστούν, και εξακολουθεί να υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα στο έκδηλο περιεχόμενο και το λανθάνον περιεχόμενο αλήθειας που διαθέτουν, ανάμεσα στην υποτιθέμενη σημασία τους και την πραγματική σημασία τους. Εκείνο που αληθεύει είναι ότι ούτε η πλάνη ούτε η αμφιβολία μάς αποκόβουν ποτέ εντελώς από την αλήθεια, επειδή περιβάλλονται από έναν ορίζοντα κόσμου όπου η τελεολογία της συνείδησης μας καλεί να επιδιώξουμε τη διάλυσή τους. Τέλος, η ενδεχομενικότητα του κόσμου δεν πρέπει να κατανοηθεί ως ένα λιγότερο είναι, ένα κενό στον ιστό του αναγκαίου είναι, μια απειλή για την ορθολογικότητα, ούτε ως ένα

πρόβλημα που πρέπει να επιλυθεί το συντομότερο δυνατό μέσω της ανακάλυψης κάποιας βαθύτερης αναγκαιότητας. Αυτό αφορά μόνο την οντική ενδεχομενικότητα, στο εσωτερικό του κόσμου. Η οντολογική ενδεχομενικότητα, η ενδεχομενικότητα του ίδιου του κόσμου, καθώς είναι ριζική, είναι αντίθετα εκείνο που θεμελιώνει άπαξ και διά παντός την ιδέα της αλήθειας που έχουμε. Ο κόσμος είναι το πραγματικό, του οποίου απλώς περιοχές αποτελούν το αναγκαίο και το δυνατό.

Με δυο λόγια, δίνουμε πάλι στο *cogito* μια χρονική πυκνότητα. Αν δεν υπάρχει ατελείωτη αμφιβολία και αν «εγώ σκέφτομαι», αυτό συμβαίνει επειδή ρίχνομαι σε προσωρινές σκέψεις και μέσω του πράττειν υπερνικώ τις ασυνέχειες του χρόνου. Έτσι η όραση προσκρούει σε ένα ιδωμένο πράγμα που προηγείται από εκείνη και επιβιώνει και ύστερα από εκείνη. Ξεμπερδέψαμε με τις δυσκολίες; Δεχτήκαμε ότι η βεβαιότητα της όρασης και η βεβαιότητα του ορώμενου πράγματος είναι αλληλένδετες· πρέπει άραγε να συμπεράνουμε ότι, εφόσον το πράγμα δεν είναι ποτέ απολύτως βέβαιο, όπως δείχνει η ύπαρξη παραισθήσεων, η όραση παρασύρεται σ' αυτή την αβεβαιότητα; – ή απεναντίας ότι, εφόσον η όραση είναι αφ' εαυτής απολύτως βέβαιη, το ορώμενο πράγμα είναι επίσης βέβαιο, οπότε δεν απατώμαι ποτέ εντελώς; Η δεύτερη λύση θα αποκαθιστούσε την εμμένεια που αποκλείσαμε. Όμως, αν υιοθετούσαμε την πρώτη, η σκέψη θα είχε αποκοπεί από τον εαυτό της, θα υπήρχαν πια μόνο «συνειδησιακά γεγονότα» τα οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε εσωτερικά με ονομαστικό ορισμό, αλλά που θα ήταν για μένα εξίσου αδιαφανή με τα πράγματα, δεν θα υπήρχε πια ούτε εσωτερικότητα ούτε συνείδηση και η εμπειρία του *cogito* θα είχε λησμονηθεί γι' άλλη μια φορά. Όταν περιγράφουμε τη συνείδηση να δεσμεύεται μέσω του σώματός της σε ένα χώρο, μέσω της γλώσσας της σε μια ιστορία, μέσω των προκαταλήψεών της σε μια συγκεκριμένη μορφή σκέψης, δεν τίθεται θέμα να την επανατοποθετήσουμε στη σειρά των αντικειμενικών συμβάντων –ακόμα και αν πρό-

κεται για «ψυχικά» συμβάντα— και στην αιτιότητα του κόσμου. Όποιος αμφιβάλλει δεν μπορεί, ενόσω αμφιβάλλει, να αμφιβάλλει ότι αμφιβάλλει. Η αμφιβολία, ακόμα και γενικευμένη, δεν είναι εκμηδενισμός της σκέψης μου, είναι απλώς ένα ψευδομηδέν: διότι δεν μπορώ να βγω από το είναι, το ίδιο το ενέργημά μου να αμφιβάλλω εδραιώνει τη δυνατότητα μιας βεβαιότητας, είναι εκεί για μένα, με καταλαμβάνει, είμαι δεσμευμένος σ' αυτό, δεν μπορώ να προσποιηθώ ότι δεν είμαι τίποτα τη στιγμή που το εκπληρώνω. Ο αναστοχασμός, που απομακρύνει τα πάντα, αποκαλύπτεται τουλάχιστον ως δοσμένος στον εαυτό του, υπό την έννοια ότι δεν μπορεί να σκεφτεί τον εαυτό του καταργημένο ούτε να κρατηθεί σε απόσταση από τον εαυτό του. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο αναστοχασμός, η σκέψη είναι πρωτόγονα γεγονότα που απλώς τα διαπιστώνουμε. Όπως είχε δει σωστά ο Μονταίν, μπορούμε επίσης να απευθύνουμε ερωτήσεις σ' αυτή τη σκέψη που είναι κατάφορτη με ιστορικά ιζήματα και επιβαρυνμένη με το δικό της είναι, μπορούμε να αμφιβάλουμε για την ίδια την αμφιβολία, θεωρούμενη ως προσδιορισμένη τροπικότητα της σκέψης και ως συνείδηση ενός αμφίβολου αντικειμένου, και η διατύπωση του ριζικού αναστοχασμού δεν είναι: «ουδέν οίδα», «δεν ξέρω τίποτα» —διατύπωση που πανεύκολα την πιάνουμε να αντιφάσκει— αλλά «τι ξέρω;». Ο Ντεκάρτ δεν το ξέχασε αυτό. Καταχωρίζεται συχνά στο ενεργητικό του ότι ξεπέρασε τη σκεπτικιστική αμφιβολία, που δεν είναι τίποτε άλλο από μια κατάσταση, μετατρέποντας την αμφιβολία σε μια μέθοδο, σε ένα ενέργημα, και ότι κατ' αυτό τον τρόπο βρήκε ένα σταθερό σημείο για τη συνείδηση και αποκατέστησε τη βεβαιότητα. Όμως, για να πούμε την αλήθεια, ο Ντεκάρτ δεν έκανε την αμφιβολία να πάψει μπροστά στη βεβαιότητα της ίδιας της αμφιβολίας, σαν να αρκούσε το ενέργημα του αμφιβάλλω για να εξαλείψει την αμφιβολία, σαν να έφερνε μαζί του τη βεβαιότητα. Το οδήγησε πιο μακριά. Δεν λέει «αμφιβάλλω, άρα υπάρχω», αλλά «σκέφτομαι, άρα υπάρχω», και αυτό σημαίνει ότι ακόμα και η αμφιβολία είναι βέβαιη

όχι ως όντως υφιστάμενη αμφιβολία αλλά ως απλή σκέψη ότι αμφιβάλλω, εφόσον το ίδιο πράγμα θα μπορούσε να ειπωθεί γ' αυτή τη σκέψη με τη σειρά της, η μόνη απολύτως βέβαιη πρόταση μπροστά στην οποία σταματά η αμφιβολία επειδή εκείνη την εμπεριέχει είναι: «σκέφτομαι» ή ακόμα «κάτι μου εμφανίζεται». Δεν υπάρχει κανένα ενέργημα, καμία ιδιαίτερη εμπειρία που να γεμίζει επακριβώς τη συνειδησή μου και να φυλακίζει την ελευθερία μου, «δεν υπάρχει σκέψη που να εξολοθρεύει τη δύναμη να σκέφτομαι και να την περατώνει – μια ορισμένη θέση του γλωσσιδιού που κλείνει οριστικά την κλειδαριά. Όχι, δεν υπάρχει καμία σκέψη που να είναι για τη σκέψη σαν μια τελική συγχορδία αυτής της διαρκούς παραφωνίας, μια λύση της διαφωνίας γεννημένη από την ίδια της την ανάπτυξη».<sup>34</sup> Καμία επιμέρους σκέψη δεν μπορεί να μας φτάσει στην καρδιά της σκέψης μας, καμία δεν είναι νοητή χωρίς τη δυνατότητα μιας άλλης σκέψης που να είναι ο μάρτυράς της. Και αυτό δεν συνιστά μια ατέλεια από την οποία θα μπορούσαμε να φανταστούμε απαλλαγμένη τη συνείδηση. Αν πρέπει να υπάρχει συνείδηση, αν κάτι πρέπει να εμφανίζεται σε κάποιον, είναι αναγκαίο να διανοίγεται πίσω από όλες τις επιμέρους σκέψεις μας ένα καταφύγιο του μη είναι, ένα εαυτό. Δεν χρειάζεται να αναχθώ σε μια σειρά «συνειδήσεων», πρέπει η καθεμιά τους, μαζί με τις ιστορικές ιζηματογενέσεις και τις αισθητές συνεπαγωγές με τις οποίες είναι γεμάτη, να παρουσιάζεται σε ένα διηγετικό απόν. Επομένως η κατάσταση μας είναι η εξής: για να μάθουμε τι σκεφτόμαστε, πρέπει κατ' αρχάς να σκεφτόμαστε όντως. Και ωστόσο αυτή η δέσμευση δεν αίρει όλες τις αμφιβολίες, οι σκέψεις μου δεν καταπνίγουν τη δύναμή μου να θέτω ερωτήσεις: μια λέξη, μια ιδέα, θεωρούμενες ως συμβάντα της ιστορίας μου, έχουν ένα νόημα για μένα, μόνο αν αναλάβω πάλι αυτό το νόημα εκ των έσω. Ξέρω ότι σκέφτομαι από τις τάδε και τις δείνα επιμέρους σκέψεις που έχω, και ξέρω ότι έχω αυτές τις σκέψεις επειδή τις επωμίζομαι, δηλαδή επειδή ξέρω ότι σκέφτομαι εν γένει. Η σκόπευση ενός υπερβατικού τέρματος και



η θέα του εαυτού μου να το σκοπεύει, η συνείδηση του συνδεδεμένου και η συνείδηση του συνδέοντος βρίσκονται σε κυκλική σχέση. Το πρόβλημα είναι να κατανοήσουμε πώς μπορού να είμαι συγκροτών της σκέψης μου εν γένει –αλλιώς δεν θα την είχε σκεφτεί κανένας, θα περνούσε απαρατήρητη και άρα δεν θα ήταν μια σκέψη– χωρίς να είμαι ποτέ συγκροτών καμίας από τις επιμέρους σκέψεις μου, εφόσον δεν τις βλέπω ποτέ να γεννιούνται με πλήρη σαφήνεια και μόνο διαμέσου εκείνων γνωρίζω τον εαυτό μου. Το ζητούμενο είναι να κατανοήσουμε πώς η υποκειμενικότητα μπορεί να είναι εξαρτημένη και ταυτόχρονα άκλιτη.

Ας προσπαθήσουμε να το κάνουμε αυτό με το παράδειγμα της γλώσσας. Υπάρχει μια συνείδηση του εαυτού μου που χρησιμοποιεί τη γλώσσα και σφύζει από λέξεις. Διαβάζω τον *Δεύτερο Στοχασμό*. Το θέμα του είναι μεν εγώ, αλλά ένα εγώ σε επίπεδο ιδέας που δεν είναι κατά κυριολεξία ούτε το δικό μου ούτε άλλωστε το εγώ του Ντεκάρτ, αλλά το εγώ κάθε στοχαζόμενου ανθρώπου. Ακολουθώντας το νόημα των λέξεων και το σύνδεσμο των ιδεών, φτάνω στο συμπέρασμα ότι όντως, εφόσον σκέφτομαι, υπάρχω, αλλά πρόκειται για ένα *cogito* στα λόγια, συνέλαβα τη σκέψη μου και την ύπαρξή μου μόνο με τη διαμεσολάβηση της γλώσσας και η πραγματική διατύπωση αυτού του *cogito* θα ήταν: «Κάποιος σκέφτεται, άρα υπάρχει». Το θαύμα της γλώσσας είναι ότι κατορθώνει να ξεχαστεί: ακολουθώ με τα μάτια τις γραμμές στο χαρτί και, από τη στιγμή που θα με απορροφήσει εκείνο που σημαίνουν, δεν τις βλέπω πια. Το χαρτί, τα γράμματα στο χαρτί, τα μάτια μου και το σώμα μου είναι εκεί ως το ελάχιστο της σκηνοθεσίας που απαιτείται για κάποια αόρατη επιχείρηση. Η έκφραση σβήνει μπροστά στο εκφρασμένο, γι' αυτό ο διαμεσολαβητικός της ρόλος μπορεί να περάσει απαρατήρητος, γι' αυτό ο Ντεκάρτ δεν τον αναφέρει πουθενά. Ο Ντεκάρτ, και κατά μείζονα λόγο ο αναγνώστης του, αρχίζουν να συλλογίζονται μέσα σε ένα ήδη ομιλούν σύμπαν. Αυτή τη βεβαιότητα που έχουμε ότι φτάνουμε, πέρα από

την έκφραση, σε μια αλήθεια διαχωρίσιμη από εκείνη, μια αλήθεια που απλώς το ένδυμα και την ενδεχομενική εκδήλωσή της συνιστά εκείνη, την εγκατέστησε μέσα μας η γλώσσα. Η γλώσσα μάς φαίνεται ως απλό σημείο μόνο από τη στιγμή που θα δώσει στον εαυτό της μια σημασία, η δε συνειδητοποίηση, προκειμένου να είναι πλήρης, πρέπει να ξαναβρεί την εκφραστική ενότητα όπου εμφανίζονται κατ' αρχάς σημεία και σημασίες. Όταν ένα παιδί δεν ξέρει να μιλάει ή όταν δεν ξέρει ακόμα να μιλήσει τη γλώσσα του ενηλίκου, η γλωσσική τελετή που εκτυλίσσεται γύρω του δεν έχει άδραγμα πάνω του, το παιδί είναι κοντά μας σαν ένας θεατής στο θέατρο σε μια θέση που δεν είναι καλή, βλέπει ότι γελάμε, ότι χειρονομούμε, ακούει την ένρινη μελωδία της ομιλίας μας, αλλά δεν υπάρχει τίποτα στο πέρασ αυτών των χειρονομιών ή πίσω από αυτές τις λέξεις, για εκείνο τίποτα δεν *συμβαίνει*. Η γλώσσα παίρνει νόημα για το παιδί όταν *φτιάχνει μια κατάσταση* για εκείνο. Σε ένα βιβλίο για παιδιά, αναφέρεται η απογοήτευση ενός αγοριού που παίρνει τα γυαλιά και το βιβλίο της γιαγιάς του και νομίζει ότι μπορεί να βρει μόνο του τις ιστορίες που του αφηγούνταν εκείνη. Το παραμύθι τελειώνει με τους εξής στίχους:

*Τζίφος! Μα πού είναι η ιστορία;  
Μονάχα μαύρο κι άσπρο βλέπω εδώ.*

Για το παιδί η «ιστορία» και το εκφρασμένο δεν είναι «ιδέες» ή «σημασίες», ούτε η ομιλία και η ανάγνωση «διανοητικές διεργασίες». Η ιστορία είναι ένας κόσμος που πρέπει να υπάρχει τρόπος να τον κάνεις να εμφανιστεί ως διά μαγείας βάζοντας γυαλιά και σκύβοντας πάνω από ένα βιβλίο. Η δύναμη που έχει η γλώσσα να φέρνει στην ύπαρξη το εκφρασμένο, να ανοίγει δρόμους, νέες διαστάσεις, νέα τοπία στη σκέψη, είναι, σε τελική ανάλυση, εξίσου σκοτεινή για τον ενήλικο όσο και για το παιδί. Σε κάθε επιτυχημένο έργο, το νόημα που εισάγεται στο νου του αναγνώστη ξεπερνά την ήδη συγκροτημένη γλώσσα

και σκέψη και αναδεικνύεται ως διά μαγείας κατά τη διάρκεια της γλωσσικής επωδού, όπως έβγαινε η ιστορία από το βιβλίο της γιαγιάς. Αν νομίζουμε ότι επικοινωνούμε απευθείας μέσω της σκέψης με το σύμπαν της αλήθειας και ανταμώνουμε με τους άλλους μέσα του, αν μας φαίνεται ότι το κείμενο του Ντεκάρτ έρχεται απλώς να αφυπνίσει μέσα μας ήδη σχηματισμένες σκέψεις και ότι δεν μαθαίνουμε ποτέ τίποτα έξωθεν, αν τέλος ένας φιλόσοφος, σε ένα στοχασμό που ήθελε να είναι ριζικός, δεν μνημονεύει καν τη γλώσσα ως προϋπόθεση του αναγνωσμένου *cogito* ούτε μας καλεί σαφέστερα να περάσουμε από την ιδέα του *cogito* στην πρακτική του, αυτό συμβαίνει επειδή για μας η εκφραστική διεργασία είναι αυτονόητη και συγκαταλέγεται στα κεκτημένα μας. Επομένως το *cogito* το οποίο επιτυγχάνουμε διαβάζοντας τον Ντεκάρτ (ακόμα και το *cogito* που πραγματοποιεί ο Ντεκάρτ εν όψει της έκφρασης και όταν, στρεφόμενος στη δική του ζωή, την παγιώνει, την αντικειμενοποιεί και τη «χαρακτηρίζει» ως αναμφίβολη), είναι ένα ομιλούμενο *cogito* που έχει μπει σε λέξεις, έχει κατανοηθεί σύμφωνα με λέξεις και το οποίο, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, δεν επιτυγχάνει το σκοπό του, εφόσον ένα μέρος της ύπαρξής μας, εκείνο που ασχολείται με το να παγιώσει εννοιολογικά τη ζωή μας και να τη σκεφτεί ως αναμφίβολη, ξεφεύγει από την παγίωση και από τη σκέψη. Μήπως τότε πρέπει να συμπεράνουμε ότι η γλώσσα μάς περικλείει, ότι αγόμαστε από εκείνη όπως ο πραγματοκράτης πιστεύει ότι έχει καθοριστεί από τον εξωτερικό κόσμο ή ο θεολόγος ότι οδηγείται από τη Θεία Πρόνοια; Αλλά έτσι θα ξεχνούσαμε το μισό της αλήθειας. Διότι τελικά οι λέξεις, και για παράδειγμα η λέξη «*cogito*» ή η λέξη «*sum*», μπορούν μεν να έχουν ένα εμπειρικό και στατιστικό νόημα, και είναι αλήθεια ότι δεν σκοπεύουν ευθέως την εμπειρία μου και θεμελιώνουν μια ανώνυμη και γενική σκέψη, αλλά δεν θα τους έβρισκα κανένα νόημα, ούτε καν παράγωγο και αναυθεντικό, και δεν θα μπορούσα καν να διαβάσω το κείμενο του Ντεκάρτ, αν δεν ήμουν ήδη, πριν από οποιαδήποτε ομιλία, σε επαφή με

τη δική μου ζωή και τη δική μου σκέψη, και αν το ομιλούμενο *cogito* δεν συναντούσε μέσα μου ένα σιωπηρό *cogito*. Αυτό ακριβώς το σιωπηλό *cogito* σκόπευε ο Ντεκάρτ όταν έγραφε τους *Στοχασμούς* του, εκείνο εμψύκωνε και κατηύθυνε όλες τις εκφραστικές διεργασίες, οι οποίες εξ ορισμού αποτυγχάνουν πάντα το σκοπό τους, εφόσον παρεμβάλλουν, ανάμεσα στην ύπαρξη του Ντεκάρτ και τη γνώση που λαμβάνει σχετικά, όλη την πυκνότητα των πολιτισμικών κατακτήσεων, που όμως δεν θα είχαν επιχειρηθεί καν, αν ο Ντεκάρτ δεν είχε πρώτα μια θέαση της ύπαρξής του. Το όλο ζήτημα είναι να κατανοήσουμε καλά το σιωπηρό *cogito*, να μη βάλουμε μέσα του τίποτε άλλο απ' όσα βρίσκονται στ' αλήθεια εκεί και να μη μετατρέψουμε τη γλώσσα σε ένα προϊόν της συνείδησης, με την πρόφαση ότι η συνείδηση δεν είναι ένα προϊόν της γλώσσας.

Και πράγματι, ούτε η λέξη ούτε το νόημα της λέξης *συγκροτούνται* από τη συνείδηση. Ας εξηγήσουμε τι εννοούμε. Είναι βέβαιο ότι η λέξη δεν ανάγεται ποτέ περιοριστικά σε μια οποιαδήποτε από τις ενσαρκώσεις της, η λέξη «χιονοχάλαζο», για παράδειγμα, δεν είναι αυτό το σύνολο χαρακτήρων που μόλις έγραψα στο χαρτί ούτε αυτό το άλλο σημείο που διάβασα μια μέρα για πρώτη φορά σε ένα κείμενο ούτε ακόμα αυτός ο ήχος που διασχίζει τον αέρα όταν την προφέρω. Αυτές είναι απλώς αναπαραγωγές της λέξης, την αναγνωρίζω σε όλες τους και δεν εξαντλείται σ' εκείνες. Μήπως τότε πρέπει να πω ότι η λέξη χιονοχάλαζο είναι η ιδεατή ενότητα αυτών των εκδηλώσεων και ότι δεν υπάρχει παρά μόνο για τη συνείδησή μου και χάρη σε μια σύνθεση ταυτοποίησης; Έτσι θα λησμονούσα ό,τι μας έχει μάθει για τη γλώσσα η ψυχολογία. Μιλάω, όπως είδαμε, δεν σημαίνει ανακαλώ λεκτικές εικόνες και αρθρώνω λέξεις σύμφωνα με το επινοημένο μοντέλο. Η σύγχρονη ψυχολογία, προβαίνοντας στην κριτική της λεκτικής εικόνας, δείχνοντας ότι το ομιλούν υποκείμενο ρίχνεται στην ομιλία χωρίς να αναπαριστά τις λέξεις που πρόκειται να προφέρει, εξαλείφει τη λέξη ως αναπαράσταση, ως αντικείμενο για τη συνείδηση, και αποκαλύπτει

μια κινητική παρουσία της λέξης, που είναι κάτι διαφορετικό από τη γνώση της λέξης. Η λέξη «χιονοχάλαζο», όταν την ξέρω, δεν είναι ένα αντικείμενο που το αναγνωρίζω χάρη σε μια σύνθεση ταυτοποίησης, είναι μια ορισμένη χρήση του φωνητικού μου συστήματος, ένας ορισμένος μετατοπισμός του σώματός μου ως είναι στον κόσμο, και η γενικότητά της δεν είναι η γενικότητα της ιδέας αλλά ενός ύφους συμπεριφοράς που το σώμα μου το «συμπεριλαμβάνει» και το «κατανοεί», καθόσον είναι αυτό το ίδιο μια δύναμη κατασκευής συμπεριφορών, και ιδίως φωνημάτων. Μια μέρα «έπιασα» τη λέξη χιονοχάλαζο όπως μιμείται κανείς μια χειρονομία, δηλαδή όχι αποσυνθέτοντάς τη και αντιστοιχίζοντας κάθε μέρος της λέξης που άκουσα με μια κίνηση άρθρωσης και φώνησης, αλλά ακούγοντάς τη σαν έναν και μόνο μετατοπισμό του ηχητικού κόσμου και επειδή αυτή η ηχητική οντότητα παρουσιαζόταν ως «κάτι που είναι να προφερθεί», δυνάμει της σφαιρικής αντιστοιχίας που υφίσταται ανάμεσα στις αντιληπτικές μου δυνατότητες και τις κινητικές, στοιχεία της αδιαιρέτης και ανοιχτής ύπαρξής μου. Η λέξη δεν έγινε ποτέ αντικείμενο εποπτείας και ανάλυσης, γνώσης και συγκρότησης, αλλά την τσάκωσε, την επωμίστηκε μια ομιλούσα δύναμη και, σε τελική ανάλυση, μια κινητική δύναμη, η οποία μου δόθηκε μαζί με την πρώτη εμπειρία του σώματός μου και των αντιληπτικών και πρακτικών πεδίων του. Όσο για το νόημα της λέξης, το μαθαίνω όπως μαθαίνω τη χρήση ενός εργαλείου, βλέποντάς τη να χρησιμοποιείται στο συγκεκριμένο μιας ορισμένης κατάστασης. Το νόημα της λέξης δεν είναι φτιαγμένο από έναν ορισμένο αριθμό φυσικής τάξης χαρακτήρων του αντικειμένου, είναι πρώτα απ' όλα η όψη που παίρνει αυτό το αντικείμενο σε μια ανθρώπινη εμπειρία, για παράδειγμα, η έκπληξή μου μπροστά σ' αυτούς τους σκληρούς, εύθρυπτους κόκκους που πέφτουν έτοιμοι από τον ουρανό και λιώνουν. Είναι μια συνάντηση μεταξύ του ανθρώπινου και του ανανθρώπινου, είναι σαν μια συμπεριφορά του κόσμου, μια ορισμένη μεταβολή του ύφους του, και τόσο η γενικότητα του νοήματος όσο και η γενικότητα της λέξης δεν

είναι η γενικότητα της έννοιας, αλλά του κόσμου ως ενός τυπικού. Έτσι η γλώσσα προϋποθέτει σαφώς μια συνείδηση της γλώσσας, μια σιωπή της συνείδησης που τυλίγει τον ομιλούντα κόσμο και όπου οι λέξεις αποκτούν πρώτα διαμόρφωση και νόημα. Γι' αυτό ακριβώς η μεν συνείδηση δεν καθυποβάλλεται ποτέ στην τάδε ή στη δείνα εμπειρική γλώσσα, οι δε γλώσσες μπορούν να μεταφραστούν και να μαθευτούν, και γι' αυτό, τέλος, η γλώσσα δεν είναι μια εξωτερική συμβολή, υπό την έννοια των κοινωνιολόγων. Πέρα από το ομιλούμενο *coqito*, εκείνο που μετατρέπεται σε εκφώνημα και σε αλήθεια ουσίας, υπάρχει ένα σιωπηρό *coqito*, μια βίωση του εαυτού μου από μένα. Αυτή όμως η άκλιτη υποκειμενικότητα έχει πάνω στον εαυτό της και πάνω στον κόσμο απλώς ένα άδραγμα που της γλιστράει. Δεν συγκροτεί τον κόσμο, τον μαντεύει γύρω της σαν ένα πεδίο που δεν το έχει δώσει η ίδια στον εαυτό της· δεν συγκροτεί τη λέξη, μιλάει όπως τραγουδάμε επειδή είμαστε χαρούμενοι· δεν συγκροτεί το νόημα της λέξης, το νόημα αναβλύζει για εκείνη κατά τη συναλλαγή της με τον κόσμο και με τους άλλους ανθρώπους που τον κατοικούν, βρίσκεται στο σημείο όπου τέμνονται πολλές συμπεριφορές και είναι, ακόμα και αφότου «κτηθεί», εξίσου ακριβές και εξίσου λίγο προσδιορίσιμο με το νόημα μιας χειρονομίας. Καθώς το σιωπηρό *coqito*, η παρουσία ενός εαυτού στον ίδιο του τον εαυτό, είναι ακριβώς η ύπαρξη, είναι προγενέστερο από κάθε φιλοσοφία, αλλά γνωρίζει τον εαυτό του μόνο στις οριακές καταστάσεις κατά τις οποίες απειλείται στο άγχος θανάτου, για παράδειγμα, ή στο άγχος που μου προκαλεί το βλέμμα του άλλου πάνω μου. Εκείνο που νομίζουμε ότι είναι η σκέψη της σκέψης, ως καθαρό συναίσθημα του εαυτού δεν σκέφτεται ακόμα τον εαυτό του και έχει ανάγκη να αποκαλυφθεί. Η συνείδηση που θέτει τους όρους της γλώσσας δεν είναι τίποτε άλλο από μια σφαιρική και αδιάθροη σύλληψη του κόσμου, όπως η συνείδηση του παιδιού στην πρώτη του ανάσα ή του ανθρώπου που πνίγεται και ορμάει προς τη ζωή, και να μεν είναι αλήθεια ότι κάθε επιμέρους γνώση θεμελιώνεται σ'

αυτή την πρώτη θέαση, όμως είναι αλήθεια επίσης ότι η πρώτη θέαση περιμένει να ανακατακτηθεί, να παγιωθεί και να καταστεί ρητή από την αντιληπτική εξερεύνηση και από την ομιλία. Η σιωπηλή συνείδηση συλλαμβάνει τον εαυτό της απλώς ως εγώ σκέφτομαι εν γένει μπροστά σε έναν συγκεχυμένο κόσμο που «είναι να τον σκεφτεί». Κάθε επιμέρους σύλληψη, ακόμα και η ανακατάκτηση αυτού του γενικού προτάγματος από τη φιλοσοφία, απαιτεί από το υποκείμενο να εκδιπλώσει δυνάμεις που το μυστικό τους δεν το κατέχει και ιδίως να γίνει ομιλούν υποκείμενο. Το σιωπηρό *cogito* είναι *cogito* μόνο όταν έχει εκφραστεί το ίδιο.

Οι φράσεις αυτές μπορεί να φανούν αιγιματικές: αν η τελευταία υποκειμενικότητα δεν σκέφτεται τον εαυτό της άμεσα μόλις είναι, μόλις υπάρξει, πώς θα μπορούσε να το κάνει ποτέ; Πώς εκείνο που δεν σκέφτεται θα μπορούσε να αρχίσει να σκέφτεται; Και η υποκειμενικότητα δεν έχει αναχθεί στη συνθήκη ενός πράγματος ή μιας δύναμης που παράγει προς τα έξω τα αποτελέσματά της, χωρίς να είναι ικανή να το ξέρει; Δεν θέλουμε να πούμε ότι το αρχέγονο εγώ αγνοεί τον εαυτό του. Διότι, αν τον αγνοούσε, θα ήταν ένα πράγμα, και τίποτα δεν θα μπορούσε να το κάνει να γίνει έπειτα συνείδηση. Του αρνηθήκαμε μόνο την αντικειμενική σκέψη, την οντοθετική συνείδηση του κόσμου και του εαυτού του. Τι εννοούμε με αυτό; Ή οι λέξεις αυτές δεν σημαίνουν τίποτα ή σημαίνουν ότι απαγορεύουμε στον εαυτό μας να υποθέσει μια ρητή συνείδηση που συνοδεύει και υποστηρίζει το συγκεχυμένο άδραγμα το οποίο έχει η πρωταρχική υποκειμενικότητα πάνω στον εαυτό της και πάνω στον κόσμο της. Για παράδειγμα, η όρασή μου είναι βέβαια «σκέψη ότι βλέπω», αν με αυτό θέλουμε να πούμε ότι δεν είναι απλώς μια λειτουργία όπως η πέψη ή η αναπνοή, μια δέσμη διαδικασιών οι οποίες αναδεικνύονται ξεχωριστά μέσα σε ένα σύνολο που τυχαίνει να έχει ένα νόημα, αλλά ότι είναι η ίδια αυτό το σύνολο και αυτό το νόημα, αυτό το προτερόχρονο του μέλλοντος έναντι του παρόντος, του όλου έναντι των μερών.

Όραση υπάρχει μόνο μέσω της προοικονόμησης και της απόβλεψης, επειδή δε καμία απόβλεψη δεν θα μπορούσε στ' αλήθεια να είναι απόβλεψη αν το αντικείμενο προς το οποίο τείνει της είχε δοθεί έτοιμο και χωρίς αιτιολόγηση, είναι αλήθεια ότι κάθε όραση προϋποθέτει τελικά, στην καρδιά της υποκειμενικότητας, ένα ολικό πρόταγμα ή μια λογική του κόσμου που καθορίζεται από τις εμπειρικές αντιλήψεις, αλλά δεν θα μπορούσε να γεννηθεί από εκείνες. Όμως η όραση δεν είναι σκέψη ότι βλέπω, αν με αυτό εννοούμε ότι κάνει η ίδια τη σύνδεση με το αντικείμενό της, ότι προσλαμβάνει τον εαυτό της σε μια απόλυτη διαφάνεια και ως τον δημιουργό της δικής της παρουσίας μέσα στον ορατό κόσμο. Το ουσιαστικό σημείο είναι να συλλάβουμε καλά το πρόταγμα του κόσμου το οποίο είμαστε εμείς οι ίδιοι. Ό,τι είπαμε νωρίτερα για τον κόσμο ως αδιαχώριστο από τις θεάσεις του κόσμου πρέπει να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την υποκειμενικότητα ως ενύπαρξη στον κόσμο. Δεν υπάρχει ύλη, δεν υπάρχει αισθητηριακή εντύπωση χωρίς επικοινωνία με τις άλλες αισθητηριακές εντυπώσεις ή με τις αισθητηριακές εντυπώσεις των άλλων, και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο δεν υπάρχει μορφή, δεν υπάρχει κατάληψη ή πρόσληψη που να είναι επιφορτισμένη να δώσει ένα νόημα σε έναν τρόπο χωρίς σημασία και να εξασφαλίσει την *a priori* ενότητα της εμπειρίας μου και της διυποκειμενικής εμπειρίας.

Ο φίλος μου ο Παύλος και εγώ κοιτάζουμε ένα τοπίο. Τι ακριβώς συμβαίνει; Πρέπει άραγε να πούμε ότι τόσο ο ένας όσο και ο άλλος έχουμε ιδιωτικές αισθητηριακές εντυπώσεις, μια ύλη γνώσης για πάντα αμετάδοτη –ότι, όσον αφορά το καθαρό βίωμα, είμαστε έγκλειστοι σε διακριτές προοπτικές–, ότι το τοπίο δεν είναι και για τους δυο μας *idem numero* και ότι πρόκειται απλώς για μια ειδική ταυτότητα; Αν εξετάσω την αντίληψή μου πριν από κάθε αντικειμενοποιό αναστοχασμό, καμία στιγμή δεν έχω συνείδηση ότι βρίσκομαι έγκλειστος στις αισθητηριακές εντυπώσεις μου. Ο φίλος μου ο Παύλος κι εγώ δείχνουμε με το δάχτυλο ορισμένες λεπτομέρειες του τοπίου,



και το δάχτυλο του Παύλου, που μου δείχνει το καμπαναριό, δεν είναι ένα «δάχτυλο για μένα», το οποίο εγώ σκέφτομαι ως προσανατολισμένο προς ένα «καμπαναριό για μένα», είναι το δάχτυλο του Παύλου, που αυτό το ίδιο μου δείχνει το καμπαναριό το οποίο βλέπει ο Παύλος, όπως αντιστρόφως, όταν κώνω μια χειρονομία προς ένα σημείο του τοπίου το οποίο βλέπω, δεν μου φαίνεται ότι προξενώ στον Παύλο, δυνάμει μιας προκατεστημένης αρμονίας, εσωτερικές θεάσεις μόνο ανάλογες προς τις δικές μου: μου φαίνεται, αντίθετα, ότι οι χειρονομίες μου κατακλύζουν τον κόσμο του Παύλου και καθοδηγούν το βλέμμα του. Όταν σκέφτομαι τον Παύλο, δεν σκέφτομαι μια ροή ιδιωτικών αισθητηριακών εντυπώσεων που σχετίζονται έμμεσα με τη δική μου ροή μέσω παρεμβλλόμενων σημείων, αλλά κάποιον που βιώνει τον ίδιο κόσμο με μένα, την ίδια ιστορία με μένα, και με τον οποίο επικοινωνώ μέσω αυτού του κόσμου και αυτής της ιστορίας. Μήπως τότε πρέπει να πούμε ότι πρόκειται για μια ιδεατή ενότητα, ότι ο κόσμος μου είναι ο ίδιος με τον κόσμο του Παύλου, όπως η δευτεροβάθμια εξίσωση για την οποία μιλάνε στο Τόκιο είναι η ίδια με εκείνη για την οποία μιλάνε στο Παρίσι, και ότι τελικά η ιδεατότητα του κόσμου εξασφαλίζει τη διυποκειμενική αξία του; Αλλά ούτε η ιδεατή ενότητα μας ικανοποιεί, διότι υπάρχει και ανάμεσα στον Υμηττό που έβλεπαν οι Αρχαίοι Έλληνες και τον Υμηττό που βλέπω εγώ. Ατενίζοντας όμως αυτές τις πυρόξανθες πλαγιές, μάταια λέω στον εαυτό μου πως τις έχουν δει οι Αρχαίοι Έλληνες, δεν κατορθώνω να με πείσω ότι πρόκειται για τις ίδιες. Απεναντίας ο Παύλος και εγώ βλέπουμε «μαζί» το τοπίο, είμαστε συμπαρόντες σ' εκείνο, είναι το ίδιο και για τους δυο μας, όχι μόνο ως νοητή σημασία αλλά ως ένας ορισμένος τόνος του ύφους του κόσμου, και μέχρι το ην είναι του. Η ενότητα του κόσμου υποβαθμίζεται και θρυμματίζεται με τη χρονική και χωρική απόσταση την οποία η ιδεατή ενότητα διασχίζει (καταρχήν) χωρίς καμία φθορά. Ακριβώς επειδή το τοπίο με αγγίζει και υφίσταμαι την παθοποιό του ενέργεια, επειδή με

επηρεάζει στο πιο ενικό είναι μου, επειδή είναι η δική μου θέαση του τοπίου, γι' αυτό έχω το ίδιο το τοπίο και το έχω εξίσου ως τοπίο για τον Παύλο και για μένα. Η καθολικότητα και ο κόσμος βρίσκονται στην καρδιά της ατομικότητας και του υποκειμένου. Και αυτό δεν θα το κατανοήσουμε ποτέ όσο θα μετατρέπουμε τον κόσμο σε αντί-κείμενο. Αλλά θα το κατανοήσουμε αμέσως, αν ο κόσμος είναι το *πεδίο* της εμπειρίας μας και αν δεν είμαστε τίποτα περισσότερο από μια θέαση του κόσμου, διότι τότε η πιο κρυφή δόνηση του ψυχοφυσικού μας είναι αναγγέλλει ήδη τον κόσμο, η ποιότητα είναι σκιαγράφημα ενός πράγματος και το πράγμα σκιαγράφημα του κόσμου. Ενός κόσμου που, όπως λέει ο Μαλμπράνς, δεν είναι ποτέ τίποτε άλλο από ένα «ημιτελές έργο» ή ο οποίος, σύμφωνα με την έκφραση του Χούσερλ για το σώμα, δεν έχει «ποτέ πλήρως συγκροτηθεί», δεν απαιτεί ένα συγκροτούν υποκείμενο, και μάλιστα το αποκλείει. Σε αυτό το πρώτο σχεδιασμα του είναι που διαφαίνεται στη συμφωνία της προσωπικής μου εμπειρίας και της διυποκειμενικής, και του οποίου τη δυνατή τελείωση εικάζω μέσα από απεριόριστους οριζόντες από το γεγονός και μόνο ότι τα φαινόμενά μου στερεοποιούνται σε ένα πράγμα και τηρούν κατά την εκτύλιξή τους ένα ορισμένο σταθερό ύφος – σε αυτή την ανοικτή ενότητα του κόσμου πρέπει να αντιστοιχεί μια ανοικτή και απεριόριστη ενότητα της υποκειμενικότητας. Όπως την ενότητα του κόσμου, έτσι και την ενότητα του εγώ περισσότερο την επικαλούμαι παρά τη βιώνω κάθε φορά που πραγματοποιώ μια αντίληψη, κάθε φορά που κατορθώνω να φτάσω σε μια προφάνεια, το δε καθολικό εγώ είναι το φόντο πάνω στο οποίο ξεχωρίζουν αυτές οι λαμπερές μορφές, και την ενότητα των σκέψεών μου τη φτιάχνω ακριβώς διαμέσου μιας παροντικής σκέψης. Τι απομένει, εντεύθεν των επιμέρους σκέψεών μου, για να συγκροτήσω το σιωπηρό *cogito* και το εξ υπαρχής πρόταγμα του κόσμου, και τι είμαι σε τελική ανάλυση, στο μέτρο που μπορώ να με μισοδιακρίνω έξω από κάθε επιμέρους ενέργημα; Είμαι ένα πεδίο, είμαι μια εμπειρία. Μια μέρα

κάτι πήρε μπρος άπαξ και διά παντός, κάτι που, ακόμα και κατά τη διάρκεια του ύπνου, δεν μπορεί πια να σταματήσει να βλέπει και να μη βλέπει, να αισθάνεται ή να μην αισθάνεται, να υποφέρει ή να είναι ευτυχισμένο, να σκέφτεται ή να αναπαύεται, με μια λέξη, να «εξηγείται» με τον κόσμο. Δεν εμφανίστηκε ένα νέο σύνολο αισθητηριακών εντυπώσεων ή συνειδησιακών καταστάσεων ούτε καν μια νέα μονάδα ή μια νέα προοπτική, εφόσον δεν είμαι προσκολλημένος σε καμία και μπορώ να αλλάξω οπτική γωνία, εξαναγκασμένος μόνο να κατέχω πάντα μία και να κατέχω μόνο μία τη φορά – ας πούμε ότι εμφανίστηκε μια νέα *δυνατότητα καταστάσεων*. Το συμβάν της γέννησής μου δεν έχει παρέλθει, δεν έχει περιέλθει στο μηδέν όπως ένα συμβάν του αντικειμενικού κόσμου, δέσμευε ένα μέλλον, όχι όπως η αιτία καθορίζει το αποτέλεσμά της, αλλά όπως μια κατάσταση, αφής στιγμής σχηματίζεται και δέσει, καταλήγει αναπόφευκτα σε μια λύση της. Υπάρχει εφεξής ένα νέο «περιβάλλον», ο κόσμος έχει λάβει ένα νέο στρώμα σημασίας. Στο σπίτι όπου γεννιέται ένα παιδί, όλα τα αντικείμενα αλλάζουν νόημα, αρχίζουν να περιμένουν από εκείνο μια ακόμα απροσδιόριστη αντιμετώπιση, κάποιος άλλος είναι εκεί, κάποιος παραπάνω, μόλις θεμελιώθηκε μια νέα ιστορία, σύντομη ή μακρά, μόλις άνοιξε ένα νέο αρχείο. Η πρώτη μου αντίληψη, μαζί με τους ορίζοντες που την περιέβαλλαν, είναι ένα συμβάν πάντα παροντικό, μια αλησμόνητη παράδοση· ακόμα και ως σκεπτόμενο υποκείμενο, εξακολουθώ να είμαι αυτή η πρώτη αντίληψη, η συνέχεια της ίδιας ζωής που εκείνη εγκαινίασε. Κατά μία έννοια, σε μια ζωή υπάρχουν τόσα λίγα διακριτά συνειδησιακά ενεργήματα ή *Erlebnisse* όσα και ξεχωριστά πράγματα μέσα στον κόσμο. Κατά τον ίδιο τρόπο που όταν γυρνά γύρω από ένα αντικείμενο, όπως είδαμε, δεν κατορθώνω να έχω μια σειρά προοπτικών θέσεων τις οποίες θα συντόνιζα στη συνέχεια μέσω της ιδέας ενός μόνο γεωμετρικού σχεδίου, αλλά υπάρχει απλώς λίγο θόλωμα, κάτι «κουνημένο» στο πράγμα το οποίο από μόνο του διασχίζει το χρόνο, έτσι και δεν είμαι μια σειρά ψυχικών ενε-

γημάτων, ούτε άλλωστε ένα κεντρικό εγώ που τα συγκεντρώνει σε μια ενότητα σύνθεσης, αλλά μία και μόνο εμπειρία αδιαχώριστη από τον εαυτό της, μία και μόνο «συνοχή ζωής»,<sup>35</sup> μία και μόνο χρονικότητα που καθιστά ρητό τον εαυτό της ήδη από τη γέννησή της, την οποία και επιβεβαιώνει σε κάθε παρόν. Αυτήν ακριβώς την έλευση ή ακόμα αυτό το υπερβατολογικό συμβάν ξαναβρίσκει το *cogito*. Η πρώτη αλήθεια είναι μεν «εγώ σκέφτομαι», αλλά υπό τον όρο ότι με αυτό εννοούμε «είμαι στον εαυτό μου», «είμαι του εαυτού μου»,<sup>36</sup> καθώς είμαι στον κόσμο. Όταν θελήσουμε να προχωρήσουμε πιο μακριά μέσα στην υποκειμενικότητα, αν θέσουμε εν αμφιβόλω το καθετί και αναστείλουμε όλες τις πεποιθήσεις μας, τότε θα κατορθώσουμε να μισοδιακρίνουμε το ανανθρώπινο υπόβαθρο, μέσα του οποίου, σύμφωνα με την έκφραση του Ρεμπώ, «δεν είμαστε στον κόσμο», μόνο ως τον ορίζοντα των επιμέρους δεσμεύσεών μας και ως δύναμη κάποιου πράγματος εν γένει, που είναι το φάντασμα του κόσμου. Εσωτερικό και εξωτερικό είναι αδιαχώριστα. Ο κόσμος είναι όλος μέσα και εγώ είμαι όλος έξω από μένα. Όταν αντιλαμβάνομαι αυτό το τραπέζι, πρέπει η αντίληψη της επιφάνειάς του να μην αγνοεί την αντίληψη των ποδιών του, αλλιώς το αντικείμενο θα εξαρθρωνόταν. Όταν ακούω μια μελωδία, πρέπει η κάθε στιγμή να συνδέεται με την επόμενη, αλλιώς δεν θα υπήρχε μελωδία. Και ωστόσο το τραπέζι είναι εκεί με τα εξωτερικά του μέρη. Η διαδοχή είναι ουσιακή στη μελωδία. Το ενέργημα που συγκεντρώνει, ταυτόχρονα απομακρύνει και κρατά σε απόσταση, αγγίζω τον εαυτό μου μόνο ξεφεύγοντας από τον εαυτό μου. Σε μια διάσημη σκέψη του ο Πασκάλ δείχνει ότι από μια ορισμένη άποψη συμπεριλαμβάνω τον κόσμο, από μια άλλη άποψη, εκείνος συμπεριλαμβάνει εμένα. Πρέπει να πούμε ότι αυτό συμβαίνει από την ίδια άποψη: συμπεριλαμβάνω τον κόσμο επειδή υπάρχει για μένα κοντινό και μακρινό, πρώτα επίπεδα και οριζόντες και επειδή έτσι ο κόσμος φτιάχνει έναν συνεκτικό πίνακα μπροστά μου και παίρνει ένα νόημα, δηλαδή, τελικά, επειδή είμαι το-

ποθετημένος μέσα του και με συμπεριλαμβάνει. Δεν λέμε ότι η έννοια του κόσμου είναι αδιαχώριστη από την έννοια του υποκειμένου, ότι το υποκείμενο σκέφτεται τον εαυτό του αδιαχώριστο από την ιδέα του σώματος και από την ιδέα του κόσμου, διότι αν επρόκειτο απλώς για μια σχέση που τη σκέφτεσαι, λόγω αυτού και μόνο θα άφηνε την απόλυτη ανεξαρτησία του υποκειμένου ως σκεπτόμενου να εξακολουθήσει να υπάρχει, και το υποκείμενο δεν θα ήταν τοποθετημένο. Αν το υποκείμενο είναι τοποθετημένο, ακόμα και αν δεν είναι τίποτε άλλο από μια δυνατότητα καταστάσεων, αυτό συμβαίνει επειδή πραγματοποιεί την αυτότητά του μόνο με το να είναι όντως σώμα και να εισέρχεται στον κόσμο μέσω αυτού του σώματος. Αν, όταν αναστοχάζομαι σχετικά με την ουσία της υποκειμενικότητας, τη βρίσκω συνδεδεμένη με την ουσία του σώματος και με την ουσία του κόσμου, αυτό συμβαίνει επειδή η ύπαρξή μου ως υποκειμενικότητα αποτελεί ένα με την ύπαρξή μου ως σώμα και με την ύπαρξη του κόσμου και επειδή, τελικά, το υποκείμενο που είμαι, αν ληφθεί συγκεκριμένα, είναι αδιαχώριστο από αυτό εδώ το σώμα και αυτόν εδώ τον κόσμο. Ο οντολογικός κόσμος και το οντολογικό σώμα που βρίσκουμε στην καρδιά του υποκειμένου δεν είναι ο κόσμος σε επίπεδο ιδέας ή το σώμα σε επίπεδο ιδέας, αλλά ο ίδιος ο κόσμος που συστέλλεται σε ένα σφαιρικό άδραγμα, το ίδιο το σώμα ως γνωρίζον σώμα.

Όμως, θα αντιπείνουν, αν η ενότητα του κόσμου δεν θεμελιώνεται στην ενότητα της συνείδησης, αν ο κόσμος δεν είναι το αποτέλεσμα μιας συγκροτητικής διεργασίας, από πού προέρχεται το γεγονός ότι οι εμφανίσεις συμφωνούν μεταξύ τους και συναθορίζονται σε πράγματα, σε ιδέες, σε αλήθειες; Και γιατί οι περιπλανώμενες σκέψεις μας, τα συμβάντα της ζωής μας και τα συμβάντα της συλλογικής ιστορίας, ορισμένες στιγμές τουλάχιστον, παίρνουν ένα κοινό νόημα και μια κοινή κατεύθυνση και αφήνονται να συλληφθούν κάτω από μια ιδέα; Γιατί η ζωή μου κατορθώνει να αναλάβει εκ νέου τον εαυτό της

για να προβληθεί σε λόγια, σε προθέσεις, σε πράξεις; Αυτό είναι το πρόβλημα της ορθολογικότητας. Ξέρουμε ότι η κλασική σκέψη επιδιώκει εντέλει να εξηγήσει αυτή την αρμονική συμφωνία μέσω ενός κόσμου καθ' εαυτό ή μέσω ενός απόλυτου πνεύματος. Όμως τέτοιες εξηγήσεις δανείζονται από το φαινόμενο της ορθολογικότητας ό,τι πειστικό μπορεί να έχουν, συνεπώς δεν το εξηγούν και δεν είναι ποτέ σαφέστερες από εκείνο. Η απόλυτη σκέψη δεν είναι σαφέστερη για μένα απ' ό,τι το πεπερασμένο πνεύμα μου, εφόσον μέσω εκείνου τη σκέφτομαι. Είμαστε στον κόσμο, δηλαδή: πράγματα σχεδιογραφούνται, μια τεράστια ατομικότητα αυτοβεβαιώνεται, κάθε ύπαρξη συμπεριλαμβάνει τον εαυτό της και συμπεριλαμβάνει τις άλλες. Δεν χρειάζεται παρά να αναγνωρίσουμε αυτά τα φαινόμενα που θεμελιώνουν όλες μας τις βεβαιότητες. Η πίστη σε ένα απόλυτο πνεύμα ή σε έναν κόσμο καθ' εαυτό αποσπασμένο από μας δεν είναι τίποτε άλλο από ένας εξορθολογισμός αυτής της αρχέγονης πίστης.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. P. Lachière-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, σ. 134.
2. P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, σσ. 17-18.
3. *Ό.π.*, σ. 25.
4. *Ό.π.*, σ. 55.
5. *Ό.π.*, σ. 184.
6. *Ό.π.*, σσ. 17-18. [Βιώνουμε, αισθανόμαστε ότι είμαστε αιώνιοι.]
7. P. Lachière-Rey, *Le Moi, le monde et Dieu*, σ. 68.
8. Kant, *Übergang*, Adickes, σ. 756, παράθεμα στο P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, σ. 464.

9. P. Lachière-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, σ. 145.
10. P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, σ. 477.
11. *Ό.π.*, σ. 477. *Le Moi, le monde et Dieu*, σ. 83.
12. P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, σ. 472.
13. P. Lachière-Rey, *Le Moi, le monde et Dieu*, σ. 33.
14. Όπως κάνει ο Λασιέζ-Ρε, *Le Moi, le monde et Dieu*, σσ. 69-70.
15. *Ό.π.*, σ. 72.
16. Όπως κάνει ο Χούσερλ, για παράδειγμα, όταν δέχεται ότι κάθε υπερβατολογική αναγωγή είναι ταυτόχρονα και ειδητική. Η αναγκαιότητα του περάσματος από τις ουσίες, η οριστική αδιαφάνεια των υπάρξεων δεν μπορούν να ληφθούν ως αυτονόητα γεγονότα, συμβάλλουν ώστε να καθοριστεί το νόημα του *cogito* και της τελευταίας υποκειμενικότητας. Δεν είμαι μια συγκροτούσα σκέψη και το εγώ σκέφτομαι δεν είναι ένα εγώ είμαι, αν δεν μπορώ να παραβγώ με τη σκέψη τον συγκεκριμένο πλούτο του κόσμου και να απορροφήσω μέσα μου τη γεγονότητα.
17. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, σσ. 63 κε.
18. *Ό.π.*, σσ. 89-95.
19. Sartre, *L'Imaginaire*, σ. 243.
20. «(...) τότε όμως, κι αυτό είχε γίνει επίτηδες, αυτή η κυνική αποστροφή μπροστά στο πρόσωπό του; Και η περιφρόνηση της αποστροφής που άρχιζε να δημιουργείται, δεν ήταν κι αυτή κωμωδία; Και η αμφιβολία μπροστά στην περιφρόνηση... είναι να τρελαίνεσαι, αν βαλθείς να είσαι ειλικρινής, δεν μπορείς πια να σταματήσεις», Simon de Beauvoir, *L'Invitée*, σ. 232.
21. Wertheimer, «Die Schlussprozesse im produktiven Denken», στο *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.
22. A. Gurwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme*, σ. 460.
23. P. Lachière-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception* και *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*.
24. Lachière-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, σ. 132.
25. Lachière-Rey, *Utilisation possible...*, σ. 7.
26. «Θα πρέπει να κρύβει ενδογενώς την εμμείνια μιας τροχιάς, της μόνης που μπορεί να μας επιτρέψει να σκεφτούμε την κίνηση ως κίνηση», Lachière-Rey, *ό.π.*, σ. 6.
27. Claudel, *Réflexions sur le vers français, Positions et propositions*, σσ. 11-12.

28. Όπως κάνει ο B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, κεφ. XI.
29. Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, σ. 794.
30. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, σ. 221.
31. Η έννοια αυτή επανέρχεται συχνά στα τελευταία γραπτά του Χούσερλ.
32. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, σ. 220.
33. Βλέπε Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, σ. 117. Αυτό που αποκαλείται μερικές φορές ορθολογισμός του Χούσερλ είναι στην πραγματικότητα η αναγνώριση της μεν υποκειμενικότητας ως αναπαλλοτρίωτου γεγονότος, του δε κόσμου τον οποίο σκοπεύει ως *omnitudo realitatis*.
34. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Variété*, σ. 194.
35. «Zusammenhang des Lebens», Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 388.
36. Heidegger, *Sein und Zeit*, σσ. 124-125.



## II. Η ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ

«Ο χρόνος είναι το νόημα, η αίσθηση, η κατεύθυνση της ζωής (όπως λέμε το νόημα μιας φράσης, η αίσθηση της όσφρησης, η κατεύθυνση ενός υδάτινου ρεύματος ή των νημάτων ενός υφάσματος)».<sup>1</sup>

Κλωντέλ, *Art poétique*

*Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.*

Χάιντεγκερ, *Sein und Zeit*, σ. 331

Αν στις σελίδες που προηγήθηκαν συναντήσαμε ήδη το χρόνο στο δρόμο που μας οδηγούσε στην υποκειμενικότητα, αυτό συνέβη κατ' αρχάς επειδή όλες μας οι εμπειρίες, καθόσον είναι δικές μας, διατάσσονται σύμφωνα με το πριν και το μετά, επειδή η χρονικότητα, στην καντιανή γλώσσα, είναι η μορφή της εσωτερικής αίσθησης, επειδή συνιστά τον γενικότερο χαρακτήρα των «ψυχικών γεγονότων». Στην πραγματικότητα όμως, και χωρίς να προδικάσουμε τι θα μας φέρει η ανάλυση του χρόνου που ακολουθεί, έχουμε ήδη βρει μια πολύ πιο ενδότερη σχέση ανάμεσα στο χρόνο και την υποκειμενικότητα. Είδαμε προ ολίγου ότι το υποκείμενο δεν μπορεί μεν να είναι μια σειρά ψυχικών συμβάντων, αλλά ούτε και μπορεί να είναι αιώνιο. Γεγονός παραμένει, παρ' όλα αυτά, ότι είναι χρονικό όχι από κάποια τυχαιότητα της ανθρώπινης συγκρότησης, αλλά δυνάμει μιας εσωτερικής αναγκαιότητας. Καλούμαστε να διαμορ-

φώσουμε μια τέτοια σύλληψη του υποκειμένου και του χρόνου, ώστε να επικοινωνούν εκ των έσω. Μπορούμε από τώρα να πούμε για τη χρονικότητα ό,τι είπαμε προηγουμένως για τη σεξουαλικότητα, για παράδειγμα, ή για τη χωρικότητα: η ύπαρξη δεν μπορεί να έχει εξωτερικό ή ενδοχομεινικό κατηγορημα. Δεν μπορεί να είναι οτιδήποτε –χωρική, σεξουαλική, χρονική– χωρίς να είναι έτσι εξ ολοκλήρου, χωρίς να αναλάβει και να επωμιστεί τα «κατηγορήματά» της μετατρέποντάς τα σε διαστάσεις του είναι της, ούτως ώστε μια κάπως ακριβής ανάλυση του καθενός αφορά στην πραγματικότητα την ίδια την υποκειμενικότητα. Δεν υπάρχουν κύρια προβλήματα και δευτερεύοντα: όλα τα προβλήματα είναι ομόκεντρα. Αναλύω το χρόνο δεν σημαίνει συνάγω τα επακόλουθα μιας προκατεστημένης σύλληψης της υποκειμενικότητας, σημαίνει προσπελάζω τη συγκεκριμένη δομή της διαμέσου του χρόνου. Αν κατορθώσουμε να κατανοήσουμε το υποκείμενο, αυτό δεν θα συμβεί ποτέ στην καθαρή μορφή του, αλλά αναζητώντας το εκεί όπου τέμνονται οι διαστάσεις του. Πρέπει επομένως να εξετάσουμε το χρόνο καθ' εαυτόν, και ακριβώς ακολουθώντας την εσωτερική διαλεκτική του θα οδηγηθούμε στην ανάπλαση της ιδέας μας για το υποκείμενο.

Λένε ότι ο χρόνος περνά ή διαρρέει, κυλά και φεύγει. Μιλάνε για το ρου του χρόνου. Η προετοιμασία του νερού που βλέπω να περνά έγινε πριν από λίγες μέρες στα βουνά, όταν έλιωσε ο παγετώνας: στον παρόντα χρόνο είναι μπροστά μου, πηγαίνει προς τη θάλασσα όπου θα κυθεί. Αν ο χρόνος είναι παρόμοιος με ποταμό, κυλάει από το παρελθόν προς το παρόν και το μέλλον. Το παρόν είναι το επακόλουθο του παρελθόντος και το μέλλον το επακόλουθο του παρόντος. Στην πραγματικότητα, αυτή η περίφημη μεταφορά είναι πολύ συγκεκριμένη. Διότι, αν εξετάσουμε τα ίδια τα πράγματα, το λιώσιμο των πάγων και ό,τι απορρέει από αυτό δεν είναι διαδοχικά συμβάντα ή μάλλον η έννοια του συμβάντος δεν έχει καν θέση στον αντικειμενικό κόσμο. Όταν λέω ότι προχθές ο παγετώνας πα-

ρήγαγε το νερό που περνά τώρα, υπονοώ έναν μάρτυρα στερεωμένο σε μια ορισμένη θέση μέσα στον κόσμο και συγκρίνω τις διαδοχικές θεάσεις του: παρευρέθηκε εκεί πάνω στο λιώσιμο των πάγων και ακολούθησε το νερό στο κατέβασμά του ή πάλι, στην όχθη του ποταμού και ύστερα από αναμονή δύο ημερών, βλέπει να περνούν τα ξύλα που είχε ρίξει στην πηγή. Ένας πεπερασμένος παρατηρητής αποκόπτει και ξεχωρίζει τα «συμβάντα» μέσα από τη χρωστική ολότητα του αντικειμενικού κόσμου. Αν εξετάσω όμως τον ίδιο τον αντικειμενικό κόσμο, υπάρχει ένα μόνο αδιαίρετο είναι που δεν μεταβάλλεται. Η μεταβολή προϋποθέτει ένα ορισμένο παρατηρητήριο όπου παίρνω θέση και απ' όπου βλέπω να παρελαύνουν διάφορα πράγματα: δεν υπάρχουν συμβάντα χωρίς κάποιον στον οποίο συμβαίνουν και του οποίου η πεπερασμένη προοπτική θεμελιώνει την ατομικότητά τους. Ο χρόνος προϋποθέτει μια θέαση του χρόνου. Δεν είναι επομένως σαν ρυάκι, δεν είναι μια ρέουσα υπόσταση. Αν η εν λόγω μεταφορά διατηρήθηκε από τον Ηράκλειτο ως τις μέρες μας, αυτό στάθηκε δυνατό επειδή βάζουμε λαθραία στο ποτάμι έναν μάρτυρα της διαδρομής του. Κάτι που κάνουμε ήδη όταν λέμε ότι ο ποταμός εκ-ρέει, κυλά και φεύγει, εφόσον και πάλι έτσι συλλαμβάνουμε, εκεί όπου υπάρχει ένα μόνο πράγμα που είναι ολόκληρο έξω από τον εαυτό του, μια ατομικότητα ή ένα εσωτερικό του ποταμού που εκδιπλώνει προς τα έξω τις εκδηλώσεις του. Μόλις όμως εισαγάγω τον παρατηρητή, είτε ακολουθεί την πορεία του ποταμού είτε διαπιστώνει από την όχθη το πέρασμά του, οι σχέσεις του χρόνου αναστρέφονται. Στη δεύτερη περίπτωση, η μάζα νερού που έχει ήδη διαρρέυσει δεν πηγαίνει προς το μέλλον αλλά βουλιάζει στο παρελθόν: εκείνο που πρόκειται να έρθει είναι από τη μεριά της πηγής, και ο χρόνος δεν έρχεται από το παρελθόν. Δεν είναι το παρελθόν που ωθεί το παρόν ούτε το παρόν που ωθεί το μέλλον στο είναι: η προετοιμασία του μέλλοντος δεν γίνεται πίσω από τον παρατηρητή, το μέλλον προμηνύεται κι έρχεται να τον προϋπαντήσει, όπως η καταιγίδα

στον ορίζοντα. Αν ο παρατηρητής, τοποθετημένος σε μια βάρκα, ακολουθήσει την πορεία του νερού, μπορούμε μεν να πούμε ότι κατεβαίνει μαζί με το ρεύμα προς το μέλλον του, το μέλλον όμως είναι τα νέα τοπία που τον περιμένουν στην εκβολή του ποταμού, και ο ρους του χρόνου δεν είναι πια το ίδιο το ποτάμι: είναι η εκτύλιξη των τοπίων για τον εν κινήσει παρατηρητή. Άρα ο χρόνος δεν είναι μια πραγματική διαδικασία, μια όντως υφιστάμενη διαδοχή που θα περιοριζόμουν να την καταγράψω. Γεννιέται από τη σχέση μου με τα πράγματα. Μέσα στα ίδια τα πράγματα, το μέλλον και το παρελθόν βρίσκονται σε ένα είδος αιώνιας προϋπαρξης και αιώνιας μετέπειτα επιβίωσης: το νερό που θα περάσει αύριο είναι αυτή τη στιγμή στην πηγή του, το νερό που μόλις πέρασε είναι τώρα λίγο πιο κάτω, στην κοιλάδα. Ό,τι είναι για μένα παρελθόν ή μέλλον είναι παρόν μέσα στον κόσμο. Λέγεται συχνά ότι, μέσα στα ίδια τα πράγματα, το μέλλον δεν είναι ακόμα, το παρελθόν δεν είναι πια, ενώ το παρόν, αυστηρά μιλώντας, δεν είναι τίποτε άλλο από ένα όριο, έτσι που ο χρόνος καταρρέει. Γι' αυτό ο Λάιμπνιτς όριζε τον αντικειμενικό κόσμο ως *mens momentanea*, γι' αυτό και ο ιερός Αυγουστίνος, προκειμένου να συγκροτήσει το χρόνο, ζητούσε, εκτός από την παρουσία του παρόντος, μια παρουσία του παρελθόντος και μια παρουσία του μέλλοντος. Όμως ας καταλάβουμε καλά τι θέλουν να πουν. Αν ο αντικειμενικός κόσμος δεν έχει την ικανότητα να φέρει μέσα του το χρόνο, αυτό δεν σημαίνει ότι κατά κάποιον τρόπο παραείναι στενός, ότι θα πρέπει να του προσθέσουμε μία πλευρά παρελθόντος και μία πλευρά μέλλοντος. Το παρελθόν και το παρόν υπάρχουν και παραυπάρχουν στον κόσμο, υπάρχουν στο παρόν, και εκείνο που λείπει από το ίδιο το είναι για να καταστεί χρονικό είναι το μη είναι του αλλού, του άλλοτε και του αύριο. Ο αντικειμενικός κόσμος είναι τόσο γεμάτος, ώστε δεν υπάρχει μέσα του χρόνος. Το παρελθόν και το μέλλον αποσύρονται αφ' εαυτών από το είναι και περνούν από τη μεριά της υποκειμενικότητας αναζητώντας, όχι κάποιο πραγματικό υπο-

στήριγμα, αλλά αντίθετα μια δυνατότητα του μη είναι που να εναρμονίζεται με τη φύση τους. Αν αποσπάσουμε τον αντικειμενικό κόσμο από τις πεπερασμένες προοπτικές που ανοίγουν προς εκείνον και τον θέσουμε καθ' εαυτόν, μόνο διάφορα «τώρα» βρίσκουμε παντού μέσα του. Επιπλέον αυτά τα τώρα, επειδή δεν είναι παρόντα σε κανέναν, δεν έχουν κανένα χρονικό χαρακτήρα και δεν είναι δυνατό να διαδεχθεί το ένα το άλλο. Ο ορισμός του χρόνου, ο οποίος είναι άρρητος στις συγκρίσεις του κοινού νου και θα μπορούσε να διατυπωθεί ως «διαδοχή από τώρα»,<sup>2</sup> δεν κάνει μόνο το λάθος να πραγματεύεται το παρελθόν και το μέλλον ως παρόντα: είναι ανακόλουθος, εφόσον καταστρέφει τις ίδιες τις έννοιες του «τώρα» και της διαδοχής.

Επομένως δεν θα κερδίζαμε τίποτα μεταφέροντας το χρόνο των πραγμάτων σε μας, αν επαναλαμβάναμε «μέσα στη συνείδηση» το σφάλμα να τον ορίσουμε ως διαδοχή από τώρα. Κι όμως, αυτό κάνουν οι ψυχολόγοι όταν επιδιώκουν να «εξηγήσουν» τη συνείδηση του παρελθόντος μέσω των αναμνήσεων και τη συνείδηση του μέλλοντος μέσω της προβολής αυτών των αναμνήσεων μπροστά μας. Η ανασκευή των «φυσιολογικών θεωριών» της μνήμης, στα κείμενα του Μπερξόν για παράδειγμα, τοποθετείται στο πεδίο της αιτιώδους εξήγησης· στόχος της είναι να δείξει ότι τα εγκεφαλικά ίχνη και οι άλλοι σωματικοί μηχανισμοί δεν συνιστούν την εντελή αιτία των μνημονικών φαινομένων· ότι, για παράδειγμα, δεν βρίσκουμε μέσα στο σώμα τίποτα που να εξηγεί την τάξη με την οποία χάνονται οι αναμνήσεις σε περιπτώσεις προοδευτικής αφασίας. Η συζήτηση που διεξάγεται με αυτούς τους όρους καθιστά αναξιόπιστη την ιδέα της σωματικής διατήρησης του παρελθόντος: το σώμα δεν είναι πια ένα δεχόμενο με εγγράμματα, είναι ένα όργανο παντομίμας επιφορτισμένο να εξασφαλίσει την ενορατική πραγματοποίηση των «αποβλέψεων»<sup>3</sup> της συνείδησης. Αυτές οι αποβλέψεις, όμως, αγκιστρώνονται σε αναμνήσεις που έχουν διατηρηθεί «στο ασυνείδητο», η δε παρουσία του παρελθόντος

στη συνείδηση παραμένει απλώς μια γεγονοτική παρουσία· πέρασε απαρατήρητο ότι ο καλύτερος λόγος που έχουμε για να απορρίψουμε τη φυσιολογική διατήρηση του παρελθόντος είναι και ένας λόγος για να απορρίψουμε την «ψυχολογική διατήρηση» – και αυτός ο λόγος είναι ότι καμία διατήρηση, κανένα φυσιολογικό ή ψυχικό «ίχνος» του παρελθόντος δεν μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τη συνείδηση του παρελθόντος. Αυτό το τραπέζι φέρει ίχνη της περασμένης μου ζωής, έχω χαράξει πάνω του τα αρχικά μου, έχω κάνει λεκέδες από μελάνι. Όμως αυτά τα ίχνη από μόνα τους δεν παραπέμπουν στο παρελθόν: είναι παροντικά· και αν βρίσκω σ' εκείνα σημάδια κάποιου «προγενέστερου» συμβάντος, είναι επειδή έχω από κάπου αλλού την έννοια, την αίσθηση του παρελθόντος, επειδή φέρω μέσα μου τη σημασία αυτή. Αν ο εγκέφαλός μου φυλάει τα ίχνη της σωματικής διαδικασίας που συνόδευσε μία από τις αντιλήψεις μου, και αν το νευρικό ρεύμα περάσει και πάλι από αυτούς τους ήδη ανοιγμένους δρόμους, θα επανεμφανιστεί και η αντίληψή μου, θα έχω μια νέα αντίληψη, εξασθενημένη και εξωπραγματική, αν θέλετε, αλλά σε καμία περίπτωση αυτή η αντίληψη, που είναι παροντική, δεν θα μπορέσει να μου υποδείξει ένα περασμένο συμβάν, εκτός κι αν έχω μια άλλη θέαση του παρελθόντος μου που να μου δώσει τη δυνατότητα να την αναγνωρίσω ως ανάμνηση, κάτι που αντιβαίνει στην υπόθεση εργασίας. Αν τώρα αντικαταστήσουμε το φυσιολογικό ίχνος με ένα «ψυχικό ίχνος» και οι αντιλήψεις μας παραμείνουν σε ένα ασυνείδητο, η δυσκολία θα είναι η ίδια: μια αντίληψη που έχει διατηρηθεί είναι μια αντίληψη, εξακολουθεί να υπάρχει, είναι πάντα στο παρόν, δεν ανοίγει πίσω από μας αυτή τη διάσταση φυγής και απουσίας που είναι το παρελθόν, ένα διατηρημένο τμήμα του βιωμένου παρελθόντος μπορεί το πολύ πολύ να αποτελέσει απλώς μια αφορμή να σκεφτούμε το παρελθόν, δεν συνιστά το παρελθόν που επιφέρει το ίδιο την αναγνώρισή του· η αναγνώριση, όταν θέλουμε να την αντλήσουμε από οποιοδήποτε τυχόν περιεχόμενο, προηγείται πάντα

του εαυτού της. Η αναπαραγωγή προϋποθέτει την αναγνώριση, μπορεί να κατανοηθεί ως τέτοια μόνο αν έχω πρώτα ένα είδος άμεσης επαφής με το παρελθόν στον τόπο του. Κατά μείζονα λόγο δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε το μέλλον με περιεχόμενα της συνείδησης: κανένα όντως υφιστάμενο περιεχόμενο δεν μπορεί, ακόμα και καταφεύγοντας σε διαφορούμενα, να περάσει για μαρτυρία σχετικά με το μέλλον, εφόσον το μέλλον δεν έχει καν υπάρξει και δεν μπορεί να αφήσει μέσα μας το σημάδι του, όπως το παρελθόν. Επομένως ο μόνος τρόπος που μπορούμε να σκεφτούμε για να εξηγήσουμε τη σχέση μεταξύ μέλλοντος και παρόντος είναι να την εξομοιώσουμε με τη σχέση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος. Όταν εξετάσω τη μακρά σειρά των περασμένων μου καταστάσεων, βλέπω ότι το παρόν μου παρέρχεται πάντα, μπορώ να προκαταλάβω αυτή την παρέλευση, να πραγματευθώ το εγγύς παρελθόν μου ως απώτερο, το όντως υφιστάμενο παρόν μου ως παρελθόν: το μέλλον είναι τότε η γούβα που σχηματίζεται πριν από αυτό. Η προδρομή θα ήταν στην πραγματικότητα αναδρομή, το μέλλον θα ήταν προβολή του παρελθόντος. Αλλά ακόμα και αν, παρά πάσα πιθανότητα, μπορούσα να κατασκευάσω τη συνείδηση του παρελθόντος με παρόντα που έχουν πάψει πια να έχουν αυτόν το χαρακτήρα, σίγουρα δεν θα μπορούσαν να μου ανοίξουν ένα μέλλον. Ακόμα και αν σχηματίσουμε πράγματι αναπαράσταση του μέλλοντος με τη βοήθεια των όσων έχουμε ήδη δει, και πάλι πρέπει, προκειμένου να το προ-βάλουμε μπροστά μας, να έχουμε πρώτα την έννοια, την αίσθηση του μέλλοντος. Αν η προδρομή είναι αναδρομή, είναι πάντως αναδρομή προοικονομημένη, και πώς θα μπορούσαμε να προοικονομήσουμε, αν δεν είχαμε την έννοια, την αίσθηση του μέλλοντος; Μαντεύουμε «κατ' αναλογία» λένε, ότι και αυτό το παρόν που δεν μπορεί να συγκριθεί με κανένα άλλο θα περάσει, όπως όλα τα άλλα. Για να υπάρξει όμως αναλογία ανάμεσα στα παρόντα που έχουν παρέλθει και το όντως υφιστάμενο παρόν, πρέπει αυτό να μη δίνεται μόνο ως παρόν αλλά να αναγγέλλεται ήδη ως

εντός ολίγου παρελθόν, πρέπει να αισθανόμαστε πάνω του την πίεση ενός μέλλοντος που προσπαθεί να το καθαιρέσει, πρέπει, με δυο λόγια, ο ρους του χρόνου να είναι, με πρωταρχικό τρόπο, όχι μόνο το πέρασμα του παρόντος στο παρελθόν, αλλά και του μέλλοντος στο παρόν. Αν μπορούμε να πούμε ότι κάθε προδρομή είναι προοικονομημένη αναδρομή, μπορούμε εξίσου να πούμε ότι κάθε αναδρομή είναι ανεστραμμένη προδρομή: Ξέρω ότι ήμουν στην Κορσική πριν από τον πόλεμο, επειδή ξέρω ότι ο πόλεμος ήταν στον ορίζοντα του ταξιδιού μου στην Κορσική. Το παρελθόν και το μέλλον δεν μπορεί να είναι απλές εννοιολογήσεις που θα τις σχηματίζαμε με αφαιρετική διαδικασία βάσει των αντιλήψεων και των αναμνήσεών μας, απλές ονοματοθεσίες για να δηλώσουμε μια όντως υφιστάμενη σειρά «ψυχικών γεγονότων». Το χρόνο τον σκεφτόμαστε πριν από τα μέρη του χρόνου, οι χρονικές σχέσεις καθιστούν δυνατά τα συμβάντα μέσα στο χρόνο. Συνακολούθως, πρέπει το υποκείμενο να μη είναι και το ίδιο τοποθετημένο μέσα στο χρόνο, ώστε να μπορεί να είναι παρόν ως απόβλεψη τόσο στο παρελθόν όσο και στο μέλλον. Ας μη λέμε πια ότι ο χρόνος είναι ένα «δεδομένο της συνείδησης», ας πούμε ακριβέστερα ότι η συνείδηση εκδιπλώνει ή συγκροτεί το χρόνο. Μέσω της ιδεατότητας του χρόνου, η συνείδηση παύει επιτέλους να είναι έγκλειστη στο παρόν.

Έχει όμως άνοιγμα προς ένα παρελθόν και προς ένα μέλλον; Δεν κατατράχεται πια από το παρόν και τα «περιεχόμενα», πορεύεται ελεύθερα από ένα παρελθόν και από ένα μέλλον που δεν βρίσκονται μακριά της, εφόσον εκείνη τα συγκροτεί ως παρελθόν και ως μέλλον και αποτελούν τα εμμενή αντικείμενά της, προς ένα παρόν που δεν βρίσκεται κοντά της, εφόσον είναι παρόν μόνο μέσω των σχέσεων τις οποίες εκείνη θέτει ανάμεσα σε αυτό, το παρελθόν και το μέλλον. Αλλά, ακριβώς, μια συνείδηση απελευθερωμένη κατ' αυτό τον τρόπο δεν έχει χάσει κάθε έννοια του τι μπορεί να είναι μέλλον, παρελθόν ή και παρόν; Ο χρόνος τον οποίο συγκροτεί δεν είναι καθ' όλα πα-



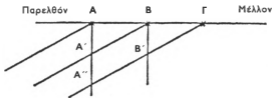
ρόμοιος με τον πραγματικό χρόνο την αδυνατότητα του οποίου καταδείξαμε, δεν εξακολουθεί να είναι μια σειρά από «τώρα» τα οποία δεν παρουσιάζονται σε κανέναν, εφόσον κανένας δεν δεσμεύεται σ' αυτά; Δεν απέχουμε πάντα το ίδιο πολύ από το να κατανοήσουμε τι μπορεί να είναι το μέλλον, το παρελθόν, το παρόν και το πέρασμα από το ένα στο άλλο; Ο χρόνος ως εμμενές αντικείμενο μιας συνείδησης είναι ένας χρόνος ισοπεδωμένος, με άλλα λόγια, δεν είναι πια χρόνος. Χρόνος μπορεί να υπάρξει μόνο αν δεν έχει εκδιπλωθεί πλήρως, αν παρελθόν, παρόν και μέλλον δεν είναι υπό την ίδια έννοια. Είναι ουσιακό στο χρόνο να αυτοδημιουργείται και να μην είναι, να μην είναι ποτέ πλήρως συγκροτημένος. Ο συγκροτημένος χρόνος, η σειρά των δυνατών σχέσεων σύμφωνα με το πριν και το μετά, δεν είναι ο ίδιος ο χρόνος, είναι απλώς η τελική καταγραφή του, το αποτέλεσμα της *παρέλευσής* του, την οποία προϋποθέτει πάντα η αντικειμενική σκέψη χωρίς να κατορθώνει να τη συλλάβει. Ο συγκροτημένος χρόνος είναι χώρος, εφόσον οι στιγμές του συνυπάρχουν μπροστά στη σκέψη,<sup>1</sup> είναι παρόν, εφόσον η συνείδηση είναι συγκαιρινή με όλους τους χρόνους. Συνιστά ένα περιβάλλον διακριτό από μένα και ακίνητο, όπου τίποτα δεν παρέχεται και τίποτα δεν συμβαίνει. Πρέπει να υπάρχει ένας άλλος χρόνος, ο αληθινός, όπου να μπορέσω να μάθω τι σημαίνει η παρέλευση και το πέρασμα ή η ίδια η διαβατική κατάσταση. Είναι μεν αλήθεια ότι δεν θα μπορούσα να αντιληφθώ καμία θέση στο χρόνο χωρίς ένα πριν και ένα μετά, ότι, προκειμένου να συλλάβω τη σχέση των τριών όρων, πρέπει να μη συνταυτίζομαι με κανέναν τους και ότι, τελικά, ο χρόνος έχει ανάγκη σύνθεσης. Αλλά εξίσου αλήθεια είναι ότι η σύνθεση αυτή πρέπει να ξαναρχίζει πάντα από την αρχή και ότι, αν υποθέσεις πως έχει τελειωθεί κάπου, αρνείσαι το χρόνο. Το όνειρο των φιλοσόφων είναι μεν να συλλάβουν μια «αιωνιότητα ζωής» πέρα από τη μονιμότητα και την αλλαγή, όπου να εμπεριέχεται κατεξοχήν η παραγωγικότητα του χρόνου, όμως μια οντοθετική συνείδηση του χρόνου η

οποία τον εξουσιάζει και τον εμπερικλείει καταστρέφει το φαινόμενο του χρόνου. Αν μέλλεται να συναντήσουμε ένα είδος αιωνιότητας, θα το συναντήσουμε στην καρδιά της εμπειρίας μας του χρόνου και όχι σε ένα άχρονο υποκείμενο που θα ήταν επιφορτισμένο με το έργο να τον σκεφτεί και να τον θέσει. Το πρόβλημα είναι τώρα να διασαφηνίσουμε αυτόν το χρόνο εν τω γεννάσθαι και την ώρα που εμφανίζεται, τον οποίο υπονοεί πάντα η *έννοια* του χρόνου, και ο οποίος δεν είναι ένα αντικείμενο της γνώσης μας, αλλά μια διάσταση του είναι μας.

Ακριβώς μέσα στο δικό μου «πεδίο παρουσίας» υπό την ευρεία έννοια –τη στιγμή αυτή την οποία περνώ δουλεύοντας, η οποία έχει πίσω της τον ορίζοντα της ημέρας που έχει διαρρεύσει και μπροστά της τον ορίζοντα της βραδιάς και της νύχτας– έρχομαι σε επαφή με το χρόνο, μαθαίνω να γνωρίζω το ρου του χρόνου. Το απώτερο παρελθόν έχει μεν κι εκείνο τη χρονική του τάξη και μια χρονική θέση ως προς το παρόν μου, αλλά καθόσον υπήρξε και το ίδιο παρόν, καθόσον το διέσχισε «στον καιρό του» η ζωή μου, η οποία και συνεχίστηκε μέχρι τώρα. Όταν ανακαλώ ένα μακρινό παρελθόν, ξανανοίγω το χρόνο, παίρνω ξανά θέση σε μια στιγμή όπου το παρελθόν αυτό ακόμα εμπειρείχε έναν ορίζοντα μέλλοντος που είναι σήμερα κλειστός, έναν ορίζοντα εγγύς παρελθόντος που είναι σήμερα μακρινός. Όλα επομένως με γυρίζουν πίσω στο πεδίο παρουσίας ως την πρωταρχική εμπειρία όπου ο χρόνος και οι διαστάσεις του εμφανίζονται *αυτοπροσώπως*, χωρίς να παρεμβάλλεται απόσταση και με μια τελευταία προφάνεια. Εδώ ακριβώς βλέπουμε ένα μέλλον να γλιστρά στο παρόν και στο παρελθόν. Αυτές οι τρεις διαστάσεις δεν μας έχουν δοθεί από ξεχωριστά ενεργήματα: δεν σχηματίζω αναπαράσταση της ημέρας μου, εκείνη βαραίνει πάνω μου με όλο της το βάρος, είναι ακόμα εκεί, δεν ανακαλώ καμία της λεπτομέρεια αλλά έχω την επικείμενη δύναμη να το κάνω, την κρατώ «ακόμα στο χέρι». <sup>5</sup> Παρομοίως δεν σκέφτομαι τη βραδιά που θα έρθει και τη συνέχειά της, ωστόσο «είναι εκεί», όπως το πίσω μέρος ενός σπι-

τιού του οποίου βλέπω την πρόσοψη ή όπως το φόντο κάτω από το σχήμα. Το μέλλον μας δεν είναι φτιαγμένο μόνο από εικασίες και ονειροπολήσεις. Πολύ πιθανόν να μην υπάρχει πια τίποτα ορατό πριν απ' ό,τι βλέπω και ό,τι αντιλαμβάνομαι, αλλά ο κόσμος μου συνεχίζεται χάρη σε αποβλεπτικές γραμμές που χαράζουν εκ των προτέρων τουλάχιστον το ύφος εκείνου που θα έρθει (κι ας περιμένουμε πάντα, και πιθανότατα ως το θάνατο, να δούμε να εμφανίζεται κάτι άλλο). Το ίδιο το παρόν (υπό τη στενή έννοια) δεν τίθεται. Το χαρτί, το στιλό μου, είναι εκεί για μένα, όμως δεν τα αντιλαμβάνομαι ρητά, περισσότερο υπολογίζω σε έναν περίγυρο παρά αντιλαμβάνομαι αντικείμενα, στηρίζομαι στα εργαλεία μου, είμαι στη δουλειά μου μάλλον παρά στέκομαι μπροστά της. Ο Χούσερλ αποκαλεί προκτήσεις και ανακρατήσεις τις αποβλεπτικότητες που με έχουν αγκυροβολημένο σε έναν περίγυρο. Δεν ξεκινούν από ένα κεντρικό εγώ αλλά, κατά κάποιον τρόπο, από το ίδιο το αντιληπτικό μου πεδίο που σέρνει πίσω του τον οριζοντά του από ανακρατήσεις και πατάει εν μέρει στο μέλλον με τις προκτήσεις του. Δεν περνά από μια σειρά από τώρα, την εικόνα των οποίων θα διατηρούσα και τα οποία, ενωμένα άκρη με άκρη, θα σχημάτιζαν μία γραμμή. Με κάθε στιγμή που έρχεται, η προηγούμενη στιγμή υφίσταται μια τροποποίηση: την κρατώ ακόμα στο χέρι, είναι ακόμα εκεί, και ωστόσο βουλιάζει ήδη, κατεβαίνει κάτω από τη γραμμή των παρόντων· για να τη διαφυλάξω, πρέπει να απλώσω το χέρι μέσα από ένα λεπτό στρώμα χρόνου. Είναι μεν εκείνη, και έχω τη δύναμη να την ανταμώνω έτσι όπως ήταν μόλις προ ολίγου, δεν είμαι αποκομμένος από εκείνη, όμως τελικά δεν θα είχε παρέλθει αν τίποτα δεν είχε αλλάξει, αρχίζει να σκιαγραφείται ή να προβάλλεται στο παρόν μου, ενώ τώρα μόλις ήταν το παρόν μου. Όταν επέρχεται μια τρίτη στιγμή, η δεύτερη υφίσταται μια νέα τροποποίηση, από ανακράτηση που ήταν γίνεται ανακράτηση της ανακράτησης, το στρώμα χρόνου ανάμεσα σ' εκείνη και μένα γίνεται πιο παχύ. Μπορούμε, όπως ο Χούσερλ, να απεικονίσουμε το φαινόμενο με ένα σχήμα στο

οποίο, για να είναι πλήρες, θα έπρεπε να προσθέσουμε τη συμμετρική προοπτική των προκτήσεων. Ο χρόνος δεν είναι μία γραμμή αλλά ένα δίκτυο από αποβλεπτικότητες.



Κατά τον Χούσερλ (*Zeitbewusstsein*, σ. 22)

Οριζόντια γραμμή: σειρά των «τώρα».

Πλάγιες γραμμές: *Abschattungen* των ίδιων «τώρα» ιδωμένων από ένα μεταγενέστερο «τώρα». Κάθετες γραμμές: διαδοχικές *Abschattungen* ενός και του ίδιου «τώρα».

Θα μας αντιτείνουν πιθανότατα ότι αυτή η περιγραφή και το σχήμα δεν μας προχωρούν ούτε βήμα. Όταν περνάμε από το A στο B και μετά στο Γ, το A προβάλλεται ή σκιαγραφείται ως A' και μετά ως A''. Για να αναγνωριστεί το A' ως ανακράτηση ή *Abschattung* του A, και το A'' του A', ακόμα και για να βιωθεί ως τέτοιος ο μετασχηματισμός του A σε A', δεν χρειάζεται άραγε μια σύνθεση ταυτοποίησης η οποία να συνενώνει το A, το A', το A'' και όλες τις άλλες δυνατές *Abschattungen*, οπότε έτσι δεν μετατρέπεται πάλι το A σε μια ιδεατή ενότητα, όπως θέλει ο Καντ; Κι όμως, με αυτή τη διανοητική σύνθεση ξέρουμε ότι δεν θα υπάρχει πια χρόνος. Το A και όλες οι προγενέστερες στιγμές του χρόνου θα είναι για μένα ταυτίσιμες, θα έχω κατά κάποιον τρόπο γλιτώσει από το χρόνο που τις κάνει να γλιστρούν και τις θολώνει, έτσι όμως θα έχω χάσει το ίδιο το νόημα, την αίσθηση του πριν και του μετά που δίνεται μόνο με αυτή την ολίσθηση, και τίποτα πια δεν θα διακρίνει τη χρονική σειρά από μια χωρική πολλαπλότητα. Αλλά ο Χούσερλ εισάγει την έννοια της ανακράτησης και λέει ότι κρατώ ακόμα

στο χέρι το άμεσο παρελθόν ακριβώς για να εκφράσει ότι δεν θέτω το παρελθόν ούτε το κατασκευάζω βάσει μιας *Abschattung* πραγματικά διακριτής από εκείνο και μέσω ενός ρητά εκπεφρασμένου ενεργήματος, αλλά ότι κατορθώνω να φτάσω σ' εκείνο μέσα στο πρόσφατο και ωστόσο ήδη περασμένο ην είναι του. Εκείνο που μου έχει δοθεί δεν είναι κατ' αρχάς το  $A'$ , το  $A''$  ή το  $A'''$  ούτε ανατρέχω από αυτές τις «σκιαγραφίες» στο πρωτότυπό τους  $A$ , όπως πηγαίνεις από το σημείο στη σημασία. Εκείνο που μου έχει δοθεί είναι το  $A$  ευδιάκριτα ορατό μέσα από το  $A'$ , έπειτα το σύνολο των δυο τους μέσα από το  $A''$  και ούτω καθεξής, όπως βλέπω το χαλίκι μέσα από τη μάζα νερού που γλιστρά πάνω του. Υπάρχουν μεν συνθέσεις ταυτοποίησης αλλά μόνο στη ρητά εκπεφρασμένη ανάμνηση και στην εκούσια ανάκληση του μακρινού παρελθόντος, δηλαδή στους τρόπους που απορρέουν από τη συνείδηση του παρελθόντος. Για παράδειγμα, διστάζω σχετικά με τη χρονολογία μιας ανάμνησης, έχω μπροστά μου μια ορισμένη σκηνή αλλά δεν ξέρω σε ποιο σημείο του χρόνου να την αγκιστρώσω, η ανάμνηση έχει χάσει το αγκυροβόλι της, οπότε μπορώ να επιτύχω μια διανοητική ταυτοποίηση βασισμένη, για παράδειγμα, στην αιτιώδη τάξη των συμβάντων: έραψα αυτό το ρούχο πριν από την ανακωχή, εφόσον από τότε δεν βρίσκεις πια αγγλικά υφάσματα. Όμως, σ' αυτή την περίπτωση, δεν είναι το ίδιο το παρελθόν εκείνο στο οποίο φτάνω. Όταν, αντίθετα, ξαναβρίσκω τη συγκεκριμένη προέλευση της ανάμνησης, σημαίνει ότι η ανάμνηση παίρνει ξανά τη θέση της μέσα σε ένα ορισμένο ρεύμα φόβου και ελπίδας που πηγαίνει από το Μόναχο στον πόλεμο, σημαίνει ότι βρίσκω πάλι τον χαμένο χρόνο, ότι, από την εν λόγω στιγμή μέχρι το παρόν μου, η αλυσίδα των ανακρατήσεων και η σύμπλεξη των διαδοχικών οριζόντων εξασφαλίζει ένα συνεχές πέρασμα. Τα αντικειμενικά σημεία αναφοράς σε σχέση με τα οποία βάζω στη θέση της την ανάμνησή μου κατά την έμμεση ταυτοποίησης και γενικότερα κάθε διανοητική σύνθεση, έχουν από την πλευρά τους ένα χρονικό

νόημα μόνο λόγω της σύνθεσης της πρόσληψης, η οποία με συνδέει βαθμηδόν με όλο το όντως παρελθόν μου. Επομένως δεν θα ήταν δυνατό να τεθεί θέμα να αναχθεί η σύνθεση πρόσληψης στη διανοητική. Αν οι *Abschattungen* A' και A'' μου εμφανίζονται ως *Abschattungen* του A, αυτό δεν συμβαίνει επειδή μετέχουν όλες σε μια ιδεατή ενότητα A που θα ήταν ο κοινός τους λόγος, αλλά επειδή διαμέσου εκείνων έχω το ίδιο το σημείο A στην αναμφίλεκτη ατομικότητά του, η οποία θεμελιώνεται άπαξ και διά παντός από το πέρασμά του στο παρόν, και επειδή βλέπω να αναβλύζουν από εκείνο οι *Abschattungen* A', A''... Στη χουσερλιανή γλώσσα, κάτω από την «αποβλεπτικότητα του ενεργήματος», που είναι η οντοθετική συνείδηση ενός αντικειμένου και η οποία στη διανοητική μνήμη, για παράδειγμα, μετατρέπει το «αυτό εδώ» σε ιδέα, πρέπει να αναγνωρίσουμε μια «τελεστική» αποβλεπτικότητα (*fungierende Intentionalität*),<sup>6</sup> που καθιστά δυνατή την πρώτη και είναι εκείνο το οποίο ο Χάιντεγκερ αποκαλεί υπερβατικότητα. Το παρόν μου ξεπερνά τον εαυτό του προς ένα εγγύς μέλλον και ένα εγγύς παρελθόν και τα αγγίζει εκεί όπου αυτά είναι, στο ίδιο το παρελθόν, στο ίδιο το μέλλον. Αν είχαμε το παρελθόν μόνο υπό μορφή ρητά εκπεφρασμένων αναμνήσεων, θα μπαίναμε ανά πάσα στιγμή στον πειρασμό να το ανακαλέσουμε στο παρόν για να επαληθεύσουμε την ύπαρξή του, όπως εκείνος ο ασθενής για τον οποίο μιλάει ο Σέλερ, που γυρνούσε για να σιγουρευτεί ότι τα αντικείμενα ήταν εκεί – ενώ το αισθανόμαστε πίσω μας ως ένα αναμφίλεκτο κεκτημένο. Προκειμένου να έχουμε ένα παρελθόν ή ένα μέλλον, δεν χρειάζεται να συνενώσουμε με ένα διανοητικό ενέργημα μια σειρά από *Abschattungen*, διότι είναι όλες τους σαν μια φυσική και αρχέγονη ενότητα, είναι το ίδιο το παρελθόν ή το μέλλον που αναγγέλλεται διαμέσου εκείνων. Αυτό είναι το παράδοξο εκείνου που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, από κοινού με τον Χούσερλ, «παθητική σύνθεση» του χρόνου<sup>7</sup> – με μια έκφραση η οποία

προφανώς δεν αποτελεί λύση του προβλήματος, αλλά δείκτη που το υποδεικνύει.

Το πρόβλημα αρχίζει να φωτίζεται, αν θυμηθούμε ότι το διάγραμμά μας αναπαριστά μια στιγμιαία τομή στο χρόνο. Εκείνο που υπάρχει στην πραγματικότητα δεν είναι ένα παρελθόν, ένα παρόν και ένα μέλλον, δεν είναι ξεχωριστές στιγμές A, B και Γ, πραγματικά διακριτές *Abschattungen* A', A'' και B', δεν είναι αφενός ένα πλήθος ανακρατήσεων, αφετέρου ένα πλήθος προκτήσεων. Το ανάβλυσμα ενός νέου παρόντος δεν προκαλεί καθίζηση του παρελθόντος και ταρακούνημα του μέλλοντος, αλλά το νέο παρόν είναι το πέρασμα ενός μέλλοντος στο παρόν και του πρώην παρόντος στο παρελθόν, με μία και μόνο κίνηση αρχίζει να κινείται ο χρόνος απ' άκρου εις άκρον. Οι «στιγμές» A, B, Γ δεν είναι με διαδοχικό τρόπο, διαφοροποιούνται η μία από την άλλη και συνακολούθως η A περνά στην A' και από εκεί στην A''. Τελικά το σύστημα των ανακρατήσεων συλλέγει κάθε στιγμή μέσα του ό,τι ήταν μία στιγμή νωρίτερα το σύστημα των προκτήσεων. Δεν έχουμε μια πολλαπλότητα φαινομένων που συνδέονται μεταξύ τους, έχουμε ένα μόνο φαινόμενο διάρρευσης. Ο χρόνος είναι η μοναδική κίνηση που αντιστοιχεί στον εαυτό της σε όλα της τα μέρη, όπως μια χειρονομία περιλαμβάνει όλες τις μυϊκές συσπάσεις που απαιτούνται για την πραγματοποίησή της. Όταν περνάμε από το B στο Γ, είναι σαν να διαρρηγνύεται, να διασπάται το B στο B' και το A' στο A'', ενώ το ίδιο το Γ το οποίο, όσο ακόμα ήταν επερχόμενο, αναγγελλόταν από μια συνεχή εκπομπή *Abschattungen*, μόλις έρθει στην ύπαρξη αρχίζει ήδη να χάνει την υπόστασή του. «Ο χρόνος είναι το μέσο που προσφέρεται σε όλα όσα θα είναι ώστε να είναι, προκειμένου να μην είναι πια».<sup>9</sup> Δεν είναι τίποτε άλλο από μια γενική φυγή έξω από τον εαυτό, ο μοναδικός νόμος αυτών των φυγόκεντρων κινήσεων ή πάλι, όπως λέει ο Χάιντεγκερ, μια «έκ-σταση». Ενώσω το B γίνεται Γ, γίνεται επίσης B', και συγχρόνως το A το οποίο, καθώς γινόταν B, γινόταν επίσης A', περιέρχεται στο A''. Αφενός A, A' και

A'', αφετέρου B και B' συνδέονται μεταξύ τους, όχι με μια σύνθεση ταυτοποίησης, που θα τα ακινητοποιούσε σε ένα σημείο του χρόνου, αλλά με μια σύνθεση μετάβασης (*Übergangssynthesis*), καθόσον το ένα βγαίνει από το άλλο και καθεμία από τις προβολές αυτές είναι απλώς μία όψη του συνολικού γεγονότος της διάρρηξης ή της διάνοιξης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο χρόνος, στην αρχέγονη εμπειρία που έχουμε από εκείνον, δεν είναι για μας ένα σύστημα αντικειμενικών θέσεων μέσα από τις οποίες περνάμε, αλλά ένα κινούμενο περιβάλλον που απομακρύνεται από μας, όπως το τοπίο στο παράθυρο του τρένου. Ωστόσο δεν πιστεύουμε στ' αλήθεια ότι το τοπίο κινείται, διότι ναι μεν το φυλάκιο στις ισόπεδες διαβάσεις περνά εν ριπή οφθαλμού, όμως ο λόφος στο βάθος μόλις που κουνιέται, και παρομοίως μπορεί το ξεκίνημα της ημέρας μου να απομακρύνεται ήδη, όμως το ξεκίνημα της εβδομάδας μου είναι ένα σταθερό σημείο, ένας αντικειμενικός χρόνος σχεδιογραφείται στον ορίζοντα και άρα πρέπει να αρχίσει να διαγράφεται στο άμεσο παρελθόν μου. Πώς είναι δυνατό αυτό; Πώς και η χρονική έκ-σταση δεν είναι μια απόλυτη διάσπαση όπου να εξαφανίζεται η ατομικότητα των στιγμών; Αυτό συμβαίνει επειδή η διάσπαση χαλάει ό,τι είχε φτιάξει το πέρασμα του μέλλοντος στο παρόν: το Γ βρίσκεται στο τέρμα μιας μακράς συγκέντρωσης που το οδήγησε στην ωριμότητα· όσο περισσότερο γινόταν η προετοιμασία του, εξαγγελλόταν με ολοένα λιγότερες *Abschattungen*, πλησίαζε *αυτοπροσώπως*. Όταν ήρθε στο παρόν, έφερε μαζί του τη γένεσή του της οποίας το ίδιο ήταν απλώς το όριο, καθώς και την προσεχή παρουσία εκείνου που επρόκειτο να έρθει ύστερα από αυτό. Ούτως ώστε, όταν η παρουσία αυτή πραγματοποιείται και το ωθεί στο παρελθόν, δεν το στερεί απότομα από το είναι και η διάσπασή του είναι για πάντα η ανάποδη πλευρά ή η συνέπεια της ωρίμανσής του. Με δυο λόγια, εφόσον είμαι και παρέρχομαι είναι συνώνυμα μέσα στο χρόνο, το συμβάν δεν παύει να είναι με το να γίνεται παρελθόν. Η προέλευση του αντικειμενικού χρόνου



με τις σταθερές εντοπίσεις του μπροστά στο βλέμμα μας δεν πρέπει να αναζητηθεί σε μια αιώνια σύνθεση, αλλά στην εναρμόνιση και την επικάλυψη του παρελθόντος και του μέλλοντος διαμέσου του παρόντος, στο ίδιο το πέρασμα του χρόνου. Ο χρόνος διατηρεί ό,τι εκείνος έφερε στο είναι, την ίδια στιγμή που το εκδιώκει από το είναι, επειδή το νέο είναι είχε αναγγελθεί από το προηγούμενο ως μελλούμενο να είναι και επειδή για το προηγούμενο είναι ήταν ένα και το αυτό να γίνει παρόν και να είναι προορισμένο να περάσει. «Ο εγχρονισμός δεν είναι διαδοχή (*Nacheinander*) των εκ-στάσεων. Το μέλλον δεν είναι μεταγενέστερο του παρελθόντος ούτε το παρελθόν προγενέστερο του παρόντος. Η χρονικότητα εγχρονίζεται ως μέλλον-που-πηγαίνει-στο-παρελθόν-ερχόμενο-στο παρόν».<sup>9</sup> Ο Μπερξόν είχε άδικο όταν *εξηγούσε* την ενότητα του χρόνου μέσω της συνέχειάς του, διότι έτσι πάλι συγχέουμε παρελθόν, παρόν και μέλλον, με την πρόφαση ότι πηγαίνουμε από το ένα στο άλλο με ανεπαίσθητες μεταβάσεις, και τελικά αρνούμαστε το χρόνο. Αλλά είχε δίκιο να εμμείνει στη συνέχεια του χρόνου θεωρώντας τη ουσιώδες φαινόμενο. Μόνο που αυτό χρειάζεται διευκρίνιση. Η στιγμή Γ και η στιγμή Δ, όσο κοντινές κι αν είναι, δεν είναι ασεχώριστες, διότι τότε δεν θα υπήρχε χρόνος, αλλά περνούν η μία στην άλλη και η Γ γίνεται Δ, επειδή η Γ δεν ήταν ποτέ τίποτε άλλο από την προοικονόμηση της Δ ως παρόντος και του δικού της περάσματος στο παρελθόν. Αυτό σημαίνει και πάλι ότι κάθε παρόν επαναβεβαιώνει την παρουσία όλου του παρελθόντος το οποίο εκδιώκει και προοικονομεί την παρουσία όλων των επερχομένων, και ότι εξ ορισμού το παρόν δεν είναι έγκλειστο στον εαυτό του αλλά τον υπερβαίνει προς ένα μέλλον και προς ένα παρελθόν. Εκείνο που υπάρχει δεν είναι ένα παρόν, έπειτα ένα άλλο παρόν που διαδέχεται το πρώτο μέσα στο είναι, ούτε καν ένα παρόν με προοπτικές παρελθόντος και μέλλοντος ακολουθούμενο από ένα άλλο παρόν όπου θα ανατρέπονταν οι προοπτικές αυτές, έτσι που θα ήταν αναγκαίος ένας ταυτόσημος θεατής για να διενεργήσει τη σύν-

θεση των διαδοχικών προοπτικών: υπάρχει ένας μόνο χρόνος που επιβεβαιώνει ο ίδιος τον εαυτό του, που δεν μπορεί να φέρει τίποτα στην ύπαρξη χωρίς να το έχει ήδη θεμελιώσει ως επερχόμενο παρόν και ως επερχόμενο παρελθόν, και ο οποίος εγκαθιδρύει τον εαυτό του μονομιάς.

Άρα το παρελθόν δεν είναι παρελθόν ούτε το μέλλον είναι μέλλον. Υπάρχουν μόνο όταν μια υποκειμενικότητα διαρρηγνύει την πληρότητα του είναι καθ' εαυτό, σχεδιογραφώντας μια προοπτική και εισάγοντας το μη είναι. Ένα παρελθόν και ένα μέλλον αναβλύζουν όταν εκτεινόμενοι προς εκείνα. Για μένα τον ίδιο δεν είμαι αυτήν εδώ την ώρα, είμαι επίσης το πρώι αυτής της ημέρας ή τη νύχτα που πρόκειται να έρθει, και το παρόν μου είναι μεν, αν θέλετε, αυτή η στιγμή, αλλά είναι εξίσου και αυτή η μέρα, αυτή η χρονιά, η ζωή μου ολόκληρη. Δεν χρειάζεται μια σύνθεση που να συνενώνει έξωθεν τους *tempora* σε έναν μόνο χρόνο, επειδή καθένας από τους *tempora* περιλάμβανε ήδη, πέρα από τον ίδιο, την ανοικτή σειρά των άλλων *tempora*, επικοινωνούσε εσωτερικά μαζί τους, και επειδή η «συνοχή μιας ζωής»<sup>10</sup> δίνεται μαζί με την έκ-στασή της. Το πέρασμα από το παρόν σε ένα άλλο παρόν δεν το σκέφτομαι, δεν είμαι ο θεατής του, το πραγματοποιώ, είμαι ήδη στο παρόν που πρόκειται να έρθει όπως η χειρονομία μου είναι ήδη στο στόχο της, εγώ ο ίδιος είμαι ο χρόνος, ένας χρόνος που «παρμένει» και δεν «διαρρέει», δεν κυλά και φεύγει, ούτε «αλλάζει», όπως λέει ο Καντ σε μερικά κείμενα.<sup>11</sup> Αυτή την ιδέα του χρόνου που προπορεύεται του εαυτού του ο κοινός νους την προσλαμβάνει με τον τρόπο του. Όλος ο κόσμος μιλά για το χρόνο, και όχι όπως ο ζωολόγος μιλά για το σκύλο ή για το άλογο, υπό την έννοια ενός περιληπτικού ονόματος, αλλά υπό την έννοια ενός κύριου ονόματος. Μερικές φορές μάλιστα τον προσωποποιεί. Όλος ο κόσμος νομίζει πως υπάρχει ένα μόνο συγκεκριμένο είναι, που είναι ολόκληρο παρόν σε καθεμία από τις εκδηλώσεις του, όπως ένας άνθρωπος είναι στην καθεμία του κουβέντα. Λένε ότι υπάρχει ένας χρόνος όπως λένε ότι

υπάρχει ένα σιντριβάνι: το νερό αλλάζει και το σιντριβάνι παραμένει επειδή διατηρείται η μορφή. Η μορφή πάλι διατηρείται, επειδή κάθε διαδοχικό κύμα αναλαμβάνει εκ νέου τις λειτουργίες του προηγούμενου: κύμα που ωθεί σε σχέση με εκείνο που ωθούσε, γίνεται με τη σειρά του κύμα ωθούμενο σε σχέση με ένα άλλο. Και αυτό οφείλεται τελικά στο γεγονός ότι, από την πηγή μέχρι το σιντριβάνι, τα κύματα δεν είναι χωριστά: υπάρχει μία μόνο ώθηση, και ένα μόνο κενό στη ροή θα αρκούσε για να διακοπεί ο πίδακας. Αυτό δικαιολογεί και τη μεταφορά του ποταμού, όχι επειδή ο ποταμός κυλά και φεύγει, αλλά επειδή αποτελεί ένα με εκείνο τον ίδιο. Όμως αυτή η ενόραση της μονιμότητας του χρόνου υπονομεύεται στον κοινό του ο οποίος θεματοποιεί ή αντικειμενοποιεί το χρόνο, κάτι που συνιστά τον πιο σίγουρο τρόπο να τον αγνοήσει. Υπάρχει περισσότερη αλήθεια στις μυθικές προσωποποιήσεις του χρόνου παρά στην έννοια του χρόνου ο οποίος θεωρείται, κατά τον επιστημονικό τρόπο, ως μια μεταβλητή της φύσης καθ' εαυτό ή, κατά τον καντιανό τρόπο, ως μια μορφή ιδεατά διαχωρίσιμη από την ύλη της. Υπάρχει ένα χρονικό ύφος του κόσμου και ο χρόνος παραμένει ο ίδιος επειδή το παρελθόν είναι ένα πρώην μέλλον και ένα πρόσφατο παρόν, το παρόν ένα προσεχές παρελθόν και ένα πρόσφατο μέλλον, το μέλλον, τέλος, ένα παρόν ή και ένα παρελθόν που πρόκειται να έρθουν, δηλαδή επειδή κάθε διάσταση του χρόνου αντιμετωπίζεται ή γίνεται αντικείμενο σκόπευσης ως κάτι άλλο από την ίδια – δηλαδή, τελικά, επειδή στην καρδιά του χρόνου υπάρχει ένα βλέμμα ή, όπως λέει ο Χάιντεγκερ, μια *Augenblick*,<sup>12</sup> κάποιος μέσω του οποίου η λέξη *ως* θα μπορέσει να έχει ένα νόημα. Δεν λέμε ότι ο χρόνος είναι για κάποιον, διότι έτσι πάλι θα τον απλώναμε μπροστά μας και θα τον ακινητοποιούσαμε. Λέμε ότι ο χρόνος είναι κάποιος, δηλαδή ότι οι χρονικές διαστάσεις, καθόσον αλληλεπικαλύπτονται διαρκώς, επιβεβαιώνουν η μία την άλλη και δεν κάνουν ποτέ τίποτε άλλο από το να καθιστούν ρητό ό,τι υποδηλωνόταν στην καθεμία, εκφράζουν όλες μία και

μόνο διάρρηξη ή μία και μόνο ώθηση που είναι η ίδια η υποκειμενικότητα. Πρέπει να κατανοήσουμε το χρόνο ως υποκείμενο και το υποκείμενο ως χρόνο. Είναι πασιφανές ότι αυτή η πρωταρχική χρονικότητα δεν είναι μια παράταξη εξωτερικών συμβάντων του ενός δίπλα στο άλλο, εφόσον είναι η δύναμη που τα κρατά μαζί απομακρύνοντας το ένα από το άλλο. Η τελευταία υποκειμενικότητα δεν είναι χρονική με την εμπειρική έννοια της λέξης: αν η συνείδηση του χρόνου ήταν φτιαγμένη από αλληλοδιάδοχες συνειδησιακές καταστάσεις, θα χρειαζόταν μια νέα συνείδηση για να έχει συνείδηση αυτής της διαδοχής και ούτω καθεξής. Είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε «μια συνείδηση η οποία να μην έχει πια πίσω της καμία συνείδηση για να έχει συνείδηση εκείνης»,<sup>13</sup> η οποία, κατά συνέπεια, να μην απλώνεται μέσα στο χρόνο και «το είναι της να συμπίπτει με το είναι δι' εαυτό». <sup>14</sup> Μπορούμε να πούμε ότι αυτή η τελευταία συνείδηση είναι «άχρονη» (*zeitlos*) υπό την έννοια ότι δεν είναι ενδοχρονική.<sup>15</sup> «Μέσα» στο παρόν μου, αν το συλλάβω εκ νέου ενώ είναι ακόμα ζωντανό και με όλα όσα εμπειρέχει, υπάρχει μια έκ-σταση προς το μέλλον και προς το παρελθόν λόγω της οποίας οι διαστάσεις του χρόνου δεν εμφανίζονται ως αντίπαλες αλλά ως αδιαχώριστες: είμαι στο παρόν σημαίνει είμαι από πάντα και είμαι για πάντα. Η υποκειμενικότητα δεν είναι μέσα στο χρόνο, επειδή επωμίζεται ή ζει το χρόνο και συνταυτίζεται με τη συνοχή μιας ζωής.

Μήπως έτσι επανερχόμαστε σε ένα είδος αιωνιότητας; Είμαι στο παρελθόν και, χάρη στη συνεχή σύμπλεξη των ανακρατήσεων, διατηρώ τις παλαιότερες εμπειρίες μου, δεν έχω κάποιο αντίγραφο ή καμιά εικόνα, αλλά τις κρατώ εκείνες τις ίδιες, έτσι ακριβώς όπως υπήρξαν. Όμως η συνεχής αλύσωση των πεδίων παρουσίας, μέσω της οποίας έχω εξασφαλισμένη αυτή την πρόσβαση στο ίδιο το παρελθόν, έχει ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό: να πραγματοποιείται μόνο σιγά σιγά και βαθμηδόν· κάθε παρόν, λόγω ακριβώς της ουσίας του ως παρόντος, αποκλείει την παρατακτική διάταξη με τα άλλα παρόντα, ακόμα δε

και στο μακρινό παρελθόν δεν θα μπορέσω να περιλάβω μια ορισμένη διάρκεια της ζωής μου αν δεν την ξετυλίξω εκ νέου σύμφωνα με το δικό της «τέμπο». Η χρονική προοπτική, η σύγχυση όσων είναι μακρινά στο χρόνο, αυτό το είδος «ζαρώματος» του παρελθόντος, το όριο του οποίου είναι η λήθη, δεν αποτελούν συμβεβηκότα της μνήμης, δεν εκφράζουν την υποβάθμιση μέσα στην εμπειρική ύπαρξη μιας καταρχήν ολικής συνείδησης του χρόνου, εκφράζουν την αρχική αμφισημία της: ανακρατώ σημαίνει κρατώ, αλλά από απόσταση. Γι' άλλη μια φορά η «σύνθεση» του χρόνου είναι μια σύνθεση μετάβασης, πρόκειται για την κίνηση μιας ζωής που εκδιπλώνεται, και δεν υπάρχει άλλος τρόπος να την πραγματοποιήσουμε παρά ζώντας αυτή τη ζωή, δεν υπάρχει τόπος του χρόνου, ο χρόνος ο ίδιος φέρει τον εαυτό του και τον ξαναβάζει μπρος. Μόνο ο χρόνος ως αδιαίρετη ώθηση και ως μετάβαση μπορεί να καταστήσει δυνατό το χρόνο ως διαδοχική πολλαπλότητα, και εκείνο που βάζουμε στην προέλευση της ενδοχρονικότητας είναι, ακριβώς, ένας συγκροτών χρόνος.

Όταν περιγράφαμε προ ολίγου την επικάλυψη του χρόνου από τον εαυτό του, δεν θα κατορθώναμε να πραγματευθούμε το μέλλον ως παρελθόν, αν δεν προσθέταμε ένα επερχόμενο παρελθόν, ούτε το παρελθόν ως μέλλον, αν δεν προσθέταμε ένα μέλλον που έχει ήδη επέλθει – δηλαδή, τη στιγμή που εξισώναμε σε ένα ίδιο επίπεδο το χρόνο, έπρεπε να βεβαιώσουμε εκ νέου την πρωτογένεια κάθε προοπτικής και να θεμελιώσουμε αυτή την οιονεί αιωνιότητα πάνω στο συμβάν. Εκείνο που δεν περνά μέσα στο χρόνο είναι ακριβώς το πέρασμα του χρόνου. Ο χρόνος ξαναρχίζει μόνος του από την αρχή: χθες, σήμερα, αύριο, αυτός ο κυκλικός ρυθμός, αυτή η σταθερή μορφή μπορεί μεν να μας δημιουργήσει την ψευδαίσθηση ότι τον κατέχουμε μονομιάς εξ ολοκλήρου, όπως το σιντριβάνι μάς δημιουργεί ένα αίσθημα αιωνιότητας· αλλά η γενικότητα του χρόνου είναι απλώς ένα δευτερεύον κατηγορημά του και μας δίνει απλώς μια αναυθεντική θέασή του, εφόσον δεν μπορούμε

να συλλάβουμε έναν κύκλο χωρίς να διακρίνουμε χρονικά το σημείο άφιξης από το σημείο εκκίνησης. Το αίσθημα αιωνιότητας είναι υποκρισία, η αιωνιότητα τρέφεται από το χρόνο. Το σιντριβάνι μένει το ίδιο μόνο χάρη στη συνεχιζόμενη ώθηση του νερού. Η αιωνιότητα είναι ο χρόνος του ονείρου και το όνειρο παραπέμπει στην κατάσταση της εγρήγορσης, από την οποία δανειζεται όλες τις δομές του. Ποιος είναι λοιπόν αυτός ο χρόνος του ξύπνου όπου ριζώνει η αιωνιότητα; Είναι το πεδίο παρουσίας υπό την ευρεία έννοια, με τον διπλό του ορίζοντα πρωταρχικού παρελθόντος και πρωταρχικού μέλλοντος και την ανοιχτή απειρία των πεδίων παρουσίας που έχουν παρέλθει ή είναι ακόμα δυνατά. Χρόνος για μένα υπάρχει μόνο και μόνο επειδή είμαι τοποθετημένος μέσα του, δηλαδή επειδή με ανακαλύπτω ήδη δεσμευμένο σ' εκείνον, επειδή δεν μου έχει δοθεί αυτοπροσώπως όλο το είναι και, τελικά, επειδή ένας τομέας του είναι μού είναι τόσο κοντινός, ώστε δεν διαμορφώνει καν έναν πίνακα μπροστά μου και δεν μπορώ να τον δω, όπως δεν μπορώ να δω ούτε το πρόσωπό μου. Χρόνος για μένα υπάρχει επειδή έχω ένα παρόν. Ακριβώς ερχόμενη στο παρόν μια στιγμή του χρόνου αποκτά ανεξάλειπτη ατομικότητα, εκείνο το «άπαξ και διά παντός», που θα της επιτρέψουν στη συνέχεια να διασχίσει το χρόνο και θα μας δημιουργήσουν την ψευδαίσθηση της αιωνιότητας. Καμία από τις διαστάσεις του χρόνου δεν μπορεί να συναχθεί από τις άλλες. Όμως το παρόν (υπό την ευρεία έννοια, με τους οριζοντές του τού πρωταρχικού παρελθόντος και μέλλοντος) έχει παρ' όλα αυτά ένα προνόμιο, επειδή είναι η ζώνη όπου συμπίπτουν το είναι και η συνείδηση. Όταν θυμάμαι μια παλιά αντίληψη, όταν φαντάζομαι μια επίσκεψη στον φίλο μου τον Παύλο που είναι στη Βραζιλία, είναι μεν αλήθεια ότι σκοπεύω το ίδιο το παρελθόν στον τόπο του, ο ίδιος ο Παύλος είναι μέσα στον κόσμο και όχι κάποιο παρεμβλλόμενο νοητικό αντικείμενο. Όμως, τελικά, όντως παρόν μού είναι το ενέργημα της αναπαράστασης σε αντίθεση με τις εμπειρίες που αναπαριστώ, το ένα είναι αντιληπτό, οι

άλλες, ακριβώς, είναι απλώς αναπαριστώμενες. Προκειμένου μου εμφανιστούν μια παλιά εμπειρία ή μια ενδεχόμενη εμπειρία, χρειάζεται να μεταφερθούν στο είναι από μια πρώτη συνείδηση, που είναι εν προκειμένω η εσωτερική μου αντίληψη της αναμνημόνευσης ή της φαντασίας. Είπαμε προηγουμένως ότι χρειάζεται οπωσδήποτε να φτάσουμε σε μια συνείδηση που να μην έχει άλλη πίσω της, άρα που να συλλαμβάνει το δικό της είναι και όπου τελικά το είμαι και το είμαι εν συνειδήσει συνιστούν ένα και το ίδιο πράγμα. Αυτή η τελευταία συνείδηση δεν είναι ένα αιώνιο υποκείμενο που προσλαμβάνει τον εαυτό του σε μια απόλυτη διαφάνεια, διότι ένα τέτοιο υποκείμενο θα ήταν οριστικά ανέκδοτο να κατέλθει στο χρόνο και άρα δεν θα είχε τίποτα κοινό με την εμπειρία μας – είναι η συνείδηση του παρόντος. Στο παρόν, στην αντίληψη, το είναι μου και η συνειδησή μου αποτελούν ένα, όχι επειδή το είναι μου ανάγεται περιοριστικά στη γνώση που έχω για εκείνο και απλώνεται καθαρά μπροστά μου – απεναντίας, η αντίληψη είναι αδιαφανής, βάζει στο παιχνίδι, κάτω απ' όσα γνωρίζω, τα αισθητηριακά μου πεδία, τις αρχέγονες συνέργειές μου με τον κόσμο – αλλά επειδή εν προκειμένω «έχω συνείδηση» δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το «είμαι σε» και επειδή η συνειδησή μου ότι υπάρχει συνταυτίζεται με την όντως υφιστάμενη χειρονομία της «ύπαρξης ως εξόδου από τον εαυτό μου».<sup>16</sup> Ακριβώς επικοινωνώντας με τον κόσμο επικοινωνούμε αναμφίβολα με μας τους ίδιους. Κρατάμε το χρόνο στην ολότητά του και είμαστε παρόντες σε μας τους ίδιους, επειδή είμαστε παρόντες στον κόσμο.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, και αν η συνείδηση ριζώνει στο είναι και στο χρόνο επωμιζόμενη μέσα τους μια κατάσταση, πώς μπορούμε να την περιγράψουμε; Πρέπει να είναι ένα σφαιρικό πρόταγμα – ή μια θέαση – του χρόνου και του κόσμου το οποίο, προκειμένου να εμφανιστεί στον εαυτό του, προκειμένου να γίνει ρητά ό,τι είναι άρρητα, δηλαδή συνείδηση, έχει ανάγκη να ξεδιπλωθεί μέσα στο πολλαπλό. Δεν πρέπει να συλλάβουμε ως χωριστά πραγματοποιούμενες ούτε την αδιαίρετη

δύναμη ούτε τις διακριτές εκδηλώσεις της, η συνείδηση δεν είναι ή το ένα ή το άλλο, είναι και το ένα και το άλλο, είναι η ίδια η κίνηση του εγχρονισμού και, όπως λέει ο Χούσερλ, της «ρευστότητας», μια κίνηση που προοικονομεί τον εαυτό της, μια ροή που δεν εγκαταλείπει τον εαυτό της. Ας προσπαθήσουμε να την περιγράψουμε καλύτερα με ένα παράδειγμα. Ο μυθιστοριογράφος ή ο ψυχολόγος που δεν ανατρέχει στις πηγές και παίρνει τον εγχρονισμό έτοιμο και προκατασκευασμένο, βλέπει τη συνείδηση ως πολλαπλότητα ψυχικών γεγονότων ανάμεσα στα οποία προσπαθεί να εγκαταστήσει σχέσεις αιτιότητας. Για παράδειγμα,<sup>17</sup> ο Προυστ δείχνει πώς ο έρωτας του Σουάν για την Οντέτ *συνεπιφέρει* τη ζήλια, η οποία με τη σειρά της *τροποποιεί* τον έρωτα, εφόσον ο Σουάν, αγωνιώντας συνεχώς να την πάρει από όλους τους άλλους, χάνει την άνεση να την παρατηρεί. Στην πραγματικότητα, η συνείδηση του Σουάν δεν είναι ένα αδρανές περιβάλλον όπου το ένα ψυχικό γεγονός πυροδοτεί το άλλο έξωθεν. Δεν έχουμε τη ζήλια η οποία προκαλείται από τον έρωτα και με τη σειρά της τον αλλοιώνει, έχουμε έναν ορισμένο τρόπο ν' αγαπάς όπου μπορούμε μονομιάς να αναγνώσουμε όλο το πεπρωμένο αυτού του έρωτα. Ο Σουάν νιώθει να τον τραβάει το όλο πρόσωπο της Οντέτ, αυτό το «θέαμα» που αποτελεί εκείνη, ο τρόπος της να κοιτάζει, να σχηματίζει ένα χαμόγελο, να μετατονίζει τη φωνή της. Τι σημαίνει όμως νιώθω να με τραβάει κάποιος; Ο Προυστ το λέει με αφορμή έναν άλλο έρωτα: σημαίνει να αισθάνεσαι αποκλεισμένος από αυτή τη ζωή, να θέλεις να μπεις μέσα της και να την καταλάβεις εξ ολοκλήρου. Ο έρωτας του Σουάν δεν προξενεί τη ζήλια. Είναι ήδη, από το ξεκίνημά του, ζήλια. Η ζήλια δεν προξενεί τροποποίηση του έρωτα: η απόλαυση που ένιωθε ο Σουάν να παρατηρεί την Οντέτ έφερνε μέσα της την αλλοίωσή της, εφόσον ήταν η απόλαυση του να είναι ο μόνος που το έκανε αυτό. Η σειρά των ψυχικών γεγονότων και των σχέσεων αιτιότητας απλώς μεταφράζει προς τα έξω μια ορισμένη θέαση του Σουάν για την Οντέτ, έναν ορισμένο τρόπο να είμαι στον



άλλο. Ο ζηλότυπος έρωτας του Σουάν θα έπρεπε άλλωστε να συσχετιστεί με την υπόλοιπη συμπεριφορά του και ίσως τότε να εμφανιζόταν και ο ίδιος ως η εκδήλωση μιας ακόμα γενικότερης δομής ύπαρξης, η οποία θα ήταν το όλο πρόσωπο του Σουάν. Αντιστρόφως, κάθε συνείδηση ως σφαιρικό πρόταγμα διαγράφεται ή φανερώνεται σ' εκείνη την ίδια μέσα σε πράξεις, σε εμπειρίες, σε «ψυχικά γεγονότα» όπου αναγνωρίζεται. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η χρονικότητα φωτίζει την υποκειμενικότητα. Δεν θα κατανοήσουμε ποτέ πώς ένα σκεπτόμενο ή συγκροτούν υποκείμενο μπορεί να θέσει ή να προσλάβει τον εαυτό του μέσα στο χρόνο. Αν το εγώ είναι το υπερβατολογικό εγώ του Καντ, δεν θα κατανοήσουμε ποτέ πώς είναι δυνατό να συνταυτίζεται ποτέ με το αυλάκι που αφήνει πίσω του μέσα στην εσωτερική αίσθηση, ούτε πώς μπορεί το εμπειρικό εγώ να εξακολουθεί να είναι ένα εγώ. Αν όμως το υποκείμενο είναι χρονικότητα, τότε η αυτοθεσία παύει να είναι αντίφαση, επειδή εκφράζει επακριβώς την ουσία του ζωντανού χρόνου. Ο χρόνος είναι «αυτοπάθεια»: <sup>18</sup> εκείνο που ασκεί την παθοποιό ενέργεια είναι ο χρόνος ως ώθηση και πέρασμα προς ένα μέλλον· εκείνο που την υφίσταται είναι ο χρόνος ως ανεπτυγμένη σειρά των παρόντων· τα δυο τους αποτελούν ένα, επειδή η ώθηση του χρόνου δεν είναι τίποτε άλλο από τη μετάβαση από ένα παρόν σε ένα παρόν. Αυτή η έκ-σταση, αυτή η προβολή μιας αδιαίρετης δύναμης σε ένα τέρμα που της είναι ήδη παρόν, είναι η υποκειμενικότητα. Η πρωταρχική ροή, λέει ο Χούσερλ, δεν είναι μόνο: πρέπει κατ' ανάγκη να παράσχει στον εαυτό της μια «αυτοφανέρωση» (*Selbsterscheinung*), χωρίς να χρειαστεί να τοποθετήσουμε από πίσω της μια άλλη ροή για να τη συνειδητοποιήσει. «Αυτοσυγκροτείται ως φαινόμενο μέσα στον εαυτό της», <sup>19</sup> είναι ουσιακό στο χρόνο να μην είναι μόνο χρόνος που υφίσταται όντως ή που διαρρέει, αλλά επίσης χρόνος που ξέρει ο ίδιος τι είναι, διότι η διάρρηξη ή η διάνοιξη του παρόντος προς ένα μέλλον είναι το αρχέτυπο της σχέσης του εαυτού με τον εαυτό και σχεδιογραφεί μια εσωτερικότητα ή

μια αυτότητα.<sup>20</sup> Εδώ αναβλύζει ένα φως,<sup>21</sup> εδώ δεν έχουμε πια να κάνουμε με ένα είναι που ησυχάζει στον εαυτό του, αλλά με ένα είναι που όλη του η ουσία, όπως η ουσία του φωτός, είναι να καθιστά ορατό. Ακριβώς μέσω της χρονικότητας μπορεί να υπάρξει χωρίς αντίφαση αυτότητα, νόημα και ορθός λόγος. Κάτι που φαίνεται ακόμα και στη συνήθη έννοια του χρόνου. Οριοθετούμε φάσεις ή στάδια της ζωής μας, θεωρούμε ως μέρος του παρόντος μας, για παράδειγμα, όλα όσα σχετίζονται νοηματικά με τις ασχολίες μας της στιγμής· αναγνωρίζουμε επομένως άρρητα ότι χρόνος και νόημα αποτελούν ένα. Η υποκειμενικότητα δεν είναι η ακίνητη ταυτότητα με τον εαυτό: προκειμένου να είναι υποκειμενικότητα, της είναι ουσιακό, όπως είναι και στο χρόνο, να ανοικτεί σε έναν άλλο και να βγει από τον εαυτό της. Δεν πρέπει να φανταζόμαστε το υποκείμενο ως συγκροτούν και την πολλαπλότητα των βιωμάτων του ή των *Erlebnisse* του ως συγκροτούμενα· δεν πρέπει να πραγματευόμαστε το υπερβατολογικό εγώ ως το αληθινό υποκείμενο και το εμπειρικό εγώ ως τη σκιά του ή το αυλάκι που αφήνει πίσω του. Αν τέτοια ήταν η σχέση τους, θα μπορούσαμε να αποσυρθούμε μέσα στο συγκροτούν, και ο αναστοχασμός αυτός, που θα ήταν χωρίς τόπο και χωρίς χρονολογία, θα διέλυε το χρόνο. Αν πράγματι ακόμα και οι καθαρότεροι στοχασμοί μας μάς εμφανίζονται αναδρομικά μέσα στο χρόνο, αν οι στοχασμοί μας για τη ροή εισάγονται στη ροή,<sup>22</sup> αυτό συμβαίνει επειδή ακόμα και η ακριβέστερη συνείδηση για την οποία είμαστε ικανοί είναι πάντα σαν να υφίσταται την παθοποιό ενέργεια του εαυτού της ή να δίνεται στον εαυτό της, και επειδή η λέξη συνείδηση δεν έχει κανένα νόημα έξω από αυτή τη δυαδικότητα.

Τίποτα απ' όσα λέγονται για το υποκείμενο δεν είναι ψευδές: είναι αλήθεια ότι το υποκείμενο ως απόλυτη παρουσία στον εαυτό του είναι αυστηρά άκλιτο και ότι δεν θα ήταν δυνατό να του συμβεί τίποτα που το προσχεδιάσμά του να μην το φέρει ήδη μέσα του· είναι αλήθεια επίσης ότι δίνει στον εαυτό του εμβλήματα του ίδιου μέσα στη διαδοχή και στην πολλα-

πλόττητα, και ότι τα εμβλήματα αυτά είναι εκείνο, εφόσον χωρίς αυτά θα ήταν σαν μια άναρθρη κραυγή και δεν θα κατόρθωνε καν να φτάσει στην αυτοσυνείδηση. Τώρα πια διευκρινίζεται ότι αποκαλέσαμε προσωρινά παθητική σύνθεση. Μια παθητική σύνθεση είναι αντιφατική, αν η σύνθεση είναι συναπάρτισμα και αν η παθητικότητα συνίσταται στο να δέχεται μια πολλαπλότητα, αντί να τη φτιάχνει με όσα τη συναπαρτίζουν. Όταν μιλούσαμε για παθητική σύνθεση, εννοούσαμε ότι διαπερνάμε το πολλαπλό, χωρίς ωστόσο να πραγματοποιούμε εμείς τη σύνθεσή του. Όμως ο εγχρονισμός από τη φύση του ικανοποιεί αυτές τις δύο προϋποθέσεις, διότι είναι εμφανές ότι δεν είμαι εγώ ο δημιουργός του χρόνου, ούτε άλλωστε και των χτύπων της καρδιάς μου, δεν είμαι εγώ που παίρνω την πρωτοβουλία του εγχρονισμού· δεν επέλεξα εγώ να γεννηθώ, από τη στιγμή δε που γεννήθηκα, ο χρόνος ξεχύνεται διαμέσου μου ό,τι κι αν κάνω. Ωστόσο αυτό το ανάβλυσμα του χρόνου δεν είναι ένα απλό γεγονός που το υφίσταμαι, μπορώ να βρω σ' αυτό καταφυγή εναντίον εκείνου του ίδιου, όπως συμβαίνει με μια απόφαση που με δεσμεύει ή με ένα ενέργημα με το οποίο παγιώνεται μια έννοια. Με αποσπά βίαια από εκείνο που επρόκειτο να είμαι, αλλά ταυτόχρονα μου δίνει το μέσο να συλλάβω τον εαυτό μου από απόσταση και να πραγματωθώ ως εγώ. Εκείνο που αποκαλείται παθητικότητα δεν είναι το γεγονός ότι δεχόμαστε απλώς μια ξένη πραγματικότητα ούτε είναι η αιτιώδης επενέργεια του έξω πάνω μας: είναι μια περιζώση, ένα είναι τοποθετημένο σε μια κατάσταση, και αυτό το είναι εν καταστάσει, πριν από το οποίο δεν υπάρχουμε, το ξαναρχίζουμε συνεχώς από την αρχή και μας συγκροτεί εμάς τους ίδιους. Ένας αυθορμητισμός «κεκτημένος» άπαξ και διά παντός και που «εξακολουθεί στο διηνεκές να είναι αυθορμητισμός, δυνάμει του κεκτημένου»,<sup>23</sup> είναι ακριβώς ο χρόνος και είναι ακριβώς η υποκειμενικότητα. Είναι ο χρόνος, επειδή ένας χρόνος που δεν θα είχε τις ρίζες του σε ένα παρόν και από εκεί σε ένα παρελθόν δεν θα ήταν πια χρόνος αλλά αιωνιότητα. Ο ιστορικός χρόνος

του Χάιντεγκερ, που κυλάει από το μέλλον και ο οποίος, χάρη σε μια αποφασιστικότητα, έχει εκ των προτέρων το μέλλον του και γλιτώνει άπαξ και διά παντός από τη διασπορά, είναι αδύνατος σύμφωνα με την ίδια τη σκέψη του Χάιντεγκερ: διότι, αν ο χρόνος είναι μια *έκ-σταση*, αν παρόν και παρελθόν είναι δύο αποτελέσματα αυτής της *έκ-στασης*, πώς θα ήταν δυνατό να πάψουμε εντελώς να βλέπουμε το χρόνο από τη σκοπιά του παρόντος, πώς θα μπορούσαμε να βγούμε οριστικά από το αναυθεντικό; Πάντα στο παρόν είμαστε επικεντρωμένοι, από εκείνο ξεκινούν οι αποφάσεις μας, άρα μπορούν πάντα να συσχετιστούν με το παρελθόν μας, δεν είναι ποτέ χωρίς κίνητρο, και μπορεί μεν να ανοίγουν στη ζωή μας έναν κύκλο που ενδέχεται να είναι εντελώς νέος, ωστόσο πρέπει να αναληφθούν πάλι στη συνέχεια, μόνο για ένα διάστημα γλιτώνουν από τη διασπορά. Δεν μπορεί επομένως να τεθεί θέμα να συναχθεί ο χρόνος από τον αυθορμητισμό. Έγχρονοι δεν είμαστε *επειδή* είμαστε αυθόρμητοι και επειδή, ως συνειδήσεις, αποσπώμαστε βίαια από τον εαυτό μας, αλλά απεναντίας ο χρόνος είναι το θεμέλιο και το μέτρο του αυθορμητισμού μας, η δύναμη να προχωρούμε παραπέρα και να «μηδενίζουμε» η οποία μας κατοικεί, που είναι εμείς οι ίδιοι, που μας έχει δοθεί κι εκείνη μαζί με τη χρονικότητα και μαζί με τη ζωή. Η γέννησή μας ή, όπως λέει ο Χούσερλ στα ανέκδοτα κείμενά του, η «γενετικότητά» μας, θεμελιώνει τη δραστηριότητα ή την ατομικότητά μας και ταυτόχρονα την παθητικότητα ή τη γενικότητά μας, αυτή την εσωτερική αδυναμία που μας εμποδίζει να επιτύχουμε ποτέ την πυκνότητα μιας απόλυτης ατομικότητας. Δεν είμαστε, με τρόπο ακατανόητο, μια δραστηριότητα ενωμένη με μια παθητικότητα, ένας αυτοματισμός που υπερνικάται από μια βούληση, μια αντίληψη που υπερνικάται από μια κρίση – είμαστε πλήρως ενεργητικοί και πλήρως παθητικοί, επειδή είμαστε η ανάδυση του χρόνου.

Το ζητούμενό μας<sup>24</sup> ήταν να κατανοήσουμε τις σχέσεις μεταξύ συνείδησης και φύσης, μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού. Ή ακόμα να συνδέσουμε την ιδεαλιστική προοπτική, σύμφωνα με την οποία το καθετί είναι ως αντικείμενο για τη συνείδηση αλλιώς δεν είναι, με την πραγματοκρατική προοπτική, σύμφωνα με την οποία οι συνειδήσεις είναι ένθετες στον ιστό του αντικειμενικού κόσμου και των συμβάντων καθ' εαυτό. Ή εντέλει να μάθουμε πώς ο κόσμος και ο άνθρωπος είναι προσβάσιμοι σε δύο είδη ερευνών, αφενός τις εξηγητικές, αφετέρου τις αναστοχαστικές. Σε μια προηγούμενη εργασία διατυπώσαμε αυτά τα κλασικά προβλήματα σε μια άλλη γλώσσα, η οποία τα επανέγει στο ουσιώδες: το θέμα είναι, σε τελική ανάλυση, να κατανοήσουμε ποια είναι η σχέση του *νόηματος* με το *χωρίς νόημα*, μέσα μας αλλά και μέσα στον κόσμο. Άραγε, ό,τι υπάρχει στον κόσμο από νόημα κυοφορείται και παράγεται από τη συνάντηση ή τη συνάντηση ανεξάρτητων γεγονότων ή μήπως, αντίθετα, είναι απλώς η έκφραση ενός απόλυτου ορθού λόγου; Λέγεται ότι τα συμβάντα έχουν ένα νόημα όταν μας εμφανίζονται ως η πραγματοποίηση ή η έκφραση μιας μοναδικής σκόπευσης. Νόημα για μας υπάρχει όταν πληρούται μία από τις αποβλέψεις μας ή, αντιστρόφως, όταν μια πολλαπλότητα γεγονότων ή σημείων προσφέρεται από την πλευρά μας σε μια εκ νέου ανάληψη η οποία τα κατανοεί συμπεριλαμβάνοντάς τα, εν πάση περιπτώσει, όταν ένας ή περισσότεροι όροι υπάρχουν ως... εκπρόσωποι ή έκφραση κάτι άλλου απ' ό,τι είναι οι ίδιοι. Το ίδιο του ιδεαλισμού είναι ότι δέχεται πως όλες οι σημασίες είναι φυγόκεντροι, ενεργήματα σημασιοδότησης ή *Sinngebung*,<sup>25</sup> και ότι δεν υπάρχει φυσικό σημείο. Κατανοώ σημαίνει πάντα, σε τελική ανάλυση, κατασκευάζω, συγκροτώ, διενεργώ την παρούσα στιγμή τη σύνθεση του αντικειμένου. Η ανάλυση του ιδιοσώματος και της αντίληψης μας αποκάλυψε μια σχέση με το αντικείμενο, μια σημασία βαθύτερη από εκείνη. Το πράγμα δεν είναι τίποτε άλλο από μια σημασία, είναι η σημασία «πράγμα». Έστω. Αλλά όταν κατανοώ ένα πράγμα, για

παράδειγμα έναν πίνακα, δεν διενεργώ την παρούσα στιγμή τη σύνθεσή του, πηγαίνω να το προϋπαντήσω μαζί με τα αισθητηριακά μου πεδία, μαζί με το αντιληπτικό μου πεδίο και τελικά μαζί με ένα τυπικό κάθε δυνατού είναι, με μια καθολική συναρμογή ως προς τον κόσμο. Επομένως, βαθιά μέσα στο ίδιο το υποκείμενο ανακαλύπτουμε την παρουσία του κόσμου, οπότε το υποκείμενο δεν έπρεπε πια να κατανοηθεί ως συνθετική δραστηριότητα αλλά ως έκ-σταση, ενώ κάθε ενεργητική διεργασία σημασιοδότησης ή *Sinn-gebung* εμφανιζόταν ως παράγωγη και δευτερογενής σε σχέση με αυτή την κυοφορία της σημασίας μέσα στα σημεία, η οποία θα μπορούσε να ορίσει τον κόσμο. Βρίσκαμε κάτω από την αποβλεπτικότητα του ενεργήματος ή την οντοθετική αποβλεπτικότητα, και ως τη συνθήκη που την καθιστούσε δυνατή, μια τελεστική αποβλεπτικότητα, που λειτουργούσε ήδη πριν από οποιαδήποτε θέση και οποιαδήποτε κρίση, ένα «Λόγο του αισθητικού κόσμου»,<sup>26</sup> μια «τέχνη κρυμμένη στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής» η οποία, όπως κάθε τέχνη, γίνεται γνωστή στα αποτελέσματά της και μόνο. Φωτίζεται εφεξής η διάκριση την οποία κάναμε αλλού<sup>27</sup> μεταξύ δομής και σημασίας: εκείνο που συνιστά τη διαφορά ανάμεσα στην *Gestalt* του κύκλου και τη σημασία «κύκλος» είναι ότι η δεύτερη αναγνωρίζεται από μια νόηση η οποία τη γεννά ως τόπο σημείων σε ίση απόσταση από ένα κέντρο, ενώ η πρώτη από ένα υποκείμενο εξοικειωμένο με τον κόσμο του και ικανό να τη συλλάβει ως ένα μετατοπισμό αυτού του κόσμου, ως κυκλική φυσιογνωμία. Δεν έχουμε άλλο τρόπο να μάθουμε τι είναι ένας πίνακας ή ένα πράγμα πέρα από το να τα κοιτάξουμε, η δε *σημασία* τους αποκαλύπτεται μόνο αν τα κοιτάξουμε από μια ορισμένη οπτική γωνία, από μια ορισμένη απόσταση και σε μια ορισμένη *κατεύθυνση*, με δυο λόγια, αν βάλουμε στην υπηρεσία του θεάματος την αλληλοσυνεννόησή μας με τον κόσμο. Η *κατεύθυνση* ενός υδάτινου ρεύματος – η λέξη δεν σημαίνει τίποτε αν δεν υποθέσω ένα υποκείμενο που κοιτάζει από έναν ορισμένο τόπο προς έναν άλλο. Στον κόσμο

καθ' εαυτό, όλες οι κατευθύνσεις όπως και όλες οι κινήσεις είναι σχετικές, και αυτό είναι σαν να λέμε ότι δεν υπάρχουν κατευθύνσεις και κινήσεις. Δεν θα υπήρχε όντως κίνηση και δεν θα είχα την έννοια της κίνησης, αν κατά την αντίληψη δεν άφηνα τη γη, ως «έδαφος»<sup>28</sup> κάθε ηρεμίας και κάθε κίνησης, εντεύθεν της κίνησης και της ηρεμίας, επειδή την κατοικώ, και παρομοίως δεν θα υπήρχε κατεύθυνση, χωρίς ένα ον που κατοικεί τον κόσμο και το οποίο χαράζει μέσα του με το βλέμμα του την πρώτη κατεύθυνση-σημείο αναφοράς. Κατά τον ίδιο τρόπο και η κατεύθυνση των νημάτων ενός υφάσματος νοείται μόνο για ένα υποκείμενο που μπορεί να προσεγγίσει το αντικείμενο από τη μία ή από την άλλη πλευρά, και τα νήματα του υφάσματος έχουν κάποια κατεύθυνση ακριβώς μέσω της ανάδυσής μου στον κόσμο. Παρομοίως, επίσης, το *νόημα* μιας φράσης είναι τα λόγια της ή η απόβλεψή της, κάτι που προϋποθέτει πάλι ένα σημείο εκκίνησης και ένα σημείο άφιξης, μια σκόπευση, μια οπτική γωνία. Παρομοίως, τέλος, η *αίσθηση* της όρασης είναι μια ορισμένη προετοιμασία για τη λογική και τον κόσμο των χρωμάτων. Κάτω από όλες αυτές τις σημασίες της λέξης *σηψ*, βρίσκουμε την ίδια θεμελιώδη έννοια ενός είναι προσανατολισμένου ή εστιασμένου προς κάτι που εκείνο το ίδιο δεν είναι και έτσι οδηγούμαστε πάντα σε μια σύλληψη του υποκειμένου ως έκ-στασης και σε μια ενεργητική σχέση υπερβατικότητας ανάμεσα στο υποκείμενο και τον κόσμο. Ο κόσμος είναι αδιαχώριστος από το υποκείμενο, αλλά από ένα υποκείμενο που δεν είναι τίποτε άλλο από σχέδιο και πρόταγμα του κόσμου, και το υποκείμενο είναι αδιαχώριστο από τον κόσμο, αλλά από έναν κόσμο τον οποίο σχεδιάζει και προβάλλει εκείνο το ίδιο. Το υποκείμενο είναι είναι-στον-κόσμο και ο κόσμος παραμένει «υποκειμενικός»,<sup>29</sup> εφόσον η ύφανση και οι αρθρώσεις του σχεδιογραφούνται από την κίνηση υπερβατικότητας του υποκειμένου. Επομένως, μαζί με τον κόσμο ως λίκνο των σημασιών, νόημα όλων των νοημάτων, κατεύθυνση όλων των κατευθύνσεων και έδαφος όλων των σκέψεων, ανακαλύπταμε το

μέσο να ξεπεράσουμε το διάζευγμα ανάμεσα στην πραγματοκρατία και τον ιδεαλισμό, στην τυχειότητα και τον απόλυτο ορθό λόγο, στο χωρίς νόημα και το νόημα. Ο κόσμος όπως προσπαθήσαμε να τον δείξουμε, ως αρχέγονη ενότητα όλων των εμπειριών μας στον ορίζοντα της ζωής μας και ως μοναδικό τέρμα όλων των προταγμάτων μας, δεν είναι πια η ορατή εκδίπλωση μιας συγκροτούσας σκέψης ούτε ένα τυχαίο συνάθροισμα μερών ούτε, βέβαια, η διεργασία μιας κατευθυντήριας σκέψης πάνω σε μια αδιάφορη ύλη, αλλά η πατρίδα κάθε ορθολογικότητας.

Η ανάλυση του χρόνου επιβεβαίωσε κατ' αρχάς αυτή τη νέα έννοια του νοήματος και του κατανοώ. Θεωρώντας το χρόνο ως ένα οποιοδήποτε αντικείμενο, θα πρέπει να πούμε για εκείνον ό,τι είπαμε για τα άλλα αντικείμενα: ότι έχει νόημα για μας μόνο και μόνο επειδή εμείς «είμαστε αυτός». Μπορούμε να δηλώσουμε κάτι με αυτή τη λέξη μόνο και μόνο επειδή είμαστε στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον. Είναι κυριολεκτικά το νόημα της ζωής μας και, όπως ο κόσμος, είναι προσιτός μόνο σε όποιον είναι τοποθετημένος μέσα του και ενστερνίζεται την κατεύθυνσή του. Όμως η ανάλυση του χρόνου δεν ήταν μόνο μια ευκαιρία να επαναλάβουμε ό,τι είχαμε πει σχετικά με τον κόσμο. Φωτίζει τις προηγούμενες αναλύσεις, επειδή αναδεικνύει το υποκείμενο και το αντικείμενο ως δύο αφηρημένες στιγμές μιας μοναδικής δομής που είναι η *παρουσία*. Ακριβώς μέσω του χρόνου σκεφτόμαστε το είναι, επειδή ακριβώς μέσω των σχέσεων ανάμεσα στο χρόνο-υποκείμενο και το χρόνο-αντικείμενο μπορούμε να κατανοήσουμε τις σχέσεις ανάμεσα στο υποκείμενο και τον κόσμο. Ας εφαρμόσουμε στα προβλήματα με τα οποία ξεκινήσαμε την ιδέα της υποκειμενικότητας ως χρονικότητας. Αναρωτιόμασταν, για παράδειγμα, πώς να συλλάβουμε τις σχέσεις ψυχής και σώματος και εγκαταλείπαμε ως ανέλπιδη την απόπειρα να προσαρτήσουμε το δι' εαυτό σε ένα ορισμένο αντικείμενο καθ' εαυτό, την αιτιώδη επενέργεια του οποίου θα έπρεπε να υποστεί. Αν όμως το δι'



εαυτό, η αποκάλυψη του εαυτού στον ίδιο του τον εαυτό, είναι απλώς η γούβα όπου δημιουργείται ο χρόνος και αν ο κόσμος «καθ' εαυτό» είναι απλώς ο ορίζοντας του παρόντος μου, τότε το πρόβλημα συνοψίζεται στο να μάθουμε πώς ένα επερχόμενο και περασμένο είναι έχει επίσης ένα παρόν – δηλαδή το πρόβλημα εξαλείφεται, εφόσον μέλλον, παρελθόν και παρόν συνδέονται μέσα στην κίνηση του εγχρονισμού. Μου είναι τόσο ουσιώδες να έχω ένα σώμα, όσο ουσιώδες είναι για το μέλλον να είναι μέλλον ενός ορισμένου παρόντος. Οπότε η επιστημονική θεματική και η αντικειμενική σκέψη δεν θα μπορέσουν να βρουν έστω και μία σωματική λειτουργία που να είναι αυστηρά ανεξάρτητη από τις δομές της ύπαρξης,<sup>30</sup> και κατ'αντιστοιχία ούτε ένα «πνευματικό» ενέργημα που να μη στηρίζεται σε μια σωματική υποδομή. Ακόμα παραπάνω: δεν μου είναι μόνο ουσιώδες να έχω ένα σώμα, αλλά και να έχω αυτό εδώ το σώμα. Δεν είναι μόνο η έννοια του σώματος η οποία, διαμέσου της έννοιας του παρόντος, συνδέεται αναγκαία με την έννοια του δι' εαυτό, αλλά και η όντως υφιστάμενη ύπαρξη του σώματός μου είναι απαραίτητη στην ύπαρξη της «συνείδησης» μου. Σε τελική ανάλυση, αν ξέρω ότι το δι' εαυτό στέφει ένα σώμα, μπορώ και το ξέρω μόνο μέσω της εμπειρίας ενός ενικού σώματος και ενός ενικού δι' εαυτό, μέσω της βίωσης της παρουσίας μου στον κόσμο. Θα αντιτείνουν ότι θα μπορούσα να έχω νύχια, αυτιά ή πνευμόνια φτιαγμένα διαφορετικά χωρίς να τροποποιηθεί η ύπαρξή μου. Όμως και πάλι τα νύχια μου, τα αυτιά μου και τα πνευμόνια μου, αν ληφθούν χωριστά, δεν έχουν καμία ύπαρξη. Η επιστήμη είναι εκείνη που μας έχει συνηθίσει να θεωρούμε το σώμα μας ως ένα συνάθροισμα μερών, καθώς και η εμπειρία της αποσάθρωσής του με το θάνατο. Αλλά, ακριβώς, το σώμα σε αποσύνθεση δεν είναι πια σώμα. Αν επανατοποθετήσω τα αυτιά μου, τα νύχια μου και τα πνευμόνια μου μέσα στο ζωντανό σώμα μου, δεν θα εμφανιστούν πια ως ενδοχομενικές λεπτομέρειες. Δεν είναι αδιάφορα όσον αφορά την ιδέα που σχηματίζουν οι άλλοι για μένα,

συμβάλλουν στη φυσιογνωμία μου ή στην όλη μου στάση, και ίσως μια μέρα η επιστήμη να εκφράσει υπό μορφή αντικειμενικών συσχετίσεων πόσο αναγκαίο μου ήταν να έχω έτσι φτιαγμένα αυτά, νύχια και πνευμόνια, αν έπρεπε να είμαι κατά τα άλλα επιδέξιος ή αδέξιος, ήρεμος ή νευρικός, ευφυής ή χαζός, αν έπρεπε να είμαι εγώ. Με άλλα λόγια, όπως δείξαμε αλλού, το αντικειμενικό σώμα δεν είναι η αλήθεια του φαινομένου σώματος, δηλαδή η αλήθεια του σώματος όπως το βιώνουμε, είναι απλώς μια φτωχή εικόνα του, και το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ ψυχής και σώματος δεν αφορά το αντικειμενικό σώμα, που έχει μόνο εννοιολογική ύπαρξη, αλλά το φαινόμενο σώμα. Το μόνο που αληθεύει είναι ότι η ανοικτή και προσωπική μας ύπαρξη στηρίζεται σε μια πρώτη θεμέλια βάση κεκτημένης και ακινητοποιημένης ύπαρξης. Αλλά δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς αν είμαστε χρονικότητα, εφόσον η διαλεκτική του κεκτημένου και του μέλλοντος είναι συγκροτητική του χρόνου.

Με τον ίδιο τρόπο θα απαντούσαμε στα ερωτήματα που μπορεί να έθετε κανείς σχετικά με τον κόσμο πριν από τον άνθρωπο. Όταν λέγαμε προηγουμένως ότι δεν υπάρχει κόσμος χωρίς μια ύπαρξη που να φέρει τη δομή του, θα μπορούσαν να μας αντιτείνουν ότι, παρ' όλα αυτά, ο κόσμος προηγήθηκε του ανθρώπου, ότι η γη, κατά τα φαινόμενα, είναι ο μόνος πλανήτης που κατοικείται, και ότι έτσι οι φιλοσοφικές θεωρήσεις αποδεικνύονται ασύμβατες με τα πλέον βέβαια γεγονότα. Στην πραγματικότητα μόνο ο αφηρημένος αναστοχασμός της νοησιαρχίας είναι ασύμβατος με «γεγονότα» που δεν κατανοούνται πλήρως. Διότι, τι ακριβώς θέλουν να πουν όταν λένε ότι ο κόσμος υπήρξε πριν από τις ανθρώπινες συνειδήσεις; Θέλουν να πουν, για παράδειγμα, ότι η γη προήλθε από ένα αρχέγονο νεφέλωμα όπου δεν είχαν ακόμα συγκεντρωθεί οι προϋποθέσεις της ζωής. Αλλά καθεμία από τις λέξεις αυτές, όπως και κάθε εξίσωση της φυσικής, προϋποθέτει την προεπιστημονική εμπειρία μας του κόσμου, και αυτή η αναφορά στον βιωμένο κόσμο συμβάλλει στη συγκρότηση της έγκυρης σημασίας του.

Τίποτα δεν θα με κάνει ποτέ να κατανοήσω τι θα μπορούσε να είναι ένα νεφέλωμα που δεν θα το έχει δει κανένας. Το νεφέλωμα του Λαπλάς (Laplace) δεν είναι πίσω μας, στην προέλευσή μας, είναι μπροστά μας, στον πολιτισμικό κόσμο. Και από την άλλη μεριά, τι θέλουν να πουν όταν λένε ότι δεν υπάρχει κόσμος χωρίς ένα είναι στον κόσμο; Όχι ότι ο κόσμος συγκροτείται από τη συνείδηση αλλά, αντίθετα, ότι η συνείδηση βρίσκεται πάντα ήδη εν δράσει μέσα στον κόσμο. Άρα, συνολικά, εκείνο που αληθεύει είναι ότι υπάρχει μια φύση, όχι η φύση των επιστημών αλλά εκείνη την οποία μου δείχνει η αντίληψη, και ότι ακόμα και το φως της συνείδησης είναι, όπως λέει ο Χάιντεγκερ, *lumen naturale*, που έχει δοθεί στον εαυτό του.

Εν πάση περιπτώσει, θα αντιτείνουν ακόμα, ο κόσμος θα διαρκέσει και ύστερα από μένα, άλλοι άνθρωποι θα τον αντιλαμβάνονται όταν εγώ δεν θα υπάρχω πια. Όμως, αν σ' αλήθεια η παρουσία μου στον κόσμο είναι συνθήκη δυνατότητας αυτού του κόσμου, δεν μου είναι αδύνατο να συλλάβω, είτε ύστερα από μένα είτε και κατά τη διάρκεια της ζωής μου, άλλους ανθρώπους μέσα στον κόσμο; Στην προοπτική του εγχορονισμού, οι προηγούμενες επισημάνσεις μας σχετικά με το πρόβλημα του άλλου φωτίζονται. Στην αντίληψη του άλλου, είπαμε, δρασκελίζω σε επίπεδο απόβλεψης την άπειρη απόσταση που θα χωρίζει πάντα την υποκειμενικότητά μου από μια άλλη, υπερνικώ την εννοιολογική αδυνατότητα ενός άλλου δι' εαυτό για μένα, επειδή διαπιστώνω μια άλλη συμπεριφορά, μια άλλη παρουσία στον κόσμο. Τώρα που αναλύσαμε καλύτερα την έννοια της παρουσίας, που συνδέσαμε την παρουσία στον εαυτό με την παρουσία στον κόσμο και ταύτισαμε το *cogito* με τη δέσμευση μέσα στον κόσμο, καταλαβαίνουμε καλύτερα πώς μπορούμε να βρούμε τον άλλο στη δυναμική προέλευση των ορατών συμπεριφορών του. Ασφαλώς ο άλλος δεν θα υπάρξει ποτέ για μας όπως εμείς οι ίδιοι, είναι πάντα ένας μικρότερος αδελφός, δεν παρακολουθούμε ποτέ σ' εκείνον την ώθηση του εγχορονισμού, όπως σε μας. Αλλά δύο χρονικότητες δεν αλληλο-

αποκλείονται όπως δύο συνειδήσεις, επειδή η καθεμία ξέρει ότι είναι χρονικότητα μόνο αν προβληθεί στο παρόν και επειδή εκεί μπορούν οι δυο τους να συμπληχθούν. Όπως το ζωντανό παρόν μου ανοίγει προς ένα παρελθόν που ωστόσο δεν το ζω πια και προς ένα μέλλον που δεν το ζω ακόμα, που ίσως δεν θα το ζήσω ποτέ, μπορεί επίσης να ανοίξει και προς χρονικότητες που δεν τις βιώνω και να έχει έναν κοινωνικό ορίζοντα, ούτως ώστε ο κόσμος μου καταλήγει να διευρυνθεί στο μέτρο της συλλογικής ιστορίας, την οποία η ιδιωτική μου ύπαρξη αναλαμβάνει εκ νέου και επωμίζεται. Η λύση όλων των προβλημάτων υπερβατικότητας έγκειται στην πυκνότητα του προαντικειμενικού παρόντος, όπου βρίσκουμε τη σωματικότητά μας, την κοινωνιακότητά μας, την προϋπαρξη του κόσμου, δηλαδή το σημείο απ' όπου ξεκινούν οι «εξηγήσεις» σε ό,τι νόμιμο διαθέτουν – και ταυτόχρονα το θεμέλιο της ελευθερίας μας.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρόκειται για τη γαλλική λέξη *sens* που χρησιμοποιείται με όλες τις σημασίες της (έννοια και νόημα, αίσθηση, κατεύθυνση). (Σ.τ.Μ.)
2. «Nacheinander der Jetztpunkte», Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 422.
3. Bergson, *Matière et Mémoire*, σ. 137, σημ. 1, σ. 139.
4. Για να επανέλθουμε στον αυθεντικό χρόνο, δεν είναι ούτε αναγκαίο ούτε αρκετό να καταγγείλουμε τη χωρικοποίηση του χρόνου όπως ο Μπερξόν. Δεν είναι αναγκαίο, επειδή ο χρόνος αποκλείει το χώρο μόνο αν εξετάσουμε ένα χώρο αντικειμενοποιημένο εκ των προτέρων, και όχι αυτή την αρχέγονη χωρικότητα την οποία προσπαθήσαμε να περιγράψουμε και που είναι η αφηρημένη μορφή της παρουσίας μας στον κόσμο. Δεν είναι αρκετό, επειδή ακόμα και αφού καταγγείλουμε τη συστηματική μετάφραση του χρόνου σε όρους χώρου, δεν μπορούμε να μείνουμε πολύ μακριά από μια αυθεντική ενόραση του χρόνου. Αυτό συνέβη στον Μπερξόν. Όταν λέει ότι η διάρκεια «αυξάνεται συνεχώς από μόνη της σαν χιονο-

στιβάδα», όταν συσσωρεύει στο ασυνείδητο αναμνήσεις καθ' εαυτό, φτιάχνει χρόνο από το διατηρημένο παρόν, εξέλιξη από το εξελιγμένο.

5. «Noch im Griff behalte», Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, σσ. 390 κε.

6. Husserl, *Zeitbewusstsein*, σ. 430. *Formale und transzendente Logik*, σ. 208. Βλέπε Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, σ. 266.

7. Βλέπε για παράδειγμα, *Formale und transzendente Logik*, σσ. 256-257.

8. Claudel, *Art poétique*, σ. 57.

9. Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 350.

10. Heidegger, *ό.π.*, σ. 373.

11. Όπως παρατίθενται στο Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, σσ. 183-184.

12. *Augenblick*: στιγμή. Από τον Χάιντεγκερ χρησιμοποιείται με τονισμό των δύο συνθετικών της λέξης, *Augen* (μάτια) και *Blick* (βλέμμα): πρόκειται για τη «στιγμή της όρασης». Βλ. και παρακάτω, σελ. 723. (Σ.τ.Μ.)

13. Husserl *Zeitbewusstsein*, σ. 422: «primäres Bewusstsein... das hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...».

14. *Ό.π.*, σ. 471: «fällt ja Sein und Innerlich-bewusstsein zusammen».

15. *Ό.π.*, σ. 464.

16. [«ex-sistance»] Δανειζόμαστε την έκφραση από τον H. Corbin, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, σ. 14.

17. Το παράδειγμα δίνεται από τον Sartre, *L'Être et le Néant*, σ. 216.

18. Η έκφραση εφαρμόζεται από τον Καντ στο *Gemüt* [πνεύμα, ψυχή]. Ο Χάιντεγκερ τη μεταθέτει στο χρόνο: «Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst», *Kant und das Problem der Metaphysik*, σσ. 180-181.

19. Husserl, *Zeitbewusstsein*, σ. 436.

20. Heidegger, *ό.π.*, σ. 181: «Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, dass das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann». [(Ο χρόνος) ως καθαρή αυτοπάθεια δομεί πρωταρχικά την τελική αυτότητα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε το εαυτό μπορεί να είναι κάτι σαν αυτοσυνείδηση.]

21. Ο Χάιντεγκερ μιλάει κάπου για την «Gelichtetheit» [φωτισμένη διάσταση] του *Dasein*.

22. Αυτό που ο Χούσερλ ονομάζει στα ανέκδοτα κείμενά του *Einströmen*.

23. Sartre, *L'Être et le Néant*, σ. 195. Ο συγγραφέας μνημονεύει αυτή την τερατώδη μόνο και μόνο για να απορρίψει τη σχετική ιδέα.

24. Βλέπε Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Εισαγωγή.
25. Η έκφραση χρησιμοποιείται επίσης συχνά και από τον Χούσερλ, για παράδειγμα, *Ideen*, σ. 107.
26. [«Logos der ästhetischen Welt».] Husserl, *Formale und transzendente Logik*, σ. 257. Το «αισθητικός» λαμβάνεται φυσικά υπό την ευρεία έννοια του «υπερβατολογικού αισθητικού».
27. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, σ. 302.
28. Boden, Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre* (ανέκδοτο).
29. Heidegger, *Sein und Zeit*, σ. 366: «Wenn das "Subjekt" ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist "subjektiv". Diese "subjektive" Welt aber ist dann als Zeittranszendente "objektiver" als jedes mögliche "Objekt"». [Όταν το «υποκείμενο» εννοηθεί οντολογικά ως υπάρχον εδώ-είναι, το είναι του οποίου θεμελιώνεται στη χρονικότητα, τότε πρέπει να πούμε: ο κόσμος είναι «υποκειμενικός». Αλλά τότε αυτός ο «υποκειμενικός» κόσμος, ως υπερβατικός του χρόνου, είναι «αντικειμενικότερος» από κάθε δυνατό «αντικείμενο».]
30. Κάτι που δείξαμε διά μακρών στο *La Structure du Comportement*.

### III. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Γι' άλλη μια φορά είναι προφανές ότι δεν νοείται καμία αιτιώδης σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το σώμα του, τον κόσμο του ή την κοινωνία του. Αν θέσω εν αμφιβόλω όσα μου μαθαίνει η παρουσία μου σε μένα τον ίδιο, κινδυνεύω να χάσω ό,τι θεμελιώνει όλες μου τις βεβαιότητες. Όμως τη στιγμή που στρέφομαι προς τον εαυτό μου για να με περιγράψω, σαν να διακρίνω μια ανώνυμη ροή,<sup>1</sup> ένα σφαιρικό πρόταγμα όπου δεν υπάρχουν ακόμα «συνειδησιακές καταστάσεις», πόσω μάλλον κανενός είδους ποιοτικοί χαρακτηρισμοί. Για μένα τον ίδιο δεν είμαι ούτε «ζηλιάρης» ή «περίεργος», ούτε «καμπούρης» ή «δημόσιος υπάλληλος». Πολλοί απορούν πώς μπορούν και αντέχουν τον εαυτό τους ο ανάπηρος ή ο άρρωστος. Αυτό συμβαίνει επειδή για τους ίδιους δεν είναι ανάπηροι ή ετοιμοθάνατοι. Μέχρι τη στιγμή που θα πέσει σε κώμα, ο ετοιμοθάνατος κατοικείται από μια συνείδηση, είναι όλα όσα βλέπει, έχει αυτό το μέσο διαφυγής. Η συνείδηση δεν μπορεί ποτέ να αντικειμενοποιηθεί σε «συνείδηση αρρώστου» ή «συνείδηση αναπήρου», ακόμα δε και αν ο γέρος παραπονείται για τα γηρατειά του ή ο ανάπηρος για την αναπηρία του, αυτό μπορούν να το κάνουν μόνο όταν συγκρίνουν τον εαυτό τους με τους άλλους ή όταν βλέπουν τον εαυτό τους με τα μάτια των άλλων, δηλαδή όταν τον βλέπουν από μια στατιστική και αντικειμενική σκοπιά, και τα παράπονα δεν γίνονται ποτέ εντελώς καλή τη πί-

σται: όταν επανέλθει ο καθένας στην καρδιά της συνειδησίης του, αισθάνεται πέρα από τους ποιοτικούς χαρακτηρισμούς του και έτσι υποκύπτει σ' αυτούς. Αποτελούν το αντίτιμο που πληρώνουμε, χωρίς καν να το σκεφτούμε, για να είμαστε στον κόσμο, μια τυπική διαδικασία που είναι αυτονόητη. Γι' αυτό και μπορεί μεν να μην εκφραζόμαστε θετικά για το πρόσωπο που έχουμε, αλλά δεν θα θέλαμε να το αντικαταστήσουμε με άλλο. Απ' ό,τι φαίνεται, τίποτα επιμέρους δεν μπορεί να προσαρτηθεί στην ανυπέρβλητη γενικότητα της συνειδησίης, κανένα όριο δεν μπορεί να επιβληθεί σ' αυτή την υπέρμετρη δύναμη απόδρασης. Προκειμένου να μπορέσει κάποιο πράγμα έξωθεν να με καθορίσει αιτιοκρατικά, θα έπρεπε να είμαι πράγμα. Η ελευθερία μου και η καθολικότητά μου δεν επιδέχονται έκλειψη. Είναι αδιανόητο να είμαι ελεύθερος σε ορισμένες ενέργειές μου και αιτιοκρατικά καθορισμένος σε άλλες: τι θα ήταν αυτή η αδρανής ελευθερία που αφήνει τις αιτιοκρατίες να λειτουργούν; Αν υποθέσουμε ότι καταργείται όταν δεν δρα, από πού θα μπορούσε να ξαναγεννηθεί; Αν μπορέσω, παρά πάσα πιθανότητα, να *κάνω τον εαυτό μου* πράγμα, πώς έπειτα θα ξαναγίνω συνειδησίης; Αν, για μία και μόνη φορά, είμαι ελεύθερος, αυτό σημαίνει ότι δεν συγκαταλέγομαι στα πράγματα, άρα πρέπει να είμαι ελεύθερος ακατάπαυστα. Αν, για μία και μόνη φορά, πάψουν οι ενέργειές μου να είναι δικές μου, ποτέ δεν θα ξαναγίνουν δικές μου, αν χάσω το άδραγμά μου πάνω στον κόσμο, δεν θα το ξαναβρώ. Επίσης είναι αδιανόητο να μετριάσει η ελευθερία μου· δεν γίνεται να είσαι ολίγον ελεύθερος, και αν, όπως λέγεται συχνά, κάποια κίνητρα με ωθούν προς μια κατεύθυνση, ένα από τα δύο συμβαίνει: είτε έχουν τη δύναμη να με κάνουν να ενεργήσω, οπότε δεν υπάρχει ελευθερία, είτε δεν την έχουν, οπότε η ελευθερία είναι ολοσχερής, εξίσου μεγάλη στα χειρότερα βάσανα και στη γαλήνη του σπιτιού μου. Άρα θα έπρεπε να παραιτηθούμε όχι μόνο από την ιδέα της αιτιότητας αλλά και από την ιδέα των κινήτρων.<sup>2</sup> Το υποτιθέμενο κίνητρο δεν βαραίνει στην απόφασή μου, αντίθετα, η απόφασή



μου του δίνει τη δύναμή του. Όπως εξηγήσαμε προ ολίγου, οτιδήποτε «είμαι» λόγω φύσης ή ιστορίας –καμπούρης, ωραίος, Εβραίος– δεν είμαι ποτέ εντελώς για μένα τον ίδιο. Πιθανότατα είμαι έτσι για τον άλλο, όμως παραμένω ελεύθερος να θέσω τον άλλο είτε ως μια συνείδηση, οι θεάσεις της οποίας με εγγίζουν βαθιά μέχρι το είναι μου, είτε αντίθετα ως ένα απλό αντικείμενο. Είναι αλήθεια επίσης ότι το διάζευγμα αυτό είναι και το ίδιο εξαναγκαστικό: αν είμαι άσχημος, έχω την επιλογή είτε να είμαι ένας αποδοκιμασμένος είτε να αποδοκιμάζω εγώ τους άλλους, με αφήνουν ελεύθερο ανάμεσα στο μαζοχισμό και το σαδισμό, όμως όχι ελεύθερο να αγνοήσω τους άλλους. Ωστόσο αυτό το διάζευγμα, που συνιστά δεδομένο της ανθρώπινης συνθήκης, δεν είναι δεδομένο και για μένα ως καθαρή συνείδηση: εξακολουθώ να είμαι εγώ εκείνος που κάνει τον άλλο να είναι για μένα και μας κάνει και τους δύο να είμαστε ως άνθρωποι. Άλλωστε, ακόμα και αν μου είχε επιβληθεί το ανθρωπινό είναι, εφόσον μόνο ο τρόπος τού είναι έχει αφεθεί στην επιλογή μου, και εξετάζοντας την ίδια την επιλογή χωρίς να λάβουμε υπόψη τον μικρό αριθμό των μορφών που μπορεί να πάρει, και πάλι θα είχαμε να κάνουμε με ελεύθερη επιλογή. Αν πούμε ότι λόγω ιδιοσυγκρασίας ρέπω περισσότερο προς το σαδισμό ή προς το μαζοχισμό, αυτό και πάλι είναι απλώς ένας τρόπος ομιλίας, διότι η ιδιοσυγκρασία μου υπάρχει μόνο για τη δευτερογενή γνώση που αποκτώ σχετικά με τον εαυτό μου όταν με κοιτάζω με τα μάτια του άλλου, όσο λίγο δε κι αν αναγνωρίζω αυτή την ιδιοσυγκρασία, την αξιοδοτώ και υπ' αυτή την έννοια την επιλέγω. Το παραπλανητικό εν προκειμένω είναι ότι γυρεύουμε συχνά την ελευθερία στην εκούσια περίσκεψη και στάθμιση που εξετάζει με τη σειρά τα κίνητρα και φαίνεται να συντάσσεται με το ισχυρότερο ή με το πειστικότερο. Στην πραγματικότητα, η περίσκεψη ακολουθεί την απόφαση, τα κίνητρα κάνουν την εμφάνισή τους ακριβώς λόγω της κρυφής μου απόφασης, και δεν θα μπορούσαμε καν να διανοηθούμε τι μπορεί να είναι η δύναμη ενός κινήτρου χωρίς μια απόφαση την

οποία επικυρώνει ή στην οποία εναντιώνεται. Όταν παραιτηθώ από ένα σχέδιο, ξαφνικά τα κίνητρα που νόμιζα πως είχα για να εμμείνω σ' εκείνο χάνουν τη δύναμή τους και καταρρέουν. Προκειμένου να την ανακτήσουν, θα πρέπει να κάνω την προσπάθεια να ξανανοιξω το χρόνο και να βρεθώ ξανά στη στιγμή όπου δεν είχε ληφθεί ακόμα η απόφαση. Ακόμα και ενόσω σταθμίζω τα πράγματα, πάλι με προσπάθεια κατορθώνω να αναστείλω το χρόνο, να κρατήσω ανοικτή μια κατάσταση που αισθάνομαι πως έχει κλείσει από μια απόφαση που είναι ήδη εκεί και στην οποία αντιστέκομαι. Γι' αυτό τόσο συχνά νιώθω ξαλαφρωμένος όταν παραιτηθώ από ένα σχέδιο: «Στο κάτω κάτω, δεν μου ήταν και τόσο σημαντικό», η όλη διαμάχη ήταν για τυπικούς λόγους και μόνο, η περίσκεψη ήταν σκέτη παρωδία, είχα ήδη αποφασίσει κατά. Αναφέρεται συχνά η αδυναμία της βούλησης ως επιχείρημα κατά της ελευθερίας. Και πράγματι, ναι μεν μπορώ εκούσια να υιοθετήσω μια συμπεριφορά και να κάνω τον πολεμιστή ή τον σαγηνευτή, όμως δεν εξαρτάται από μένα να είμαι πολεμιστής ή σαγηνευτής με άνεση και «από φυσικού μου», δηλαδή να είμαι στ' αλήθεια. Αλλά ούτε πρέπει να γυρεύουμε την ελευθερία σε μια εκούσια πράξη η οποία, σύμφωνα με το ίδιο της το νόημα, είναι παραπραξία. Στην εκούσια πράξη προστρέχουμε μόνο και μόνο για να εναντιωθούμε στην αληθινή απόφασή μας και με σκοπό, θα έλεγε κανείς, να αποδείξουμε την αδυναμία μας. Αν είχαμε επωμιστεί στ' αλήθεια τη συμπεριφορά του πολεμιστή ή του σαγηνευτή, θα ήμασταν πολεμιστής ή σαγηνευτής. Ακόμα και τα αποκαλούμενα εμπόδια στην ελευθερία τα εκδιπλώνει στην πραγματικότητα εκείνη. Ένας αδιάβατος βράχος, ένας βράχος μεγάλος ή μικρός, κάθετος ή επικλινής, όλα αυτά έχουν νόημα μόνο για κάποιον που προτίθεται να τον διαβεί, για ένα υποκείμενο που τα σχέδιά του αποκόπτουν και ξεχωρίζουν αυτούς τους καθορισμούς μέσα από την ομοιόμορφη μάζα τού καθ' εαυτό και επιφέρουν την ανάδυση ενός προσανατολισμένου κόσμου, ενός νοήματος των πραγμάτων. Άρα, τελικά, δεν υπάρχει τί-

ποτα που να μπορεί να περιορίσει την ελευθερία, εκτός απ' ό,τι καθόρισε η ίδια ως όριο με τις πρωτοβουλίες της, το δε υποκείμενο έχει μόνο το εξωτερικό που το ίδιο δίνει στον εαυτό του. Επειδή εκείνο είναι που με την ανάδυσή του προξενεί την εμφάνιση νόηματος και αξίας στα πράγματα, και επειδή κανένα πράγμα δεν μπορεί να το εγγίσει αν δεν έχει αποκτήσει χάρη σ' εκείνο νόημα και αξία, δεν υπάρχει επενέργεια των πραγμάτων στο υποκείμενο, υπάρχει μόνο μια σημασία (με την ενεργητική έννοια), μια φυγόκεντρος *Sinngebung*. Φαίνεται πως η μόνη επιλογή που μας δίνεται είναι ανάμεσα σε μια επιστημονιστική σύλληψη της αιτιότητας, ασύμβατη με τη συνείδηση που έχουμε για μας τους ίδιους, και τη βεβαίωση μιας απόλυτης ελευθερίας χωρίς εξωτερικό. Είναι αδύνατο να ορίσουμε ένα σημείο πέρα από το οποίο τα πράγματα θα έπαυαν να είναι *έφ' ἡμῖν*. Ή είναι όλα τους στην εξουσία μας ή δεν είναι κανένα.

Αποτέλεσμα αυτού του πρώτου στοχασμού περί ελευθερίας, ωστόσο, θα ήταν να την καθιστά ανέφικτη. Διότι, αν η ελευθερία είναι ίση σε όλες τις ενέργειές μας, ακόμα και στα πάθη μας, αν δεν έχει κοινό μέτρο σύγκρισης με τη συμπεριφορά μας, αν ο σκλάβος επιδεικνύει τόση ελευθερία όταν ζει μέσα στο φόβο όση και όταν σπάει τα δεσμά του, δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει *ελεύθερη ενέργεια*, η ελευθερία βρίσκεται εντεύθεν όλων των ενεργειών μας, σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να δηλώσουμε «εδώ κάνει την εμφάνισή της η ελευθερία», εφόσον η ελεύθερη ενέργεια, προκειμένου να εντοπιστεί, θα έπρεπε να ξεχωρίζει πάνω σε ένα φόντο ζωής που δεν είναι κάτι τέτοιο ή είναι, αλλά λιγότερο. Η ελευθερία είναι παντού, αν θέλετε, αλλά και πουθενά. Στο όνομα της ελευθερίας απορρίπτουμε την ιδέα ενός κεκτημένου, τότε όμως γίνεται εκείνη αρχέγονο κεκτημένο και κατά κάποιον τρόπο φυσική μας κατάσταση. Εφόσον δεν χρειάζεται να τη δημιουργήσουμε, είναι το χάρισμα που μας δόθηκε να μην έχουμε κανένα χάρισμα, αυτή η φύση της συνείδησης που συνίσταται στο να μην έχουμε φύση, και σε καμία περίπτωση

δεν μπορεί να εκφραστεί έξω από μας ή να ανακύψει στη ζωή μας. Έτσι η ιδέα της ενέργειας εξαφανίζεται: τίποτα δεν μπορεί να περάσει από μας στον κόσμο, εφόσον δεν είμαστε τίποτα επακριβώς προσδιορισίμο και εφόσον το μη είναι που μας συγκροτεί δεν θα μπορούσε να παρεισφρήσει στο πλήρες του κόσμου. Υπάρχουν μόνο προθέσεις που ακολουθούνται αμέσως από αποτέλεσμα, βρισκόμαστε πολύ κοντά στην καντιανή ιδέα μιας πρόθεσης που ισοδυναμεί με πράξη, στην οποία ο Σέλερ (Scheler) είχε αντιτείνει ότι ο ανάπηρος που θα ήθελε να σώσει κάποιον που πνίγεται και ο καλός κολυμβητής που όντως τον σώζει δεν έχουν την ίδια εμπειρία της αυτονομίας. Ακόμα και η ιδέα της επιλογής εξαφανίζεται, διότι επιλέγω σημαίνει επιλέγω κάτι, κάποιο πράγμα όπου η ελευθερία βλέπει, τουλάχιστον για μία στιγμή, ένα έμβλημα της ίδιας. Ελεύθερη επιλογή υπάρχει μόνο αν η ελευθερία ενεργοποιηθεί η ίδια μέσα στην απόφασή της και θέσει την κατάσταση την οποία επιλέγει ως κατάσταση ελευθερίας. Μια ελευθερία που δεν χρειάζεται να εκπληρωθεί επειδή είναι ήδη κεκτημένη δεν θα ήταν δυνατό να δεσμευτεί κατ' αυτό τον τρόπο: Ξέρει καλά ότι η επόμενη στιγμή θα τη βρει ούτως ή άλλως εξίσου ελεύθερη, εξίσου λίγο παγιωμένη. Η ίδια η έννοια της ελευθερίας απαιτεί να βυθιστεί η απόφασή μας στο μέλλον, να έχει φτιαχτεί κάτι μέσω αυτής της απόφασης, να πορίζεται ωφέλεια η επόμενη στιγμή από την προηγούμενη και να την έχει τουλάχιστον επιζητήσει η προηγούμενη, χωρίς να την έχει καταστήσει αναγκαία. Αν η ελευθερία αφορά το πράττειν, πρέπει εκείνο που φτιάχνει να μην το χαλάει αμέσως μια νέα ελευθερία. Άρα πρέπει η κάθε στιγμή να μην είναι ένας κλειστός κόσμος, αλλά να μπορεί η μία στιγμή να δεσμεύσει τις επόμενες, αφότου δε ληφθεί η απόφαση και ξεκινήσει η ενέργεια, πρέπει να έχω στη διάθεσή μου ένα κεκτημένο, πρέπει να επωφεληθώ από την ορμή μου και να έχω τη ροπή να συνεχίσω, πρέπει να υπάρχει μια κλίση του πνεύματος. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ έλεγε ότι η διατήρηση απαιτεί εξίσου μεγάλη δύναμη με τη δημιουργία – κάτι

που προϋποθέτει μια πραγματοκρατική έννοια της στιγμής. Είναι αλήθεια ότι η στιγμή δεν είναι φαντασιοκόπημα των φιλοσόφων. Είναι το σημείο όπου ολοκληρώνεται ένα σχέδιο και αρχίζει ένα άλλο<sup>3</sup> – το σημείο όπου το βλέμμα μου στρέφεται από ένα σκοπό σ' έναν άλλο, είναι η *Augen-Blick*.<sup>4</sup> Αλλά για να εμφανιστεί αυτή η ρήξη στο χρόνο, πρέπει τουλάχιστον το καθένα από τα δύο κομμάτια να είναι συμπαγές. Η συνείδηση, λένε, δεν θρυμματίζεται μεν σε έναν κονιορτό στιγμών, αλλά πάντως κατατρώχεται από το φάσμα της στιγμής, που πρέπει να το εξορκίζει συνεχώς με μια πράξη ελευθερίας. Θα δούμε αμέσως μετά ότι στην πραγματικότητα έχουμε πάντα τη δύναμη να διακόψουμε, αυτό όμως σε κάθε περίπτωση προϋποθέτει μια δύναμη να *ξεκινήσουμε*, δεν θα υπήρχε απαγκίστρωση αν η ελευθερία δεν είχε επενδυθεί πουθενά και δεν ετοιμαζόταν να προσκολληθεί αλλού. Αν δεν υπάρχουν κύκλοι συμπεριφοράς, ανοικτές καταστάσεις που ζητούν μια κάποια τελείωση και θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως υπόβαθρο είτε για μια απόφαση που τις επικυρώνει είτε για μια απόφαση που τις μετασχηματίζει, η ελευθερία δεν λαμβάνει χώρα ποτέ. Η επιλογή του νοητού χαρακτήρα αποκλείεται όχι μόνο επειδή δεν υπάρχει χρόνος πριν από το χρόνο, αλλά και επειδή η επιλογή προϋποθέτει μια προηγούμενη δέσμευση και η ιδέα μιας επιλογής που εμφανίζεται πρώτη δημιουργεί αντίφαση. Αν πρέπει η ελευθερία να έχει *πεδίο κίνησης*, αν πρέπει να μπορεί να εκδηλωθεί ως ελευθερία, πρέπει κάτι να τη διαχωρίζει από τους σκοπούς της, άρα πρέπει να έχει *ένα πεδίο*, δηλαδή πρέπει να υπάρχουν για εκείνη προνομιακές δυνατότητες ή να υπάρχουν πραγματικότητες που τείνουν να επιμείνουν στο είναι. Όπως επισημαίνει και ο ίδιος ο Σαρτρ, το όνειρο αποκλείει την ελευθερία επειδή, στη σφαίρα του φαντασιακού, δεν προλαβαίνουμε καλά καλά να σκοπεύσουμε μια σημασία και νομίζουμε κιόλας πως έχουμε την ενορατική πραγματοποίησή της και επειδή, τελικά, δεν υπάρχουν εμπόδια και δεν υπάρχει τίποτα να *πράξεις*.<sup>5</sup> Είναι δεδομένο ότι η ελευθερία δεν συνταυτίζεται

με τις αφηρημένες αποφάσεις της βούλησης που έρχονται σε σύγκρουση με κίνητρα ή πάθη, το κλασικό σχήμα της περισκεψής και της στάθμισης στηρίζεται απλώς και μόνο σε μια κακόπιστη ελευθερία, που τρέφει κρυφά διάφορα ανταγωνιστικά κίνητρα χωρίς να θέλει να τα επωμιστεί και χαλκεύει η ίδια τις υποτιθέμενες αποδείξεις της αδυναμίας της. Κάτω από αυτές τις θορυβώδεις διαμάχες και τις μάταιες προσπάθειες να «κατασκευάσουμε» τον εαυτό μας, διακρίνονται οι σιωπηρές αποφάσεις μέσω των οποίων διαρθρώσαμε γύρω μας το πεδίο των δυνατοτήτων, και είναι αλήθεια ότι τίποτα δεν μπορούμε να πράξουμε και τίποτα δεν μπορεί να φτιαχτεί όσο διατηρούμε τέτοιες καθηλώσεις, όλα είναι εύκολα μόλις σηκώσουμε τις άγκυρες. Γι' αυτό δεν πρέπει να αναζητάμε την ελευθερία μας στις ανειλικρινείς συζητήσεις όπου έρχονται αντιμέτωπα ένα ύφος ζωής το οποίο δεν θέλουμε να επαναθέσουμε υπό ερώτηση και περιστάσεις οι οποίες μας υπαγορεύουν ένα άλλο: η αληθινή επιλογή αφορά ολόκληρο το χαρακτήρα μας και τον τρόπο μας να είμαστε στον κόσμο. Αλλά είτε αυτή η ολική επιλογή δεν προφέρεται ποτέ, συνιστά τη σιωπηλή ανάδυση του είναι μας στον κόσμο, και τότε δεν βλέπουμε με ποια έννοια θα μπορούσε να ειπωθεί δική μας, εφόσον μια τέτοια ελευθερία γλιστρά πάνω στην ίδια και ισοδυναμεί με ένα πεπρωμένο – είτε η επιλογή που κάνουμε σχετικά με μας είναι στ' αλήθεια μια επιλογή, μια μεταστροφή της ύπαρξής μας, αλλά τότε προϋποθέτει ένα προηγούμενο κεκτημένο το οποίο η ίδια καταγίνεται να τροποποιήσει και θεμελιώνει μια νέα παράδοση, ούτως ώστε θα πρέπει να αναρωτηθούμε μήπως η διηνηκής απαγκίστρωση με την οποία ορίσαμε στην αρχή την ελευθερία είναι απλώς η αρνητική όψη της καθολικής δέσμευσής μας μέσα σε έναν κόσμο, μήπως η αδιαφορία μας απέναντι σε κάθε καθορισμένο πράγμα εκφράζει απλώς την επένδυσή μας σε όλα, μήπως η έτοιμη, προκατασκευασμένη ελευθερία απ' όπου ξεκινήσαμε περιστέλλεται σε μια δύναμη πρωτοβουλίας, η οποία δεν θα μπορούσε να μετασχηματιστεί σε *πράττειν* χωρίς να αναλάβει

εκ νέου κάποια πρόταση του κόσμου, και μήπως, τελικά, η συγκεκριμένη και όντως υφιστάμενη ελευθερία βρίσκεται σ' αυτή την ανταλλαγή. Είναι αλήθεια ότι τα πάντα έχουν νόημα και αξία μόνο για μένα και μέσω εμού, η πρόταση αυτή όμως, όσο δεν διευκρινίζουμε πώς εννοούμε το νόημα και το εγώ, παραμένει απροσδιόριστη και εξακολουθεί να συγχέεται με την καντιανή ιδέα περί μιας συνείδησης που «βρίσκει στα πράγματα μόνο ό,τι η ίδια έβαλε μέσα τους», καθώς και με την ιδεαλιστική ανασκευή της πραγματοκρατίας. Ορίζοντας τον εαυτό μας ως καθολική δύναμη νοηματοδότησης (*Sinngebung*) επανήλθαμε στη μέθοδο του «ουκ άνευ» και στην αναστοχαστική ανάλυση κλασικού τύπου, η οποία αναζητά τις συνθήκες δυνατότητας χωρίς να ασχολείται με τις συνθήκες πραγματικότητας. Πρέπει επομένως να επανέλθουμε στην ανάλυση της *Sinngebung* και να δείξουμε πώς μπορεί να είναι φυγόκεντρος και ταυτόχρονα κεντρομόλος, εφόσον έχει αποδειχθεί ότι δεν υπάρχει ελευθερία χωρίς πεδίο.

Λέω ότι εκείνος ο βράχος είναι αδιάβατος, και είναι βέβαιο ότι το κατηγορήμα αυτό, όπως και τα κατηγορήματα μεγάλος ή μικρός, κάθετος ή επικλινής και γενικά όπως όλα τα κατηγορήματα, δεν μπορεί παρά να του δίνεται από το σχέδιο της διάβασής του και από μια ανθρώπινη παρουσία. Άρα η ελευθερία είναι εκείνη που προκαλεί την εμφάνιση των εμποδίων στην ελευθερία, οπότε δεν μπορούμε να της τα αντιτάξουμε ως όρια. Παρ' όλα αυτά, είναι σαφές κατ' αρχάς ότι, με δεδομένο ένα και το ίδιο σχέδιο, ένας βράχος θα φανεί σαν εμπόδιο και ένας άλλος, πιο βατός, σαν βοηθητικό μέσο. Άρα η ελευθερία μου δεν επενεργεί ούτως ώστε να υπάρχει εδώ ένα εμπόδιο, αλλού ένα πέρασμα, απλώς επενεργεί ούτως ώστε να υπάρχουν εν γένει εμπόδια και περάσματα, δεν σχεδιογραφεί εκείνη την ιδιαίτερη μορφή του κόσμου, απλώς θέτει τις γενικές δομές του. Μα έτσι καταλήγουμε πάλι στο ίδιο, θα αντιτείνουν· αν η ελευθερία μου θέτει τους όρους για τη δομή του «υπάρχει», του «εδώ» και του «εκεί», είναι παρούσα παντού όπου πραγματο-

πιοούνται αυτές οι δομές, δεν μπορούμε να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην ποιότητα του «εμποδίου» και το ίδιο το εμπόδιο, να συσχετίσουμε τη μία με την ελευθερία και το άλλο με τον κόσμο καθ' εαυτόν, ο οποίος, χωρίς εκείνη, δεν θα ήταν τίποτε άλλο από μια άμορφη μάζα χωρίς όνομα. Επομένως δεν μπορώ να βρω έξω από μένα όρια στην ελευθερία μου. Όμως δεν θα μπορούσα να τα βρω μέσα μου; Πράγματι, πρέπει να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στις ρητά εκπεφρασμένες προθέσεις μου, για παράδειγμα το σχέδιο που κάνω σήμερα να διαβώ αυτά τα βουνά, και κάποιες γενικές προθέσεις οι οποίες αξιοδοτούν τις δυναμικότητες του περιγύρου μου. Είτε έχω αποφασίσει να προβώ στην ανάβαση είτε όχι, τα βουνά μου φαίνονται μεγάλα επειδή ξεπερνούν το άδραγμα που έχει πάνω τους το σώμα μου, ακόμα δε και αν έχω μόλις διαβάσει τον *Μικρομέγα* του Βολταίρου, δεν μπορώ να τα κάνω να είναι μικρά για μένα. Συνεπώς κάτω από μένα ως σκεπτόμενο υποκείμενο, που μπορώ κατά βούληση να με τοποθετήσω στο Σείριο ή στην επιφάνεια της γης, υπάρχει κάτι σαν φυσικό εγώ, το οποίο δεν εγκαταλείπει τη γήινη κατάστασή του και σκιαγραφεί ακατάπαυστα απόλυτες αξιοδοτήσεις. Ακόμα περισσότερο, τα σχέδιά μου ως σκεπτόμενου όντος είναι εμφανώς κατασκευασμένα βάσει αυτών των αξιοδοτήσεων· αν αποφασίσω να δω τα πράγματα από τη σκοπιά του Σείριου, για να το κάνω αυτό εξακολουθώ να προσφεύγω στη γήινη εμπειρία μου – λέω, για παράδειγμα, ότι οι Άλπεις είναι *ένας σωρός χώμα από τα λαγούμια του τυφλοπόντικα*. Καθόσον έχω χέρια, πόδια, ένα σώμα, έναν κόσμο, φέρω γύρω μου προθέσεις που δεν είναι αποφασιακές και προσδίδουν στον περίγυρό μου χαρακτήρες τους οποίους δεν επιλέγω εγώ. Οι προθέσεις αυτές είναι γενικές με διττή έννοια: κατ' αρχάς επειδή συγκροτούν ένα σύστημα όπου όλα τα δυνατά αντικείμενα εμπερικλείονται μονομιάς – αν το βουνό μου φαίνεται μεγάλο και κάθετο, το δέντρο μου φαίνεται μικρό και λοξό· έπειτα επειδή δεν είναι δικές μου αλλά έρχονται από πιο μακριά απ' ό,τι εγώ και δεν απορώ όταν τις βρίσκω σε όλα τα



ψυχοφυσικά υποκείμενα με οργάνωση παρόμοια με τη δική μου. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, όπως έδειξε η *Gestalttheorie*, υπάρχουν για μένα προνομιακές μορφές, που είναι προνομιακές και για όλους τους άλλους ανθρώπους και μπορούν να δώσουν αφορμή για μια ψυχολογική επιστήμη και για αυστηρούς νόμους. Το σύνολο με τις τελείες:

.. .. ..

γίνεται πάντα αντιληπτό ως «έξι ζεύγη τελειών με διάστημα δύο χιλιοστών ανάμεσα σε κάθε ζεύγος», το άλλο σχήμα γίνεται πάντα αντιληπτό ως κύβος, το τρίτο ως επίπεδο μωσαϊκό.<sup>6</sup> Είναι σαν κάποιος να προσδίδει, εντεύθεν της κρίσης μας και της ελευθερίας μας, το τάδε νόημα στην τάδε δεδομένη συνομάδωση. Είναι αλήθεια ότι οι αντιληπτικές δομές δεν επιβάλλονται πάντα υποχρεωτικά, υπάρχουν μερικές διαφορούμενες. Όμως ακριβώς αυτές μας αποκαλύπτουν ακόμα καλύτερα την παρουσία μιας αυθόρμητης αξιολόγησης μέσα μας, διότι είναι άστατες μορφές που προτείνουν διαδοχικά διαφορετικές σημασίες. Μια καθαρή συνείδηση, από την άλλη, μπορεί να κάνει τα πάντα, εκτός από το να αγνοήσει η ίδια τις προθέσεις της, και μια απόλυτη ελευθερία δεν μπορεί να επιλέξει να είναι διστακτική, εφόσον αυτό σημαίνει ότι αφήνει περιθώρια για αξιώσεις που της εγείρονται από πολλές και διάφορες πλευρές και, δεδομένης της υπόθεσης ότι οι δυνατότητες οφείλουν στην ελευθερία ό,τι δύναμη διαθέτουν, το βάρος που εκείνη δίνει σε μία ανάμεσά τους θα έπρεπε να αφαιρεθεί από τις άλλες. Μπορούμε βέβαια να αποσυνθέσουμε μια μορφή κοιτάζοντάς τη ανάποδα, αλλά και αυτό επειδή η ελευθερία χρησιμοποιεί το βλέμμα και τις αυθόρμητες αξιολογήσεις του. Χωρίς εκείνες, δεν θα είχαμε έναν κόσμο, δηλαδή ένα σύνολο πραγμάτων που αναδύονται από το άμορφο και προτείνονται στο σώμα μας ως πράγματα για «να τα αγγίξουμε», «να τα πάρουμε», «να τα διαβούμε», δεν θα είχαμε ποτέ συνείδηση ότι προσαρμοζόμαστε

στα πράγματα και τα φτάνουμε εκεί που βρίσκονται, πέρα από μας, θα είχαμε μόνο συνείδηση ότι σκεφτόμαστε αυστηρά τα εμμενή αντικείμενα των αποβλέψεών μας, δεν θα ήμασταν στον κόσμο, να εμπεριεχόμαστε κι εμείς οι ίδιοι στο θέαμα, ανακατεμένοι, θα λέγαμε, με τα πράγματα, θα είχαμε μόνο την αναπαράσταση ενός σύμπαντος. Έτσι, είναι μεν αλήθεια ότι δεν υπάρχουν εμπόδια καθ' εαυτό, αλλά το εγώ που τα χαρακτηρίζει ως τέτοια δεν είναι ένα ακοσμικό υποκείμενο, προπορεύεται του εαυτού του προς τα πράγματα για να τους δώσει φυσιογνωμία πραγμάτων. Υπάρχει ένα γηγενές νόημα του κόσμου, το οποίο συγκροτείται κατά τη συνδιαλλαγή της ένσαρκης ύπαρξής μας μαζί του και αποτελεί το έδαφος κάθε αποφασιακής *Sinngebung*.

Αυτό δεν ισχύει μόνο για μια απρόσωπη και τελικά αφηρημένη λειτουργία όπως η «εξωτερική αντίληψη». Κάτι ανάλογο υπάρχει σε όλες τις αξιοδοτήσεις. Έχει επισημανθεί διεισδυτικά ότι ο πόνος και η κούραση δεν μπορούν ποτέ να θεωρηθούν ως αιτίες που «επενεργούν» στην ελευθερία μου και ότι, αν μια δεδομένη στιγμή νιώθω πόνο ή κούραση, αυτά δεν έρχονται έξωθεν αλλά έχουν πάντα ένα νόημα, εκφράζουν τη στάση μου απέναντι στον κόσμο. Ο πόνος με κάνει να υποκύψω και να πω ό,τι θα όφειλα να αποσιωπήσω, η κούραση με κάνει να διακόψω το ταξίδι μου, όλοι μας γνωρίζουμε εκείνη τη στιγμή όπου αποφασίζουμε να μην αντέξουμε άλλο τον πόνο ή την κούραση και τότε αμέσως γίνονται όντως αβάσταχτα. Τον σύντροφό μου δεν τον σταματά η κούραση, επειδή εκείνου του αρέσει το ιδρωμένο του σώμα, το κάψιμο του δρόμου και του ήλιου, επειδή τελικά του αρέσει να αισθάνεται εν μέσω των πραγμάτων, να συγκεντρώνει πάνω του την ακτινοβολία τους, να γίνεται βλέμμα γι' αυτό το φως, αφή γι' αυτόν το φλοιό. Η κούρασή μου με σταματά επειδή δεν μου αρέσει, επειδή έχω επιλέξει αλλιώς τον τρόπο μου να είμαι στον κόσμο και επειδή, για παράδειγμα, δεν επιδιώκω να είμαι μέσα στη φύση αλλά μάλλον να με αναγνωρίσουν οι άλλοι. Είμαι ελεύθε-

ρος απέναντι στην κούραση ακριβώς στο μέτρο που είμαι ελεύθερος απέναντι στο είναι μου στον κόσμο, ελεύθερος να συνεχίσω το δρόμο μου υπό τον όρο να τον μετασχηματίσω.<sup>7</sup> Αλλά, και πάλι, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε εν προκειμένω ένα είδος ιζηματογένεσης της ζωής μας: μια στάση απέναντι στον κόσμο, όταν έχει επιβεβαιωθεί συχνά, είναι για μας προνομιακή. Αν η ελευθερία δεν ανέχεται κανένα κίνητρο απέναντί της, τότε το συνηθισμένο μου είναι στον κόσμο είναι κάθε στιγμή εξίσου εύθραυστο, τα συμπλέγματα που έθρεψα επί χρόνια με την αυταρέσκειά μου παραμένουν πάντα εξίσου ανώδυνα, η χειρονομία της ελευθερίας μπορεί να τα τινάξει στον αέρα αυτοστιγμεί χωρίς καμία προσπάθεια. Ωστόσο, αφού δομήσουμε τη ζωή μας με βάση ένα σύμπλεγμα κατωτερότητας που αναζωπυρώνεται συνεχώς επί είκοσι χρόνια, δεν είναι πολύ πιθανό να αλλάξουμε. Είναι εμφανές τι θα μπορούσε να πει ενάντια σ' αυτή τη νόθο έννοια ένας συνοπτικός ορθολογισμός: δεν υπάρχουν διαβαθμίσεις στο δυνατό, είτε η ελεύθερη πράξη δεν είναι πια δυνατή είτε εξακολουθεί να είναι, και τότε η ελευθερία είναι ολοσχερής. «Πιθανό», εν ολίγοις, δεν σημαίνει τίποτα. Η έννοια αυτή ανήκει στη στατιστική σκέψη, η οποία δεν είναι σκέψη, εφόσον δεν αφορά κανένα ιδιαίτερο πράγμα που υπάρχει εν ενεργεία, καμία στιγμή του χρόνου, κανένα συγκεκριμένο συμβάν. «Δεν είναι πολύ πιθανό να παρατηηθεί ο Παύλος από την ιδέα να γράψει κακά βιβλία», αυτό δεν σημαίνει τίποτα, εφόσον ο Παύλος μπορεί ανά πάσα στιγμή να πάρει την απόφαση να μη γράψει άλλο. Το πιθανό είναι παντού και πουθενά, είναι ένα πραγματοποιημένο πλάσμα της φαντασίας, δεν έχει άλλη ύπαρξη πέρα από ψυχολογική, δεν είναι ένα συστατικό του κόσμου. Ωστόσο το συναντήσαμε μόλις προ ολίγου στον αντιληπτό κόσμο: το βουνό είναι μεγάλο ή μικρό καθόσον, ως αντιληπτό πράγμα, βρίσκεται τοποθετημένο στο πεδίο των δυνατικών ενεργειών μου και σε σχέση με ένα επίπεδο, που δεν είναι μόνο το επίπεδο της ατομικής ζωής μου αλλά και το επίπεδο «οποιουδήποτε ανθρώπου». Η γενικότητα και η πιθανό-

τητα δεν είναι πλάσματα της φαντασίας αλλά φαινόμενα, οφείλουμε επομένως να βρούμε φαινομενολογικά θεμέλια στη στατιστική σκέψη. Μια τέτοια σκέψη ανήκει αναγκαία σε ένα είναι που βρίσκεται καθηλωμένο, τοποθετημένο και περιζωμένο μέσα στον κόσμο. «Δεν είναι πολύ πιθανό» να καταστρέψω αυτοστιγμεί ένα αίσθημα κατωτερότητας όπου έβρισκα ευχαρίστηση επί είκοσι χρόνια. Αυτό σημαίνει ότι έχω εμπλακεί στην κατωτερότητα, ότι εκείνην έχω διαλέξει για κατοικία, ότι το παρελθόν αυτό μπορεί μεν να μην είναι κάτι μοιραίο και γραφτό, αλλά τουλάχιστον έχει ένα ειδικό βάρος, δεν είναι ένα άθροισμα συμβάντων πέρα εκεί, πολύ μακριά από μένα, αλλά η ατμόσφαιρα του παρόντος μου. Το ορθολογιστικό διάζευγμα, ή είναι δυνατή η ελεύθερη πράξη ή δεν είναι –ή το συμβάν προέρχεται από μένα ή επιβάλλεται έξωθεν–, δεν εφαρμόζεται στις σχέσεις μας με τον κόσμο και με το παρελθόν μας. Η ελευθερία μας δεν καταστρέφει την κατάστασή μας, αλλά συναρμόζεται με εκείνη: όσο ζούμε, η κατάσταση μας είναι ανοικτή, και αυτό συνεπάγεται ότι ζητά προνομιακούς τρόπους λύσης και ταυτόχρονα ότι από μόνη της είναι ανίσχυρη να παράσχει κάποιον.

Στο ίδιο αποτέλεσμα θα φτάναμε αν εξετάζαμε τις σχέσεις μας με την ιστορία. Αν πάρω τον εαυτό μου στην απόλυτη συγκεκριμενικότητά μου και όπως με δίνει σε μένα τον ίδιο ο αναστοχασμός, είμαι μια ανώνυμη, προανθρώπινη ροή που δεν έχει ακόμα κανέναν ποιοτικό χαρακτηρισμό, «εργάτης» ή «αστός», για παράδειγμα. Αν στη συνέχεια σκεφτώ τον εαυτό μου σαν έναν άνθρωπο ανάμεσα στους ανθρώπους, έναν αστό ανάμεσα στους αστούς, αυτό, απ' ό,τι φαίνεται, δεν μπορεί παρά να είναι μια δευτερογενής θέση του εαυτού μου, ποτέ δεν είμαι εργάτης ή αστός στο κέντρο μου, είμαι μια συνείδηση που αυτοαξιοδοτείται ελεύθερα ως αστική ή προλεταριακή συνείδηση. Και πράγματι, η αντικειμενική μου θέση στο κύκλωμα της παραγωγής δεν αρκεί ποτέ για να προκαλέσει την ταξική συνειδητοποίηση. Υπήρχαν άνθρωποι που τους εκμεταλλεύονταν

πολύ πριν υπάρξουν επαναστάτες. Ούτε το εργατικό κίνημα προοδεύει πάντα σε περιόδους οικονομικής κρίσης. Άρα η εξέγερση δεν είναι προϊόν αντικειμενικών συνθηκών, αντιστρόφως, εκείνο που μετατρέπει τον εργάτη σε προλετάριο είναι η απόφαση που παίρνει ότι θέλει την επανάσταση. Η αξιολόγηση του παρόντος γίνεται μέσω του ελεύθερου προτάγματος για το μέλλον. Και αυτό θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η ιστορία δεν έχει νόημα αφ' εαυτής, έχει το νόημα που της δίνομε μέσω της θέλησής μας.

Ωστόσο, περιπίπτουμε και πάλι στη μέθοδο του «ουκ άνευ»: αντιπαραθέτουμε στην αντικειμενική σκέψη, που συμπεριλαμβάνει το υποκείμενο στο δίκτυο της αιτιοκρατίας, τον ιδεαλιστικό αναστοχασμό, που βάζει την αιτιοκρατία να στηρίζεται στη συγκροτούσα δραστηριότητα του υποκειμένου. Είδαμε όμως ότι η αντικειμενική σκέψη και η αναστοχαστική ανάλυση είναι δύο όψεις του ίδιου λάθους, δύο τρόποι να αγνοήσουμε τα φαινόμενα. Η αντικειμενική σκέψη συνάγει την ταξική συνείδηση από την αντικειμενική συνθήκη του προλεταριάτου. Ο ιδεαλιστικός αναστοχασμός ανάγει περιοριστικά την προλεταριακή συνθήκη στη συνείδηση που αποκτά γι' αυτήν ο προλετάριος. Η πρώτη αντλεί την ταξική συνείδηση από την τάξη που προσδιορίζεται από αντικειμενικούς χαρακτήρες, ενώ αντίθετα η δεύτερη ανάγει περιοριστικά το «να είσαι εργάτης» στη συνείδησή σου ότι είσαι εργάτης. Και στις δύο περιπτώσεις βρισκόμαστε στη σφαίρα της αφαιρετικής διαδικασίας, επειδή παραμένουμε στο διάζευγμα είτε καθ' εαυτό είτε δι' εαυτό. Αν ξαναπάρουμε το ζήτημα με το μέλημα να ανακαλύψουμε, όχι τα αίτια της συνειδητοποίησης, διότι δεν υπάρχει αίτιο που να μπορεί να επενεργήσει έξωθεν σε μια συνείδηση –ούτε τις συνθήκες δυνατότητάς της, διότι μας χρειάζονται οι συνθήκες που την κάνουν όντως να υπάρχει–, αλλά την ίδια την ταξική συνείδηση, αν τελικά εφαρμόσουμε μια πραγματικά υπαρξιακή μέθοδο, τι βρίσκουμε; Δεν έχω συνείδηση ότι είμαι εργάτης ή αστός επειδή στην πράξη πουλάω την εργασία μου ή επειδή

είμαι στην πράξη αλληλέγγυος με το καπιταλιστικό σύστημα, ούτε και γίνομαι εργάτης ή αστός τη μέρα που αποφασίζω να δω την ιστορία στην προοπτική της πάλης των τάξεων· αλλά πρώτα η ύπαρξή μου είναι «ύπαρξη εργάτη» ή «ύπαρξη αστού», και ακριβώς αυτός ο τρόπος επικοινωνίας με τον κόσμο και με την κοινωνία αποτελεί το κίνητρο για τα επαναστατικά ή συντηρητικά μου προτάγματα και ταυτόχρονα για τις ρητές κρίσεις μου «είμαι εργάτης» ή «είμαι αστός», χωρίς να είναι δυνατό να συναχθούν τα προτάγματα από τις κρίσεις ή οι κρίσεις από τα προτάγματα. Ως προλετάριο δεν με χαρακτηρίζουν η οικονομία ή η κοινωνία θεωρούμενες ως σύστημα απρόσωπων δυνάμεων, αλλά η κοινωνία ή η οικονομία όπως τις φέρω μέσα μου, όπως τις βιώνω – και ούτε μια διανοητική διεργασία χωρίς κίνητρο, αλλά ο τρόπος μου να είμαι στον κόσμο μέσα σε αυτό το θεσμικό πλαίσιο. Έχω ένα ορισμένο ύφος ζωής, είμαι στο έλεος της ανεργίας και της ευημερίας εν γένει, δεν μπορώ να ορίσω τη ζωή μου, πληρώνομαι με την εβδομάδα, δεν έχω κανέναν έλεγχο ούτε στις συνθήκες ούτε στο προϊόν της εργασίας μου και, κατά συνέπεια αισθάνομαι σαν ξένος στο εργοστάσιό μου, στο έθνος μου και στη ζωή μου. Έχω τη συνήθεια να υπολογίζω σε ένα πεπρωμένο που να με δεν το σέβομαι, αλλά πρέπει να το μετρήσω. Ή πάλι: δουλεύω με ημερομίσθιο σαν εργάτης γης, δεν έχω ούτε δικό μου αγρόκτημα ούτε καν εργαλεία της δουλειάς, πηγαίνω από αγρόκτημα σε αγρόκτημα και πάνω δουλειά την εποχή της συγκομιδής, αισθάνομαι από πάνω μου μια δύναμη χωρίς όνομα που με κάνει νομάδα, ακόμα και όταν θα ήθελα να μείνω κάπου σταθερά. Ή τέλος: είμαι μισθωτής μιας φάρμας όπου ο ιδιοκτήτης δεν έχει βάλει ηλεκτρικό, παρότι το ρεύμα βρίσκεται λιγότερο από διακόσια μέτρα μακριά. Διαθέτω για μένα και την οικογένειά μου μόνο ένα κατοικήσιμο δωμάτιο, παρότι θα ήταν εύκολο να ευπρεπιστούν και άλλα δωμάτια του σπιτιού. Οι σύντροφοί μου στο εργοστάσιο ή στη συγκομιδή ή οι άλλοι αγρομισθωτές κάνουν την ίδια δουλειά με μένα σε ανάλογες συνθήκες, συνυπάρχουμε

στην ίδια κατάσταση και αισθανόμαστε όμοιοι, όχι λόγω κάποιας σύγκρισης, σαν να ζούσε ο καθένας κατ' αρχάς για τον εαυτό του, αλλά με βάση τις δουλειές μας και τις χειρονομίες μας. Οι καταστάσεις αυτές δεν προϋποθέτουν καμία ρητά εκπεφρασμένη αξιολόγηση, και αν υπάρχει κάποια σιωπηρή αξιολόγηση, πρόκειται για την ώθηση μιας ελευθερίας χωρίς σχέδιο εναντίον αγνώστων εμποδίων, σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για επιλογή, και στις τρεις περιπτώσεις αρκεί να έχω γεννηθεί και να υπάρχω για να βιώσω τη ζωή μου ως δύσκολη και εξαναγκασμένη, δεν επιλέγω να το κάνω. Όμως τα πράγματα μπορεί να μείνουν εκεί χωρίς να περάσω στην ταξική συνείδηση, χωρίς να κατανοήσω τον εαυτό μου ως προλετάριο και χωρίς να γίνω επαναστάτης. Πώς λοιπόν θα γίνει το πέρασμα; Ο εργάτης μαθαίνει ότι άλλοι εργάτες άλλου επαγγέλματος πέτυχαν αύξηση του μισθού τους ύστερα από μια απεργία και παρατηρεί ότι στη συνέχεια οι μισθοί αυξήθηκαν και στο δικό του εργοστάσιο. Το πεπρωμένο με το οποίο ήταν σε σύγκρουση αρχίζει να παίρνει ακριβέστερη μορφή. Ο ημερομίσθιος εργάτης γης, ο οποίος δεν έχει δει συχνά εργάτες με τακτικό μισθό, που δεν τους μοιάζει και δεν του αρέσουν και πολύ, βλέπει την τιμή των εργοστασιακών προϊόντων και το κόστος ζωής να αυξάνονται και διαπιστώνει ότι δεν μπορεί πια να ζήσει. Ενδέχεται αυτή τη στιγμή να ρίξει την ευθύνη στους εργάτες των πόλεων, οπότε δεν θα γεννηθεί η ταξική συνείδηση. Αν γεννηθεί, αυτό δεν σημαίνει ότι ο μεροκαματιάρης της γης αποφάσισε να γίνει επαναστάτης και κατά συνέπεια αξιοδοτεί ανάλογα την όντως υφιστάμενη κατάσταση του, σημαίνει ότι αντιλήφθηκε συγκεκριμένα το συγχρονισμό της ζωής του και της ζωής των βιομηχανικών εργατών καθώς και την κοινότητα της μοίρας τους. Ο αγρομισθωτής μικρής μονάδας που δεν συνταυτίζεται με τους μεροκαματιάρηδες της γης και ακόμα περισσότερο με τους εργάτες των πόλεων, εφόσον τον χωρίζει από εκείνους ένας ολόκληρος κόσμος εθίμων και αξιολογικών κρίσεων, αισθάνεται ωστόσο πως είναι στην ίδια πλευρά με

τους μεροκαματιάρηδες όταν τους καταβάλλει μια ανεπαρκή πληρωμή, αισθάνεται μάλιστα αλληλέγγυος με τους εργάτες της πόλης, όταν μαθαίνει ότι ο ιδιοκτήτης του αγροκτήματος προΐσταται του διοικητικού συμβουλίου πολλών βιομηχανικών επιχειρήσεων. Ο κοινωνικός χώρος αρχίζει να πολώνεται, βλέπουμε να εμφανίζεται μια περιοκή ανθρώπων υπό εκμετάλλευση. Με κάθε ώθηση προερχόμενη από ένα οποιοδήποτε σημείο του κοινωνικού ορίζοντα, η συνομάδωση παίρνει ακριβέστερη μορφή, πέρα από τις διαφορετικές ιδεολογίες και τα διαφορετικά επαγγέλματα. Η τάξη γίνεται πραγματικότητα, και λέμε ότι μια κατάσταση είναι επαναστατική, όταν η συνάφεια που υπάρχει αντικειμενικά ανάμεσα στα τμήματα του προλεταριάτου (δηλαδή, σε τελική ανάλυση, η συνάφεια την οποία θα είχε αναγνωρίσει ανάμεσά τους ένας απόλυτος παρατηρητής) βιώνεται εντέλει μέσα στην αντίληψη ενός κοινού εμποδίου στην ύπαρξη του καθενός. Δεν είναι καθόλου αναγκαίο να αναδυθεί κάποια στιγμή μια *αναπαράσταση* της επανάστασης. Για παράδειγμα, είναι αμφίβολο αν το 1917 οι Ρώσοι χωρικοί σκόπευαν ρητά στην επανάσταση και στο μετασχηματισμό της ιδιοκτησίας. Η επανάσταση γεννιέται μέρα με τη μέρα, καθώς συνδέονται αλυσιδωτά οι εγγύς στόχοι με στόχους απώτερους. Δεν είναι αναγκαίο να σκέφτεται κάθε προλετάριος τον εαυτό του ως προλετάριο με την έννοια που δίνει στη λέξη ένας μαρξιστής θεωρητικός. Αρκεί ο μεροκαματιάρης της γης ή ο αγρομισθωτής να αισθάνονται ότι πορεύονται προς ένα ορισμένο σταυροδρόμι στο οποίο οδηγεί επίσης ο δρόμος των εργατών της πόλης. Και οι μεν και οι δε καταλήγουν στην επανάσταση, η οποία ίσως θα τους είχε τρομάξει, αν τους την είχαν περιγράψει και αναπαραστήσει. Μπορούμε να πούμε το πολύ πολύ ότι η επανάσταση είναι στην απόληξη των διαβημάτων τους και βρίσκεται στα σχέδιά τους υπό τη μορφή ενός «αυτό πρέπει να αλλάξει», που ο καθένας το βιώνει συγκεκριμένα στις δικές του δυσκολίες και από το βάθος των ιδιαίτερων προκαταλήψεών του. Δεν έχουν σχηματίσει αναπαράσταση ούτε του πεπρωμέ-



νου ούτε της ελεύθερης πράξης που το καταλύει, τα βιώνουν και τα δύο μέσα στην αμφισημία. Αυτό δεν σημαίνει ότι εργάτες και χωρικοί κάνουν την επανάσταση εν αγνοία τους και ότι έχουμε να κάνουμε με τυφλές, «στοικειώδεις δυνάμεις», τις οποίες χρησιμοποιούν επιδέξια μερικοί συνειδητοί δημεγέρτες. Έτσι ίσως θα δει την ιστορία ο αστυνομικός διοικητής. Όμως μια τέτοια θεώρηση τον αποπλίζει μπροστά σε μια αληθινή επαναστατική κατάσταση, όπου τα συνθήματα των υποτιθέμενων δημεγεργτών, με μια, θα λέγαμε, προκατεστημένη αρμονία, γίνονται αμέσως κατανοητά και βρίσκουν παντού συνέργειες, διότι αποκρυσταλλώνουν εκείνο που λανθάνει στη ζωή όλων των παραγωγών. Το επαναστατικό κίνημα, όπως η εργασία του καλλιτέχνη, είναι μια πρόθεση που δημιουργεί η ίδια τα εργαλεία της και τα εκφραστικά της μέσα. Το επαναστατικό πρόταγμα δεν είναι αποτέλεσμα μελετημένης κρίσης, δεν είναι ρητή στοχοθεσία. Έτσι είναι για τον προπαγανδιστή, επειδή ο προπαγανδιστής έχει διαπλαστεί από τον διανοούμενο, ή για τον διανοούμενο, επειδή ρυθμίζει τη ζωή του βάσει σκέψεων. Όμως δεν παύει να είναι η αφηρημένη απόφαση ενός σκεπτόμενου και δεν γίνεται ιστορική πραγματικότητα, αν δεν περάσει από επεξεργασία στις διανθρώπινες σχέσεις και στις σχέσεις του ανθρώπου με το επάγγελμά του. Επομένως είναι αλήθεια ότι αναγνωρίζω τον εαυτό μου ως εργάτη ή ως αστό τη μέρα που τοποθετούμαι σε σχέση με μια ενδεχόμενη επανάσταση και ότι η θεσιληψία αυτή δεν απορρέει, με μια μηχανική αιτιότητα, από την εργατική ή αστική κατάστασή μου ως πολίτη (γι' αυτό και όλες οι τάξεις έχουν τους προδότες τους) ούτε και αποτελεί αστήρικτη, στιγμιαία και ανατιολόγητη αξιοδότηση, αλλά προετοιμάζεται μέσω μιας μοριακής διαδικασίας, ωριμάζει μέσα στη συνύπαρξη προτού ξεσπάσει σε λόγια και συσχετιστεί με αντικειμενικούς στόχους. Δικαίως επισημαίνουν ότι τους πιο συνειδητούς επαναστάτες δεν τους κάνει η μεγαλύτερη φτώχεια και δυστυχία, όμως ξεχνούν να αναρωτηθούν γιατί η επάνοδος της ευημερίας συνεπιφέρει συχνά μια ριζο-

σπαστικοποίηση των μαζών. Αυτό συμβαίνει επειδή η μείωση της πίεσης της ζωής καθιστά δυνατή μια νέα δομή του κοινωνικού χώρου: οι ορίζοντες δεν περιορίζονται πια στις πιο άμεσες έγνοιες, υπάρχουν περιθώρια, υπάρχει χώρος για ένα νέο πρόταγμα ζωής. Άρα το γεγονός δεν αποδεικνύει ότι ο εργάτης γίνεται εργάτης και επαναστάτης εκ του μηδενός αλλά, απεναντίας, ότι το κάνει αυτό βασισμένος σε ένα ορισμένο έδαφος συνύπαρξης.

Το σφάλμα της υπό συζήτηση σύλληψης είναι, με δυο λόγια, ότι λαμβάνει υπόψη μόνο διανοητικά προτάγματα, αντί να συνηγορήσει το υπαρξιακό πρόταγμα που είναι η εστίαση μιας ζωής προς έναν προσδιορισμένο-απροσδιόριστο στόχο, για τον οποίο δεν έχει σχηματίσει καμία αναπαράσταση αλλά τον αναγνωρίζει μόλις τη στιγμή που τον επιτυγχάνει. Επανάγουν την αποβλεπτικότητα στην ιδιαίτερη περίπτωση των ενεργημάτων αντικειμενοποίησης, μετατρέπουν την προλεταριακή συνθήκη σε αντικείμενο σκέψης και δεν δυσκολεύονται να δείξουν, σύμφωνα με τη μόνιμη μέθοδο του ιδεαλισμού, ότι η συνθήκη αυτή, όπως κάθε αντικείμενο σκέψης, εξακολουθεί να υπάρχει μόνο ενώπιον και μέσω της συνείδησης που τη συγκροτεί ως αντικείμενο. Ο ιδεαλισμός (όπως και η αντικειμενική σκέψη) παρακάμπτει την αληθινή αποβλεπτικότητα, που περισσότερο είναι στο αντικείμενό της παρά το θέτει. Αγνοεί το ερωτηματικό, την υποτακτική, την ευχή, την προσδοκία, τη θετική απροσδιοριστία αυτών των τρόπων συνείδησης, γνωρίζει μόνο τη συνείδηση της οριστικής, στον ενεστώτα ή στο μέλλοντα, και γι' αυτό δεν κατορθώνει να εξηγήσει την κοινωνική τάξη. Διότι η τάξη δεν είναι θέμα ούτε διαπίστωσης ούτε διατάγματος· όπως το πεπρωμένο του καπιταλιστικού συστήματος ή όπως η επανάσταση, προτού τη σκεφτείς τη βιώνεις ως έμμονη παρουσία, ως δυνατότητα, ως αίνιγμα και μύθο. Αν αντιμετωπίσω την ταξική συνείδηση ως αποτέλεσμα απόφασης και επιλογής, είναι σαν να λέω ότι τα προβλήματα λύνονται τη μέρα που τίθενται, ότι κάθε ερώτηση εμπεριέχει ήδη την απάντηση

την οποία αναμένει, επανέρχομαι, εν ολίγοις, στην εμμένεια και παραιτούμαι από την προσπάθεια να κατανοήσω την ιστορία. Στην πραγματικότητα το διανοητικό πρόταγμα και η στοχοθεσία είναι απλώς η τελείωση ενός υπαρξιακού προτάγματος. Εγώ είμαι εκείνος που δίνει ένα νόημα και ένα μέλλον στη ζωή μου, κάτι όμως που δεν σημαίνει ότι έχω συλλάβει αυτό το νόημα και το μέλλον, αναβλύζουν και τα δύο από το παρόν μου και από το παρελθόν μου, ιδίως δε από τον παροντικό και παρελθοντικό τρόπο μου να συνυπάρχω. Ακόμα και στην περίπτωση του διανοούμενου που γίνεται επαναστάτης, η απόφαση δεν γεννιέται εκ του μηδενός: άλλοτε ακολουθεί ως συνέπεια μιας μακρόχρονης μοναξιάς – ο διανοούμενος αναζητά μια θεωρία που απατεί πολλά από εκείνον και τον θεραπεύει από την υποκειμενικότητα· άλλοτε ο διανοούμενος παραδίδεται στη σαφήνεια την οποία μπορεί να κομίσει μια μαρξιστική ερμηνεία της ιστορίας, και τότε έχει βάλει τη γνώση στο επίκεντρο της ζωής του, κάτι που κατανοείται μόνο σε συνάρτηση με το παρελθόν του και την παιδική του ηλικία. Ακόμα και η απόφαση να γίνει επαναστάτης χωρίς κίνητρο και με μια πράξη καθαρής ελευθερίας θα έκφραζε και πάλι έναν ορισμένο τρόπο τού είναι στον φυσικό και κοινωνικό κόσμο, ο οποίος είναι ο τυπικός τρόπος του διανοούμενου. «Συναντά την εργατική τάξη» αποκλειστικά με αφετηρία την κατάστασή του ως διανοούμενου (και γι' αυτό ακριβώς στην περίπτωσή του ακόμα και ο φιντεϊσμός παραμένει ύποπτος, και δικαίως). Κατά μείζονα λόγο στον εργάτη η επεξεργασία της απόφασης έχει γίνει μέσα στη ζωή. Αυτή τη φορά, δεν είναι πια χάρη σε μια παρεξήγηση που συμπίπτουν ο ορίζοντας μιας ιδιαίτερης ζωής και οι επαναστατικοί σκοποί: για τον εργάτη η επανάσταση είναι μια αμεσότερη και εγγύτερη δυνατότητα απ' ό,τι για τον διανοούμενο, εφόσον στη ζωή του βρίσκεται σε σύγκρουση με το οικονομικό σύστημα. Γι' αυτό και σε ένα επαναστατικό κόμμα υπάρχουν στατιστικά περισσότεροι εργάτες παρά αστοί. Βέβαια, τα κίνητρα δεν καταργούν την ελευθερία. Τα αυστηρότερα εργατικά κόμματα μέ-

τρησαν πολλούς διανοούμενους στους ηγέτες τους, και είναι πιθανό ένας άνθρωπος σαν τον Λένιν να ταυτίστηκε με την επανάσταση και να κατέληξε να υπερβεί τη διάκριση μεταξύ διανοούμενου και εργάτη. Αλλά αυτές είναι οι χαρακτηριστικές ιδιότητες της δράσης και της στράτευσης: στην αφετηρία δεν είμαι ένα άτομο πέρα από τις τάξεις, βρίσκομαι κοινωνικά τοποθετημένος, και η ελευθερία μου έχει μεν τη δύναμη να με στρατεύσει αλλού, αλλά όχι να με κάνει αυτοστιγμεί ό,τι αποφασίσω να είμαι. Έτσι, το να είμαι αστός ή εργάτης δεν σημαίνει μόνο να έχω συνείδηση ότι είμαι το μεν ή το δε αλλά και να αξιοδοτώ τον εαυτό μου ως εργάτη ή ως αστό μέσω ενός άρθρου ή υπαρξιακού προτάγματος, που συνταυτίζεται με τον τρόπο μου να μορφοποιώ τον κόσμο και να συνυπάρχω με τους άλλους. Η απόφασή μου ξαναπαίρνει ένα αυθόρμητο νόημα της ζωής μου που μπορεί να το επιβεβαιώσει ή να το αποδυναμώσει, αλλά όχι να το ακυρώσει. Τόσο ο ιδεαλισμός όσο και η αντικειμενική σκέψη αποτυγχάνουν εξίσου σε ό,τι αφορά την ταξική συνειδητοποίηση, ο μεν επειδή συνάγει την όντως υφιστάμενη ύπαρξη από τη συνείδηση, η δε επειδή αντλεί τη συνείδηση από τη γεγονοτική ύπαρξη, και οι δύο επειδή αγνοούν τη σχέση κινήτρων.

Θα αντιτείνουν ίσως, από την ιδεαλιστική πλευρά, ότι εγώ δεν είμαι για μένα τον ίδιο ένα ιδιαίτερο πρόταγμα αλλά μια καθαρή συνείδηση, και ότι τα κατηγορήματα του αστού ή του εργάτη μου ανήκουν μόνο στο βαθμό που επανατοποθετούμαι ανάμεσα στους άλλους, στο βαθμό που με βλέπω με τα μάτια τους, από τα έξω, και σαν ένας «άλλος». Αυτές θα ήταν κατηγορίες του δι' έτερον και όχι του δι' εαυτόν. Αν όμως υπήρχαν δύο είδη κατηγοριών, πώς θα μπορούσα ποτέ να έχω την εμπειρία του άλλου, δηλαδή ενός *alter ego*; Η εμπειρία αυτή προϋποθέτει ότι στη θέαση που έχω για τον εαυτό μου έχει ήδη ξεκινήσει η ποιότητά μου ως δυνατού «άλλου» και ότι στη θέαση που αποκομίζω για τον άλλο εμπεριέχεται η ποιότητά του ως εγώ, ως *ego*. Θα αντιτείνουν επίσης ότι ο άλλος μου έχει δοθεί

ως ένα γεγονός και όχι ως μία δυνατότητα του δικού μου είναι. Τι θέλουν να πουν; Ότι δεν θα είχα την εμπειρία άλλων ανθρώπων, αν δεν υπήρχαν στην επιφάνεια της γης; Η πρόταση είναι προφανής αλλά δεν λύνει το πρόβλημά μας, εφόσον, όπως έλεγε ήδη ο Καντ, δεν μπορούμε να περάσουμε από το «κάθε γνώση αρχίζει με την εμπειρία» στο «κάθε γνώση προέρχεται από την εμπειρία». Αν οι άλλοι άνθρωποι που υπάρχουν εμπειρικά πρόκειται να είναι για μένα άλλοι άνθρωποι, πρέπει να έχω κάτι για να τους αναγνωρίσω, άρα πρέπει οι δομές του δι' έτερον να είναι ήδη διαστάσεις του δι' εαυτόν. Άλλωστε είναι αδύνατο να απορρέουν από το δι' έτερον όλες οι ειδικεύσεις για τις οποίες μιλάμε. Ο άλλος δεν είναι κατ' ανάγκη, και μάλιστα δεν είναι ποτέ εντελώς, αντικείμενο για μένα. Στη συμπάθεια, για παράδειγμα, μπορώ να αντιληφθώ τον άλλο ως γυμνή ύπαρξη και ελευθερία τόσο πολύ ή τόσο λίγο όσο και τον εαυτό μου. Ο άλλος-αντικείμενο είναι απλώς μια ανειλικρινής τροπικότητα του άλλου, όπως η απόλυτη υποκειμενικότητα είναι απλώς μια αφηρημένη έννοια εμένα του ίδιου. Πρέπει λοιπόν ακόμα και κατά τον ριζικότερο αναστοχασμό να συλλαμβάνω γύρω από την απόλυτη ατομικότητά μου κάτι σαν άλω γενικότητας ή ατμόσφαιρα «κοινωνιακότητας». Και αυτό είναι αναγκαίο, αν στη συνέχεια πρόκειται να μπορέσουν να πάρουν ένα νόημα για μένα οι λέξεις «ένας αστός» και «ένας άνθρωπος». Πρέπει να με συλλάβω διαμιάς ως έκκεντρο προς τον εαυτό μου, πρέπει η ενική ύπαρξή μου να διαχέει γύρω της, κατά κάποιον τρόπο, μια ύπαρξη εξ ιδιότητας. Πρέπει τα δι' εαυτόν –εγώ για μένα τον ίδιο και ο άλλος για εκείνον τον ίδιο– να ξεχωρίζουν με φόντο τα δι' έτερον – εγώ για τον άλλο και ο άλλος για μένα τον ίδιο. Πρέπει να έχει η ζωή μου ένα νόημα που δεν το συγκροτώ εγώ, πρέπει να υπάρχει, για να ακριβολογούμε, μια διυποκειμενικότητα, πρέπει να είναι ο καθένας μας ανώνυμος υπό την έννοια της απόλυτης ατομικότητας και ταυτόχρονα ανώνυμος υπό την έννοια της απόλυτης γενικότη-

τας. Το είναι μας στον κόσμο είναι ο συγκεκριμένος φορέας αυτής της διπλής ανωνυμίας.

Υπ' αυτή την προϋπόθεση, μπορεί να υπάρχουν καταστάσεις, ένα νόημα της ιστορίας, μια ιστορική αλήθεια – τρεις τρόποι να ειπωθεί το ίδιο πράγμα. Αν όντως γινόμουν εργάτης ή αστός με απόλυτη πρωτοβουλία, και αν γενικά τίποτα δεν επιζητούσε την ελευθερία, η ιστορία δεν θα εμπειρείκε καμία δομή, δεν θα βλέπαμε κανένα συμβάν να διαγράφεται μέσα της, τα πάντα θα μπορούσαν να προέλθουν από τα πάντα. Δεν θα υπήρχε η Βρετανική Αυτοκρατορία ως σχετικά σταθερή ιστορική μορφή, στην οποία να μπορεί να δοθεί ένα όνομα και να της αναγνωριστούν ορισμένες πιθανές ιδιότητες. Δεν θα υπήρχαν στην ιστορία του κοινωνικού κινήματος επαναστατικές καταστάσεις ή περίοδοι ύφεσης. Μια κοινωνική επανάσταση θα ήταν δυνατή ανά πάσα στιγμή κατά τον ίδιο τρόπο, και θα ήταν λογικά αναμενόμενο ένας απόλυτος άρχων να προσηλυτιστεί στον αναρχισμό. Η ιστορία δεν θα πήγαινε ποτέ πουθενά, ακόμα δε και αν εξετάζαμε μια σύντομη χρονική περίοδο, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να πούμε ότι τα συμβάντα συντείνουν προς ένα αποτέλεσμα. Ο πολιτικός θα ήταν πάντα ένας τυχοδιώκτης, δηλαδή θα μετέστρεφε προς όφελός του τα συμβάντα δίνοντάς τους ένα νόημα που *δεν έχουν*. Αν αληθεύει ότι η ιστορία είναι ανήμπορη να ολοκληρώσει οτιδήποτε χωρίς συνειδήσεις οι οποίες την αναλαμβάνουν αποφασίζοντας έτσι την πορεία της, αν, κατά συνέπεια, δεν μπορεί ποτέ να αποσπαστεί από μας, σαν μια ξένη δύναμη που θα μας είχε στη διάθεση της για τους σκοπούς της, δεν μπορούμε να της αρνηθούμε, *ακριβώς επειδή είναι πάντα βιωμένη ιστορία, ένα τουλάχιστον αποσπασματικό νόημα*. Κάτι προετοιμάζεται που ίσως δεν προλάβει να ωριμάσει αλλά, για την ώρα, μπορεί να ικανοποιήσει τις υπαγορεύσεις του παρόντος. Στη Γαλλία του 1799, τίποτα δεν μπορούσε να εμποδίσει την εμφάνιση μιας στρατιωτικής εξουσίας «υπεράνω των τάξεων» ως παρεπόμενο της επαναστατικής κάμψης ή το ρόλο του στρατιωτικού δικτάτορα ως ένα «ρόλο

που έπρεπε να παιχτεί». Ακριβώς το σχέδιο του Βοναπάρτη, που το γνωρίσαμε επειδή πραγματοποιήθηκε, μας ωθεί να κρίνουμε κατ' αυτό τον τρόπο τα πράγματα. Όμως πριν από τον Βοναπάρτη το είχαν διαμορφώσει ο Ντυμουριέ (Dumouriez), ο Κυστίν (Custine) και άλλοι, και θα πρέπει να εξηγήσουμε αυτή τη σύγκλιση. Ότι αποκαλείται νόημα των συμβάντων δεν είναι μια ιδέα που τα παράγει ή το τυχαίο αποτέλεσμα της συνάθροισής τους. Είναι το συγκεκριμένο πρόταγμα ενός μέλλοντος που εκπονείται μέσα στην κοινωνική συνύπαρξη και μέσα στον τινά, πριν από οποιαδήποτε προσωπική απόφαση. Στο σημείο της ιστορίας όπου είχε φτάσει η δυναμική των τάξεων το 1799, και καθώς η επανάσταση δεν μπορούσε ούτε να συνεχιστεί ούτε να ακυρωθεί, όλα τα άτομα, με κάθε επιφύλαξη σε ό,τι αφορά την ατομική ελευθερία και χάρη στη λειτουργική και γενικευμένη ύπαρξη η οποία τα μετατρέπει σε ιστορικά υποκείμενα, έτειναν να επαφίενται στα κεκτημένα. Θα ήταν ιστορικό λάθος να τους προταθεί εκείνη τη στιγμή είτε να υιοθετήσουν και πάλι τις μεθόδους τις επαναστατικής κυβέρνησης είτε να ξαναγυρίσουν στην κοινωνική κατάσταση του 1789, όχι επειδή υπάρχει μια αλήθεια της ιστορίας ανεξάρτητη από τα πάντα ελεύθερα σχέδιά μας και τις πάντα ελεύθερες αξιολογήσεις μας, αλλά επειδή υπάρχει μια μέση και στατιστική σημασία αυτών των σχεδίων. Κάτι που σημαίνει ότι δίνουμε μεν στην ιστορία το νόημά της, αλλά όχι χωρίς να μας το έχει προτείνει εκείνη. Η *Sinngebung* δεν είναι μόνο φυγόκεντρος, γι' αυτό και το υποκείμενο της ιστορίας δεν είναι το άτομο. Υπάρχει ανταλλαγή ανάμεσα στη γενικευμένη ύπαρξη και την ατομική, η καθεμία παίρνει και δίνει. Έρχεται μια στιγμή όπου το νόημα που σχηματιζόταν μέσα στον τινά, και που ήταν απλώς μια ασταθής δυνατότητα απειλούμενη από την ενδεχομενικότητα της ιστορίας, αναλαμβάνεται από το άτομο. Τότε μπορεί να συμβεί το άτομο, που έχει πάρει στα χέρια του την ιστορία, να την οδηγήσει τουλάχιστον για ένα διάστημα πολύ πέρα από εκείνο που φαινόταν να είναι το νόημά της και να τη βάλει στο δρόμο μιας

νέας διαλεκτικής, όπως όταν ο Βοναπάρτης από Ύπατος γίνεται Αυτοκράτορας και κατακτητής. Δεν ισχυριζόμαστε ότι η ιστορία έχει ένα μόνο νόημα απ' άκρου εις άκρον, όπως άλλωστε δεν έχει ούτε και μία ατομική ζωή. Θέλουμε απλώς να πούμε ότι, εν πάση περιπτώσει, η ελευθερία το τροποποιεί, μόνο αν αναλάβει εκ νέου το νόημα το οποίο η ιστορία προσέφερε την υπό θεώρηση στιγμή, μέσω ενός είδους διολίσθησης. Σε συνάφεια με αυτή την πρόταση του παρόντος, μπορούμε να διακρίνουμε τον τυχοδιώκτη από τον πολιτικό ή την ιστορική απάτη από την αλήθεια μιας εποχής, και κατά συνέπεια η προοπτική με την οποία βλέπουμε το παρελθόν μπορεί μεν να μην επιτυγχάνει ποτέ απόλυτη αντικειμενικότητα, αλλά και ποτέ δεν δικαιούται να είναι αυθαίρετη.

Επομένως, γύρω από τις πρωτοβουλίες μας και από αυτό το αυστηρά ατομικό πρόταγμα το οποίο είναι εμείς οι ίδιοι, αναγνωρίζουμε μια ζώνη γενικευμένης ύπαρξης και ήδη καταρτισμένων σχεδίων, σημασιών που σέρνονται ανάμεσα σε μας και τα πράγματα και μας χαρακτηρίζουν ποιοτικά ως άνθρωπο, ως αστό ή ως εργάτη. Ήδη παρεμβαίνει η γενικότητα, η παρουσία μας στον εαυτό μας μεσολαβείται ήδη από εκείνη, παύουμε να είμαστε καθαρή συνείδηση μόλις η φυσική ή κοινωνική συνομάδωση πάψει να είναι ένα αδιατύπωτο αυτό εδώ και αποκρυσταλλωθεί σε μια κατάσταση, μόλις αποκτήσει ένα νόημα, δηλαδή, με δυο λόγια, μόλις υπάρξουμε. Όλα τα πράγματα μας εμφανίζονται μέσα από έναν διάμεσο τον οποίο χρωματίζουν με τη θεμελιώδη ποιότητά τους· αυτό το κομμάτι ξύλο δεν είναι ούτε ένα συνάθροισμα χρωμάτων και απτικών δεδομένων ούτε καν η ολική *Gestalt* τους, αλλά από εκείνο αναδίδεται κάτι σαν ξυλώδες άρωμα, τα «αισθητά δεδομένα» μετατονίζουν ένα ορισμένο θέμα ή εξεικονίζουν ένα ορισμένο ύφος, που είναι το ίδιο το ξύλο και δημιουργεί έναν ορίζοντα νοήματος γύρω από αυτό το κομμάτι που είναι εδώ μπροστά μου και γύρω από την αντίληψη που έχω για εκείνο. Ο φυσικός κόσμος, όπως είδαμε, δεν είναι τίποτε άλλο από τον τόπο όλων



των δυνατών θεμάτων και όλων των δυνατών εκδοχών ύφους. Είναι αδιαχώριστα ένα άτομο που δεν έχει το όμοιό του και ένα νόημα. Συνακολούθως, η γενικότητα και η ατομικότητα του υποκειμένου, η ποιοτικά χαρακτηρισμένη υποκειμενικότητα και η καθαρή υποκειμενικότητα, η ανωνυμία του τις και η ανωνυμία της συνειδησης δεν είναι δύο συλλήψεις του υποκειμένου, ανάμεσα στις οποίες θα έπρεπε να διαλέξει η φιλοσοφία, αλλά δύο στιγμές μιας μοναδικής δομής, που είναι το συγκεκριμένο υποκείμενο. Ας εξετάσουμε για παράδειγμα το αισθάνεσθαι. Χάνομαι μέσα σ' αυτό το κόκκινο που είναι μπροστά μου χωρίς να του δίνω κανένα ποιοτικό χαρακτηρισμό, φαίνεται σαφώς ότι η εμπειρία αυτή με κάνει να πιάσω επαφή με ένα προανθρώπινο υποκείμενο. Ποιος αντιλαμβάνεται αυτό το κόκκινο; Κανέναν που να μπορούμε να τον ονοματίσουμε και να τον κατατάξουμε μαζί με άλλα αντιλαμβανόμενα υποκείμενα. Διότι δεν θα είναι ποτέ δυνατή μια ευθεία αντιπαραβολή ανάμεσα σ' αυτή την εμπειρία του κόκκινου που έχω εγώ και εκείνη για την οποία μου μιλούν οι άλλοι. Είμαι εδώ στη δική μου οπτική γωνία, επειδή δε κάθε εμπειρία, στο βαθμό που προέρχεται από ένα εντύπωμα, είναι κατά τον ίδιο τρόπο αυστηρά δική μου, φαίνεται ότι ένα υποκείμενο μοναδικό, χωρίς δεύτερο, τις εμπειρικές όλες. Σχηματίζω μια σκέψη, σκέφτομαι, για παράδειγμα, τον Θεό του Σπινόζα· η σκέψη αυτή όπως τη βιώνω είναι ένα ορισμένο τοπίο στο οποίο ποτέ κανένας δεν θα έχει πρόσβαση, ακόμα και αν κατά τα άλλα κατορθώσω να διεξαγάγω μια συζήτηση με έναν φίλο σχετικά με το ζήτημα του Θεού στον Σπινόζα. Ωστόσο, η ατομικότητα των εμπειριών αυτών δεν είναι καθαρή. Διότι η πυκνότητα του κόκκινου, το ην είναι του, η δύναμη που έχει να με εγγίζει και να με γεμίζει, προέρχονται από το γεγονός ότι επιζητά και επιτυγχάνει μια ορισμένη δόνηση του βλέμματός μου, προϋποθέτουν δε ότι είμαι εξοικειωμένος με έναν κόσμο χρωμάτων, του οποίου αποτελεί μία ιδιαίτερη παραλλαγή. Άρα το συγκεκριμένο κόκκινο ξεχωρίζει πάνω σε ένα φόντο γενικότητας και γι' αυτό, ακόμα και χωρίς

να περάσω στην οπτική γωνία του άλλου, συλλαμβάνω τον εαυτό μου κατά την αντίληψη ως ένα αντιλαμβανόμενο υποκείμενο και όχι ως συνείδηση που δεν έχει την όμοιά της. Αισθάνομαι γύρω από την αντίληψη που έχω για το κόκκινο όλες τις περιοχές του είναι μου τις οποίες εκείνη δεν εγγίζει, καθώς και αυτή την περιοχή που προορίζεται για τα χρώματα, την «όραση», μέσω της οποίας με εγγίζει. Αντίστοιχα και η σκέψη μου για τον Θεό του Σπινόζα μόνο φαινομενικά είναι μια αυστηρά μοναδική εμπειρία: είναι μια συγκεκριμενικότητα ενός ορισμένου πολιτισμικού κόσμου, της σπινοζικής φιλοσοφίας, ή ενός ορισμένου φιλοσοφικού ύφους, όπου αναγνωρίζω αμέσως μια «σπινοζική» ιδέα. Δεν χρειάζεται να αναρωτηθούμε γιατί το σκεπτόμενο υποκείμενο ή το συνειδέναι προσλαμβάνει τον εαυτό του ως άνθρωπο ή ως ένσαρκο υποκείμενο ή ως ιστορικό υποκείμενο, ούτε πρέπει να αντιμετωπίσουμε αυτή την πρόσληψη ως μια δευτερογενή διεργασία, την οποία θα πραγματοποιούσε εκκινώντας από την απόλυτη ύπαρξή του: η απόλυτη ροή διαγράφεται κάτω από το δικό του βλέμμα ως «μία συνείδηση» ή ως άνθρωπος ή ως ένσαρκο υποκείμενο, επειδή είναι ένα πεδίο παρουσίας –παρουσίας στον εαυτό, στον άλλο και στον κόσμο– και επειδή η παρουσία αυτή το ρίχνει στον φυσικό και πολιτισμικό κόσμο με βάση τον οποίο κατανοεί τον εαυτό του. Δεν πρέπει να φανταζόμαστε αυτή τη ροή ως απόλυτη επαφή με τον εαυτό, ως μια απόλυτη πυκνότητα χωρίς καμία εσωτερική ρωγμή αλλά, αντίθετα, ως ένα είναι που συνεχίζει προς τα έξω. Αν το υποκείμενο έκανε μια συνεχή και πάντα ενική επιλογή του εαυτού του και των τρόπων του να είναι, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε γιατί η εμπειρία του συνάπτεται με εκείνη την ίδια και του προσφέρει αντικείμενα, προσδιορισμένες ιστορικές φάσεις, γιατί έχουμε μια γενική έννοια του χρόνου που ισχύει διαμέσου όλων των χρόνων, γιατί τελικά η εμπειρία του καθενός συνάπτεται με την εμπειρία των άλλων. Όμως η ίδια η ερώτηση πρέπει να τεθεί υπό ερώτηση: διότι εκείνο που δίνεται δεν είναι ένα τμήμα χρό-

νου και έπειτα ένα άλλο, μια ατομική ροή και έπειτα μια άλλη, αλλά η εκ νέου ανάληψη κάθε υποκειμενικότητας από εκείνη την ίδια και της κάθε υποκειμενικότητας της μιας από την άλλη μέσα στη γενικότητα μιας φύσης, η συνοχή μιας διυποκειμενικής ζωής και ενός κόσμου. Το παρόν διενεργεί τη μεσολάβηση ανάμεσα στο δι' εαυτόν και το δι' έτερον, ανάμεσα στην ατομικότητα και τη γενικότητα. Ο πραγματικός αναστοχασμός με δίνει στον εαυτό μου όχι ως αδρανή και απρόσιτη υποκειμενικότητα, αλλά ως ταυτόσημο με την παρουσία μου στον κόσμο και στον άλλο, όπως την πραγματοποιώ τώρα: είμαι όλα όσα βλέπω, είμαι ένα διυποκειμενικό πεδίο, όχι παρά το σώμα μου και την ιστορική μου κατάσταση αλλά, αντίθετα, όντας αυτό το σώμα και αυτή η κατάσταση και διαμέσου εκείνων όλα τα υπόλοιπα.

Τι γίνεται επομένως, από αυτή την οπτική γωνία, η ελευθερία για την οποία μιλούσαμε στην αρχή; Δεν μπορώ πια να προσποιούμαι ότι είμαι ένα μηδέν και ότι επιλέγω συνεχώς τον εαυτό μου εκκινώντας από το τίποτα. Αν μέσω της υποκειμενικότητας εμφανίζεται το μηδέν στον κόσμο, μπορούμε να πούμε επίσης ότι μέσω του κόσμου έρχεται το μηδέν στο είναι. Είμαι μια γενική άρνηση να είμαι το στιδήποτε, η οποία συνοδεύεται κρυφά από μια συνεχή αποδοχή της τάδε ή της δείνα ποιοτικά χαρακτηρισμένης μορφής του είναι. *Διότι και αυτή ακόμα η γενική άρνηση εξακολουθεί να συγκαταλέγεται στους τρόπους του είναι και να ξεπροβάλλει μέσα στον κόσμο.* Είναι αλήθεια ότι μπορώ ανά πάσα στιγμή να διακόψω τα σχέδιά μου. Αλλά τι είναι αυτή η δύναμη; Είναι η δύναμη να αρχίσω κάτι άλλο, διότι δεν παραμένουμε ποτέ μετέωροι μέσα στο μηδέν. Είμαστε πάντα μέσα στο πλήρες, μέσα στο είναι, όπως ένα πρόσωπο, ακόμα και σε ανάπαυση, ακόμα και νεκρό, είναι πάντα καταδικασμένο να εκφράζει κάτι (υπάρχουν νεκροί ξαφνιασμένοι, γαλήνιοι, διακριτικοί) και όπως η σιωπή είναι άλλη μια τροπικότητα του ηχητικού κόσμου. Μπορώ να θρυμματίσω οποιαδήποτε μορφή, μπορώ να περιγελάσω τα πάντα, δεν

υπάρχει καμία περίπτωση που να με έχει πάρει μέσα της εξ ολοκλήρου – και όχι επειδή αποσύρομαι στην ελευθερία μου, αλλά επειδή δεσμεύομαι αλλού. Αντί να σκεφτώ το πένθος μου, κοιτάζω τα νύχια μου ή γευματίζω ή ασχολούμαι με τα πολιτικά. Η ελευθερία μου δεν είναι πάντα μόνη, κάθε άλλο· δεν είναι ποτέ χωρίς συνεργό, και η δύναμή της για διηλεκτή απαγκίστρωση στηρίζεται στην καθολική μου δέσμευση μέσα στον κόσμο. Η όντως υφιστάμενη ελευθερία μου δεν βρίσκεται εντεύθεν του είναι μου αλλά μπροστά μου, μέσα στα πράγματα. Δεν πρέπει να πω ότι επιλέγω συνεχώς τον εαυτό μου, με την πρόφαση ότι *θα μπορούσα* συνεχώς να αρνούμαι αυτό που είμαι. Δεν αρνούμαι δεν σημαίνει επιλέγω. Θα μπορούσαμε να ταυτίσουμε το πράττω και το αφήνω τα πράγματα να γίνονται μόνο αν αφαιρούσαμε από το άρρητο οποιαδήποτε φαινόμενη αξία και αν εκδιπλώναμε κάθε στιγμή τον κόσμο μπροστά μας σε μια τέλεια διαφάνεια, δηλαδή αν καταστρέφαμε την «κοσμικότητα» του κόσμου. Η συνείδηση θεωρεί εαυτήν υπεύθυνη για τα πάντα, επωμίζεται τα πάντα, αλλά δεν έχει τίποτα δικό της και διάγει τη ζωή της μέσα στον κόσμο. Οδηγηθήκαμε να συλλάβουμε την ελευθερία ως μια συνεχώς ανανεούμενη επιλογή, όσο δεν εισαγάγαμε την έννοια ενός φυσικού ή γενικευμένου χρόνου. Είδαμε ότι δεν υπάρχει φυσικός χρόνος, αν με αυτό εννοείται ένας χρόνος των πραγμάτων χωρίς υποκειμενικότητα. Αλλά τουλάχιστον υπάρχει ένας γενικευμένος χρόνος, εκείνος ακριβώς τον οποίο σκοπεύει η κοινή έννοια του χρόνου. Είναι το διηλεκτές ξαναρχίνισμα της ακολουθίας παρελθόν, παρόν, μέλλον. Είναι σαν επαναλαμβανόμενη διάψευση των ελπίδων και επαναλαμβανόμενη αποτυχία. Αυτό ακριβώς εκφράζουμε όταν λέμε ότι είναι συνεχής: το παρόν το οποίο μας κομίζει ο χρόνος δεν είναι ποτέ παρόν για τα καλά, εφόσον έχει ήδη παρέλθει όταν εμφανίζεται, και το μέλλον μόνο φαινομενικά έχει το νόημα ενός σκοπού προς τον οποίο πορευόμαστε, εφόσον σύντομα έρχεται στο παρόν, οπότε στρεφόμαστε προς ένα άλλο μέλλον. Ο χρόνος αυτός είναι ο χρόνος των σω-

ματικών λειτουργιών μας, που είναι κυκλικές σαν κι εκείνον, και επίσης ο χρόνος της φύσης με την οποία συνυπάρχουμε. Δεν μας προσφέρει τίποτε άλλο από το ξεκίνημα και την αφηρημένη μορφή μιας δέσμευσης, εφόσον ροκανίζει συνεχώς τον εαυτό του και χαλάει ό,τι μόλις έχει φτιάξει. Όσο θέτουμε το δι' εαυτό και το καθ' εαυτό το ένα απέναντι στο άλλο, χωρίς μεσολαβητή, όσο δεν παρατηρούμε ανάμεσα σε μας και τον κόσμο αυτό το φυσικό ξεκίνημα μιας υποκειμενικότητας, αυτό τον προ-προσωπικό χρόνο που στηρίζεται στον εαυτό του, χρειάζονται ενεργήματα για να δημιουργήσουν το ανάβλυσμα του χρόνου, και τα πάντα συνιστούν στον ίδιο βαθμό επιλογή, το αναπνευστικό αντανακλαστικό όσο και η ηθική απόφαση, η διατήρηση όσο και η δημιουργία. Για μας, η συνείδηση απονέμει στον εαυτό της αυτή την καθολική δύναμη συγκρότησης μόνο αν αποσιωπήσει το συμβάν που αποτελεί την υποδομή της και είναι η γέννησή της. Μια συνείδηση για την οποία ο κόσμος «είναι αυτονόητος», η οποία τον βρίσκει «ήδη συγκροτημένο» και παρόντα ακόμα και σ' εκείνη την ίδια, δεν επιλέγει απολύτως ούτε το είναι της ούτε τον τρόπο της να είναι.

Τι είναι επομένως η ελευθερία; Γεννιέμαι, σημαίνει γεννιέμαι από τον κόσμο και ταυτόχρονα γεννιέμαι στον κόσμο. Ο κόσμος είναι ήδη συγκροτημένος, αλλά και ποτέ πλήρως συγκροτημένος. Από την πρώτη άποψη, είμαστε υπό το κράτος των αξιώσεών του, από τη δεύτερη, είμαστε ανοικτοί σε μια απειρία δυνατοτήτων. Αλλά η ανάλυση αυτή εξακολουθεί να είναι αφηρημένη, διότι υπάρχουμε και με τους δύο τρόπους ταυτόχρονα. Άρα δεν υπάρχει ποτέ ατιοκρατία και ποτέ απόλυτη επιλογή, δεν είμαι ποτέ πράγμα και ποτέ γυμνή συνείδηση. Ειδικότερα, ακόμα και οι πρωτοβουλίες μας, ακόμα και οι καταστάσεις τις οποίες έχουμε επιλέξει, μόλις τις επωμιστούμε μας φέρουν σαν να μας έχει δοθεί μια χάρη. Η γενικότητα του «ρόλου» και της κατάστασης έρχονται προς βοήθεια της απόφασης, σ' αυτή δε την ανταλλαγή ανάμεσα στην κατάσταση και εκείνον που την επωμίζεται είναι αδύνατο να οριοθετήσουμε

το «μερίδιο της κατάστασης» και το «μερίδιο της ελευθερίας». Βασανίζουν έναν άνθρωπο για να τον κάνουν να μιλήσει. Αν αρνηθεί να δώσει τα ονόματα και τις διευθύνσεις που θέλουν να του αποσπάσουν, αυτό δεν το κάνει με μια μοναχική απόφαση, χωρίς ερείσματα· αισθάνεται ακόμα πως είναι μαζί με τους συντρόφους του και, καθώς είναι ακόμα στρατευμένος στον κοινό αγώνα, είναι σαν ανίκανος να μιλήσει· ή πάλι έχει αντιμετωπίσει νοερά από μήνες ή και χρόνια αυτή τη δοκιμασία και έχει ποντάρει σ' εκείνη όλη του τη ζωή· ή τέλος, υπερνικώντας τη, θέλει να αποδείξει ό,τι σκεφτόταν και έλεγε ανέκαθεν για την ελευθερία. Τα κίνητρα αυτά δεν ακυρώνουν την ελευθερία, αλλά τουλάχιστον χάρη σ' αυτά δεν μένει χωρίς στηρίγματα μέσα στο είναι. Εκείνο τελικά που αντιστέκεται στον πόνο δεν είναι μια γυμνή συνείδηση, αλλά ο φυλακισμένος μαζί με τους συντρόφους του ή μαζί με εκείνους που αγαπά και υπό το βλέμμα των οποίων ζει ή, τέλος, η συνείδηση με την περήφανα ηθελημένη μοναξιά της, δηλαδή και πάλι ένας ορισμένος τρόπος του *Mit-Sein*. Και πιθανότατα είναι το ίδιο το άτομο, μέσα στη φυλακή του, που ανασταίνει κάθε μέρα αυτά τα φαντάσματα, του δίνουν πίσω τη δύναμη που τους έχει δώσει, αλλά αντιστρόφως, αν έχει στρατευτεί σ' αυτή τη δράση, αν έχει συνδεθεί με αυτούς τους συντρόφους ή έχει προσηλωθεί σ' αυτή την ηθική, είναι επειδή η ιστορική κατάσταση, οι σύντροφοι, ο κόσμος γύρω του τού φαίνεται ότι περιμένουν από εκείνο μια τέτοια συμπεριφορά. Θα μπορούσαμε έτσι να συνεχίσουμε χωρίς τελειωμό την ανάλυση. Επιλέγουμε τον κόσμο μας και ο κόσμος μάς επιλέγει. Είναι βέβαιο, εν πάση περιπτώσει, ότι δεν μπορούμε ποτέ να κρατήσουμε φυλαγμένο μέσα μας ένα καταφύγιο όπου να μη διεισδύει το είναι, χωρίς αμέσως η ελευθερία αυτή, από το γεγονός και μόνο ότι βιώνεται, να προσλάβει φυσιογνωμία είναι και να γίνει κίνητρο και στηρίγμα. Η ελευθερία, αν την πάρουμε συγκεκριμένα, είναι πάντα μια συνάντηση του εξωτερικού και του εσωτερικού –ακόμα και η προανθρώπινη και προϊστορική ελευθερία με την οποία ξεκινά-

σαμ— και μειώνεται βαθμιαία, χωρίς όμως να μηδενιστεί ποτέ, όσο ελαττώνεται η ανοχή που επιτρέπουν τα σωματικά και θεσμικά δεδομένα της ζωής μας. Όπως λέει ο Χούσερλ, υπάρχει ένα «πεδίο της ελευθερίας» και μια «ελευθερία υπό όρους»,<sup>7</sup> όχι υπό την έννοια ότι είναι απόλυτη μέσα στα όρια αυτού του πεδίου και μηδενική έξω από εκείνο —ένα πεδίο το οποίο, όπως και το αντιληπτικό, δεν έχει γραμμικά όρια— αλλά επειδή έχω εγγύς δυνατότητες και απώτερες δυνατότητες. Οι δεσμεύσεις μας υποστηρίζουν τη δύναμή μας και δεν υπάρχει ελευθερία χωρίς κάποια δύναμη. Η ελευθερία μας, λένε, είναι είτε ολική είτε μηδενική. Το δίλημμα αυτό ανήκει στην αντικειμενική σκέψη και στη συνεργό της, την αναστοχαστική ανάλυση. Διότι, αν τοποθετηθούμε μέσα στο είναι, πρέπει κατ' ανάγκη οι ενέργειές μας να έρχονται έξωθεν, αν επανέλθουμε στη συγκροτούσα συνείδηση, πρέπει να έρχονται έσωθεν. Όμως, ακριβώς, έχουμε μάθει να αναγνωρίζουμε την τάξη των φαινομένων. Είμαστε αναμειγμένοι με τον κόσμο και με τους άλλους σε μια αζεδιάλυτη σύγχυση. Η ιδέα της κατάστασης αποκλείει την απόλυτη ελευθερία στην απαρχή των δεσμευσεών μας. Εξίσου άλλωστε την αποκλείει και στο τέρμα τους. Καμία δέσμευση, ούτε καν η δέσμευση στο εγγελιανό κράτος, δεν μπορεί να με κάνει να ξεπεράσω όλες τις διαφορές και να γίνω ελεύθερος για τα πάντα. Η ίδια αυτή καθολικότητα, από το γεγονός και μόνο ότι θα έχει βιωθεί, θα ξεχώριζε σαν μια μερικότητα πάνω στο φόντο του κόσμου, η ύπαρξη γενικεύει και ταυτόχρονα μερικεύει όλα όσα σκοπεύει και δεν θα μπορούσε να είναι ολοκληρωτική.

Ωστόσο η σύνθεση του καθ' εαυτό και του δι' εαυτό, όπου εκπληρώνεται η εγγελιανή ελευθερία, έχει την αλήθεια της. Είναι, υπό μία έννοια, ο ίδιος ο ορισμός της ύπαρξης, και φτιάχνεται κάθε στιγμή μπροστά στα μάτια μας μέσα στο φαινόμενο της παρουσίας, απλώς πρέπει σύντομα να ξαναρχίσει πάλι από την αρχή και δεν καταργεί το πεπερασμένο μας. Όταν επωμιζομαι ένα παρόν, συλλαμβάνω εκ νέου το παρελθόν μου και το με-

τασηματίζω, του αλλάζω το νόημά του, απελευθερώνομαι και αποδεσμεύομαι από εκείνο. Αυτό όμως το κάνω μόνο δεσμευόμενος αλλού. Η ψυχαναλυτική αγωγή δεν θεραπεύει προξενώντας μια συνειδητοποίηση του παρελθόντος αλλά, κατ' αρχάς, συνδέοντας με νέες σχέσεις ύπαρξης το υποκείμενο με τον γιατρό του. Το ζητούμενο δεν είναι να δοθεί επιστημονική συγκατάθεση στην ψυχαναλυτική ερμηνεία και να ανακαλυφθεί ένα εννοιακό νόημα του παρελθόντος, το ζητούμενο είναι να αναβιωθεί ως σημαίνουν το ένα ή το άλλο, και ο ασθενής το κατορθώνει αυτό, μόνο αν δει το παρελθόν του στην προοπτική της συνύπαρξής του με τον γιατρό. Το σύμπλεγμα δεν διαλύεται χάρη σε μια ελευθερία χωρίς εργαλεία, αλλά περισσότερο εξαρθρώνεται χάρη σε ένα νέο παλμό του χρόνου που έχει τα δικά του στηρίγματα και κίνητρα. Το ίδιο συμβαίνει και με οποιαδήποτε συνειδητοποίηση: υφίσταται όντως, μόνο αν τη φέρει μια νέα δέσμευση. Αυτή η δέσμευση με τη σειρά της γίνεται άρρητα, επομένως ισχύει μόνο για έναν χρονικό κύκλο. Η επιλογή ζωής που κάνουμε λαμβάνει χώρα πάντα βάσει ενός ορισμένου δεδομένου. Η ελευθερία μου μπορεί να απομακρύνει τη ζωή μου από το αυθόρμητο νόημά της, αλλά με μια βαθμιαία ολίσθηση και αφού πρώτα το εστερνιστεί, όχι με μια απόλυτη δημιουργία. Άρα όλες οι εξηγήσεις της συμπεριφοράς μου μέσω του παρελθόντος μου, της ιδιοσυγκρασίας μου ή του περιβάλλοντός μου είναι αληθινές, υπό τον όρο ότι δεν τις βλέπουμε ως συμβολές που μπορούν να χωριστούν μεταξύ τους αλλά ως στιγμές του ολικού είναι μου, το νόημα των οποίων μου επιτρέπεται να καταστήσω ρητό σε διάφορες κατευθύνσεις, χωρίς να μπορεί κανείς να πει ποτέ αν είμαι εγώ που τους δίνω το νόημά τους ή αν το λαμβάνω από εκείνες. Είμαι μια ψυχολογική και ιστορική δομή. Έλαβα μαζί με την ύπαρξη έναν τρόπο να υπάρχω, ένα ύφος. Όλες οι ενέργειες και οι σκέψεις μου σχετίζονται με τη δομή αυτή, ακόμα και η σκέψη ενός φιλοσόφου δεν είναι τίποτε άλλο από ένας τρόπος να καταστήσει ρητό το άδραγμα που έχει πάνω στον κόσμο, το τι είναι



αυτός ο ίδιος. Κι όμως, είμαι ελεύθερος, όχι παρά τα κίνητρα ή εντεύθεν των κινήτρων, αλλά μέσω εκείνων. Διότι αυτή η σημαίνουσα ζωή, αυτή η ορισμένη σημασία της φύσης και της ιστορίας που είμαι εγώ, δεν περιορίζει την πρόσβασή μου στον κόσμο· απεναντίας, είναι το μέσο μου για να επικοινωνήσω μαζί του. Μόνο αν είμαι χωρίς περιορισμούς και επιφυλάξεις αυτό που είμαι στο παρόν έχω μία πιθανότητα να προχωρήσω εμπρός, μόνο βιώνοντας το χρόνο μου μπορώ να κατανοήσω τους άλλους χρόνους, μόνο βυθιζόμενος στο παρόν και στον κόσμο, επωμιζόμενος αποφασιστικά αυτό που είμαι κατά τύχη, θέλοντας εκείνο που θέλω, πράττοντας εκείνο που πράττω, τότε μόνο μπορώ να πάω παραπέρα. Την ελευθερία μπορεί να τη χάσω, μόνο αν προσπαθήσω να ξεπεράσω τη φυσική και κοινωνική μου κατάσταση αρνούμενος κατ' αρχάς να την επωμιστώ, αντί να συναντήσω διαμέσου εκείνης τον φυσικό και ανθρώπινο κόσμο. Τίποτα δεν με καθορίζει εξωθεν, όχι επειδή τίποτα δεν μου εγείρει αξιώσεις, αλλά αντίθετα επειδή είμαι εξαρχής έξω από μένα και ανοικτός στον κόσμο. Είμαστε *πραγματικοί* απ' άκρου εις άκρον, έχουμε μαζί μας ό,τι χρειάζεται για να ξεπεράσουμε τον εαυτό μας από το γεγονός και μόνο ότι είμαστε στον κόσμο, του κόσμου, και όχι μόνο μέσα στον κόσμο, σαν πράγματα. Δεν χρειάζεται να φοβόμαστε μήπως οι επιλογές μας ή οι ενέργειές μας περιορίσουν την ελευθερία μας, εφόσον μόνο η επιλογή και η ενέργεια μας ελευθερώνουν από τις άγκυρές μας. Όπως ο αναστοχασμός δανειζεται την επιθυμία του για απόλυτη εντέλεια από την αντίληψη μέσω της οποίας εμφανίζεται ένα πράγμα, και όπως κατ' αυτό τον τρόπο ο ιδεαλισμός χρησιμοποιεί σιωπηρά την «πρωταρχική γνώμη» την οποία θα ήθελε να καταστρέψει ως γνώμη, έτσι και η ελευθερία μπερδεύεται στις αντιφάσεις της δέσμευσης και δεν συνειδητοποιεί ότι δεν θα ήταν ελευθερία χωρίς τις ρίζες που βγάζει μέσα στον κόσμο. Να δώσω αυτή την υπόσχεση; Να διακινδυνεύσω τη ζωή μου για κάτι τόσο λίγο; Να δώσω την ελευθερία μου για να σώσω την ελευθερία; Δεν υπάρχει θεωρητική

απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα. Υπάρχουν όμως αυτά τα πράγματα που παρουσιάζονται, αναμφίλεκτα, υπάρχει μπροστά σου αυτό το αγαπημένο πρόσωπο, υπάρχουν γύρω σου αυτοί οι άνθρωποι που η ύπαρξή τους είναι ύπαρξη σκλάβου, και η ελευθερία σου δεν μπορεί να θέλει εαυτήν χωρίς να βγει από την ενικότητά της και χωρίς να θέλει την ελευθερία. Είτε πρόκειται για πράγματα είτε για ιστορικές καταστάσεις, η φιλοσοφία δεν έχει άλλη λειτουργία από το να μας ξαναμάθει να τα βλέπουμε καθαρά, και είναι αλήθεια ότι πραγματοποιείται αυτοκαταστρεφόμενη ως χωριστή φιλοσοφία. Εδώ όμως πρέπει να σωπάσουμε, γιατί μόνο ο ήρωας ζει μέχρι τέλους τη σχέση του με τους ανθρώπους και με τον κόσμο, και δεν αρμόζει να μιλήσει άλλος στο όνομά του. «Τύλιξαν το γιο σου οι φλόγες· θα τον σώσεις... Αν υπάρχει εμπόδιο, θα έδινες το χέρι σου για το ρίξεις με μια σπρωξιά. Είσαι ολόκληρος μέσα στην πράξη σου. Η πράξη σου είσαι εσύ... Δίνεις τον εαυτό σου γι' αντάλλαγμα... Αυτό που σημαίνεις αναδεικνύεται, εκθαμβωτικό. Και είναι το καθήκον σου, το μίσος σου, η αγάπη σου, η σταθερή σου πίστη, η επινοητικότητά σου... Ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε άλλο από ένας κόμβος σχέσεων, μόνο οι σχέσεις μετράνε για τον άνθρωπο».<sup>9</sup>

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Με την έννοια που δώσαμε στη λέξη, συμφωνώντας με τον Χούσερλ.

2. Βλέπε Sartre, *L'Être et le Néant*, σσ. 508 κε.

3. Sartre, *ό.π.*, σ. 544.

4. «Στιγμή της όρασης». Βλ. παραπάνω, σ. 697 (Σ.τ.Μ.)

5. Sartre, *ό.π.*, σ. 562.

6. Βλέπε παραπάνω, σ. 449-450.

7. Sartre, *L'Être et le Néant*, σσ. 531 κε.

8. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, σ. 285.

9. A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, σσ. 171 και 174.

## ΚΕΙΜΕΝΑ ΑΝΑΦΟΡΑΣ

- Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur*, Psychologische Forschung, 1924.
- Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Bloch, Παρίσι 1917. Επανατυπώθηκε με τον τίτλο *Éléments de Philosophie*, Gallimard, Παρίσι 1941.
- , *Système des Beaux-Arts*, νέα έκδ. (3<sup>η</sup> έκδ.), Gallimard, Παρίσι 1926.
- Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VI, Niemeyer, Χάλε.
- Bergson, *Matière et Mémoire*, Alcan, Παρίσι 1896.
- , *L'Énergie spirituelle*, Alcan, Παρίσι 1919.
- Bernard, *La Méthode de Cézanne*, Mercure de France, 1920.
- Binswanger, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau, 1930.
- , *Über Ideenflucht*, Schweitzer Archiv. f. Neurologie u. Psychiatrie, 1931 και 1932.
- , *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- , *Über Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935.
- Van Bogaert, *Sur la Pathologie de l'Image de Soi (études anatomocliniques)*, Annales médico-psychologiques, Νοέμ. και Δεκ. 1934.
- Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, Alcan, Παρίσι 1922.
- , *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, Alcan, Παρίσι 1927.
- Buytendijk και Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, Philosophischer Anzeiger, 1925.
- Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Βερολίνο 1929.
- Chevalier, *L'Habitude*, Boivin, Παρίσι 1929.

- Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III.
- , *Realontologie*, ό.π., VI.
- Corbin, μεταφραστής του Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Gallimard, Παρίσι 1938.
- Déjean, *Étude psychologique de la «distance» dans la vision*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1926.
- , *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, Presses Universitaires de France, Παρίσι xx.
- Duncker, *Über induzierte Bewegung*, Psychologische Forschung, 1929.
- Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie*, 9 Aufl. Berlin, Λειψία 1932.
- Fink (E.), *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, XI.
- , *Die Phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933.
- , *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Revue internationale de Philosophie, τχ. 2, Ιαν. 1939.
- Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, Zeitschrift für Psychologie, 1926.
- Fischer (F.), *Zeitstruktur und Schizophrenie*, Zischr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1929.
- , *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, ό.π., 1930.
- , *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1932-1933.
- Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, Payot, Παρίσι 1922.
- , *Cinq psychanalyses*, Denoël et Steele, Παρίσι 1935.
- Gasquet, *Cézanne*, Berhheim Jeune, Παρίσι 1926.
- Gelb και Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Barth, Λειψία 1920.
- , *Über Farbennamenamnesie*, Psychologische Forschung, 1925.
- hgg von Gelb und Goldstein, Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, Psychologische Forschung, 1922.
- , Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*, ό.π., 1932.
- , Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, Zeitschrift für d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1927.

- Gelb, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*, Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie im München, Fischer, lévo 1926.
- , *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, in *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie* hgg von bethe, XIII/1, Springer, Βερολίνο 1927 κε.
- Goldstein, *Über die Abhängigkeit der Bewegung von optischer Vorgängen*, Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann, 1923.
- , *Zeigen und Greifen*, Nervenarzt, 1931.
- , *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, Journal de Psychologie, 1933.
- Goldstein και Rosenthal, *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- Gottschaldt, *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, Psychologische Forschung, 1926 και 1929.
- Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, Zeitschrift für d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- Guillaume (P.), *L'Objectivité en Psychologie*, Journal de Psychologie, 1932.
- , *Manuel de Psychologie*, Presses Universitaires de France, νέα έκδοση, Παρίσι 1943.
- Gurwitsch (A.), *Récession du Nachwort zu meiner Ideen* του Χούσερλ, Deutsche Litteraturzeitung, 28 Φεβρουαρίου 1932.
- , *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme*, Journal de Psychologie, 1936.
- Head, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*, Brain, 1893.
- , *Sensory disturbances from cerebral lesion*, Brain, 1911-1912.
- Heidegger, *Sein und Zeit*, Jahrb. f. Phil. u. phänomen. Forschung, VIII.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag G. Schulte Bulmke, Φραγκφούρτη επί του Μάιν 1934.
- Von Hornbostel, *Das räumliche Hören*, Hdbch der normalen und pathologischen Physiologie, hgg von Bethe, XI Βερολίνο 1926.
- Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, II/1 και II/2, 4<sup>η</sup> έκδ., Niemeyer, Χάλε 1928.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Jahrb. f. Philo. u. Phänomenol. Forschung I, 1913.

- , *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ό.π., IX, 1928.
- , *Nachwort zu meinen «Ideen»*, ό.π., XI, 1930.
- , *Méditations cartésiennes*, Colin, Παρίσι 1931.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, Philosophia, Βελιγράδι 1936.
- , *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* hgg von L. Landgrebe, Academia Verlagbuchhandlung, Πράγα 1939.
- , *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, Revue Internationale de Philosophie, Ιανουάριος 1939.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II (ανέκδοτο).
- , *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht I* (ανέκδοτο).
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, II και III (ανέκδοτο).
- Τα τρία τελευταία κείμενα τα συμβουλευθήκαμε με την ευγενική άδεια του Πανιερώτατου Νοël και του Ανώτατου Ινστιτούτου Φιλοσοφίας της Λουβέν.
- Janet, *De l'angoisse à l'Extase*, II, Alcan, Παρίσι 1928.
- Jaspers, *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*, Zeitschrift f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie, 1911.
- Kant, *Critique du Jugement*, μτφρ. Gibelin, Yrin, Παρίσι 1928.
- Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd XI, Λειψία 1925.
- , *Der Aufbau der Farbwelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd 7, 2<sup>η</sup> έκδ., 1930.
- Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, Zeitschr. f. Psychologie, 1913.
- , *Die physischen Gestalten im Ruhe und in stationären Zustand*, Erlangen Braunschweig, 1920.
- , *Gestalt Psychology*, G. Bell, Λονδίνο 1930.
- Koffka, *The Growth of the Mind*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, Λονδίνο, Harcourt, Brace and Co, Νέα Υόρκη 1925.
- , *Mental Development*, στο Murchison, *Psychologies of 1925*, Clark University Press, Γουόρτσσεστερ Μασαχουσέτης 1928.
- , *Some Problems of Space Perception*, στο Murchison, *Psychologies of 1930*, ό.π., 1930.

- , *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, Psychological Bulletin, 1922.
- , *Psychologie*, στο *Lehrbuch der Philosophie* hgg von M. Dessoir, Μέρος II, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Ullstein, Βερολίνο 1925.
- , *Principles of Gestalt Psychology*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, Λονδίνο, Harcourt, Brace and Co, Νέα Υόρκη 1935.
- Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Alcan, Παρίσι 1932.
- , *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, Recherches Philosophiques, 1933-1934.
- , *Le Moi, le Monde et Dieu*, Boivin, Παρίσι 1938.
- , *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, Μοσσία 1938.
- Laforgue, *L'Échec de Baudelaire*, Denoël et Steele, 1931.
- Lagneau, *Célèbres Leçons*, Νημ 1926.
- Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*, Psychologische Forschung, 1926.
- Lhermitte, Lévy και Kyriako, *Les Perturbations de la Pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie*, Revue Neurologique, 1925.
- Lhermitte, De Massary και Kyriako, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*, Revue Neurologique, 1928.
- Lhermitte και Trelles, *Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, Encéphale, 1933.
- Lhermitte, *L'Image de notre corps*, Παρίσι 1939, Nouvelle Revue Critique.
- Liepmann, *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Βερολίνο 1905.
- Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II.
- Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Παρίσι 1935.
- Mayer-Gross και Stein, *Über einige Abänderung der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, Zeitschrift für d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.

- Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, Karger, Βερολίνο 1934.
- Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1942.
- Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, Journal de Psychologie, 1930.
- , *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Évolution psychiatrique, 1932.
- , *Le temps vécu*, d'Artrey, Παρίσι 1933.
- Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, Zeitschr. f. Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, τχ. 26, 1932.
- Palliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, Revue Philosophique, 1930.
- Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Παρίσι 1942.
- Peters, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, Fortschritte der Psychologie, 1915.
- Piaget, *La Représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Παρίσι 1926.
- , *La Causalité physique chez l'enfant*, Alcan, Παρίσι 1927.
- Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, Psychologische Forschung, 1922.
- Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, Παρίσι 1929.
- Pradines, *Philosophie de la sensation*, I, Les Belles-Lettres, 1928.
- Quercy, *Études sur l'hallucination*, II, *La Clinique*, Alcan, Παρίσι 1930.
- Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*, Psychologische Forschung, 1925.
- Sartre, *L'Imagination*, Alcan, Παρίσι 1936.
- , *Esquisse d'une théorie de l'émotion*, Hermann, Παρίσι 1939.
- , *L'Imaginaire*, Gallimard, Παρίσι 1940.
- , *L'Être et le Néant*, Gallimard, Παρίσι 1943.
- Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Inaugural Dissertation, Kästner, Γκέτινγκεν 1910 και Ερλάνγκεν 1925.
- Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, der Neue Geist, Λειψία 1926.
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I-II, Niemeyer, Χάλε 1927.



- , *Die Idole der Selbsterkenntnis*, στο *Vom Umsturz der Werte*, II, der Neue Geist, Λειψία 1919.
- , *Idealismus-Realismus*, Philosophischer, Anzeiger, 1927.
- , *Nature et Formes de la Sympathie*, Payot, Παρίσι 1928.
- Schilder, *Das Körperschema*, Springer, Βερολίνο 1923.
- Schroder, *Das Halluzinieren*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.
- Von Senden, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation*, Barth, Λειψία 1932.
- Sittig, *Über Apraxie, eine klinische Studie*, Karger, Βερολίνο 1931.
- Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, Ztschr. Für Pathopsychologie, 1912-1913.
- Steckel, *La Femme frigide*, Gallimard, Παρίσι 1937.
- Stein (Edith), *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, I, *Psychische Kausalität*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, V.
- Stein (J.), «Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen», στο *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch der Geisteskrankheiten* hgg von O. Bumke, Bd I, Allgemeiner Teil I, Springer, Βερολίνο 1928.
- Stratton, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*, Psychological Review, 1896.
- , *Vision without inversion of the retinal image*, ό.π., 1897.
- , *The spatial harmony of touch and sight*, Mind, 1899.
- Straus (E.), *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Βερολίνο 1935.
- Werner, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, Zeitschrift für Psychologie, Ergzbd, 10, 1922.
- , *Über die Ausprägung von Tongestalten*, Zeitschrift für Psychologie, 1926.
- , *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, και II: *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrückmässig erlebter Wörter*, ό.π., 1930.
- Werner και Zietz, *Die dynamische Struktur der Bewegung*, ό.π., 1927.
- Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, Ztschr. f. Ps. 1912.
- , «Über das Denken der Naturvölker» και «Die Schlussprozesse im produktiven Denken», στο *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Ερλάνγκεν, 1925.

- Van Wörkom, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, Revue Neurologique, 1910.
- Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch*, Psychologische Forschung, 1932.
- Young (P.-T.), *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*, Journal of experimental Psychology, 1928.
- Zucker, *Experimentelles über Sinnestäuschungen*, Archiv. f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 1928.

## Μεταφραστικό Σημείωμα

I. Η παρούσα μετάφραση προσέτρεξε επανειλημμένα στην πρώτη δημοσίευση της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, η οποία έγινε το 1945 από τις εκδόσεις Gallimard στη συλλογή «Βιβλιοθήκη των ιδεών» (Bibliothèque des idées), όπου το κείμενο είναι πλήρες και χωρίς παροράματα.

Προσέτρεξε επίσης στη μετάφραση του φαινομενολόγου φιλοσόφου Ρούντολφ Μπεμ (Rudolf Böhme) (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter & Co, Βερολίνο 1966), η οποία δρομολογήθηκε ζώντος ακόμα του Μερλώ-Ποντύ και σε επαφή μαζί του, όπως σημειώνει ο Μπεμ στον πρόλογό του. Προσέτρεξε είναι λίγο· για την ακρίβεια, καθοδηγήθηκε σε πολύ μεγάλο βαθμό από αυτή. Η μετάφραση του Μπεμ ήταν επίσης το κίνητρο για να διερευνηθούν εκτενέστερα όχι μόνο πολλά σημεία του πρωτοτύπου, αλλά και γενικότερα πολλές έννοιες και η χρήση τους από τον Μερλώ-Ποντύ.

Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί και η αγγλική έκδοση του τόμου, *Phenomenology of Perception*, μτφρ. Colin Smith, Routledge Classics, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008<sup>7</sup>, η οποία στάθηκε χρήσιμη ως ένα ακόμα μεταφραστικό βλέμμα.

Είναι βέβαια αυτονόητο ότι οι οποιοσδήποτε αστοχίες ή τα ενδεχόμενα λάθη βαραίνουν αποκλειστικά τη μεταφράστρια.

II. Ως προς τις μεταφραστικές επιλογές, θα πρέπει κατ' αρχάς να επισημανθεί ότι οι κουσερλιανής προέλευσης φαινομενολογικοί όροι προσλαμβάνουν συχνά κάποιες διαφοροποιητικές αποχρώσεις με τη μεταφορά τους στα γαλλικά, πράγμα εμφανές και στη *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπου η γαλλική εκδοχή ενός όρου συμβαίνει συχνά να μην αντιστοιχεί επακριβώς στον γερμανικό, ο οποίος ακολουθεί μέσα σε παρένθεση.

Θα ήταν σκόπιμο να υποστηριχθούν ή τουλάχιστον να εξηγηθούν ορισμένες μεταφραστικές επιλογές:

### 1. *Είμαι στον κόσμο, είμαι του κόσμου*

Η διαφοροποίηση ανάμεσα σε ένα είναι στον κόσμο (*au monde*) και ένα είναι εντός του κόσμου, μέσα στον κόσμο (*dans le monde*), το οποίο προσιδιάζει στα πράγματα, διατρέχει τη *Φαινομενολογία της αντίληψης*. Όπως επισημαίνει ο Ρούντολφ Μπεμ (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, ό.π., σ. 7, σημ. d), η έννοια του «είναι στον κόσμο» έχει μεν ληφθεί αναμφίβολα από το «In-der-Welt-Sein» του Χάιντεγκερ, όμως στον Μερλώ-Ποντύ λαμβάνει επίσης μια ιδιαίτερη χροιά που οφείλεται στη δοτική πτώση (*au*) και περισσότερο δείχνει προς την «αφοσίωση» (το δόσιμο, θα προσθέταμε) στον κόσμο ως έναν ιδιαίτερο τρόπο του «είναι στον κόσμο». Η μικρή αυτή διαφοροποίηση αποδίδεται από τον Μπεμ με αλλαγή στην πρόθεση: «zur Welt».

Για να αναδειχθεί αυτή η έννοια, στην παρούσα μετάφραση προστίθεται πολλές φορές η γενική πτώση: είμαι στον κόσμο, είμαι του κόσμου. Για παράδειγμα: «Είμαστε *πραγματικοί* απ' άκρου εις άκρον, έχουμε μαζί μας ό,τι χρειάζεται για να ξεπεράσουμε τον εαυτό μας από το γεγονός και μόνο ότι είμαστε στον κόσμο, του κόσμου, και όχι μόνο μέσα στον κόσμο, σαν πράγματα» (σ. 751). Η έννοια αυτή και συνακολούθως η σύ-

νταξη δεν περιορίζεται μόνο στο είναι-στον-κόσμο. Για παράδειγμα: «Δεν είμαι εντός του χώρου και εντός του χρόνου, δεν σκέφτομαι το χώρο και το χρόνο· είμαι στο χώρο και στο χρόνο, είμαι του χώρου και του χρόνου, το σώμα μου εφαρμόζει σ' εκείνους και τους περιλαμβάνει» (σ. 245). Ας σημειωθεί ότι σε αυτές τις περιπτώσεις ο άγγλος μεταφραστής επιλέγει ως επί το πλείστον το ρήμα «ανήκω» (*belong*).

## 2. Εμφάνιση - Εμφανισμός

Η όλη προσπάθεια εν προκειμένω είναι να διαχωριστούν οι λέξεις *appareance* και *apparition* – να διαχωριστούν παραμένοντας ενωμένες νοηματικά και ετυμολογικά, όπως ακριβώς και στα γαλλικά, εφόσον εν πολλοίς αλληλεπικαλύπτονται.

Η εμφάνιση μεταφράζει προφανώς την *appareance* (που ανάλογα με τα συμφραζόμενα αποδίδεται και ως φαινομενικότητα). Ο εμφανισμός, που μεταφράζει την *apparition*, σημαίνει φανέρωση, εκδήλωση, αποκάλυψη, λέξεις οι οποίες στην παρούσα μετάφραση κρατήθηκαν για την απόδοση του *manifestation* ή του *révélation*. Ταυτίζεται εν μέρει με την εμφάνιση: «Γι' αυτό επίσης η φαινομενολογία είναι μια φαινομενολογία, δηλαδή μελετά τον *εμφανισμό* του όντος στη συνείδηση αντί να υποθέτει εκ των προτέρων δεδομένη τη δυνατότητά του» (υπογράμμιση του πρωτοτύπου, σ. 131). Επιπλέον εμπεριέχει ένα στοιχείο ξαφνικής εμφάνισης, φανέρωσης (βλ. και «εμφανισμός του αγγέλου») με θρησκευτικές-μαγικές αποχρώσεις, όπως και το *apparition*. Για παράδειγμα: «Ο δαίμων της βροχής είναι παρών σε κάθε σταγόνα που πέφτει μετά τον εξορκισμό, όπως η ψυχή είναι παρούσα σε κάθε μέρος του σώματος. Εν προκειμένω κάθε “εμφανισμός” (*Erscheinung*) είναι ενσάρκωση» (εισαγωγικά του πρωτοτύπου, σ. 488).

Η αλληλεπικάλυψη των δύο λέξεων είναι εμφανής σε πολλά σημεία της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*. Ενδεικτικά: «(...) η

εμφάνιση είναι πραγματικότητα. Εν προκειμένω η πραγματικότητα εμφανίζεται ολόκληρη, πραγματικό είναι και εμφανίζεσθαι αποτελούν ένα και το αυτό, δεν υπάρχει άλλη πραγματικότητα από τον εμφανισμό. Αν αυτό αληθεύει, αποκλείεται να έχουν την ίδια εμφάνιση η παραίσθηση και η αντίληψη (...)» (σ. 494).

Στην ουσία οι λέξεις, στο πλαίσιο της φαινομενολογίας, μεταφράζουν και οι δύο τις γερμανικές *Erscheinung*, *Erscheinungsweise*, *Erscheinen* (ή και το *Schein*, όταν υπερισχύει η έννοια της φαινομενικότητας).

### 3. Σκιαγράφηση

Ο χουσερλιανός όρος της *Abschattung* έχει προ πολλού αποδοθεί στα ελληνικά ως σκίαση, όπως είναι και η ακριβής μετάφρασή του.

Στα γαλλικά, αντίθετα, ο όρος μεταφράστηκε πολύ λίγο επακριβώς ως *adombration*, και προτιμήθηκαν πολύ περισσότερο δύο άλλες λέξεις: *esquisse* (σκιαγράφημα, σχεδίασμα κ.ά.) ή *profil* (κατατομή, πλάγια όψη, περίγραμμα, και διαγράφομαι το ρήμα *se profiler*). Στο «Λεξιλόγιο του Χούσερλ» του Ζακ Ανγκλίκ (Jacques English, *Le vocabulaire de Husserl*, ellipses, Παρίσι 2002), αναφέρεται στο λήμμα «*Esquisse (Abschattung)*» ότι ο όρος, «ο οποίος παραπέμπει ετυμολογικά στην ιδέα της δράσης (-ung) μιας σκιάς (*Schatten*) που ξεχωρίζει (*ab-*), μιας σιλουέτας που διαγράφεται [*«se profiler»*], μεταφράστηκε γενικά, παρά με την παλιά λέξη *adombration*, που είναι δάνειο από την τεχνική του σχεδίου αλλά θα ήταν υπερβολικά εξεζητημένη, μάλλον με το *esquisse*, υπό την έννοια ενός προσχεδιάσματος που ήδη σχεδιογραφείται λίγο-πολύ στον ορίζοντα», αρκεί βέβαια η λέξη να κατανοηθεί με φαινομενολογικούς όρους, ως ανάδυση κάποιου πράγματος που εμφανίζεται στο χώρο στον πρωταρχικό τομέα της αντίληψης και το οποίο μπορεί να δοθεί

πάντα μόνο από μια ορισμένη πλευρά, σε προοπτική, μέσα από το τάδε συγκεκριμένο περίγραμμα (σ. 54).

Σε πλήθος φαινομενολογικών κειμένων αναφέρεται η χρήση του *esquisse* και του *profil* ως απόδοση της *Abschattung*. Βλ. για παράδειγμα, μεταξύ πολλών άλλων, «Y-a-t-il une donation de l'infini» της Nathalie Depraz, στην Επιθεώρηση Éποkhè, τχ. 5, *La démesure*, εκδ. Jérôme Millon, Γκρενόμπλ 1995· «Les concepts fondamentaux de la Phénoménologie», συνέντευξη με τον Claude Romano, *Revue de la philosophie française et de langue française*, τ. XX, τχ. 2, 2012, σ. 181.

Με αυτά τα δεδομένα, για την παρούσα μετάφραση επελέγη τελικά η λέξη σκιαγράφηση, που φάνηκε να συνδυάζει την προέλευση του όρου με τη γαλλική του απόδοση.

Με ποια λέξη όμως εμφανίζεται η *Abschattung* στη *Φαινομενολογία της αντίληψης*; Σύμφωνα με το «Λεξιλόγιο του Χούσερλ», η έννοια «επανεμφανίζεται συνεχώς» στο βιβλίο (ό.π., σ. 54). Όμως η χρησιμοποιούμενη λέξη είναι *profil* και όχι *esquisse*, που εμφανίζεται ελάχιστα. Ήδη στον πρόλογο βλέπουμε τη λέξη *profil* ως συνώνυμη με την εκδήλωση, τη φανέρωση του πράγματος (σ. 21). Στο κεφάλαιο για τη χρονικότητα, όπου για μοναδική φορά εμφανίζεται αυτούσιος ο γερμανικός όρος (βλ. και διάγραμμα σ. 690), *Abschattungen* και *profils* ταυτίζονται ρητά: «Εκείνο που μου έχει δοθεί δεν είναι κατ' αρχάς το A', το A'' ή το A''' ούτε ανατρέχω από αυτές τις "σκιαγραφήσεις" ["*profils*"] στο πρωτότυπό τους A, όπως πηγαινείς από το σημείο στη σημασία» (εισαγωγικά του πρωτοτύπου, σ. 691). Πολλά άλλα χωρία υποδεικνύουν προς την κατεύθυνση της χρήσης του *profil* (και) με την έννοια της *Abschattung*. Για παράδειγμα: «Στον εσωτερικό και εξωτερικό ορίζοντα του πράγματος ή του τοπίου υπάρχει μια συμπαρουσία ή μια συνύπαρξη των σκιαγραφήσεων [*profils*] η οποία συνάπτεται μέσα από το χώρο και το χρόνο» (σ. 553).

Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτές τις περιπτώσεις και σε άλλες αντίστοιχες ο Ρούντολφ Μπεμ μεταφράζει ως *Abschat-*

*tung* και *sich abschatten* τις λέξεις *profil* και *se profiler*. Όσο για το *esquisse*, εδώ μεταφράζεται συνήθως ως σκιαγράφημα, ανάλογα με τα συμφραζόμενα.

#### 4. Άδραγμα

Η λέξη *prise* μεταφράζει τη γερμανική *Anhalt*, την οποία ο Μερλώ-Ποντύ δανειζεται, όπως σημειώνει ο ίδιος, από τον Σνάιντερ, τον ασθενή των Γκελμπ και Γκόλντσταϊν στον οποίο αναφέρεται εκτενώς (σ. 257, σημ. 26, βλ. και σ. 202). Ο Σνάιντερ «έχει ανάγκη να αποκτήσει, μέσω προπαρασκευαστικών κινήσεων, "αδράγματα" πάνω στο δικό του σώμα προτού εκτελέσει κινήσεις» με τις οποίες δεν είναι εξοικειωμένος (εισαγωγικά του πρωτοτύπου, σ. 238).

Η λέξη διατρέχει τη *Φαινομενολογία της αντίληψης*. Εκκινώντας από τα απτικά-χωρικά συμφραζόμενα, ο Μερλώ-Ποντύ την επεκτείνει σε ένα ευρύτατο πεδίο καθιστώντας τη κεντρική έννοια. Στο κεφάλαιο για το χώρο (βλ. ειδικότερα σσ. 430 κε.) αναδεικνύεται το ιδιαίτερο βάρος που παίρνει η λέξη στον Μερλώ-Ποντύ: «το άδραγμα που έχει το υποκείμενο πάνω στον κόσμο του (...) είναι η προέλευση του χώρου» (σ. 432).

Βλ. επίσης, ενδεικτικά: «Βλέπουμε όσο μακριά εκτείνεται το άδραγμα που έχει το βλέμμα μας πάνω στα πράγματα» (σ. 469)· «Λέω ότι αντιλαμβάνομαι ορθά, όταν το σώμα μου έχει ακριβές άδραγμα πάνω στο θέαμα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το άδραγμά μου είναι ποτέ ολικό» (σ. 499). Ή πάλι: «έχω ένα σώμα και μέσω αυτού του σώματος έχω άδραγμα πάνω στον κόσμο» (σ. 513)· «(...) *cogitatio* η οποία (...) καθιστά δυνατό το άδραγμα που έχουμε πάνω στα πράγματα και στις "συνειδησιακές καταστάσεις" μας» (σ. 622).

Ακριβώς η υλικότητα της λέξης άδραγμα, μαζί με τη δυνατότητά της για μεταφορικές προεκτάσεις, καθόρισαν την επιλογή της για τη μετάφραση των *prise/Anhalt*.



### 5. Αισθητηριακή εντύπωση

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η *sensation* μπορεί εξίσου να μεταφραστεί ως κατ' αίσθησιν εντύπωση, όπως ήταν και η πρώτη επιλογή εδώ. Εντέλει προτιμήθηκε η αισθητηριακή εντύπωση, κυρίως για λόγους ευελιξίας και επειδή λημματογραφείται ευρέως, ακόμα και σε ιατρικά συμφραζόμενα, πράγμα όχι χωρίς σημασία σε ένα κείμενο σαν το παρόν, με την εξέταση πλήθους ιατρικών περιπτώσεων (βλ. Αντώνης Καβάγιας, *Γαλλο-Ελληνικό Λεξικό ιατρικών όρων*, Medicum 1991).

Ως αναγκαίο επακόλουθο, η *impression* μεταφράζεται ως εντύπωμα.

### 6. Συναισθηματικότητα, παθήσεις, παθοποιός ενέργεια

Το επίθετο *affectif* και το ουσιαστικό *affectivité* φαίνεται άστοχο να αποδοθούν στην παρούσα μετάφραση έξω από το πλαίσιο του συναισθήματος. Συγκεκριμένα: «(...) αν θέλουμε να φέρουμε στο φως τη γένεση του είναι για μας, πρέπει τελικά να εξετάσουμε τον τομέα της εμπειρίας μας που είναι φανερό πως έχει νόημα και πραγματικότητα μόνο για μας, δηλαδή το συναισθηματικό μας περιβάλλον. Ας προσπαθήσουμε να δούμε πώς ένα αντικείμενο ή ένα ον αρχίζει να υπάρχει για μας μέσω της επιθυμίας ή μέσω του έρωτα και έτσι θα καταλάβουμε καλύτερα πώς μπορεί να υπάρχουν εν γένει αντικείμενα και όντα» (σ. 277). «Η συναισθηματικότητα συλλαμβάνεται συνήθως σαν ένα μωσαϊκό ολόκλειστων συναισθηματικών καταστάσεων, απολαύσεων και πόνων, που δεν κατανοούνται και μπορούν να εξηγηθούν μόνο μέσω της σωματικής μας οργάνωσης» (σ. 278).

Κατ' αυτό τον τρόπο χάνεται αναγκαστικά η συσχέτισή τους με το ρήμα *affecter* και τις μετοχές του, ενεργητική και παθητική (*affectant, affecté*), λέξεις που παρουσιάζουν μεγάλη δυσκολία για μια επιτυχή και περιεκτική απόδοσή τους στα ελλη-

νικά, με οποιαδήποτε εκδοχή να φαίνεται ότι υπολείπεται του εύρους των εννοιών. Η λέξη πάθηση, που χρησιμοποιείται στην παρούσα μετάφραση, θα πρέπει να εννοηθεί με την έννοια της μεταβολής, της τροποποίησης την οποία υφίσταται κάποιος υπό την επίδραση μιας εξωτερικής ενέργειας (παθοποιού). Η χρήση αυτή δεν είναι πρωτόφαντη. Στη γραμματική βρίσκουμε τις παθήσεις (αλλιώς πάθη) των φωνηέντων να είναι οι μεταβολές τις οποίες υφίστανται. Στο Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής των Liddell-Scott, βλέπουμε το παθαίνω ως αντίθετο του πράττω ή ποιώ, με τη «ριζική σημασία» του να είναι ότι: δέχομαι εντύπωση έξωθεν, είμαι το αντικείμενο κάποιας ενέργειας.

Ήδη στην Εισαγωγή της *Φαινομενολογίας της αντίληψης* η χρήση αυτή είναι εμφανής: «Με τον όρο αισθητηριακή εντύπωση θα μπορούσα κατ' αρχάς να εννοήσω τον τρόπο με τον οποίο υφίσταμαι παθήσεις καθώς και τη βίωση μιας κατάστασης εμένα του ίδιου» (σ. 41). Ή αλλού: «Το υποκείμενο της αισθητηριακής εντύπωσης δεν είναι ούτε ένας σκεπτόμενος που σημειώνει μια ποιότητα ούτε ένα αδρανές περιβάλλον που θα υφίστατο παθήσεις ή τροποποιήσεις από την ποιότητα, είναι μια δύναμη που γεννιέται μαζί με ένα ορισμένο περιβάλλον ύπαρξης ή συγχρονίζεται μαζί του» (368)· «(...) το τοπίο με αγγίζει και υφίσταμαι την παθοποιό του ενέργεια» (671).

Στην ίδια γραμμή μεταφράστηκε ως «αυτοπάθεια» και η καντιανή *Selbstaffektion* (*affection de soi par soi*).

III. Οφείλω μεγάλες ευχαριστίες σε όλους εκείνους που κατά τη διάρκεια των πολλών ετών της διαλείπουσας εργασίας μου γι' αυτή τη μετάφραση μου προσέφεραν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο τη βοήθειά τους. Είτε διευκρινίζοντάς μου έννοιες ή επισημαίνοντάς μου σημεία προς περαιτέρω διερεύνηση, είτε διαβάζοντας αποσπάσματα και κάνοντάς μου παρατηρήσεις.

Σε όλους αυτούς και κυρίως στα οικεία και φιλικά μου πρόσωπα, που με στήριξαν με την αμετακίνητη πίστη τους, με την

περιοδική υπενθύμιση του προς επιτέλεση έργου ή προσφέροντάς μου το κατάλληλο περιβάλλον, ώστε να μπορέσω να δοθώ απερίσπαστη στη *Φαινομενολογία της αντίληψης* κάθε φορά που επέστρεφα σ' αυτή, αφιερώνω με ευγνωμοσύνη την παρούσα μετάφραση.

Κική Καψαμπέλη



## Λεξιλόγιο

acquis	κεκτημένο
actualité	ενεργός παρουσία
adéquat/inadéquat	εντελής/ανετελής
affectant	που ασκεί την παθοποιό ενέργεια
affecté	που υφίσταται την παθοποιό ενέργεια /παθήσεις
affectif	συναισθηματικός
affection de soi par soi	αυτοπάθεια [Selbstaffektion]
affections (du langage)	παθήσεις (γλωσσικές)
affectivité	συναισθηματικότητα
apparence	εμφάνιση (και φαινομενικότητα)
apparent	φαινομενικός
apparition	εμφανισμός
appresenté	συμπαρουσιαζόμενος/σε συμπαρουσίαση
assumer	επωμίζομαι (και αναδοχή)
autoposition	αυτοθεσία [Selbstsetzung]
compréhension	κατανόηση/συμπερίληψη
concrétion	συγκεκριμενικότητα
conditionnement	οροεξάρτηση
configuration	μόρφωμα (και διαμόρφωση)
co-présence	συμπαρουσία
corps propre	ιδιόσωμα
corrélatif	συσχετικό
covariant	συμμεταβαλόμενος
effectif	όντως υφιστάμενος/όντως

être soi	(και réel: πραγματικός) εαυτότητα [Selbstsein]
excitation	διέγερση
explicitation	διάρθρωση/διασαφήνιση
explicite	ρητός
exprès	ρητά εκπεφρασμένος
extase	έκ-σταση [Ek-stase]
fond	φόντο/υπόβαθρο
formel	τυπικός/τυπομορφικός
hallucination	ψευδαίσθηση
idéatoire	ιδεαστικός
illusion	παραίσθηση/αυταπάτη κ.ά.
illustration	εξεικόνιση
imperception	αναντίληψη
impression	εντύπωμα
intentionnalité	αποβλεπτικότητα
intersensoriel	διαισθητηριακός
corrélatif (le)	συσχετικό
modulation	μετατονισμός
monadique	μοναδιαίος
motivation	σχέση κινήτρων/κίνητρα
motiver	είμαι το κίνητρο που κινητοποιεί (και παρέχω το κίνητρο)
opérant	τελεστικός [fungierend]
phénoménal	φαινόμενος
physique	φυσικής τάξης (και naturel: φυσικός)
position	οντοθεσία [Setzung]
praktognosie	πρακτογνωσία (πρακτική γνώση)
présomptif	εξ εικασίας/εικαζόμενος
prise	άδραγμα

profil	σκιαγράφηση [Abschattung] (και πλάγια όψη/κατατομή)
prospectif	μελλοντοστραφής
<i>quale</i>	ποιόν
receptacle	δεχόμενον
réfléchi	υποβεβλημένο στον αναστοχασμό
représentant	εκπρόσωπος
reprise	(εκ νέου) ανάληψη
sens	αίσθηση/νόημα/έννοια/κατεύθυνση
sensation	αισθητηριακή εντύπωση
sensible	αισθητός/του αισθάνεσθαι/ευαίσθητος
sensibilité	αισθητικότητα/ευαισθησία
sentiment	(συν)αίσθημα
sentir (le)	το αισθάνεσθαι
signitif	σημικός (και ponctuel: σημειακός)
spectateur	θεατής
stimulus	ερέθισμα
stimulation	ερεθισμός
survol	επισκόπηση
temporalisation	εγχρονισμός [Zeitigung]
temporalité	χρονικότητα
temporel	χρονικός/έγχρονος
ylétique	υλητικός

### *Γερμανικοί όροι*

Bedeutung	σημασία/νόημα
Darstellung	παράσταση/παρουσίαση
Dasein	το εδώ-είναι
Erlebnis	βίωμα
– des Passens	του ταιριάσματος
Erscheinend	εμφανιζόμενος
Fundierung	στήριξη
Geschichte	ιστορία

Gestalt	μορφή
Gestaltung	διαμόρφωση
Greifen	πιάνω/πιάσιμο
Kohärenzerlebnis	βίωμα συνοχής
In-der-Welt-Sein	το είναι στον κόσμο
Lebenswelt	βιωμένος κόσμος [monde vécu]
mitmachen	συμπράττω
Mit-Sein	συνύπαρξη (συν-είναι)
natürlich	φυσικός
Sein	το είναι
sich einströmen	εισρέουν στο εσωτερικό
Sinn	νόημα/αίσθηση
Sinngebung	νοηματοδότηση
Stiftung	ίδρυση
Umwelt	περιβάλλον (περιβάλλον κόσμος)
uninteressierter	μη ενδιαφερόμενος
Ursprung	προέλευση
Welt	κόσμος
Weltbegriff	έννοια του κόσμου
Weltlichkeit	κοσμικότητα
Wesen	ουσία
Wortbedeutung	σημασία της λέξης
Zeigen	δείχνω/δείξη
Zeit	χρόνος
Zeitlichkeit	χρονικότητα







Στην ίδια σειρά κυκλοφορούν:

ΜΑΞ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, ΤΕΟΝΤΟΡ Β. ΑΝΤΟΡΝΟ  
*Διαλεκτική του Διαφωτισμού*

ΠΕΤΕΡ Λ. ΜΠΕΡΓΚΕΡ, ΤΟΜΑΣ ΛΟΥΚΜΑΝ  
*Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*

ΤΣΕΒΕΤΑΝ ΤΟΝΤΟΡΟΦ  
*Η κατάκτηση της Αμερικής*

ΡΟΛΑΝ ΜΠΑΡΤ  
*S/Z*

ΖΟΡΖ ΚΑΝΓΚΙΛΕΜ  
*Το κανονικό και το παθολογικό*

ΖΑΝ ΠΙΑΖΕ, ΝΟΑΜ ΤΣΟΜΣΚΙ  
*Θεωρίες της γλώσσας, θεωρίες της μάθησης*

ΜΙΣΣΕΛ ΦΟΥΚΩ  
*Η γέννηση της κλινικής*

ΤΕΟΝΤΟΡ Β. ΑΝΤΟΡΝΟ  
*Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*

«Το αισθάνεσθαι είναι αυτή η ζωτική επικοινωνία με τον κόσμο, η οποία μας τον καθιστά παρόντα ως οικείο τόπο της ζωής μας. >>

«Μάλλον με το έργο τέχνης μπορεί να συγκριθεί το σώμα παρά με το αντικείμενο φυσικής τάξης. >>

«Ο κόσμος δεν είναι εκείνο που σκέφτομαι αλλά εκείνο που ζω, είμαι ανοιχτός στον κόσμο, επικοινωνώ αναμφίβολα μαζί του, αλλά δεν τον κατέχω, είναι ανεξάντλητος. >>

«Το αισθάνεσθαι είναι αυτή η ζωτική επικοινωνία με τον κόσμο, η οποία μας τον καθιστά παρόντα ως οικείο τόπο της ζωής μας. Σ' εκείνο οφείλουν την πυκνότητά τους το αντιληπτό αντικείμενο και το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο. >>

Η έκδοση της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, το 1945, σηματοδότησε την έλευση ενός σημαντικού νέου φιλοσοφικού και διανοητικού ρεύματος στη μεταπολεμική Ευρώπη. Μεταβάλλοντας την κυρίαρχη εικόνα του υπαρξισμού και της φαινομενολογίας της εποχής, έγινε ένα από τα ορόσημα της σκέψης του 20ού αιώνα.

Η *Φαινομενολογία της αντίληψης* ακολουθεί τη μεγάλη φαινομενολογική παράδοση του Χούσερλ, του Χάιντεγκερ και του Σαρτρ. Παρ' όλα αυτά η συμβολή του Μερλώ-Ποντύ είναι αποφασιστική, καθώς φέρνει αντιμέτωπη αυτή την παράδοση, αλλά και φιλοσόφους όπως ο Ντεκάρτ και ο Καντ, με μια υποτιμημένη διάσταση της ύπαρξής μας: το ζωντανό σώμα και τον κόσμο των φαινομένων. Ο Μερλώ-Ποντύ, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της αντίληψης, φέρνει το σώμα στο προσκήνιο της φιλοσοφίας και υποστηρίζει ότι θα πρέπει να το θεωρούμε όχι ως απλή βιολογική μονάδα, αλλά ως την αρχή που συγκροτεί την ύπαρξή μας και την εμπειρία μας μέσα στον κόσμο.

ISBN 978-960-589-035-3



9 789605 890353

Avec le soutien de

