

EMMANUEL LEVINAS

ΟΛΟΤΗΤΑ
ΚΑΙ ΑΠΕΙΡΟ

Δοκίμιο
για την εξωτερικότητα

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Κωστής Παπαγιώργης

ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΕΞΑΝΤΑΣ

Στους Μαρσέλ και Ζαν Βαλ.

Τίτλος πρωτοτύπου: *Totalité et infini.*
Essai sur l'extériorité.

© Martinus Nijhoff/La Haye, 1988

© Εξάντας, 1989

ΕΞΑΝΤΑΣ: Τζαδέλλα 1 - Αθήνα τηλ. 3604885, 3613065

ΠΡΟΟΙΜΙΟ

ΠΡΟΘΥΜΑ θα συμφωνούσαμε ότι επείγει τα μέγιστα να μάθουμε αν είμαστε θύματα της ηθικής.

Η διαύγεια –διάνοξη του πνεύματος στο αληθές– δεν συνίσταται τάχα στο να διαθλέψουμε τη διαρκή δυνατότητα του πολέμου; Η κατάσταση πολέμου αναστέλλει την ηθική· απογυμνώνει τους αιώνιους θεσμούς και τις αιώνιες υποχρεώσεις από την αιωνιότητά τους και, στο εξής, εκμηδενίζει πρόσκαιρα τις κανονιστικές προσταγές. Ρίχνει από τα πριν τη σκία του πάνω στις πράξεις των ανθρώπων. Ο πόλεμος δεν εγγράφεται μόνο –ως η μέγιστη– μεταξύ των δοκιμασιών τις οποίες περνάει η ηθική. Την γελοιοποιεί. Η τέχνη του να προβλέπεις και να κερδίζεις με κάθε μέσο τον πόλεμο –η πολιτική– επιβάλλεται στο εξής ως η καθαυτό εξάσκηση του Λόγου. Η πολιτική αντιστρατεύεται την ηθική όπως η φιλοσοφία την αφέλεια.

Δεν έχουμε ανάγκη τα σκοτεινά αποσπάσματα του Ηράκλειτου για να αποδείξουμε ότι το είναι αποκαλύπτεται στη φιλοσοφική σκέψη ως πόλεμος· ότι ο πόλεμος δεν την αφορά ως το πιο εκφανές γεγονός, αλλά ως η ίδια η εκφάνεια (patence) –ή η αλήθεια– του πραγματικού. Μέσα στον πόλεμο η πραγματικότητα κουρελιάζει τις λέξεις και τις εικόνες που την αποκρύπτουν για να επιδληθεί με τη γύμνια και τη σκληρότητά της. Σκληρό πραγματικότητα (τι πλεονασμός!), σκληρό μάθημα των πραγμάτων, ο πόλεμος γεννιέται ως καθαρή εμπειρία του καθαρού είναι. τη στιγμή ακριβώς της ανάφλεξης του μέσα στην

οποία πυρπολούνται τα παραπετάσματα της ψευδαίσθησης. Το οντολογικό συμβάν που διαγράφεται μέσα σε αυτή τη σκοτεινή ενάργεια είναι μια κινητοποίηση των όντων, που μέχρι τότε παρέμεναν ακινητοποιημένα στην ταυτότητά τους, μια επιστράτευση απολύτων ιδεών, από μια αντικειμενική τάξη που κανείς δεν μπορεί να της διαφύγει. Η δοκιμασία της δύναμης είναι η δοκιμασία του πραγματικού. Αλλά η βία δεν είναι τόσο το να πλήττεις και να εκμηδενίζεις, όσο το να διακόπτεις την συνέχεια των προσώπων, να τους αποδίδεις ρόλους όπου δεν αναγνωρίζουν πια τον εαυτό τους, να τα κάνεις να προδίδουν όχι μόνο τις στρατεύσεις τους, αλλά την ίδια την υπόστασή τους, να τα εξωθείς σε πράξεις που θα εξαλείψουν κάθε δυνατότητα πράξης. Όπως συμβαίνει με τον σημερινό πόλεμο, κάθε πόλεμος χρησιμοποιεί ήδη όπλα που στρέφονται ενάντια στον κάτοχό τους. Εγκαθιδρύει μια τάξη απέναντι στην οποία κανείς δεν μπορεί να κρατήσει κάποια απόσταση. Στο εξής τίποτε δεν είναι εξωτερικό. Ο πόλεμος δεν εκδηλώνει την εξωτερικότητα, και το άλλο ως άλλο καταστρέφει την ταυτότητα του Ίδιου.

Η όψη του είναι που φανερώνεται μέσα στον πόλεμο, παγιώνεται στην έννοια της ολότητας που δεσπόζει πάνω στη δυτική φιλοσοφία. Η ολότητα υποβιβάζει τα άτομα σε φορείς δυνάμεων που τα κυβερνούν εν αγνοία τους. Τα άτομα δανείζονται από αυτή την ολότητα το νόημά τους (που παραμένει αόρατο έξω από αυτή την ολότητα). Η μοναδικότητα κάθε παρόντος πράγματος θυσιάζεται ακατάπανυστα σε ένα μέλλον που καλείται για να αναδείξει το αντικειμενικό του νόημα. Γιατί μόνο το ύστατο νόημα διαρύνει, μόνο η τελευταία πράξη μεταβάλλει τα όντα σε αυτό που είναι. Είναι όπως θα εμφανιστούν μέσα στις ήδη πλαστικές μορφές της εποποιΐας.

Η ηθική συνείδηση δεν μπορεί να υποφέρει τη χλευαστική ματιά του πολιτικού παρά μόνο αν η βεβαιότητα για την ειρήνη δεσπόζει πάνω στην προφάνεια του πολέμου. Μια παρόμοια βεβαιότητα δεν αποκτάται με το απλό παιχνίδι των αντιθέσεων. Η ειρήνη των αυτοκρατο-

ριών που βγήκαν από τον πόλεμο στηρίζεται στον πόλεμο. Δεν αποδίδει στα αλλοτριωμένα όντα την απωλεσμένη τους ταυτότητα. Απαιτείται γι' αυτό μια καταγωγική και πρωτότυπη σχέση με το είναι.

Από ιστορική σκοπιά, η ηθική θα αντιταχθεί στην πολιτική και θα υπερβεί τις λειτουργίες της φρόνησης ή τους κανόνες του ωφαιού, για να διεκδικήσει έναν κανονιστικό και οικουμενικό χαρακτήρα, όταν η εσχατολογία της μεσαιωνικής ειρήνης έλθει να υπερτεθεί στην οντολογία του πολέμου. Οι φιλόσοφοι δυσπιστούν. Βέβαια επωφελούνται για να αναγγείλουν κι αυτοί την ειρήνη· επάγουν μια τελική ειρήνη του Λόγου που διαδραματίζεται μέσα στους κόλπους παλαιών και σημερινών πολέμων: θεμελιώνουν την ηθική στην πολιτική. Αλλά η εσχατολογία, ως υποκειμενική και αυθαίρετη μαντεία του μέλλοντος, καρπός μιας αποκάλυψης χωρίς εχέγγυα, υποτελής στην πίστη, κατ' αυτούς απορρέει φυσικότητα από τη Γνώμη.

Εντούτοις το εξαιρετικό φαινόμενο της προφητικής εσχατολογίας δεν επιζητεί μόνο τη θέση του μέσα στο χώρο της σκέψης, εξομοιούμενο με μια φιλοσοφική προφάνεια. Βέβαια, στις θρησκείες, ακόμα και στις θεολογίες, η εσχατολογία, δίκην χρησμού, φαίνεται να «συμπληρώνει» τις φιλοσοφικές προφάνειες· οι πεποιθήσεις-εικασίες της διεκδικούν μεγαλύτερη βεβαιότητα από τις προφάνειες σαν η εσχατολογία να τους προσπόριζε διασαφήσεις αναφορικά με το μέλλον αποκάλυπτοντας τον τελικό σκοπό του είναι. Αλλά μένοντας στις προφάνειες, η εσχατολογία θα δεχόταν ήδη την οντολογία της ολότητας που απορρέει από τον πόλεμο. Η αληθινή της εμπέλευση είναι αλλού. Δεν εισάγει ένα τελεολογικό σύστημα στην ολότητα, δεν διδάσκει τον προσανατολισμό της ιστορίας. Η εσχατολογία μας συσχετίζει με το είναι, πέραν της ολότητας ή της ιστορίας, και όχι με το είναι πέραν του παρελθόντος και του παρόντος. Δεν μας συσχετίζει με το κενό που θα περιέβαλλε την ολότητα και όπου αυθαιρέτως θα μπορούσαμε να πιστέψουμε ό,τιδήποτε, και να προαγάγουμε έτσι τα δικαιώματα μιας υποκειμενικότητας ελεύ-

θερης σαν τον άνεμο. Είναι σχέση με μια *περίσσεια πάντοτε εξωτερική προς την ολότητα*, λες και η αντικειμενική ολότητα δεν πληρούσε το αληθινό μέτρο του είναι, λες και μια άλλη έννοια – η έννοια του *άπειρου*– όφειλε να εκφράσει αυτή την υπέρβαση σε σχέση με την ολότητα, μη συσφαιρούμενη μέσα σε μιαν ολότητα και καταγωγική όσο η ολότητα.

Εντούτοις αυτό το «επέκεινα» της ολότητας και της αντικειμενικής εμπειρίας, δεν περιγράφεται μόνο με τρόπο αρνητικό. Αντανακλάται στο *εσωτερικό* της ολότητας και της ιστορίας, στο *εσωτερικό* της εμπειρίας. Το εσχατολογικό, ως το «επέκεινα» της ιστορίας, αποσπά τα όντα από τη δικαιοδοσία της ιστορίας και του μέλλοντος – τα αναδεικνύει στην πλήρη τους υπευθυνότητα και τα καλεί σε αυτή. Υποβάλλοντας σε κρίση σύνολη την ιστορία, έξω από τους πολέμους που σημειώνουν το τέλος της, αποκαθιστά κάθε στιγμή την πλήρη της σημασία εκείνη την ίδια στιγμή: όλες οι φωνές είναι ώριμες για να εισακουσθούν. Το σημαντικό δεν είναι η τελική κρίση, αλλά η κρίση της κάθε στιγμής που ανήκει στο χρόνο μέσα στον οποίο κρίνουμε τους ανθρώπους. Η εσχατολογική ιδέα της κρίσης (σε αντίθεση με την κρίση της ιστορίας στην οποία εσφαλμένα ο Χέγκελ είδε τον εξορθολογισμό της τελευταίας) υπονοεί ότι τα όντα έχουν μια ταυτότητα «πριν» από την αιωνιότητα, πριν από την αποπεράτωση της ιστορίας, πριν από το πλήρωμα του χρόνου, ενόσω ακόμα υπάρχει ο Χρόνος, ενόσω τα όντα υπάρχουν συσχετιζόμενα βέβαια, αλλά ξεκινώντας από τον εαυτό τους και όχι από την ολότητα. Η ιδέα του είναι που υπερβαίνει την ιστορία καθιστά δυνατά όντα που μετέχουν στο είναι και συνάμα είναι προσωπικά, τα οποία καλούνται να δικαστούν και κατά συνέπεια είναι ήδη ενήλικα, τα οποία όμως, γι' αυτό ακριβώς, είναι όντα που μπορούν να μιλήσουν, αντί να παραδώσουν την πνοή τους σε μιαν ανώνυμη φωνή της ιστορίας. Η ειρήνη γεννιέται ως αυτή η ικανότητα της ομιλίας. Η εσχατολογική θέαση διαρηγγύει την ολότητα των πολέμων και των αυτοκρατοριών όπου κανείς δεν μι-

λάει. Δεν σκοποθετεί το τέλος της ιστορίας μέσα στο είναι εννοούμενο ως ολότητα – αλλά συσχετίζει με το άπειρο του είναι, που ξεπερνά την ολότητα. Η πρώτη «θέαση» της εσχατολογίας (που αντιδιαστέλλεται προς τις εξ αποκαλύψεως αλήθειες των θετικών θρησκειών) αγγίζει τη δυνατότητα της εσχατολογίας, δηλαδή τη ρήξη της ολότητας, τη δυνατότητα μιας *σημασία χωρίς πλαίσιο αναφοράς*. Η εμπειρία της ηθικής δεν απορρέει από αυτή τη θέαση – *κατορθώνει* αυτή τη θέαση, η ηθική είναι μια οπτική. Αλλά «θέαση» χωρίς εικόνα, στερημένη από τις συνοπτικές και ολοποιητικές εξαντικειμενοποιούσες ικανότητες της όρασης, σχέση ή αναφορικότητα ενός ολωσδιόλου διαφορετικού τύπου την οποία αυτό το βιβλίο πασχίζει να περιγράψει.

Άραγε η σχέση με το είναι δεν γεννιέται παρά μόνο μέσα στην παράσταση, τη φυσική θέση της προφάνειας; Άραγε η αντικειμενικότητα της οποίας ο πόλεμος μας αποκαλύπτει τη σκληρότητα και την οικουμενική δύναμη, χορηγεί τη μοναδική και καταγωγική μορφή υπό την οποία το Είναι *επιβάλλεται* στη συνείδηση, όταν αντιδιαστέλλεται από την εικόνα, το όνειρο, την ποικειμενική αφάιρση; Άραγε η πρόσληψη ενός αντικειμένου ισοδυναμεί με το υφάδι όπου υφαίνονται οι δεσμοί με την αλήθεια; Σ' αυτές τις ερωτήσεις η παρούσα εργασία αποκρίνεται αρνητικά. Για την ειρήνη μόνο εσχατολογία μπορεί να υπάρξει. Αλλά αυτό δε σημαίνει ότι, βεβαιωμένη αντικειμενικά, γίνεται αντικείμενο πίστης αντί να γίνει αντικείμενο γνώσης. Σημάντων, προπάντων, ότι δεν παίρνει θέση μέσα στην αντικειμενική ιστορία που αποκαλύπτει ο πόλεμος, ως τέλος αυτού του πολέμου ή ως τέλος της ιστορίας.

Αλλά η εμπειρία του πολέμου δεν αρνείται τάχα την εσχατολογία, όπως αρνείται την ηθική; Δεν ξεκινήσαμε αναγνωρίζοντας την αναντίρρητη προφάνεια της ολότητας:

Η αλήθεια είναι ότι, αφότου η εσχατολογία έφερε αντιμετώπη την ειρήνη στον πόλεμο, η προφάνεια του πολέ-

μου διατηρείται σε έναν πολιτισμό κατ' ουσίαν υποκριτικό, δηλαδή προσηλωμένο στο Αληθές και το Αγαθό, τα οποία στο εξής είναι ανταγωνιστικά. Ίσως είναι καιρός να αναγνωρίσουμε στην υποκρισία, όχι μόνο ένα αισχρό συμπτωματικό ελάττωμα του ανθρώπου, αλλά τον βαθύ διχασμό ενός κόσμου προσηλωμένου στους φιλοσόφους συγχρόνως και στους προφήτες.

Ωστόσο για τον φιλόσοφο η εμπειρία του πολέμου και της ολότητας, δεν συμπίπτει απλώς με την εμπειρία και την προφάνεια; Και η φιλοσοφία, εντέλει, δεν ορίζεται τάχα ως μια απόπειρα ζωής με αφετηρία την προφάνεια, που αίρει τη γνώμη των άλλων, όπως και τις ψευδαισθήσεις και τη φαντασία της δικής της υποκειμενικότητας; Άραγε η εσχατολογία της ειρήνης, που είναι έξω από αυτή την εμπειρία, δεν ζει με υποκειμενικές γνώμες και ψευδαισθήσεις; Εκτός αν η φιλοσοφική προφάνεια δεν παραπέμπει αφ' εαυτής σε μια κατάσταση που να μην μπορεί πια να διατυπωθεί με όρους «ολότητας». Εκτός αν η αγνωσία από την οποία αναχωρεί η φιλοσοφική γνώση, συμπίπτει όχι με το καθαυτό μηδέν, αλλά μόνο με το μηδέν των αντικειμένων. Χωρίς να δάζουμε στη θέση της φιλοσοφίας την εσχατολογία, χωρίς να «αποδεικνύουμε» φιλοσοφικά τις εσχατολογικές «αλήθειες» μπορούμε, αναχωρώντας από την εμπειρία της ολότητας, να ανατρέξουμε σε μια κατάσταση όπου η ολότητα διασπάται, ενόσω αυτή η κατάσταση ορίζει την ίδια την ολότητα. Μια παρόμοια κατάσταση είναι η έκρηξη της εξωτερικότητας ή της υπέρβασης στο πρόσωπο του άλλου. Η έννοια αυτής της υπέρβασης, αυστηρά αναπληρωμένη, εκφράζεται με τον όρο άπειρο. Αυτή η αποκάλυψη του απείρου δεν οδηγεί στην αποδοχή κανενός δογματικού περιεχομένου, και θα σφάλλαμε αν υποστηρίζαμε τη φιλοσοφική ορθολογικότητα του τελευταίου εν ονόματι της υπερβατικής αλήθειας της ιδέας του απείρου. Γιατί ο τρόπος να ανερχόμαστε και να μένουμε εντεύθεν της αντικειμενικής θεϊότητας, τρόπος τον οποίο περιγράψαμε παραπάνω, είναι παραπλήσιος με την συμβατικά αποκαλούμενη

υπερβατολογική μέθοδο, χωρίς κατ' ανάγκη να συμπεριλαμβάνονται σε αυτή την έννοια οι τεχνικές μεθοδεύσεις του υπερβατικού ιδεαλισμού.

Άραγε η δία με την οποία ένα πνεύμα δεξιώνεται ένα όν ασύμμετρο προς αυτό, θα αντιστρατευόταν το ιδεώδες της αυτονομίας που καθοδηγεί τη φιλοσοφία, η οποία κατέχει την αλήθεια της μέσα στην προφάνεια; Και όμως, η σχέση με το άπειρο –με την ιδέα του Απείρου και Καρτέσιου– υπερβαίνει τη σκέψη προς μίαν ολωσδιόλου διαφορετική κατεύθυνση απ' ό,τι η γνώμη. Αυτή διαλύεται σαν αέρας όταν την αγγίζει η σκέψη, ή αποκαλύπτεται ως ήδη ενεχόμενη στη σκέψη. Μέσα στην ιδέα του απείρου σκεπτόμαστε ό,τι παραμένει πάντα έξω από τη σκέψη. Προϋπόθεση κάθε γνώμης, αποτελεί επίσης προϋπόθεση κάθε αντικειμενικής αλήθειας. Η ιδέα του απείρου είναι το πνεύμα πριν ακόμα παραδοθεί στη διάκριση εκείνου που ανακαλύπτει αφ' εαυτού και εκείνου που δέχεται από τη γνώμη. Βέβαια η σχέση με το άπειρο δεν μπορεί να εκφραστεί με εμπειρικούς όρους –γιατί το άπειρο ξεπερνά τη σκέψη που το σκέπτεται. Μέσα σε αυτό το ξεπέραςμα επιτελείται για την ακρίβεια η *απειροποίηση* του (infinition), έτσι ώστε θα χρειαστεί η σχέση με το άπειρο να εκφραστεί με όρους διαφορετικούς από εκείνους της αντικειμενικής εμπειρίας. Αλλά αν εμπειρία σημαίνει για την ακρίβεια σχέση με το απολύτως άλλο – δηλαδή με εκείνο που ξεπερνά πάντα τη σκέψη– η σχέση με το άπειρο επιτελεί την κατ' εξοχήν εμπειρία.

Τέλος, η εσχατολογική θέαση δεν αντιτάσσει στην εμπειρία της ολότητας τη διαμαρτυρία ενός προσώπου εν ονόματι του προσωπικού του εγωισμού ή έστω της σωτηρίας του. Μια παρόμοια εξαγγελία της ηθικής, που ξεκινάει από τον καθαρό υποκειμενισμό του εγώ –αίρεται από τον πόλεμο, από την ολότητα που αποκαλύπτει και από τις αντικειμενικές αναγκαιότητες. Στον αντικειμενισμό του πολέμου αντιτάσσουμε μίαν υποκειμενικότητα που εκπορεύεται από την εσχατολογική θέαση. Η ιδέα του απείρου απελευθερώνει την υποκειμενικότητα από

την κρίση της ιστορίας για να την ανακηρύξει, ανά πάσα στιγμή, ώριμη για την κρίση και –όπως θα δείξουμε!– κλητή για να μετάρχει σε αυτή την κρίση, η οποία την προσλαπαιεί απολύτως. Ο σκληρός νόμος του πολέμου τσακίζεται στη σύγκρουσή του με το άπειρο –που είναι πιο αντικειμενικό από την αντικειμενικότητα– και όχι στη σύγκρουσή του με έναν αδύναμο και αποκομμένο από το είναι υποκειμενισμό.

Άραγε τα επιμέρους όντα παραδίδουν την αλήθεια τους σε ένα Όλο όπου εξανειμίζεται η εξωτερικότητά τους; Μήπως το ύστατο συμβάν του είναι επιτελείται, αντιθέτως, μέσα σε όλη την έκρηξη αυτής της εξωτερικότητάς; –ιδού σε τι συνοψίζεται το ερώτημα με το οποίο ξεκινήσαμε.

Επομένως αυτό το βιβλίο παρουσιάζεται σαν μια υπεράσπιση της υποκειμενικότητας, δεν θα τη συλλάβει όμως στο επίπεδο της καθαρά εγωϊστικής της διαμαρτυρίας ενάντια στην ολότητα, ούτε μέσα στην αγωνία της ενώπιον του θανάτου, αλλά ως θεμελιωμένη στην ιδέα του απείρου.

Θα προχωρήσει διαστέλλοντας την ιδέα της ολότητας από την ιδέα του απείρου και καταφάσκοντας το φιλοσοφικό πρωτείο της ιδέας του απείρου. Θα αφηγηθεί πώς το άπειρο γεννιέται μέσα στη σχέση του Ίδιου (Même) με το Άλλο (Autre) και πώς αναπόδραστα το επιμέρους και το προσωπικό, μαγνητίζουν κατά κάποιον τρόπο το πεδίο, όπου επιτελείται αυτή η παραγωγή του απείρου. Ο όρος παραγωγή υποδεικνύει την συντέλεση του είναι (το συμβάν «παράγεται», ένα αυτοκίνητο «παράγεται») όσο και τη διασάφισή του ή την έκθεσή του (ένα επιχείρημα «παράγεται», ένας ηθοποιός «παράγεται»). Η αμφιλογία αυτού του ρήματος καταδεικνύει την ουσιώδη αμφιλογία της πράξης δια της οποίας ενεργοποιείται και συνάμα αποκαλύπτεται το είναι ενός όντος.

Η ιδέα του απείρου δεν είναι μια έννοια την οποία πα-

ρεμπιμπτόντως χαλκεύει μια υποκειμενικότητα για να κατοπτρίσει μιαν οντότητα που να μην συναντά εκτός αυτής τίποτα περιοριστικό, που να υπερβαίνει κάθε όριο και η οποία γι' αυτό ακριβώς είναι άπειρη. Η παραγωγή της άπειρης οντότητας δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ιδέα του απείρου, γιατί ακριβώς μέσα στη δυσαναλογία ανάμεσα στην ιδέα του απείρου και στο άπειρο του οποίου αποτελεί την ιδέα –παράγεται αυτό το ξεπέρασμα των ορίων. Η ιδέα του απείρου είναι ο τρόπος του είναι –η *απειροποίηση*– του απείρου. Το άπειρο δεν υπάρχει αρχικά για να αποκαλυφθεί στη *συνέχεια*. Η απειροποίησή του παράγεται ως αποκάλυψη, ως εσωτερικότητά της ιδέας του από *εμένα*. Παράγεται μέσα στο αναληθοφανές γεγονός όπου ένα αποχωρισμένο και παγιωμένο στην ταυτότητά του ον, το Ίδιο, το Εγώ ενέχει μολαταύτα εν εαυτώ –ό,τι δεν μπορεί να εμπεριέχει ούτε να δεχτεί δυνάμει της ταυτότητάς του και μόνο. Η υποκειμενικότητα πραγματώνει αυτές τις ακατόρθωτες αιτιήσεις: το εκπληκτικό γεγονός του να περιέχει περισσότερο απ' όσο είναι δυνατό να περιέχει. Αυτό το βιβλίο θα παρουσιάσει την αντικειμενικότητα ως δεξιούμενη τον Άλλον, ως φιλοξενία. Σε αυτήν ολοκληρώνεται η ιδέα του απείρου. Η αναφορικότητα, όπου η σκέψη παραμένει *ομοίωση* με το αντικείμενο, δεν καθορίζει επομένως τη συνείδηση στο θεμελιακό της επίπεδο. Κάθε γνώση ως αναφορικότητα προσλαπαιεί ήδη την ιδέα του απείρου, την κατ' εξοχήν *ανομοιότητα*.

Το να περιέχεις περισσότερο απ' όσο δύνασαι, δεν σημαίνει ότι αγκαλιάζεις ή περικλείεις με τη σκέψη την ολότητα του είναι ή, τουλάχιστον, ότι μπορείς εκ των υστέρων να το καταδείξεις με το εσωτερικό παιχνίδι της συγκροτούσας σκέψης. Το να εμπεριέχεις περισσότερο απ' όσο δύνασαι – σημαίνει ότι, ανά πάσα στιγμή, διασπάζεται τα πλαίσια ενός περιεχομένου που έχεις σκεφτεί, ότι υποσκελίζεις τα φράγματα της εμμένειας, χωρίς όμως αυτή η κατάβαση στο είναι να ανάγεται εκ νέου σε μια έννοια κατάβασης. Κάποιοι φιλόσοφοι γύρεψαν να

1. Βλ. παρακάτω, σ. 311 κ.ε.

εκφράσουν με την έννοια της πράξης (ή της ενσάρκωσης που την καθιστά επικτητή) αυτήν την κατάβαση στο πραγματικό που η έννοια της σκέψης, ερμηνευμένης ως καθαρής γνώσης, θα διατηρούσε σαν έναν παιχνίδι φωτισκιάσεων. Η πράξη της σκέψης – η σκέψη ως πράξη – θα ήταν προτερόχρονη από τη σκέψη που σκέπτεται μια πράξη ή την συνειδητοποιεί. Η έννοια της πράξης συνεπάγεται ουσιαστικά μια βία, τη βία της μεταδατικότητας που λείπει από την υπέρβαση της σκέψης, κλεισμένης στον εαυτό της, παρ' όλες τις περιπέτειές της που εντέλει είναι εντελώς φανταστικές ή μοιάζουν με τους διασταθμούς που περνάει ο Οδυσσεύς για να παλινοστήσει. Εκείνο που μέσα στην πράξη εκρήγνυται ως ουσιαστική βία, είναι η περιόσια που είναι απέναντι στη σκέψη η οποία φιλοδοξεί να το περιλάβει, το θάψιμα της ιδέας του απείρου. Η ενσάρκωση της συνείδησης δεν μπορεί λοιπόν να εννοήσει τον εαυτό της παρά μόνο αν, πέραν της ομοιώσεως, η υπερχείλιση της ιδέας από το *ideatum* της – δηλαδή η ιδέα του απείρου – κινεί τη συνείδηση. Η ιδέα του απείρου που δεν είναι μια παράσταση του απείρου ενέχει τη δραστηριότητα. Η θεωρητική σκέψη, η γνώση και η κριτική στις οποίες αντιτάσσουμε τη δραστηριότητα, έχουν κοινό θεμέλιο. Η ιδέα του απείρου, που με τη σειρά της δεν είναι μια παράσταση του απείρου, είναι η κοινή πηγή της δραστηριότητας και της θεωρίας.

Επομένως ουσία της συνείδησης δεν είναι να εξισώνεται με το είναι μέσω της παράστασης, να τείνει προς το άπλετο φως όπου η ομοίωση αυτή αναζητά τον εαυτό της, αλλά να ξεπερνά αυτό το παιχνίδι των φωτισκιάσεων – αυτή τη φαινομενολογία – και να προκαλεί *συμβάντα* των οποίων η έσχατη σημασία – αντίθετα προς την χαϊντεγκεριανή άποψη – δεν επιδέχεται *εκκάλυψη*. Βέβαια ο φιλόσοφος αποκαλύπτει τη σημασία αυτών των συμβάντων, αλλά αυτά τα συμβάντα παράγονται χωρίς να είναι μοίρα τους η φανέρωση (ή η αλήθεια): χωρίς καν μια προτερόχρονη φανέρωση να φωτίζει την παραγωγή αυτών των ουσιαστικών νυχτερινών συμβάντων ή χωρίς καν να μπο-

ρουν η δεξίωση του προσώπου και το έργο της δικαιοσύνης – που ορίζουν τη γένεση της ίδιας της αλήθειας – να ερμηνευτούν ως εκκάλυψη. Η φαινομενολογία είναι μια φιλοσοφική μέθοδος, αλλά η φαινομενολογία – κατανόηση δια της φωταγωγώσεως – δεν συνιστά το έσχατο συμβάν του ίδιου του είναι. Η σχέση ανάμεσα στο 'Ίδιο και το 'Άλλο, δεν ανάγεται πάντα στη γνώση του 'Άλλου από το 'Ίδιο, ούτε στην *αποκάλυψη* του 'Άλλου στο 'Ίδιο, που ήδη διαφέρει βαθύτατα από την *εκκάλυψη*!

Η αντίθεση προς την ιδέα της ολότητας ήταν κάτι που μας εντυπωσίασε στο *Stern der Erlösung* του Φράντς Ρόξεντοβαϊχ, βιβλίο που είναι τόσο συχνά παρόν εδώ ώστε δεν υπάρχει λόγος να παραπέμψουμε. Αλλά η παρουσίαση και η ανάπτυξη των χρησιμοποιούμενων εννοιών οφείλουν τα πάντα στη φαινομενολογική μέθοδο. Η αναφορική ανάλυση είναι η διερεύνηση του συγκεκριμένου. Η έννοια, ιδωμένη άμεσα από το βλέμμα της σκέψης που την καθορίζει, αποκαλύπτεται μολτατάτα εμφνευμένη, εν αγνοία αυτής της αφελούς σκέψης, σε ορίζοντες που αυτή η σκέψη δεν υποψιάζεται: αυτοί οι ορίζοντες της χορηγούν ένα νόημα – ιδού η ουσιαστική διδαχή του Χούσερλ². Τι σημασία έχει αν στη χουσερλιανή φαινομενολογία, ιδωμένη κατά γράμμα, αυτοί οι ορίζοντες ερμηνεύονται με τη σειρά τους ως σκέψεις που σκοπεύουν αν-

1. Προσπελάζοντας στο τέλος αυτού του βιβλίου σχέσεις τις οποίες τοποθετούμε επέκεινα του προσώπου, συναντούμε συμβάντα που δεν μπορεί να περιγραφούν ως νοήσεις που σκοπεύουν νοήματα, ούτε ως δρώσες παρεμβάσεις που πραγματώνουν σχέδια, ούτε βέβαια ως φυσικές δυνάμεις που μεταδίδονται σε μάζες. Πρόκειται για συγκυρίες μέσα στο είναι στις οποίες ίσως αμόζει ο όρος δράμα με την έννοια που ήθελε να τον χρησιμοποιήσει ο Νίτσε όταν στην κατακλείδα του *Η περίπτωση Βάγκνερ* εκφράζει τη λύπη του επειδή μετέφρασαν πάντα το δράμα ως δράση. Εμείς παραιτούμαστε από τη χρήση του όρου λόγω της αμφισβησίας που προκαλείται.

2. Βλ. το άρθρο μας στο «Edmund Husserl 1859-1959», *Phaenomenologica* 4, σσ. 73-85.

τικείμενα! Εκείνο που θαρύνει είναι η ιδέα της υπερχείλισης της αντικειμενοποιούσας σκέψης από μια λησμονημένη εμπειρία δια της οποίας ζει. Ο θρυμματισμός της τυπικής δομής της σκέψης – νόημα μιας νόησης – σε συμβάναται που αυτή η δομή αποκρύπτει, που όμως την φέρουν και την αποκαθιστούν στη συγκεκριμένη της σημασία, συνιστά μιαν *αναγωγή* – αναγκασία και μολταύτα μη αναλυτική – που, στην έκθεσή μας, σημειώνεται με όρους όπως «δηλαδή», ή «για την ακρίβεια» ή «αυτό περατώνει εκείνο» ή «αυτό παράγεται όπως εκείνο».

Στις σελίδες αυτού του βιβλίου, η φαινομενολογική αναγωγή οδηγεί τη θεωρητική σκέψη αναφορικά με το είναι και την πανοραμική έκθεση του ίδιου του είναι σε μια σημασία που δεν είναι ανορθόλογη. Η λαχτάρα για τη ριζική εξωτερικότητα, η οποία γι' αυτό το λόγο αποκαλείται μεταφυσική, ο σεβασμός γι' αυτή τη μεταφυσική εξωτερικότητα την οποία, πριν απ' όλα, πρέπει να «αφήσουμε να υπάρξει» – συνιστούν την αλήθεια. Αυτή η λαχτάρα εμπνυχώνει ετούτη την εργασία και πιστοποιεί την προσήλωσή της στον ιντελεκτουαλισμό του Λόγου. Αλλά η θεωρητική σκέψη, καθοδηγούμενη από το ιδεώδες της αντικειμενικότητας, δεν εξαντλεί αυτή τη λαχτάρα. Παραμένει εντεύθεν των φιλοδοξιών της. Αν οι ηθικές σχέσεις οφείλουν να οδηγήσουν – όπως θα δείξουμε εδώ – την υπέρβαση στο τέρας της, η αιτία έγκειται στο γεγονός ότι το ουσιώδες της ηθικής βρίσκεται στην *υπερβατική αναφορά* της και ότι κάθε υπερβατική πρόθεση δεν έχει τη δομή νόηση-νόημα. Ήδη *αφ' εαυτής*, η ηθική είναι μια «οπτική». Δεν περιορίζεται στην προετοιμασία της θεωρητικής εξάσκησης της σκέψης που θα μονοπωλούσε την υπέρβαση. Η παραδοσιακή αντίθεση ανάμεσα στη θεωρία και στην πρακτική, θα εξαλειφθεί βάσει της μεταφυσικής υπέρβασης, όπου εγκαθιδρύεται μια σχέση με το απολύτως άλλο ή την αλήθεια, και της οποίας βασίλική οδός είναι η ηθική. Μέχρι τότε, η σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική εκλαμβάνονταν μόνο ως αλληλεγγύη ή ιεραρχία: η δραστηριότητα έγκειται σε γνώσεις

που την διευκρινίζουν· η γνώση απαιτεί από τις πράξεις την κυριαρχία πάνω στην ύλη, στις ψυχές και στις κοινωνίες – μια τεχνική, μιαν ηθική, μια πολιτική – προσκομίζοντας την ειρήνη που είναι αναγκασία στην καθαρή της εξάσκηση. Προχωρούμε στα περαιτέρω και, με κίνδυνο να φανούμε ότι συγχέουμε θεωρία και τρακτική, αντιμετωπίζουμε και τις δύο ως τρόπους της μεταφυσικής υπέρβασης. Η φαινομενική σύγγιση είναι ηθελημένη και συνιστά μιαν από τις θέσεις αυτού του βιβλίου. Η χουσερλιανή φαινομενολογία κατέστησε δυνατό αυτό το πέρασμα από την ηθική στην μεταφυσική εξωτερικότητα.

Να λοιπόν που γράφοντας αυτό το προοίμιο απομακρυνθήκαμε από το θέμα του έργου όπως το υποδήλωνε η πρώτη του φράση. Ήδη γίνεται λόγος για τόσα άλλα πράγματα, ακόμα και σε αυτές τις προεισαγωγικές σελίδες που όφειλαν να διατυπώσουν απερίφραστα το νόημα της ανειλημμένης εργασίας. Εν πάση περιπτώσει η φιλοσοφική έρευνα δεν απαντά στις ερωτήσεις όπως μια συνέντευξη, ένας χρησμός ή η σοφία. Άραγε μπορούμε να μιλήσουμε για ένα βιβλίο λες και δεν το έχουμε γράψει, λες και είμαστε ο πρώτος κριτικός του; Μπορούμε τάχα και αναιρέσουμε έτσι τον αναπόφευκτο δογματισμό όπου συνειλούται και σταθμίζεται μια έκθεση που διεκπεραιώνει το θέμα της; Στον αναγνώστη που φυσιολογικότητα αδιαφορεί για τις περιπέτειες αυτού του κυνηγιού, θα φανεί σαν ένας θαμνότοπος όπου τίποτα δεν εγγυάται ότι υπάρχει το θήραμα. Τουλάχιστον θα θέλαμε να τον καλέσουμε να μην δυσαρεστηθεί από την αφορία ορισμένων ατραπών, από την δυσκαμψία του πρώτου μέρους, του οποίου πρέπει να υπογραμμίσουμε τον προπαρασκευαστικό χαρακτήρα, στο οποίο όμως αγνοδιαγράφηται ο ορίζοντας όλων αυτών των ερευνών.

Αλλά ο λόγος του προοιμίου που γυρεύει να τρυπήσει την οθόνη ανάμεσα στον συγγραφέα και τον αναγνώστη μέσω του ίδιου του βιβλίου, δεν δίνεται σαν λόγος τιμής. Απλώς η ουσία της γλώσσας συνίσταται στην ανά πάσα στιγμή ανασκευή μιας φράσης μέσω του προλόγου ή της

εξήγησις, στην αναίρεση του ειπωμένου, στην απόπειρα να ξαναπεί ανεπιτήδευτα ό,τι ήδη εννοήθηκε άσχημα μέσα στην αναπόδραστη επιτήδευση με την οποία τέρεται το ειπωμένο.

ΜΕΡΟΣ Ι

ΤΟ ΙΔΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΑΛΛΟ

Α. ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΥΠΕΡΒΑΣΗ

1. *Επιθυμία του αόρατου*

«Η αληθινή ζωή είναι απύσασα». Αλλά ζούμε μέσα στον κόσμο. Η μεταφυσική εμφανίζεται και παραμένει μέσα σε αυτό το άλλοθι. Είναι στραμμένη προς το «αλλού» και το «αλλιώς» και το «άλλο». Με την πιο γενική μορφή που περιεβλήθη μέσα στην ιστορία της σκέψης, εμφανίζεται όντως σαν μια κίνηση που ξεκινάει από έναν κόσμο που μας είναι οικείος –όποιοι κι αν είναι οι ανεξερευνήτοι ακόμη τόποι που τον περιβάλλουν ή που κρύβει– από έναν «οίκο» που κατοικούμε και κατευθύνεται προς ένα ξένο έξω –από– μας, προς ένα απόμακρο εκεί-κάτω.

Το τέρας αυτής της κίνησης –το αλλού ή το άλλο– αποκαλείται άλλο με την εξέχουσα σημασία του όρου. Κανένα ταξίδι, καμιά αλλαγή κλίματος και ατμόσφαιρας δεν θα κατάφερναν να ικανοποιήσουν την επιθυμία που τείνει προς αυτό. Το μεταφυσικώς επιθυμούμενο Άλλο δεν είναι «άλλο» όπως το ψωμί που τρώω, όπως η χώρα όπου ζω, όπως το τοπίο που απενίζω, όπως ενίοτε εγώ για τον εαυτό μου, αυτό το «εγώ», αυτό το «άλλο». Μπορώ να «χορτάσω» με αυτά τα πράγματα και σε μεγάλο βαθμό να ικανοποιηθώ, σα να τα είχα απλώς στερηθεί. Έτσι η *ετερότητά* τους απορροφάται από την ταυτότητά μου ως σκεπτομένου ή κτήτορος. Η μεταφυσική επιθυμία τείνει προς κάτι ολωσδιόλου άλλο, προς το απολύτως άλλο. Η τρέχουσα ανάλυση της επιθυμίας δεν θα μπορούσε

να τα θγάλει πέρα με την αλλόκοτη αξιωσή της. Κάτω από την τρέχουσα ερμηνεία της επιθυμίας, θα βρισκόταν ή ανάγκη· η επιθυμία θα χαρακτήριζε έναν ον ενδείς και ατελές ή έκπτωτο από το παρελθόν του μεγαλείο. Θα συνέλιπτε με τη συνείδηση εκείνου που έχει απωλεσθεί. Θα ήταν ουσιαστικά νοσταλγία, άλγος του νόστου. Οστόσο έτσι ούτε καν θα υποπευόταν το αληθινά άλλο.

Η μεταφυσική επιθυμία δεν λαχταρά την επιστροφή, γιατί επιθυμεί έναν τόπο όπου ποτέ δε γεννηθήκαμε. Έναν τόπο ξένο προς κάθε φύση, που δεν υπήρξε πατρίδα μας και όπου δεν θα μεταβούμε ποτέ. Η μεταφυσική επιθυμία δεν εδράζεται σε καμιά προηγούμενη συγγένεια. Είναι επιθυμία με ανέφικτη ικανοποίηση. Γιατί μιλάμε ελαφρά τη καρδία για ικανοποιημένες επιθυμίες ή για αφροδίσιες ανάγκες ή, ακόμη, για ηθικές και θρησκευτικές ανάγκες. Έτσι ακόμη και ο έρωτας εκλαμβάνεται ως ικανοποίηση μιας υπέρτατης πείνας. Αυτή η γλώσσα είναι εφικτή, επειδή η πλειονότητα των επιθυμιών μας δεν είναι καθαρές, όπως άλλωστε ούτε και ο έρωτας. Οι επιθυμίες που μπορούμε να ικανοποιήσουμε μοιάζουν με τη μεταφυσική επιθυμία μόνο ως προς τις διαφεύσεις της ικανοποίησης, ή ως προς τον παροξυσμό του ανικανοποίητου και της επιθυμίας, που συνιστά την καθαυτό ηδονή. Η μεταφυσική επιθυμία έχει μια άλλη πρόθεση – επιθυμεί το επέκεινα όλων εκείνων που μπορούν απλώς να την πληρώσουν. Είναι σαν την καλοσύνη – το Επιθυμητό δεν την πληροί, την κενώνει.

Είναι γενναιοδωρία που τρέφεται από το Επιθυμητό και, υπ' αυτή την έννοια, είναι σχέση που δεν συνεπάγεται άρση της απόστασης, που δεν είναι προσέγγιση, ή, για να πλησιάσουμε περισσότερο την ουσία της γενναιοδωρίας και της καλοσύνης, σχέση της οποίας η θετικότητα προέρχεται από την απομάκρυνση, από το χωρισμό, γιατί, θα έλεγε κανείς, τρέφεται από την πείνα της. Απομάκρυνση που δεν είναι ριζική παρά μόνο αν η επιθυμία δεν είναι δυνατότητα πρόληψης του επιθυμητού, αν δεν το σκέφτεται προηγουμένως, αν πηγαίνει προς αυτό τυχαία,

δηλαδή όπως προς μια απόλυτη ετερότητα που δεν γίνεται να προληφθεί, όπως βιάνει κανείς προς το θάνατο. Η επιθυμία είναι απόλυτη αν το επιθυμούν ον είναι θνητό και το Επιθυμητό αόρατο. Το αόρατο δεν υπονοεί έλλειψη σχέσης· συνεπάγεται σχέσεις με το μη δεδομένο, του οποίου δεν υπάρχει ιδέα. Η θέαση είναι μια ομοίωση ανάμεσα στην ιδέα και το πράγμα: κατανόηση που περιλαμβάνει. Η αδυναμία ομοίωσης, δε δείχνει μια απλή άρνηση ή μια σκοτεινότητα της ιδέας, αλλά, έξω από το φως και από τη νύχτα, έξω από την ακριβή γνώση των όντων, το υπέρμετρο της Επιθυμίας. Η Επιθυμία είναι επιθυμία του απολύτως Άλλου. Πέρα από την πείνα που χορταίνουμε, από τη δίψα που σβύνουμε και τις αισθήσεις που κατευναζουμε, η μεταφυσική επιθυμεί το Άλλο έξω από τις ικανοποιήσεις, χωρίς να είναι εφικτή κάποια γνωστή θωπεία, ούτε η επινόηση κάποιας νέας θωπείας. Είναι επιθυμία χωρίς ικανοποίηση η οποία για την ακρίβεια υποδηλοί απομάκρυνση, την ετερότητα και την εξωτερικότητα του Άλλου. Για την Επιθυμία αυτή η ετερότητα αντίθετα από την ιδέα, έχει ένα νόημα. Έχει εκληφθεί ως ετερότητα του Άλλου ανθρώπου και ως ετερότητα του Ύψιστου. Η διάσταση του ύψους¹ διανοίγεται από τη μεταφυσική Επιθυμία. Το γεγονός ότι αυτό το ύψος δεν είναι πια ο ουρανός, αλλά το Αόρατο, αποτελεί την εξύψωση του ύψους και την ευγένειά του. Να πεθαίνεις για το αόρατο – ιδού η μεταφυσική. Αλλά αυτό δεν πάει να πει ότι η επιθυμία μπορεί να αντιπαρέλθει τις πράξεις. Απλώς αυτές οι πράξεις δεν είναι κατανάλωση, ούτε θωπεία, ούτε λειτουργία.

Πρόκειται για μια τρελή απαίτηση του αόρατου ενώ μια έντονη εμπειρία του ανθρώπου διδάσκει, μεσούντος του εικοστού αιώνας, ότι οι ανθρώπινες σκέψεις υπακούουν στις ανάγκες, οι οποίες εξηγούν την κοινωνία και

1. «Εγὼ γὰρ αὐτὸ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσει ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλεπέην μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ἢ καὶ τὸ ἀόρατον» Πολιτεία 2, 529 b.

την ιστορία· ότι η πείνα και ο φόβος μπορούν να καταβάλουν κάθε ανθρώπινη αντίσταση και κάθε ελευθερία. Το θέμα δεν είναι αν αμφιβάλλουμε για την ανθρώπινη δυστυχία –για την κυριαρχία που ασκούν τα πράγματα και οι κακοί πάνω στον άνθρωπο– γι' αυτή τη ζωότητα. Αλλά να είσαι άνθρωπος σημαίνει να γνωρίζεις ότι έτσι έχουν τα πράγματα. Ελευθερία σημαίνει να γνωρίζεις ότι η ελευθερία κινδυνεύει. Αλλά γνωρίζω ή έχω συνείδηση σημαίνει έχω χρόνο για να αποφύγω και να προλάβω τη στιγμή του απανθρωπισμού. Αυτή η διηνεκής αναβολή της προδοσίας –μηδαμνή διαφορά ανάμεσα στο ανθρώπινο και το απάνθρωπο– προαπαιτεί την ανιδιοτέλεια της καλοσύνης, την επιθυμία του απολύτως Άλλου ή την ευγένεια, τη διάσταση της μεταφυσικής.

2. Ρήξη της ολότητας

Αυτή η απόλυτη εξωτερικότητα του όρου μεταφυσική, το γεγονός ότι η κίνηση αυτή δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα εσωτερικό παιχνίδι, σε μια απλή παρουσία του εαυτού μου στον εαυτό μου, υποτίθεται, για να μην πούμε ότι αποδεικνύεται, από τη λέξη υπερβατικός. Η μεταφυσική κίνηση είναι υπερβατική και η υπέρβαση, ως επιθυμία και αδυναμία ομοιώσεως, είναι αναγκαστικά μια υπερανάβαση (transascendance)¹. Η υπέρβαση με την οποία την υποδηλώνει ο μεταφυσικός, παρουσιάζει το εξής αξιοσημείωτο: η απόσταση που εκφράζει –σε αντίθεση με κάθε απόσταση– εισέρχεται στον τρόπο ύπαρξης του εξωτερικού όντος. Το τυπικό χαρακτηριστικό της – ότι είναι άλλο– συνιστά το περιεχόμενό της. Έτσι ο μεταφυσικός και το Άλλο δεν *απαρτίζουν ολότητα*. Ο μεταφυσικός είναι απολύτως χωρισμένος.

Ο μεταφυσικός και το Άλλο δεν *απαρτίζουν* μια οποιαδήποτε συστοιχία που θα μπορούσε να αντιστραφεί. Η αναστρεψιμότητα μιας σχέσης όπου οι όροι διαβάζονται αδιαφόρετα από αριστερά προς τα δεξιά και από δεξιά προς τα αριστερά, θα τα ζευγάρωνε το ένα με το άλλο. Θα αλληλοσυμπληρώνονταν σε ένα σύστημα ορατό από τα έξω. Η υποτιθέμενη υπέρβαση θα παραγοφότο έτσι μέσα στην ενότητα του συστήματος που θα καταργούσε τη ριζική ετερότητα του Άλλου. Η μη αναστρεψιμότητα δεν σημαίνει απλώς ότι το Ίδιο βιάίνει προς το Άλλο, ενώ το Άλλο δεν θα έβαινε προς το Ίδιο. Αυτό το ενδεχόμενο δε λαμβάνεται υπόψη: ο ριζικός χωρισμός ανάμεσα στο Ίδιο και στο Άλλο, σημαίνει για την ακρίβεια ότι είναι αδύνατο να πάρουμε θέση έξω από τη συστοιχία του Ίδιου με το Άλλο για να καταγράψουμε την αντιστοιχία ή την αναντιστοιχία αυτού του πήγαινε με αυτό το έλα. Ειδαλλιώς, το Ίδιο και το Άλλο θα συνενώνονταν κάτω από ένα κοινό βλέμμα και η απόλυτη απόσταση που τα χωρίζει θα είχε καλυφθεί. Η ετερότητα, η ριζική ετερογένεια του Άλλου, είναι εφικτή μόνο αν το Άλλο είναι άλλο σε σχέση με *ένα τέρας* που η ουσία του το αναγκάζει να παραμένει στο αφηρητικό σημείο, να χρησιμοποιεί ως *είσοδος* στη σχέση, να είναι το Ίδιο όχι σχετικώς, αλλά απολύτως. Ένα τέρας μπορεί να παραμένει απολύτως στο αφηρητικό σημείο της σχέσης μόνο ως Εγώ.

Το να είμαι Εγώ, πέρα από κάθε εξατομίκευση που μπορούμε να οφείλουμε σε ένα σύστημα αναφορών, σημαίνει να έχω την ταυτότητα ως περιεχόμενο. Το εγώ δεν είναι ένα ον που παραμένει πάντοτε το ίδιο αλλά το όν του οποίου η ύπαρξη συνίσταται στην ταύτιση με τον εαυτό του, στην επανεύρεση της ταυτότητάς του μέσα από όλα όσα του συμβαίνουν. Είναι η κατεξοχήν ταυτότητα, το πρωταρχικό έργο της ταυτοποίησης.

Το Εγώ είναι ταυτοσημο ακόμα και μέσα στις μεταβολές του. Τις αναπαριστά και τις σκέπτεται. Η καθολική ταυτότητα όπου το ετερογενές μπορεί να συλληφθεί, έχει

1. Δανειζόμαστε αυτόν τον όρο από τον Ζαν Βάλ. Βλ. «Sur l'idee de la transcendance» στο *Existence humaine et transcendance*, *Baconniere, Neuchatel, 1944*. Αντλήσαμε πολλά από τη θεματική αυτού του βιβλίου.

το σκελετό ενός υποκειμένου, σε πρώτο πρόσωπο. Ως καθολική σκέψη είναι ένα «εγώ νοώ».

Το Εγώ είναι ταυτόσημο ακόμη και στις αλλαγές του και με έναν άλλο επίσης τρόπο. Πράγματι το εγώ που σκέπτεται αφουγκράζεται τον εαυτό του να σκέπτεται ή τρομάζει για τις αβύσσους του, και είναι για τον ίδιο τον εαυτό του κάτι άλλο. Έτσι ανακαλύπτει την περιλάλητη αφέλεια της σκέψης του που σκέπτεται «ενώπιον του εαυτού της» όπως θαδίζει κανείς «μπροστά του». Αφουγκράζεται τον εαυτό του να σκέπτεται και τον συλλαμβάνει να είναι δογματικός, ξένος στον εαυτό του. Αλλά το Εγώ είναι το Ίδιο μπροστά σε αυτή την ετερότητα, συγχέεται με τον εαυτό του, ανίκανο να αποστατήσει από τον εαυτό που το αιφνιδιάζει. Η εγελιανή φαινομενολογία – όπου η αυτοσυνείδηση είναι η διάκριση του μη διακεκριμένου– εκφράζει την καθολικότητα του Ίδιου που ταυτίζεται με τον εαυτό του μέσα στην ετερότητα των αντικειμένων που σκέπτεται και παρά την αντίθεση του εαυτού του προς τον εαυτό του. «Αντιδιαστέλλομαι προς τον εαυτό μου και μέσα σε αυτή τη διαδικασία, είναι αμέσως (προφανές) για μένα ότι το διακεκριμένο δεν είναι διακεκριμένο. Εγώ, ο ομώνυμος, χωρίζομαι από τον εαυτό μου, αλλά εκείνο που διακρίθηκε και τέθηκε ως διαφορετικό, καθόσον είναι αμέσως διακεκριμένο στερείται για μένα κάθε διαφοράς¹. Η διαφορά δεν είναι μια διαφορά, το εγώ ως άλλος δεν είναι ένα «Άλλο». Από αυτό το παράθεμα δεν θα συγκρατήσουμε τον προσωρινό χαρακτήρα που έχει για τον Χέγκελ η άμεση προφάνεια. Το εγώ που απωθεί τον εαυτό του, που τον διώνει ως απέχθεια, το εγώ που είναι αγκιστρωμένο στον εαυτό του, και τον διώνει ως ανία –είναι τρόποι αυτοσυνείδησης και βασίζονται στην αδιάρρηκτη ταυτότητα του εγώ με τον εαυτό του. Η ετερότητα του εγώ, που εκλαμβάνει τον εαυτό του ως έναν άλλο, μπορεί να εξάψει τη φαντασία του ποιητή,

επειδή ακριβώς είναι το παιχνίδι του Ίδιου: η άρνηση του εγώ από τον εαυτό του– είναι για την ακρίβεια ένας από τους τρόπους ταυτοποίησης του εγώ.

Η ταυτοποίηση του Ίδιου μέσα στο Εγώ δεν παράγεται σαν μια μονότονη ταυτολογία: «Εγώ είμαι Εγώ». Η πρωτοτυπία της ταύτισης, μη αναγώγιμης στην τυπική αρχή του Α ίσον Α, θα διέφευγε της προσοχής μας. Δεν πρέπει να την προσδιορίσουμε στοχαζόμενοι την αφηρημένη παράσταση του εαυτού μας από τον εαυτό μας. Πρέπει να ξεκινήσουμε από την συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα σε ένα εγώ και έναν κόσμο. Ο κόσμος, ξένος και εχθρικός, θα έπρεπε λογικά να μεταβάλει το εγώ. Αλλά η αληθινή και πρωταρχική σχέση ανάμεσά τους, στην οποία το εγώ αποκάλυπται για την ακρίβεια ως το κατεξοχόν Ίδιο, παράγεται ως διαμονή μέσα στον κόσμο. Ο τρόπος του Εγώ απέναντι στο «άλλο» του κόσμου, συνίσταται στη διαμονή, στην ταύτιση με τον εαυτό του καθώς υπάρχει στον κόσμο σαν στο σπίτι του. Το Εγώ, παρότι βρίσκεται σε ένα κόσμο εκ πρώτης όψεως άλλον, εντούτοις είναι αυτόχθον. Είναι μάλιστα η πλήρης μεταστροφή αυτής της μεταβολής. Μέσα στον κόσμο βρίσκει έναν τόπο και ένα σπίτι. Η κατοικία είναι ένας τρόπος να μένω· όχι σαν το πασίγνωστο φίδι που συλλαμβάνει τον εαυτό του δαγκώνοντας την ουρά του, αλλά σαν το σώμα που, πάνω στη γη που του είναι εξωτερική, στηρίζει τον εαυτό του και δύναται. Το «σπίτι» δεν είναι κάτι περιέχον, αλλά ένας τόπος όπου μπορώ, όπου εξαρτώμενος από μίαν άλλη πραγματικότητα, στο πείσμα αυτής της εξάρτησης, ή και χάρη σε αυτή, είμαι ελεύθερος. Αρκεί να περπατήσω, να πράξω κάτι, για να αρπαχτώ από όλα τα πράγματα, για να τα πάρω. Κατά μία έννοια όλα είναι μέσα στο χώρο, όλα σε τελευταία ανάλυση βρίσκονται στη διάθεσή μου, ακόμα και τα άστρα, αρκεί να κάνω υπολογισμούς, να λογαριάσω τα ενδιάμεσα ή τα μέσα. Ο χώρος, ως περιβάλλον, προσφέρει τα μέσα. Όλα είναι εδώ, όλα μου ανήκουν· όλα έχουν καταληφθεί από τα πριν με την πρωταρχική κατάληψη του χώρου, όλα έχουν καταληφθεί. Η

1. Hegel. *Phénonologie de l'Esprit*, μετάφραση του Hyppolite, σσ. 127-128.

δυνατότητα της κατοχής, δηλαδή της αναστολής της ετερογένειας ακόμα κι εκείνου που είναι άλλο μόνο εκ πρώτης όψεως και άλλο σε σχέση με μένα – είναι ο τρόπος του Ίδιου. Μέσα στον κόσμο είμαι σπίτι μου, γιατί ο κόσμος είναι επιδεχτικός ή ανεπίδεχτος κατοχής. (Το απολύτως άλλο όχι μόνο είναι ανεπίδεχτο κατοχής, αλλά την αμφισβητεί κιόλας και μόνο έτσι μπορεί να την καθιερώσει). Πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά αυτή τη μεταστροφή της ετερότητας του κόσμου σε ταύτιση με τον εαυτό μας. Οι «στιγμές» αυτής της ταύτισης – το σώμα, το σπίτι, η εργασία, η κατοχή, η οικονομία – δεν πρέπει να παρουσιάζονται σαν εμπειρικά και τυχαία δεδομένα, επικολλημένα πάνω σε έναν τυπικό σκελετό του Ίδιου. Είναι οι αρωθώσεις αυτής της δομής. Η ταύτιση του ίδιου δεν είναι η κενότητα μιας ταυτολογίας, ούτε μια διαλεκτική αντίθεση προς το Άλλο, αλλά το συγκεκριμένο στοιχείο του εγωισμού. Αυτό βαρύνει για τη δυνατότητα της μεταφυσικής. Αν το Ίδιο εύρισκε την ταυτότητά του με απλή αντίθεση προς το Άλλο, θα αποτελούσε ήδη μέρος μιας ολότητας που θα περιελάμβανε το Ίδιο και το Άλλο. Η αξίωση της μεταφυσικής επιθυμίας από την οποία ξεκινήσαμε, – σχέση με το απολύτως Άλλο – θα διαψευδόταν. Συνεπώς, ο χωρισμός του μεταφυσικού από τη μεταφυσική, που διατηρείται μέσα στους κόλπους της σχέσης – παραγόμενος ως εγωισμός – δεν είναι το απλό αντίστροφο αυτής της σχέσης.

Πώς όμως το Ίδιο, παραγόμενο ως εγωισμός, μπορεί να σχετιστεί με ένα Άλλο χωρίς να το στερήσει παρευθύς από την ετερότητά του; Ποιά είναι η φύση της σχέσης;

Η μεταφυσική σχέση δε θα μπορούσε να είναι κυριολεκτικά μια παράσταση, γιατί σε αυτή την περίπτωση το Άλλο θα διαλύόταν μέσα στο Ίδιο: κάθε παράσταση δίνει το δικαίωμα να την ερμηνεύσουν ως υπερβατολογική συγκρότηση. Το Άλλο με το οποίο σχετίζεται ο μεταφυσικός και το οποίο αναγνωρίζει ως άλλο δε βρίσκεται απλώς σε μιαν άλλη περιοχή. Ισχύει γι' αυτό ό,τι και για τις Ιδέες του Πλάτωνα που, σύμφωνα με την διατύπωση

του Αριστοτέλη, είναι άτοπες. Η δύναμη του Εγώ δεν θα καλύψει την απόσταση που δείχνει η ετερότητα του Άλλου. Βέβαια η πιο μύχια εσωτερικότητά μου μου εμφανίζεται ως ξένη ή εχθρική – τα χρηστικά αντικείμενα, τα τρόφιμα, ο κόσμος τον οποίο κατοικούμε, είναι έτερα σε σχέση με μας. Αλλά η ετερότητα του εγώ και του κατοικημένου κόσμου είναι μόνο τυπική. Η ετερότητα εμπίπτει στις δυνατότητές μου μέσα σε έναν κόσμο όπου διαμένω – το δείξαμε. Το μεταφυσικώς Άλλο είναι ένα άλλο με μια ετερότητα που δεν είναι τυπική, μια ετερότητα που δεν είναι το απλό αντίστροφο της ταυτότητας ούτε μια ετερότητα καμωμένη από την αντίσταση απέναντι στο Ίδιο, αλλά με μιαν ετερότητα προγενέστερη από κάθε πρωτοβουλία, από κάθε ιμπεριαλισμό του Ίδιου. Είναι Άλλο με μιαν ετερότητα που συνιστά το περιεχόμενο του Άλλου. Είναι Άλλο με μια ετερότητα που δεν περιορίζει το Ίδιο, γιατί περιορίζοντας το Ίδιο, το Άλλο δεν θα ήταν επακριβώς Άλλο: αν είχε κοινά σύνορα, θα βρισκόταν μέσα στο σύστημα, θα ήταν πάλι το Ίδιο.

Το απολύτως Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος. Δεν συντάσσεται μαζί μου. Η συλλογικότητα μέσα στην οποία λέω «εσύ» ή «εμείς» δεν είναι ένας πληθυντικός του «εγώ». Εγώ, εσύ δεν είμαστε άτομα μιας κοινής έννοιας. Με τον άλλον δεν με συνδέουν ούτε η κατοχή, ούτε η ενότητα του πλήθους, ούτε η ενότητα της έννοιας. Πρόκειται για την απουσία της κοινής πατρίδας που κάνει τον Άλλο Ξένο· ξένο πού διαταράζει την οικειότητα. Αλλά Ξένος σημαίνει επίσης ελεύθερος. Πάνω του δεν μπορώ να έχω καμιά εξουσία. Μου διαφεύγει χάρη σε μια ουσιώδη πλευρά του, ακόμα κι αν τον έχω στη διάθεσή μου. Δεν βρίσκεται ολόκληρος στο δικό μου τόπο. Αλλά εγώ που δεν υπάγομαι στην ίδια έννοια με τον Ξένο, είμαι, όπως κι αυτοί, χωρίς γένος. Είμαστε το Ίδιο και το Άλλο. Ο σύνδεσμος και δε δηλώνει εδώ ούτε πρόσθεση, ούτε εξουσία του ενός όρου πάνω στον άλλον. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η σχέση του Ίδιου και του Άλλου – στην οποίαν φαίνεται να επιβάλλουμε τόσο ασυνήθιστες συν-

θήκες— είναι η γλώσσα. Όντως η γλώσσα πραγματώνει μια σχέση στην οποία οι όροι δε συνορεύουν, όπου το Άλλο, παρά τη σχέση του με το Ίδιο, παραμένει υπερβατικό ως προς το Ίδιο. Η σχέση του Ίδιου και του Άλλου —ή αλλιώς η μεταφυσική— διαδραματίζεται πρωταρχικά ως ομιλία, όπου το Ίδιο, συμμαζεμένο στην αυτότητα του «εγώ» —του ιδιαίτερου, νομαδικού και αυτόχθονου όντος— βγαίνει από τον εαυτό του.

Συνεπώς, μια σχέση που οι όροι της δεν απαρτίζουν μια ολότητα δεν μπορεί να παραχθεί μέσα στη γενική οικονομία του είναι, παρά μόνο ως κατευθυνόμενη από το Εγώ προς το Άλλο, ως πρόσωπον προς πρόσωπον, σα να ορίζει μια απόσταση σε βάθος —την απόσταση της ομιλίας, της καλοσύνης, της Επιθυμίας— που δεν μπορεί να αναχθεί στην απόσταση που εγκαθιδρύει η συνθετική δραστηριότητα της νόησης ανάμεσα στους διάφορους όρους —διαφορετικούς μεταξύ τους— που προσφέρονται στην συνοπτική του δραστηριότητα. Το εγώ δεν είναι ένας συμπτωματικός σχηματισμός χάρη στον οποίο το Ίδιο και το Άλλο —λογικοί προσδιορισμοί του είναι— μπορούν επιπλέον να κατοπτριστούν μέσα σε μια σκέψη. Για να παραχθεί η ετερότητα μέσα στο είναι χρειάζεται μια «σκέψη» και ένα Εγώ. Η μη αντιστρεψιμότητα της σχέσης μπορεί να παραχθεί μόνο αν η σχέση έχει επιτελεστεί, χάρη σε έναν από τους όρους της, ως η ίδια η κίνηση της υπέρβασης, ως η διαδρομή αυτής της απόστασης και όχι ως μια καταγραφή ή ως ψυχολογική επινόηση αυτής της κίνησης. Η «σκέψη», η «εσωτερικότητα», είναι το ράγισμα του είναι και η παραγωγή (όχι η αντανάκλαση) της υπέρβασης. Αυτή τη σχέση —που γι' αυτό ακριβώς είναι αξιοσημείωτη— τη γνωρίζουμε μόνο στο βαθμό που την πραγματώνουμε. Η ετερότητα είναι εφικτή μόνο βάσει ενός εγώ.

Η ομιλία, μόνο και μόνο επειδή διατηρεί την απόσταση ανάμεσα στο εγώ και τον Άλλον άνθρωπο, τον ριζικό χωρισμό που εμποδίζει την ανασύσταση της ολότητας, και προαπαιτείται μέσα στην υπέρβαση, δεν μπορεί να

απαρνηθεί τον εγωισμό της ύπαρξής της: αλλά το γεγονός και μόνο του να μετέχεις σε μια συνομιλία, συνίσταται στο να αναγνωρίζεις στον άλλον άνθρωπο ένα δικαίωμα πάνω σε αυτόν τον εγωισμό και έτσι να δικαιώνεσαι. Η απολογία όπου το εγώ επιδεδαιώνεται και ταυτόχρονα υποκόπτει μπροστά στο υπερβατικό, ανήκει στην ουσία της ομιλίας. Η καλοσύνη στην οποία —όπως θα δούμε παρακάτω— καταλήγει η ομιλία και όπου διεκδικεί μια σημασία —δεν θα αποστραφηθεί αυτή την απολογητική στιγμή.

Η ρήξη της ολότητας δεν είναι διάδημα της σκέψης που κατορθώνεται με μια απλή αντιδιαστολή όρων που αλληλοέκτονται ή τουλάχιστον συμπαρατάσσονται. Το κενό που διαρρηγνύει την ολότητα δεν μπορεί να διατηρηθεί απέναντι σε μια σκέψη (που μοιραία είναι ολοποιητική και συνοπτική) παρά μόνο αν η σκέψη βρίσκεται απέναντι σε ένα Άλλο, που αντιστέκεται στην κατηγορία. Αντί να απαρτίσει μαζί του, όπως με ένα αντικείμενο ένα όλον, η σκέψη συνίσταται στο ομιλείν. Προτείνουμε να αποκληθεί θρησκεία ο δεσμός που συνάπτεται ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο χωρίς να συγκροτεί μια ολότητα.

Όταν λέμε όμως ότι το Άλλο μπορεί να παραμείνει απολύτως Άλλο, ότι εισέρχεται μόνο στη σχέση της ομιλίας, είναι σα να λέμε ότι η ίδια η ιστορία— ταυτοποίηση του Ίδιου —δε θα μπορούσε να αξιώσει την ολοποίηση του Ίδιου και του Άλλου. Το απολύτως Άλλο —την ετερότητα του οποίου η φιλοσοφία της εμμένειας υπερβαίνει στο υποτιθέμενο κοινό πεδίο της ιστορίας— διατηρεί την υπερβατικότητά του μέσα στους κόλπους της ιστορίας. Το Ίδιο ουσιαστικά είναι ταύτιση μέσα στο πολλαπλό, ή ιστορία, ή σύστημα. Εκείνος που αρνείται το σύστημα δεν είμαι εγώ, όπως πρέσβευε ο Κίρκεγκαρντ, είναι ο Άλλος.

3. Η υπέρβαση δεν είναι η αρνητικότητα

Η κίνηση της υπέρβασης διαφέρει από την αρνητικότητα με την οποία ο δυσαρεστημένος άνθρωπος, αρνείται την κατάσταση στην οποία έχει βρεθεί. Η αρνητικότητα προσαπαιτεί ένα εγκατεστημένο, εδραιωμένο σε έναν τόπο όπου νιώθει σπίτι του· είναι ένα οικονομικό γεγονός, με την ετυμολογική σημασία του επιθέτου*. Η εργασία μετασχηματίζει τον κόσμο, αλλά στηρίζεται στον κόσμο τον οποίο μετασχηματίζει. Η εργασία στην οποία αντιστέκεται η ύλη, ωφελείται από την αντίσταση των υλικών. Η αντίσταση βρίσκεται ακόμα στο εσωτερικό του Ίδιου. Ο αρνητής και το αρνημένο τίθενται μαζί, συναποτελούν σύστημα, δηλαδή ολότητα. Ο γιατρός που έχασε μια σταδιοδρομία μηχανικού, ο φτωχός που θα ήθελε να είναι πλούσιος, ο ασθενής που υποφέρει, ο μεταγωγικός που ανιά με το παραμικρό, αντιτάσσονται στην κατάσταση τους παρότι παραμένουν προσκολλημένοι στους ορίζοντές τους. Το «αλλιώς» και το «αλλού» που θέλουν, εξαρτώνται ακόμα από το εδώ που αρνούνται. Ο απελπισμένος που θα ήθελε το μηδέν ή την αιώνια ζωή εκφέρει έναντι του κόσμου μια συνολική άρνηση· αλλά ο θάνατος για τον υποψήφιο αυτόχειρα και για τον πιστό παραμένει δραματικός. Ο θεός μας καλεί κοντά του πάντα πολύ νωρίς. Θέλουμε τό εδώ-κάτω. Μέσα στη φρίκη του ριζικά άγνωστου όπου μας οδηγεί ο θάνατος, πιστοποιείται το όριο της αρνητικότητας¹. Αυτός ο τρόπος άρνησης, παρότι βρίσκει καταφύγιο σε αυτό που αρνείται, χαράζει τις βασικές γραμμές του Ίδιου ή του Εγώ. Η ετερότητα ενός αρνημένου κόσμου δεν είναι εκείνη του Ξένου, αλλά της

* οίκος, νόμος, σ.τ.Μ.

1. Βλ. τις παρατηρήσεις μας για το θάνατο και το μέλλον στο «Le Temps et l'Autre» [*Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du College philosophique), Grenoble, Arthaud, 1947], σ. 166, που συμφωνούν σε πολλά σημεία με τις όμορφες αναλύσεις του Μπλανσό στο *Critique*, No 66, σσ. 988 κ.ε.

πατρίδας που φιλοξενεί και προστατεύει. Η μεταφυσική δεν συμπίπτει με την αρνητικότητα.

Βέβαια μπορούμε να επιχειρήσουμε να συναγάγουμε τη μεταφυσική ετερότητα ξεκινώντας από οικεία όντα και να αμφισβητήσουμε στο εξής τον ριζικό χαρακτήρα αυτής της ετερότητας. Άραγε η μεταφυσική ετερότητα δεν κατορθώνεται με την υπερθετική διατύπωση των τελειοτήτων που η πελιδνή εικόνα της πληροί αυτόν εδώ τον κόσμο; Όμως η άρνηση των ατελειών δεν αρκεί για να εννοήσουμε αυτή την ετερότητα. Για την ακρίβεια, η τελειότητα υπερχειλίζει την διατύπωση, υπερβαίνει την έννοια, καταδείχνει την απόσταση· η εξιδανίκευση που την καθιστά δυνατή είναι ένα οριακό πέρασμα, δηλαδή μια υπέρβαση, πέρασμα στο άλλο, στο απολύτως άλλο. Η ιδέα του τέλειου είναι μια ιδέα του απείρου. Η ολότητα που δηλώνει αυτό το οριακό πέρασμα δεν μένει στο κοινό πεδίο του ναι και του όχι όπου δρα η αρνητικότητα. Κι αντίστροφα η ιδέα του απείρου δείχνει ένα ύψος και μιαν ευγένεια, μιαν υπερανάβαση. Το καρτεσιανό πρωτείο της ιδέας του τέλειου απέναντι στην ιδέα του ατελούς διατηρεί έτσι όλη την αξία του. Η ιδέα του τέλειου και του απείρου δεν ανάγεται στην άρνηση του ατελούς. Η αρνητικότητα είναι ανίκανη για υπέρβαση. Η υπέρβαση δείχνει μια σχέση με μια πραγματικότητα που απέχει απείρως από τη δική μου, χωρίς μολαταύτα αυτή η απόσταση να καταστρέφει τη σχέση, και χωρίς η σχέση να καταστρέφει αυτή την απόσταση, όπως θα συνέβαινε για τις σχέσεις που συνάπτονται στο εσωτερικό του Ίδιου· χωρίς αυτή η σχέση να αποβαίνει εγκατάσταση μέσα στο Άλλο και σύμφυση μαζί του, χωρίς η σχέση να βλάπτει την ταυτότητα του Ίδιου, την αυτότητά του, χωρίς να επιβάλλει σιωπή στην *απολογία*, χωρίς να αποβαίνει, αυτή η σχέση, αποστασία και έκσταση.

Αποκάλεσα αυτή τη σχέση μεταφυσική. Πάντως είναι πρόωρο και εν πάση περιπτώσει ανεπαρκές να τη χαρακτηρίσουμε θετική σε αντίθεση προς την αρνητικότητα. Αν την χαρακτηρίζαμε θεολογική θα ήταν λάθος. Προϋ-

πάρχει της αρνητικής ή καταφατικής προτάσεως, εγκαθιδρύει μόνο τη γλώσσα όπου η πρώτη λέξη δεν είναι ούτε το όχι ούτε το ναι. Η περιγραφή αυτής της σχέσης αποτελεί το θέμα αυτών των ερευνών.

4. Η μεταφυσική προηγείται της οντολογίας

Δεν ήταν τυχαίο το γεγονός ότι η θεωρητική σχέση ήταν το ευνοούμενο σχήμα της μεταφυσικής σχέσης. Η γνώση ή η θεωρία σημαίνει αρχικά μια σχέση με το ον τέτοια, που το γνωρίζον ον να επιτρέπει στο γνωριζόμενο να εκδηλωθεί, σεβόμενο την ετερότητά του, και χωρίς να του αφήνει το οιοδήποτε σημάδι με αυτή τη γνωστική σχέση. Υπ' αυτή την έννοια, η μεταφυσική επιθυμία θα ήταν η ουσία της θεωρίας. Αλλά θεωρία σημαίνει επίσης κατανόηση – λόγος (logos) του είναι – δηλαδή έναν τρόπο προσέγγισης του γνωριζόμενου όντος όπου η ετερότητά του σε σχέση με το γνωρίζον ον απαλείφεται. Η διαδικασία της γνώσης συγχέεται σε αυτό το στάδιο με την ελευθερία του όντος που γνωρίζει, μη συναντώντας τίποτα που, άλλο σε σχέση με αυτό, θα μπορούσε να το περιορίσει. Αυτός ο τρόπος στέρησης του γνωριζόμενου όντος από την ετερότητά του, δεν μπορεί να επιτελεστεί παρά μόνο αν το θεωρήσουμε μέσα από έναν τρίτο όρο – όρο ουδέτερο – που δεν είναι ένα ον.

Σε αυτόν θα ερχόταν για να αποσβεστεί ο κλονισμός της συνάντησης του Ίδιου με το Άλλο. Αυτός ο τρίτος όρος μπορεί να εμφανιστεί σαν έννοια την οποία έχουμε σκεφτεί. Το άτομο που υπάρχει, παραιτείται τότε μέσα στο γενικό που έχει σκεφτεί. Ο τρίτος όρος μπορεί να αποκληθεί αίσθηση μέσα στην οποία συγχέονται η αντικειμενική ποιότητα και η υποκειμενική εντύπωση. Μπορεί να εκδηλωθεί ως το είναι που διαφέρει από το ον: είναι που δεν είναι (δηλαδή δεν τίθεται ως ον) και εντούτοις αντιστοιχεί στο έργο με το οποίο καταπιάνεται το ον και συνάμα δεν είναι ένα τίποτα. Είναι που χωρίς να έχει τη σωματικότητα του όντος, αποτελεί το φως μέσα στο

οποίο τα όντα κατανοούνται. Στη θεωρία, ως κατανόηση των όντων, ταιριάζει ο γενικός τίτλος της οντολογίας. Η οντολογία που επαναφέρει το Άλλο στο Ίδιο, προάγει την ελευθερία, η οποία είναι η ταυτοποίηση του Ίδιου που δεν αφήνεται να αλλοτριωθεί από το Άλλο. Εδώ η θεωρία παίρνει ένα δρόμο που παραιτείται από τη μεταφυσική Επιθυμία, από το θαύμα της εξωτερικότητας, με το οποίο ζει αυτή η Επιθυμία. – Αλλά η θεωρία, ως σεβασμός της εξωτερικότητας, εξεικονίζει μιαν άλλη ουσιαστική υφή της μεταφυσικής. Ο τρόπος της να κατανοεί το είναι, η οντολογία της, χαρακτηρίζεται από την κριτική μέριμνα. Ανακαλύπτει τον δογματισμό και την αφελή αυθαίρεσία της αυθορμησίας της και θέτει υπό συζήτηση την ελευθερία εξασκήσεως της οντολογίας. Γυρεύει τότε να την ακούσει έτσι ώστε να ανατρέχει κάθε στιγμή στην καταγωγή του αυθαίρετου δογματισμού αυτής της ελεύθερης άσκησης. Πράγμα που θα οδηγούσε σε ένα ιέναι εις άπειρον, αν αυτή η αναδρομή έπρεπε να παραμείνει μια οντολογική πορεία, μια άσκηση της ελευθερίας, μια θεωρία. Εις τρόπον ώστε η κριτική της πρόθεση την οδηγεί πέραν της θεωρίας και της οντολογίας: η κριτική δεν ανάγει το Άλλο στο Ίδιο όπως η οντολογία, αλλά θέτει υπό συζήτηση την άσκηση του Ίδιου. Η εξέταση του Ίδιου – που δεν μπορεί να γίνει μέσα στην εγωιστική αυθορμησία του Ίδιου – γίνεται από το Άλλο. Αυτή την αμφισβήτηση της αυθορμησίας μου από την παρουσία του Άλλου ανθρώπου την αποκαλούμε ηθική. Η ξενικότητα του Άλλου ανθρώπου – το γεγονός ότι δεν μπορώ να τον αναγάγω στο Εγώ μου – στις σκέψεις μου και στα υπάρχοντά μου, επιτελείται για την ακρίβεια ως μια αμφισβήτηση της αυθορμησίας μου, ως ηθική. Η μεταφυσική, η υπέρβαση, η φιλοξενία του Άλλου από το Ίδιο, του Άλλου ανθρώπου από Εμένα, παράγεται συγκεκριμένα ως η αμφισβήτηση του Ίδιου από το Άλλο, δηλαδή ως η ηθική που πραγματώνει την κριτική ουσία της γνώσης. Κι όπως η κριτική προηγείται του δογματισμού, η μεταφυσική προηγείται της οντολογίας.

Η δυτική φιλοσοφία κατά κανόνα ήταν μια οντολογία: μια αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, με τη μεσολάβηση ενός μέσου και ουδέτερου όρου, που εξασφαλίζει την κατανόηση του είναι.

Αυτή η πρωτοκαθεδρία του Ίδιου ήταν το μάθημα που έδωσε ο Σωκράτης. Να μην παίρνουμε τίποτα από τον Άλλο εκτός από εκείνο που είναι μέσα μας, σάμπως να κατέχαμε ανέκαθεν ό,τι μας έρχεται απ' έξω. Να μη δεχόμαστε τίποτα, ή να είμαστε ελεύθεροι. Η ελευθερία δεν μοιάζει με την ιδιότροπη αυθορμησία του αυτεξούσιου. Το έσχατο νόημά της πηγάζει από τη διάρκεια μέσα στο Ίδιο που είναι Λόγος. Η γνώση είναι η εκδίπλωση αυτής της ταυτότητας. Ότι ο Λόγος είναι εντέλει η εκδήλωση μιας ελευθερίας, που εξουδετερώνει το άλλο και το περικλείει, δεν μπορεί να μας ξαφνιάσει, αφότου διατυπώθηκε η σκέψη ότι ο κυρίαρχος Λόγος γνωρίζει μόνο τον εαυτό του, ότι τίποτε εξωτερικό δεν τον περιορίζει. Η εξουδετέρωση του Άλλου, που γίνεται θέμα ή αντικείμενο – εμφανίζεται δηλαδή καθώς αποχτά ενάργεια – αποτελεί για την ακρίβεια την αναγωγή του στον Ίδιο. Γνωρίζω οντολογικά, σημαίνει ότι, μέσα στο ον που έχω μπροστά μου, συλλαμβάνω εκείνο δια του οποίου δεν είναι τούτο-δα το ον, τούτο-δα το ξένο πράγμα, αλλά εκείνο δια του οποίου κατά κάποιον τρόπο προδίνεται, δίνεται, αφήνεται στον ορίζοντα όπου χάνεται και εμφανίζεται, δίνει λαβή, γίνεται έννοια. Γνωρίζω πάει να πεί συλλαμβάνω το όν ξεκινώντας από το τίποτα ή επαναφέροντάς το στο τίποτα, αφαιρώ την ετερότητά του. Αυτό το αποτέλεσμα επιτυγχάνεται ήδη με την πρώτη ακτίνα φωτός. Φωτίζω, σημαίνει αφαιρώ από το ον την αντίστασή του, γιατί το φως διανοίγει έναν ορίζοντα και κενώνει το χώρο – δηλαδή δίνει το ον ξεκινώντας από το μηδέν. Η μεσίτευση (χαρκτηριστικό γνώρισμα της δυτικής φιλοσοφίας) έχει νόημα μόνο αν δεν περιορίζεται στο να μειώνει τις αποστάσεις.

Διότι, μεταξύ των σημείων μεσολάβησης τα διαστήματα δεν θα παραμένουν αδιάβαστα; – και αυτό απ' άπειρον. Θα πρέπει σε κάποιον σημείο να συμβεί μια μεγάλη «προ-

δοσία» για να παραδοθεί έναν εξωτερικό και ξένο ον στις μεσολαβήσεις. Για τα πράγματα μια παράδοση επιτελείται με την εννοιολογική τους. Για τον άνθρωπο μπορεί να επιτευχθεί μέσω του τρόμου που θέτει έναν ελεύθερο άνθρωπο κάτω από την κυριαρχία ενός άλλου. Για τα πράγματα, το έργο της οντολογίας συνίσταται στη σύλληψη του καθ' έκαστον (του μόνου που υπάρχει) όχι στην ατομικότητά του, αλλά στην γενικότητά του (που μόνο γι' αυτήν υπάρχει επιστήμη). Η σχέση με το Άλλο επιτελείται μέσω ενός τρίτου όρου τον οποίο βρίσκω μέσα μου. Το ιδεώδες της σωκρατικής αλήθειας εδράζεται λοιπόν στην ουσιαστική επάρκεια του Ίδιου, στην ταυτοποίηση της ανωτότητάς του, στον εγωισμό του. Η φιλοσοφία είναι μια εγολογία.

Ο ιδεαλισμός του Μπέρκλεϋ που εκλαμβάνεται ως μια φιλοσοφία της αμεσότητας, απαντάει κι αυτός στο οντολογικό πρόβλημα. Ο Μπέρκλεϋ εύρισκε στις ιδιότητες των αντικειμένων τη λαβή που πρόσφεραν στο εγώ: αναγνωρίζοντας στις ιδιότητες που απομάκρυναν πιο πολύ τα πράγματα από μας τη διωμένη ουσία τους, διέτρεχε την απόσταση που χωρίζει το υποκείμενο από το αντικείμενο. Η σύμπτωση του διώματος με τον εαυτό του αποκαλυπτόταν ως σύμπτωση της σκέψης με το ον. Το έργο της κατανόησης εδραζόταν σε αυτή την σύμπτωση. Και ο Μπέρκλεϋ με τη σειρά του ξαναθυθίζει όλες τις αισθητές ιδιότητες μέσα στο δίωμα των εξωτερικών ερεθισμών.

Η φαινομενολογική μεσίτευση διαλέγει έναν άλλο δρόμο όπου ο «οντολογικός ιμπεριαλισμός» είναι ακόμα πιο φανερός. Το medium της αλήθειας είναι το είναι του όντος. Η αλήθεια που αφορά το ον προαπαιτεί την διάνοιξη του είναι. Λέγοντας ότι η αλήθεια του όντος συναρτάται με τη διάνοιξη του είναι, μοιάζει σα να λέμε, εν πάση περιπτώσει, ότι η κατανόησή του δεν εξαρτάται από τη σύμπτωσή μας μαζί του, αλλά από το ασύμπτωτό μας. Το ον γίνεται κατανοητό στο βαθμό που η σκέψη το υπερβαίνει, για να το καταμετρήσει στον ορίζοντα όπου εμφανίζεται. Σύνοψη η φαινομενολογία, από τον Χούσερλ και δώθε,

είναι η προαγωγή της ιδέας του *ορίζοντα* που, για τη φαινομενολογία, παίζει έναν ρόλο ισοδύναμο με εκείνον που παίζει η *έννοια* στον κλασικό ιδεαλισμό: το *ον* φανερώνεται πάνω σε ένα βάθος πεδίου που το ξεπερνάει, όπως για το καθ' έναστον συμβαίνει το ίδιο με την έννοια. Αλλά εκείνο που διέπει το ασύμπτωτο του όντος και της σκέψης – το είναι του όντος που εγγυάται την ανεξαρτησία και την αποξένωση (*extranéité*) του όντος – αποτελεί έναν φωσφορισμό, μια φαινότητα, μια γενναιόδωρη ανθοφορία. Το υπάρχειν του υπάρχοντος μεταστρέφεται σε σαφήνεια, η ανεξαρτησία του είναι μια παράδοση δια της ακτινοβολίας. Προσεγγίζω το *ον* ξεκινώντας από το είναι, σημαίνει ότι το αφήνω να είναι και συνάμα ότι το κατανώω. Δια του κενού και του μηδενός του υπάρχειν – που είναι φως και φωσφορισμός – ο Λόγος κυριεύει το υπάρχον. Με αφετηρία το είναι, με αφετηρία τον φωτεινό ορίζοντα όπου το *ον* έχει μια σιλουέτα, αλλά έχει απωλέσει την όψη του, είναι κλήση που απευθύνεται στην νόηση. Πιθανώς το *Sein und Zeit* μόνο μια θέση υποστήριξε: το *ον* παραμένει αδιαχώριστο από την κατανόηση του είναι (που εκτυλίσσεται ως χρώσος), το είναι συνιστά ήδη επίκληση της υποκειμενικότητας.

Τό πρωτείο της *Χαϊντεγκεριανής* οντολογίας¹ δεν δίνεται στην κοινοτυπία: «για να γνωρίσουμε το *ον*, πρέπει να έχουμε κατανόηση το είναι του όντος». Υποστηρίζοντας την προτεραιότητα του *είναι* σε σχέση με το *ον*, είναι σα να αποφαινόμαστε ήδη για την ουσία της φιλοσοφίας, είναι σα να υποτάσσουμε τη σχέση με κάποιον που είναι ένα *ον* (ηθική σχέση) σε μια σχέση με το *είναι* του όντος που, απρόσωπο, επιτρέπει τη σύλληψη, την κυριαρχία του όντος (σε μια γνωστική σχέση), υποτάσσει τη δικαιοσύνη στην ελευθερία. Αν η ελευθερία παρασημαίνει τον τρόπο να παραμένεις Ίδιος μέσα στο Άλλο, η γνώση (ό-

που το *ον* δίνεται με την παρέμβαση του απρόσωπου είναι) περιέχει το έσχατο νόημα της ελευθερίας. Θα εναντιωνόταν στη δικαιοσύνη που συνεπάγεται υποχρεώσεις απέναντι σε ένα *ον* που αρνείται να δοθεί, απέναντι στον Άλλον άνθρωπο που, υπ' αυτή την έννοια, θα ήταν κατεξοχήν *ον*. Η χαϊντεγκεριανή οντολογία υποτάσσοντας κάθε σχέση με το *ον* στη σχέση με το είναι – επιδεδαιώνει το πρωτείο της ελευθερίας απέναντι στην ηθική. Βέβαια η ελευθερία που ενεργοποιείται από την ουσία της αλήθειας δεν αποτελεί, κατά τον Χαϊντεγκερ, μια αρχή αυτεξουσίου. Η ελευθερία προβάλλει μέσω μιας υπακοής στο είναι: δεν κατέχει ο άνθρωπος την ελευθερία, αλλά η ελευθερία τον άνθρωπο. Αλλά η διαλεκτική που συμπυκνώνει κατ' αυτό τον τρόπο την ελευθερία και την υπακοή, μέσα στην έννοια της αλήθειας, προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία του Ίδιου, μέσα στο οποίο εκδιπλώνεται όλη η δυτική φιλοσοφία και μέσω του οποίου ορίζεται.

Η σχέση με το είναι που διαδραματίζεται ως οντολογία συνίσταται στην εξουδετέρωση του όντος με σκοπό την κατανόηση ή τη σύλληψή του. Συνεπώς δεν είναι μια σχέση με το άλλο, αλλά η αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο. Αυτό είναι ο ορισμός της ελευθερίας: να εμμένεις απέναντι στο άλλο και παρά τη σχέση με το άλλο, να εξασφαλίζεις την αυτάρκεια ενός εγώ. Η θεματοποίηση και η εννοιολόγηση, που άλλωστε είναι αχώριστες, δεν κλείνουν ειρήνη με το Άλλο, συνεπάγονται εξάλειψη ή κατοχή του Άλλου. Η κατοχή πράγματι επιδεδαιώνει το Άλλο, αυτό όμως συμβαίνει μέσα στους κόλπους μιας άρνησης της ανεξαρτησίας του. «Εγώ νοώ» ισοδυναμεί με «εγώ μπορώ» – δηλαδή μπορώ να ιδιοποιηθώ αυτό που υπάρχει, να εκμεταλλευτώ την πραγματικότητα. Η οντολογία ως πρώτη φιλοσοφία είναι μια φιλοσοφία της δύναμης. Καταλήγει στο κράτος και στη μη-βία της ολότητας, χωρίς να θωρακίζεται απέναντι στη βία μέσω της οποίας ζει αυτή η μη-βία και η οποία εμφανίζεται στην τυραννία του Κράτους. Η αλήθεια, ενώ θα έπρεπε να συμπυκνώνει τα πρόσωπα, εδώ υπάρχει ανωνύμως. Η καθολικότητα πα-

1. Βλ. το άρθρο μου στη *Revue de Métaphysique et de Morale*. Ιανουάριος 1951: «L' ontologie est-elle fondamentale?».

ρουσιάζεται ως απρόσωπη κι έτσι έχουμε άλλον έναν εξανδραποδισμό.

Ο εγωισμός της οντολογίας παραμένει ακόμα κι όταν, καταγγέλλοντας τη σωκρατική φιλοσοφία ως επιλήσιμα αναφορικά με το είναι και ως ήδη εν πορεία προς την έννοια του «υποκειμένου» και της τεχνικής δύναμης, ο Χαϊντεγгер βρίσκει στους προσωκρατικούς τη σχέση ως υπακοή στην αλήθεια του είναι. Υπακοή που θα εκπληρωνόταν ως ύπαρξη του οικοδόμου και του καλλιεργητή, επιτελώντας έτσι την ενοποίηση του τόπου που είναι φορέας του χώρου. Συγκεντρώνοντας την παρουσία πάνω στη γη και κάτω από το ουράνιο στερέωμα, την προσδοκία των θεών και τη συντροφικότητα των θνητών, παρόντες καθώς είναι μπροστά στα πράγματα, πράγμα που ισοδυναμεί με την οικοδόμηση και την καλλιέργεια, ο Χαϊντεγгер, όπως σύνολη η δυτική ιστορία, εκλαμβάνει τη σχέση με τον άλλο άνθρωπο ως διαδραματιζόμενη μέσα στο λερωμένο των μη νομαδικών λαών που κατέχουν τη γη και οικοδομούν. Η κατοχή είναι η κατεξοχήν μορφή με την οποία το Άλλο γίνεται το Ίδιο καθώς γίνεται δικό μου. Καταγγέλοντας την κυριαρχία των τεχνικών δυναμειών του ανθρώπου, ο Χαϊντεγгер εκθειάζει τις προ-τεχνικές δυνάμεις της κατοχής. Οι αναλύσεις του δεν ξεκινάν βέβαια από το πράγμα-αντικείμενο, αλλά φέρουν τη σφραγίδα των μεγάλων τοπίων στα οποία παραπέμπουν τα πράγματα. Η οντολογία αποβαίνει οντολογία της φύσης, απρόσωπης γονιμότητας, γενναιόδωρης τροφού χωρίς πρόσωπο, μήτρα των επιμέρους όντων, αστείρευτης ύλης των πραγμάτων.

Φιλοσοφία της δύναμης, η οντολογία, ως πρώτη φιλοσοφία που δεν θέτει υπό συζήτηση το Ίδιο, είναι μια φιλοσοφία της αδικίας. Η Χαϊντεγгерιανή οντολογία που υποτάσσει τη σχέση με τον Άλλο άνθρωπο στη σχέση με το είναι εν γένει –ακόμη κι αν αντιτάσσεται στο πάθος της τεχνικής, το οποίο προκύπτει από τη λήθη του είναι που καλύπτεται από το ον– παραμένει μέσα στην πειθήνια στάση της ανωνυμίας– και μοιραία οδηγεί σε μαν άλ-

λη δύναμη, στην ιμπεριαλιστική κυριαρχία, στην τυραννία. Τυραννία που δεν είναι η άνευ όρων εξάπλωση της τεχνικής σε ανθρώπους υπερ-αλλοτριωμένους. Ανατρέχει σε παγανιστικές «ψυχικές καταστάσεις», στο ριζωμα στη γη, στη λατρεία του εις υπόδουλοι μπορεί να τρέφον για τους αφέντες τους. Το είναι πριν από το ον, η οντολογία πριν από τη μεταφυσική –είναι η ελευθερία (της θεωρίας έστω) πριν από τη δικαιοσύνη. Είναι μια κίνηση μέσα στο Ίδιο πριν από την υποχρέωση απέναντι στο Άλλο.

Πρέπει να αντιστρέψουμε τους όρους. Για τη φιλοσοφική παράδοση, οι συγκρούσεις ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο διευθετούνται με τη θεωρία όπου το Άλλο ανάγεται στο Ίδιο, ή, συγκεκριμένα, με τη συλλογικότητα του Κράτους όπου κάτω από την ανώνυμη εξουσία, έστω κι αν είναι νοητή, το Εγώ ξαναβρίσκει τον πόλεμο μέσα στην τυραννική καταπίεση που υφίσταται εκ μέρους της ολότητας. Η ηθική όπου το Ίδιο λαβαίνει υπόψη του τον μη αναγώγιμο Άλλο άνθρωπο, θα ήταν ηθική της γνώμης. Η προσπάθεια που κάνει αυτό το διβλίο είναι να αντιληφθεί μέσα στην ομιλία μια μη αλληγορική σχέση με την ετερότητα, να αντιληφθεί μέσα της την Επιθυμία –όπου η εξουσία, εξ ορισμού θανατηφόρα για το Άλλο, αποβαίνει, απέναντι στο Άλλο και «αψηφώντας κάθε ορθοφροσύνη», αδυνατότητα για φόνο, υπόληψη του Άλλου ή δικαιοσύνη. Συγκεκριμένα η προσπάθειά μας αποσκοπεί να διατηρήσει μέσα στην ανώνυμη συλλογικότητα την κοινωνία του Εγώ με τον Άλλο άνθρωπο –γλώσσα και καλοσύνη. Αυτή η σχέση δεν είναι προ-φιλοσοφική, γιατί δεν βιάζει το εγώ, δεν του επιβάλλεται βάνουσα έξωθεν, παρά τη θέλησή του ή εν αγνοία του σα μια γνώμη: ακριβέστερα, του έχει επιβληθεί πέρα από κάθε βία, με μια βία που το θέτει εξολοκλήρου υπό αμφισβήτηση. Η ηθική σχέση, αντιτασσόμενη στην πρώτη φιλοσοφία η οποία ταυτίζει την ελευθερία και την εξουσία, δεν αντιπρατεύεται την αλήθεια, οδεύει προς το είναι μέσα στην απόλυτη εξωτερικότητά του και αποπερατώνει την πρόθεση που εμψυχώνει την πορεία προς την αλήθεια.

Η σχέση με ένα ον απείρως απόμακρο –δηλαδή που υπερχειλίζει την ιδέα του– είναι τέτοια ώστε ήδη επικαλούμαστε την οντική του αυθεντία μέσα σε κάθε ερώτηση που μπορούμε να θέσουμε στον εαυτό μας για τη σημασία του είναι του. Δεν αναρωτιόμαστε γι' αυτό, ρωτάμε το ίδιο. Και πάντοτε αντιστέκεται. Αν η οντολογία –κατανόηση, περίπτωση του είναι– παραμένει ανέφικτη, αιτία δεν είναι το γεγονός ότι κάθε ορισμός του είναι προαπαιτεί ήδη τη γνώση του είναι, όπως είχε πει ο Πασκάλ τον οποίο ο Χάιντεγκερ ανασκευάζει στις πρώτες σελίδες του *Sein und Zeit*: η αιτία βρίσκεται στο γεγονός ότι η κατανόηση του είναι εν γένει δεν μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στη σχέση με τον Άλλο άνθρωπο. Η τελευταία κυδερνάει την πρώτη. Δεν μπορώ να αποσπαστώ από την κοινωνία με τον Άλλο άνθρωπο, ακόμα κι αν εξετάζω το είναι του όντος που συνιστά. Η κατανόηση του είναι, λέγεται ήδη στο ον που επανεμφανίζεται πίσω από το θέμα στο οποίο προσφέρεται. Αυτό το «λέω στους Άλλους» –αυτή η σχέση με τον Άλλο άνθρωπο ως συνομιλητή, αυτή η σχέση με ένα ον– προηγείται κάθε οντολογίας. Αποτελεί την έσχατη σχέση μέσα στο είναι. Η οντολογία προϋποθέτει τη μεταφυσική.

5. Η υπέρβαση ως ιδέα του απείρου

Το θεωρητικό σχήμα όπου η μεταφυσική εύρισκε τον εαυτό της, ήταν εκείνο που την διέκρινε από κάθε εκστατική συμπεριφορά. Η θεωρία αποκλείει την εμφύτευση του γνωρίζοντος όντος μέσα στο γνωριζόμενο ον, την είσοδο στο Επέκεινα μέσω της έκστασης. Παραμένει γνώση, σχέση. Βέβαια η παράσταση δε συνιστά την πρωταρχική σχέση με το είναι. Εντούτοις είναι προνομιούχος για την ακρίβεια ως η δυνατότητα να θυμάσαι τον χωρισμό του Εγώ. Το ακατάλυτο επίτευγμα της «θαυμαστής ελληνικής φυλής» και η ίδια η καθίδρυση της φιλοσοφίας βρίσκεται στο ότι αντικατέστησε τη μαγική επικοινωνία των ειδών και τη σύγχυση των ξεχωριστών κατηγοριών

με την πνευματική σχέση, όπου τα όντα παραμένουν στη θέση τους, αλλά επικοινωνούν μεταξύ τους. Ο Σωκράτης, καταδικάζοντας την αυτοκτονία στην αρχή του *Φαίδωνα*, αρνείται την ψευδή πνευματοκρατία της άνευ όρων και άμεσης ένωσης με το θείο, την οποία χαρακτηρίζει λιποταξία. Διακηρύσσει ότι είναι αναπόδραστη ή δύσκολη πορεία της γνώσης που ξεκινάει από εδώ-κάτω. Το ον που γνωρίζει παραμένει χωρισμένο από το ον που γνωρίζεται. Η αμφιλογία της πρώτης προφάνειας του Καρτέσιου που αποκαλύπτει διαδοχικά το εγώ και τον θεό χωρίς να τα συγγείει, αποκαλύπτοντάς τα σαν δύο ξέχωρες στιγμές της προφάνειας που αλληλοϋποστηρίζονται, χαρακτηρίζει ακριβώς το νόημα του χωρισμού. Έτσι ο χωρισμός του Εγώ αποδεικνύεται ως μη-τυχαιός, μη-προσωρινός. Η απόσταση ανάμεσα στο εγώ και στο θεό, ριζική και αναγκαία, παράγεται μέσα στο ίδιο το είναι. Γι' αυτό η φιλοσοφική υπέρβαση διαφέρει από την υπέρβαση των θρησκειών –με την κοινή θαυματουργική και εν γένει διωμένη σημασία του όρου– από την υπέρβαση που είναι ήδη (ή επιπλέον) μετοχή, θυθισμένη μέσα στο ον προς το οποίο θάινει, που, σάμπτως για να το θιάσει, κρατάει μέσα στα αθέατα δίχτυα του το υπερβαίνον ον.

Αυτή η σχέση του Ίδιου με το Άλλο, όπου η υπερβατικότητα της σχέσης δεν διαρρηγνύει τους δεσμούς που υπονοεί μια σχέση, αλλά και αυτοί οι δεσμοί δεν συνενώνουν σε ένα Όλο το Ίδιο και το Άλλο, έχει όντως το πάγιο χαρακτήρα της κατάστασης που περιγράφει ο Καρτέσιος όπου το «εγώ νού» διατηρεί με το Άπειρο, που δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να το περιαδράξει και από το οποίο είναι χωρισμένο, μια σχέση που αποκαλείται «ιδέα του απείρου». Βέβαια σύμφωνα με τον Καρτέσιο τα πράγματα και επίσης οι μαθηματικές και ηθικές έννοιες είναι παρούσες σε μας μέσω των ιδεών τους και διακρίνονται από αυτές. Αλλά η ιδέα του απείρου έχει το εξής εξαιρετικό: το *ideatum* της ξεπερνά την ιδέα του, ενώ για τα πράγματα δεν αποκλείεται η πλήρης σύμπτωση της «αντικειμενικής» και «τυπικής» τους πραγματικότητας:

όλες τις ιδέες εκτός του Απειρού θα μπορούσαμε εν ανάγκη να τις εξηγήσουμε από μόνοι μας. Χωρίς να αποφασίσουμε τίποτα προς το παρόν για την αληθινή σημασία της παρουσίας των ιδεών των πραγμάτων μέσα μας, χωρίς να προσχωρήσουμε στην καρτεσιανή επιχειρηματολογία που αποδεικνύει τη χωριστή ύπαρξη του Απειρού με την περατότητα του όντος που έχει μια ιδέα για το άπειρο (γιατί δεν έχει και μεγάλη σημασία να αποδείξουμε μια ύπαρξη περιγράφοντας μια κατάσταση προγενέστερη από την απόδειξη και από τα προβλήματα της ύπαρξης), το σημαντικό είναι να υπογραμμίσουμε ότι η υπέρβαση του Απειρού σε σχέση με το εγώ, που είναι χωρισμένο από το Άπειρο και το σκέφτεται, καταμετρά άθ λέγαμε την ίδια του την απειρότητα. Η απόσταση που χωρίζει το *ideatum* από την ιδέα, εδώ συνιστά το καθαυτό περιεχόμενο του *ideatum*. Το άπειρο είναι το ιδιαίτον χαρακτηριστικό ενός υπερβατικού όντος ως υπερβατικού, το άπειρο είναι το απολύτως άλλο. Το υπερβατικό είναι το μόνο *ideatum* για το οποίο μέσα μας μπορεί να υπάρχει μόνο μια ιδέα—απέχει απείρως από την ιδέα του—δηλαδή είναι εξωτερικό—γιατί είναι άπειρο.

Συνεπώς σκέπτομαι το άπειρο, το υπερβατικό, το Ξένο δε σημαίνει σκέπτομαι ένα αντικείμενο. Αλλά όταν σκέπτομαι εκείνο που δεν έχει τα γνωρίσματα του αντικειμένου στην πραγματικότητα κάνω κάτι περισσότερο ή κάτι καλύτερο από το σκέπτεσθαι. Η απόσταση της υπέρβασης δεν ισοδυναμεί με εκείνη που χωρίζει, σε όλες τις παραστάσεις μας, το νοητικό ενέργημα από το αντικείμενό του, αφού η απόσταση στην οποία παραμένει το αντικείμενο δεν αποκλείει—και στην πραγματικότητα συνεπάγεται—την κατοχή του αντικειμένου, καθιστά δηλαδή εκκρεμές το είναι του. Η «αναφορικότητα» της υπέρβασης είναι μοναδική στο είδος της. *Η διαφορά ανάμεσα στην αντικειμενικότητα και στην υπέρβαση θα χρησιμεύσει ως γενική ένδειξη σε όλες τις αναλύσεις του παρόντος έργου.* Τεκμήριο αυτής της παρουσίας στην σκέψη μιας ιδέας που το *ideatum* της υπερχειλίζει την ικανότητα της σκέ-

ψης, δε βρίσκουμε μόνο στη θεωρία του Αριστοτέλη για τον *ποιητικό νοῦ*, αλλά πολύ συχνά στον Πλάτωνα. Ενάντια σε μια σκέψη που προέρχεται από εκείνον που «σωφρονεί»¹, υποστηρίζει την αξία της μανίας που έρχεται εκ θεού, «πτερωθείσα»² σκέψη, χωρίς όμως η μανία να προσλαμβάνει εδώ ένα νόημα άλογο. Δεν είναι παρά μια μανία «*ὑπὸ θείας ἐξάλλαγής τῶν εἰωθῶτων νομίμων γιγνομένη*»³. Το τέταρτο είδος της μανίας, είναι ο ίδιος ο Λόγος που αίρεται ως τις ιδέες, ως σκέψη με την ύψιστη σημασία. Η κατοχή από ένα Θεό—ο ενθουσιασμός—δεν είναι άλογο, αλλά το τέλος της μοναχικής (που αργότερα θα ονομάσουμε «οικονομική») ή εσωτερικής σκέψης, η αφετηρία μιας αληθινής εμπειρίας του νέου και του νοούμενου—που είναι ήδη Επιθυμία.

Η καρτεσιανή έννοια για την ιδέα του Απειρού υποδηλώνει μια σχέση με ένα ον, που διατηρεί την ολική εξωτερικότητά του απέναντι σε κείνον που το σκέπτεται. Υποδηλώνει την επαφή με το ανέπαφο, επαφή που δεν θέτει σε κίνδυνο την ακεραιότητα εκείνου που έχει αγγιχτεί. Υποστηρίζοντας την παρουσία της ιδέας του απείρου μέσα μας, θεωρούμε καθαρά αφηρημένη και τυπική την αντίφαση που θα συγκάλυπτε η ιδέα της μεταφυσικής και την οποία επικαλείται ο Πλάτων στον *Παρμενίδη*: *ὅτι η σχέση με το Απόλυτο θα καθιστούσε το Απόλυτο σχετικό.* Η απόλυτη εξωτερικότητα του εξωτερικού όντος, δε χάνεται αυτόχρονα με την εκδήλωσή του: «εξαιρείται» από τη σχέση όπου παρουσιάζεται. Αλλά η άπειρη απόσταση του Ξένου, παρά την εγγύτητα που κατορθώνει η ιδέα του απείρου, την περίπλοκη υφή της ανόμοιας σχέσης που υποδηλώνει αυτή η ιδέα, πρέπει να περιγραφεί. Δεν αρκεί να την αντιδιαστείλουμε τυπικά από την εξαντικειμενικότητα.

1. Φαίδρος 244a

2. Φαίδρος 249a

3. Φαίδρος 265a

4. Παρμενίδης, 133b-135c- 141e-142b

Πρέπει από τώρα να δείξουμε τους όρους που θα εκφράσουν την αποτυπικοποίηση ή τη συγκεκριμενοποίηση αυτής της έννοιας, που φαινομενικά είναι ολόκληρα κενή, δηλαδή της ιδέας του απείρου. Το άπειρο μέσα στο περατό, το πλέον μέσα στο έλαττον, που επιτελείται με την ιδέα του Απείρου παράγεται ως Επιθυμία. Όχι ως μια Επιθυμία που κατευνάζεται με την κατοχή του Επιθυμητού, αλλά ως μια Επιθυμία του Απείρου που το επιθυμητό την υποδαυλίζει αντί να την ικανοποιεί. Επιθυμία χωρίς καμιάν ιδιοτέλεια –καλοσύνη. Αλλά η επιθυμία και η καλοσύνη προϋποθέτουν συγκεκριμένα μια σχέση όπου το Επιθυμητό ανακόπτεται την «αρητικότητα» του Εγώ που ασκείται μέσα στο Ίδιο, στην εξουσία, στην απόκτηση. Αυτό παράγεται θετικά σαν κατοχή ενός κόσμου, τον οποίο μπορώ να δωρίσω στον Άλλον άνθρωπο, δηλαδή σαν μια παρουσία απέναντι σε ένα πρόσωπο, ο προσανατολισμός μου προς τον Άλλον άνθρωπο δεν μπορεί να χάσει την απληστία του βλέμματος, παρά μόνο μεταβαλλόμενος σε γενναιοδωρία, ανίκανος να σιωώσει τον άλλον με άδεια χέρια. Αυτή η σχέση υπεράνω των πραγμάτων που εφεξής ενδέχεται να είναι κοινά, δηλαδή επιδεικτικά εκφράσεως –είναι η σχέση της ομιλίας. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται το Άλλο, ξεπερνώντας την ιδέα του Άλλου μέσα μου, αποκαλείται πρόσωπο. Αυτός ο τρόπος δε σημαίνει ότι εμφανίζεται σαν θέμα στα μάτια μου, ότι εκτίθεται σαν ένα σύνολο ιδιοτήτων που αποτελούν μια εικόνα. Το πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου καταστρέφει κάθε στιγμή και υπερχειλίζει την πλαστική εικόνα που μου δείχνει, την ιδέα που είναι στα μέτρα μου και στα μέτρα του ideatum του, –δηλαδή την σύμμετρη ιδέα. Δεν εκδηλώνεται με αυτές τις ιδιότητες, αλλά καθ' αυτό. * Εκφράζεται. Στους αντίποδες της σύγχρονης οντολογίας, το πρόσωπο προσκομίζει μια έννοια αλήθειας που δεν είναι η εκκάλυψη ενός απρόσωπου Ουδέτερου, αλλά μια έκφραση: Το ον διαπερνάει όλα τα πε-

* ελληνικά στο κείμενο.

ρικαλύμματα και τις γενικότητες του είναι, για να εκθέσει μέσα στη «μορφή» του την ολότητα του «περιεχομένου» του, για να εξαλείψει εντέλει τη διάκριση μορφής και περιεχομένου (πράγμα που δεν κατορθώνεται με μίαν οιαδήποτε τροποποίηση της γνώσης που θεματοποιεί, αλλά ακριβώς με τη μεταστροφή της «θεματοποίησης» σε ομιλία. Η προϋπόθεση της αλήθειας και του θεωρητικού λάθους είναι η λαλιά του Άλλου –ή έκφρασή του– που ήδη κάθε ψέμα την προϋποθέτει. Αλλά το πρώτο περιεχόμενο της έκφρασης είναι αυτή τούτη η έκφραση. Πλησιάζοντας τον Άλλο άνθρωπο με την ομιλία, δεξιώνεσαι την έκφρασή του η οποία ανά πάσα στιγμή υπερχειλίζει την ιδέα σου μια σέψη έχει γι' αυτή. Συνεχώς δέχομαι κάτι από τον Άλλο άνθρωπο επέκεινα της ικανότητας του Εγώ· πράγμα που σημαίνει ακριβώς ότι έχω την ιδέα του απείρου. Αλλά επίσης ότι έχω διδαχτεί. Η σχέση με τον Άλλο άνθρωπο ή η ομιλία, είναι μια μη-αλλεργική σχέση, μια σχέση ηθική, αλλά αυτή η δεξιωμένη ομιλία είναι μια διδαχή. Αλλά η διδασκαλία δεν ισοδυναμεί με τη μαιευτική. Καταφθάνει έξωθεν και μου προσκομίζει περισσότερα από όσα έχω. Μέσα στην α-βίαστη μεταβατικότητα της διδαχής παράγεται για την ακρίβεια η επιφάνεια του προσώπου. Η αριστοτελική ανάλυση του νού, που ανακαλύπτει τον ποιητικό νου «θύραθεν εισιόντα», και ο οποίος συνιστά μολαταύτα, χωρίς να τον διακυβεύει, την ύψιστη δραστηριότητα του Λόγου, υποκαθιστά ήδη τη μαιευτική με μια μεταβατική πράξη του δασκάλου, γιατί ο Λόγος, χωρίς να παραιτείται είναι σε θέση να δεχτεί.

Τέλος, καθώς το άπειρο υπερχειλίζει την ιδέα του απείρου, θέτει υπό αμφισβήτηση την μέσα μας αυθόρμητη ελευθερία. Την κυβερνάει, την κρίνει και την οδηγεί στην αλήθεια της. Η ανάλυση της ιδέας του Απείρου στην οποία φτάνει κανείς ξεκινώντας από ένα Εγώ, θα αποπερατωθεί με το ξεπέρασμα του υποκειμενικού.

Η έννοια του προσώπου, στην οποία θα καταφεύγουμε σε όλο το μάκρος αυτού του βιβλίου, ανοίγει άλλες προοπτικές: μας οδηγεί σε μίαν έννοια με νόημα προτερόχρονο

από την *Sinnggebung* και συνεπώς ανεξάρτητο από την πρωτοβουλία και την εξουσία μας. Σημαίνει τη φιλοσοφική προτεραιότητα του όντος απέναντι στο είναι, μian εξωτερικότητα που δεν αναφέρεται στην εξουσία ούτε στην κατοχή, μian εξωτερικότητα που δεν ανάγεται, όπως στον Πλάτωνα, στην εσωτερικότητα της ανάμνησης; και η οποία, μολαταύτα, διασώζει το εγώ που την δεξιώνεται. Τέλος επιτρέπει την περιγραφή της έννοιας του άμεσου. Η φιλοσοφία της αμεσότητας δεν πραγματώνεται μέσα στον ιδεαλισμό του Μπέρκλεϋ, ούτε στην νεότερη οντολογία. Λέγοντας ότι το όν δεν αποκαλύπτεται παρά μόνο μέσα στη διάνοιξη του είναι, ουσιαστικά λέμε ότι δεν έχουμε ποτέ άμεση σχέση με το *ον ως ον*. Το άμεσο είναι η επερώτηση και, αν μπορεί να ειπωθεί, η προσταγή της γλώσσας. Η ιδέα της επαφής δεν εκπροσωπεί τον πρωταρχικό τρόπο του άμεσου. Η επαφή αποτελεί κιόλας θεματοποίηση και αναφορά σε έναν ορίζοντα. Το άμεσο είναι το πρόσωπον-προς-πρόσωπο.

Ανάμεσα σε μια φιλοσοφία της υπέρβασης που τοποθετεί αλλού την αληθινή ζωή στην οποία θα έφτανε ο άνθρωπος, δραπετεύοντας από τον κόσμο, στις προνομιούχες στιγμές της λειτουργικής, μυστικής ανάτασης ή πεθαίνοντας – και σε μια φιλοσοφία της εμμένειας όπου θα κυριευόταν αληθινά από το είναι όταν κάθε τι «άλλο» (αιτία πολέμου), συσφαιρωμένο από το Ίδιο, θα εξαφανιζόταν στο τέρμα της ιστορίας, εμείς σκοπεύουμε να περιγράψουμε, μέσα στη ροή της επίγειας ύπαρξης, της οικονομικής ύπαρξης όπως τη λέμε, μια σχέση με το Άλλο, που δεν απολήγει σε μια θεία ή ανθρώπινη ολότητα, μια σχέση που δεν αποτελεί μian υλοποίηση της ιστορίας, αλλά την ιδέα του απείρου. Αυτή η σχέση είναι η ίδια η μεταφυσική. Η ιστορία δεν θα είναι το προνομιακό επίπεδο όπου εκδηλώνεται το είναι αποδεσμευμένο από τις μερικότητα των διάφορων οπτικών γωνιών από τις οποίες ζημιώνεται ακόμα ο στοχασμός. Αν η ιστορία αξιώνει να ενσωματώσει εμένα και το άλλο σε ένα απρόσωπο πνεύμα, αυτή η υποτιθέμενη ενσωμάτωση είναι ωμότητα και

αδικία, δηλαδή άγνοια του Άλλου ανθρώπου. Η ιστορία, ως σχέση μεταξύ ανθρώπων, αγνοεί μια τοποθέτηση του Εγώ απέναντι στο Άλλο τέτοια που το Άλλο να παραμένει υπερβατικό σε σχέση με μένα. Αν από μόνος μου δεν είμαι έξωτερικός προς την ιστορία, βρίσκω στον Άλλο άνθρωπο ένα σημείο αναφοράς απόλυτο σε σχέση με την ιστορία: όχι συγχωνευόμενος με τον άλλο άνθρωπο αλλά μιλώντας μαζί του. Η ιστορία διαπλάθεται από τις ιστορικές ρήξεις όπου κάθε φορά μια κρίση εκφέρεται γι' αυτή. Όταν ο άνθρωπος πλησιάζει αληθινά τον Άλλο άνθρωπο, τότε αποσπάται από την ιστορία.

B. ΧΩΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΜΙΛΙΑ

1. Η θεία ή η δούληση

Η ιδέα του απείρου προσαπαιτεί το χωρισμό του Ίδιου σε σχέση με το Άλλο. Αλλά αυτός ο χωρισμός δεν μπορεί να εδράζεται σε μian αντίθεση με το Άλλο, που θα ήταν καθαρά αντι-θετική. Η θέση και η αντίθεση, απωθούμενες, αλληλοέκκονται. Μέσα στην αντίθεσή τους εμφανίζονται κάτω από ένα συνοπτικό βλέμμα που τις περικλείει. Απαρτίζουν ήδη μια ολότητα που, καθώς ενσωματώνει την μεταφυσική υπέρβαση που εκφράζεται με την ιδέα του απείρου, την καθιστά σχετική. Μια απόλυτη υπέρβαση πρέπει να παραχθεί ως μη ενσωματώσιμη. Συνεπώς αν ο χωρισμός απαιτείται από την παραγωγή του Απείρου του οποίου υπερβαίνει την ιδέα του και, έτσι, χωρίζεται από το Εγώ που φέρει αυτή τη ιδέα (ιδέα κατεξοχήν ασύμμετρη) – τότε αυτός ο χωρισμός πρέπει να επιτελεστεί μέσα μου με έναν τρόπο που δεν θα είναι μόνο σύ-

στοιχος και αμοιβαίος με την υπερβατικότητα του απείρου σε σχέση με την ιδέα που έχω γι' αυτό, πρέπει να μην είναι μόνο η λογική απάντηση, αλλά ο χωρισμός του Εγώ απέναντι στο Άλλο, να προκύπτει από μια θετική κίνηση. *Η συστοιχία δεν είναι μια κατηγορία που επαρκεί στην υπέρβαση.*

Ένας χωρισμός του Εγώ που δεν είναι το αντίστοιχο της υπερβατικότητας του Άλλου απέναντί μου, δεν είναι ένα ενδεχόμενο το οποίο διαλογίζονται μόνο οι θρηυτές της πεμπτουσίας. Επιβάλλεται στον στοχασμό εν ονόματι μιας συγκεκριμένης ηθικής εμπειρίας – αυτό που ενδέχεται να απαιτώ από τον εαυτό μου, δεν συγκρίνεται με εκείνο που δικαιούμαι να απαιτήσω από τον Άλλον άνθρωπο. Αυτή η τόσο κοινότοπη ηθική εμπειρία υποδηλώνει μιαν μεταφυσική ασυμμετρία: τη ριζική αδυναμία να δει κανείς τον εαυτό του από τα έξω και να μιλήσει γι' αυτόν όπως μιλάει για τους άλλους: συνεπώς και την αδυναμία της ολοποίησης. Επίσης στο επίπεδο της κοινωνικής εμπειρίας, την αδυναμία να λησμονήσει τη διυποκειμενική εμπειρία η οποία οδηγεί σε αυτή, και η οποία του προσδίδει ένα νόημα, όπως η αντίληψη, αναπόδραστα, αν πιστέψουμε τους φαινομενολόγους, προσδίδει ένα νόημα στην επιστημονική εμπειρία.

Ο χωρισμός του Ίδιου παράγεται υπό τη μορφή μιας εσωτερικής ζωής, ενός ψυχισμού. Ο ψυχισμός συνιστά ένα *συμβάν* μέσα στο είναι, συγκεκριμενοποιεί μιαν συγκυρία όρων που δεν ορίζονταν εξ ύπαρξης από τον ψυχισμό και των οποίων η διατύπωση υποκρύπτει ένα παράδοξο. Όντως ο πρωταρχικός ρόλος του ψυχισμού δεν συνίσταται στην απλή *αντανάκλαση* του είναι. Είναι ήδη *ένας τρόπος ύπαρξης*, η αντίσταση στην ολότητα. Η σκέψη ο ψυχισμός, διανοίγει τη διάσταση την οποία απαιτεί αυτός ο *τρόπος*. Η διάσταση του ψυχισμού διανοίγεται από την ώθηση της αντίστασης που φέρνει αντιμέτωπο ένα όν με την ένταξή του στην ολότητα, είναι το γεγονός του ριζικού χωρισμού. Είπαμε ότι το *cogito* πιστοποιεί το χωρισμό. Το *ον* που ξεπερνάει μέσα μας την ιδέα του

απείρου – ο θεός στην καρτεσιανή ορολογία – υπο-δασάζει, σύμφωνα με τον τρίτο *Στοχασμό*, την προφάνεια του *cogito*. Αλλά η ανακάλυψη αυτής της μεταφυσικής σχέσης μέσα στο *cogito*, χρονολογικά, συνιστά το δεύτερο εγχείρημα του φιλοσόφου. Ο χωρισμός συνεπάγεται τη διάκριση της χρονολογικής τάξης από τη «λογική» τάξη, την ύπαρξη πολλών στιγμών μέσα στο εγχείρημα, το γεγονός ότι συμβαίνει το εγχείρημα. Πράγματι, χάρη στο χρόνο το *ον* δεν είναι *ακόμα* πράγμα που δεν το συγγέει με το μηδέν, αλλά το κρατάει σε απόσταση από τον εαυτό του. Δεν επιτελείται δια μιας. Ός και η αιτία του, αρχαιότερη από το ίδιο, επίκειται ακόμα. Η αιτία του είναι έχει γίνει αντικείμενο σκέψης ή γνώσης με βάση το αποτέλεσμά της *σάμπως* να ήταν υστερόχρονη του αποτελέσματός της. Μιλάω ελαφρά τη καρδία για τη δυνατότητα αυτού του «σάμπως» που θα υποδήλωνε μια ψευδαίσθηση. Αλλά αυτή η ψευδαίσθηση δεν είναι χωρίς λόγο, συνιστά ένα θετικό *συμβάν*. Η υστεροχρονία του προτερόχρονου – αντιστροφή λογικά άκυρη – δεν παράγεται θα έλεγε κανείς παρά μόνο με τη μνήμη ή τη σκέψη. Αλλά το «αναληθοφανές» φαινόμενο της μνήμης ή της σκέψης, πρέπει για την ακρίβεια να ερμηνευτεί ως επανάσταση μέσα στο είναι. Έτσι ήδη η θεωρητική σκέψη – αλλά δυνάμει μιας βαθύτερης δομής που την υποστηρίζει, του ψυχισμού – αρθρώνει τον χωρισμό. Όχι κατοπτρισμένο στη σκέψη αλλά γεννημένο από αυτή. Το *Ύστερον* ή το *Αποτέλεσμα* εκεί προσδιορίζουν το *Πρότερον* ή την *Αιτία*: το Πρότερον *εμφανίζεται* και γίνεται απλώς δεχτό. Παρόμοια, μέσω του ψυχισμού, το *ον* που βρίσκεται μέσα στον χώρο παραμένει ελεύθερο απέναντι σε αυτό το χώρο: τοποθετημένο μέσα σε έναν χώρο όπου στέκει, είναι εκείνο που καταφθάνει από αλλού: το παρόν του *cogito* παρά την υποστήριξη που ανακαλύπτει *εκ των υστέρων* στο απόλυτο που το ξεπερνάει, υποστηρίζεται μόνο του – έστω και για μια στιγμή, το χρονικό διάστημα που καταλαμβάνει ένα *cogito*. Έστω κι αν μπορεί να ζησει αυτή τη στιγμή της εντελούς νεότητας, αδιάφορο για την ολίσθησή του

στο παρελθόν και την ανάκτησή του στο μέλλον (και για το αν αυτή η απόσπαση είναι απαραίτητη για να αγκισθωθεί το εγώ του cogito στο απόλυτο) έστω κι αν υπάρχει συνολικά η τάξη ή η απόσταση του χρόνου—όλα αυτά αφθρύνουν τον οντολογικό χωρισμό του μεταφυσικού και της μεταφυσικής. Ας ενέχει το συνειδητό ον το ασυνείδητο και το υπονοούμενο και ως καταγγέλλουμε την ελευθερία του ως ήδη δέσμια μιας αγνοούμενης αιτιοκρατίας. Εδώ η άγνοια είναι μια απόσπαση, που δεν συγκρίνεται με την άγνοια του εαυτού τους στην οποία βρίσκονται τα πράγματα. Είναι θεμελιωμένη στην εσωτερικότητα ενός ψυχισμού, είναι θετική στην απόλαυση του εαυτού της. Το δέσμιο ον, αγνοώντας το δεσμοτήριό του βρίσκεται σπίτι του. Η ικανότητά του για ψευδαισθήσεις—αν υπάρχουν—συνιστά το χωρισμό του.

Το ον που σκέφτεται φαίνεται αρχικά να προσφέρεται σε ένα βλέμμα που το αντιλαμβάνεται ως ενσωματωμένο σε ένα όλο. Στην πραγματικότητα, μόνο όταν πεθαίνει ενσωματώνεται. Η ζωή του επιτρέπει μιαν αυτοδιάθεση, μιαν άδεια, μια παράταση που είναι ακριβώς η εσωτερικότητα. Η υλοποίηση επιτελείται μόνο μέσα στην ιστορία—στην ιστορία των ιστοριογράφων— δηλαδή στους επιζώντες. Έγκειται στην παραδοχή και στην πεποίθηση ότι η χρονολογική τάξη της ιστορίας των ιστορικών, δείχνει το υφάδι του είναι καθ' εαυτό, ανάλογο με τη φύση. Ο χρόνος της παγκόσμιας ιστορίας παραμένει σαν οντολογικός διάκοσμος όπου οι επιμέρους υπάρξεις χάνονται, λογαριάζονται και όπου τουλάχιστον συμπυκνώνονται οι ουσίες τους. Η γέννηση και ο θάνατος σαν μεμονωμένες στιγμές και το διάστημα που τις χωρίζει, στεγάζονται στον καθολικό χρόνο του ιστορικού που είναι επιζών. Η εσωτερικότητα είναι έναν «τίποτα», «καθαρή σκέψη», και μόνο σκέψη. Μέσα στο χρόνο του ιστοριογράφου η εσωτερικότητα είναι το μη ον όπου τα πάντα είναι δυνατό, γιατί εκεί τίποτα δεν είναι αδύνατο—ισχύει το «όλα γίνονται» όπως στην τρέλα. Πρόκειται για μια δυνατότητα που δεν είναι μια ουσία, δηλαδή όχι για την δυνατό-

τητα ενός όντος. Για να υπάρξει λοιπόν χωρισμένο ον, για να μην είναι η ολοποίηση της ιστορίας έσχατο σχέδιο του όντος, ο θάνατος, που στον επιζώντα φαίνεται να είναι το τέρμα, πρέπει να μην είναι μόνο το τέρμα· μέσα στο θνήσκειν πρέπει να υπάρχει μια κατευθύνση διαφορετική από εκείνη που οδηγεί στο τέρμα σαν σ' ένα σημείο διακοπής μέσα στη διάρκεια των επιζώντων. Ο χωρισμός υποδεικνύει τη δυνατότητα ενός όντος να εγκατασταθεί και να έχει ξεχωριστή μοίρα, δηλαδή να γεννηθεί και να πεθάνει, χωρίς η θέση αυτής της γέννησης και αυτού του θανάτου μέσα στο χρόνο της παγκόσμιας ιστορίας να καταμετρά την πραγματικότητά του. Η εσωτερικότητα είναι η δυνατότητα μιας γέννησης και ενός θανάτου που δεν αντλούν τη σημασία τους από την ιστορία. Η εσωτερικότητα καθιερύει μια τάξη διαφορετική από τον ιστορικό χρόνο όπου συγκροτείται η ολότητα, μια τάξη όπου τα πάντα εκκρεμούν, όπου παραμένει πάντα δυνατό ό,τι ιστορικά είναι πλέον αδύνατο. Η γέννηση ενός χωριστού όντος που πρέπει να προέλθει από το μηδέν, η απόλυτη έναρξη, είναι ένα συμβάν ιστορικά παράλογο. Παρόμοια η δραστηριότητα που οφείλεται σε μια βούληση η οποία, μέσα στην ιστορική αλληλουχία, σημειώνει, ανά πάσα στιγμή, το στιγμή μιας νέας πρωταρχής. Αυτά τα παράδοξα ξεπερνιούνται από τον ψυχισμό.

Η μνήμη ανακτά και μεταστρέφει και μετωρρίζει το τετελεσμένο γεγονός της γέννησης—της φύσης. Η γονιμότητα διαφεύγει από τη μεμονωμένη στιγμή του θανάτου. Μέσω της μνήμης, θεμελιώνω τον εαυτό μου εκ των υστέρων, αναδραστικώς αναλαμβάνω σήμερα κάτι που, μέσα στο απόλυτο παρελθόν της καταγωγής, δεν είχε υλοποιημένο που να το προσλάβει και, έκτοτε, βάραινε πάνω στη ζωή μου σαν μοίρα. Μέσω της μνήμης αναλαμβάνω και θέτω πάλι υπό συζήτηση. Η μνήμη πραγματώνει το ανέφικτο: εκ των υστέρων, η μνήμη επιφορτίζεται την παθητικότητα του παρελθόντος και την ελέγχει. Ως μεταστροφή του ιστορικού χρόνου, η μνήμη είναι η ουσία της εσωτερικότητας.

Μέσα στην ολότητα του ιστοριογράφου, ο θάνατος του Άλλου είναι ένα *τέρμα*, το σημείο δια του οποίου το χωρισμένο ον ρίχνεται μέσα στην ολότητα και όπου, κατά συνέπεια, το *θνήσκαι* μπορεί να ξεπεραστεί και να παρέλθει, είναι το σημείο με αφετηρία το οποίο το χωρισμένο ον εξακολουθεί να ζει με την κληρονομιά που θησαύριζε η ύπαρξή του. Αλλά ο ψυχισμός εκκοκίζει μιαν ύπαρξη που αντιστέκεται σε μια μοίρα που θα απέδαινε «παρελθόν και τίποτε άλλο». Η εσωτερικότητα είναι η άρνηση να μεταμορφωθεί σε μια καθαρή παθητικότητα που θα καταγραφεί σε ξένους καταλόγους. Η αγωνία του θανάτου είναι για την ακρίβεια αυτή η αδυνατότητα διακοπής, μέσα στην αμφιλογία ενός χρόνου που λείπει και ενός μυστηριώδους χρόνου που ρέει ακόμα. Συνεπώς θάνατος που δεν υποδαμίζεται στην τελευταία ενός όντος. Εκείνο που «μένει ακόμα», διαφέρει ριζικά από το μέλλον, που το υποδεχόμαστε, που το προβάλλουμε και, σε κάποιο βαθμό, το αντλούμε από μέσα μας. Για ένα ον στο οποίο τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με σχέδια, ο θάνατος είναι ένα απόλυτο συμβάν, απολύτως *a posteriori*, που δεν θίγεται από καμιά εξουσία, ούτε από την άρνηση. Το *θνήσκαι* είναι αγωνία, γιατί *θνήσκοντας* το ον, παρότι ζει την τελευταία του δεν τελεύα. Δεν έχει πλέον χρόνο, δηλαδή δεν μπορεί πλέον να πάει πουθενά, ωστόσο πηγαίνει έτσι στο πουθενά, πνίγεται: αλλά μέχρι τότε; Η παρασιώπηση του κοινού χρόνου της ιστορίας σημαίνει ότι η θνητή ύπαρξη εκτυλίσσεται μέσα σε μια διάσταση που δεν είναι παράλληλη με το χρόνο της ιστορίας και η οποία δεν εντοπίζεται σε σχέση με τον χρόνο όπως σε σχέση με κάτι απόλυτο. Να γιατί η ζωή ανάμεσα στη γέννηση και το θάνατο δεν είναι τρέλα, ούτε παραλογισμός, ούτε φυγή, ούτε δειλία. Κυλάει μέσα σε μιαν ιδιαίτερη διάσταση όπου έχει ένα νόημα και όπου μπορεί να έχει ένα νόημα ένας θρίαμβος σε βάρος του θανάτου. Αυτός ο θρίαμβος δεν αποτελεί μια νέα δυνατότητα που προσφέρεται μετά τον τερατισμό κάθε δυνατότητας –αλλά ανάσταση μέσα στον γιο όπου συσφαιρώνεται η ρήξη του

θανάτου. Ο θάνατος –πνιγμονή μέσα στην αδυνατότητα του δυνατού– ανοίγει ένα πέρασμα προς την κατάβαση (descendance). Η γονιμότητα είναι μια σχέση προσωπική ακόμα, παρότι δεν ποσφέρεται στο «εγώ», ως μια δυνατότητα¹.

Δεν θα υπήρχε χωρισμένο ον αν ο χρόνος του ενός μπορούσε να εκπέσει μέσα στο χρόνο του Άλλου. Αυτό εξέφραζε, αρνητικά πάντα, η ιδέα της αθανασίας της ψυχής: την άρνηση του νεκρού να δρεθεί μέσα στο χρόνο του άλλου, τον προσωπικό χρόνο απελευθερωμένο από τον κοινό χρόνο. Αν ο κοινός χρόνος επρόκειτο να απορροφήσει τον χρόνο του «εγώ» –τότε ο θάνατος θα ήταν *τέρμα*. Αλλά αν η άρνηση να ενσωματωθεί στην ιστορία υποδήλωνε την συνέχιση της ζωής μετά θάνατον ή την προϋπαρξη από τη γέννηση σε ένα χρόνο όμοιο με το χρόνο του επιζώντος, τότε αρχή και τέλος δεν θα σφράγιζαν με κανένα τρόπο έναν χωρισμό που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ριζικός και μια διάσταση που θα ήταν εσωτερικότητα. Θα εξακολουθούσαμε να παρεισάγουμε την εσωτερικότητα μέσα στο χρόνο της ιστορίας, σαν η αιωνιότητα μέσω ενός χρόνου κοινού στους πολλούς –στην ολότητα– να διείπε το γεγονός του χωρισμού.

Η αναντιστοιχία του θανάτου με ένα *τέρμα* που διαπιστώνει ένας επιζών, δεν σημαίνει λοιπόν ότι η θνητή, αλλά ανίκανη να παρέλθει ύπαρξη θα ήταν ακόμα παρούσα και μετά θάνατον, ότι το θνητό ον επιδιώνει του θανάτου που σημαίνει στο κοινό ρολοί των ανθρώπων. Και θα σφάλλαμε αν, όπως κάνει ο Χούσερλ, τοποθετούσαμε τον εσωτερικό χρόνο μέσα στον αντικειμενικό χρόνο και αποδείχναμε έτσι την αθανασία της ψυχής.

Ως στιγμές του καθολικού χρόνου, η αρχή και το τέλος οδηγούν το εγώ στο τρίτο πρόσωπό του όπως αυτό λέγεται από τον επιζώντα. Η εσωτερικότητα συνδέεται ουσιαστικά με το πρώτο πρόσωπο του εγώ. Ο χωρισμός είναι ριζικός μόνο αν κάθε ον έχει το χρόνο του, δηλαδή την

1. Βλ. επ. σ. 346.

εσωτερικότητά του, αν κάθε χρόνος δεν απορροφάται από τον καθολικό χρόνο. Χάρη στη διάσταση της εσωτερικότητας, το ον αρνείται να υπαχθεί σε μίαν έννοια και αντιπõeεται στην ολοποίηση. Ἐρρηση αναγκαία στην ιδέα του απείρου, η οποία, με την ιδιόζουσα δυνατοτητά της, δεν παράγει αυτό το χωρισμό. Η ψυχική ζωή που καθιστά δυνατή τη γέννηση και το θάνατο είναι μια διάσταση μέσα στο είναι, μια διάσταση μη-ουσίας, πέραν του εφικτού και του ανέφικτου. Δεν εκδιπλώνεται μέσα στην ιστορία. Η ασυνέχεια της εσωτερικής ζωής διακόπτεται στον ιστορικό χρόνο. Η θέση που αποδίδει την πρωτοκαθεδρία στην ιστορία αποτελεί για την κατανόηση του είναι μίαν επιλογή η οποία θυσιάζει την εσωτερικότητα. Η παρούσα εργασία προτείνει μίαν άλλη επιλογή. Το πραγματικό δεν πρέπει να καθορίζεται μόνο στην ιστορική του αντικειμενικότητα αλλά επίσης με βάση το μυστικό που διακόπτει την συνέχεια του ιστορικού χρόνου, με βάση εσωτερικές προθέσεις. Η πολυφωνία της κοινωνίας καθίσταται δυνατή μόνο με βάση αυτό το μυστικό. Πιστοποιεί αυτό το μυστικό. Ανέκαθεν γνωρίζουμε άλλωστε ότι δεν είναι εφικτό να πλάσουμε μίαν ιδέα για την ανθρωπινή ολότητα, γιατί οι άνθρωποι έχουν μίαν εσωτερική ζωή αθέατη για κείνον που μολοταύτα συλλαμβάνει τις συνολικές κινήσεις των ανθρωπίνων ομάδων. Η πρόσβαση στην κοινωνική πραγματικότητα με αφηρησία το χωρισμό του Εγώ, δεν καταπονίζεται μέσα στην «παγκόσμια ιστορία» όπου εμφανίζονται μόνο ολότητες. Η δίωση του Ἄλλου με αφηρησία ένα χωρισμένο Εγώ, παραμένει μίαν πηγή νοήματος για την κατανόηση των ολοτήτων, όπως η συγκεκριμένη αντίληψη παραμένει καθοριστική για τη σημασία των επιστημονικών πεδίων. Είναι Κρόνος που ενώ νομίζει ότι καταβροχθίζει έναν θεό καταβροχθίζει μίαν πέτρα.

Το μεσοδιάστημα της αδηλότητας ή του θανάτου είναι μίαν τρίτη έννοια μεταξύ είναι και μηδενός.

Για τη ζωή το μεσοδιάστημα δεν είναι ό,τι το δυνάμει για το ενεργεία. Η πρωτοτυπία του συνίσταται στο γεγο-

νός ότι θρίσκεται μεταξύ δύο χρόνων. Προτείνουμε να αποκληθεί αυτή η διάσταση νεκρός χρόνος. Η ρήξη της ιστορικής και ολοποιημένης διάρκειας, η οποία σημειώνεται με τον νεκρό χρόνο, είναι η ίδια που επιτελείται από τη δημιουργία μέσα στο είναι. Η ασυνέχεια του καρτεσιανού χρόνου, που απαιτεί μίαν διαρκή δημιουργία, διδάσκει τη διασπορά και την πολλαπλότητα του δημιουργήματος. Εντέλει, κάθε στιγμή του ιστορικού χρόνου, όπου αρχίζει η πράξη, είναι γέννηση και κατά συνέπεια διαρρηγνύει τον συνεχή χρόνο της ιστορίας, χρόνο των έργων και όχι των βουλήσεων. Η εσωτερική ζωή είναι ο μοναδικός τρόπος να υπάρχει το πραγματικό ως πολλαπλότητα. Παρακάτω θα μελετήσουμε πιο επισταμένα αυτό το χωρισμό που είναι αυτότητα –στο θεμελιώδες φαινόμενο της απόλαυσης!

Μπορούμε να ονομάσουμε αθεία αυτόν τον τόσο πλήρη χωρισμό όπου το χωρισμένο ον παραμένει ολομόναχο μέσα στην ύπαρξη χωρίς να μετέχει στο Ἄν από το οποίο είναι χωρισμένο –ικανό ενδεχομένως να προσχωρήσει σ' αυτό με την πίστη. Η ρήξη με τη μετοχή είναι συνέπεια αυτής της ικανότητας. Ζει κανείς έξω από το Θεό, σπίτι του, ως εγώ, ως εγωισμός. Η ψυχή –η διάσταση του ψυχικού– ως αποπεράτωση του χωρισμού, είναι φυσικά άθεη. Ἐτσι με τη λέξη αθεία εννοούμε μίαν θέση που προηγείται από την άρνηση όσο και από την κατάφαση στο θείο, τη ρήξη της μετοχής με αφηρησία την οποία το εγώ τίθεται ως το ίδιο και ως το εγώ.

Αναμφίβολα αποτελεί μεγάλη δόξα για τον δημιουργό ότι έπλασε ένα όν ικανό για αθεία, ένα όν που, χωρίς να είναι causa sui, διαθέτει βλέμμα και λαλιά ανεξάρτητα και νιώθει σπίτι του. Ονομάζουμε βούληση ένα όν που είναι έτσι πλασμένο ώστε μολονότι δεν είναι causa sui, προηγείται της αιτίας του. Ο ψυχισμός είναι η δυνατότητα αυτής της προήγησης.

Ο ψυχισμός θα δικαθοροιστεί ως ευαισθησία, ως στοι-

χείο της απόλαυσης, ως εγωισμός. Μέσα στον εγωισμό της απόλαυσης ανατέλλει το *ego*, πηγή της βούλησης. Αυτό που προσκομίζει μian αρχή εξατομίκευσης δεν είναι η ύλη, αλλά ο ψυχισμός. Η ιδιαιτερότητα του *τόδε τι** δεν εμποδίζει τα επιμέρους όντα να ενσωματωθούν σε ένα σύνολο, να υπάρξουν σε συνάρτηση με την ολότητα μέσα στην οποία καταπνίγεται αυτή η μοναδικότητα. Τα επιμέρους όντα που ανήκουν στο πλάτος μιας έννοιας είναι *ενάδες* χάρη σε αυτή την έννοια: οι έννοιες, με τη σειρά τους, είναι *ενάδες* στην ιεραρχία τους· η πολλότητα τους σχηματίζει ένα όλο. Αν τα άτομα του πλάτους της έννοιας αντλούν την ατομικότητά τους από ένα συμπληρωτικό ή αναγκαίο κατηγορήμα, αυτό το κατηγορήμα δεν αντιτάσσει τίποτα στη ενότητα που λανθάνει μέσα σε αυτή την πολλότητα. Θα εκδηλωθεί μέσα στη γνώση ενός απρόσωπου Λόγου, ο οποίος ενσωματώνει τις μερικότητες των ατόμων, αποβαίνοντας ιδέα τους ή ολοποιώντας τα με την ιστορία. Δεν επιτυγχάνουμε το απόλυτο μεσοδιάστημα του χωρισμού αντιδιαστέλλοντας τους όρους της πολλότητας με μian οποιαδήποτε ποιοτική εξειδίκευση που θα ήταν έσχατη, όπως στη *Μοναδολογία* του Λάιμπνιτς, όπου τους είναι συμφυής μια *διαφορά* χωρίς την οποία οι μονάδες θα παρέμεναν αξεδιάλυτες ή μια από την «άλλη»¹. Όντας ακόμα ποιότητες, οι διαφορές παραπέμπουν στην κοινότητα του γένους. Ως αποήχοι της θείας υποστάσεως, οι μονάδες *απαρτίζουν* μια ολότητα μέσα στη σκέψη της. Η πολλότητα που προσαπαιτεί η ομιλία συναρτάται με την εσωτερικότητα με την οποία κάθε όρος είναι «προικισμένος», με τον ψυχισμό, με την εγωϊστική και αισθητή αναφορά στον εαυτό του. Η ευαισθησία συνιστά τον καθαυτό εγωισμό του εγώ. *Πρόκειται για εκείνο που αισθάνεται κι όχι για κείνο που γίνεται αισθητό. Ο άνθρωπος ως μέτρον πάντων χρημάτων –δηλαδή ως κάτι που δεν μετριέται από τίποτα– συγκρίνοντας όλα τα*

πράγματα, αλλά παραμένοντας ασύγκριτος, πιστοποιείται στο αισθάνεσθαι της αίσθησης. Η αίσθηση κατακρημνίζει κάθε σύστημα: ο Χέγγκελ στην αφετηρία της διαλεκτικής του τοποθετεί το αισθητό, και όχι την ενότητα του αισθανόμενου και του αισθητού μέσα στην αίσθηση. Δεν είναι τυχαίο ότι, στον *Θεαίτητο*¹ η θέση του Πρωταγόρα πλησιάζει τη θέση του Ηράκλειτου, λες και χρειαζόταν η ιδιαιτερότητα του αισθανόμενου για να κοριοροποιηθεί το παρμενίδειο όν σε γίνεσθαι και να εκτυλιχθεί με τρόπο που διαφέρει από μια αντικειμενική ροή των πραγμάτων. Μια πολλότητα των αισθανομένων θα ήταν ο *τρόπος* σύμφωνα με τον οποίο είναι δυνατό ένα γίνεσθαι –όπου η σκέψη δε θα ξανάβρισκε απλώς ένα είναι εν κινήσει, γιατί θα υπαγόταν σε ένα *σμπαντικό* νόμο γενεσιουργό *ενότητας*. Το γίνεσθαι που αποκτά έτσι μόνο την αξία μιας ιδέας ριζικά *αντίθετης* στην ιδέα του είναι, υποδηλώνει την αντίσταση σε κάθε ενσωμάτωση την οποία εικονίζει ο *ποταμός* όπου, κατά Ηράκλειτο, δεν μπαίνουμε *δυο φορές*, και κατά Κρατύλο, ούτε καν μια. Μια έννοια του γίνεσθαι η οποία αναιρεί τον παρμενίδειο μονισμό, μόνο με το καθ' έκαστον της αίσθησης καθίσταται δυνατή.

2. Η αλήθεια

Θα δείξουμε παρακάτω πως ο χωρισμός ή η αυτότητα παράγεται πρωταρχικά μέσα στην απόλαυση της ευτυχίας, πώς μέσα σε αυτή την απόλαυση το χωρισμένο ον πιστοποιεί μian ανεξαρτησία που δεν οφείλει τίποτα, ούτε διαλεκτικώς, ούτε λογικώς, στο Άλλο που παραμένει υπερβατικό απέναντί του. Αυτή η απόλυτη ανεξαρτησία –που δεν τίθεται αντιτιθέμενη– στην οποία δώσαμε την ονομασία της αθείας δεν εξαντλεί την ουσία της στον τυπικισμό μιας αφηρημένης σκέψης. Επιτελείται μέσα στην πληρότητα της οικονομικής ύπαρξης².

* ελληνικά στο κείμενο.

1. *Monadologie*, art. 8.

1. 152. a-e

2. Βλ. μέρος II.

Αλλά η άθση ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος –χωρίς να τίθεται σε αντίθεση προς την ιδέα του απείρου, η οποία υποδηλώνει μια σχέση, είναι η μόνη που καθιστά δυνατή αυτή τη σχέση. Ο άθεος χωρισμός απαιτείται από την ιδέα του απείρου που δεν αναδεικνύει μόνο διαλεκτικά το χωρισμένο ον. Η ιδέα του απείρου –η σχέση ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο– δεν εκμηδενίζει το χωρισμό. Ο χωρισμός πιστοποιείται μέσα στην υπέρβαση. Πράγματι το Ίδιο δεν μπορεί να ανασυνδεθεί με το Άλλο παρά μέσα στην διακύβευση και στον κίνδυνο της έρευνας για την αλήθεια, αντί να αναπαυθεί πάνω του με κάθε ασφάλεια. Ανευ χωρισμού, δεν θα υπήρχε αλήθεια, παρά μόνο είναι. Η Αλήθεια –επαφή μικρότερη από την εφαλπομένη γραμμή– μέσα στον κίνδυνο της άγνοιας, της ψευδαισθήσης και του λάθους, δεν καλύπτει την «απόσταση», δεν καταλήγει στην ενότητα του γνωρίζοντος και του γνωριζόμενου, δεν καταλήγει στην ολότητα. Αντίθετα προς τις θέσεις που υποστηρίζει η φιλοσοφία της ύπαρξης αυτή η επαφή δεν τρέφεται από ένα προηγούμενο ριζωμα μέσα στο είναι. Η αναζήτηση της αλήθειας εκδιπλώνεται μέσα στην εμφάνιση των μορφών. Ο διακριτικός χαρακτήρας της μορφής ως μορφής, είναι ακριβώς η εξ αποστάσεως επιφάνεια (épiphanie). Το ριζωμα, μια πρωταρχική προσύνδεση, θα διατηρούσε τη μετοχή, ως μιαν από τις κυρίαρχες κατηγορίες του είναι, ενώ η έννοια της αλήθειας σημειώνει τη λήξη αυτού του βασιλείου. Η μετοχή είναι ένας τρόπος αναφοράς στο Άλλο: να συγκρατεί και να εκτυλίσσει το είναι σου, χωρίς ποτέ και σε κανένα σημείο να χάνεις την επαφή μαζί του. Η ρήξη της μετοχής σημαίνει διατήρηση βέβαια της επαφής, χωρίς όμως να αντλείς το είναι σου από αυτή την επαφή: βλέπεις όντας αθέατος, όπως ο Γύγης¹. Για να συμβεί κάτι τέτοιο θα πρέπει ένα όν, έστω και αν αποτελεί μέρος ενός όλου, να

αντλεί τον εαυτό του απ' εαυτού και όχι από τα όριά του –όχι από τον ορισμό του– να υπάρχει ανεξάρτητα, και να μην εξαρτάται από τις σχέσεις που υποδείχνουν τη θέση του μέσα στο είναι, ούτε από την αναγνώριση που του προσφέρει ο Άλλος άνθρωπος. Ο μύθος του Γύγης είναι μύθος του Εγώ, και της εσωτερικότητας, που υπάρχουν μη αναγνωρισμένα. Βέβαια είναι το ενδεχόμενο όλων των αιτιώρητων εγκλημάτων αλλά αυτό είναι το τμήμα της εσωτερικότητας, το τμήμα του χωρισμού. Η εσωτερική ζωή, το εγώ, ο χωρισμός είναι το ξερίζωμα, η μη μετοχή και συνεπώς η διπλή δυνατότητα του λάθους και της αλήθειας. Το γνωρίζον υποκείμενο δεν αποτελεί τμήμα ενός όλου, γιατί δεν συνορεύει με τίποτα. Η λαχτάρα του για την αλήθεια δεν είναι ένα κενό περίγραμμα που είναι που του λείπει. Η αλήθεια προαπαιτεί ένα όν αυτόνομο μέσα στο χωρισμό –η αναζήτηση μιας αλήθειας είναι για την ακρίβεια μια σχέση που δεν έγκειται στη στέρηση της άναγκης. Αναζητώ και δοίσαω την αλήθεια σημαίνει σχετίζομαι, όχι γιατί καθορίζομαι από κάτι έξωθεν, αλλά επειδή, κατά κάποιο τρόπο, δε μου λείπει τίποτα.

Αλλά η αναζήτηση της αλήθειας είναι ένα συμβάν θεμελιωδέστερο από τη θεωρία, παρότι η θεωρητική έρευνα είναι ένας προνομιακός τρόπος αυτής της σχέσης με την εξωτερικότητα που ονομάζουμε αλήθεια. Επειδή ακριβώς ο χωρισμός του χωριζόμενου όντος δεν ήταν σχετικός, δεν ήταν μια κίνηση απομάκρυνσης απέναντι στο Άλλο, αλλά παρήχθη ως ψυχισμός, η σχέση με το Άλλο δε συνίσταται στην αντίστροφη επανάληψη της κίνησης απομάκρυνσης, αλλά στην πορεία προς αυτό μέσω της επιθυμίας, από την οποία η θεωρία δανειζεται την εξωτερικότητα της κατάληξής της. Γιατί η ιδέα της εξωτερικότητας που καθοδηγεί την έρευνα της αλήθειας, είναι δυνατή μόνο ως ιδέα του Απείρου. Η μεταστροφή της ψυχής προς την εξωτερικότητα ή προς το απολύτως άλλο ή προς το Άπειρο δεν μπορεί να εξαχθεί από την ταυτότητα αυτής της ψυχής, γιατί δεν είναι στα μέτρα αυτής της ψυχής. Συνεπώς η ιδέα του απείρου δεν ξεκινάει από το Εγώ,

1. Σε αντίθεση, τα πράγματα μπορούν να ονομαστούν ποιητικά τω τρόπω «τυφλά πρόσωπα». Βλ. J. Wahl, «Dictionnaire subjectif», στο *Poésie, pensée, perception*, Calmany - Lévy, 1948.

ούτε από μίαν ανάγκη του Εγώ που καταμετρά επακριβώς τα κενά του. Μέσα σε αυτή την ιδέα η κίνηση ξεκινάει από το στοχασμένο και όχι από τον στοχαστή. Πρόκειται για τη μοναδική γνώση που παρουσιάζει αυτή τη μεταστροφή – γνώση χωρίς a priori. Η ιδέα του Απειρου αποκαλύπτεται, με την καθαυτό έννοια του όρου. Δεν υπάρχει φυσική θρησκεία. Αλλά ακριβώς γι' αυτό αυτή η εξαιρετική γνώση δεν είναι πια αντικειμενική. Το άπειρο δεν είναι «αντικείμενο» μιας γνώσης – πράγμα που θα το ανήγαγε στο δλέμμα που το θεωρεί – αλλά το επιθυμητό, αυτό που γεννά την Επιθυμία, δηλαδή αυτό που είναι προσπελάσιμο από μια σκέψη η οποία ανά πάσα στιγμή σκέπτεται περισσότερο από ό, τι σκέπτεται. Το άπειρο δεν είναι ένα πελώριο αντικείμενο, που ξεπερνάει του ορίζοντες του βλέμματος. Η Επιθυμία καταμετρά την απειρότητα του απείρου γιατί είναι μέτρο δια της αδυνατότητας του μέτρου. Τα άμετρο καταμετρορημένο από την Επιθυμία είναι πρόσωπο. Ωστόσο έτσι ξαναβρίσκουμε τη διάκριση Επιθυμίας και ανάγκης. Η Επιθυμία είναι μια λαχτάρα που εμπυχώνεται από το Επιθυμητό· γεννιέται από το «αντικείμενο» της, είναι αποκάλυψη. Ενώ η ανάγκη είναι ένα κενό της ψυχής, ξεκινάει από το υποκείμενο.

Η αλήθεια αναζητεί τον εαυτό της στο άλλο, αλλά μέσω εκείνου από τον οποίο δεν λείπει τίποτα. Η απόσταση δεν μπορεί και συνάμα μπορεί να καλυφθεί. Το χωρισμένο ον είναι ικανοποιημένο, αυτόνομο και μολταυτά αναζητεί το άλλο με μίαν αναζήτηση που δεν κεντρίζεται από την έλλειψη που συνιστά η ανάγκη – ούτε από την ανάμνηση του απωλεσμένου αγαθού –, και μια τέτοια κατάσταση είναι γλώσσα. Η αλήθεια φανερώνεται εκεί όπου ένα ον χωρισμένο από το άλλο δεν καταποντίζεται μέσα του, αλλά του μιλάει. Η γλώσσα που δεν αγγίζει τον άλλον, έστω και ως εφραπτομένη, φτάνει στον άλλο πιθαναγαγκάζοντάς τον ή κυβερνώντας τον, ή υπακούοντας σε αυτόν με όλη την ευθύτητα που χαρακτηρίζει αυτές τις σχέσεις. Ο χωρισμός και η εσωτερικότητα, η αλήθεια και η γλώσσα συ-

νιστούν τις κατηγορίες της ιδέας του απείρου ή της μεταφυσικής.

Μέσα στο χωρισμό – που παράγεται μέσω του ψυχισμού της απόλαυσης, μέσω του εγωισμού, μέσω της ευτυχίας, όπου ταυτοποιείται το Εγώ – το Εγώ αγνοεί τον Άλλον άνθρωπο. Αλλά η Επιθυμία του Άλλου, υπεράνω της ευτυχίας, απαιτεί αυτή την ευτυχία, αυτή την αυτονομία του αισθητού μέσα στον κόσμο, έστω και αν αυτός ο χωρισμός δεν συνάγεται αναλυτικά, ούτε διαλεκτικά από το Άλλο. Το προικισμένο με προσωπική ζωή εγώ, το άθεο εγώ, που η θεία του είναι ανενδεής και δεν ενσωματώνεται σε καμιά μοίρα, ξεπερνιέται μέσα στην Επιθυμία που του γεννιέται από την παρουσία του Άλλου. Η Επιθυμία είναι επιθυμία μέσα σε ένα ήδη ευτυχισμένο ον: η επιθυμία είναι η δυστυχία του ευτυχούς, μια πολυτελής ανάγκη.

Ήδη το εγώ υπάρχει εξόχως: όντως δεν μπορούμε να το φανταστούμε ως αρχικά υπάρχον και ως προικισμένο με ευτυχία επιπλέον, προσθέτοντας την τελευταία σε αυτή την ύπαρξη σαν κατηγορήμα. Το εγώ υπάρχει ως χωρισμένο δια της απολαύσεως, δηλαδή ως ευτυχισμένο, και μπορεί να θυσιάσει στην ευτυχία του το καθαυτό του είναι. Υπάρχει εξόχως, υπεράνω του είναι. Αλλά στην Επιθυμία το είναι του Εγώ εμφανίζεται ακόμα υψηλότερο, γιατί μπορεί να θυσιάσει στην Επιθυμία του την ίδια την ευτυχία του. Έτσι βρίσκεται υπεράνω, στο καίριο σημείο, στο απόγειο του είναι με την απόλαυση (ευτυχία) και με την επιθυμία (αλήθεια και δικαιοσύνη). Υπεράνω του είναι. Σε σχέση με την κλασική έννοια της υπόστασης – η επιθυμία λειτουργεί ως αντιστροφή. Σε αυτή το είναι αποδίδει καλοσύνη: στο απόγειο του είναι της, ευφραϊνόμενη εν ευτυχία, στον εγωισμό της, ιστάμενη ως ego, νάτην που διαπρέπει ακαταγώνιστη, απασχολημένη με κάποιον άλλο ον. Αυτό εκπροσωπεί μια δαθεία μεταστροφή, όχι μιας όποιας από τις λειτουργίες του είναι που έχει εκτραπειά από το σκοπό της, αλλά μια μεταστροφή της οντικής της άσκησης, που αναστέλλει την αυ-

θόρμητη κίνηση της ύπαρξής της και δίνει ένα άλλο νόημα στην αξεπέραστη απολογία της.

Πρόκειται για μιαν επιθυμία ακόρεστη, όχι επειδή ανταποκρίνεται σε μια ατελείωτη πείνα αλλά επειδή δεν ζητά τροφή. Επιθυμία ακόρεστη, όχι όμως λόγω της περατότητάς μας. Ο πλατωνικός μύθος του έρωτα, τέκνου της πείνας και του πόρου, μπορεί να ερμηνευτεί ως πείνα του ίδιου του πόρου (ένδεia του πλούτου) όχι ως επιθυμία εκείνου που έχουμε χάσει, αλλά ως απόλυτη Επιθυμία, που γεννιέται μέσα σε ένα όν που κατέχει τον εαυτό του και συνεπώς βρίσκεται ήδη απολύτως «κινητοποιημένο». Ο Πλάτων, απορρίπτοντας τον μύθο του ανδρόγυνου που παρουσιάζει ο Αριστοφάνης, δεν διείδε τάχα τον μη νοσταλγικό χαρακτήρα της Επιθυμίας και της φιλοσοφίας, υποθέτοντας μιαν ύπαρξη αυτόχθονα και όχι εξορισμένη· επιθυμίας που είναι διάδρωση της απολυτότητας του είναι λόγω της παρουσίας του Επιθυμητού, παρουσίας συνεπώς αποκεκαλυμμένης, που κενώνει την Επιθυμία μέσα σε ένα όν το οποίο στο χωρισμό αισθάνεται αυτόνομο.

Αλλά ο πλατωνικός έρωτας δεν συμπίπτει με ό,τι αποκαλέσαμε Επιθυμία. Δεν είναι η αθανασία ο αντικειμενικός σκοπός της πρώτης κίνησης της Επιθυμίας, αλλά το Άλλο, το Ξένο. Είναι απολύτως εκτός εγωισμού, το όνομά της είναι δικαιοσύνη. Δεν συνδέει όντα εκ των προτέρων συγγενικά. Η μεγάλη ισχύς της ιδέας της δημιουργίας όπως την έφερε ο μονοθεϊσμός συνίσταται στο γεγονός ότι απτή η δημιουργία τελείται *ex nihilo* όχι γιατί αυτό εκπροσωπεί ένα έργο πιο θαυμαστό από τη δημιουργική εμπύχωση της ύλης, αλλά επειδή έτσι, το χωρισμένο και δημιουργημένο όν δεν δγήκε απλώς από τα χέρια του θεού, αλλά του είναι απολύτως άλλο. Η υϊκοτητα δεν μπορεί να φανεί ουσιώδης στο πεπρωμένο του εγώ παρά μόνο αν ο άνθρωπος διατηρεί την ανάμνηση της *ex nihilo* δημιουργίας, χωρίς την οποία ο υϊός δεν είναι αληθινά κάτι άλλο. Τέλος η απόσταση που χωρίζει την ευτυχία από την επιθυμία, χωρίζει την πολιτική από τη θρησκεία. Η πολιτική

τείνει στην αμοιβαία αναγνώριση, δηλαδή στην ισότητα· εξασφαλίζει την ευτυχία. Και ο πολιτικός νόμος αποπερατώνει και καθιερώνει την πάλη για την αναγνώριση. Η θρησκεία είναι Επιθυμία και όχι πάλη για την αναγνώριση. Είναι το πιθανό πλεόνασμα μέσα σε μια κοινωνία ισότητας, το πλεόνασμα της ένδοξης ταπεινώσης, της υπευθυνότητας και της θυσίας, συνθήκη της ίδιας της ισότητας.

3. Η ομιλία

Αποδεχόμενοι την αλήθεια ως τρόπο της σχέσης ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο, δεν αντιτασσόμαστε στη νοησιοκρατία, αλλά διασφαλίζουμε τη θεμελιακή της πνοή, το σεβασμό του όντος που φωτίζει τη νόηση. Η ιδιαιτερότητα του χωρισμού πιστέψαμε ότι έγκειται στην αυτονομία του χωρισμένου όντος. Γι' αυτό, μέσα στη γνώση ή ακριβέστερα στην αξίωσή της, ο γνωρίζων δεν μετέχει ούτε συνενώνεται με το γνωριζόμενο. Η σχέση της αλήθειας περιλαμβάνει έτσι μια διάσταση εσωτερικότητας – ένα ψυχισμό όπου ο μεταφυσικός παραμένει απόμερα, παρότι σχετίζεται με τη Μεταφυσική. Παρατηρήσαμε όμως ήδη ότι αυτή η σχέση αλήθειας που καλύπτει και συνάμα δεν καλύπτει την απόσταση – δεν απαρτίζει μια ολότητα με την «άλλη όχθη» – εδράζεται στη γλώσσα: μια σχέση δηλαδή όπου οι όροι *απο-λύονται* από τη σχέση – παραμένουν ακοινωνήτοι μέσα στη σχέση. Χωρίς αυτή την από-λυση η απόλυτη απόσταση της μεταφυσικής θα ήταν ψευδαισθησιακή.

Η γνώση των αντικειμένων δεν εξασφαλίζει μια σχέση που οι όροι της θα αποσπώνταν από τη σχέση. Η αντικειμενική γνώση όσο κι αν παραμένει ανιδιοτελής, φέρει εντούτοις τη σφραγίδα του τρόπου με τον οποίο το γνωρίζον αν πλησίασε το Πραγματικό. Όταν αναγνωρίζεις την αλήθεια ως εκκάλυψη, την συναρτάς με τον ορίζοντα εκείνου που εκκαλύπτει. Ταυτίζοντας γνώση και θέαση ο Πλάτων, στον μύθο του άρματος μέσα στον *Φαίδρο* επι-

λέει ο Πλάτων, δοθήθεια στον εαυτό του. Αίρει ανά πάσα στιγμή τη μορφή που προσφέρει.

Αυτός ο τρόπος να άρουμε τη μορφή που προσιδιάζει στο Ίδιο για να παρουσιαστούμε ως Άλλο, ισοδυναμεί με σημασιολόγηση ή με την ύπαρξη κάποιου νοήματος. Παρουσιάζομαι σημαίνοντας πάει να πει μιλάω. Αυτή η παρουσία, θεβαιωμένη μέσα στην παρουσία της εικόνας ως η διαπεραστικότητα του βλέμματος που σας ατενίζει, λέγεται. Η σήμανση, η έκφραση τέμνει έτσι κάθε εποπτικό δεδομένο, επειδή ακριβώς σημασιοδοτώ δε σημαίνει δίνω. Η σημασία δεν είναι μια ιδεώδης ουσία, μια σχέση που έχει προσφερθεί στη διανοητική εποπτεία, ακόμα ανάλογο με την αίσθηση που προσφέρεται στο μάτι. Είναι η κατεξοχήν παρουσία της εξωτερικότητας. Η ομιλία δεν είναι απλώς μια τροποποίηση της εποπτείας (ή της σκέψης), αλλά μια πρωταρχική σχέση με το εξωτερικό ον. Δεν πρόκειται για ένα αξιολύπητο λάθος ενός όντος στεγμένου διανοητικής εποπτείας –λες και η εποπτεία που είναι μια μοναχική σκέψη, αποτελούσε το πρότυπο κάθε ευθύτητας μέσα στη σχέση. Είναι η παραγωγή νοήματος. Το νόημα δεν παράγεται ως ιδεώδης ουσία –η παρουσία το είπε και το δίδαξε, και η διδασκαλία δεν ανάγεται στην αισθητική ή στη διανοητική, που είναι η σκέψη του Ίδιου. Να δίνεις ένα νόημα στην παρουσία σου είναι ένα συμβάν μη αναγώγιμο στην προφάνεια. Δεν χωράει σε μιαν εποπτεία. Είναι μια αμεσότερη παρουσία, αμεσότερη από την ορατή εκδήλωση και συνάμα μια απόμακρη παρουσία –η παρουσία του άλλου. Παρουσία που δεσπόζει πάνω σε κείνον που τη δεξιώνεται, που καταφθάνει από τα ύψη, απρόδλεπτη και κατά συνέπεια, τέτοια που διδάσκει την ίδια την καινοφάνειά της. Είναι η ξεκάθαρη παρουσία ενός όντος που μπορεί να ψευδολογήσει, δηλαδή που διαθέτει το θέμα που προσφέρει, χωρίς να μπορεί να αποκρύψει την παρουσία του ως συνομιλητή που παλεύει πάντα με ακάλυπτο πρόσωπο. Μέσα από τη μάσκα φαίνονται τα μάτια, η αναποσιώπητη γλώσσα των ματιών. Το μάτι δεν λάμπει, μιλάει. Η εναλλαγή της

αλήθειας και του ψεύδους, της ειλικρίνειας και της υποκρισίας, είναι το προνόμιο αυτού που παραμένει μέσα στη σχέση της απόλυτης ειλικρίνειας, στην απόλυτη ειλικρίνεια που δεν μπορεί να αποκρυθεί.

Η πράξη δεν εκφράζει τίποτα. Έχει ένα νόημα, αλλά μας οδηγεί προς τον υπαίτιο εν τη απουσία του. Πλησιάζω κάποιον ξεκινώντας από τα έργα, σημαίνει μπαίνω στην εσωτερικότητά του, σχεδόν με διάρρηξη· ο άλλος συλλαμβάνεται στα μύχιά του, όπου βέβαια εκτίθεται, αλλά δεν εκφράζεται¹, όπως τα πρόσωπα της ιστορίας. Τα έργα παραπέμπουν στο δημιουργό τους, αλλά έμμεσα, στο τρίτο πρόσωπο.

Βέβαια μπορούμε να εκλάβουμε τη γλώσσα ως πράξη, ως χειρονομία. Αλλά τότε παραλείπουμε το ουσιώδες της γλώσσας: τη σύμπτωση εκείνου που αποκαλύπτει και του αποκεκαλυμμένου μέσα στο πρόσωπο, που αρτιώνεται βλέποντας μας αφ' υψηλού –διδάσκοντας. Αντιστρόφως νεύματα, πράξεις, μπορούν να αποθούν κάτι σαν λέξεις, αποκάλυψη· δηλαδή όπως θα δούμε –διδασχή, ενώ η ανασύσταση του προσώπου με αφετηρία τη συμπεριφορά του είναι το έργο της ήδη αποκτημένης επιστήμης μας.

Η απόλυτη εμπειρία δεν είναι εκκάλυψη. Εκκαλύπτω ξεκινώντας από έναν υποκειμενικό ορίζοντα σημαίνει ήδη αποτυγχάνω στο νοούμενο. Μόνο ο συζητητής είναι το τέρας μιας καθαρής εμπειρίας όπου ο άλλος συνάπτει μια σχέση παρότι παραμένει *καθ' αυτό*· όπου εκφράζεται χωρίς να πρέπει να τον εκκαλύψουμε ξεκινώντας από μια «σκοπιά», μέσα σε ένα δανεικό φως. Η «αντικειμενικότητα» την οποία αναζητεί η πλήρης γνώση, επιτελείται πέραν της αντικειμενικότητας του αντικειμένου. Εκείνο που παρουσιάζεται ως ανεξάρτητο από κάθε υποκειμενική κίνηση, είναι ο συζητητής του οποίου ο τρόπος συνίσταται στο να έχει αφετηρία τον εαυτό του, να είναι ξένος και εντούτοις να μας παρουσιάζεται. Αλλά ο σχετισμός ~~με αυτό το να είναι ξένος ξεκινώντας από τον εαυτό του~~

1. Βλ. παρακάτω.

με αυτό το «πράγμα καθ' εαυτό» δεν απαντάται στο όριο μιας γνώσης ή οποία ν' αρχίζει ως συγκρότηση ενός «ζώντος σώματος», σύμφωνα με την περιφημη χουσερλιανή ανάλυση του πέμπτου από τους *Καρτεσιανούς στοχασμούς*. Η συγκρότηση του σώματος του Άλλου ανθρώπου μέσα σε εκείνο που ο Χούσερλ αποκαλεί «πρωταρχική σφαίρα», το υπερβατολογικό «ζευγάρισμα» του αντικειμένου που έτσι συγκροτήθηκε μαζί με το σώμα μου, βιωμένο ένδοθεν ως ένα «μπορώ», η κατανόηση του σώματος του άλλου ανθρώπου, ως ενός alter ego – αποκρύπτει σε καθένα από τα στάδια της τα οποία εκλαμβάνουμε ως μια περιγραφή της συγκρότησης, μετατροπές της συγκρότησης του αντικειμένου σε μια σχέση με τον Άλλο άνθρωπο – η οποία είναι εξίσου πρωταρχική με την συγκρότηση από την οποία γυρεύουμε να τη συναγάγουμε. Η πρωταρχική σφαίρα που αντιστοιχεί σε εκείνο που αποκαλούμε Ίδιο δεν στρέφεται προς το απολύτως άλλο παρά με την κλήση του Άλλου ανθρώπου. Η *αποκάλυψη* σε σχέση με την *αντικειμενοποιούσα γνώση* συνιστά μιαν αληθινή μεταστροφή. Βέβαια στον Χάιντεγγερ, η συνύπαρξη έχει σαν μια σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, μη αναγώγιμη στην αντικειμενική γνώση, αλλά εδράζεται εντέλει, και στη σχέση με το *είναι εν γένει*, στην κατανόηση, στην οντολογία. Εκ των προτέρων, ο Χάιντεγγερ θέτει αυτό το βάθος του είναι ως οριζόντα μέσα στον οποίο φανερώνεται κάθε ον, σαν ο οριζώντας και η ιδέα του ορίου που ενέχει, και που προσιδιάζει στην όραση, ν' αποτελούσαν το έσχατο υφάδι της σχέσης. Ελιπόσθετα, στον Χάιντεγγερ, η διυποκειμενικότητα είναι συνύπαρξη, ένα εμείς πρότερο από το Εγώ και το Άλλο, μια ουδέτερη διυποκειμενικότητα. Το πρόσωπον προς πρόσωπον, αναγγέλλει μια κοινωνία ανθρώπων και συνάμα επιτρέπει να διατηρήσουμε ένα χωρισμένο Εγώ.

Χαρακτηρίζοντας την κοινωνία με τη θρησκεία, ο Ντυρκάιμ έχει ήδη ξεπεράσει από μια πλευρά αυτή την οπτική ερμηνεία της σχέσης με το Άλλο. Σχετίζομαι με τον Άλλο άνθρωπο μόνο μέσω της κοινωνίας, η οποία

δεν απορτίζεται απλώς από μια πολλαπλότητα ατόμων ή αντικειμένων, σχετίζομαι με τον Άλλο άνθρωπο που δεν είναι απλό μέρος ενός όλου, ούτε καθ' έκαστον μιας έννοιας. Φτάνω στον άλλον μέσω του κοινωνικού σημαίνει ότι φτάνω σε αυτόν μέσω του θρησκευτικού στοιχείου. Έτσι ο Ντυρκάιμ αφηνει να διαφανεί να υπέρθεσει που διαφέρει από την αντικειμενική. Εντούτοις το θρησκευτικό, κατά Ντυρκάιμ, οδηγείται παρενθώς στη συλλογική παράσταση: η υφή της παράστασης και κατά συνέπεια της αντικειμενοποιούσας αναφορικότητας που την υποβαστάζει – χρησιμοποιεί ως έσχατη ερμηνεία στο ίδιο το θρησκευτικό στοιχείο.

Χάρη σε ένα ρεύμα ιδεών που εκδηλώθηκε αυτοτελώς στο *Μεταφυσικό ημερολόγιο* του Γκαμπριέλ Μαρσέλ και στο *Εγώ-Εσύ* του Μπούμπερ, η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο ως μη αναγώγιμη στην αντικειμενοποιούσα γνώση απώλεσε τον απόξενο χαρακτήρα της, όποια κι αν είναι η στάση που υιοθετούμε απέναντι στις συστηματικές αναπτύξεις που τη συνοδεύουν. Ο Μπούμπερ διαχώρισε τη σχέση με το Αντικείμενο, που θα είχε ως οδηγό την πρακτική, από τη διαλογική σχέση που συνάπτεται με το Άλλο ως Εσύ, ως σύντροφο και φίλο. Με σεμνότητα ισχυρίζεται ότι βρήκε αυτή την ιδέα, η οποία είναι κεντρική στο έργο του Μπούμπερ, στον Φόουερμαχ¹. Στην πραγματικότητα το κύρος της το αποκτά μόνο με τις αναλύσεις του Μπούμπερ, και μόνο έτσι εμφανίζεται ως ουσιώδης συνηγορία στη σύγχρονη σκέψη. Εντούτοις μπορούμε να αναρωτηθούμε μήπως το να μιλάς στον ενικό (tuoiement) τοποθετεί τον Άλλο σε μια αμοιβαία σχέση, και αν αυτή η αμοιβαιότητα είναι πρωταρχική. Από την άλλη, η σχέση Εγώ-Εσύ διατηρεί στον Μπούμπερ ένα τυπικό χαρακτή-

1. Bl. M. Buber, «Das Problem des Menschen», στο *Dialogisches Leben*, σ. 366. Για την επίδραση του Buber, βλ. τη σημ. του Maurice S. Friedman στο άρθρο του: «Martin's Buber's theory of knowledge», στο *The Review of Metaphysics*, Δεκ. 1954, σ. 264.

ρα: μπορεί να ενώνει τον άνθρωπο με τα πράγματα το ίδιο όπως και τον άνθρωπο με τον άνθρωπο. Ο τυπικισμός του Εγώ-Εσύ δεν ορίζει καμιά συγκεκριμένη δομή. Το Εγώ-Εσύ είναι συμβάν (Geschehen), κλονισμός, κατάνοηση – αλλά δεν επιτρέπει να εξηγήσουμε (παρά ως πλάνη, πτώση ή ασθένεια) μια ζωή διαφορετική από τη φιλία: την οικονομία, την αναζήτηση της ευτυχίας, την αναπαραστατική σχέση με τα πράγματα. Παραμένουν μέσα σε ένα είδος περιφρονητικής πνευματοκρατίας, ανεξερεύνητες και ανεξήγητες. Αυτό το γραφτό δεν διακατέχεται από τη γελοία φιλοδοξία να «διορθώσει» τον Μπούμπερ σε ορισμένα σημεία. Η προοπτική του είναι διαφορετική γιατί ξεκινάει από την ιδέα του Απειρού.

Η φιλοδοξία να μάθουμε και να αγγίξουμε το Άλλο, πραγματώνεται στη σχέση με τον άλλο άνθρωπο η οποία τελείται μέσα στη σχέση της γλώσσας που ουσιαστικά γνωρίζεται είναι η κλήτευση, η κλητική. Ο άλλος ιστάται και επιβεβαιώνεται μέσα στην ετερογένειά του αμέσως μόλις απευθυνθούμε σ' αυτόν, έστω και για να του πούμε ότι δεν μπορούμε να του μιλήσουμε, για να τον κατατάξουμε στους ασθενείς ή για να τον αναγγείλουμε τη θανατική του καταδίκη· παρότι αιχμάλωτος, πληγωμένος, διασμένος, «τυγχάνει σεβασμού». Ο κεκλημένος δεν είναι αυτός που καταλαβαίνω: δεν υπάγεται σε κατηγορία. Είναι εκείνος στον οποίο μιλάω – έχει μόνο μια αναφορά στον εαυτό του, δεν έχει ουσία (τι ην είναι: quiddité). Αλλά η τυπική υφή της προσταγής πρέπει να αναπτυχθεί.

Το αντικείμενο της γνώσης είναι πάντα γεγονός, γεγονός και ξεπερασμένο. Ο κλητευθείς είναι αντικείμενο ανάκρισης, και ο λόγος του συνίσταται στο να «σπεύσει σε δόθηται» της κρίσης του – να είναι παρών. Αυτός ο παρών δεν έχει πλαστεί από στιγμές μυστηριωδώς ακινητοποιημένες μέσα στη διάρκεια, αλλά από μια ακατάπαυτη ανάκτηση στιγμών που ρέουν μέσω μιας παρουσίας που τις δοθηθεί, που τους αποκρίνεται. Αυτή η ακατάπαυτη κίνηση παράγει το παρόν, είναι η παρουσίαση – η ζωή – του παρόντος. Λες και η παρουσία εκείνου που μι-

λάει ανέστρεψε την αναπόδραστη κίνηση που οδηγεί την προφερόμενη λέξη προς το παρελθόν που είναι γραμμένη. Η έκφραση αντιπροσωπεύει αυτή την επικαιροποίηση του επίκαιρου. Το παρόν παράγεται μέσα σε αυτή την πάλη (αν μπορούμε να την ονομάσουμε έτσι) ενάντια στο παρελθόν, σε αυτή την επικαιροποίηση. Η μοναδική επικαιρότητα της λαλιάς το αποσπά από την κατάσταση όπου εμφανίζεται και την οποία δείχνει να προεκτείνει. Προσκομίζει εκείνο που έχει ήδη στερηθεί ο γραμμένος λόγος: τον αυτοέλεγχο. Η λαλιά, ανώτερη από ένα απλό σημείο, είναι ουσιαστικά κυριαρχική. Πριν απ' όλα διδάσκει αυτή τη διδαχή, χάριη στην οποία μπορεί μόνο να διδάσκει (και όχι να αφυπνίζει κάτι μέσα μου, όπως η μεινετική) πράγματα και ιδέες. Οι ιδέες με διδάσκουν ξεκινώντας από τον δάσκαλο που μας τις παρουσιάζει: που τις θέτει υπό συζήτηση· η αντικειμενοποίηση και το θέμα, στα οποία φτάνει η αντικειμενική γνώση, εδράζονται στη διδασκαλία. Η ανακίνηση των πραγμάτων μέσα σε έναν διάλογο, δεν τροποποιεί την αντίληψη που έχουμε γι' αυτά, συμπιπτει με την εξαντικειμενικότητά τους. Το αντικείμενο προσφέρεται όταν δεξιωνόμαστε κάποιον συνομιλητή. Με τη σειρά του, ο δάσκαλος – σύμπτωση του διδάσκοντος και της διδαχής – δεν είναι κάτι τυχαίο. Το παρόν της εκδήλωσης του δασκάλου που διδάσκει, υπερβαίνει την αναρχία του γεγονότος.

Η γλώσσα δεν ορίζει τη συνείδηση υπό το πρόσχημα ότι προσφέρει στην αυτοσυνείδηση μια ενσάρκωση μέσα σε ένα αντικειμενικό έργο που θα ήταν η γλώσσα, όπως ήθελαν οι εγγελιανοί. Η εξωτερικότητα την οποίαν σκιαγραφεί η γλώσσα – σχέση με τον Άλλον άνθρωπο – δεν μοιάζει με την εξωτερικότητα ενός έργου, γιατί η αντικειμενική εξωτερικότητα του έργου τοποθετείται ήδη μέσα στον κόσμο που εγκαθιδρύει η γλώσσα, ήτοι η υπέρβαση.

4. Ρητορική και αδικία

Δεν μπορούμε να πούμε ότι η οποιαδήποτε ομιλία είναι σχέση με την εξωτερικότητα.

Ο συνομιλητής μας δεν είναι ο δάσκαλός μας που τον πλησιάζουμε τις περισσότερες φορές μέσα στην ομιλία μας, αλλά ένα αντικείμενο ή ένα παιδί, ή ένας άνθρωπος του πλήθους (*τοis πολλοίς*) όπως λέγει ο Πλάτων¹. Η παιδαγωγική μας ή ψυχαγωγική ομιλία είναι ρητορική ιδωμένη από τη θέση εκείνου που δολιεύεται τον πλησίον του. Να γιατί η τέχνη του σοφιστή είναι ένα θέμα σε σχέση με το οποίο καθορίζεται η αληθινή ομιλία της αλήθειας ή ο φιλοσοφικός λόγος. Η ρητορική που δεν λείπει από καμιά ομιλία και την οποία ο φιλοσοφικός λόγος πασχίζει να ξεπεράσει, αντιστέκεται στην ομιλία (ή οδηγεί σε αυτή: παιδαγωγική, δημαγωγία, ψυχαγωγία). Πλησιάζει το *Άλλο όχι κατά πρόσωπο, αλλά λοξά*: όχι σαν ένα πράγμα – αφού η ρητορική παραμένει ομιλία και μέσα από όλα τα τεχνάσματά της βαίνει προς τον Άλλον άνθρωπο, υποκινεί την κατάφασή του. Αλλά η ειδική φύση της ρητορικής (της προπαγάνδας, της κολακείας, της διπλωματίας κτλ.) είναι να φθείρει αυτή την ελευθερία. Να γιατί είναι βία κατεξοχήν, δηλαδή αδικία. Βία που ασκείται όχι πάνω σε κάτι αδρανές – αυτό δε θα ήταν βία – αλλά πάνω σε μια ελευθερία, η οποία ακριβώς ως ελευθερία θα έπρεπε να είναι αδιάφθορη. Στην ελευθερία ξέρει να εφαρμόζει μια κατηγορία – φαίνεται να την κρίνει σαν φύση, θέτει την αντιφατική στους όρους της ερώτηση «ποιά είναι η φύση αυτής της ελευθερίας;»

Πρωαιτούμενοι από την ψυχαγωγία, τη δημαγωγία, την παιδαγωγική που περιλαμβάνει η ρητορική, είναι σα να πλησιάζουμε τον Άλλον κατά πρόσωπο, μέσα σε μιαν αληθινή ομιλία. Τότε το είναι δεν αποτελεί σε κανένα βαθμό αντικείμενο, θρίσκεται έξω από τη σφαίρα επιβολής μας. Αυτή η αποδέσμευση από κάθε αντικειμενικότητα, για το

είναι, σημαίνει θετικά την παρουσία του στο πρόσωπο, την έκφρασή του, τη γλώσσα του. *Το Άλλο ως άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος*. Απαιτείται η σχέση της ομιλίας για να το «αφήσει να υπάρχει» η καθαρή «εκκάλυψη», όπου προτείνεται ως θέμα, δεν το σέβεται επαρκώς. *Αποκαλούμε δικαιοσύνη αυτή την κατά πρόσωπο προσέγγιση, μέσα στην ομιλία*. Αν η αλήθεια φανερώνεται μέσα στην απόλυτη εμπειρία όπου το είναι λάμπει αυτόφωτο, η αλήθεια δεν παράγεται παρά μέσα στην αληθινή ομιλία ή στη δικαιοσύνη.

Αυτή η απόλυτη εμπειρία στο πρόσωπον προς πρόσωπον όπου ο συνομιλητής παρουσιάζεται ως το απόλυτον (δηλαδή ως το είναι που δεν υπάγεται σε κατηγορία), θα ήταν αδιανόητη για τον Πλάτωνα χωρίς τη μεσολάβηση των Ιδεών. Η απρόσωπη σχέση και ομιλία, φαίνεται να αναφέρονται στη μοναχική ομιλία ή στο Λόγο, στην ψυχή που συνομιλεί με τον εαυτό της. Αλλά η πλατωνική ιδέα που σκοπεύει ο στοχαστής ισοδυναμεί τάχα με ένα μεταρριωμένο και τελειοποιημένο αντικείμενο; Άραγε η συγγένεια μεταξύ ψυχής και Ιδεών στην οποία επιμένει ο *Φαίδων*, είναι μια ιδεαλιστική μεταφορά που εκφράζει το ευδιαπέραστο του είναι από τη σκέψη; Η ιδανικότητα του ιδεώδους ανάγεται τάχα σε μιαν υπερθετική επαύξηση των ιδιοτήτων που μας οδηγεί σε έναν τόπο όπου τα όντα έχουν ένα πρόσωπο είναι δηλαδή, παρόντα μέσα στο μήνυμά τους; Ο Χέρμαν Κοέν – πλατωνικός ως προς αυτό – υποστήριξε ότι μόνο ιδέες μπορούμε να αγαπάμε – αλλά εντέλει η έννοια της ιδέας ισοδυναμεί με την μετατροπή του άλλου σε Άλλον άνθρωπο. Ο αληθινός λόγος, κατά Πλάτωνα, μπορεί να αυτούποστηριχτεί: το περιεχόμενο που μου προσφέρεται είναι αδιαχώριστο από εκείνον που το σκέφτηκε, πράγμα που σημαίνει ότι αυτός που μιλάει απαντάει σε ερωτήσεις. Η σκέψη, κατά Πλάτωνα, δεν ανάγεται σε μιαν απρόσωπη αλληλουχία αληθινών σχέσεων, αλλά υποθέτει πρόσωπα και δια-προσωπικές σχέσεις. Ο δαίμονας τους Σωκράτη παρεμβαίνει στην ίδια τη μαιευτική τέχνη, η οποία εντούτοις αναφέρεται σε εκείνο

1. *Φαίδρος* 273 d.

που ανήκει από κοινού στους ανθρώπους¹. Με τη μεσολάβηση των ιδεών, η κοινότητα δεν εγκαθιδρύει ανάμεσα στους συζητητές την άνευ όρων ισότητα. Ο φιλόσοφος που μέσα στον Φαίδωνα συγκρίνεται με τον φρουρό, βρίσκεται υπό την κυριαρχία των θεών –δεν είναι ίσος τους. Μπορεί άραγε να υπερβαθεί η ιεραρχία των όντων στην κορυφή της οποίας βρίσκεται το έλλογο ον; Σε ποιά νέα καθαρότητα ανταποκρίνεται η περιωπή ενός θεού; Ο Πλάτων αντιτάσσει στα λόγια και στις πράξεις που απευθύνονται στους ανθρώπους –που, μέχρις ενός ορισμένου σημείου, παραμένουν ρητορική και διαπραγματεύση («όπου καταγινόμαστε μαζί τους»), λόγια που απευθύνονται σε ανθρώπους της μάζας– τα λόγια μέσω των οποίων αρέσουμε στους θεούς². Οι συζητητές δεν είναι ίσοι· όταν αγγίζει την αλήθεια, η ομιλία είναι ομιλία με έναν θεό που δεν είναι «ομόδουλός» μας³. Η κοινωνία δεν απορρέει από την ενατένιση του αληθούς, γιατί η σχέση με τον άλλον άνθρωπο που είναι ο δάσκαλός μας καθιστά δυνατή την αλήθεια. Έτσι η αλήθεια συναρτάται με την κοινωνική σχέση που είναι δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη συνίσταται στο να αναγνωρίζω στον άλλο άνθρωπο τον δάσκαλό μου. Αφ' εαυτής, η ισότητα μεταξύ προσώπων δε σημαίνει τίποτα. Έχει οικονομικό νόημα και προϋποθέτει το χρέμα και εδράζεται ήδη στη δικαιοσύνη –που σωστά διευθετημένη αρχίζει από τον άλλον άνθρωπο. Αναγνωρίζει το προνόμιό του ως άλλου, και την κυριαρχία του, φτάνει στον άλλον άνθρωπο έξω από την ρητορική που είναι δόλος, υποταγή και εκμετάλλευση. Και υπ' αυτή την έννοια ξεπέρασμα της ρητορικής και δικαιοσύνη συμπίπτουν.

1. Θεαίτητος 151α

2. Φαίδρος 273 ε

3. ο.π.

5. Ομιλία και Ηθική

Μπορούμε άραγε να θεμελιώσουμε την αντικειμενικότητα και την καθολικότητα της σκέψης στην ομιλία; Άραγε η καθολική σκέψη δεν είναι αφ' εαυτής πρότερη της ομιλίας; Το ομιλούν πνεύμα δεν ανακαλεί τάχα ό,τι το άλλο πνεύμα σκέπτεται ήδη, καθώς αμφότερα μετέχουν στις κοινές ιδέες; Αλλά η κοινότητα της σκέψης θα έπρεπε να καταστήσει αδύνατη τη γλώσσα ως σχέση μεταξύ όντων. Ο συνεκτικός λόγος είναι ένας. Μια καθολική σκέψη δεν έχει ανάγκη την επικοινωνία. Ένας Λόγος δεν μπορεί να είναι άλλος για ένα Λόγο. Πώς μπορεί ένας Λόγος να είναι ένα εγώ ή ένας άλλος, όταν από τη φύση του παραιτείται από το καθ' έκαστον;

Η ευρωπαϊκή σκέψη καταπολέμησε πάντα ως σκεπτικιστική την ιδέα του ανθρώπου ως μέτρου πάντων χρημάτων, παρότι αυτή προσκομίζει την ιδέα του άθεου χωρισμού και ένα από τα θεμέλια της ομιλίας. Γι' αυτήν, το αισθανόμενο εγώ δεν μπορούσε να θεμελιώσει το Λόγο γιατί το εγώ καθοριζόταν από το Λόγο. Ο Λόγος που μιλάει σε πρώτο πρόσωπο δεν απευθύνεται στον Άλλο, μονολογεί. Αντίστροφα, δε θα έφτανε στην αληθινή προσωπικότητα, δεν θα ξανάβρισκε την κυριαρχία που χαρακτηρίζει το αυτόνομο πρόσωπο, παρά αποδιδόνοντας καθολικός. Οι διάφοροι στοχαστές γίνονται έλλογοι στο μέτρο που οι προσωπικές και ιδιαίτερες διανοητικές πράξεις τους εμφανίζονται ως στιγμές αυτές της μοναδικής και καθολικής ομιλίας. Στο διανοούμενο άτομο θα υπήρχε Λόγος μόνο στο δαθμό που θα έμπαινε το ίδιο μέσα στην ομιλία του, όπου, με την ετυμολογική έννοια του όρου (dis-cours), η σκέψη θα περιελάμβανε τον διανοητή, θα τον ενέκλειε.

Αλλά όταν κάνουμε τον στοχαστή στιγμή του στοχασμού, περιορίζουμε την αποκαλυπτική λειτουργία της γλώσσας στην συνεκτικότητά της η οποία μεταφράζει τη συνεκτικότητα των εννοιών. Μέσα σε αυτή τη συνεκτικότητα εξαιρείται το μοναδικό εγώ του στοχαστή. Η λει-

τουργία της γλώσσας θα καταργούσε «το άλλο» διαρρηγνύοντας αυτή τη συνεκτικότητα που, ως εκ τούτου, είναι ουσιαστικά ανορθόλογη. Αλλόκοτη κατάληξη: η γλώσσα θα απέρριπτε το Άλλο, φέρνοντάς το σε συμφωνία με το Ίδιο! Αλλά, στη λειτουργία της, ως έκφραση, η γλώσσα διατηρεί ακριβώς τον άλλο στον οποίο απευθύνεται, είτε τον προστάζει είτε τον επικαλείται. Βέβαια η γλώσσα δεν τον επικαλείται ως αναπαρασημένο και εννοημένο ον. Να γιατί η γλώσσα καθιδρύει μια σχέση που δεν μπορεί να αναθθεί στη σχέση υποκειμένο-αντικείμενο: την αποκάλυψη του Άλλου. Μόνο μέσα σε αυτή την αποκάλυψη, η γλώσσα, ως σύστημα σημείων, μπορεί να συγκροτηθεί. Το κεκλιμένο άλλο δεν είναι κάτι αναπαρασημένο, δεν είναι δεδομένο, δεν είναι κάτι επιμέρους, κάτι δηλαδή που ήδη έχει προσφερθεί στη γενίκευση. Η γλώσσα, χωρίς να προϋποθέτει καθολικότητα και γενικότητα, απλώς τις καθιστά δυνατές. Η γλώσσα προσαπαιτεί ^{αναλυτικές} σχέσεις, μιαν πολλότητα. Η δοσοληψία τους δεν είναι αναπαράσταση του ενός από τον άλλο, ούτε μετοχή στην καθολικότητα, στο κοινό επίπεδο της γλώσσας. Το δούνα και λαβείν τους είναι, όπως θα δούμε παρακάτω, ηθικό.

Ο Πλάτων διατηρεί τη διαφορά ανάμεσα στην αντικειμενική τάξη της αλήθειας, εκείνη αναμφίβολα που εγκαθιδρύεται μέσα στα γραφτά, απρόσωπα και στο λόγο που υπάρχει μέσα σε ένα ζωντανό ον, «ζώντα και έμψυχον», λόγο που είναι «δυνατός άμίναι έαυτώ, έπιστήμων λέγειν τε και σιγάν προς ούς δει»¹. Συνεπώς ομιλία που δεν είναι εκτύλιξη μιας προκατασκευασμένης εσωτερικής λογικής, αλλά συγκρότηση αλήθειας μέσα σε μια πάλη μεταξύ στοχαστών, με όλες τις διακυβεύσεις που γεννά η ελευθερία. Η σχέση της γλώσσας προϋποθέτει την υπέρβαση, το ριζικό χωρισμό, την ξενικότητα των συνομιλητών, την αποκάλυψη του Άλλου σε μένα. Με άλλα λόγια, η γλώσσα μιλιέται εκεί όπου η λείπει κοινότητα ανάμεσα στους όρους της σχέσης, εκεί όπου λείπει, ή οφείλει απλώς να

συγκροτηθεί, το κοινό πεδίο. Τοποθετείται μέσα στην υπέρβαση. Έτσι η ομιλία είναι εμπειρία κάποιου απολύτως ξένου πράγματος, καθαρή «γνώση» ή «εμπειρία», τραύμα της έκκληξης.

Μόνο το απολύτως ξένο μπορεί να μας μάθει κάτι. Και μόνο ο άνθρωπος μπορεί να μου είναι απολύτως ξένος – απειθής σε κάθε τυπολογία, σε κάθε γένος, σε κάθε χαρακτηρισολογία, σε κάθε ταξινόμηση – και, κατά συνέπεια, τέρμα μιας «γνώσης» που εντέλει διεισδύει πέραν του αντικειμένου. Η ξενικότητα του άλλου ανθρώπου, η ίδια του η ελευθερία! Μόνο τα ελεύθερα όντα μπορεί να είναι ξένα μεταξύ τους. Η «κοινή» τους ελευθερία είναι για την ακρίβεια αυτό που τα χωρίζει. Η «καθαρή γνώση», η γλώσσα, συνίσταται στη σχέση με ένα όν που, κατά μια έννοια, δεν υπάρχει σε σχέση με μένα: η, αν θέλετε, που υπάρχει σε σχέση με μένα στο μέτρο που υπάρχει εξολοκλήρου σε αναφορά προς τον εαυτό του, είναι καθ' αυτό που τοποθετείται πέραν κάθε κατηγορήματος το οποίο ακριβώς θα είχε ως αποτέλεσμα να το χαρακτηρίσει, δηλαδή να το αναγάγει σε ό,τι κοινό έχει με άλλα όντα: ένα όν, κατά συνέπεια, τελείως γυμνό.

Τα πράγματα είναι γυμνά μόνο μεταφορικώς, όταν δεν έχουν στολίδια: τοίχοι γυμνοί, τοπία γυμνά. Και δεν έχουν ανάγκη στολιδιών όταν απορροφώνται από την επιτέλεση της λειτουργίας για την οποία πλάστηκαν: όταν υπάγονται τόσο ριζικά στην σκοπιμότητα που εξαφανίζονται μέσα της. Εξαφανίζονται με τη μορφή τους. Η αντίληψη των καθ' έκαστον πραγμάτων είναι το γεγονός ότι δεν απορροφώνται εξοκλήρου: τότε τα πράγματα παρουσιάζονται αυθόρμητα, μυτερά, τρυπώντας τη μορφή τους, δεν διαλύονται μέσα στις σχέσεις οι οποίες τα συνδέουν με την ολότητα. Από μια ορισμένη πλευρά, είναι πάντα σαν κι αυτές τις βιομηχανικές πόλεις όπου τα πάντα προσαρμόζονται σε μια παραγωγική σκοπιμότητα, οι οποίες όμως, γεμάτες καπνιά, σκουπίδια και θλίψη, υπάρχουν επίσης για τον εαυτό τους. Για ένα πράγμα, η γύμνια, είναι η περίσσεια του είναι του απέναντι στη σκο-

πιμότητά του. Είναι ο παραλογισμός του, η αχρηστία του που δεν εμφανίζεται παρά σε σχέση με τη μορφή με την οποία ξεμυτίζει και που του λείπει. Το πράγμα είναι πάντα κάτι θαμπό, μια αντίσταση, μια ασήμια. Έτσι ώστε η πλατωνική άποψη, σύμφωνα με την οποία ο νοητός ήλιος βρίσκεται εκτός του οφθαλμού που ορά και του αντικειμένου που φωτίζει, περιγράφει επακριβώς την αντίληψη των πραγμάτων. Τα πράγματα δεν είναι αυτόφωτα, δέχονται ένα δανεικό φως.

Το κάλλος εισάγει τότε μια νέα σκοπιμότητα – μια σκοπιμότητα εσωτερική – σε αυτόν το γυμνό κόσμο: Εκκαλύπτω με την επιστήμη και με την τέχνη, σημαίνει ουσιαστικά επανενδύομαι τα στοιχεία μιας σημασίας, ξεπερνάω την αντίληψη. Εκκαλύπτω ένα πράγμα, σημαίνει το φωτίζω με τη μορφή: του βρίσκω μια θέση μέσα στο όλο αντιλαμβανόμενος τη λειτουργία ή την ομορφιά του.

Το έργο της γλώσσας είναι ολότελα διαφορετικό: συνίσταται στο συσχετισμό της με μια γύμνια απαλλαγμένη από κάθε μορφή, η οποία όμως έχει από μόνη της ένα νόημα, *καθ' αυτό*, που σημαίνει προτού ριζουμε πάνω της το φως, και η οποία δεν εμφανίζεται σαν στέρηση πάνω στο βάθος μιας αξιακής αμφιλογίας – (ως καλό ή κακό, ως ομορφιά ή ασήμια) – αλλά ως πάντα θετική αξία. Μια παρόμοια γύμνια είναι πρόσωπο. Η γύμνια του προσώπου δεν είναι κάτι που μου προσφέρεται επειδή το εκκαλύπτω – και το οποίο, εκ των πραγμάτων, θα μου προσφερόταν, στις δυνάμεις μου, στα μάτια μου, στις αντιλήψεις μου, μέσα σε ένα φως που δεν του ανήκει. Το πρόσωπο έχει στραφεί προς εμένα – κι αυτή ακριβώς είναι η γύμνια του. Είναι απ' εαυτού και διόλου σε αναφορά προς ένα σύστημα.

Βέβαια η γύμνια μπορεί να έχει ένα τρίτο νόημα πέρα από τον παραλογισμό του πράγματος που χάνει το σύστημα του ή τη σημασία του προσώπου που διαπερνά κάθε μορφή: τη γύμνια του κοριού που γίνεται αισθητή με την αιδώ, και εμφανίζεται στον άλλον άνθρωπο μέσα στην απέχθεια και στην επιθυμία. Αλλά αυτή η γύμνια αναφέ-

ρεται έτσι ή αλλιώς πάντα στη γύμνια του προσώπου. Μόνο έναν ον γυμνό απολύτως δια του προσώπου του, μπορεί επίσης να γυμνωθεί χωρίς αιδώ.

Αλλά η διαφορά ανάμεσα στη γύμνια του προσώπου που στρέφεται προς εμένα και την εκκάλυψη του πράγματος που φωτίζεται από τη μορφή του, δε χωρίζει απλώς δύο τρόπους «γνώσης». Η σχέση με το πρόσωπο δεν είναι γνώση ενός αντικειμένου. Η υπέρβαση του προσώπου είναι η απουσία του από τον κόσμο στον οποίο εισέρχεται, και συνάμα ερήμωση ενός όντος, η κατάσταση του ως ξένου, απογυμνωμένου ή προλεταρίου. Η ξενικότητα που είναι ελευθερία, είναι επίσης ξενικότητα-αθλιότητα. Η ελευθερία παρουσιάζεται ως το 'Άλλο παρουσιάζεται στο 'Ιδιο που, αυτό, είναι πάντα αντόχθον στο είναι, πάντα προνομιούχο στη διαμονή του. Το άλλο, το ελεύθερο είναι επίσης ξένο. Η γύμνια του προσώπου του προεκτείνεται στη γύμνια του σώματος που κρυώνει και ντρέπεται για τη γύμνια του. Η *καθ' εαυτού* ύπαρξη είναι μέσα στον κόσμο αθλιότητα. Εδώ ανάμεσα σε μένα και στον άλλον υπάρχει μια σχέση που βρίσκεται πέραν της ρητορικής.

Αυτό το βλέμμα που ικετεύει και απαιτεί – που δεν μπορεί να ικετεύσει παρά επειδή απαιτεί στερημένο τα πάντα γιατί ακριβώς δικαιούται τα πάντα, και το οποίο αναγνωρίζουμε δίνοντας (όπως ακριβώς «δίνοντας θέτουμε τα πράγματα του υπό αμφισβήτηση») – αυτό το βλέμμα είναι ακριβώς η επιφάνεια του προσώπου ως προσώπου. Η γύμνια του προσώπου είναι απογύμνωση. Αναγνωρίζω τον άλλο άνθρωπο σημαίνει αναγνωρίζω μια πείνα. Αναγνωρίζω τον Άλλον άνθρωπο – σημαίνει δίνω. Αλλά δίνω στο δάσκαλο, στον κύριο, σε εκείνον που του απευθύνομαι με το «εσείς» σε μια διάσταση ύψους.

Ο κόσμος που κατέχω – κόσμος προσφερόμενος στην απόλαυση – έχει ιδωθεί από μια σκοπιά ανεξάρτητη από τον εγωισμό, μέσα στη γεναιοδωρία. Το «αντικειμενικό» δεν είναι απλώς αντικείμενο μιας απαθούς ενάτησης. Ή μάλλον η απαθής ενάτησι καθορίζεται από τη δωρεά, από

την κατάργηση της αναπολλοτριώτης ιδιοκτησίας. Η παρουσία του Άλλου ανθρώπου ισοδυναμεί με αυτή την αμφισβήτηση της χαρούμενης κτήσης του κόσμου μου. Η εννοιοποίηση του αισθητού πηγάζει ήδη από την τομή πάνω στην ζωντανή σάρκα της υπόστασής μου, του σίκου μου, στην συναρμογή του δικού μου με τον Άλλον άνθρωπο, η οποία προετοιμάζει την κάθοδο των πραγμάτων στην τάξη των πιθανών εμπορευμάτων. Αυτή η πρωταρχική εκχώρηση καθορίζει την υπεργενίκευση μέσω του χρήματος. Η εννοιοποίηση είναι η πρώτη γενίκευση και ο καθορισμός της αντικειμενικότητας. Η αντικειμενικότητα συμπίπτει με την κατάργηση της αναπαλλοτριώτης ιδιοκτησίας – πράγμα που προϋποθέτει την επιφάνεια του Άλλου. Ολόκληρο το πρόβλημα της γενίκευσης τίθεται ως πρόβλημα της αντικειμενικότητας. Το πρόβλημα της γενικής και αφηρημένης ιδέας δεν μπορεί να προϋποθέσει την αντικειμενικότητα ως συγκροτημένη: το γενικό αντικείμενο δεν είναι ένα αντικείμενο αισθητό, αλλά μόνο εννοημένο με μια πρόθεση γενικότητας και ιδανικότητας. Γιατί μόλαταύτα η νομιναλιστική κριτική της γενικής και αφηρημένης ιδέας δεν έχει ξεπεραστεί: πρέπει επιπλέον να πούμε τι σημαίνει αυτή η αναφορά της ιδανικότητας και της γενικότητας. Το πέρασμα από την αντίληψη στην έννοια ανήκει στη συγκρότηση της αντικειμενικότητας του αντικειμένου που έχει γίνει αντιληπτό. Δεν πρέπει να μιλήσουμε για μιαν πρόθεση ιδανικότητας που επενδύεται την αντίληψη και μέσα από την οποία το μονήρες είναι του ταυτοποιημένου μέσα στο ίδιο υποκειμένου κατευθύνεται προς τον υπερβατικό κόσμο των Ιδών. Η γενικότητα του Αντικειμένου συστοιχεί με τη γενναϊοδωρία του υποκειμένου που οδεύει προς τον Άλλον άνθρωπο, πέραν της εγωιστικής και μοναχικής απόλαυσης, προκαλώντας, μέσα στην αποκλειστική ιδιοκτησία της απόλαυσης την κοινοκτημοσύνη των αγαθών αυτού του κόσμου.

Συνεπώς, αναγνωρίζω τον Άλλον άνθρωπο σημαίνει ότι φτάνω ως αυτόν μέσα από τον κόσμο των κατεχόμε-

νων πραγμάτων, αλλά ταυτόχρονα, ότι με το δώρο, ιδρύω την κοινότητά και την καθολικότητα. Η γλώσσα είναι καθολική επειδή είναι το πέρασμα από το καθ' ένα στον γενικό, επειδή προσφέρει τα δικά μου πράγματα στον Άλλον. Μιλώ σημαίνει καθιστώ τον κόσμο κοινό, δημοσιεύω κοινούς τόπους. Η γλώσσα δεν ανάγεται στη γενικότητα των εννοιών, αλλά θέτει τις βάσεις μιας από κοινού κτήσης. Καταργεί την αναπαλλοτριώτη ιδιοκτησία της απόλαυσης. Ο κόσμος μέσα στην ομιλία δεν είναι πλέον εκείνος που είναι στο χωρισμό – το σπίτι μου όπου όλα είναι δικά μου – είναι εκείνο που δίνω – το μεταδόσιμο, η σκέψη, το καθολικό.

Έτσι η ομιλία δεν είναι μια περιπαθής αντιπαράθεση δύο όντων που απέχουν από τα πράγματα και από τους Άλλους. Η ομιλία δεν είναι ο έρωτας. Η υπέρβαση του Άλλου ανθρώπου, που είναι το κύρος του, το ύψος του, η κυριότητά του, περιλαμβάνει στο συγκεκριμένο της νόημα την αθλιότητά του, την ερήμωση και το δικαίωμά του να είναι ξένος. Βλέμμα του ξένου, της χήρας και του ορφανού που μπορώ να το αναγνωρίσω μόνο δίνοντας ή αρνούμενος, ελεύθερος να δώσω ή να αρνηθώ, περνώντας όμως κατ' ανάγκη από τη μεσολάβηση των πραγμάτων. Τα πράγματα δεν είναι, όπως στον Χάιντεγγερ, το θεμέλιο του τόπου, η πεμπουσία όλων των σχέσεων που συνιστούν την παρουσία μας επί της γης (και «υπό τον ουρανό», συντροφιά με τους ανθρώπους και εν αναμονή των θεών»). Η σχέση του Ίδιου με το Άλλο, η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου από μένα, είναι το έσχατο γεγονός και σ' αυτήν τα πράγματα εμφανίζονται όχι ως αυτό που οικοδομούμε, αλλά ως αυτό που δίνουμε.

6. Η Μεταφυσική και το ανθρώπινο

Αναφέρομαι στο απόλυτο ως άθεος, σημαίνει δεξιώνομαι το απόλυτο καθαγμένο από τη βία του ιερού. Μέσα στη διάσταση του ύψους όπου παρουσιάζεται η αγιότητά του – δηλαδή ο χωρισμός του – το άπειρο δεν τυφλώνει τα

μάτια που το ατενίζουν. Μιλάει, δεν έχει το μυθικό σχήμα που δεν μπορούμε να το αντιμετωπίσουμε, και το οποίο θα έπιανε το εγώ σε αόρατα δίχτυα. Δεν προξενεί δέος: το εγώ που το προσεγγίζει δεν εκμηδενίζεται στο άγγιγμά του, ούτε μεταφέρεται εκτός εαυτού, αλλά παραμένει χωρισμένο και διατηρεί την αυτοδιάθεσή του. Μόνο ένα άθεο ον μπορεί να σχετισθεί με το 'Άλλο και ήδη να εξαιρεθεί από αυτή τη σχέση. Η υπέρβαση αντιδιαστέλλεται από μian ένωση με το υπερβατικό διά μεθέξεως. Η μεταφυσική σχέση –η ιδέα του απείρου– συνδέει με το νοούμενο, που δεν είναι δαίμονας. Αυτό το νοούμενο διακρίνεται από την έννοια του θεού που έχουν οι πιστοί των θετικών θρησκειών, που δύσκολα απαλλάσσονται από τη μέθεξη και οι οποίοι παραδέχονται ότι είναι εν αγνοία τους θυθισμένοι μέσα σε έναν μύθο. Η ιδέα του απείρου, η μεταφυσική σχέση είναι η αυγή μιας ανθρωπότητας χωρίς μύθους. Αλλά η καθαρμένη πίστη των μύθων, η μονοθεϊστική πίστη, προϋποθέτει την μεταφυσική αθεΐα. Η αποκάλυψη είναι ομιλία. Για τη δεξίωση της αποκάλυψης απαιτείται ένα ον ικανό γι' αυτό το ρόλο του συνομιλητή, ένα ον χωρισμένο. Η αθεΐα ορίζει μιαν αληθινή σχέση με έναν αληθινό θεό *καθ' αυτό*. Αλλά αυτή η σχέση διαφέρει τόσο από την εξαντικειμενίκευση όσο και από τη μέθεξη. Ακούω τον θείο λόγο δε σημαίνει τόσο ότι γνωρίζω ένα αντικείμενο, αλλά ότι σχετίζομαι με μian υπόσταση που υπερχειλίζει την ιδέα που έχω γι' αυτή μέσα μου, ξεπερνάει εκείνο που ο Καρτέσιος αποκαλεί «αντικειμενική ύπαρξη της». 'Όντας απλώς γνωστή, θεματοποιημένη, η υπόσταση δεν υπάρχει πλέον «αναφορικά με τον εαυτό» της. Η ομιλία μέσα στην οποία είναι ξένη και συνάμα παρούσα, αναστέλλει τη μέθεξη και, πέραν μιας γνώσεως αντικειμένου, εγκαθιδρύει την καθαρή εμπειρία της κοινωνικής σχέσης όπου ένα ον αντλεί την ύπαρξή του από την επαφή του με το άλλο.

'Όταν θέτουμε το υπερβατικό ως ξένο και ενδεές, είναι σα να απαγορεύουμε στη μεταφυσική σχέση με το θεό να επιτελεστεί μέσα στην άγνοια των ανθρώπων και των

πραγμάτων. Η διάσταση του θείου διανοίγεται με αφετηρία το ανθρώπινο πρόσωπο. Μια σχέση με το Υπερβατικό –που εντούτοις δε δεσμεύεται σε τίποτα από το Υπερβατικό– είναι μια κοινωνική σχέση. Μέσα σε αυτή το Υπερβατικό απείρωσ 'Άλλο, μας παρακινεί και μας καλεί. Η εγγύτητα του 'Άλλου ανάλωτο, η εγγύτητα του πλησίον, είναι μέσα στο είναι μια αναπόδραστη στιγμή της αποκάλυψης, μιας παρουσίας απόλυτης (δηλαδή αδέσμευτης από κάθε σχέση) που εκφράζεται. Η επιφάνειά της συνίσταται στο να μας παρακινεί με την αθλιότητά της στο πρόσωπο του Ξένου, της χήρας και του ορφανού. Η αθεΐα του μεταφυσικού –σημαίνει θετικά ότι η σχέση μας με τη Μεταφυσική είναι μια ηθική συμπεριφορά και όχι η θεολογία, όχι μια θεματοποίηση, έστω κι αν πρόκειται για μια κατ' αναλογίαν γνώση των κατηγορημάτων του Θεού. Ο Θεός εξυψώνεται στην υπέρτατη και έσχατη παρουσία του ως σύστοιχος της δικαιοσύνης που αποδίδει στους ανθρώπους. Η άμεση κατανόηση του θεού είναι ανέφικτη για το βλέμμα που τον ατενίζει, όχι γιατί η διάνοιά μας είναι πεπερασμένη, αλλά επειδή η σχέση με το απείρο, σέβεται την ολική υπερβατικότητα του 'Άλλου χωρίς να είναι μαγεμένη από αυτήν, και επειδή η δυνατότητά μας να την δεξιωθούμε μέσα στον άνθρωπο πηγαίνει μακρύτερα από την κατανόηση που θεματοποιεί και περικλείει το αντικείμενό της. Μακρύτερα επειδή, ακριβώς, κατ' αυτό τον τρόπο, δαίνει προς το 'Απείρο. Η κατανόηση του θεού ως μέθεξη στην ερμή ζωή του, κατανόηση προσχηματικής άμεση, είναι αδύνατη, γιατί η μέθεξη είναι μια διάψευση σε βάρος του θείου και γιατί τίποτα δεν είναι πιο άμεσο από το πρόσωπο-προς-πρόσωπο, που είναι η ίδια η ευθύτητα. Ο αόρατος θεός δεν έχει τη σημασία μόνο ενός αδιανόητου θεού, αλλά ενός θεού προσιτού στη δικαιοσύνη. Η ηθική είναι η πνευματική οπτική. Η σχέση υποκείμενο-αντικείμενο δεν την καθρεφτίζει· στην απρόσωπη σχέση η οποία οδηγεί σ' αυτήν ο αόρατος μα προσωπικός θεός δεν προσπελάζεται πέραν πάσης ανθρώπινης παρουσίας. Το ιδεώδες δεν είναι μόνο ένα

υπερθετικό ον, μεταρσίωση του αντικειμενικού ή, μεταρσίωση μέσα σε μιαν ερωτική μοναξιά, ενός Εσύ. Χρειάζεται η δικαιοσύνη – η ευθύτητα του πρόσωπο προς πρόσωπο – για να επιτευχθεί το άνοιγμα που οδηγεί στο Θεό – και η «ελοπτεία» συμπίπτει εδώ με αυτή την πράξη δικαίου. Στο εξής η μεταφυσική διαδραματίζεται στο χώρο της κοινωνικής σχέσης – στις σχέσεις μας με τους ανθρώπους. Ξέχωρα από τη σχέση με τους ανθρώπους, δεν μπορεί να υπάρξει καμιά «γνώση» του θεού. Ο Άλλος άνθρωπος είναι ο τόπος της μεταφυσικής αλήθειας και απαραίτητος για τη σχέση μου με το θεό. Δεν παίζει ρόλο μεσάζοντα. Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι η ενσάρκωση του θεού, αλλά ακριβώς μέσω του προσώπου του όπου αποσαρκώνεται, είναι η εκδήλωση του ύψους όπου αποκαλύπτεται ο Θεός. Οι σχέσεις μας με τους ανθρώπους περιγράφουν ένα πεδίο ερευνών που μόλις διαφαίνεται (όπου επί το πλείστον μένουμε σε ορισμένες τυπικές κατηγορίες που το περιεχόμενό τους είναι «ψυχολογικό») και προσδίδει στις θεολογικές έννοιες τη μοναδική σημασία που περιλαμβάνουν. Η καθιέρωση αυτού του πρωτείου της ηθικής, δηλαδή της διανθρώπινης σχέσης – σήμανση διδασκαλία και δικαιοσύνη – πρωτείου μας απαραμείωτης δομής στην οποία ερείδονται όλες οι άλλες (και ιδιαίτερα όλες εκείνες που πρωταρχικά, νομίζουμε ότι μας φέρνουν σε επαφή με ένα απρόσωπο αισθητικό ή οντολογικό υπέρτατο), είναι ένας από τους σκοπούς του παρόντος έργου.

Η μεταφυσική διαδραματίζεται μέσα στις ^{Ανθρώπινες} ανθρώπινες σχέσεις. Χωρίς τη σημασία τους που αντλείται από την ηθική, οι θεολογικές έννοιες παραμένουν κενά και τυπικά πλαίσια. Ο ρόλος που απέδιδε ο Κάντ στην αισθητική εμπειρία μέσα στον τομέα της νόησης, ισχύει για τις διανθρώπινες σχέσεις. Τέλος, με αφετηρία κάποιες ηθικές σχέσεις προσλαμβάνει κάθε μεταφυσική κατάφαση ένα «πνευματικό» νόημα, αποκαθαίρεται από όλα όσα δαίνει στις έννοιές μας μια φαντασία που είναι δέσμια των πραγμάτων και θύμα της μέθεξης. Ενώτια σε κάθε σχέση

με το ιερό, η ηθική σχέση ορίζεται αποκλείοντας κάθε σημασία που θα προσελάμβανε εν αγνοία εκείνου που τη συνάπτει. Όταν διατηρώ μια ηθική σχέση, αρνούμαι να αναγνωρίσω το ρόλο που θα έπαιζα σε ένα δράμα του οποίου δεν θα ήμουν ο δημιουργός, ή του οποίου κάποιος άλλος θα γνώριζε πριν από μένα τη λύση, να παρουσιαστώ σε ένα δράμα σωτηρίας ή καταδίκης, που θα παιζόταν παρά τη θέλησή μου και σε βάρος μου. Αυτό δεν ισοδυναμεί με μια διαβολική έπαρση, γιατί δεν αποκλείει την υπακοή. Αλλά η υπακοή διαφέρει ακριβώς από μιαν αθέλητη μετοχή σε μυστηριώδη σχήματα που σχεδιάζουμε ή προσχεδιάζουμε. Ό,τι δεν μπορεί να αναχθεί σε μιαν διανθρώπινη σχέση εκπροσωπεί όχι την ανώτερη μορφή, αλλά την διαπαντός αρχέγονη μορφή της θρησκείας.

7. Το πρόσωπο προς πρόσωπο, σχέση μη αναγωγήμη

Οι αναλύσεις μας κατευθύνονται από μια τυπική δομή: την ιδέα του Απειρού μέσα μας. Για να έχει κανείς την ιδέα του Απειρού, πρέπει να υπάρχει ως χωρισμένος. Αυτός ο χωρισμός δεν μπορεί να παραχθεί ως απλή απήχηση της υπερβατικότητας του Απειρού. Ειδαλλίως, ο χωρισμός θα παρέμενε σε μια συστοιχία, που θα αποκαθιστούσε την ολότητα και θα καθιστούσε την υπέρβαση απατηλή. Αλλά η ιδέα του Απειρού είναι η ίδια η υπέρβαση, η υπερχείλιση μιας σύμμετρης ιδέας. Αν η ολότητα δεν μπορεί να συγκροτηθεί, είναι γιατί το Άπειρο δεν επιδέχεται ενσωμάτωσης. Αυτό που εμποδίζει την ολοποίηση δεν είναι η ανεπάρκεια του Εγώ, αλλά το Άπειρο του Άλλου ανθρώπου.

Παρότι ένα ον είναι χωρισμένο από το Άπειρο, μέσα στη μεταφυσική αναφέρεται σε αυτό. Αναφέρεται με μια αναφορά που δεν εκμηδενίζει το άπειρο διάστημα του χωρισμού, το οποίο διαφέρει ως προς αυτό από κάθε διάστημα. Μέσα στη μεταφυσική ένα ον σχετίζεται με εκείνο που δεν θα μπορούσε να εξαντλήσει, με εκείνο που, με την ετυμολογική έννοια του όρου, δεν θα μπο-

ρούσε να καταλάβει. Η θετική όψη της τυπικής δομής –η κατοχή της ιδέας του Απειρού– ισοδυναμεί συγκεκριμένα με την ομιλία, που διακαθορίζεται ως ηθική σχέση. Στη σχέση ανάμεσα στο ον εδώ-κάτω και στο υπερβατικό είναι, που δεν καταλήγει σε καμιά κοινότητα έννοιας, ούτε σε καμιά ολότητα –σχέση χωρίς σχέση– δίνουμε το όνομα θρησκεία.

Η αδυναμία, για το υπερβατικό είναι και το ον που υπάρχει χωρισμένο, να μετάσχουν στην ίδια έννοια, αυτή η αρνητική περιγραφή της υπέρβασης ανήκει επίσης στον Καρτέσιο, ο οποίος διαπιστώνει πράγματι την αμφισημία με την οποία ο όρος είναι εφαρμόζεται στο Θεό και στο δημιούργημα. Μέσα από τη θεολογία των αναλογικών κατηγορημάτων, του Μεσαίωνα, αυτή η θέση ανατρέχει στην άποψη της αποκλειστικά αναλογικής ενότητας του όντος στον Αριστοτέλη. Υπάρχει στον Πλάτωνα στην υπερβατικότητα του Αγαθού σε σχέση με την ουσία. Θα έπρεπε να χρησιμεύσει ως θεμέλιο σε μια πλουραλιστική φιλοσοφία όπου η πλειονότητα του είναι δεν θα χανόνταν μέσα στην ενότητα του αριθμού, ούτε θα ενσωματωνόταν σε μια ολότητα. Η ολότητα και η περίπτωση του είναι, η οντολογία –δεν κατέχουν το έσχατο μυστικό του είναι. Η θρησκεία όπου η σχέση υφίσταται ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο παρά την αδυνατότητα του Όλου –η ιδέα του Απειρού– είναι η έσχατη δομή.

Το Ίδιο και το Άλλο δεν θα μπορούσαν να χωρέσουν σε μια γνώση που θα τα περιέκλειε. Οι σχέσεις που συνάπτει το χωρισμένο ον με εκείνο που το υπερβαίνει δεν παράγονται πάνω στο δάθος της ολότητας, δεν κρυσταλλώνονται σε σύστημα. Ωστόσο δεν τα ονομάζουμε συνολικά; Η τυπική σύνθεση της λέξης που τα ονομάζει μαζί αποτελεί ήδη μέρος μιας ομιλίας, δηλαδή μιας υπερβατικής συγκυρίας, η οποία διασπά την ολότητα. Η συγκυρία του Ίδιου και του Άλλου όπου εδράζεται ήδη η λεκτική τους γεννίαση, είναι η κατά μέτωπον και κατά πρόσωπο δεξίωση του Άλλου από μένα. Συγκυρία που δεν ανάγεται στην ολότητα, γιατί η θέση του «πρόσωπον-προς-πρόσω-

πον» δεν είναι μια τροποποίηση του «παρα-καθήμενου»... Ακόμα κι όταν θα συνέδεα τον Άλλον άνθρωπο μαζί μου με τον σύδεσμο «και», ο Άλλος άνθρωπος εξακολουθεί να με αντιμετωπίζει, να αποκαλύπτεται με το πρόσωπό του. Η *θρησκεία* υποστηρίζει αυτή την τυπική ολότητα. Και αν εκφέρω όπως σε μιαν ύστατη και απόλυτη θέαση το χωρισμό και την υπέρβαση για την οποία γίνεται λόγος σε αυτό το διβλίο, οι σχέσεις που προτείνω ως συστατικές του ίδιου του είναι, συνάπτονται ήδη μέσα στους κόλπους της ομιλίας που απευθύνω στους συζητητές μου: αδιαλείπτως το Άλλο με αντιμετωπίζει –εχθρός, φίλος, δάσκαλος, μαθητής– μέσω της ιδέας του Απειρού. Βέβαια, ο στοχασμός μπορεί να συνειδητοποιήσει αυτό το πρόσωπο προς πρόσωπο, αλλά η «α-φύσικη» θέση του στοχασμού δεν είναι τυχαία μέσα στη ζωή της συνειδησης. Συνεπάγεται μια αμφισβήτηση του εγώ, μια κριτική στάση που παράγεται απ' εαυτής απέναντι στο Άλλο και υπό την αυθεντία του. Θα το δείξουμε παρακάτω. Το πρόσωπο-προς-πρόσωπο παραμένει έσχατη κατάσταση.

Γ. ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

1. Η ελευθερία υπό αμφισβήτηση

Η μεταφυσική ή η υπέρβαση αναγνωρίζεται στο έργο της νόησης που λατράρα την εξωτερικότητα, που είναι Επιθυμία. Αλλά η Επιθυμία της εξωτερικότητας πιστεύουμε ότι κινείται όχι μέσα στην αντικειμενική γνώση, αλλά μέσα στην ομιλία η οποία, με τη σειρά της, έχει παρουσιαστεί ως δικαιοσύνη, μέσα στην ευθύτητα της δεξίωσης του προσώπου. Άραγε το πάθος για την αλήθεια που διέπει παραδοσιακά τον νου, δεν διαφεύδεται από αυτή

της ανάλυσης; Ποια είναι τάχα η σχέση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και στην αλήθεια;

Πράγματι, η αλήθεια δεν χωρίζεται από την κατανοησιμότητα. Γνωρίζω δε σημαίνει απλώς διαπιστώνω, αλλά πάντα κατανοώ. Επίσης λένε ότι γνωρίζω σημαίνει δικαιολογώ, παρεμβάλλοντας έτσι, σε αναλογία με την ηθική τάξη, την έννοια της δικαιοσύνης. Η δικαιολόγηση του γεγονότος συνίσταται στην άρση του χαρακτηρισμού του ως γεγονότος, ως τετελεσμένου, ως παρελθόντος και επομένως ως αμετάκλητου, το οποίο ως τέτοιο προβάλλει προσκόμματα στην αυθορμησία μας. Αλλά αν πούμε ότι ως πρόσκομμα στην αυθορμησία μας το γεγονός είναι άδικο, είναι σα να υποθέτουμε ότι η αυθορμησία δεν τίθεται υπό συζήτηση, ότι η ελεύθερη άσκηση δεν υπακούει σε κανονιστικές αρχές, αλλά ότι είναι η κανονιστική αρχή. Εντούτοις η μέριμνα για την κατανόηση διακρίνεται διαθύτατα από μια στάση που γεννά μια δραστηριότητα αδιάφορη για το πρόσκομμα. Αντίθετα σημαίνει έναν ορισμένο σεβασμό για το αντικείμενο. Για να καταστεί το πρόσκομμα γεγονός που απαιτεί μια θεωρητική δικαιολόγηση ή ένα λόγο χρειάστηκε να παραγορευτεί, να τεθεί υπό συζήτηση η αυθορμησία της πράξης που το υπερβαίνει. Τότε από μια δραστηριότητα που αφηγήα τα πάντα περνάμε σε μια *θεώρηση* του γεγονότος. Η περιδότητη αναστολή της πράξης που θα καθιστούσε εφικτή τη θεωρία, προέρχεται από ένα απόθεμα ελευθερίας που δεν αφήνεται στις ενορμήσεις της, στις ετοιμόδουλες παρακινήσεις της και κρατά τις αποστάσεις της. Η θεωρία, όπου εμφανίζεται η αλήθεια, είναι η στάση ενός όντος που δυσπιστεί για τον εαυτό του. Η γνώση αποδίδει γνώση ενός γεγονότος αν, ταυτόχρονα, είναι κριτική, αν θέτει εαυτήν υπό εξέταση, αν ανατρέχει εντείνθεν της πρωταρχής της (είναι μια κίνηση ενάντια στη φύση, που θηρεύει υψηλότερα από την πρωταρχή της και πιστοποιεί ή περιγράφει μια δημιουργημένη ελευθερία).

Αυτή η αυτο-κριτική μπορεί να κατανοηθεί είτε ως μια ανακάλυψη της αδυναμίας της, είτε ως μια ανακάλυψη

της αναξιότητάς της: δηλαδή, είτε ως μια επίγνωση της αποτυχίας, είτε ως μια επίγνωση της ενοχής. Στην τελευταία περίπτωση, δικαιολογώ την ελευθερία, δε σημαίνει ότι την αποδείχνω, αλλά ότι την καθιστώ δίκαιη.

Μέσα στην ευρωπαϊκή σκέψη μπορούμε να διακρίνουμε την κυριαρχία μιας παράδοσης να υποτάσσει την αναξιότητα στην αποτυχία, την ίδια την ηθική γενναιοδωρία στην αναγκαιότητα της αντικειμενικής σκέψης. Η αυθορμησία της ελευθερίας δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση. Μόνο ο περιορισμός της θα ήταν τραγικός και θα γεννούσε σκάνδαλο. Η ελευθερία τίθεται υπό αμφισβήτηση μόνο στο μέτρο που κατά κάποιον τρόπο επιδύλλεται στον εαυτό της: αν μπορούσα να διαλέξω ελεύθερα την ύπαρξή μου, όλα θα ήταν δικαιωμένα. Η αποτυχία της αυθορμησίας μου, που ακόμα στερείται λόγου, αφυπνίζει το Λόγο και τη θεωρία: σε αυτήν θα υπήρχε μια οδύνη που θα ήταν μητέρα της σοφίας. Από την αποτυχία και μόνο θα εκπηγάζε η αναγκαιότητα να θέσουμε ένα φρένο στη βία και να εισαγάγουμε την τάξη μέσα στις διανθρωπίνες σχέσεις. Η πολιτική θεωρία συνάγει τη δικαιοσύνη από την αδιαμφισβήτητη αξία της αυθορμησίας της οποίας πρόκειται να εξασφαλίσει, με τη γνώση του κόσμου, την πληρέστερη άσκηση, συντονίζοντας την ελευθερία μου με την ελευθερία των άλλων.

Αυτή η θέση δε δέχεται μόνο την αδιαμφισβήτητη αξία της αυθορμησίας, αλλά επίσης τη δυνατότητα ενός έλλογου όντος να ποιοτηθεί μέσα στην ολότητα. Η κριτική της αυθορμησίας, γεννημένη από την αποτυχία που θέτει υπό κρίση την κεντρική θέση που κατέχει το εγώ μέσα στον κόσμο, προϋποθέτει λοιπόν μια δύναμη στοχασμού πάνω στην ίδια σου την αποτυχία και στην ολότητα, ένα ξεριζώμα του εγώ που αποσπάται από τον εαυτό του και ζει μέσα στο καθολικό. Δε θεμελιώνει τη θεωρία ούτε την αλήθεια, τις προϋποθέτει: αναχωρεί από τη γνώση του κόσμου, γεννιέται ήδη από μία γνώση, από τη συνειδητοποίηση της αποτυχίας. Η επίγνωση της αποτυχίας είναι ήδη θεωρητική.

Αντίθετα, η κριτική της αυθορμησίας που γεννιέται από την επίγνωση της ηθικής αναξιοτήτας προηγείται της αλήθειας, προηγείται της θεώρησης του όλου και δεν προϋποθέτει την μεταρσίωση του εγώ μέσα στο καθολικό. Η επίγνωση της αναξιοτήτας, με τη σειρά της, δεν είναι μια αλήθεια, δεν είναι μια θεώρηση του γεγονότος. Η πρώτη επίγνωση της ανηθικότητάς μου, είναι η υποταγή μου όχι στο γεγονός, αλλά στον Άλλον άνθρωπο, στο Άπειρο. Η ιδέα της ολότητας και η ιδέα του απείρου διαφέρουν στο εξής: η πρώτη είναι καθαρά θεωρητική, η άλλη ηθική. Αφού η ελευθερία μπορεί να ντρέπεται για τον εαυτό της –θεμελιώνει την αλήθεια (και ως εκ τούτου η αλήθεια δεν συνάγεται από την αλήθεια). Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι αρχικά γεγονός, δεν είναι πρόσκομμα, δεν με απειλεί θανάσιμα. Είναι επιθυμητός μέσα στην ντροπή μου. Για να ανακαλύψουμε την αδικαίωτη γενονότητα της δύναμης και της ελευθερίας δεν πρέπει να την θεωρήσουμε ως αντικείμενο ούτε να δούμε τον Άλλον άνθρωπο ως αντικείμενο, πρέπει να αναμετρηθούμε με το άπειρο, δηλαδή να το επιθυμήσουμε. Πρέπει να έχουμε την ιδέα του απείρου, την ιδέα του τέλειου, όπως θα έλεγε ο Καρτέσιος, για να γνωρίσουμε την ατέλειά μας. Η ιδέα του τέλειου δεν είναι ιδέα, αλλά επιθυμία. Αυτό που θέτει υπό συζήτηση την ελευθερία μου, είναι η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, η απαρχή της ηθικής συνείδησης. Συνεπώς αυτός ο τρόπος του να αναμετράται κανείς με την τελειότητα του απείρου, δεν είναι μια ενατενιστική θεώρηση. Επιτελείται ως αιδώς στην οποία η ελευθερία ανακαλύπτει ότι ασκείται φονικά. Επιτελείται μέσα στην ντροπή όπου η ελευθερία, καθώς αυτοανακαλύπτεται μέσα στην επίγνωση της ντροπής, κρύβεται μέσα στην ίδια την ντροπή. Η ντροπή δεν έχει τη δομή της επίγνωσης και της σαφήνειας, αλλά προσανατολίζεται αντίστροφα. Το υποκείμενό της είναι εξωτερικό προς εμένα. Η ομιλία και η Επιθυμία όπου ο άλλος άνθρωπος παρουσιάζεται ως συνομιλητής, ως εκείνος πάνω στον οποίο δεν μπορώ να έχω καμιά εξουσία, τον οποίο δεν μπορώ

να σκοτώσω, καθορίζουν αυτή την ντροπή όπου, ως εγώ, δεν είμαι αθώα αυθορμησία, αλλά σφετεριστής και φονιάς. Αντίθετα, το άπειρο, το Άλλο ως Άλλο, δεν είναι σύμμετρο με τη θεωρητική ιδέα ενός άλλου εαυτού μου, για τον απλούστατο λόγο ότι προκαλεί την αιδώ μου και παρουσιάζεται ως κυρίαρχός μου. Η δικαιωμένη ύπαρξή του είναι το πρωταρχικό γεγονός, το συνώνυμο της τελειότητάς του. Και αν ο άλλος μπορεί να με καταξιώσει και να καταξιώσει την αφ' εαυτής αυθαιρέτη ελευθερία μου, είναι γιατί εγώ μπορώ εντέλει να αισθανθώ ως το Άλλον του Άλλου. Αλλά αυτό κατορθώνεται μόνο μέσα από πολύ περίπλοκες δομές.

Η ηθική συνείδηση δεξιώνεται τον άλλον άνθρωπο. Είναι η αποκάλυψη μιας αντίδρασης στις δυνάμεις μου, που δεν τις οδηγεί στην αποτυχία *ως μεγαλύτερη δύναμη*, παρά θέτει υπό συζήτηση το αφελές δικαίωμα της δυνάμεώς μου, την ένδοξη αυθορμησία μου ως ζώντος. Η ηθική αρχίζει όταν η ελευθερία, αντί να δικαιωθεί αφ' εαυτής, νιώθει αυθαιρέτη και βίαιη. Η αναζήτηση του νοητού, καθώς επίσης και η εκδήλωση της κριτικής ουσίας της γνώσης, η αναδρομή ενός όντος εντεύθεν της συνθήκης του –αρχίζει την ίδια στιγμή.

2. Η ανάρρηση της ελευθερίας ή η κριτική

Η πραγματική ύπαρξη δεν είναι καταδικασμένη να είναι ελεύθερη, αλλά έχει αναρρηθεί σε ελευθερία. Η ελευθεριαν δεν είναι γυμνή. Φιλοσοφώ σημαίνει ανατρέχω εντεύθεν της ελευθερίας, ανακαλύπτω την ανάρρηση που ελευθερώνει την ελευθερία από το αυθαίρετο. Η γνώση ως κριτική, ως αναδρομή εντεύθεν της ελευθερίας –μπορεί να φανεί μόνο σε ένα ον που η καταγωγή του προηγείται της καταγωγής του– που είναι δηλαδή δημιουργημένο.

Η κριτική ή η φιλοσοφία είναι η ουσία της γνώσης. Αλλά το ιδιάζον της γνώσης δεν έγκειται στη δυνατότητά της να οδεύσει προς ένα αντικείμενο, κίνηση δια της οποίας

συγγενεύει με τις άλλες πράξεις. Το προνόμιό της συνίσταται στο ότι μπορεί να θεθεί υπό κρίση, να ανατρέξει εντεύθεν της συνθήκης της. Βρίσκεται σε απόσταση σε σχέση με τον κόσμο όχι επειδή τον αντιμετωπίζει ως αντικείμενο· μπορεί να έχει τον κόσμο ως θέμα, να τον κάνει αντικείμενο γιατί η άσκησή της συνίσταται κατά κάποιον τρόπο στο να κρατάει στα χέρια της τη συνθήκη που την υποδοσάτζει και υποδοσάτζει και αυτή ~~ω~~κόμα την πράξη της σύλληψης δια των χειρών.

Τι σημαίνει αυτή η σύλληψη με τα χέρια, αυτή η διαπέραση εντεύθεν της συνθήκης σου, που συγκαλύπτονται αρχικά από την αφελή κίνηση που οδηγεί το γνωστικό εγώ προς το αντικείμενό του; Τι σημαίνει αυτή η επερώτηση; Δεν μπορεί να αναχθεί στην επανάληψη, αναφορικά με τη σύνολη γνώση, ερωτήσεων που τίθενται για την κατανόηση πραγμάτων που σκοπεύονται από το αφελές ενέργημα της γνώσης. Γνωρίζω τη γνώση θα σημαίνει τότε ότι επεξεργάζομαι μια ψυχολογία που θα έπαιρνε θέση ανάμεσα στις άλλες επιστήμες που καταγίνονται σε αντικείμενα. Το κριτικό ερώτημα που τίθεται στην ψυχολογία ή στη θεωρία της γνώσης, θα σημαίνει, για παράδειγμα, να ζητήσουμε την ορισμένη αρχή από την οποίαν απορρέει η γνώση ή την αιτία της. Βέβαια εδώ η επ' άπειρον αναδρομή θα ήταν αναπόφευκτη και σε αυτήν ακριβώς τη στείρα πορεία θα αναγόταν η αναδρομή εντεύθεν της συνθήκης της, η δυνατότητα να θέσει το πρόβλημα του θεμελίου. Ταυτίζοντα το πρόβλημα του θεμελίου με μίαν αντικειμενική γνώση της γνώσης, είναι σα να θεωρούμε εκ των προτέρων ότι η ελευθερία μόνο στον εαυτό της μπορεί να θεμελιωθεί· καθώς η ελευθερία –ο καθορισμός του Άλλου από το Ίδιο– είναι η κίνηση της παράστασης και της προφάνειας της. Ταυτίζοντας το πρόβλημα του θεμελίου με τη γνώση της γνώσης, είναι σα να λησμονάμε το αυθαίρετο της ελευθερίας την οποία πρόκειται να θεμελιώσουμε. Η γνώση της οποίας η ουσία είναι κριτική, δεν μπορεί να αναχθεί στην αντικειμενική γνώση. Οδηγεί στον Άλλον άνθρωπο. Δεξιώνομαι τον

Άλλον άνθρωπο, σημαίνει θέτω την ελευθερία μου υπό συζήτηση.

Επίσης όμως η κριτική ουσία της γνώσης μας οδηγεί πέραν της γνώσης του cogito την οποία μπορεί να θέλουμε να διακρίνουμε από την αντικειμενική γνώση. Η προφάνεια του cogito –όπου γνώση και γινώσκων συμπλήπτον χωρίς η γνώση να κάνει κάτι ιδιαίτερο γι' αυτό, όπου η γνώση, κατά συνέπεια, δεν συνεπάγεται καμιά πρότερη δέσμευση από την παρούσα, όπου η γνώση, ανά πάσα στιγμή, βρίσκεται στην αρχή, όπου η γνώση δε βρίσκεται εν καταστάσει (πράγμα άλλωστε που προσιδιάζει σε κάθε προφάνεια, καθαρή εμπειρία του παρόντος χωρίς προϋπόθεση ούτε παρελθόν)– δεν μπορεί να ικανοποιήσει την κριτική απαίτηση, γιατί το ξεκίνημα του cogito της είναι προτερόχρονο. Βέβαια σφραγίζει την αρχή, γιατί είναι η αφύπνιση μιας ύπαρξης που γραλώνεται από την ίδια της την κατάσταση. Αλλά αυτή η αφύπνιση προέρχεται από τον Άλλον άνθρωπο. Πριν από το cogito, η ύπαρξη ονειρεύεται τον εαυτό της, σάμπως να παρέμενε ξένη προς τον εαυτό της. Κι αν αφυπνίζεται, είναι γιατί υποψιάζεται ότι ονειρεύεται τον εαυτό της. Η αμφιβολία την κάνει να αναζητήσει τη βεβαιότητα. Αλλά αυτή η υποψία, αυτή η επίγνωση της αμφιβολίας, προϋποθέτει την ιδέα του Τέλειου. Η γνώση του cogito παραπέμπει έτσι σε μια σχέση με τον Δάσκαλο –με την ιδέα του απείρου ή του Τέλειου. Η ιδέα του Άπειρου δεν είναι η εμπνεσία του εγώ, ούτε η υπέρβαση του αντικείμενου. Στον Καρτέσιο το cogito ερείδεται στο Άλλο που είναι ο Θεός ο οποίος έθεσε μέσα στην ψυχή την ιδέα του απείρου, που τη δίδαξε, χωρίς να αφυπνίσει απλώς, όπως ο Σωκράτης, την ανάμνηση αρχέτυπων θεάσεων.

Η γνώση ως ενέργημα που διασαλεύει τη συνθήκη του –επιτελείται υπεράνω παντός ενεργήματος. Και αν η αναδρομή που γίνεται από μια συνθήκη εντεύθεν αυτή της συνθήκης, περιγράφει την καταστατική αρχή του δημιουργήματος, όπου απαντώνται η αβεβαιότητα της ελευθερίας και η προσφυγή της στη δικαίωση, αν η γνώση εί-

ναί μια δραστηριότητα ενός δημιουργήματος, αυτή η διασάλευση της συνθήκης και αυτή η δικαίωση προέρχονται από τον Άλλο άνθρωπο. Μόνο ο Άλλος άνθρωπος ξεφεύγει από τη θεματοποίηση. Η θεματοποίηση δεν μπορεί να θεμελιώσει τη θεματοποίηση – γιατί την προϋποθέτει ήδη θεμελιωμένη, είναι η εξάσκηση μιας ελευθερίας βέβαιης για τον εαυτό της μέσα στην αφελή της αυθορμησία· ενώ η παρουσία του Άλλου ανθρώπου δεν ισούται με τη θεματοποίησή του και συνεπώς δεν απαιτεί αυτή την αφελή και βέβαιη για τον εαυτό της αυθορμησία. Η δεξίωση του άλλου ανθρώπου ipso facto είναι η επίγνωση της αδικίας μου – η ντροπή που νιώθει η ελευθερία για τον εαυτό της. Αν η φιλοσοφία συνίσταται στο να γνωρίζει κριτικά, δηλαδή να αναζητεί ένα θεμέλιο ως δικαίωση της ελευθερίας της, ξεκινά με την ηθική συνείδηση όπου το Άλλο παρουσιάζεται ως Άλλος άνθρωπος και όπου η κίνηση της θεματοποίησης αντιστρέφεται. Αλλά αυτή η αντιστροφή δε «γνωρίζει τον εαυτό της» ως θέμα που σκοπεύει ο άλλος άνθρωπος· υποτάσσεται σε μια απαίτηση, σε μια ηθικότητα. Ο Άλλος άνθρωπος με αναμετρά με ένα βλέμμα που δεν μπορεί να συγκριθεί με εκείνο με το οποίο τον ανακαλύπτω. Η διάσταση του ύψους όπου τοποθετείται ο Άλλος άνθρωπος, είναι κάτι σαν η πρώτη καμπύλη του είναι από την οποία εξαρτάται το προνόμιο του Άλλου ανθρώπου, η ανισοπέδωση της υπέρβασης. Ο Άλλος άνθρωπος είναι μεταφυσικός. Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι υπερβατικός επειδή θα ήταν ελεύθερος σαν κι εμένα. Αντίθετα η ελευθερία του είναι μια ανωτερότητα που προέρχεται από την υπερβατικότητα του. Σε τι συνίσταται αυτή μεταστροφή της κριτικής; Το υποκείμενο είναι «δι' εαυτόν» – παρουσιάζεται και γνωρίζει τον εαυτό του ενόσω υπάρχει. Αλλά γνωρίζοντας τον εαυτό του ή αναπαριστώντας τον, τον κατέχει, τον ελέγχει, εκτείνει την ταυτότητά του σε εκείνο που έρχεται, μέσα του, να αρνηθεί αυτή την ταυτότητα. Αυτός ο υπεραλισμός του Ίδιου αποτελεί την ουσία της ελευθερίας. Το «δι' εαυτόν», ως τρόπος ύπαρξης, υποδεικνύει μια προσήλωση

στον εαυτό που είναι τόσο ριζική όσο και μια αφελής βούληση προς το ζην. Αλλά αν η ελευθερία με τοποθετεί προπετώσ απέναντι στο μη-εγώ, μέσα μου και έξω από μένα, αν συνίσταται στην άρνηση ή στην κατοχή του, μπροστά στον Άλλον άνθρωπο υποχωρεί. Η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο δεν κινείται, όπως η γνώση, μέσα στην απόλαυση και την κτήση, την ελευθερία. Ο Άλλος άνθρωπος επιβάλλεται ως μια απαίτηση που κυριαρχεί πάνω σε αυτή την ελευθερία και, επομένως, ως πιο πρωταρχική απ' όλα όσα συμβαίνουν μέσα μου. Ο Άλλος άνθρωπος που η εξαιρετική παρουσία του εγγράφεται μέσα στην ηθική αδυναμία μου να τον σκοτώσω, υποδεικνύει το τέρας των δυνατοτήτων. Αν δεν έχω πια καμιά εξουσία πάνω του, είναι γιατί ξεπερνά απολύτως κάθε ιδέα που μπορεί να έχω γι' αυτόν.

Βέβαια, για να δικαιωθεί, το εγώ μπορεί να ακολουθήσει έναν άλλο δρόμο: θα γυρέψει να συλλάβει τον εαυτό του μέσα σε μια ολότητα. Αυτή νομίζουμε ότι είναι η δικαίωση της ελευθερίας την οποίαν λαχταρά η φιλοσοφία που, από τον Σπινόζα ως το Χέγκελ, ταυτίζει βούληση και Λόγο, που, ενάντια στον Καρτέσιο, αφαιρεί από την αλήθεια τον χαρακτηρισμό της ως ελεύθερου έργου, για να την τοποθετήσει εκεί όπου η αντίθεση του εγώ και του μη-εγώ εξανεμίζεται μέσα στους κόλπους ενός απρόσωπου Λόγου. Η ελευθερία δεν διατηρείται, αλλά οδηγείται στην αντανάκλαση μιας συμπαντικής τάξης, η οποίαν υποστηρίζεται και δικαιώνεται μόνη της, όπως ο Θεός του οντολογικού επιχειρήματος. Αυτό το προνόμιο της συμπαντικής τάξης να υποστηρίζεται και να δικαιώνεται, που την τοποθετεί πέραν του ακόμα υποκειμενικού έργου της καρτεσιανής βούλησης, συνιστά τη θεία εγκυρότητα αυτής της τάξης. Η γνώση θα ήταν ο δρόμος όπου η ελευθερία θα κατήγγελλε την συμπτωματικότητά της, όπου θα εξανεμιζόταν μέσα στην ολότητα. Αυτός ο δρόμος συγκαλύπτει στην πραγματικότητά τον αρχαίο θρίαμβο του Ίδιου πάνω στο Άλλο. Αν η ελευθερία παύει να διατηρείται μέσα στην αυθαιρεσία της μοναχικής δεβαιότητας της

προφάνειας και αν η μοναχικότητα ενώνεται με την απρόσωπη πραγματικότητα του θείου, το εγώ εξαφανίζεται μέσα σε αυτή την μεταρσίωση. Για τη φιλοσοφική παράδοση της Δύσης, κάθε σχέση ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο, όταν δεν είναι πλέον η κατάφαση της ανωτερότητας του Ίδιου, οδηγείται σε μιαν απρόσωπη σχέση μέσα στη συμπαντική τάξη. Η φιλοσοφία ταυτίζεται με την αντικατάσταση των προσώπων με ιδέες, του συνομιλητή με το θέμα, της εξωτερικής κλήτευσης με την εσωτερικότητα της λογικής σχέσης. Τα όντα ανάγονται στο Ουδέτερο της ιδέας, του είναι, της έννοιας. Επειδή σκοπεύαμε να ξεφύγουμε από την αυθαιρεσία της ελευθερίας, από την εξαφάνισή της μέσα στο Ουδέτερο, γι' αυτό πλησιάσαμε το εγώ ως άθεο και δημιουργημένο –ελεύθερο, αλλά ικανό να ανατρέξει εντεύθεν της συνθήκης του– ενώπιον του Άλλου ανθρώπου που δεν παραδίδεται στη «θεματοποίηση» ή στην «εννοιοποίηση» του Άλλου ανθρώπου. Η θέληση να ξεφύγουμε από τη διάλυση μέσα στο Ουδέτερο, να θέσουμε τη γνώση ως μια δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, δεν υποδηλώνει μιαν ευσεβή απόπειρα να διατηρήσουμε την πνευματοκρατία ενός προσωπικού θεού, αλλά τη συνθήκη της γλώσσας χωρίς την οποία ο φιλοσοφικός λόγος δεν είναι παρά μια παραδρομή, πρόσχημα για μια ψυχανάλυση ή για μια φιλολογία ή για μια κοινωνιολογία ακάθεκτη, όπου η φαινομενικότητα ενός λόγου εξανεμίζεται μέσα στο όλο. Μιλώ, σημαίνει μια δυνατότητα να διαρρηξώ σχέσεις και να ξεκινήσω.

Θέτοντας τη γνώση ως το *υπάρχειν* του δημιουργήματος, ως αναδρομή, πέραν της συνθήκης, προς το Άλλο που θεμελιώνει, χωριζόμαστε από μια ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση που αναζητούσε το θεμέλιο του εαυτού στον εαυτό, έξω από τις ετερόνομες γνώμες. Σκεπτόμαστε ότι η ύπαρξη του *δι' εαυτόν*, δεν είναι το τελευταίο νόημα της γνώσης, αλλά η επανεξέταση του εαυτού, η επιστροφή στο πριν από τον εαυτό, ενώπιον του Άλλου ανθρώπου. Η παρουσία του Άλλου ανθρώπου –προνομιούχα ετερονομία– δεν πλήττει την ελευθερία, αλλά την καταξιώνει.

Η ντροπή για τον εαυτό μας, η παρουσία και η επιθυμία του Άλλου ανθρώπου, δεν είναι η άρνηση της γνώσης: γιατί η γνώση αποτελεί την συνάρθρωσή τους. Η ουσία του Λόγου δεν συνίσταται στο να εξασφαλίσει στον άνθρωπο ένα θεμέλιο και δυνάμεις, αλλά στο να τον θέσει υπό συζήτηση και να τον καλέσει στη δικαιοσύνη.

Στο εξής η μεταφυσική δεν εγκύπτει στο «δι εαυτόν» του εγώ, για να αναζητήσει εκεί το στέρεο έδαφος για μιαν απόλυτη προσέγγιση του είναι. Το έσχατο διάδημά της δεν καταλήγει στο «γνώθι σαυτόν». Όχι επειδή το «δι εαυτόν» είναι περιορισμένο ή κακής πίστεως, αλλά επειδή, αφ' εαυτού, είναι ελευθερία, δηλαδή αυθαίρετο και αδικαίωτο και υπ' αυτή την έννοια αξιόμισθο· είναι εγώ, εγωισμός. Η αθεία του εγώ δέδαια δείχνει τη ρήξη της μέθεξης και συνεπώς τη δυνατότητα να αναζητήσει μια δικαίωση για τον εαυτό της, δηλαδή μιαν εξάρτηση από μιαν εξωτερικότητα χωρίς αυτή η εξάρτηση να απορροφά το εξαρτώμενο ον, πιασμένο σε αόρατα δίχτυα. Κατά συνέπεια εξάρτηση που *ταυτόχρονα* διατηρεί την ανεξαρτησία. Αυτή είναι η σχέση του πρόσωπον προς πρόσωπον. Στην αναζήτηση της αλήθειας, έργο εξόχως ατομικό, που, όπως στον Καρτέσιο, αναγόταν πάντοτε στην ελευθερία του ατόμου –η αθεία δεδαιωνόταν ως αθεία. Αλλά η κριτική της δύναμη την οδηγεί ήδη εντεύθεν της ελευθερίας της. Η ενότητα της αυθόρμητης ελευθερίας που δρα χωρίς να κοιτάξει πίσω της και της κριτικής όπου η ελευθερία είναι ικανή να τεθεί υπό συζήτηση και ως εκ τούτου να μεθοδευθεί –αποκαλείται δημιουργήμα. Το θαύμα της δημιουργίας δεν συνίσταται μόνο στην *ex nihilo* δημιουργία, αλλά καταλήγει σε ένα ον ικανό να δεχτεί μιαν αποκάλυψη, να μάθει ότι είναι δημιουργημένο και να θέσει εαυτό υπό συζήτηση. Το θαύμα της δημιουργίας συνίσταται στη δημιουργία ενός ηθικού όντος. Για αυτό, για την ακρίβεια, προϋποθέτει την αθεία, και ταυτόχρονα, πέραν της αθείας, την αιδώ για την αυθαιρεσία της ελευθερίας που τη συνιστά.

Συνεπώς αντιτασσόμαστε ριζικά επίσης στον Χάϊντεγ-

γερ που υποτάσσει τη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο στην οντολογία (την ορίζει, άλλωστε, σα να μπορούσαμε να αναγάγουμε σε αυτήν τη σχέση με τον συνομιλητή και το Δάσκαλο), αντί να δει στη δικαιοσύνη και την αδικία μια πρωταρχική προσπέλαση του Άλλου ανθρώπου, πέραν πάσης οντολογίας. Η ύπαρξη του Άλλου ανθρώπου μας αφορά μέσα στη συλλογικότητα, όχι με τη μετοχή του στο ήδη οικείο σε όλους είναι, όχι με τη δύναμη και την ελευθερία που θα έπρεπε να υποτάξουμε και να χρησιμοποιήσουμε για λογαριασμό μας, όχι με τη διαφορά των κατηγορημάτων του που θα έπρεπε να υπερβούμε μέσα στη διαδικασία της γνώσης ή μέσα σε μια τάση συμπάθειας συνταντιζόμενοι μαζί του και σάμπως η ύπαρξή του να ήταν μια ενόχληση. Ο Άλλος δεν μας ερεθίζει ως αυτό που πρέπει να υπερβούμε, να περιλάβουμε, να υποτάξουμε – αλλά ως άλλος, ανεξάρτητος από μας: φανερωμένος πίσω από κάθε σχέση που μπορεί να συνάπτουμε μαζί του ως απόλυτο. Αυτός ο τρόπος δεξίωσης ενός απολύτου όντος το οποίο ανακαλύπτουμε μέσα στη δικαιοσύνη και την αδικία επιτελεί την ομιλία, η οποία είναι ουσιαδώς διδακτική. Δεξίωση του άλλου ανθρώπου – ο όρος εκφράζει μια ταυτοχρονία ενεργητικότητας και παθητικότητας η οποία θέτει τη σχέση με τον άλλον έξω από διχοτομίες που προσιδιάζουν στα πράγματα: το *a priori* και το *a posteriori*, τη ενεργητικότητα και την παθητικότητα.

Θέλουμε όμως επίσης να δείξουμε πώς αν ξεκινήσουμε από τη γνώση, που ταυτίζεται με τη θεματοποίηση, η αλήθεια αυτής της γνώσης οδηγεί στη σχέση με τον άλλον άνθρωπο – δηλαδή τη δικαιοσύνη. Γιατί το νόημα κάθε απόφασής μας αμφισβητεί την αξερίζωτη πεποίθηση κάθε φιλοσοφίας ότι η αντικειμενική γνώση είναι η έσχατη σχέση της υπέρβασης, ότι ο Άλλος άνθρωπος – έστω κι αν διαφέρει από τα πράγματα – πρέπει να γνωσθεί αντικειμενικά, ακόμα και αν η ελευθερία του όφειλε να διαψεύσει αυτή τη νοσταλγία της γνώσης. Το νόημα όλων μας των διατυπώσεων βεβαιώνει όχι ότι ο άλλος άνθρω-

πος ξεφεύγει διαπαντός από τη γνώση, αλλά ότι εδώ δεν έχει νόημα να μιλάμε για γνώση ή για άγνοια, γιατί η δικαιοσύνη, η κατεξοχήν υπέρβαση και η προϋπόθεση της γνώσης δεν αποτελεί, όπως θα θέλαμε, μια νόηση σύστοιχη ενός νοήματος.

3. Η αλήθεια προϋποθέτει τη δικαιοσύνη

Αφού η αυθόρμητη ελευθερία του εγώ δεν μεριμνά για τη δικαίωσή της, είναι κάτι ενδεχόμενο που εγγράφεται στην ουσία του χωρισμένου όντος: ενός όντος που δεν μετέχει πλέον και, σε αυτό το βαθμό, αντλεί την ύπαρξή του από τον εαυτό του, ενός όντος που έρχεται από τη διάσταση της εσωτερικότητας, ενός όντος που έχει τη μοίρα του Γύγη που βλέπει εκείνους που τον κοιτούν χωρίς να τον βλέπουν και που γνωρίζει ότι παραμένει άρατος.

Ωστόσο η θέση του Γύγη δεν συνεπάγεται τάχα την ατιμωρησία ενός όντος μόνου στον κόσμο, δηλαδή ενός όντος για το οποίο ο κόσμος είναι ένα θέαμα; Άραγε σε αυτό δεν έγκειται η συνθήκη της μοναχικής ελευθερίας – αδιαμφισβήτητης και ατιμώρητης – που χαρακτηρίζει τη βεβαιότητα;

Αυτός ο σιωπηλός κόσμος – δηλαδή αυτό το καθαρό θέαμα – δεν είναι άρα προσιτός στην αληθινή γνώση; Ποιός μπορεί να τιμωρήσει την άσκηση της γνωστικής ελευθερίας; Ή ακριβέστερα, πώς μπορεί η αυθορμησία της ελευθερίας που εκδηλώνεται μέσα στη βεβαιότητα, να τεθεί υπό συζήτηση; Άραγε η αλήθεια δεν είναι σύστοιχη με μιαν ελευθερία που βρίσκεται εντέυθεν της δικαιοσύνης, επειδή είναι η ελευθερία ενός μοναχικού όντος;

α) Η αναρχία του θεάματος: το κακό πνεύμα.

Ένας κόσμος απολύτως σιωπηλός που δεν θα προέκυπτε με αφετηρία την ψευδή έστω ομιλία, θα ήταν αναρχικό, χωρίς κανονιστική αρχή, χωρίς έναρξη. Η σκέψη δεν θα προσέκρουε σε τίποτα το υποστασιακό. Το φαινόμενο θα υποβιβαζόταν με την πρώτη επαφή σε φαινομενικότη-

τα, και απ' αυτή την έννοια θα παρέμενε αμφίλογο, μέσα στην υποψία του κακού πνεύματος. Το κακό πνεύμα δεν εκφράζεται για να πει το ψεύδος του· ως πιθανότητα, παραμένει πίσω από τα πράγματα που δείχνουν να εκδηλώνονται σοβαρώς. Η δυνατότητα της έκπτωσής τους στο επίπεδο των εικόνων ή των πέλμων, συν-προσδιορίζει την εμφάνισή τους ως καθαρό θέμα και αναγγέλλει την αναδιπλωση όπου στεγάζεται το κακό πνεύμα. Εξ ου και η δυνατότητα της συνολικής αμφιβολίας που δεν αποτελεί μια προσωπική περιπέτεια του Καρτέσιου. Αυτή η δυνατότητα συνιστά την εμφάνιση ως εμφάνιση, είτε παράγεται μέσα στην αισθητή εμπειρία είτε μέσα στη μαθηματική πρόσφραση. Ο Χούσερλ που μολαταύτα δεχόταν τη δυνατότητα μιας αυτο-παρουσίωσης των πραγμάτων, ξανάβρισκε αυτή την αμφιλογία μέσα στην ουσιασθή ατέλεια αυτής της αυτοπαρουσίωσης και στην πάντα δυνατή έκρηξη της «σύνθεσης» που συνοψίζει το σενάριο των «όψεων» της.

Η αμφιλογία εδώ δεν σχετίζεται με τη σύγχυση των δύο εννοιών, των δύο υποστάσεων ή των δύο ιδιοτήτων. Δεν είναι από κείνες που παράγονται μέσα στους κόλπους ενός ήδη φανερωμένου κόσμου. Δεν είναι ούτε η σύγχυση του είναι και του μηδενός. Ότι εμφανίζεται δεν υποβιβάζεται σε ένα τίποτα. Αλλά η φαινομενικότητα που δεν είναι ένα τίποτα δεν είναι ούτε ένα ον –έστω εσωτερικό· όντως σαν κανένα τρόπο δεν είναι καθ' εαυτό. Παρουσιάζεται σαν μια χλευαστική πρόθεση. Χλευάζουμε εκείνον στον οποίο παρουσιαζόταν στη στιγμή το πραγματικό και του οποίου η φαινομενικότητα έλαμπε σαν το δέρμα του είναι. Γιατί ήδη το πρωταρχικό ή το έσχατο εγκαταλείπει το δέρμα όπου έλαμπε μέσα στη γυμνότητά του, σαν ένα περιτύλιγμα που το αναγγέλλει, το αποκρύπτει, το μμείται ή το παραμορφώνει. Η αμφιβολία που προέρχεται απο αυτή την πάντα ανανεούμενη αμφιλογία που συνιστά την ίδια την εμφάνιση του φαινομένου, δεν θέτει υπό κρίση την οξύτητα του βλέμματος που άδικα θα συνέχεε όντα πλήρως διακεκριμένα, τοποθετημένα μέσα σε έναν

κόσμο πλήρως μονοσήμαντο· επιπλέον η αμφιβολία δεν θέτει υπό κρίση την ευστάθεια των μορφών αυτού του κόσμου που θα φέρονταν από ένα αδιάλειπτο γίνεσθαι. Αφορά την ειλικρίνεια εκείνου που εμφανίζεται. Λες και μέσα σε αυτή τη σιωπηλή και αναποφάσιστη εμφάνιση ψευδόταν ένα ψεύδος, λες και ο κίνδυνος του λάθους προερχόταν από μιαν απάτη, λες και η σιωπή ήταν ένας τρόπος της λαλιάς.

Ο σιωπηλός κόσμος είναι ένας κόσμος που έρχεται από τον άλλον άνθρωπο, έστω κι αν είναι το κακό πνεύμα. Η αμφιλογία του παρεισδύει σε έναν χλευασμό. Έτσι η σιωπή δεν είναι μια απλή απουσία λόγων· η λαλιά υποκρύπτεται στο βάθος της σιωπής σαν ένα γέλιο δολίως συγκατακρημένο. Είναι το αντίστροφο της γλώσσας: ο συνομιλητής έκανε σινιάλο αλλά αποκρύφτηκε από κάθε ερμηνεία –κι αυτή ακριβώς είναι η σιωπή που τρομάζει. Για τον άλλον άνθρωπο η λαλιά συνίσταται στην παροχή βοήθειας στο διατυπωμένο σημείο, στην συμπαράσταση στην εκδηλωσή του μέσω σημείων, στη θεραπεία της αμφιλογίας με αυτή τη συμπαράσταση.

Το ψεύδος του κακού πνεύματος δεν είναι μια λαλιά που αντιτάσσεται στην φιλαλήθη λαλιά. Βρίσκεται στο μεταξύ της ψευδαίσθησης και της σοβαρότητας όπου αναπνέει ένα υποκείμενο που αμφιδάλλει. Το ψεύδος του κακού πνεύματος βρίσκεται πέραν κάθε ψεύδους. Στο συνηθισμένο ψεύδος, ο ομιλών κρύβεται, βέβαια, αλλά με τα λόγια της απόκρυψης δεν δρατετεύει από τα λόγια και, έτσι, μπορεί να αναρθεί. Το αντίστροφο της γλώσσας μοιάζει με γέλιο που γυρεύει να καταστρέψει τη γλώσσα, γέλιο απείρως μεταδιδόμενο όπου ο φανακισμός εγκλωβίζεται σε έναν φανακισμό, χωρίς ποτέ να αναπαυθεί σε έναν πραγματικό λόγο, χωρίς ποτέ να αρχίσει. Το θέμα του σιωπηλού κόσμου των γεγονότων είναι μαγεμένο: κάθε φαινόμενο αποκρύπτει, φενακίζει απείρως, καθιστώντας την επικαιρότητα ανέφικτη. Κατάσταση που δημιουργούν αυτά τα σαρκαστικά όντα, συννενοούμενα μέσα από ένα λαδύρινθο υπονοούμενων, που ο

Σαίξπηρ και ο Γκαίτε παρουσιάζουν στις σκηνές με τις μάγισσες όπου μιλιέται η αντι-γλώσσα και όπου η απάντηση θα σήμαινε γελοιοποίηση.

β) *Αρχή είναι η έκφραση.*

Η αμφιλογία της εμφάνισης έχει υπερβασθεί από την Έκφραση, την παρουσίαση του άλλου ανθρώπου σε μένα, πρωταρχικό συμβάν της σημασίας. Καταλαβαίνω μια σημασία δε σημαίνει ότι πηγαίνω από τον έναν όρο της σχέσης σε έναν άλλον, ότι, μέσα στους κόλπους του δεδομένου, αντιλαμβάνομαι σχέσεις. Δέχομαι το δεδομένο – σημαίνει ήδη ότι το δέχομαι ως διδαγμένο– ως έκφραση του Άλλου ανθρώπου. Όχι πως πρέπει να υποθέσουμε μυθικά κάποιον θεό που εκφράζεται μέσω του κόσμου: ο κόσμος γίνεται το θέμα μας – και ως εκ τούτου το αντικείμενό μας– σα να μας έχει προταθεί, προέρχεται από μια πρωταρχική διδαχή στους κόλπους της οποίας η ίδια η επιστημονική εργασία εγκαθίσταται και εδραιώνεται. Ο κόσμος έχει προσφερθεί μέσα στη γλώσσα του άλλου ανθρώπου, κάποιες προτάσεις τον προσκομίζουν. Ο Άλλος άνθρωπος είναι αρχή του φαινομένου. Το φαινόμενο δεν συνάγεται από αυτόν· δεν το ξαναβρίσκουμε ανατρέχοντας από το σημείο που θα ήταν το πράγμα, προς τον συνομιλητή που κάνει σινιάλο, με μια κίνηση ανάλογη με την πορεία που θα οδηγούσε από τη φαινομενικότητα προς το πράγμα καθ' εαυτό. Γιατί η απαγωγή είναι ένας τρόπος σκέψης που εφαρμόζεται σε ήδη δεδομένα αντικείμενα. Ο συνομιλητής δεν θα μπορούσε να συναχθεί, γιατί η σχέση του μαζί μου προϋποτίθεται από κάθε απόδειξη. Προϋποτίθεται από κάθε συμβολισμό, όχι μόνο επειδή πρέπει να συμφωνήσουμε γι' αυτόν τον συμβολισμό, να συνάψουμε τις συμβάσεις, οι οποίες, σύμφωνα με τον Κρατύλο του Πλάτωνα, δεν μπορούν να θεσπιστούν αυθαίρετως. Αυτή η σχέση είναι ήδη αναγκαία ώστε ένα δεδομένο να μπορέσει να εμφανιστεί ως σημείο, ως σημείο που σημαίνει έναν ομιλητή όποιο κι αν είναι το σημαντικόμο αυτό του σημείου, ακόμα και δια παντός

αναποκρυπτογράφητο. Και το δεδομένο πρέπει να λειτουργεί ως σημείο για να είναι απλώς δεδομένο. Εκείνος που δηλώνεται από ένα σημείο ως σημασιοδοτών αυτό το σημείο, δεν είναι ένα σημασιόμενο του σημείου, παρά ελευθερώνει το σημείο και το δίνει. Το δεδομένο παραπέμπει στον δότη, αλλά αυτή η παραπομπή δεν είναι η αιτιότητα όπως δεν είναι η σχέση του σημείου με τη σημασία του. Παρακάτω θα το εκθέσουμε διεξοδικότερα.

γ) *Το cogito και ο Άλλος άνθρωπος*

Το cogito δεν προσφέρει μια έναρξη σε αυτή την επανάληψη του ονειρού. Μέσα στο καρτεσιανό cogito, πρώτη δεβαιότητα (η οποία όμως, για τον Καρτέσιο, έγκειται ήδη στην ύπαρξη του Θεού), υπάρχει μια αυθαίρετη στάθμευση που δεν δικαιώνεται απ' εαυτής. Η αμφιβολία για τα αντικείμενα υποβάλλει την προφάνεια αναφορικά με την άσκηση της αμφιβολίας. Καταφάσκουμε αυτή την άσκηση ακόμη και όταν την αρνούμαστε. Στην πραγματικότητα, στο cogito, το διανοούμενο υποκείμενο που αρνείται τις προφάνειές του, καταλήγει στην προφάνεια αυτού του αρνητικού έργου, αλλά σε ένα επίπεδο διαφορετικό από εκείνο στο οποίο αρνήθηκε. Κυρίως όμως καταλήγει στην κατάφαση μιας προφάνειας που δεν είναι έσχατη ή πρώτη κατάφαση, γιατί με τη σειρά της μπορεί να τεθεί υπό αμφιβολία. Η αλήθεια της δεύτερης άρνησης καταφάσκει τότε σε ένα επίπεδο ακόμα πιο βαθύ αλλά γι' άλλη μια φορά, δεν ξεφεύγει από την άρνηση. Δεν είναι μια άνευ όρων οισύφεια εργασία, αφού η απόσταση που διανύεται κάθε φορά δεν είναι η ίδια. Είναι μια κατιούσα κίνηση προς ένα ολοένα βαθύτερο βάραθρο το οποίο αλλού το αποκαλέσαμε *υπάρχει* (il y a), πέρα από την κατάφαση και την άρνηση. Λόγω αυτής ακριβώς της ιλιγγιώδους κατάβασης προς την άβυσσο, λόγω αυτής της αλλαγής επιπέδου, το καρτεσιανό cogito δεν είναι ένας συλλογισμός με την τρέχουσα έννοια του όρου, ούτε μια ενόραση. Ο Καρτέσιος επιδίδεται σε ένα έργο ατέρμονης άρνησης που οπωσδήποτε είναι το έργο του άθεου υπο-

κειμένου που έχει διακόψει με τη μέθεξη – και το οποίο, (παρότι αισθησιακά είναι έτοιμο να συγκαταθεί) παραμένει ανίκανο για μια κατάφαση σε μια κίνηση προς την άδυσο η οποία συμπαρασύρει ιλιγγιωδώς το ανίκανο να συγκαταθί υποκειμένο.

Το εγώ μέσα στην αρνητικότητα που εκδηλώνεται με την αμφιβολία διακόπτει τη μέθεξη, αλλά δε βρίσκει στο cogito και μόνο ένα σημείο στάσης. Αυτός που μπορεί να πει ναι, δεν είμαι εγώ – είναι ο Άλλος άνθρωπος. Η κατάφαση έρχεται από εκείνον. Βρίσκεται στην αρχή της εμπειρίας. Ο Καρτέσιος αναζητεί μια δεβαιότητα και σταματά από την πρώτη κιάλα αλλαγή επιπέδου σε αυτή την ιλιγγιώδη κάθοδο. Γιατί πράγματι κατέχει την ιδέα του απείρου, μπορεί να καταμετρήσει από τα πριν την επιστροφή της κατάφασης πίσω από την άρνηση. Αλλά κατέχω την ιδέα του απείρου, σημαίνει ήδη ότι έχω δεξιωθεί τον Άλλον άνθρωπο.

δ) Αντικειμενικότητα και γλώσσα.

Έτσι ο σιωπηλός κόσμος θα ήταν άν-αρχος. Η γνώση δεν θα μπορούσε να ξεκινήσει από αυτόν. Αλλά ήδη ως άν-αρχος –στο όριο της ανυπαρξίας νοήματος– η παρουσία του στη συνείδηση έγκειται στην προσμονή του λόγου που δεν έρχεται. Έτσι εμφανίζεται μέσα στους κόλπους μιας σχέσης με τον Άλλον άνθρωπο, ως σημείο που απελευθερώνει ο Άλλος άνθρωπος, έστω και αν κρύβει το πρόσωπό του, δηλαδή υπεκφεύγει τη βοήθεια που θα έπρεπε να προσφέρει στα σημεία τα οποία απελευθερώνει, και τα οποία κατά συνέπεια τα απελευθερώνει αμφίσημα. Ένας απόλυτα σιωπηλός κόσμος, αδιάφορος για τη λαλιά που σωπαίνει, σιωπηλός μέσα σε μια σιωπή που δεν αφήνει να μαντέψουμε, πίσω από τις φαινομενικότητες κάποιου που σημασιοδοτεί αυτόν τον κόσμο και αυτοσημαίνεται σημασιοδοτώντας αυτόν τον κόσμο –έστω και για να ψευθεί μέσω των επιφαινομένων, σαν κακό πνεύμα, ένας κόσμος τόσο σιωπηλός δεν θα μπορούσε καν να προσφερθεί ως θέαμα.

Στην πραγματικότητα, το θέαμα θεωρείται μόνο στο βαθμό που έχει ένα νόημα. Το νοηματοδοτημένο δεν είναι ύστερο του «ιδωμένου», του «αισθητού» – τα οποία είναι ασήμαντα από μόνα τους, και η φαντασία μας θα τα έπλαθε ή θα τα μετέβαλε ορισμένως με δάση a priori κατηγορίες.

Έχοντας εννοήσει τον αδιάρρηκτο δεσμό ο οποίος συνδέει την εμφάνιση με τη σημασία, αποπειραθήκαμε να καταστήσουμε την εμφάνιση ύστερη της σημασίας – τοποθετώντας την μέσα στη σκοπιμότητα της πρακτικής μας συμπεριφοράς. Ότι απλώς εμφανίζεται, η «καθαρή αντικειμενικότητα», η «απλούστατη αντικειμενικότητα», δεν είναι παρά μια υποστάθμη αυτής της πρακτικής σκοπιμότητας από την οποία και θα δανειζόταν το νόημά του. Έξω η προτεραιότητα της μέριμνας απέναντι στην ενατένιση, το ρίζωμα της γνώσης σε μια κατανόηση που αγγίζει την «κοσμικότητα» του κόσμου και διανοίγει τον ορίζοντα της εμφάνισης του αντικειμένου.

Με αυτό τον τρόπο η αντικειμενικότητα του αντικειμένου υποτιμάται. Η αρχαία θέση που δάζει την παράσταση στη δάση κάθε πρακτικής συμπεριφοράς – που έχει δεχτεί το στίγμα του intelεκτουαλισμού – υποτιμήθηκε πολύ διαστικά. Το πιο διειδυτικό δλέμμα δεν θα μπορούσε να ανακαλύψει στο πράγμα τη λειτουργία του ως εργαλείου. Άραγε αρκεί η απλή αναστολή της πράξης για να αντιληφθούμε το εργαλείο ως πράγμα;

Άλλωστε η πρακτική σημασία είναι τάχα το πρωταρχικό πεδίο του νοήματος; Δεν υποθέτει άραγε την παρουσία μιας σκέψης στην οποίαν εμφανίζεται και στα μάτια της οποίας αποκτά αυτό το νόημα; Αρκεί μήπως, με τη διαδικασία της, να φανερώσει αυτή τη σκέψη;

Ως πρακτική – η σημασία παραπέμπει εντέλει στο ον που υπάρχει με σκοπό αυτή την ύπαρξη. Επίσης είναι δανεισμένη από έναν όρο που είναι σκοπός του εαυτού του. Έτσι εκείνος που κατανοεί τη σημασία είναι απαραίτητος στη σειρά όπου τα πράγματα αποκτούν ένα νόημα, ως τέρμα της σειράς. Η παραπομπή την οποία συνεπάγε-

ται η σημασία θα κατέληγε εκεί όπου η παραπομπή γίνεται αυτοπαθώς – δηλαδή στην απόλαυση. Η διαδικασία από την οποία τα όντα θα δανείζονταν το νόημα τους δεν θα ήταν μόνο εμπράκτως περατή αλλά, ως σκοπιμότητα, θα όδευε λόγω της ουσίας της προς ένα σκοπό, θα κατέληγε. Αλλά η κατάληξη είναι το σημείο όπου για την ακρίβεια κάθε σημασία χάνεται. Η απόλαυση –ικανοποίηση και εγωισμός του εγώ– είναι μια κατάληξη σε σχέση με την οποία τα όντα προσλαμβάνουν ή χάνουν τη σημασία τους ως μέσα ανάλογα με το αν ακολουθούν το δρόμο που οδηγεί σε αυτή ή αν παρακάμπτουν. Αλλά τα ίδια τα μέσα χάνουν τη σημασία τους στην κατάληξη. Άπαξ και επιτευχθεί, ο σκοπός είναι ασύνειδος. Με ποιό δικαίωμα τάχα η αθωότητα της ασύνειδης ικανοποίησης θα φώτιζε με σημασία τα πράγματα, όταν η ίδια είναι νάρκη;

Στην πραγματικότητα η σημασία συλλαμβανόταν πάντα στο επίπεδο της σχέσης. Η σχέση δεν εμφανιζόταν ως νοητό περιεχόμενο –καθορισμένο εποπτικά. Παρέμενε σημαίνουσα μέσω του συστήματος σχέσεων στο οποίο εισχωρούσε η ίδια. Έτσι η κατανόηση του νοητού εμφανίζεται μέσα από τη δυτική φιλοσοφία –αρχής γενομένης από την ύστερη φιλοσοφία του Πλάτωνα, ως κίνηση και ποτέ ως εποπτεία. Ο Χούσεργλ όμως μετατρέπει τις σχέσεις σε σύστοιχα ενός δλέμματος που τις καθορίζει και τις εκλαμβάνει ως περιεχόμενα. Προσκομίζει την ιδέα μιας σημασίας και μιας εσωτερικής κατανοησιμότητας του περιεχομένου, της ενόργειας ενός περιεχομένου (στη διαύγεια περισσότερο παρά στη διάκριση που είναι η σχετικότητα, αφού αποσπά το αντικείμενο από κάτι που δεν είναι η ίδια). Ωστόσο δεν είναι βέβαιο ότι αυτή η αυτοπαρουσίαση μέσα στο φως μπορεί αφ' εαυτής να έχει ένα νόημα. Και ο ιδεαλισμός, η Sinngebung δια του υποκειμένου, περατώνει όλον αυτόν τον ρεαλισμό του νοήματος.

Πράγματι η σημασία διατηρείται μόνο στη ρήξη της έσχατης ενότητας του ικανοποιημένου όντος. Τα πράγμα-

τα αρχίζουν να παίρνουν μια σημασία μέσα στη μέριμνα του όντος που είναι ακόμα «εν πορεία». Έτσι ώστε αντλούμε από αυτή την ρήξη την ίδια τη συνείδηση. Το νοητό θα προερχόταν από το ανικανοποίητο, από την πρόσκαιρη ένδεια του όντος, από την παραμονή του εντεύθεν της αποπερατωσής του. Εντούτοις με ποιό θαύμα θα γίνει αυτό, αν η κατάληξη είναι το περατωμένο ον, αν το ενεργεία υπερέχει απέναντι στο δυνάμει;

Άραγε δεν πρέπει μάλλον να σκεφτούμε ότι η αμφιβολία που αποτελεί μιαν επίγνωση της ικανοποίησης, δεν προέρχεται από την αποτυχία της, αλλά από ένα συμβάν στο οποίο δεν χρησιμοποιεί ως πρωτότυπο η διαδικασία της σκοπιμότητας; Η συνείδηση που φθείρει την ευτυχία, ξεπερνά την ευτυχία και δεν μας φέρνει στους δρόμους που οδηγούν σε αυτή. Η συνείδηση που ζημιώνει την ευτυχία και προσδίδει μια σημασία στην ευτυχία και στην σκοπιμότητα και στην αλληλουχία των σκοπών των εργαλείων και εκείνων που τα χρησιμοποιούν –δεν απορρέει από τη σκοπιμότητα. Η αντικειμενικότητα όπου το ον έχει προταθεί στη συνείδηση δεν είναι μια υποσθήμη της σκοπιμότητας. Τα αντικείμενα δεν είναι αντικείμενα όταν προσφέρονται στο χέρι που τα χρησιμοποιεί, στο στόμα και στα ρουθούνια, στα μάτια και στα αυτιά που τα απολαμβάνουν. Η αντικειμενικότητα δεν είναι εκείνο που μένει από ένα εργαλείο ή από μια τροφή, όταν χωρίζονται από τον κόσμο όπου λειτουργεί το είναι τους. Τίθενται μέσα σε μια ομιλία, μέσα σε μια *συν-ομιλία* που προτείνει τον κόσμο. Αυτή η πρόταση εκφέρεται ανάμεσα σε δύο σημεία που δεν συγκροτούν σύστημα, κόσμο, ολότητα.

Η αντικειμενικότητα του αντικειμένου και η σημασία του προέρχονται από τη γλώσσα. Αυτός ο τρόπος που έχει το αντικείμενο να τίθεται ως θέμα που προσφέρεται περικλείει το γεγονός της σήμανσης: όχι το γεγονός της παραπομπής του σκεπτόμενου που το ορίζει σε εκείνο που σημαίνεται (και αποτελεί μέρος του ίδιου συστήματος) αλλά το γεγονός της εκδήλωσης του σημαίνοντος, του πομπού του σημείου, μιας απόλυτης ετερότητας η

οποία, εντούτοις, του μιλάει και, έτσι, θεματοποιεί, δηλαδή προτείνει ένα κόσμο. Ο κόσμος που για την ακρίβεια δίνεται ως πρόταση, ως έκφραση, έχει ένα νόημα, αλλά γι' αυτό το λόγο δεν είναι ποτέ πρωτό-τυπος. Για μια σημασία, το να δοθεί *leibhaft*, το να εξαντλήσει το είναι της μέσα σε μια διεξοδική εμφάνιση είναι παραλογισμός. Αλλά η μη-πρωτοτυπία εκείνου που έχει ένα νόημα, δεν είναι κάτι οντικά κατώτερο, μια παραπομπή σε μια πραγματικότητα που μιμείται, που αποκρούει ή συμβολίζει. Το νοηματοδοτημένο παραπέμπει σε ένα σημαίνον. Το σημείο δε σημαίνει το σημαίνον, όπως σημαίνει το σημαίνόμενο. Το σημαίνόμενο δεν αποτελεί ποτέ πλήρη παρουσία· όντας με τη σειρά του σημείο πάντα, δεν επανέρχεται σε μια ξεκάθαρη παρουσία. Ο σημαίνων, εκείνος που εκπέμπει το σημείο είναι *κατά πρόσωπο*, παρά τη μεσολάβηση του σημείου, χωρίς να προταθεί ως θέμα. Βέβαια μπορεί να μιλήσει για τον εαυτό του, –αλλά τότε θα ανήγγελλε τον εαυτό του ως σημαίνόμενο και συνεπώς ως σημείο και αυτόν με τη σειρά του. Ο Άλλος άνθρωπος, ο σημαίνων –εκδηλώνεται με τη λαλιά μιλώντας για τον κόσμο και όχι για τον εαυτό του, εκδηλώνεται προτείνοντας τον κόσμο, *θεματοποιώντας τον*.

Η θεματοποίηση εκδηλώνει τον Άλλον άνθρωπο επειδή ή πρόταση που θέτει και προσφέρει τον κόσμο, δεν κυματίζει στον αέρα, αλλά υπόσχεται μια απάντηση σε εκείνον που δέχεται αυτή την πρόταση και κατευθύνεται προς τον Άλλον άνθρωπο επειδή μέσα στην πρόταση δέχεται τη δυνατότητα του ερωτών. Η ερώτηση δεν εξηγείται μόνο με τον θαυμασμό, αλλά και με την παρουσία εκείνου στον οποίο απευθύνεται. Η πρόταση παραμένει μέσα στην τεταμένη ατμόσφαιρα των ερωτήσεων και των απαντήσεων. Η πρόταση είναι ένα σημείο που ήδη ερμηνεύεται, που προσκομίζει το δικό του κλειδί. Αυτή η παρουσία του κλειδιού που ερμηνεύει μέσα στο υπό ερμηνεία σημείο είναι για την ακρίβεια η παρουσία του Άλλου μέσα στην πρόταση, η παρουσία εκείνου που μπορεί να βοηθήσει την ομιλία του, ο διδαχτικός χαρακτήρας

κάθε απόφανσης. Η προφορική ομιλία είναι η πληρότητα της ομιλίας.

Η σημασία ή η κατανοησιμότητα δεν εξαρτάται από την ταυτότητα του Ίδιου που παραμένει καθ' εαυτό, αλλά από το πρόσωπο του Άλλου που καλεί το Ίδιο. Η σημασία δεν εμφανίζεται επειδή ό,τι μπορεί να πληρώσει αυτή την έλλειψη προσλαμβάνει έτσι ένα νόημα. Η σημασία έγκειται στην απόλυτη περίσσεια του Άλλου σε σχέση με το Ίδιο που το επιθυμεί, που επιθυμεί αυτό που δεν του λείπει, που δεξιώνεται το Άλλο μέσα από τα θέματα που –χωρίς να απουσιάζει από σημεία που δίνονται έτσι– το Άλλο του προτείνει ή δέχεται από αυτό. Η σημασία εξαρτάται από το Άλλο που λέει ή εννοεί τον κόσμο και η γλώσσα ή η νόησή του για την ακρίβεια θεματοποιούν. Η σημασία άρχεται από τη ζώσα φωνή όπου ο κόσμος έχει θεματοποιηθεί και συνάμα ερμηνευτεί, όπου ο σημαίνων δε χωρίζεται ποτέ από το σημείο που απελευθερώνει, αλλά το ανακά πάντα καθώς το εκθέτει. Γιατί αυτή η βοήθεια, που δίνεται πάντα στη λέξη που θέτει τα πράγματα, είναι η μοναδική ουσία της γλώσσας.

Η σημασία των όντων εκδηλώνεται στην προοπτική όχι της σκοπιμότητας αλλά της γλώσσας. Μια σχέση μεταξύ όρων που αντιστέκονται στην υλοποίηση, που αποσκιρτούν από τη σχέση ή την προσδιορίζουν είναι εφικτή μόνο ως γλώσσα. Η αντίσταση ενός όρου απέναντι σε έναν άλλον, δεν εξαρτάται εδώ από τη σκοτεινή και εχθρική υποστάμη της ετερότητας, αλλά αντίθετα από την ανεξάντλητη περίσσεια προσοχής που η λαλιά, πάντα διδαχτική, μου προσφέρει. Στην πραγματικότητα η λαλιά είναι πάντα μια ανάληψη εκείνου που υπήρξε σημείο που εκπέμφθηκε από αυτή, υπόσχεση αενάως ανανεούμενη για τη διασάφηση κάθε σκοτεινού που υπάρχει μέσα στη λαλιά.

Έχω ένα νόημα, σημαίνει ότι τοποθετούμαι σε σχέση προς ένα απόλυτο, δηλαδή έρχομαι από εκείνη την ετερότητα που δεν αναρροφάται μέσα στην αντίληψη. Μια παρόμοια ετερότητα είναι εφικτή μόνο ως εκπληκτική δαψύλεια, ανεξάντλητη περίσσεια προσοχής που φανερώνει-

ται μέσα στην διαρκώς ανανεούμενη προσπάθεια της γλώσσας να σαφηνίσει την εκδήλωσή της. Έχω ένα νόημα, σημαίνει διδάσχω ή διδάσκομαι, μιλώ ή μπορώ να είμαι ειπωμένος.

Μέσα στην προοπτική της σκοπιμότητας και της απόλαυσης, η σημασία εμφανίζεται μέσα στην εργασία που προϋποθέτει μιαν απόλαυση παρεμποδισμένη. Αλλά η παρεμποδισμένη απόλαυση από μόνη της δε θα γεννούσε καμιά σημασία, παρά μόνο την οδύνη, αν επενεργούσε μέσα σε ένα κόσμο αντικειμένων, δηλαδή μέσα σε έναν κόσμο όπου ήδη αντήχησε ο λόγος.

Η λειτουργία της πρωταρχής δεν οδηγεί σε έναν σκοπό που, μέσα σε ένα σύστημα αναφορών, θα αναφερόταν στον εαυτό της (όπως το δι' εαυτόν της συνείδησης). Αρχή και τέλος δεν είναι έσχατες έννοιες με την ίδια σημασία του όρου. Το «δι' εαυτόν» ξανακλείνεται στον εαυτό του και, ικανοποιημένο, χάνει κάθε σημασία. Σε όποιον το πλησιάζει εμφανίζεται τόσο αινιγματικό όσο και κάθε άλλη εμφάνιση. Είναι πρωταρχή—αυτό που φέρει το κλειδί του αίνιματός του— που προσκομίζει τη λέξη. Η γλώσσα έχει το εξαιρετικό γνώρισμα να παρίσταται στην εκδήλωσή της. Η λαλιά συνίσταται στο να εξηγείται αναφορικά με τη λαλιά. Είναι διδασκαλία. Η εμφάνιση είναι μια παγωμένη μορφή από την οποία κάτι έχει ήδη αποσπαστεί, ενώ στη γλώσσα επιτελείται η αδιάπτωτη συρροή μιας παρουσίας που ξεσχίζει το αναπόφευχτο πέπλο της εμφάνισής της, που είναι πλαστική όπως κάθε εμφάνιση. Η εμφάνιση αποκαλύπτει και αποκρύπτει, η λαλιά υπερβαίνει, με μια ολοκληρωτική παρηγοσία, διαρκώς ανανεούμενη, την αναπόδραστη απόκρυψη κάθε εμφάνισης. Έτσι προσδίδεται ένα νόημα—ένας προσανατολισμός— σε κάθε φαινόμενο.

Το ξεκίνημα της ίδιας της γνώσης, καθίσταται δυνατό μόνο αν σταματήσει η μαγεία και η διαρκής αμφισημία ενός κόσμου όπου κάθε εμφάνιση είναι πιθανή απόκρυψη, όπου το ξεκίνημα λείπει. Η λαλιά εισάγει μιαν αρχή σε αυτήν την αναρχία. Η λαλιά εξάγει από τη μαγεία για

τί σε αυτή, το ομιλούν ον εγγυάται την εμφάνιση και προσφέρει βοήθεια, παρίσταται στην ίδια του την εμφάνιση. Το είναι του επιτελείται σε αυτή την παράδοση. Η λαλιά που ανατέλλει ήδη στο πρόσωπο που με βλέπει να το βλέπω εισάγει την πρώτη ειλικρίνεια της αποκάλυψης. Σε σχέση με αυτή ο κόσμος προσανατολίζεται, δηλαδή προσλαμβάνει μια σημασία. Σε σχέση με τη λαλιά ξεκινάει και αυτό δεν ισοδυναμεί με τη φόρμουλα: ο κόσμος καταλήγει σε αυτή. Λέγεται και εφεξής μπορεί να είναι θέμα, μπορεί να προταθεί. Η είσοδος των όντων μέσα σε μια πρόταση συνιστά το πρωταρχικό συμβάν της σημασιοδότησης τους με αφετηρία την οποία θα εδραιωθεί η δυνατότητα της ίδιας της αλγοριθμικής έκφρασης. Έτσι η λαλιά βρίσκεται στην πρωταρχή κάθε σημασίας—των εργαλείων και όλων των ανθρωπίνων έργων— γιατί, με τη λαλιά, το σύστημα των παραπομπών στο οποίο ανήκει κάθε σημασία δέχεται την αρχή της λειτουργικότητάς του—το κλειδί του. Δεν είναι η γλώσσα τρόπος του συμβολισμού, παρά κάθε συμβολισμός αναφέρεται ήδη στη γλώσσα.

ε) Γλώσσα και προσοχή.

Παρουσία του όντος στην ίδια του την παρουσία—η λαλιά είναι διδαχή. Η διδαχή δεν μεταδίδει απλώς ένα αφηρημένο και γενικό περιεχόμενο, κοινό ήδη σε μένα και στον Άλλον άνθρωπο. Δεν επωμίζεται μόνο μια λειτουργία, που στο κάτω-κάτω είναι υποτυπώδης, του να ξεγεννήσει ένα πνεύμα που ήδη εγκαυνοεί. Η λαλιά εγκαθιδρύει μόνο την κοινότητα προσφέροντας, παρουσιάζοντας το φαινόμενο ως δεδομένο, και δίνει θεματοποιώντας. Το δεδομένο είναι το γεγονός μιας φράσης. Μέσα στη φράση η εμφάνιση χάνει τη φαινομενικότητά της καθοριζόμενη ως θέμα· αντίθετα προς τον σιωπηλό κόσμο, προς την απείρως διευρυνόμενη αμφισημία, προς το λιμνάζον ύδωρ, προς το νερό που βαλτώνει λόγω του φενοκισμού που παρουσιάζεται ως μυστήριο, η πρόταση συνάπτει το φαινόμενο με το όν, την εξωτερικότητα, την

Απειρία του Άλλου που η σκέψη μου δεν περιέχει. Ορίζει. Ο ορισμός, αυτός που εντάσσει το αντικείμενο στο γένος του, προϋποθέτει τον ορισμό που αποσπά το άμορφο γεγονός από τη σύγχυσή του, για να το προσανατολίσει με αφετηρία το Απόλυτο, την πρωταρχή του, για να το θεματοποιήσει. Κάθε λογικός ορισμός – per genesim ή per genus et differentiam specificam – προϋποθέτει ήδη αυτή τη θεματοποίηση, αυτή την είσοδο σε έναν κόσμο όπου αντηχούν οι φράσεις.

Ακόμα και η εξαντικειμενίκευση της αλήθειας παραπέμπει στη γλώσσα. Το άπειρο όπου κάθε ορισμός τεμαχίζεται, δεν ορίζεται, δεν προσφέρεται στο βλέμμα, αλλά σημαίνεται: όχι σαν θέμα, αλλά ως θεματοποιούν, ως εκείνο με αφετηρία το οποίο κάθε πράγμα μπορεί να οριστεί ταυτοσώμως: σημαίνεται επίσης παριστάμενο στο έργο που το σημαίνει: δεν σημαίνεται μόνο, αλλά μιλάει, είναι πρόσωπο.

Η διδασκαλία ως τέρμα της αμφισημίας ή της σύγχυσης είναι μια θεματοποίηση του φαινομένου. Επειδή ακριβώς το φαινόμενο το διδάχτηκα από κείνον που παρουσιάζεται εν αυτώ – ανακτώντας τις πράξεις αυτής της θεματοποίησης που είναι τα σημεία – μιλώντας – εφεξής δεν είμαι παίγνιο ενός φανακισμού, αλλά θεωρώ τα αντικείμενα. Η παρουσία του άλλου ανθρώπου διακόπτει την αναρχική μαγεία των γεγονότων: ο κόσμος γίνεται αντικείμενο. Το να είναι κάτι αντικείμενο, να είναι θέμα, σημαίνει ότι είναι εκείνο για το οποίο μπορώ να μιλήσω με κάποιον ο οποίος διαπέρασε την οθόνη του φαινομένου και συνδέθηκε μαζί μου. Σύνδεση της οποίας η υφή, όπως αφήσαμε να εννοηθεί, μόνο ηθική μπορεί να είναι, έτσι ώστε η αλήθεια θεμελιώνεται στη σχέση μου με τον Άλλον ή στη δικαιοσύνη. Θέτω τη λαλιά στην πρωταρχή της αλήθειας, σημαίνει εγκαταλείπω την εκκάλυψη που προϋποθέτει τη μοναξιά της θέασης – ως πρώτο έργο της αλήθειας.

Ως έργο της γλώσσας, ως μια επίδραση που ασκείται από τον Δάσκαλο πάνω μου, η θεματοποίηση δεν είναι μια μυστηριώδης πληροφόρηση, αλλά η κλήση που απευ-

θύνεται στην προσοχή μου. Η προσοχή και η ρητή σκέψη την οποία καθιστά δυνατή, αποτελούν την ίδια τη συνείδηση και όχι μιαν εκλέπτυνση της συνείδησης. Αλλά η προσοχή που είναι εξόχως κυρίαρχη σε μένα, αποτελεί εκείνο που ουσιαστικά ανταποκρίνεται σε μια κλήση. Η προσοχή είναι προσοχή για κάτι, επειδή είναι προσοχή για κάποιον. Η εξωτερικότητα της αφετηρίας είναι ουσιώδης, σε αυτή που είναι η ένταση του εγώ. Το σχολείο, χωρίς το οποίο καμιά σκέψη δεν είναι ρητή, καθορίζει την επιστήμη. Εκεί επιβεβαιώνεται η εξωτερικότητα που πραγματώνει την ελευθερία αντί να την πληγώσει: η εξωτερικότητα του Δασκάλου. Η διασάφηση μιας σκέψης μπορεί να γίνει μόνο εις διπλούν: δεν περιορίζεται να βρει ό,τι ήδη κατείχε. Αλλά η πρώτη διδαχή του διδάσκοντος, είναι η ίδια η παρουσία του ως διδάσκοντος από την οποία γεννιέται η παράσταση.

ζ) *Γλώσσα και δικαιοσύνη.*

Αλλά τι μπορεί να σημαίνει η φράση: ο διδάσκων που επισύρει την προσοχή υπερχειλίζει τη συνείδηση; Πώς ο διδάσκων βρίσκται εκτός της συνειδήσεως την οποία διδάσκει; Δεν είναι έξω από αυτή όπως το εννοημένο περιεχόμενο είναι εξωτερικό προς τη σκέψη που το σκέφτεται. Η εξωτερικότητα του εννοημένου περιεχομένου, σε σχέση με τη σκέψη που το σκέπτεται, αναλαμβάνεται από τη σκέψη και, υπ' αυτή την έννοια, δεν ξεπερνά τη συνείδηση. Τίποτα απ' όσα αγγίζουν τη σκέψη δεν μπορεί να υπερχειλίζει τη σκέψη, όλα παραμένουν ελεύθερα μέσα της. Τίποτα, εκτός από τον κριτή που κρίνει την ίδια την ελευθερία της σκέψης. Η παρουσία του Δασκάλου που με τα λόγια του δίνει ένα νόημα στα φαινόμενα και επιτρέπει να τα θεματοποιήσουμε, δεν προσφέρεται για μιαν αντικειμενική γνώση: μέσω της παρουσίας του βρίσκται σε κοινωνία μαζί μου. Η παρουσία του είναι μέσα στο φαινόμενο που διακόπτει τη γοητεία του μαγεμένου κόσμου, που προσφέρει το ναί για το οποίο το εγώ είναι ανίκανο, που προσκομίζει την κατεξοχήν θετικότητα του

‘Άλλου ανθρώπου, είναι ipso facto απο-σύνδεση. Αλλά η αναφορά στο ξεκίνημα δεν υπονοεί γνώση του ξεκινήματος. Απεναντίας, κάθε εξαντικειμενίκευση αναφέρεται ήδη σε αυτή την αναφορά. Η απο-σύνδεση, ως κατεξοχήν εμπειρία του είναι, δεν εκκαλύπτει. Μπορούμε να την αποκαλέσουμε εκκάλυψη εκείνου που έχει αποκαλυφθεί –εμπειρία ενός προσώπου– αλλά έτσι παραχαράζουμε την πρωτοτυπία αυτής της εκκάλυψης. Μέσα σε αυτή την εκκάλυψη εξαφανίζεται για την ακρίβεια η συνείδηση της μοναχικής βεβαιότητας όπου λειτουργεί κάθε γνώση, ακόμα και εκείνη που μπορούμε να έχουμε για ένα πρόσωπο. Όντως, η βεβαιότητα έγκειται στην ελευθερία μου και υπ’ αυτή την έννοια είναι μοναχική. Είτε μέσω α priori εννοιών που μου επιτρέπουν να επιφορτισθώ το δεδομένο, είτε με προσχώρηση της δούλησης (όπως στον Καρτέσιο), εντέλει μόνο η ελευθερία μου είναι αυτή που αναλαμβάνει την ευθύνη για το αληθές. Η απο-σύνδεση, η δεξίωση του δασκάλου, είναι ο αντίποδας: μέσα σε αυτή τίθεται υπό συζήτηση η εξάσκηση της ελευθερίας μου. Αν αποκαλούμε ηθική συνείδηση μια κατάσταση όπου η ελευθερία μου έχει τεθεί υπό συζήτηση, ο προσεταιρισμός ή η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, είναι η ηθική συνείδηση. Η πρωτοτυπία αυτής της κατάστασης δε βρίσκεται μόνο στην τυπική της αντίθεση απέναντι στη γνωστική συνείδηση. Η αμφισβήτηση του εαυτού είναι τόσο πιο ισχυρή όσο ο εαυτός ελέγχει ήδη πιο αυστηρά τον εαυτό του. Αυτή η απομάκρυνση του σκοπού στο βαθμό που πλησιάζουμε είναι η ζωή της ηθικής συνείδησης. Η επαύξηση των απαιτήσεων που έχω απέναντι στον εαυτό μου, επιβαρύνει την κρίση που αναφέρεται σε μένα, μεγαλώνει την ευθύνη μου. Υπ’ αυτή την πολύ συγκεκριμένη έννοια η κρίση που αναφέρεται σε μένα, δεν αναλαμβάνεται ποτέ από μένα. Το αδύνατο αυτής της ανάληψης είναι η ίδια η ζωή –η ουσία– αυτής της ηθικής συνείδησης. Τον τελευταίο λόγο δεν τον έχει η ελευθερία μου, δεν είμαι μέλος. Και λέμε τότε ότι μόνο η ηθική συνείδηση βγαίνει από τον εαυτό της. Με άλλα λόγια, μέσα στην ηθική συνείδηση,

βιώνω μιαν εμπειρία που δεν έχει να κάνει με κανένα α priori πλαίσιο –μια εμπειρία χωρίς έννοια. Κάθε άλλη εμπειρία είναι εννοιολογική, δηλαδή γίνεται δική μου ή απορρέει από την ελευθερία μου. Περιγράψαμε παραπάνω την ουσιαδώς ακόρεστη διάθεση της ηθικής συνείδησης, που δεν απορρέει από την τάξη της πείνας ή του κορεσμού. Έτσι καθορίσαμε παραπάνω την επιθυμία. Η ηθική συνείδηση και η επιθυμία δεν βρίσκονται μέσα στους τρόπους της συνείδησης, αλλά αποτελούν την προϋπόθεσή της. Είναι συγκεκριμένα η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου μέσα από την κρίση του.

Η μεταδατικότητα της διδασκαλίας, και όχι η εσωτερικότητα της ανάμνησης, εκδηλώνει το είναι. Η κοινωνία είναι ο τόπος της αλήθειας. Η ηθική σχέση με τον Δάσκαλο που με κρίνει, υποδοσάτζει την ελευθερία της προσχώρησής μου στο αληθές. Έτσι αρχίζει η γλώσσα. Εκείνος που μου μιλάει και, μέσα από τις λέξεις προτείνεται σε μένα, διατηρεί τη βαθύτατη παραδοξότητα του άλλου ανθρώπου που με κρίνει· οι σχέσεις μας δεν μπορούν ποτέ να αντιστραφούν. Αυτή η πρωτοκαθεδρία τον θέτει καθ’ εαυτό, έξω από τη γνώση μου, και σε σχέση με αυτό το απόλυτο, το δεδομένο προσλαμβάνει ένα νόημα.

Η «μετάδοση» των ιδεών, η αμοιβαιότητα του διαλόγου, κρύβουν ήδη τη βαθιά ουσία της γλώσσας. Αυτή έγκειται στην μη αντιστρεψιμότητα της σχέσης ανάμεσα στο Εγώ και στο Άλλο, στον έλεγχο που ασκεί ο Δάσκαλος και ο οποίος συμπίπτει με τη θέση του ως Άλλου και εξωτερικού. Πράγματι, για να μιληθεί η γλώσσα, ο συνομιλητής πρέπει να είναι η αρχή της ομιλίας του, να παραμένει κατά συνέπειαν πέραν του συστήματος, αν δε βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με μένα. Ο συνομιλητής δεν είναι ένα Εσύ, είναι ένα Εσείς. Αποκαλύπτεται ως εξοχότατος. Η εξωτερικότητα συμπίπτει με την ιδιότητα του κυρίου. Έτσι η ελευθερία μου τίθεται υπό κρίση από ένα Δάσκαλο που μπορεί να την επενδύσει. Εφεξής, η αλήθεια, κυρίαρχη άσκηση της ελευθερίας, αποδίδει δυνατή.

Δ. ΧΩΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΛΥΤΟ

Το Ίδιο και το Άλλο συσχετίζονται και *αποσκιροτούν* από αυτή τη σχέση, παραμένοντας απολύτως χωρισμένα. Η ιδέα του Απειρού ζητεί αυτό το χωρισμό. Είχε τεθεί ως η έσχατη υφή του είναι, ως η *παραγωγή* της ίδιας του της απειρίας. Η κοινωνία το αποπερατώνει *συγκεκριμένα*. Αλλά προσπελάζω το είναι στο επίπεδο του χωρισμού, δε σημαίνει τάχα ότι το προσπελάζω στην κατάντησή του; Οι θέσεις που μόλις συνοψίσαμε αντιβαίνουν στο αρχαίο προνόμιο της ενότητας, που υποστηρίζεται από τον Παρμενίδη, ως το Σπινόζα και τον Χέγκελ. Ο χωρισμός και η εσωτερικότητα θα ήταν ακατανόητα και ανορθόλογα. Η μεταφυσική γνώση που συνδέει το Ίδιο με το Άλλο, θα αντανakλούσε τότε αυτή την έκπτωση. Η μεταφυσική θα πάσχιζε να καταργήσει το χωρισμό, να ενώσει. Το μεταφυσικό είναι θα έπρεπε να απορροφήσει τον μεταφυσικό. Ο εμπράγματος χωρισμός απ' όπου ξεκινάει η μεταφυσική, θα προέκυπτε από μια ψευδαίσθηση ή από ένα λάθος. Στάδιο το οποίο διανύει το χωρισμένο ον στο δρόμο της επιστροφής προς τη μεταφυσική του πηγή, στιγμή μιας ιστορίας που θα ολοκληρωθεί με την ένωση, η μεταφυσική θα ήταν μια Οδύσεια και η ανησυχία της ο νόστος. Αλλά η φιλοσοφία της ποτέ δε γνώριζε από που ερχόταν αυτή η ψευδαίσθηση και αυτή η πτώση που είναι τυχαίες και αδιανόητες μέσα στο άπειρο, το Απόλυτο και το Τέλειο.

Εκλαμβάνω τον χωρισμό ως έκπτωση ή στέρηση ή προσωρινή ρήξη της ολότητας, δε σημαίνει ότι γνωρίζω άλλον χωρισμό από εκείνον που μαρτυρεί η *ανάγκη*. Η *ανάγκη* πιστοποιεί το κενό και την έλλειψη μέσα στο ενδεές, την εξάρτησή της από το εξωτερικό, την ανεπάρκεια του ενδεούς όντος, επειδή ακριβώς δεν κατέχει εξολοκλήρου το είναι του και, κατά συνέπεια, δεν είναι στην

κυριολεξία *χωρισμένο*. Ένας από τους δρόμους της ελληνικής μεταφυσικής αναζητούσε την επιστροφή στην Ενότητα, τη σύμφυση μαζί της. Αλλά η ελληνική μεταφυσική εκλαμβάνει το αγαθό ως χωρισμένο από την ολότητα της ουσίας και, ως εκ τούτου, διαβλέπει (χωρίς καμιά συνεισφορά της λεγόμενης ανατολικής σκέψης) μιαν υφή τέτοια ώστε η ολότητα να μπορεί να δεχτεί ένα επέκεινα. Το Αγαθό είναι Αγαθό *καθ' αυτό* και όχι σε σχέση με την ανάγκη από την οποία λείπει. Σε σχέση με τις ανάγκες είναι μια πολυτέλεια. Γι' αυτό ακριβώς βρίσκεται επέκεινα της ουσίας. Όταν παραπάνω μια εκκάλυψη αντιπροτάθηκε στην αποκάλυψη όπου η αλήθεια εκφράζεται και μας καταναγάζει προτού την αναζητήσουμε, η έννοια του Αγαθού *καθ' αυτό* ήδη επανειστάθηκε. Ο Πλωτίνος επιστρέφει στον Παρμενίδη όταν με την απορροφή και την *κάθοδο* παρουσιάζει την εμφάνιση της ουσίας ξεκινώντας από το Εν. Ο Πλάτωνας με κανένα τρόπο δεν επάγει το είναι του Αγαθού: θέτει την υπέρβαση ως υπερβαίνουσα την ολότητα. Ο Πλάτωνας, δίπλα στις ανάγκες που η ικανοποίησή τους έρχεται να πληρώσει ένα κενό, διαβλέπει επίσης λαχτάρες που δεν προοιωνίζονται από οδύνη και έλλειψη και στις οποίες αναγνωρίζουμε το σχήμα της επιθυμίας, ανάγκη εκείνου που δεν του λείπει τίποτα, λαχτάρα εκείνου που κατέχει εξολοκλήρου το είναι του, που πηγαίνει πέραν της πληρότητάς του, που έχει την ιδέα του Απειρού. Η θέση του Αγαθού υπεράνω πάσης ουσίας, είναι η βαθύτερη διδαχή – η οριστική διδαχή – όχι της θεολογίας, αλλά της φιλοσοφίας. Το παράδοξο ενός Απειρού που δέχεται ένα ον έξω από αυτό και το οποίο δεν περικλείει – και που επιχειρεί χάρη σε αυτή τη γειτνίαση με ένα χωρισμένο ον την ίδια του την απειρότητα –, με ένα λόγο, το παράδοξο της δημιουργίας, χάνει έκτοτε την τόλμη του.

Αλλά εφεξής πρέπει να πάψουμε να ερμηνεύουμε τον χωρισμό ως ξεκάθαρη μείωση του Απειρού, ως έναν υποδιδασμό. Ο χωρισμός απέναντι στο Άπειρο, συμβατός με το Άπειρο, δεν είναι μια απλή «πτώση» του Απειρού.

Μέσα από μια φαινομενική μείωση αγγέρονται σχέσεις καλύτερες από τις σχέσεις που συνδέουν τυπικά, μέσα στο αφηρημένο, το περατό με το άπειρο: οι σχέσεις του Αγαθού. Η μείωση δεν βαρύνει παρά μόνο αν συγκρατούμε από το χωρισμό (και το δημιούργημα) μέσω μιας αφηρημένης σκέψης, την περατότητά του, αντί να θέτουμε την περατότητα μέσα στην υπέρβαση όπου έχει πρόσβαση στην επιθυμία και στην καλοσύνη. Η οντολογία της ανθρώπινης ύπαρξης – η φιλοσοφική ανθρωπολογία – δεν παύει να παραφράζει αυτή την αφηρημένη σκέψη επιμένοντας παθιασμένα στην περατότητα. Στην πραγματικότητα πρόκειται για μια τάξη όπου απλώς η έννοια του Αγαθού προσλαμβάνει κάποιο νόημα. Πρόκειται για την κοινωνία. Η σχέση δεν συνδέει όρους που αλληλοσυμπληρώνονται και κατά συνέπειαν πάσχουν από αμοιβαία έλλειψη, αλλά όρους επαρκείς. Ετούτη η σχέση είναι Επιθυμία, ζωή όντων που έχουν φτάσει στην κτήση του εαυτού τους. Ιδωμένο συγκεκριμένα, δηλαδή με αφετηρία το χωρισμένο ον που στρέφεται προς αυτό, το άπειρο υπερδαινείται. Με άλλα λόγια, διανοίγεται στην τάξη του Αγαθού. Λέγοντας ότι το άπειρο είναι ιδωμένο συγκεκριμένα με αφετηρία το χωρισμένο ον που στρέφεται προς το μέρος του, διόλου δεν θεωρούμε σχετική μια σκέψη που ξεκινάει από το χωρισμένο ον. Ο χωρισμός είναι η συγκρότηση της σκέψης και της εσωτερικότητας, δηλαδή μας σχέσης μέσα στην ανεξαρτησία.

Το Άπειρο παράγεται αρνούμενο την εισβολή μιας ολότητας μέσα σε μια σύσπαση που αφήνει θέση στο χωρισμένο ον. Έτσι, διαφαινονται σχέσεις που ανοίγουν ένα δρόμο εκτός του είναι. Ένα άπειρο που δεν κλείνεται κυκλικά στον εαυτό του, αλλά αποσύρεται από την οντολογική έκταση για να αφήσει μια θέση σε ένα χωρισμένο ον, υπάρχει θεόθεν. Πάνω από την ολότητα εγκαινιάζει μια κοινωνία. Οι σχέσεις που εγκαθιδρύονται ανάμεσα στο χωρισμένο ον και το Άπειρο, εξαγοράζουν ό,τι σχετικό με μείωση υπήρχε μέσα στην δημιουργική σύσπαση του Απείρου. Ο άνθρωπος εξαγοράζει τη δημιουργία. Η

κοινωνία με τον Θεό δεν είναι μια προσθήκη στον Θεό, ούτε μια εξαφάνιση του διαστήματος που χωρίζει τον θεό από το δημιούργημα. Σε αντίθεση προς την ολοποίηση την αποκαλέσαμε θρησκεία. Ο περιορισμός του δημιουργικού Απείρου, και η πολλότητα – είναι συμβατά με την τελειότητα του Απείρου. Αρθρώνουν το νόημα αυτής της τελειότητας.

Το άπειρο διανοίγει την τάξη του Αγαθού. Πρόκειται για μια τάξη που δεν αντικρούει, αλλά ξεπερνά τους κανόνες της τυπικής λογικής. Στην τυπική λογική, η διάκριση μεταξύ ανάγκης και Επιθυμίας δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή κατ' αυτήν, η επιθυμία διέπεται από τις μορφές της ανάγκης. Από αυτή την καθαρά τυπική αναγκαιότητα απορρέει η δύναμη της παρμενίδειας φιλοσοφίας. Αλλά η τάξη της Επιθυμίας – της σχέσης μεταξύ ξένων που δεν νιώθει ο ένας την έλλειψη του άλλου – της επιθυμίας στη θετικότητα της – επικυρώνεται μέσα από την ιδέα της ex nihilo δημιουργίας. Έτσι εξαεμίζεται το επίπεδο του ενδεούς όντος, που είναι άπληστο για τα συμπληρώματά του και εγκαινιάζεται η δυνατότητα μιας ύπαρξης σαββατικής όπου η ύπαρξη αναστέλλει τις αναγκαιότητες της ύπαρξης. Πράγματι, ένα όν είναι όν στο μέτρο που είναι ελεύθερο, δηλαδή έξω από το σύστημα που προϋποθέτει την εξάρτησή. Κάθε περιστολή που δέχεται η ελευθερία είναι μια περιστολή του είναι. Γι' αυτό το λόγο η πολλότητα θα ήταν η οντολογική έκπτωση όντων που αλληλοπεριορίζονται με τη γειννιάσή τους. Από το Παρμενίδη και μέσω του Πλωτίνου δεν καταφέρνουμε να σκεφτούμε διαφορετικά. Γιατί η πολλότητα μας φαινόταν συνενωμένη μέσα σε μιαν ολότητα της οποίας η πολλότητα δεν μπορούσε να είναι παρά μια φαινομενικότητα, άλλωστε ανεξήγητη. Αλλά η ιδέα της ex nihilo δημιουργίας εκφράζει μια πολλότητα μη συνενωμένη σε ολότητα. Το δημιούργημα είναι μια ύπαρξη που εξαρτάται δέδαια από ένα Άλλο, αλλά όχι ως ένα τμήμα που αποσπικτά. Η ex nihilo δημιουργία διαρρηγνύει το σύστημα, θέτει ένα ον εκτός παντός συστήματος, δηλαδή

εκεί όπου η ελευθερία είναι εφικτή. Η δημιουργία αφήνει στο δημιούργημα ένα ίχνος εξάρτησης, αλλά μιας εξάρτησης ανεκτίμητης: το εξαρτώμενο ον αντλεί από αυτή την εξαιρετική εξάρτηση, από αυτή τη σχέση, την ίδια του την ανεξαρτησία, την εξωτερικότητά του προς το σύστημα.

Το ουσιώδες της δημιουργημένης ύπαρξης δεν έγκειται στον περιορισμένο χαρακτήρα του είναι της και η συγκεκριμένη υφή του δημιουργήματος δεν συνάγεται από αυτή την περατότητα. Το ουσιώδες της δημιουργημένης ύπαρξης συνίσταται στο χωρισμό της απέναντι στο Άπειρο. Αυτός ο χωρισμός δεν είναι απλή άρνηση. Εκπληρωνόμενος ως ψυχισμός, ανοίγεται για την ακρίβεια στην ιδέα του απείρου. Η σκέψη και η ελευθερία μας έρχονται από τον χωρισμό και από την θεώρηση του Άλλου ανθρώπου –αυτή η θέση βρίσκεται στους αντίποδες του σπινοζισμού.

ΜΕΡΟΣ II

ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ

A. Ο ΧΩΡΙΣΜΟΣ ΩΣ ΖΩΗ

1. Αναφορικότητα και κοινωνική σχέση

Περιγράφοντας την μεταφυσική σχέση ως ανιδιοτελή, ως αποδεσμευμένη από κάθε μέθεξη, θα σφάλλαμε αν αναγνωρίζαμε σε αυτή την αναφορικότητα, την συνείδηση του... την εγγύτητα και ταυτόχρονα την απόσταση. Ο χουσερλιανός όρος επικαλείται όντως τη σχέση με το αντικείμενο, με το τεθειμένο, με το θεματικό, ενώ η μεταφυσική σχέση δεν συνδέει ένα υποκείμενο με ένα αντικείμενο. Όχι γιατί η επιχειρηματολογία μας είναι αντι-ιντελεκτουαλιστική. Αντίθετα προς τους φιλοσόφους της ύπαρξης, δεν θα θεμελιώσουμε τη σχέση με το ον που αντιμετωπίζεται με σεβασμό στο είναι του –και στην απόλυτα εξωτερική έννοια, δηλαδή στη μεταφυσική– στο είναι στον κόσμο, στη μέριμνα και στο πράττειν του χαϊντεγκεριανού Dasein. Το πράττειν, δηλαδή η εργασία, προϋποθέτει ήδη τη σχέση με το υπερβατικό. Αν η γνώση, υπό μορφή αντικειμενοποιούσας πράξης, δε μας φαίνεται ότι βρίσκεται στο επίπεδο της μεταφυσικής σχέσης, αυτό δε συμβαίνει επειδή η εξωτερικότητα θεωρούμενη ως αντικείμενο –το θέμα– απομακρύνεται απο το υποκείμενο με την ταχύτητα των αφαιρέσεων· αντίθετα, επειδή δεν απομακρύνεται επαρκώς. Η θεώρηση των αντικειμένων παραμένει εγγύτατα στην πράξη, κατέχει το θέμα της και συνεπώς λειτουργεί σε ένα επίπεδο όπου ένα ον περιορίζεται από ένα άλλο. Η μεταφυσική πλησιάζει χωρίς να

αγγίζει. Ο τρόπος της δεν είναι πράξη, αλλά κοινωνική σχέση. Υποστηρίζουμε ότι η κοινωνική σχέση είναι μολαταύτα η κατεξοχήν εμπειρία. Πράγματι τοποθετείται μπροστά στο ον που εκφράζεται, δηλαδή παραμένει στον εαυτό του. Αντιδιαστέλλοντας την αντικειμενοποιούσα πράξη από τη μεταφυσική, δεν οδεύουμε προς την καταγγελία του ιντελλεκτουαλισμού, αλλά προς την ισχυρότατη ανάπτυξή του, αν εντούτοις αληθεύει, ότι η νόηση επιθυμεί το είναι καθ' αυτό. Θα πρέπει λοιπόν να δείξουμε τη διαφορά που χωρίζει τις ανάλογες σχέσεις της υπέρβασης και αυτές της ίδιας της υπέρβασης. Οι δεύτερες οδηγούν στο 'Άλλο που η ιδέα για το 'Άπειρο μας επέτρεψε να ορίσουμε τον τρόπο του. Οι πρώτες – και ανάμεσα τους η αντικειμενοποιούσα πράξη – έστω και αν βασίζονται στην υπέρβαση – παραμένουν μέσα στο 'Ίδιο.

Η ανάλυση των σχέσεων που παράγονται μέσα στους κόλπους του 'Ίδιου – στην οποία αφιερώνεται αυτό το τμήμα του βιβλίου – θα περιγράψει το μεσοδιάστημα του χωρισμού. Το τυπικό σχήμα του χωρισμού, δεν είναι το σχήμα κάθε σχέσης, δηλ. η ταυτοχρονία της απόστασης ανάμεσα στους όρους και της ενότητάς τους. Μέσα στο χωρισμό, η ένωση των όρων διατηρεί το χωρισμό με μια υψηλή έννοια. Το είναι μέσα στη σχέση, αποσπάται από τη σχέση, είναι απόλυτο μέσα στη σχέση. Η συγκεκριμένη ανάλυση, αυτή που αναλαβαίνει ένα ον που τον εκπληρώνει (και δεν παύει να τον εκπληρώνει αναλύοντας τον), θα αναγνωρίσει το χωρισμό ως εσωτερική ζωή, ή ως ψυχισμό. Αυτό το σημειώσαμε, αλλά αυτή η εσωτερικότητα θα εμφανισθεί, με τη σειρά της, σαν εν οίκω παρουσία, πράγμα που σημαίνει διαμονή και οικονομία. Ο ψυχισμός και οι προοπτικές που διανοίγει, διατηρούν την απόσταση που χωρίζει τον μεταφυσικό από τη μεταφυσική και την αντίστασή τους στην ολοποίηση.

2. Ζωή με... (απόλαυση). Η έννοια της εκπλήρωσης

Ζούμε με «ζεστή σούπα», με αέρα, με φως, με θεάματα με εργασία, με ιδέες, με ύπνο κ.τ.λ... Δεν πρόκειται για αντικείμενα παραστάσεων. Τα ζούμε. Αυτά με τα οποία ζούμε, δεν είναι άλλωστε «μέσα ζωής», όπως η πένα είναι μέσο σε σχέση με την επιστολή που επιτρέπει να γράψουμε· δεν είναι ούτε σκοπός ζωής, όπως η επικοινωνία είναι σκοπός της επιστολής. Τα πράγματα με τα οποία ζούμε δεν είναι όργανα, ούτε εργαλεία με τη χαιντεγγε-ριανή έννοια του όρου. Η υπόστασή τους δεν εξαντλείται στον χρησιμοθηρικό σχηματισμό που τα σκιαγραφεί, όπως η υπόσταση των σφυριών, των δειχτών ή των μηχανών. Σε έναν ορισμένο βαθμό, είναι πάντα – ακόμα και τα σφυριά, οι δείχτες και οι μηχανές – αντικείμενα απόλαυσης, τα οποία προσφέρονται στην «όρεξη» μας, κοσμημένα και εξωραϊσμένα. Επιπλέον, ενώ η προσφυγή στο εργαλείο προϋποθέτει τη σκοπιμότητα και συνεπάγεται μιαν εξάρτηση απέναντι στο άλλο, το να ζεις με... σκιαγραφεί την ίδια την ανεξαρτησία της απόλαυσης και της ευτυχίας της που είναι το αρχικό σχήμα κάθε ανεξαρτησίας.

Αντίστροφα, η ανεξαρτησία της ευτυχίας εξαρτάται πάντα από ένα περιεχόμενο: είναι η χαρά ή η οδύνη του να αναπνέεις, να κοιτάς, να διατρέφεσαι, να εργάζεσαι, να χρησιμοποιείς το σφυρί και τη μηχανή, κτλ. Η εξάρτηση της ευτυχίας από το περιεχόμενο, δεν είναι εντούτοις η σχέση του αιτιατού με την αιτία. Τα περιεχόμενα με τα οποία ζει η ζωή δεν είναι πάντα απαραίτητα στη διατήρηση αυτής της ζωής, σαν μέσα ή σαν αναγκαία καύσιμα στη «λειτουργία» της ύπαρξης. Τουλάχιστον δεν διώνονται ως τέτοια. Μαζί με αυτά πεθαίνουμε και ενίοτε προτιμούμε να πεθάνουμε παρά να τα στερηθούμε. Εντούτοις, η «στιγμή» της αποκατάστασης ενέχεται φαινομενολογικά στο γεγονός της διατροφής για παράδειγμα, και μάλιστα αυτό είναι το ουσιώδες χωρίς να χρειάζεται να καταφύγουμε σε καμιά γνώση φυσιολογίας ή οικονομίας

για να το εξηγήσουμε. Η διατροφή ως μέσο αναζωογόνησης, είναι η μετατροπή του άλλου σε Ίδιο, πράγμα σύμφυτο με την απόλαυση: μια άλλη ενέργεια, που αναγνωρίζεται ως άλλη, που, όπως θα δούμε, αναγνωρίζεται ως υποστηρίγματα της πράξης που κατευθύνεται προς αυτή, αποδίδει μέσα στην απόλαυση, ενέργειά μου, δύναμή μου, εγώ μου. Υπ' αυτή την έννοια, κάθε απόλαυση είναι διατροφή. Η πείνα, είναι η ανάγκη, η κατεξοχήν στέρηση, και υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια, το να ζω με... δεν αποτελεί μια απλή επίγνωση εκείνου που πληροί τη ζωή. Αυτά τα περιεχόμενα είναι διωμένα: τροφοδοτούν τη ζωή. Ζει κανείς τη ζωή του. Ζω είναι κάτι σαν μεταβατικό ρήμα που τα περιεχόμενα της ζωής απαρτίζουν τα άμεσα αντικείμενά του. Και η δίωση αυτών των περιεχομένων είναι ipso facto περιεχόμενο της ζωής. Η σχέση με το άμεσο αντικείμενο του ρήματος υπάρχω, μετασηματισμένο σε μεταβατικό (μετά από τους φιλοσόφους της ύπαρξης), μοιάζει, πραγματικά, με την τροφή όπου υπάρχει σχέση με ένα αντικείμενο και συνάμα σχέση με αυτή τη σχέση που, και αυτή, τρέφει και πληροί τη ζωή. Δεν υπάρχουμε μόνο τον πόνο ή τη χαρά ή, υπάρχουμε μέσω των πόνων και των χαρών. Αυτός ο τρόπος για την πράξη του να διατρέφεσαι με την δραστηριότητά σου, είναι για την ακρίβεια η απόλαυση. Ζω με ψωμί, δε σημαίνει λοιπόν αναπαριστώ το ψωμί, ούτε επιδρώ πάνω του, ούτε δρω χάρη σ' αυτό. Βέβαια πρέπει να κερδίζει κανείς το ψωμί του και πρέπει να τρέφεται για να κερδίσει το ψωμί του: έτσι ώστε το ψωμί που τρώει να είναι αυτό χάρη στο οποίο κερδίζει το ψωμί και τη ζωή του. Αλλά αν τρώει το ψωμί του για να εργαστεί και να ζήσει, ουσιαστικά ζει από την εργασία του και με το ψωμί του. Το ψωμί και εργασία δεν τον διασκεδάζουν, πασκαλικω τω τρόπω, για το γυμνό γεγονός της ύπαρξης, ούτε πληρούν το κενού του χρόνου του: η απόλαυση είναι η έσχατη επίγνωση όλων των περιεχομένων που πληρούν τη ζωή του—τα αγκαλιάζει. Η ζωή που κερδίζει δεν είναι μια γυμνή ύπαρξη: είναι μια ζωή εργασίας και διατροφής: πρόκει-

ται για περιεχόμενα που δεν την απασχολούν απλώς, αλλά την αναγκάζουν να «καταγίνεται», να «διασκεδάζει», συνεπώς είναι απόλαυση. Έστω κι αν το περιεχόμενο της ζωής διασφαλίζει τη ζωή μου, το μέσο παρευθής αναζητείται ως σκοπός και η επιδίωξη αυτού του σκοπού αποδίδει με τη σειρά της σκοπός. Έτσι, τα πράγματα είναι πάντα κάτι παραπάνω από το απολύτως αναγκαίο, συνιστούν τη χάρη της ζωής. Ζούμε με την εργασία μας που εξασφαλίζει την επιδίωσή μας ζούμε όμως και με την εργασία μας επειδή πληροί (χαροποιεί ή θλίβει) τη ζωή. Αυτή η δεύτερη έννοια του «ζω από την εργασία μου» αντιτρέφει—αν τα πράγματα έχουν καλώς—την πρώτη. Το αντικείμενο που βλέπουμε κατέχει τη ζωή ως αντικείμενο, αλλά η θέαση του αντικειμένου συνιστά τη «χαρά» της ζωής.

Όχι πως υπάρχει θέαση της θέασης: η σχέση της ζωής με την εξάρτησή της από τα πράγματα είναι απόλαυση, η οποία, ως ευτυχία, είναι ανεξαρτησία. Οι πράξεις της ζωής δεν είναι ευθείες και σάμιψες ταυμένες προς το σκοπό τους. Ζούμε μέσα στη συνείδηση της συνείδησης αλλά αυτή η συνείδηση της συνείδησης δεν είναι αναλογισμός (réflexion). Δεν είναι γνώση, αλλά απόλαυση, και, όπως θα δούμε, ο εγωισμός της ζωής.

Όταν λέμε ότι ζούμε με περιεχόμενα, δε σημαίνει ότι δεδιώνουμε πως καταφεύγουμε σε αυτά σα να πρόκειται για την εξασφάλιση της ζωής, θεωρώντας τα ως γυμνό γεγονός της ύπαρξης. Το γυμνό γεγονός της ζωής δεν είναι ποτέ γυμνό. Η ζωή δεν είναι γυμνή βούληση για ύπαρξη, οντολογική μέριμνα (Sorge) αυτής της ζωής. Η σχέση της ζωής με τις συνθήκες της ζωής της, γίνεται τροφή και περιεχόμενο αυτής της ζωής. Η ζωή είναι *αγάπη για τη ζωή* σχέση με περιεχόμενα που δεν είναι το είναι μου, αλλά κάτι πιο ακριβό από το είναι μου: να σκέφτομαι, να τρώω, να κοιμάμαι, να διαβάω, να εργάζομαι, να κάθομαι στον ήλιο. Ξέχωρα από την υπόστασή μου, αλλά συστατικά της, αυτά τα περιεχόμενα αποτελούν την αξία της ζωής μου. Αν η ζωή περιοριστεί στην γυμνή ύπαρξη,

όπως η ύπαρξη των σκιών στην επίσκεψη του Οδυσσέα στον Άδη –τότε διαλύεται σε σκιές. Η ζωή είναι μια ύπαρξη που δεν προηγείται της ουσίας της. Η τελευταία είναι το τίμημά της και η αξία, εδώ, συνιστά το είναι. Η πραγματικότητα της ζωής βρίσκεται ήδη στο επίπεδο της ευτυχίας και, υπ' αυτή την έννοια, πέραν της οντολογίας. Η ευτυχία δεν είναι ένα συμβεβηγός του όντος, αφού το όν διακινδυνεύει για την ευτυχία.

Αν το «ζω με...» δεν είναι μια απλή παράσταση κάποιου πράγματος, τότε το «ζω με...» δεν υπάγεται στις κατηγορίες της δραστηριότητας και της δύναμης, καθοριστικές για την αριστοτελική οντολογία. Το αριστοτελικό ενεργεία ισοδυναμούσε με το όν. Ενταγμένος μέσα σε ένα σύστημα σκοπών και μέσων, ο άνθρωπος πραγματωνόταν βγαίνοντας *Δια του ενεργήματος* από τα φαινομενικά του όρια. Όπως κάθε άλλη φύση, η ανθρώπινη φύση εκπληρωνόταν, δηλαδή γινόταν εξολοκλήρου ο εαυτός της, λειτουργώντας, συσχετιζόμενη. Κάθε όν είναι άσκηση οντική, και η ταύτιση της σκέψης με την πράξη δεν είναι έκτοτε μεταφορική. Αν ζω με..., η απόλαυση, συνίσταται εξίσου στο συσχετισμό μου με κάτι άλλο, αυτή η σχέση δεν σκιαγραφείται στο επίπεδο του καθαρού είναι. Η ίδια η πράξη που εκδιπλώνεται στο επίπεδο του είναι, εισέρχεται επιπροσθέτως στην ευτυχία μας. Ζούμε με πράξεις και από την πράξη του όντος, όπως ακριβώς ζούμε με ιδέες και αισθήματα. Ό,τι κάνω και ό,τι είμαι, είναι ταυτόχρονα αυτό από το οποίο ζω. Σχετιζόμαστε μαζί του με μια σχέση που δεν είναι θεωρητική, ούτε πρακτική. Πίσω από τη θεωρία και την πράξη, υπάρχει η απόλαυση της θεωρίας και της πράξης: εγώιασμος της ζωής. Η έσχατη σχέση είναι απόλαυση, *ευτυχία*.

Η απόλαυση δεν είναι μια απ' όλες τις ψυχολογικές καταστάσεις, μια θυμική ταυτότητα της εμπειρικής ψυχολογίας, αλλά η φρικίαση του εγώ. Με την απόλαυση παραμένουμε πάντα στον δεύτερο βαθμό που, μολαταύτα, δεν είναι ακόμα ο βαθμός του αναλογισμού. Η ευτυχία μέσα στην οποίαν κινούμαστε ήδη απλώς και μόνο επειδή ζού-

με, είναι, στην πραγματικότητα, πάντα πέραν του είναι όπου έχουν αναφανεί τα πράγματα. Είναι κατάληξη, αλλά εκεί η ανάμνηση της λαχτάρας προσδίδει στην κατάληξη τον χαρακτήρα της εκπλήρωσης, που αξίζει περισσότερο από την αταραξία. Η καθαρή ύπαρξη είναι αταραξία, η ευτυχία είναι εκπλήρωση. Η απόλαυση είναι καμωμένη απο την ανάμνηση της δίψας της, είναι κατάσβεση. Είναι ενέργημα που θυμάται το «δυνάμει» του. Δεν εκφράζει, όπως θα ήθελε ο Χαιντεγκερ, τον τρόπο της κατασκήνωσής μου –την τοποθέτησή μου– στο είναι, την τονικότητα της παραμονής μου. Δεν είναι η παραμονή μου στο είναι, αλλά ήδη το ξεπέρασμα του είναι το ίδιο το είναι «φτάνει» σε κείνον που μπορεί να αναζητήσει την ευτυχία, σαν μια νέα δόξα πάνω από την υποστασιακότητα. Το ίδιο το είναι αποτελεί ένα περιεχόμενο που προκαλεί την ευτυχία ή τη δυστυχία εκείνου που δεν πραγματώνει απλώς τη φύση του, αλλά γυρεύει μέσα στο είναι έναν θρίαμβο που είναι αδιανόητος μέσα στην τάξη των υποστάσεων. Οι τελευταίες είναι μόνο αυτό που είναι. Η ανεξαρτησία της ευτυχίας διακρίνεται λοιπόν από την ανεξαρτησία που, κατά τους φιλοσόφους, κατέχει η υπόσταση. Σάμπως, πέρα από την πληρότητα του είναι, το on να μπορούσε να αξιώσει έναν νέο θρίαμβο. Και βέβαια μπορούν να μας αντιτείνουν ότι μόνο η ατέλεια της ύπαρξης που διαθέτει ένα on καθιστά αυτόν τον θρίαμβο δυνατό και πολύτιμο και ότι συμπίπτει με την πληρότητα του υπάρχειν. Αλλά θα πούμε τότε ότι η παράδοση δυνατότητας ενός ατελούς όντος, είναι ήδη η διάνοιξη της τάξης της ευτυχίας και το τίμημα αυτής της υπόσχεσης για ανεξαρτησία, υψηλότερο από την υποστασιακότητα.

Η ευτυχία είναι προϋπόθεση της δραστηριότητας αν δραστηριότητα σημαίνει έναρξη μέσα στη διάρκεια, που εντούτοις είναι συνεχής. Βέβαια η πράξη προϋποθέτει το είναι, αλλά σε ένα ανώνυμο on –όπου τέλος και αρχή δεν έχουν νόημα– σημαδεύει μιαν αρχή και ένα τέλος. Συνεπώς η απόλαυση πραγματώνει την ανεξαρτησία απέναντι στην αλληλουχία, μέσα στους κόλπους αυτής της αλλη-

λουχίας: κάθε ευτυχία συμβαίνει για πρώτη φορά. Η υποκειμενικότητα αντλεί την καταγωγή της από την ανεξαρτησία και την κυριαρχία της απόλαυσης.

Ο Πλάτωνας μιλάει για την ψυχή που ευχαίται με ιδέες¹. Μέσα στην έλλογη σκέψη όπου εκδηλώνεται η κυριαρχία της ψυχής, διακρίνει μια σχέση με το αντικείμενο, που δεν είναι μόνο ενατενιστική, αλλά επιβεβαιώνει το Ίδιο του σκεπτόμενου, μέσα στην κυριαρχία του. Από το πεδίο που βρίσκεται μέσα στον λειμώντα της αλήθειας «ού δὴ ἔνεχ' ἢ πολλή σπουδή τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀριστῶ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἢ τε πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται»². Εκείνο που επιτρέπει στην ψυχή να ανέλθει στην αλήθεια, τρέφεται με την αλήθεια. Μέσα σε αυτό το βιβλίο αντιτασσόμαστε στην πλήρη αναλογία ανάμεσα στην αλήθεια και την τροφή. Επειδή ακριδώς η μεταφυσική Επιθυμία είναι υπεράνω της ζωής και δεν μπορούμε να μιλήσουμε στην περίπτωσή μας για κάφορο. Αλλά η πλατωνική εικόνα περιγράφει για τη σκέψη τη σχέση που θα εκπληρώσει η ζωή όπου η προσήλωση στα περιεχόμενα που την πληρούν της προσφέρει έναν ύπατο περιεχόμενο. Η κατανάλωση των τροφών είναι η τροφή της ζωής.

3. Απόλαυση και ανεξαρτησία

Είπαμε ότι *ζω με κάτι* δε σημαίνει ότι αντλώ από κάπου τη ζωτική ενέργεια. Η ζωή δεν ισοδυναμεί με την αναζήτηση και την κατανάλωση των καυσίμων που προσφέρει η αναπνοή και η τροφή, αλλά, αν λέγεται, με την κατανάλωση επίγειων και ουράνιων τροφών. Έτσι, αν εξαρτάται από κάτι που δεν είναι η ίδια, αυτή η εξάρτηση έχει αντι-στάθμισμα που σε τελευταία ανάλυση την εκμηδενίζει. Αυτό με το οποίο ζούμε, δεν μας υποδοιώνει, το απολαμβάνουμε. Δεν θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε

την ανάγκη ως απλή έλλειψη, παραδίδοντας την ψυχολογία του Πλάτωνα, ούτε ως καθαρή παθητικότητα παραδίδοντας την ηθική του Κάντ. Το ανθρώπινο ον αρέσκεται στις ανάγκες του, είναι ευτυχές για τις ανάγκες του. Το παράδοξο του «να ζω από κάτι» ή όπως θα έλεγε ο Πλάτωνας, η μαγία αυτών των ηδονών, βρίσκεται για την ακρίβεια στην ευαρέσκεια απέναντι σε κείνο από το οποίο εξαρτάται η ζωή. Όχι έλεγχος από τη μια και εξάρτηση από την άλλη, αλλά έλεγχος μέσα στην εξάρτηση. Αυτός ίσως είναι ο ορισμός της ευαρέσκειας και της ηδονής. Ζω από... , σημαίνει εξάρτηση που μεταστρέφεται σε κυριαρχία, σε ευτυχία ουσιωδώς εγωιστική. Η ανάγκη –πάνδημος Αφροδίτη– είναι επίσης κατά μια έννοια, τέκνο του πόρου και της πενίας –είναι η πενία ως πηγή του πόρου αντίθετα προς την επιθυμία που είναι η πενία του πόρου. Εκείνο που του λείπει είναι πηγή πληρότητας και πλούτου. Ως ευτυχής εξάρτηση, η ανάγκη επιδέχεται ικανοποίηση σαν ένα κενό που πληροῦται. Έξωθεν, η φυσιολογία μας μαθαίνει ότι η ανάγκη είναι έλλειψη. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος μπορεί να είναι ευτυχής με τις ανάγκες του, δείχνει ότι το φυσιολογικό πεδίο υπερβαίνεται μέσα στην ανθρώπινη ανάγκη, ότι, άπαξ και εμφανιστεί η ανάγκη, δρισκώμαστε έξω από τις κατηγορίες του όντος. Έστω και αν, μέσα στην τυπική λογική, η υφή της ευτυχίας –ανεξαρτησία μέσω εξάρτησης– ή εγώ –ή ανθρώπινο δημιούργημα– δεν μπορεί να διαφανεί χωρίς αντίφαση.

Η ανάγκη και η απόλαυση δεν θα μπορούσαν να καλυφθούν από τις έννοιες της ενεργητικότητας και της παθητικότητας, έστω και αν έχουν πάθει σύγχυση μέσα στην έννοια της πεπερασμένης ελευθερίας. Η απόλαυση, μέσα στη σχέση με την τροφή που είναι το άλλο της ζωής, είναι μια *sui generis* ανεξαρτησία, είναι ευτυχία. Η ζωή είναι θυμικότητα και συναίσθημα. Ζω, σημαίνει χαιρόμαι τη ζωή. Η απελπισία για τη ζωή έχει νόημα επειδή πρωταρχικά η ζωή είναι ευτυχία. Η οδύνη είναι μια αδυναμία της ευτυχίας, και θα είναι άστοχο αν πούμε ότι η ευτυχία

1. Φαίδρος, 246 e

2. Φαίδρος, 248b-c

είναι απουσία οδύνης. Η ευτυχία δεν αποτελείται από απουσία αναγκών των οποίων καταγγέλλουμε την τυραννία και τον πιεστικό χαρακτήρα, αλλά από ικανοποίηση όλων των αναγκών. Η στέρηση της ανάγκης, δεν είναι μια όποια στέρηση, αλλά η στέρηση σε ένα όν που γνωρίζει την περίσσεια της ευτυχίας, η στέρηση σε ένα πεπληρωμένο ον. Η ευτυχία είναι εκπλήρωση: υπάρχει μέσα σε μια ικανοποιημένη ψυχή και όχι σε μια ψυχή που έχει ξεριζώσει τις ανάγκες της, σε μια ψυχή ενουχιασμένη. Επειδή ακριβώς η ζωή είναι ευτυχία, είναι προσωπική. Η προσωπικότητα του προσώπου, η αυτότητα του εγώ, περισσότερο από την ιδιαιτερότητα του ατόμου και του καθ' έναστον ανθρώπου, είναι η ιδιαιτερότητα της ευτυχίας και της απόλαυσης. Η απόλαυση εκπληρώνει τον άθεο χωρισμό: αποτυπικολοποιεί την έννοια του χωρισμού που δεν είναι μια τομή μέσα στο αφηρημένο, αλλά η εν οίκω ύπαρξη ενός αυτόχθονου εγώ. Η ψυχή δεν είναι, όπως στον Πλάτωνα αυτή που «έπιμελείται παντός του ἀψύχου»¹ κατοικεί βέβαια σε κάτι διαφορετικό από αυτή, αλλά με αυτή τη διαμονή στο «άλλο» (και όχι λογικά, σε αντίθεση με το άλλο) κατακάτ η ψυχή την ταυτότητά της.

4. Η ανάγκη και η σωματικότητα

Αν η απόλαυση είναι ο αναβρασμός του ίδιου, δεν είναι άγνοια του άλλου, αλλά εκμετάλλευσή του. Η ετερότητα αυτού του άλλου που είναι ο κόσμος, υπερηδάται από την ανάγκη που θυμάται και αγκαλιάζει η απόλαυση. Η ανάγκη είναι η πρώτη κίνηση του 'Ιδιου' βέβαια η ανάγκη είναι επίσης μιά εξάρτηση από το άλλο, αλλά είναι μιά εξάρτηση μέσω του χρόνου. εξάρτηση που δεν είναι μιά στιγμιαία προδοσία του 'Ιδιου' ένας μετεωρισμός η μιά καθυστέρηση της εξάρτησης και ως εκ τούτου, ή μέσω της εργασίας και της οικονομίας δυνατότητα να καταστραφεί το σημείο της ετερότητας από το οποίο εξαρτάται η ανάγκη.

Καταγγέλλοντας τις ηδονές που συνοδεύουν την ικανοποίηση των αναγκών ως απατηλές, ο Πλάτωνας όρισε την αρνητική έννοια της ανάγκης: θα ήταν ένα *μείον*, η έλλειψη που θα πληρούσε την ικανοποίηση. Η ουσία της ανάγκης θα ήταν ορατή μέσα στην ανάγκη μας να να ξηθούμε λόγω της ψώρας, μέσα στη αρρώστια. Άραγε πρέπει να παραμείνουμε σε μια φιλοσοφία της ανάγκης που τη συλλαμβάνεις μέσα στην ένδεια; Η ένδεια είναι ένας αποτους κινδύνους που διατρέχει η απελευθέρωση του ανθρώπου ο οποίος αποσπάται από την ζωική κατάσταση. Το ουσιώδες της ανάγκης έγκειται σε αυτή την απόσπαση, παρά τον κίνδυνο. Εκλαμβάνω την ανάγκη ως απλή στέρηση σημαίνει τη συλλαμβάνω μέσα σε μια αποδιοργανωμένη κοινωνία που δεν της αφήνει ούτε χρόνο, ούτε συνείδηση. Είναι η απόσταση που παρεμβάλλεται ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο από τον οποίο εξαρτάται -η οποία συνιστά την αιτία της ανάγκης. Ένα ον αποσπάται από τον κόσμο από τον οποίο εντούτοις διατρέφεται! Το μέρος του όντος που έχει αποσπαστεί από το όλο όπου βρίσκονταν οι ρίζες του, διαθέτει το είναι του και η σχέση του με τον κόσμο είναι στο εξής σχέση ανάγκης. Ελευθερώνεται από όλο το βάρος του κόσμου, από τις άμεσες και ακατάπαυστες επαφές. Βρίσκεται σε απόσταση. Και αυτή η απόσταση μπορεί να μεταστραφεί σε χρόνο και να υποτάξει έναν κόσμο στο απελευθερωμένο, αλλά πολύμοχθο ον. Εδώ έχουμε μια αμφισημία, άρθρωση της οποίας είναι το ίδιο το σώμα. Η ανάγκη του ζώου έχει ελευθερωθεί από την φυτική εξάρτηση, αλλά αυτή η ανεξαρτησία είναι εξάρτηση και αβεβαιότητα. Η ανάγκη ενός αγριμιού είναι αδιαχώριστη από την πάλη και το φόβο. Ο εξωτερικός κόσμος από τον οποίο ελευθερώθηκε παραμένει απειλητικός. Αλλά η ανάγκη είναι επίσης ο χρόνος της εργασίας: σχέση με ένα άλλο που παραδίδει την ετερότητά του. Το κρύο, η πείνα, η δίψα, η γύμνια, η έλλειψη στέγης όλες αυτές οι εξαρτήσεις από τον κόσμο, αποβαίνοντας ανάγκες, αποσπούν το ενστικτώδες ον από τις ανώνυμες απειλές για να συγκρο-

1. Φαίδρος 246 b

τήσουν ένα ον ανεξάρτητο από τον κόσμο, αληθινό υποκείμενο ικανό να εξασφαλίσει την ικανοποίηση των αναγκών του, αναγνωρισμένως ως υλικών αναγκών, δηλαδή ως επιδεχτικών ικανοποίησης. Οι ανάγκες είναι του χεριού μου, με συγκροτούν ως Ίδιο και όχι ως εξαρτώμενο από το Άλλο. Το σώμα μου δεν είναι μόνο ένας τρόπος για το υποκείμενο να υποδουλωθεί, να εξαρτηθεί από κάτι εκτός αυτού· αλλά ένας τρόπος κατοχής και εργασίας, κατοχής ελεύθερου χρόνου, υπέρβασης της ετερότητας αυτού από το οποίο πρέπει να ζήσουμε. Το σώμα είναι η κατοχή του εαυτού μου δια της οποίας το εγώ, ελευθερωμένο από τον κόσμο δια της ανάγκης, κατορθώνει να ξεπεράσει την αθλιότητα αυτής της απελευθέρωσης. Θα επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα παρακάτω.

Έκτοτε, έχοντας αναγνωρίσει τις ανάγκες του ως υλικές, δηλαδή όντας ικανό να ικανοποιηθεί, το εγώ μπορεί να στραφεί προς αυτό που δεν του λείπει. Αντιδιαστέλλει το υλικό από το πνευματικό, διανοίγεται στην Επιθυμία. Εντούτοις η εργασία απαιτεί ήδη την ομιλία και κατά συνέπεια, το ύψος του Άλλου που δεν ανάγεται στο Ίδιο, την παρουσία του Άλλου ανθρώπου. Δεν υπάρχει φυσική θρησκεία· αλλά ήδη ο ανθρώπινος εγωισμός εξέρχεται από την καθαρή φύση με το ανθρώπινο σώμα στημένο από τα κάτω προς τα πάνω, ιστάμενο όρθιο. Δεν υπάρχει εμπειρική ψευδαίσθηση, αλλά η αναλογική παραγωγή και η ανεξάλειπτη μαρτυρία. Το «μπορώ» απορρέει από αυτό το ύψος.

Ας σημειώσουμε πάλι τη διαφορά μεταξύ ανάγκης και επιθυμίας. Στην ανάγκη μπορώ να γραπωθώ από το πραγματικό και να ικανοποιηθώ αφομοιώνοντας το άλλο. Στην Επιθυμία, δεν γραπωθώ από το πραγματικό, δεν κορύνυμαι, αλλά έχω προστά μου ένα αστήριχο μέλλον. Ο χρόνος που προσπατεί η ανάγκη μου δίνεται από την επιθυμία. Η ανθρώπινη ανάγκη έγκειται ήδη στην Επιθυμία. Έτσι η ανάγκη έχει το χρόνο να μεταστρέψει αυτό το άλλο σε ίδιο, μέσω της εργασίας. Υπάρχω ως σώμα, δηλαδή ως ανορθωμένως, ως όργανο που θα

μπορεί να συλλάβει και συνεπώς να τοποθετηθεί μέσα σε αυτόν τον κόσμο από τον οποίο εξαρτώμαι, μπροστά σε σκοπούς τεχνικά πραγματοποιήσιμους. Συνεπώς στο εξής δεν έχουν εκπληρωθεί τα πάντα, δεν έχουν γίνει τα πάντα, για ένα σώμα που εργάζεται –έτσι είμαι σώμα σημαίνει να έχω χρόνο μέσα στα γεγονότα, να είμαι εγώ ζώντας μέσα στο άλλο.

Η αποκάλυψη της απόστασης είναι αμφίσημη, γιατί ο χρόνος καταστρέφει την ασφάλεια της στιγμιαίας ευτυχίας και επιτρέπει να υπερπηδήσουμε το εύθραστο που αποκαλύψαμε. Η σχέση με το Άλλο –που εγγράφεται στο σώμα ως ανύψωσή του– είναι αυτή που καθιστά δυνατή την μετατροπή της απόλαυσης σε συνείδηση και εργασία.

5. Θυμικότητα ως αυτότητα του Εγώ

Διαβλέπουμε μια δυνατότητα να καταστήσουμε κατανοητή τη μοναδικότητα του εγώ. Η μοναδικότητα του Εγώ μεταφράζει τον χωρισμό. Ο κατεξοχήν χωρισμός είναι μοναξιά και η απόλαυση –ευτυχία ή δυστυχία– είναι η ίδια η μόνωση.

Το εγώ δεν είναι μοναδικό όπως ο Πύργος του Άιφελ ή η Τζοκόντα. Η μοναδικότητα του εγώ δεν συνίσταται μόνο στο γεγονός ότι υπάρχει σε ένα μόνο αντίτυπο, αλλά στο ότι υπάρχει χωρίς ανώτερο γένος, χωρίς να είναι εξατομίκευση μιας έννοιας. Η αυτότητα του εγώ παραμένει έξω από τη διάκριση του ατομικού και του γενικού. Η άρνηση της έννοιας δεν είναι μια αντίσταση που αντιτάσσει στη γενίκευση το *τόδε τι**, το οποίο βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με την έννοια και μέσω του οποίου η έννοια καθορίζεται από έναν αντιθετικό όρο. Εδώ, η άρνηση της έννοιας δεν είναι μόνο μια από τις όψεις που είναι της, αλλά όλο της το περιεχόμενο –είναι εσωτερικότητα. Αυτή η άρνηση της έννοιας ωθεί το ον που την αρνείται στη διάσταση της εσωτερικότητας. Είναι σπίτι του. Έτσι το

* ελληνικά στο κείμενο.

εγώ είναι ο τρόπος σύμφωνα με τον οποίο συγκεκριμένα επιτελείται η ρήξη με την ολότητα, η οποία καθορίζει την παρουσία του απολύτως άλλου. Είναι κατεξοχήν μοναξιά. Το μυστικό του εγώ εγγυάται τη διάκριση της ολότητας.

Αυτή η λογικά παράλογη υφή της μοναδικότητας, αυτή η μη μετοχή στο γένος, είναι ο ίδιος ο εγωισμός της ευτυχίας. Η ευτυχία είναι επαρκής στη σχέση της με το «άλλο» των τροφών είναι επαρκής μάλιστα εξαιτίας αυτής της σχέσης με το Άλλο –συνίσταται στην ικανοποίηση των αναγκών και όχι στην απόρριψή τους. Η ευτυχία είναι επαρκής χάρη στο «δεν αρκούμε» της ανάγκης. Η έλλειψη απόλαυσης που κατήγγειλε ο Πλάτωνας, δεν θέτει σε κίνδυνο τη στιγμή της επάρκειας. Η αντίθεση του εφημέρου με το αιώνιο δεν δείχνει το αληθινό νόημα της επάρκειας. Αυτή είναι η συναίρεση του εγώ. Είναι μία ύπαρξη δι' εαυτή, η οποία όμως αρχικά δεν αποσκοπεί στην ύπαρξή της, ούτε στην αναπαράστασή του εαυτού της. Είναι δι' εαυτή, όπως στην έκφραση «καθένας για τον εαυτό του», δι' εαυτή όπως μόνο τον εαυτό της σκέφτεται «η πεινασμένη κοιλιά που δεν ακούει τίποτα», ικανή να σκοτώσει για μια μπουκιά ψωμί· δι' εαυτή όπως ο χορτάτος που δεν καταλαβαίνει τον πεινασμένο και τον ζυγώνει σαν φιλόανθρωπος, σαν άθλιο που ανήκει σε ένα ξένο είδος. Η επάρκεια της απόλαυσης καταμετρά τον εγωισμό ή την αυτότητα του Εγώ και του Ίδιου. Η απόλαυση είναι μια καθατό υποχώρηση, μια οπισθοδρόμηση. Αυτό που αποκαλούμε θυμική κατάσταση, δεν έχει την σκοτεινή μονοτονία μιας κατάστασης, αλλά είναι μια ασαφύρρα εκσταση όπου ο εαυτός υψούται. Όντως, το εγώ δεν είναι το υποστρήγιο της απόλαυσης. Η «αναφορική» δομή εδώ διαφέρει ριζικά. Το εγώ είναι η σύσπαση του συναισθήματος, ο πόλος μιας σπείρας που η απόλαυση σκιαγραφεί την περιέλιξη και την συσπείρωσή της: το κέντρο της καμπύλης αποτελεί μέρος της καμπύλης. Η απόλαυση συντελείται για την ακρίβεια ως «περιέλιξη», ως κίνηση προς τον εαυτό της. Και καταλαβαίνουμε τώρα υπό ποια

έννοιαν μπορέσαμε να πούμε παραπάνω ότι το εγώ είναι μια απολογία –λόγω της ευτυχίας που συνιστά τον εγωισμό του, το εγώ που μιλάει παραπονείται, όποιες κι αν είναι οι μεταμορφώσεις που αυτός ο εγωισμός θα υποστεί από την ομιλία.

Η ρήξη της ολότητας που επιτελείται από την απόλαυση που χαρακτηρίζει τη μοναξιά –ή από τη μοναξιά που χαρακτηρίζει την απόλαυση– είναι ριζική. Όταν η κριτική παρουσία του Άλλου ανθρώπου θα θέσει υπό συζήτηση αυτόν τον εγωισμό, δεν θα καταστρέψει τη μοναξιά του. Η μοναξιά θα αναγνωριστεί τον εαυτό της στη μέριμνα της γνώσης που διατυπώνεται ως ένα πρόβλημα καταγωγής (αδιανόητο μέσα στην ολότητα), τον οποίον η έννοια της αιτιότητας δεν μπορεί να προσφέρει λύση επειδή για την ακρίβεια πρόκειται για έναν εαυτό, για ένα ον απολύτως μεμονωμένο του οποίου την μόνωση η αιτιότητα θα έθετε σε κίνδυνο αποκαθιστώντας την σε μια σειρά. Μόνο η έννοια της δημιουργίας θα είναι σε θέση να αντιμετωπίσει μια τέτοιαν ερώτηση που σέβεται την απόλυτη καινοτομία του εγώ και συνάμα την προσκόλλησή του σε μιαν αρχή, την επανεξέτασή του. Επίσης η μοναξιά του υποκειμένου θα αναγνωριστεί μέσα στην καλοσύνη στην οποία καταλήγει η απολογία.

Η εμφάνιση του εαυτού με αφετηρία την απόλαυση και εκεί όπου η υποστασιακότητα του εγώ έχει εκληφθεί όχι ως υποκείμενο του ρήματος είναι, αλλά ως συνέπεια της ευτυχίας –και δεν προκύπτει από την οντολογία, αλλά από την αξιολογία– είναι απλά και μόνο η έξαρση του όντος. Συνεπώς το ον δεν θα δικαιωνόταν από την «κατανόηση του όντος» ή από την οντολογία. Γίνεται κανείς υποκείμενο του είναι, όχι επιλαμβανόμενος του είναι, αλλά απολαμβάνοντας την ευτυχία, με την σωτηρική ευση της απόλαυσης που είναι επίσης μια έξαρση, ένα «υπεράνω του είναι». Το ον είναι «αυτόνομο» σε σχέση με το είναι. Δεν υποδεικνύει μια μετοχή στο είναι αλλά την ευτυχία. Το κατεξοχήν ον είναι ο άνθρωπος.

Ταυτισμένο με το Λόγο –ως δύναμη θεματοποίησης και

εξαντικειμενίκευσης— το εγώ χάνει την αυτότητά του. Αναπαριστώ τον εαυτό μου σημαίνει κενώνομαι από την υποκειμενική μου υπόσταση και αναισθητοποιώ την απόλαυση. Φανταζόμενος αυτή την περιοριστή αναισθησία, ο Σπινόζα εξανεμίζει το χωρισμό. Αλλά η χαρά της διανοητικής σύμπτωσης και η ελευθερία αυτής της υπακοής χάραξαν μια διαχωριστική γραμμή μέσα στην κατακτημένη ενότητα. Ο Λόγος καθιστά δυνατή την ανθρώπινη κοινωνία, αλλά μια κοινωνία που τα μέλη της δεν θα ήταν παρά λόγοι θα κατέρρεε ως κοινωνία. Άραγε τι θα είχε να πει ένα εξολοκλήρου έλλογο ον σε ένα άλλο εξολοκλήρου έλλογο ον; Ο Λόγος δεν έχει πληθυντικό, συνεπώς πώς θα διακρίνονταν οι πολλοί Λόγοι; Πώς θα ήταν δυνατό το βασίλειο των Καντιανών σκοπών αν τα έλλογα όντα που το απαρτίζουν δεν είχαν διατηρήσει ως αρχή εξατομίκευσης την ευτυχή υπακοή τους, θαυματουργικά διασωθείσα από το ναυάγιο της αισθητής φύσης; Στον Κάντ το εγώ θρίσκει πάλι τον εαυτό του σε αυτή την ανάγκη της ευτυχίας.

Είμαι εγώ σημαίνει ότι υπάρχουν έτσι ώστε είμαι ήδη πέραν του όντος εν ευτυχία. Για το εγώ, είμαι δε σημαίνει αντιτίθεται, ούτε αναπαριστώ κάτι, ούτε χρησιμοποιώ κάτι, ούτε λαχταρώ κάτι, αλλά το χαίρομαι.

6. Το εγώ της απόλαυσης δεν είναι ούτε βιολογικό ούτε κοινωνιολογικό

Η εξατομίκευση δια της ευτυχίας εξατομικεύει μια «έννοια» που η κατανόηση και το πλάτος της συμπιπτουν. Η εξατομίκευση της έννοιας με την ταύτιση του εγώ, συγκροτεί το περιεχόμενο αυτής της έννοιας. Η έννοια του χωρισμένου προσώπου που προσεγγίσαμε στην περιγραφή της απόλαυσης και η οποία τίθεται στην ανεξαρτησία της ευτυχίας —διακρίνεται από την έννοια του προσώπου όπως την χαλκεύει η φιλοσοφία της ζωής ή της φυλής. Μέσα στην έξαρση της βιολογικής ζωής το πρόσωπο εμφανίζεται ως καρπός του είδους και της απόδωψης

ζωής που καταφεύγει στο άτομο για να διασφαλίσει τον απόδωπο θρίαμβό της¹. Η μοναδικότητα του εγώ, η καταστατική του αρχή ως ατόμου χωρίς έννοια, θα εξαφανιζόταν σε αυτή τη μετοχή μέσα σε εκείνο που την ξεπερνά.

Η περιπάθεια του φιλελευθερισμού που κατά μιαν έννοια προσεταιριζόμαστε, προάγει ένα πρόσωπο καθόσον αυτό δεν εκπροσωπεί τίποτε άλλο, είναι δηλαδή, ακριβώς, ένας εαυτός. Εφεξής η πολλότητα μπορεί να υπάρξει αν τα άτομα διατηρούν το μυστικό τους, αν η σχέση που τα συνενώνει σε πολλότητα δεν είναι ορατή έξωθεν, αλλά πάει από το ένα στο άλλο. Αν ήταν εξολοκλήρου ορατή έξωθεν, αν η εξωτερική σκοπιά διανοιγόταν στην έσχατη πραγματικότητα της πολλότητας, η τελευταία θα αφαίριζε μιαν ολότητα στην οποία θα μετείχαν τα άτομα. Ο δεσμός ανάμεσα στα πρόσωπα δεν θα είχε διατηρήσει την πολλότητα της πρόσθεσης. Για να διατηρηθεί η πολλότητα, η σχέση που πηγαίνει από τον έναν στον Άλλον άνθρωπο —στάση ενός προσώπου απέναντι σε ένα άλλο— πρέπει να είναι πιο ισχυρή από την τυπική σημασία της συγκυρίας όπου κάθε σχέση διατρέχει τον κίνδυνο να περιπέσει. Αυτή η μεγαλύτερη δύναμη επαληθεύεται συγκεκριμένα στο γεγονός ότι η σχέση που έχει κατεύθυνση από το Εγώ στον Άλλον άνθρωπο δεν περικλείεται σε ένα δί-

1. Βλ. για παράδειγμα Kurt Schilling —«Einführung in die Staats- und Rechtspilosophie», στο *Rechtswissenschaftliche Grundrisse* υπό Otto Koellreuter, zunker und Dunhaupt Vereag Berlin 1939. Σύμφωνα με αυτό το διδύλιο η ατομικότητα και η κοινωνικότητα θα ήταν τυπικό γνώρισμα της ρατισοτικής φιλοσοφίας, συμβάντα της ζωής που προηγούνται των ατόμων και τα δημιουργούν για να προσαρμοστούν καλύτερα, για να μπορέσουν να ζήσουν. Από αυτή τη φιλοσοφία λείπει η έννοια της ευτυχίας με ό,τι το ατομικό ανακαλεί. Η μιζέρια —Not— απειλεί τη ζωή. Το Κράτος είναι απλώς μια οργάνωση αυτής της πολλαπλότητας για να καταστεί εφικτή η ζωή. Το πρόσωπο —έτσι και ως γέτης— παραμένει εξολοκλήρου στην υπηρεσία της ζωής και της δημιουργίας της ζωής. Η ιδιάζουσα αρχή της προσωπικότητας δεν αποτελεί ποτέ σκοπό.

κτυο σχέσεων που είναι ορατές για έναν Τρίτο. Αν ο δεσμός του Εγώ με το Άλλο επιδεχόταν σύλληψη από τα έξω –μέσα στο βλέμμα που θα τον αγκάλιαζε θα καταργούσε την ίδια την πολλότητα, που είναι συνδεδεμένη με αυτόν το δεσμό. Τα άτομα θα εμφανίζονταν ως μετέχοντα στην ολότητα: ο άλλος άνθρωπος θα γινόταν ένα δεύτερο αντίτυπο του εγώ: και οι δυο θα υπάγονταν στην ίδια έννοια. Ο πλουραλισμός δεν είναι μια αριθμητική πολλότητα. Για να παραχθεί ένας καθαυτό πλουραλισμός τον οποίο δεν θα μπορούσε να κατοπτρίσει η τυπική λογική, πρέπει να παραχθεί σε βάθος η κίνηση από το εγώ στο άλλο, μια στάση ενός εγώ απέναντι στον Άλλον άνθρωπο (στάση που ήδη έχει *χαρακτηριστεί* έρως ή μίσος, υποταγή ή επιβολή, εκμάθηση ή διδασχή κτλ...) που δεν θα ήταν ένα είδος σχέσης εν γένει· πράγμα που σημαίνει ότι η κίνηση από το εγώ στο Άλλο δεν θα μπορούσε να προταθεί ως θέμα σε ένα αντικειμενικό βλέμμα ελευθερωμένο από την αντιμετώπιση του Άλλου, σε έναν αναλογισμό! Ο πλουραλισμός προϋποθέτει μια ριζική ετερότητα του άλλου τον οποίο δεν αντιλαμβάνομαι απλώς σε σχέση με μένα, αλλά τον *αντιμετωπίζω* ξεκινώντας από τον εγωισμό μου. Η ετερότητα του Άλλου ανθρώπου είναι σε αυτόν και όχι σε σχέση με μένα, *αποκαλύπτεται* αλλά την προσπελάζω με αφετηρία τον εαυτό μου και όχι με την σύγκριση του εγώ με το Άλλο. Προσπελάζω την ετερότητα του Άλλου ανθρώπου ξεκινώντας από την κοινωνία που διατηρώ μαζί του και όχι εγκαταλείποντας αυτή τη σχέση για να στοχαστώ του όρους της. Η σεξουαλικότητα προσφέρει το παράδειγμα αυτής της σχέσης, που εκπληρώνεται προτού τη σκεφτούμε: το άλλο φύλο είναι μια ετερότητα που φέρεται από ένα ον ως ουσία και όχι ως αντίστροφο της ταυτότητάς του, δεν θα μπορούσε όμως να εντυπωσιάσει ένα αναφοροδίσιο εγώ. Ο Άλλος άνθρωπος ως δάσκαλος –μπορεί να μας χρησιμεύει επίσης ως παράδειγμα μιας ετερότητας που δεν υπάρχει μόνο σε σχέση με μένα, που μολονότι ανήκει στην ουσία του Άλλου, μας είναι ορατή μόνο αν ξεκινήσουμε από ένα εγώ.

B. ΑΠΟΛΑΥΣΗ ΚΑΙ ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ

Ό,τι ζούμε και απολαμβάνουμε δεν συγγέεται με αυτή την ίδια τη ζωή. Τρώω ψωμί, ακούω μουσική, είμαι η ροή των ιδεών μου. Αν ζω τη ζωή μου, η ζωή που ζω και το γεγονός ότι τη ζω παραμένουν εντούτοις ξεχωριστά πράγματα. Έστω κι αν αληθεύει ότι αυτή η ζωή γίνεται συνεχώς και ουσιαστικώς περιεχόμενο του εαυτού της.

Άραγε μπορούμε να προσδιορίσουμε αυτή τη σχέση; Η απόλαυση ως τρόπος με τον οποίο η ζωή συσχετίζεται με τα περιεχόμενά της, δεν είναι τάχα μια μορφή αναφορικότητας με την χουσερλιανή έννοια του όρου σε μαν ευρύχωρη εκδοχή της ως καθολικού γεγονότος της ανθρωπίνης ύπαρξης; Κάθε στιγμή της ζωής (συνειδητή και ασύνειδη, όπως την μαντεύει η συνείδηση), σχετίζεται με ένα άλλο από αυτή τη στιγμή. Γνωρίζουμε τον ρυθμό σύμφωνα με τον οποίο εκτίθεται αυτή η θέση: κάθε αντίληψη είναι αντίληψη του αντικειμένου της, κάθε ιδέα ενός *ideatum*, κάθε επιθυμία επιθυμία ενός επιθυμητού, κάθε συγκίνηση συγκίνηση ενός συγκινούντος· αλλά κάθε σκοτεινή σκέψη του είναι μας, προσανατολίζεται κι αυτή προς *κάποιο πράγμα*. Κάθε παρόν μέσα στη χρονική του γυμνότητα, τείνει προς το μέλλον και επιστρέφει στο παρελθόν ή ανακτά αυτό το παρελθόν –είναι προβολή και αναδρομή. Εντούτοις, από την πρώτη έκθεση της αναφορικότητας, ως φιλοσοφικής θέσης, παρουσιαζόταν το προνόμιο της παράστασης. Η θέση σύμφωνα με την οποία κάθε αναφορικότητα είναι είτε μια παράσταση, είτε θεμελιωμένη σε μια παράσταση –δεσπόζει στις *Logische Untersuchungen* και επανέρχεται σαν ιδεοληψία σε όλο το ύστερο έργο του Χούσερλ. Άραγε ποιά είναι η σχέση ανάμεσα στη θεωρητική αναφορικότητα της αντικειμενοποιούσας πράξης, όπως την αποκαλεί ο Χούσερλ, και στην απόλαυση;

1. Παράσταση και συγκρότηση

Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, θα δοκιμάσουμε να ακολουθήσουμε την ιδιαίτερη κίνηση της αντικειμενοποιούσας αναφορικότητας.

Αυτή η αναφορικότητα είναι μια αναγκαία στιγμή του χωρισμού καθ'αυτόν, τον οποίο περιγράφουμε σε αυτό το μέρος του διβλίου, και ο οποίος αρθρώνεται με αφετηρία την απόλαυση μέσα στην κατοικία και μέσα στην κατοχή¹. Η δυνατότητα αναπαράστασης του εγώ και ο πειρασμός του ιδεαλισμού που προκύπτει, ευνοούνται ήδη, βέβαια, από τη μεταφυσική σχέση και από την σχέση με το απολύτως Άλλο, αλλά πιστοποιούν τον χωρισμό μέσα στους κόλπους αυτής της υπέρβασης (χωρίς πάντως να υποδιδάσκονται σε απόηχο της υπέρβασης). Αρχικά θα την περιγράψουμε, αποσπώντας την από τις πηγές της. Ιδωμένη στον εαυτό της, ξεριζωμένη κατά κάποιον τρόπο – η παράσταση φαίνεται να προσανατολίζεται προς μια κατεύθυνση αντίθετη από την κατεύθυνση της απόλαυσης και θα μας επιτρέψει, αντιθετικά, να δείξουμε το «αναφορικό» σχέδιο της απόλαυσης και της αισθητικότητας (παρότι η παράσταση είναι συνυφασμένη με αυτή και επαναλαμβάνει το συμβάν που είναι ο χωρισμός).

Η χουσερλιανή θέση για το πρωτείο της αντικειμενοποιούσας πράξης – όπου είδαμε την υπερβάλλουσα προσήλωση του Χούσερλ στη θεωρητική συνείδηση και η οποία χρησίμευσε ως πρόσχημα σε όλους εκείνους που κατηγορούσα τον Χούσερλ για νοησιοκρατία – λές και επρόκειτο για κατηγορία! – οδηγεί στην υπερβασιακή φιλοσοφία, στην δεβαίωση – που ήταν εκπληκτική μετά από τα ρεαλιστικά θέματα που φαινόταν να προσεγγίζει η ιδέα της αναφορικότητας – ότι το αντικείμενο της συνείδησης, ξέχωρο από την συνείδηση, είναι οιονεί προϊόν της συνείδησης, ως «νόημα» δοσμένο από αυτή, ως αποτέλεσμα – της Sinngebung. Το αντικείμενο της παράστα-

σης διακρίνεται από το ενέργημα της παράστασης – κι εδώ βρίσκεται η θεμελιώδης και η πιο γόνιμη κατάφαση της χουσερλιανής φαινομενολογίας στην οποία σπεύδουν να αποδώσουν μια ρεαλιστική εμπέλεια. Αλλά η θεωρία των νοητικών εικόνων, η σύγχυση ανάμεσα στο ενέργημα και το αντικείμενο της συνείδησης την οποία καταγγέλλει, εδράζεται τάχα μόνο σε μιαν εσφαλμένη περιγραφή της συνείδησης η οποία εμπνέεται από τις προκαταλήψεις ενός ψυχολογικού ατομισμού; Κατά μια έννοια, το αντικείμενο της παράστασης είναι όντως εσωτερικό στη σκέψη: παρά την ανεξαρτησία του, βρίσκεται στα χέρια της σκέψης. Δεν υπαινισσόμαστε την υπερκλειυάνη αμφισβησία της αίσθησης και δεν περιορίζουμε το στοχασμό μας στα λεγόμενα αισθητά αντικείμενα. Αντίθετα έχουμε να κάνουμε με εκείνο που σύμφωνα με την καρτεσιανή ορολογία αποβαίνει εναργής και διακεκριμένη ιδέα. Ένα αρχικά εξωτερικό αντικείμενο, δίνεται μέσα στην ενάργεια, δηλαδή παραδίδεται σε εκείνον που το συναντά λές και ήταν εξολοκλήρου καθορισμένο από αυτόν. Μέσα στην ενάργεια το εξωτερικό ον παρουσιάζεται ως έργο της σκέψης που το προσλαμβάνει. Η κατανοησιμότητα, που χαρακτηρίζεται από ενάργεια, είναι μια ολική ομοίωση της σκέψης με αυτό που σκέπτεται, με την ακριβή έννοια ενός ελέγχου που ασκείται από τη σκέψη πάνω σε αυτό που σκέπτεται, όπου εξανειμίζεται μέσα στο αντικείμενο ή αντίστασή του ως εξωτερικού όντος. Αυτός ο έλεγχος είναι συνολικός και οιονεί δημιουργικός: εκπληρώνεται ως χορηγία νοήματος: το αντικείμενο της παράστασης ανάγεται σε νοήματα (noèmes). Το κατανοητό είναι για την ακρίβεια εκείνο που ανάγεται εξολοκλήρου στα νοήματα και του οποίου όλες οι σχέσεις με τη νοήση ανάγονται σε εκείνες που εγκαθιδρύει το φως. Μέσα στην κατανοησιμότητα της παράστασης εξαλείφεται η διάκριση ανάμεσα στο εγώ και στο αντικείμενο – ανάμεσα στο εσωτερικό και στο εξωτερικό. Η εναργής και διακεκριμένη ιδέα του Καρτέσιου εκδηλώνεται ως αληθινή και ως εξολοκλήρου εμμενής στη σκέψη: εξολο-

1. Βλ. παρακάτω σ. 188 κ.ε.

κλήρου παρούσα – χωρίς να έχει τίποτα το παράνομο, και της οποίας η καινοφάνεια δεν έχει τίποτα το μυστηριώδες. Κατανοησιμότητα και παράσταση είναι ισοδύναμες έννοιες: πρόκειται για μιαν εξωτερικότητα που παραδίδει στη σκέψη όλο της το είναι μέσα στην ενάργεια και χωρίς αναίδεια, δηλαδή είναι ολοκληρωτικά παρούσα χωρίς αυτοδικαίως να προσκομίζει κάτι στη σκέψη, χωρίς ποτέ η σκέψη να νιώθει αδιάκριτη. Η ενάργεια είναι η εξαφάνιση εκείνου που θα μπορούσε να προσκορούσει. Η κατανοησιμότητα, το ίδιο το γεγονός της παράστασης, είναι η δυνατότητα του Άλλου να προσδιοριστεί από το Ίδιο, χωρίς να προσδιορίσει το Ίδιο, χωρίς να εισαγάγει μέσα του την ετερότητα, ελεύθερη εξάσκηση του Ίδιου. Εξαφάνιση μέσα στο Ίδιο του εγώ που αντιτίθεται στο μη-εγώ.

Έτσι η παράσταση κατέχει μέσα στο έργο της αναφορικότητας τη θέση ενός προνομιούχου συμβάντος. Η αναφορική σχέση της παράστασης, διακρίνεται απο κάθε σχέση –μηχανική αιτιότητα ή αναλυτική ή συνθετική σχέση της λογικής τυποκρατίας, από κάθε άλλη μη παραστατική αναφορικότητα– στο εξής: μέσα στην αναφορικότητα το Ίδιο σχετίζεται με το Άλλο, με τέτοιο τρόπο όμως ώστε το Άλλο να μην προσδιορίζει το Ίδιο, αλλά το Ίδιο να προσδιορίζει πάντα το Άλλο. Βέβαια η παράσταση είναι έδρα της αλήθειας: η ιδιάζουσα κίνηση της αλήθειας συνίσταται στο γεγονός ότι το αντικείμενο που παρουσιάζεται στον νοούντα, προσδιορίζει τον νοούντα. Αλλά τον προσδιορίζει χωρίς να τον αγγίζει, χωρίς να θαρύνει πάνω του· έτσι ο νοών που αναδιπλώνεται στο νοούμενο, αναδιπλώνεται «καλοδιάθετα», λες και το αντικείμενο, ακόμα και στις εκπλήξεις που επιφυλλάσσει στη γνώση, είχε προληφθεί από το υποκείμενο.

Ενώ κάθε δραστηριότητα, έτσι ή αλλιώς φωτίζεται από μια παράσταση, και έτσι προχωρεί σε ένα ήδη οικείο έδαφος –η παράσταση είναι μια κίνηση που ξεκινάει από το Ίδιο χωρίς να την προλαβαίνει κανένας φωτιστής. Σύμφωνα με την έκφραση του Πλάτωνα «μαντικόν γε τι

και ή ψυχή»¹. Υπάρχει μια απόλυτη, δημιουργική ελευθερία, πρότερη από την περιπετειώδη επιχείρηση του χειριστού που διακινδυνεύει οδεύοντας προς το σκοπό του, γιατί για το χέρι, τουλάχιστον η θέαση του σκοπού έχει ανοίξει ένα πέρασμα, έχει ήδη προβληθεί. Η παράσταση είναι αυτή η προβολή, αφού επινοεί τον σκοπό ο οποίος στις πράξεις, που ακόμα ψηλαφούν, θα προσφερθεί ως αργιστά κατακτημένος. Για να κυριολεκτήσουμε, το «ενέργημα» της παράστασης δεν ανακαλύπτει τίποτα μπροστά του.

Η παράσταση είναι καθαρή αυθορμησία, παρότι δρiscεται εντεύθεν πάσης δραστηριότητας. Έτσι η εξωτερικότητα του αναπαριστούμενου αντικειμένου, εμφανίζεται στο στοχασμό ως το νόημα που το αναπαριστών υποκείμενο παρέχει σε ένα αντικείμενο το οποίο μπορεί να αναχθεί σε ένα έργο της σκέψης.

Βέβαια το εγώ που σκέφτεται το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου προσδιορίζεται επίσης από αυτό το αντικείμενο. Είναι για την ακρίβεια εκείνος που σκέπτεται αυτό το άθροισμα και όχι εκείνος που σκέπτεται το ατομικό μέρος. Προσδιορίζεται από το γεγονός ότι πέρασε από την σκέψη του αθροίσματος των γωνιών, είτε το θυμάται είτε το ξέχασε. Έτσι θα φανεί στον ιστορικό για τον οποίο το εγώ που αναπαριστά τον εαυτό του είναι ήδη κάτι αναπαραστημένο. Τη στιγμή της παράστασης, το εγώ δεν σφραγίζεται από το παρελθόν, αλλά το χρησιμοποιεί σαν έναν αναπαραστημένο και αντικειμενικό στοιχείο. Ψευδαίσθηση; Άγνοια των επιπτώσεών της; Η παράσταση είναι η δύναμη μιας παρόμοιας ψευδαίσθησης και λήθης. Η παράσταση είναι καθαρό παρόν. Η θέση ενός καθαρού παρόντος χωρίς ερείσματα, χωρίς καμιά επαφή με το χρόνο, είναι το θαύμα της παράστασης. Κενό του χρόνου που ερμηνεύεται ως αιωνιότητα. Και βέβαια το εγώ που οδηγεί τις σκέψεις του γίνεται (ή ακριβέστερα

1. Φαίδρος 242 c

2. Βλ. παρακάτω σ. 209.

γερονά) μέσα στο χρόνο όπου εκτίθενται οι διαδοχικές σκέψεις μέσω των οποίων σκέπτεται μέσα στο παρόν. Αλλά αυτό το γίνεσθαι μέσα στο χρόνο δεν εμφανίζεται στο επίπεδο της παράστασης: η παράσταση δεν ενέχει καμιά παθητικότητα. Το 'Ιδιο που αναφέρεται στο 'Άλλο, αρνείται ό,τι το εξωτερικό προς τη στιγμή του, προς την ταυτότητά του, για να ξαναβρεί σε αυτή τη στιγμή που δεν οφείλει τίποτα –καθαρή δωρεά– ό,τι απορρίφθηκε, ως «δοσμένο νόημα», ως νόημα (poème). Η πρώτη του κίνηση είναι αρνητική: ξαναβρίσκει μέσα του και εξατλεί το νόημα μιας εξωτερικότητας, η οποία για την ακρίβεια μπορεί να μεταστραφεί σε νοήματα. Αυτό είναι το νεύμα της χουσελιανής εποχής* που, για να ακριβολογήσουμε, χαρακτηρίζει την παράσταση. Η δυνατότητα της καθορίζει την παράσταση.

Το γεγονός ότι στην παράσταση το 'Ιδιο καθορίζει το 'Άλλο χωρίς να προσδιορίζεται από αυτό, δικαιολογεί την καντιανή άποψη για την ενότητα της υπερβασιακής κατάληψης που παραμένει κενή μορφή μέσα στους κόλπους του συνθετικού της έργου. Καμιά σχέση δεν έχουμε με τη σκέψη που θέλει να ξεκινούσε από την παράσταση θεωρώντας την προϋπόθεση χωρίς προϋπόθεση! Η παράσταση συνδέεται με μίαν «αναφορικότητα» ολωσδιόλου διαφορετική την οποίαν δοκιμάζουμε να προσπελάσουμε σε όλο το μήκος αυτής της ανάλυσης. Και το θαυμαστό έργο της συγκρότησης που επιτελεί είναι προπάντων εφικτό μέσα στον αναστοχασμό. Εμείς αναλύσαμε την «ξεριζωμένη» παράσταση. Ο τρόπος που η παράσταση συνδέεται με μίαν «ολότελα διαφορετική» αναφορικότητα, διαφέρει από τον τρόπο με τον οποίο το αντικείμενο συνδέεται με το υποκείμενο ή το υποκείμενο με την ιστορία.

Η ολοκληρωτική ελευθερία του 'Ιδιου μέσα στην παράσταση έχει μια θετική συνθήκη μέσα στο 'Άλλο που δεν είναι κάτι αναπαρασθημένο, αλλά ένας Άλλος άνθρω-

πος. Ας συγκρατήσουμε για την ώρα, ότι η υφή της παράστασης ως μη αμοιβαίος προσδιορισμός του 'Άλλου από το 'Ιδιο, είναι για την ακρίβεια το γεγονός ότι το 'Ιδιο είναι παρόν και ότι το 'Άλλο είναι παρόν στο 'Ιδιο. Το αποκαλούμε 'Ιδιο γιατί στην παράσταση το εγώ χάνει για την ακρίβεια την αντίθεση του προς το αντικείμενό του: εξαφανίζεται για να αναδείξει την ταυτότητα του εγώ παρά την πολλαπλότητα των αντικειμένων του, δηλαδή για την ακρίβεια τον αναλλοίωτο χαρακτήρα του εγώ. Παραμένω ο ίδιος σημαίνει αναπαριστώ τον εαυτό μου. Το «εγώ νοώ» είναι ο σφυγμός της ορθολογικής σκέψης. Η ταυτότητα του αναλλοίωτου και μη αλλοιώσιμου 'Ιδιου στις σχέσεις του με το 'Άλλο, είναι το εγώ της παράστασης. Το υποκείμενο που σκέπτεται με την παράσταση είναι ένα υποκείμενο που αφογγράζεται τη σκέψη του: η σκέψη σκέπτεται τον εαυτό της, μέσα σε ένα στοιχείο που είναι ανάλογο με τον ήχο και όχι με το φως. Η αυθορμησία του είναι κάτι σαν έκπληξη για το υποκείμενο, λες και το εγώ ξαφνιαζόταν γι' αυτό που συνέβαινε παρά τον πλήρη έλεγχό του πάνω στο εγώ. Αυτή η ευφύια είναι η καθαυτό υφή της παράστασης, επιστροφή της παρουσίας σκέψης στο παρελθόν της σκέψης, ανάληψη αυτού του παρελθόντος μέσα στο παρόν: ξεπέρασμα αυτού του παρελθόντος και του παρόντος, όπως στην πλατωνική ανάμνηση όπου το υποκείμενο αίρεται στο αιώνιο. Το ιδιαίτερο εγώ συγγέται με το 'Ιδιο, συμπίπτει με τον «δαίμονα» που του μιλάει μέσα στη σκέψη που είναι η καθολική σκέψη. Το εγώ της παράστασης είναι το φυσικό πέρασμα από το μερικό στο καθολικό. Η καθολική σκέψη είναι μια σκέψη σε πρώτο πρόσωπο. Να γιατί η συγκρότηση που, για τον ιδεαλισμό, αναπλάθει το σύμπαν ξεκινώντας από το υποκείμενο, δεν είναι η ελευθερία ενός εγώ που επιδιώκει αυτής της συγκρότησης παραμένοντας ελεύθερο και υπεράνω των νόμων που θα έχει συγκροτήσει. Το εγώ που συγκροτεί διαλύεται μέσα στο έργο που περιλαμβάνει και εισάγεται στο αιώνιο. Η ιδεαλιστική δημιουργία είναι η παράσταση.

* ελληνικά στο κείμενο.

Αλλά αυτό αληθεύει μόνο για το εγώ της παράστασης – αποσπασμένο από τις συνθήκες μέσα στις οποίες συμβαίνει η λανθάνουσα γέννησή του. Και η απόλαυση αποσπασμένη και αυτή, από τις συγκεκριμένες συνθήκες, παρουσιάζει μίαν ολοκληρωτικά διαφορετική δομή. Θα το δείξουμε αμέσως. Ας σημειώσουμε για την ώρα την ουσιώδη συστοιχία ανάμεσα στην κατανόηση και στην παράσταση. Είμαι κατανοητός σημαίνει είμαι αναπαραστημένος και ως εκ τούτου *a priori*. Ανάγω μια πραγματικότητα στο εννοημένο περιεχόμενό της, σημαίνει την ανάγω στο Ίδιο. Η σκεπτόμενη σκέψη είναι ο τόπος όπου, χωρίς αντίφαση, συντονίζονται μια πλήρης ταυτότητα και μια πραγματικότητα που έπρεπε να την άρει. Η πιο πιεστική πραγματικότητα, ιδωμένη σαν αντικείμενο μια σκέψης, γεννιέται μέσα στη αναιτία αυθορμησία μιας σκέψης που την σκέπτεται. Κάθε προτεραιότητα του δεδομένου ανάγεται στη στιγμιακότητα της σκέψης και, ταυτόχρονα με αυτή, εμφανίζεται μέσα στο παρόν. Έτσι παίρνει ένα νόημα. Ανα-παριστώ δε σημαίνει μόνο επαναφέρω «εκ νέου» στο παρόν, σημαίνει ότι ξαναφέρνω στο παρόν μια τωρινή αντίληψη που κυλάει. Ανα-παριστώ δε σημαίνει ότι ξαναφέρνω ένα παρωχημένο γεγονός σε μια τωρινή εικόνα, αλλά ότι ξαναφέρνω στη στιγμιακότητα μιας σκέψης ό,τι φαίνεται ανεξάρτητο από αυτή. Σε αυτό ακριβώς η παράσταση είναι συστατική. Η αξία της υπερβατολογικής μεθόδου και το μερίδιό της από την αιώνια αλήθεια εδράζονται στην καθολική δυνατότητα αναγωγής του αναπαραστημένου στο νόημά του, του όντος στο νόημα (*poème*), στην εκπληκτικότερη δυνατότητα αναγωγής στο νόημα ακόμα και του είναι του όντος.

2. Απόλαυση και τροφή

Η αναφορικότητα της απόλαυσης μπορεί να περιγραφεί σε αντίθεση προς την αναφορικότητα της παράστασης. Συνίσταται στο ότι λαβαίνει υπόψη της την εξωτερικότητα την οποία αναστέλλει η υπερβατολογική μέ-

θοδος που εγκλείεται μέσα στην παράσταση. Να λαβαίνω υπόψη μου την εξωτερικότητα δεν ισοδυναμεί απλώς με κατάφαση του κόσμου – αλλά με σωματική τοποθέτηση μέσα σε αυτόν. Το σώμα είναι ανύψωση, αλλά επίσης και όλο το βάρος της θέσης. Το γυμνό και ενδεές σώμα, ταυτοποιεί το κέντρο του κόσμου το οποίο αντιλαμβάνεται, αλλά δεσμευμένο από τη δική του παράσταση του κόσμου μοιάζει αποσπασμένο από το κέντρο από το οποίο ξεκινούσε – όπως το νερό που αναδύεται από το βράχο και παρασύρει και το βράχο. Το ενδεές και γυμνό σώμα – δεν είναι ένα πράγμα ανάμεσα στα άλλα, και το οποίο «συγκροτώ» ή διλέπω εν θεώ συσχετισμένο με μια σκέψη – ούτε όργανο μιας νευματικής σκέψης που η θεωρία θα σημείωνε απλώς ένα όριο της. Το γυμνό και ενδεές κορμί είναι η μη αναγώγιμη σε μια σκέψη αντιστροφή της παράστασης σε ζωή, της υποκειμενικότητας που αναπαριστά σε ζωή που υποδοσάζεται από αυτές τις παραστάσεις και ζει από αυτές – η ένδειά του – οι ανάγκες του – δεβαιώνουν «την εξωτερικότητα» ως μη-συγκροτηθείσα, πριν από κάθε δεβαίωση.

Όταν αμφιβάλλουμε για το αν η μορφή που εμφανίζεται στον ορίζοντα ή στο σκοτάδι υπάρχει, όταν σε ένα κομμάτι σίδερο επιβάλλουμε την τάδε μορφή για να πλάσουμε ένα μαχαίρι, όταν υπερινάμε ένα εμπόδιο ή εξοντώνουμε έναν αντίπαλο – τότε η αμφιβολία, η εργασία, η καταστροφή, ο φόνος είναι αρνητικές πράξεις που επιλαμβάνονται της αντικειμενικής εξωτερικότητας αντί να τη συγκροτούν. Επιλαμβάνομαι της εξωτερικότητας, σημαίνει ότι συνάπτω μαζί της μια σχέση όπου το Ίδιο καθορίζει το άλλο, παρότι καθορίζεται από αυτό. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο καθορίζεται δεν μας οδηγεί απλώς στην αμοιβαιότητα που υποδηλώνεται από την τρίτη καντιανή κατηγορία της σχέσης. Ο τρόπος με τον οποίο το Ίδιο είναι καθορισμένο από το άλλο και ορίζει το πεδίο όπου τοποθετούνται οι ίδιες οι αρνητικές πράξεις, είναι για την ακρίβεια ο τρόπος που παραπάνω ορίστηκε ως «ζω από...». Εκπληρώνεται από το κορμί που η ουσία

του συνίσταται στην *εκπλήρωση* της θέσης μου επί της γης δηλαδή στο να μου προσφέρει θα λέγαμε μια θέαση που ήδη υποβαστάζεται από την εικόνα που βλέπω. Τίθεμαι σωματικά, σημαίνει αγγίζω τη γη, με τέτοιο τρόπο όμως ώστε το άγγιγμα να εξαρτάται ήδη από τη θέση, το πόδι να πατάει σε μια πραγματικότητα την οποία ορίζει ή συγκροτεί αυτή η πράξη, όπως ένας ζωγράφος που αντιλαμβάνεται ότι κατέρχεται από τον πίνακα που ζωγραφίζει.

Η παράσταση συνίσταται στη δυνατότητα εξήγησης του αντικειμένου, *λες και είχε συγκροτηθεί από μια σκέψη, λες και ήταν νόημα (poème)*. Κι αυτό οδηγεί τον κόσμο στο αδέσμευτο επίπεδο της σκέψης. Η διαδικασία της συγκρότησης που ισχύει παντού όπου υπάρχει παράσταση, αντιστρέφεται μέσα στο «ζω από...». Αυτό από το οποίο ζω, μέσα στη ζωή μου δεν είναι όπως το αναπαρασπασμένο που είναι εσωτερικό στην παράσταση μέσα στην αιωνιότητα του Ίδιου ή μέσα στο αδέσμευτο παρόν του διανοήματος. Αν μπορούμε ακόμα να μιλάμε για συγκρότηση, θα έπρεπε να πούμε ότι το συγκροτημένο που ανάγεται στο νόημά του, εδώ το υπερχειλίζει, και γίνεται, μέσα στους κόλπους της συγκρότησης, η προϋπόθεση του συγκροτούντος ή ακριβέστερα η τροφή του συγκροτούντος. Αυτή η υπερχείλιση του νοήματος μπορεί να οριστεί ως διατροφή. Η περίσσεια του νοήματος δεν είναι με τη σειρά της νόημα, που απλώς το σκεπτόμαστε ως προϋπόθεση – πράγμα που θα έκανε τα τρόφιμα αναπαρασπασμένο σύστοιχο. Η τροφή καθορίζει ακόμα και τη σκέψη που θα την σκεφτόταν ως καθορισμό. Όχι πως αυτός ο καθορισμός διαπιστώνεται μόνο εκ των υστέρων: η πρωταρχικότητα της κατάστασης εξαρτάται από το γεγονός ότι η δέσμευση παράγεται μέσα στους κόλπους του αναπαρασπασμένου και του αναπαρασπασμένου, του συγκροτούντος και του συγκροτημένου – σχικά, ανευρίσκομε σε κάθε συνειδησιακό γεγονός. Ότι τρώω λόγω χάρη δεν ανάγεται βέβαια στη χημεία της διατροφής. Αλλά η διατροφή δεν ανάγεται ούτε στο σύνολο των γευστικών, οσ-

φρητικών, κινησιακών και άλλων αισθήσεων που θα απάρτιζαν τη συνείδηση της διατροφής. Αυτό το γράμμα (*morsure*) από τα πράγματα που κατεξοχήν περιλαμβάνει η πράξη του εσθιέν – καταδείχνει την περίσσεια αυτής της πραγματικότητας της τροφής απέναντι σε κάθε αναπαρασπασμένη πραγματικότητα, περίσσεια που δεν είναι ποσοτική, αλλά ο τρόπος με τον οποίο το εγώ, ως απόλυτη έναρξη, μεταωρίζεται μέσα στο μη-εγώ. Η σωματικότητα του ζωντανού όντος και η ένδεια του γυμνού και πεινασμένου σώματος, είναι η εκπλήρωση αυτών των δομών (που περιγράφονται με αφηρημένους όρους ως κατάφαση της εξωτερικότητας που εντούτοις δεν είναι μια θεωρητική κατάφαση) και σαν μια λήψη θέσεως επί της γης, που δεν είναι η τοποθέτηση μιας μάζας πάνω στην άλλη. Βέβαια στην ικανοποίηση της ανάγκης, η παραδοξότητα του κόσμου που με υποβαστάζει χάνει την ετερότητά της: μέσα στον κορεσμό, το πραγματικό από το οποίο γραπώνομαστε, αφομοιώνεται, οι δυνάμεις που βρίσκονταν μέσα στο άλλο αποβαίνουν *δικές μου*, γίνονται εγώ (και κάθε ικανοποίηση και ανάγκης είναι κατά μία έννοια τροφή). Με την εργασία και την κτήση η ετερότητα των τροφών εισάγεται στο Ίδιο. Ισχύει πάντα ότι εδώ η σχέση διαφέρει βαθύτατα από την ευφύια της παράστασης για την οποία μιλήσαμε παραπάνω. Εδώ η σχέση αντιστρέφεται *λες και η συγκροτούσα σκέψη ένιωθε έξαψη για τη λειτουργία της*, μέσα στην ελεύθερη λειτουργία της, *λες και η ελευθερία ως απόλυτη παρούσα αφηρητιά, εύρισκε μια προϋπόθεση στο ίδιο της το αποτέλεσμα*, *λες και αυτό το αποτέλεσμα δεν δεχόταν το νόημά του από μια συνείδηση που προσδίδει ένα νόημα στο είναι*. Το σώμα είναι μια διαρκής αμφισβήτηση του προνομίου που αποδίδουμε στη συνείδηση να «προσδίδει νόημα» σε όλα τα πράγματα. Ζει ως αμφισβήτηση. Ο κόσμος όπου ζω δεν είναι απλώς το πρόσωπον προς πρόσωπον ή ο σύγχρονος της σκέψης και της συγκροτούσας ελευθερίας της, αλλά προϋπόθεση και προτεραιότητα. Ο κόσμος τον οποίο συγκροτώ με τρέφει και με λούζει. Είναι τροφή και

«περιβάλλον». Η αναφορικότητα που σκοπεύει το εξωτερικό, αλλάζει νόημα μέσα στη θέασή της αποδοίνοντας εσωτερική στην εξωτερικότητα την οποία συγκροτεί, έρχεται, κατά κάποιο τρόπο από το σημείο όπου πηγαίνει, αυτο-αναγνωρίζεται ως παρελθόν μέσα στο μέλλον της, ζει με εκείνο που σκέπτεται.

Αν η αναφορικότητα του «ζω με...» που είναι καθαυτό απόλαυση, δεν συγκροτεί, αυτό δε σημαίνει ότι ένα ασύλληπτο, αδιανόητο, αμετάτρεπτο σε νόημα μιας σκέψης, μη αναγώγιμο στο παρόν και συνεπώς μη αναπαραστάσιμο περιεχόμενο θα διακύβευε την καθολικότητα της παράστασης και της υπερβατολογικής μεθόδου. Αυτό που μεταστρέφεται είναι η ίδια η κίνηση της συγκρότησης. Δεν σταματά το παιχνίδι της συγκρότησης η συνάντησή με το ανορθόλογο, απλώς το παιχνίδι αλλάζει νόημα. Η μεταβολή αυτού του νοήματος είναι το ενδεές και γυμνό κορμί. Εδώ βρίσκεται η θαυμάσια σύλληψη του Καρτέσιου όταν αρνείται στα αισθητά δεδομένα την τάξη των εναργών και διακεκριμένων ιδεών, συνάπτοντάς τες με το σώμα και εντάσσοντάς τες στη χρησιμότητα. Εδώ έγκειται η ανωτερότητά της απέναντι στη χουσερλιανή φιλοσοφία που δεν θέτει κανένα όριο στην νοσηματοδότηση. Μια κίνηση ριζικά διαφορετική από τη σκέψη εκδηλώνεται όταν η συγκρότηση δια της σκέψης βρίσκει μιάνης προϋπόθεση σε εκείνο που ελεύθερα δεξιώθηκε ή αρνήθηκε, όταν το αναπαραστήσιμο μεταπίπτει σε παρελθόν που δεν έχει διασχίσει το παρόν της παράστασης, σαν ένα απόλυτο παρελθόν που δεν παίρνει το νόημά του από τη μνήμη.

Ο κόσμος απο τον οποίο ζω δεν συγκροτείται απλώς σε δεύτερο βαθμό αφού πρώτα η παράσταση απλώσει μπροστά μας μιαν οθόνη μιας απλώς δεδομένης πραγματικότητας και αφού «αξιολογικές» αναφορές προσδώσουν σε αυτό τον κόσμο μιαν αξία που να τον καθιστά κατοικήσιμο. Η «μεταστροφή» του συγκροτημένου σε προϋποθέση επιτελείται μόλις ανοίξω τα μάτια μου: με το άνοιγμα των ματιών απολαμβάνω κιόλας το θέαμα. Ξεκινώντας κατά κάποιο τρόπο από το κέντρο του σκεπτόμε-

νου όντος, η εξαντικειμενίκηση εκδηλώνει μια εκκεντρικότητα μόλις έρθει σε επαφή με τη γη. Ό,τι το υποκειμένο περιλαμβάνει ως αναπαραστημένο, είναι επίσης εκείνο που υποδοσάξει και τρέφει τη δραστηριότητά του ως υποκειμένου. Το αναπαραστημένο, το παρόν –είναι γεγονός, ήδη παρελθόν.

3. Το στοιχείο και τα πράγματα, τα εργαλεία

Αλλά ως προς τι ο κόσμος της απόλαυσης αντιστέκεται σε μια περιγραφή που θα δοκίμαζε να τον παρουσιάσει με σύστοιχο της παράστασης; Ετούτη η καθολικά επικτική μεταστροφή του διωμάτος και της γνώσης, από την οποίαν δουκολείται ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός θα αποτύγγανε στο ζήτημα της απόλαυσης; Αναφορικά με τη διαμονή του ανθρώπου μέσα στον κόσμο τον οποίο απολαμβάνει παραμένει μη αναγώγιμη και πρότερη από τη γνώση αυτού του κόσμου; Γιατί να εξαγγέλλουμε την εσωτερικότητα του ανθρώπου στον κόσμο που τον καθορίζει –που τον υποστηρίζει και τον περιέχει; Αυτό τάχα δεν ισοδυναμεί με κατάφαση της εξωτερικότητας των πραγμάτων σε σχέση με τον άνθρωπο;

Για να απαντήσουμε, πρέπει να αναλύσουμε πιο επισταμένα τον τρόπο που βρίσκουμε τα πράγματα με τα οποία νύθουμε απόλαυση. Η απόλαυση δεν τα αγγίζει για την ακρίβεια ως πράγματα. Τα πράγματα έρχονται στην παράσταση ξεκινώντας από ένα βάθος απο το οποίο αναδύονται και στο οποίο επιστρέφουν μέσα στην απόλαυση που μπορεί να μας χαρίσουν.

Στην απόλαυση, τα πράγματα δεν καταποντίζονται μέσα στην τεχνική σκοπιμότητα που τα οργανώνει σε σύστημα. Διαγράφονται μέσα σε έναν διάκοσμο όπου τα χρησιμοποιούμε. Βρίσκονται στο χώρο, στον αέρα, στη γη, στο δρόμο, στη λεωφόρο. Πρόκειται για έναν περιγυροσυσιώδη για τα πράγματα, ακόμα κι όταν αναφέρονται στην ιδιοκτησία, της οποίας παρακάτω θα δείξουμε το σχήμα και η οποία συγκροτεί τα πράγματα ως πράγμα-

τα. Αυτός ο περίγυρος δεν ανάγεται σε ένα σύστημα λειτουργικών αναφορών και δεν ισοδυναμεί με την ολότητα αυτού του συστήματος, ούτε με μιαν ολότητα όπου το δλέμμα ή το χέρι θα είχαν τη δυνατότητα να επιλέξουν, μια δυναμικότητα των πραγμάτων δηλαδή που κάθε φορά θα πραγματοποιούσε η επιλογή. Ο περίγυρος έχει τη δική του βαρύτητα. Τα πράγματα αναφέρονται στην κτήση, μπορούν να μεταφερθούν, είναι *έπιπλα* ο περίγυρος από τον οποίο ξεκινώντας φτάνουν ως εμένα τελεί εν ακληρία, είναι μέρος ή έδαφος κοινό, μη αποκτήσιμο, ουσιαστικά «αδέσποτο»: είναι η γη, η θάλασσα, το φως, η πόλη. Κάθε σχέση ή κτήση τοποθετείται μέσα στους κόλπους του μη αποκτήσιμου που περιβάλλει ή περιέχει χωρίς να περιβάλλεται ή να περιέχεται. Το αποκαλούμε στοιχειακό (elemental).

Ο ταξιδευτής που χρησιμοποιεί τη θάλασσα και τον άνεμο ελέγχει αυτά τα στοιχεία, αλλά δεν τα μετατρέπει σε πράγματα. Διατηρούν την απροσδιοριστία των στοιχείων παρά την ακρίβεια των νόμων που τα διέπουν και τους οποίους μπορούμε να γνωρίσουμε και να διδάξουμε. Το στοιχείο δεν έχει μορφή που το περιέχουν. Είναι περιεχόμενο χωρίς μορφή. Ή μάλλον έχει μόνο μία πλευρά: η επιφάνεια της θάλασσας και του αγρού, η δομότητα του ανέμου, ο περίγυρος πάνω στον οποίο αυτή η όψη διαγράφεται δεν απαρτίζεται από πράγματα. Εκδιπλώνεται στη δική του διάσταση –τη βαθύτητα, που δεν μεταστέφεται σε πλάτος και μήκος, όπου εκτείνεται το σώμα του στοιχείου. Βέβαια, και το πράγμα, προσφέρεται με μια μοναδική όψη· μπορούμε όμως να το περιτρέξουμε και έτσι η ανάποδη είναι προσιτή όσο και η καλή. Η βαθύτητα του στοιχείου το προεκτείνει και το αφήνει πάνω στη γη και μέσα στον ουρανό. «Τίποτα δεν τελειώνει, τίποτα δεν αρχίζει».

Η αλήθεια είναι ότι το στοιχείο δεν έχει όψη. Δεν το προσπελάζουμε. Η σχέση που αντιστοιχεί στην ουσία του ανακαλύπτει για την ακρίβεια σαν περίγυρο: θυθιζόμαστε μέσα του. Στο στοιχείο, είμαι πάντα εσωτερικός.

Ο άνθρωπος νίκησε τα στοιχεία υπερπηδώντας αυτή την αδιέξοδη εσωτερικότητα μέσω της κατοικίας που του προσφέρει κάτι το υπερ-εδαφικό. Πατάει πόδι στο στοιχειακό με μιαν ήδη ιδιοποιημένη πλευρά: ένας αγρός τον οποίο έχω καλλιεργήσει, η θάλασσα όπου ψαρεύω και όπου αγκυροβολώ τα σκάφη μου, τον δάσος όπου κόβω ξύλα και όλες αυτές οι πράξεις, όλη αυτή η εργασία αναφέρονται στην κατοικία. Ο άνθρωπος θυθίζεται στο στοιχειακό ξεκινώντας από την κατοικία, την πρωταρχική ιδιοποίηση για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω. Είναι *εσωτερικός* σε αυτό που κατέχει, έτσι ώστε μπορούμε να πούμε πως η κατοικία, προϋπόθεση κάθε ιδιοκτησίας, καθιστά επιφκτή την εσωτερική ζωή. Έτσι το εγώ νοιώθει σίτι του. Με το σίτι η σχέση μας με το χώρο ως απόσταση και ως έκταση υποκαθιστά την απλή «καταδύθιση στο στοιχείο». Ωστόσο η κανονική σχέση με το στοιχείο είναι για την ακρίβεια η καταδύθιση. Η εσωτερικότητα της καταδύθισης δεν μεταστρέφεται σε εξωτερικότητα. Η καθαρή ποιότητα του στοιχείου δεν αγκιστρώνεται σε μια υπόσταση που θα την υποδάσταζε. Καταδύθιζομαι στο στοιχείο σημαίνει είμαι μέσα σε έναν άνεστραμμένο κόσμο και εδώ η αντίστροφη όψη δεν ισοδυναμεί με την καλή. Το πράγμα μας παρουσιάζεται με την όψη του, σαν μια παρακίνηση που ορμάται από την υποστασιακότητά του, από μια σταθερότητα (που ήδη μετεωρίζεται λόγω της κατοχής). Βέβαια μπορούμε να αναπαραστήσουμε το υγρό ή το αερίωδες, σαν μια πολλαπλότητα στερεών, αλλά τότε κάνουμε αφαιρέση της παρουσίας μας μέσα από το στοιχείο. Το υγρό εκδηλώνει την υγρότητά του, τις άνευ ερείσματος ιδιότητές του, τα επίθετά του που στερούνται ουσιαστικού, στην καταδύθιση του λουόμενου. Το στοιχείο μας προσφέρει θα λέγαμε το ανάστροφο της πραγματικότητας, χωρίς να κατάγεται από κάποιο *ον*, παρότι προσφέρεται στην οικειότητα –της απόλαυσης– είναι σα να θριασκώμαστε στα έγκατα του είναι. Επίσης μπορούμε να πούμε ότι το στοιχείο έρχεται προς εμάς από πουθενά. Η όψη που μας δείχνει δεν

καθορίζει ένα αντικείμενο, παραμένει εξολοκλήρου ανώνυμη. Είναι άνεμος, γη, θάλασσα, ουρανός, αέρας. Εδώ η απροδιοριστία δεν ισοδυναμεί με το άπειρο που υπερβαίνει τα όρια. Προηγείται από τη διάκριση περατού-άπειρου. Δεν πρόκειται για κάτι τις, για ένα όν που εκδηλώνεται ως απειθές στον ποιοτικό προδιορισμό. Η ποιότητα εκδηλώνεται μέσα στοίχειο σα να μην προσδιορίζει τίποτα.

Επίσης η σκέψη δεν ορίζει το στοιχείο σαν ένα αντικείμενο. Ως καθαρή ποιότητα, παραμένει έξω από τη διάκριση πεπερασμένο-άπειρο. Το ζήτημα του ποιά είναι η «άλλη όψη» του πράγματος που μας δείχνει τη μια του όψη, δεν ανακύπτει στη σχέση που διατηρείται με το στοιχείο. Ο ουρανός, η γη, η θάλασσα, ο αέρας-αρκούν. Το στοιχείο κατά κάποιο τρόπο φράζει το άπειρο σε σχέση με το οποίο θα έπρεπε να το σκεφτούμε και σε σχέση με το οποίο το τοποθετεί, όντως, η επιστημονική σκέψη που έχει δεχτεί άλλωστε την ιδέα του άπειρου. Το στοιχείο μας χωρίζει από το άπειρο.

Κάθε αντικείμενο προσφέρεται στην απόλαυση-καθολική κατηγορία της εμπειρίας-έστω και αν αδράχσω ένα αντικείμενο-εργαλείο, έστω και αν το χειρίζομαι ως Zeug. Ο χειρισμός και η χρήση των εργαλείων, η προσφυγή σε κάθε εργαλειακή σκευή μιας ζωής-είτε χρησιμεύει στην κατασκευή άλλων εργαλείων είτε στην πρόσβαση στα πράγματα, καταλήγει σε απόλαυση. Ως υλικό η σκευή, τα τρέχοντα χρηστικά αντικείμενα υποτάσσονται στην απόλαυση-ο αναπτήρας στο τσιγάρο που καπνίζουμε, το πηρούνι στο φαγητό, το ποτήρι στα χείλια. Τα πράγματα αναφέρονται στην απόλαυσή μου. Είναι η πιο κοινοτόπη διαπίστωση την οποία οι αναλύσεις της Zeughaftigkeit δεν κατορθώνουν να εξαλείψουν. Η ίδια η κατοχή και όλες οι σχέσεις με τις αφηρημένες έννοιες μεταστρέφονται σε απόλαυση. Ο άκορροτος ιπλότης του Πούσκιν χαιρείται να κατέχει την κατοχή του κόσμου.

Έσοχη σχέση με την υποστασιακή πληρότητα του είναι, με την υλικότητά του-ή απόλαυση αγκαλιάζει όλες

τις σχέσεις με τα πράγματα. Η δομή του Zeug ως Zeug και το σύστημα των αναφορών όπου τοποθετείται, εκδηλώνονται βέβαια ως μη αναγώγιμες στη θέαση μέσα στον περίφροντι χειρισμό, αλλά δεν εγκλείουν την υποστασιακότητα των αντικειμένων, που είναι πάντα επιπρόσθετη. Εξάλλου το έπιπλο, το σπίτι, η τροφή, το ρούχο δεν είναι Zeug με την καθαυτό έννοια του όρου: το ρούχο χρησιμεύει στην προστασία του κορμιού ή στον καλλωπισμό του, το σπίτι στη στέγασή του, το φαγητό στην ενδυνάμωσή του. Αλλά είτε χαιρόμαστε είτε υποφέρουμε με αυτά, είναι σκοποί. Τα ίδια τα εργαλεία που είναι για να... αποβαίνουν αντικείμενα απόλαυσης. Η απόλαυση ενός πράγματος-εργαλείου έστω-δε συνίσταται μόνο στο να συνδέει αυτό το πράγμα με τη χρήση για την οποία κατασκευάστηκε-η πέννα για το γράψιμο, το σφυρί για τις πρόκες, αλλά επίσης στο να υποφέρει ή να χαιρείται με αυτή την εξάσκηση. Τα πράγματα που δεν είναι εργαλεία-ένα κομμάτι ψωμί, η φωτιά στο τζάκι, το τσιγάρο προσφέρονται για απόλαυση. Αλλά αυτή η απόλαυση συνοδεύει κάθε χρήση των πραγμάτων, ακόμα και όταν πρόκειται για μια περίπλοκη επιχείρηση όπου μόνο ο σκοπός μιας εργασίας απορροφά την έρευνα. Η χρήση ενός πράγματος με σκοπό να..., αυτή η αναφορά στο όλο, παραμένει στο επίπεδο των κατηγορημάτων του. Μπορεί να αγαπήσει κανείς τη δουλειά του, να χαιρείται με τις κινήσεις που κάνει και με τα πράγματα που επιτρέπουν να τις επιτελεί. Μπορεί κανείς να μετατρέψει σε σπορ την κατάρα της εργασίας. Η δραστηριότητα δεν παίρνει το νόημα της και την αξία της από έναν έσοχο και μοναδικό σκοπό, λες και ο κόσμος αποτελούσε ένα σύστημα χρησιμων αναφορών το τέρας του οποίου αφορά την ύπαρξή μας. Ο κόσμος ανταποκρίνεται σε ένα σύνολο σκοπιμοτήτων που αλληλοαγνοούνται. Να απολαμβάνεις άσκοπα, αλόγιστα, χωρίς σκέψη, χωρίς να παραπέμπεις σε κάτι άλλο, μόνο και μόνο για να αναλωθείς-ίδου το ανθρωπίνο. Μη συστηματική επισώρευση απασχολήσεων και προτιμήσεων, σε ίση απόσταση από το σύστημα του Λόγου όπου

η συνάντηση με τον Άλλον άνθρωπο διανοίγει το Άπειρο και από το σύστημα που ενστικτού, πρότερου από το χωρισμένο ον, πρότερου από το αληθινά γεννημένο ον, χωρισμένου από την την αιτία του, τη φύση.

Θα πουν τάχα ότι αυτή η επισώρευση έχει ως προϋπόθεση την αντίληψη της χρησιμότητας, που μπορεί να αναχθεί στην μέριμνα για την ύπαρξη; Αλλά η μέριμνα για την τροφή δε συνδέεται με τη μέριμνα για την ύπαρξη. Η μεταστροφή των ενστικτών της θρέψης που απώλεσαν την βιολογική τους σκοπιμότητα, σφραγίζει την ανιδιοτέλεια του ανθρώπου. Η αναστολή ή η απουσία της τελικής σκοπιμότητας έχει μια όψη θετική, την ανιδιοτελή χαρά του παιχνιδιού. Ζω, σημαίνει παίζω, στο πείσμα της σκοπιμότητας και της έντασης του ενστικτού· ζω με κάτι χωρίς αυτό το κάτι να έχει το νόημα ενός σκοπού ή ενός οντολογικού μέσου, απλό παιχνίδι η απόλαυση της ζωής. Αμερικανισμός στη θέση μιας ύπαρξης που έχει ένα θετικό νόημα. Ωθεί στο να καταδροχθίζουμε τις τροφές του κόσμου, να δεχόμαστε τον κόσμο ως πλούτο, να διασπούμε την στοιχειακή του ουσία. Μέσα στην απόλαυση τα πράγματα επιστρέφουν στις στοιχειακές τους ιδιότητες. Η απόλαυση, η ευαισθησία της οποίας αναπτύσσει την ουσία, παράγεται για την ακρίβεια σαν μια οντική δυνατότητα αγνοώντας την προέκταση της πείνας μέχρι τη μέριμνα για την επιβίωση. Εδώ εδράζεται η διηνεκές αλήθεια των ηδονιστικών ηθικών: πίσω από την ικανοποίηση της ανάγκης δεν γυρεύουν μια τάξη σε σχέση με την οποία η ικανοποίηση θα αποκοτούσε απλώς μιαν αξία, εκλαμβάνουν ως σκοπό την ικανοποίηση που είναι το νόημα της ευχαρίστησης. Η ανάγκη της τροφής δεν έχει ως σκοπό την ύπαρξη, αλλά την τροφή. Η βιολογία διδάσκει την προέκταση της τροφής μέχρι την ύπαρξη – η ανάγκη είναι αφελής. Μέσα στην απόλαυση είμαι απολύτως για λογαριασμό μου. Εγωιστής χωρίς αναφορά στον άλλον άνθρωπο – είμαι μόνος χωρίς μοναξιά, αθώα εγωιστής και μόνος. Όχι ενάντια στους άλλους, όχι «σε αναφορά προς εμένα» – αλλά εξολοκλήρου κουφός απέναντι στον άλλον.

έξω από κάθε επικοινωνία και κάθε άρνηση επικοινωνίας – χωρίς αυτιά όπως η πεινασμένη κοιλιά.

Ο κόσμος ως σύνολο εργαλείων που απαρτίζει ένα σύστημα και συναρτάται από τη μέριμνα μιας ύπαρξης που αγωνιά για το είναι της, ερμηνευμένος ως οντο-λογία, πιστοποιεί την εργασία, την κατοικία, τον οίκο και την οικονομία· επιπροσθέτως όμως, μιαν ιδιαίτερη οργάνωση της εργασίας ώστε οι «τροφές» να προσλαμβάνουν την αξία των καυσίμων μέσα στην οικονομική μηχανή. Είναι παράξενο που ο Χαιντεγγερ δεν λαβαίνει υπόψη του τη σχέση της απόλαυσης. Το εργαλείο επικάλυψε πλήρως τη χρήση και την κατάληξη – την ικανοποίηση. Στον Χαιντεγγερ το Dasein δεν πεινάει ποτέ. Η τροφή μπορεί να ερμηνευτεί ως εργαλείο μόνο μέσα σε έναν κόσμο εκμετάλλευσης.

4. Η αισθητικότητα

Αλλά θέτοντας το στοιχείο σαν μια ιδιότητα χωρίς υπόσταση, δε σημαίνει ότι δεχόμαστε την ύπαρξη μιας κολοβωμένης ή φελλίζουσας «σκέψης», σύστοιχης με παρόμοια φαινόμενα. Το να-είσαι-μέσα-στο-στοιχείο αποσπά βέβαια το ον από την τυφλή και κωφή μετοχή σε ένα όλο, αλλά διαφέρει από μια σκέψη που κατευθύνεται προς τα έξω. Αντίθετα, εδώ, η κίνηση έρχεται ακατάπαντα πάνω μου σαν το κύμα που πλημμυρίζει, καταπίνει και πνίγει. Ακατάπανστη κίνηση ροής χωρίς χωρίς κενά απ' όπου θα μπορούσε να ξεκινήσει πάλι η ανασκοπική κίνηση της σκέψης. Είναι μέσα, είναι στο εσωτερικό τού... Η κατάσταση δεν ανάγεται σε μια παράσταση, ούτε καν σε μια φελλίζουσα παράσταση. Πρόκειται για την αισθητικότητα που είναι ο τρόπος της απόλαυσης. Όταν ερμηνεύουμε την αισθητικότητα ως παράσταση και κολοβωμένη σκέψη, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να επικαλεσούμε την περατότητα της σκέψης μας για να εξηγήσουμε αυτές τις «σκοτεινές» σκέψεις. Η αισθητικότητα που περιγράφου-

με ξεκινώντας από την απόλαυση του στοιχείου, δεν ανήκει στην τάξη της σκέψης αλλά του αισθήματος, δηλαδή στην θυμικότητα όπου φρικιά ο εγωισμός του εγώ. Δε γνωρίζουμε τις αισθητές ιδιότητες, τις ζούμε: το πράσινο χρώμα αυτών των φύλλων, το κόκκινο αυτού του ηλιοθασιλέματος. Τα αντικείμενα με τέρπον στην περατότητά τους χωρίς να μου παρουσιάζονται πάνω στο βάθος ενός απείρου. Το περατό χωρίς το άπειρο, είναι δυνατό μόνο ως τέρψη. Το περατό ως τέρψη είναι η αισθητικότητα. Η αισθητικότητα δεν συνιστά τον κόσμο, γιατί ο αποκαλούμενος αισθητός κόσμος δεν έχει ως λειτουργία του τη συγκρότηση μιας παράστασης, αλλά συνιστά την τέρψη της ύπαρξης, γιατί η ορθολογική ανεπάρκειά του δεν φανερώνεται μέσα στην απόλαυση που μου χαρίζει. Αισθάνομαι, σημαίνει είμαι μέσα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο εξαρτημένος και κατά συνέπεια ασταθής χαρακτήρας αυτής της ατιμόσφαιρας που ανησυχεί την ορθολογική σκέψη περιέχεται με έναν κάποιο τρόπο στην αίσθηση. Η ουσιωδώς αφελής αισθητικότητα αρκεί να σε έναν κόσμο που είναι ανεπαρκής για τη σκέψη. Τα αντικείμενα του κόσμου που, για τη σκέψη μένουν στο κενό, εκτίθενται για την αισθητικότητα –ή για τη ζωή– σε έναν ορίζοντα που κρύβει πλήρως αυτό το κενό. Η αισθητικότητα αγγίζει την ανάποδη, χωρίς να αναρωτηθεί για την καλή –πράγμα που παράγεται για την ακρίβεια στην τέρψη.

Η θαύτητα της καρτεσιανής φιλοσοφίας για το αισθητό συνίσταται, όπως είπαμε, στην κατάφαση του άλλου χαρακτήρα της αίσθησης, που είναι για πάντα ιδέα χωρίς ενάργεια και ευκρίνεια, και προκύπτει από την τάξη του χρήσιμου και όχι του αληθούς. Η δύναμη της καντιανής φιλοσοφίας για το αισθητό συνίσταται επίσης στο χωρισμό της αισθητικής από την νόηση, στην έστω και αρνητική κατάφαση της ανεξαρτησίας της «ύλης» της γνώσης απέναντι στην συνθετική ικανότητα της παράστασης. Θέτοντας ως αξίωμα τα πράγματα καθ' εαυτά για να αποφύγει τον παραλογισμό εμφανίσεων που δεν εμφανίζουν τίποτα, ο Καντ ξεπερνά δέβαια τη φαινομενολογία

του αισθητού, τουλάχιστον όμως αναγνωρίζει έτσι ότι το αισθητό είναι απ' εαυτού μια εμφάνιση που δεν έχει τίποτα να εμφανίσει.

Η αισθητικότητα μας φέρνει σε επαφή με μια καθαρή ιδιότητα χωρίς υποστήριγμα, με το στοιχείο. Η αισθητικότητα είναι απόλαυση. Το αισθητό ον, το σώμα, συγκεκριμενοποιεί αυτόν τον τρόπο ύπαρξης, που έγκειται στο να βρίσκει προϋπόθεση σε κάτι που, άλλωστε, μπορεί να εμφανιστεί σαν αντικείμενο της σκέψης, ως απλώς συγκροτημένο.

Συνεπώς η αισθητικότητα περιγράφεται όχι σαν μια στιγμιά της παράστασης, αλλά ως το γεγονός της απόλαυσης. Η αναφορά της, αν επιτρέπεται να προσφύγουμε σε αυτόν τον όρο, δεν ακολουθεί την κατεύθυνση της παράστασης. Δεν αρκεί να πούμε ότι η αίσθηση δεν έχει ενάργεια και ευκρίνεια. Η αισθητικότητα δεν είναι μια κατώτερη θεωρητική γνώση, συνδεδεμένη μύχια έστω, με θυμικές καταστάσεις: ακόμα και μέσα στη γνώση της (gnose) η αισθητικότητα είναι απόλαυση, ικανοποιείται με το δεδομένο, τέρπεται. Η αισθητηριακή «γνώση» δεν υπερβαίνει την εις άπειρον αναδρομή, τον ίλιγγο της διάνοιας: ούτε καν τον νιώθει. Βρίσκεται άμεσα στο τέρμα, ολοκληρώνει, περατώνει χωρίς να αναφέρεται στο άπειρο. Η περάτωση χωρίς αναφορά στο άπειρο, περάτωση χωρίς περιορισμό, είναι η σχέση με το τέλος ως σκοπό. Συνεπώς το αισθητό δεδομένο από το οποίο τρέφεται η αισθητικότητα έρχεται πάντα να καλύψει μιαν ανάγκη, ανταποκρίνεται σε μια τάση. Όχι πως η πείνα υπήρχε από μιας αρχής: η ταυτοχρονία της πείνας και της τροφής συνιστά την αρχική παραδείσια προϋπόθεση της απόλαυσης, έτσι ώστε η πλατωνική θεωρία των αρνητικών ευχαριστήσεων στηρίζεται μόνο στο τυπικό σχέδιο της απόλαυσης και παραγνωρίζει την πρωταρχικότητα μιας δομής που δεν διαφαιίνεται τυπικά, αλλά υφάινει συγκεκριμένα το ζώ από... Μια παρόμοια ύπαρξη, είναι σώμα –χωρισμένο από το σκοπό του (δηλαδή ανάγκη)– το οποίο όμως ήδη οδεύει προς αυτό το σκοπό χωρίς να χρειάζεται να γνω-

ρίσει μέσα αναγκαία για την επίτευξη αυτού του σκοπού, μια πράξη που εκκινάσεται εκ του τέλους, που επιτελείται χωρίς γνώση των μέσων –δηλαδή χωρίς εργαλεία. Η καθαρή σκοπιμότητα, που δεν ανάγεται σε ένα αποτέλεσμα, γεννιέται από τη σωματική πράξη που αγνοεί τον μηχανισμό της φυσιολογίας της. Αλλά το σώμα δεν είναι μόνο αυτό που λούζεται μέσα στο στοιχείο παρά εκείνο που διαμένει, δηλαδή που κατοικεί και κατέχει. Μέσα στην αισθητικότητα, και ανεξάρτητα από κάθε σκέψη, αναγγέλλεται μια ανασφάλεια που θέτει και πάλι υπό συζήτηση αυτή την οιοειδή αιώνια αρχαιότητα που στοιχείου που θα την ανησυχήσει ως το άλλο και που θα το ιδιοποιηθεί καθώς συγκεντρώνεται μέσα στον οικο.

Η απόλαυση φαίνεται να αγγίζει ένα «άλλο», στο βαθμό που ένα μέλλον αναγγέλλεται μέσα στο στοιχείο και την απειλεί με ανασφάλεια. Παρακάτω θα μιλήσουμε γι' αυτή την ανασφάλεια που ανήκει στην τάξη της απόλαυσης. Για την ώρα, εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι να δείξουμε ότι η αισθητικότητα ανήκει στην τάξη της απόλαυσης και όχι στην τάξη της εμπειρίας. Ιδιωμένη με αυτό τον τρόπο η αισθητικότητα, δεν συγγέεται με τις ακόμα αβέβαιες μορφές της «συνείδησης του». Δε χωρίζεται από τη σκέψη με μια απλή διαφορά βαθμού. Ούτε δέβαια με μια διαφορά που θα αφορούσε την ευγένεια ή τον βαθμό ανάπτυξης των αντικειμένων τους. Η αισθητικότητα δεν σκοπεύει ένα αντικείμενο, υποτυπώδες έστω. Αφορά ακόμα και τις επεξεργασμένες μορφές της συνείδησης, αλλά το έργο της συνίσταται στην απόλαυση, μέσω της οποίας κάθε αντικείμενο διαλύεται σε στοιχείο μέσα στο οποίο λούζεται η απόλαυση. Γιατί πραγματικά, τα αισθητά αντικείμενα που απολαμβάνουμε έχουν ήδη υποστεί μian επεξεργασία. Η αισθητή ποιότητα προσκολλάται ήδη σε κάποια υπόσταση. Και παρακάτω έχουμε να αναλύσουμε τη σημασία του αισθητού αντικειμένου ως πράγματος. Αλλά η τέρψη, μέσα στην αφέλειά της, κρύβεται πίσω από τη σχέση με τα πράγματα. Μου αρκεί αυτός ο τόπος όπου βόισκομαι και από τον οποίο ξεκινώντας δέ-

χομαι τα αισθητά αντικείμενα ή κατευθύνομαι προς αυτά. Ο τόπος που με υποδοσάτζει, με υποδοσάτζει χωρίς να ανησυχώ να μάθω τι είναι αυτό που υποδοσάτζει τη γη. Αυτή η άκρη του κόσμου, σύμπτυξη της καθημερινότητάς μου, αυτή η πόλη ή αυτή η συνοικία ή αυτός ο δρόμος όπου μεγαλώνω, αυτός ο ορίζοντας όπου ζω, μου αρκούν με την όψη τους, δε τα στηρίζω σε ένα ευρύτερο σύστημα. Αυτά με στηρίζουν. Τα δέχομαι χωρίς σκέψη. Απολαμβάνω σ' αυτόν τον κόσμο πράγματα ως καθαρά στοιχεία, σαν ιδιότητες χωρίς έρεισμα, χωρίς υπόσταση.

Αλλά αυτό το «για μένα» δεν προϋποθέτει μια παράσταση του εαυτού μου με την ιδεαλιστική έννοια του όρου; Ο κόσμος είναι για μένα –αλλά αυτό δε σημαίνει ότι αναπαριστώ τον κόσμο σα να υπάρχει για μένα και συνακόλουθα ότι αναπαριστώ αυτό το εγώ με τη σειρά του. Αυτή η σχέση του εγώ μου με το εγώ μου επιτελείται όταν παραμένω μέσα στον κόσμο που προηγείται από μένα σαν ένα απόλυτο μιας ασύλληπτης αρχαιότητας. Βέβαια δεν μπορώ να σκεπτώ τον ορίζοντα όπου βρίσκομαι σα να είναι ένα απόλυτο, μένω όμως μέσα του όπως σε ένα απόλυτο. Μένω μέσα σε κάτι διαφέρει για την ακρίβεια από το «σκέπτομαι». Η άκρη της γης που με υποδοσάτζει δεν είναι μόνο το αντικείμενό μου· υποδοσάτζει την εμπειρία που έχω για το αντικείμενο. Οι πολυσύχναστοι τόποι δε μου αντιστέκονται, αλλά με υποδοσάτζουν. Η σχέση με τον τόπο μου μέσω αυτής της «στάσης», προηγείται από τη σκέψη και την εργασία. Το σώμα, η θέση, το γεγονός ότι ίσταμαι –σχέδιο της πρώτης σχέσης με τον εαυτό μου, της σύμπτωσης με τον εαυτό μου– δεν μοιάζουν διόλου με την ιδεαλιστική παράσταση. Είμαι ο εαυτός μου, είμαι εδώ, στο σπίτι μου, κατοικία, εμμένει στον κόσμο. Η αισθητικότητα μου είναι εδώ. Στη θέση μου δεν υπάρχει το συναίσθητα της εγκατάστασης, αλλά η εγκατάσταση της αισθητικότητάς μου. Η λήψη θέσεως, χωρίς καμμιάν απολύτως υπέρβαση, δε μοιάζει με την κατανόηση του κόσμου που έχει το χαϊντεγκεριανό Da. Όχι μέρημα του είναι, ούτε σχέση με το on, ούτε καν άρνηση

του κόσμου, αλλά η προσιτότητά του μέσα στην απόλαυση. Αισθητικότητα, στενότητα της ίδιας της ζωής, απέλεια του αστόχαστου εγώ, πέραν του ενστίκτου, εντεύθεν του Λόγου.

Αλλά η «όψη των πραγμάτων» που προσφέρεται ως στοιχείο δεν παραπέμπει τάχα έμμεσα στην άλλη όψη; Οπωσδήποτε έμμεσα. Και ενώπιον του Λόγου, η ευχαρίστηση της αισθητικότητας γελοιοποιείται. Αλλά η αισθητικότητα δεν είναι τυφλός Λόγος και τρέλα. Είναι πριν από το Λόγο· το αισθητό δεν αναφέρεται στην ολότητα απέναντι στην ολοία κλείνεται. Η αισθητικότητα λειτουργεί ως χωρισμός του όντος, χωρισμένου και ανεξαρτήτου. Η ικανότητα να παραμένεις στο άμεσο δεν ανάγεται σε τίποτα, δε σημαίνει την αδυναμία της εξουσίας που διαλεκτικά θα εξηγούσε τις προϋποθέσεις του άμεσου, θα τις κινητοποιούσε και θα τις απέρριπτε μεταρσιώνοντάς τες. Η αισθητικότητα δεν είναι μια σκέψη που αγνοεί τον εαυτό της. Για να περάσουμε από το ενδιαίτητο στο προφορικό, χρειάζεται ένας δάσκαλος για να επισύρει την προσοχή. Επισύρω την προσοχή δεν σημαίνει ότι επιτελώ ένα υποδεέστερο έργο. Μέσα στην προσοχή το εγώ υπερβαίνει τον εαυτό του, αλλά θα χρειαζόταν μια σχέση με την εξωτερικότητα του δασκάλου για να προκληθεί η προσοχή. Η διασάφηση προαπαιτεί αυτή την υπέρβαση.

Ο περιορισμός της ευχαρίστησης χωρίς αναφορά στο απεριόριστο προηγείται από τη διάκριση του περατού από το άπειρο, όπως αυτή επιβάλλεται στη σκέψη. Οι περιγραφές της σύγχρονης ψυχολογίας που βλέπουν την αίσθηση σαν μια νησίδα η οποία αναδύεται από έναν θολό και σκοτεινό βυθό του ασυνειδήτου –σε σχέση με τον οποίο η συνείδηση του αισθητού θα είχε ήδη απωλέσει την ειλικρίνειά της– παραγνωρίζουν την βαθειά και μη αναγνώγιμη επάρκεια της αισθητικότητας, επειδή παραμένουν μέσα στον ορίζοντά της. Αισθάνομαι, σημαίνει για την ακρίβεια ότι ευχαριστιέμαι ειλικρινά από αυτό που αισθάνομαι, ότι απολαμβάνω, ότι αρνούμαι τις ασύβειδες προεκτάσεις, ότι ζω χωρίς σκέψη, δηλαδή χωρίς

υστεροβουλίες, χωρίς αμφιλογία, ότι διαρρηγνύω όλα τα υπονοούμενα –ότι μένω σπίτι μου. Αποσπασμένη από όλα τα υπονοούμενα, από όλες τις προεκτάσεις που προσφέρει η σκέψη, η αποπεράτωση όλων των στιγμών της ζωής μας είναι επιφυγή επειδή ακριβώς η ζωή αντιπαρέχεται τη διανοητική αναζήτηση του απροϋπόθετου. Στο χάσμα όλες τις πράξεις μου σημαίνει δέβαια ότι τις τοποθετώ σε σχέση με το άπειρο, αλλά η αστόχαστη και αφελής συνείδηση συγκροτεί την πρωταρχικότητα της απόλαυσης. Η αφέλεια της συνείδησης περιγραφόταν σαν μια νωθρή σκέψη, ενώ από αυτή τη νωθρότητα με κανένα τρόπο δεν θα μπορούσαμε να αντιλήσουμε τη σκέψη. Είναι η ζωή με το νόημα που δίνουμε στην έκφραση γεύομαι τη ζωή. Απολαμβάνουμε τον κόσμο προτού να αναφερθούμε στις προεκτάσεις του· αναπνέουμε, θαδίζουμε, βλέπουμε, περπατάμε κτλ....

Η περιγραφή της απόλαυσης, όπως έγινε μέχρι στιγμής, δεν ανταποκρίνεται δέβαια στον συγκεκριμένο άνθρωπο. Στην πραγματικότητα ο άνθρωπος έχει ήδη την ιδέα του απείρου, δηλαδή ζει εν κοινωνία και αναπαριστά τα πράγματα. Ο χωρισμός που επιτελείται ως απόλαυση, δηλαδή ως εσωτερικότητα, αποδραίνει συνείδηση αντικειμένων. Τα πράγματα παγώνονται χάρη στη λέξη που τα προσφέρει, που τα μεταδίδει και τα θεματοποιεί. Και η νέα ευστάθεια που αποκτούν τα πράγματα χάρη στη γλώσσα, προαπαιτεί ακόμα περισσότερο τη σύνδεση ενός ήχου με πράγμα. Υπεράνω της απόλαυσης οικιαγραφείται, με τη διαμονή, την κατοχή, την κοινωνία, ένας λόγος για τον κόσμο. Η ιδιοποίηση και η παράσταση προσθέτουν ένα νέο συμβάν στην απόλαυση. Θεμελιώνονται στη γλώσσα ως σχέση μεταξύ ανθρώπων. Τα πράγματα έχουν ένα όνομα και μια ταυτότητα –παρότι μεταβάλλονται, τα πράγματα παραμένουν τα ίδια: η πέτρα διαδρώνεται, αλλά παραμένει η ίδια· ξαναδρίσκω την ίδια γραφίδα και το ίδιο κάθισμα, μέσα στο ίδιο ανάκτορο του Λουδοβίκου XIV που υπογράφηκε το σύμφωνο των Βερσαλιών, το ίδιο τραίνο ξεκινάει πάντα την ίδια

ώρα. Συνεπώς ο κόσμος της αντίληψης είναι ένας κόσμος όπου τα πράγματα έχουν μια ταυτότητα και είναι φανερό ότι η επιδίωξη αυτού του κόσμου είναι επικτική μόνο δια της μνήμης. Η ταυτότητα των προσώπων και η αλληλουχία των εργασιών τους προβάλλουν πάνω στα πράγματα την οπτική γωνία όπου τα ξαναβρίσκουμε ταυτόσημα. Μια γη που κατοικείται από ανθρώπους προικισμένους με τη γλώσσα απαρτίζεται από σταθερά πράγματα.

Αλλά αυτή η ταυτότητα των πραγμάτων παραμένει ασταθής και δεν διασφαλίζει την επιστροφή των πραγμάτων στο στοιχείο. Τα πράγματα υφίσταται εν μέσω των αποριμμάτων του. Όταν η ξυλεία για το τζάκι γίνεται καπνός και στάχτη, η ταυτότητα του τραπέζιού μου εξαφανίζεται. Τα απορίμματα αποβαίνουν αδιαφρόετα, ο καπνός διαλύεται προς όλες τις κατευθύνσεις. Αν η σκέψη μου ακολουθεί τον μετασχηματισμό των πραγμάτων, τότε –μόλις εγκαταλείπουν το περιέχον τους– χάνω γοργά τα ίχνη της ταυτότητάς τους. Ο συλλογισμός που κάνει ο Καρτέσιος σχετικά με το κερί, δείχνει το δρομολόγιο όπου κάθε πράγμα χάνει την ταυτότητά του. Στα πράγματα η διάκριση της ύλης από τη μορφή είναι ουσιώδης, καθώς και η διάλυση της μορφής μέσα στην ύλη. Επιβάλλει μια ποσοτική φυσική στη θέση του κόσμου της αντίληψης.

Η διάκριση σε μορφή και ύλη δεν χαρακτηρίζει κάθε εμπειρία. Το πρόσωπο δεν έχει μορφή που να το επικαλύπτει· αλλά δεν προσφέρεται ως άμορφο, ως ύλη που δεν έχει μορφή και την επικαλείται. Τα πράγματα έχουν μια μορφή, φαίνονται μέσα στο φως –με το περίγραμμα ή την κατατομή τους. Το πρόσωπο αυτο-σημαίνεται. Ως περίγραμμα και ως κατατομή, το πράγμα αντλεί τη φύση του από μια προοπτική, παραμένει σχετικό με μια σκοπιά –έτσι η κατάσταση του πράγματος συνιστά το είναι του. Δεν έχει καθαυτό ταυτότητα· εύκολα μετατρέψιμο σε κάτι άλλο, μπορεί να μετατραπεί σε χρήμα. Τα πράγματα δεν έχουν πρόσωπο. Μετατρέψιμο, «πραγματώσιμα», έχουν μια τιμή. Εκπροσωπούν το χρήμα επειδή είναι

στοιχειακά, είναι πλούτος. Έτσι επιδεδαιώνεται το ριζωμά τους στο στοιχειακό, η πρόσδασή τους στη φυσική και η σημασία τους ως εργαλείων. Ο αισθητικός προσανατολισμός που δίνει ο άνθρωπος στο σύνολο του κόσμου, εκπροσωπεί, σε ένα ανώτερο επίπεδο, μιαν επιστροφή στην απόλαυση και στο στοιχειακό. Ο κόσμος των πραγμάτων επικαλείται την τέχνη όπου η διανοητική πρόσδαση στο είναι μεταπίπτει σε απόλαυση, όπου το Άπειρο της ιδέας λατρεύεται ειδωλολατρικά στην περατή, αλλά επαρκή εικόνα. Κάθε τέχνη είναι πλαστική. Τα όργανα και τα εργαλεία που προϋποθέτουν την απόλαυση, προσφέρονται με τη σειρά τους στην απόλαυση. Είναι παίγνια: ο όμορφος αναπτήρας, το όμορφο αυτοκίνητο. Κοσμούνται από τις διακοσμητικές τέχνες, θυθίζονται μέσα στην ομορφιά όπου κάθε ξεπέρασμα της απόλαυσης επιστρέφει στην απόλαυση.

5. Το μυθικό σχήμα του στοιχείου

Ο αισθητός κόσμος, ξεπερνώντας την ελευθερία της παράστασης, δεν αναγγέλλει την αποτυχία της ελευθερίας, αλλά την απόλαυση ενός κόσμου, ενός κόσμου «για μένα» που ήδη με τέρπει. Τα στοιχεία δεν υποδέχονται τον κόσμο ως γη της εξορίας, ταπεινώνοντας και περιορίζοντας την ελευθερία του. Το ανθρώπινο ον δε δρίσκειται μέσα σε ένα παράλογο κόσμο όπου θα ήταν εριμμένο (geworfen). Και αυτό αληθεύει απολύτως. Η ανησυχία που εκδηλώνεται μέσα στην απόλαυση του στοιχείου, μέσα στην υπερχείλιση της στιγμής που ξεφεύγει από τον γλυκό έλεγχο της απόλαυσης, επανευρίσκει τον εαυτό της με την εργασία, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η εργασία προφτάνει την καθυστέρηση της αίσθησης απέναντι στο στοιχείο.

Αλλά αυτή η υπερχείλιση της αίσθησης από το στοιχείο που φαίνεται στην απροσδιοριστία με την οποία προσφέρεται στην απόλαυσή μου, προσλαμβάνει ένα χρονικό νόημα. Μέσα στην απόλαυση, η ποιότητα δεν είναι ποιό-

τητα κάποιου πράγματος. Η σταθερότητα της γης που με υποδοσάζει, το γαλάζιο του ουρανού πάνω από το κεφάλι μου, η πνοή του ανέμου, ο κυματισμός της θάλασσας, η έκλαμψη του φωτός, δεν εξαρτώνται από μια υπόσταση. Έρχονται από το πουθενά. Το γεγονός ότι έρχονται από το πουθενά, από «κάτι τις» που δεν υπάρχει, ότι εμφανίζονται χωρίς τίποτα να εμφανίζονται –και συνεπώς, ότι έρχονται παντοτινά, χωρίς να μπορούν να κατέχω την πηγή τους– σκιαγραφεί το μέλλον της αισθητικότητας και της απόλαυσης.

Δεν πρόκειται ακόμη για μια παράσταση του μέλλοντος όπου η απειλή δίνει παράταση και απελευθέρωση. Μέσω της παράστασης και καταφεύγοντας στην εργασία, η απόλαυση επανευρίσκει τον απόλυτο έλεγχο του κόσμου, εσωτερικεύοντάς τον σε σχέση με την κατοικία της. Το μέλλον, ως ανασφάλεια, βρίσκεται ήδη μέσα σε αυτή την καθαρή ποιότητα από την οποία λείπει η κατηγορία της υπόστασης, το κάτι τις. Όχι πως η πηγή όντως μου διαφεύγει: μέσα στην απόλαυση η ποιότητα χάνεται στο πουθενά. Είναι το άπειρον (apeiron) που διακρίνεται από το infini και, σε αντίθεση προς το πράγμα, παρουσιάζεται ως ποιότητα που αποκρούει την ταυτοποίηση. Η ποιότητα δεν αντιστέκεται στην ταυτοποίηση γιατί θα αντιπροσώπευε μια ροή και μια διάρκεια: ο στοιχειακός της χαρακτήρας, η έλευσή της από το τίποτα, συνιστά αντίθετα την εύθραυστη υφή της, την ισχυρασή της λόγω γίνεσθαι, αυτό το χρόνο που είναι πρότερος από την παράσταση –που είναι απειλή και καταστροφή.

Το στοιχειακό μου ταιριάζει –το απολαμβάνω: η ανάγκη στην οποία ανταποκρίνεται είναι ο τρόπος αυτού του ταιριάζματος ή αυτής της ευτυχίας. Μόνο η απροσδιοριστία του μέλλοντος επιφέρει την ανασφάλεια της ανάγκης, την ένδεια: το δόλιο στοιχειακό δίνεται διαφεύγοντας. Συνεπώς αυτό που θα κατέδειχνε την αν-ελευθερίαν της ανάγκης δεν είναι η σχέση της ανάγκης με μια ριζική ετερότητα. Η αντίσταση της ύλης δεν προσκρούει σαν το απόλυτο. Όντας ήδη νικημένη αντίσταση που προσφέρε-

ται στην εργασία, ανοίγει ένα δάραθρο μέσα στην ίδια την απόλαυση. Η απόλαυση δεν αναφέρεται σε ένα άπειρο πέραν εκείνου που τη ζει, αλλά στην δυναμική εξαφάνιση εκείνου που προσφέρεται, στην αστάθεια της ευτυχίας. Η τροφή έρχεται ως ευτυχής συγκυρία. Αυτή η αμφιλογία της τροφής που από τη μια μεριά προσφέρεται και τέρπει, αλλά ήδη απομακρύνεται, για να χαθεί στο πουθενά, διακρίνεται από την παρουσία του απείρου μέσα στο περατό και από την υφή του πράγματος.

Αυτή η προέλευση από το πουθενά αντιτάσσει το στοιχείο σε εκείνο που περιγράψαμε ως πρόσωπο, όπου για την ακρίβεια ένα όν παρουσιάζεται προσωπικά. Το να έρχομαι σε επαφή με μian όψη του είναι, παρότι η πυκνότητα του παραμένει απροσδιόριστη και έρχεται από το πουθενά, σημαίνει να εγκύπτω στην ανασφάλεια της επαύριον. Το μέλλον του στοιχείου ως ανασφάλεια, βιώνεται συγκεκριμένα ως μυθική θεότητα του στοιχείου. Θεοί χωρίς πρόσωπο, θεοί απρόσωποι στους οποίους δε μιλούμε, καταδείχνουν το μηδέν που περιβάλλει τον εγωισμό της απόλαυσης, μέσα στους κόλπους της οικειότητας με το στοιχείο. Έτσι όμως η απόλαυση εκπληρώνει το χωρισμό. Το χωρισμένο ον οφείλει να διατρέξει τον κίνδυνο του παγανισμού που πιστοποιεί το χωρισμό του και που μέσα του επιτελείται αυτός ο χωρισμός, μέχρι τη στιγμή που ο θάνατος αυτών των θεών, θα το οδηγήσει στην αθεΐα και στην αληθινή υπέρβαση.

Το μηδέν του μέλλοντος εξασφαλίζει το χωρισμό: το στοιχείο που απολαμβάνουμε καταλήγει στο μηδέν που χωρίζει. Το στοιχείο όπου κατοικώ βρίσκεται στην ακρώρεια μιας νύχτας. Εκείνο που κρύβει η όψη του στοιχείου που είναι στραμμένο προς το μέρος μου, δεν είναι «κάτι τις» επιδειχτικό αποκάλυψης, αλλά μια ολοένα καινούργια θαύτητα της απουσίας, ύπαρξη χωρίς ύπαρχον, το κατεξοχήν απρόσωπο. Αυτός ο τρόπος ύπαρξης που δεν αποκαλύπτεται, έξω από το είναι και από τον κόσμο, πρέπει να αποκληθεί μυθικός. Η νύκτια προέκταση του στοιχείου είναι το βασίλειο των μυθικών θεών. Η

απόλαυση δεν διασφαλίζεται. Αλλά αυτό το μέλον δεν προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας Geworfenheit, γιατί η ανασφάλεια απειλεί μιαν απόλαυση που είναι ήδη ευτυχής μέσα στο στοιχείο και στην οποία μόνο αυτή η ευτυχία καθιστά αισθητή την ανησυχία.

Σε άλλο διβλίο περιγράψαμε αυτή τη νύκτια διάσταση του μέλλοντος με το πρόσωπο *υπάρχει* (il y a). Το στοιχείο προεκτείνεται στο υπάρχει. Η απόλαυση, ως εσωτερικήυση, προσκρούει στην ξενικότητα της γης.

Αλλά έχει την καταφυγή της εργασίας και της κατοχής.

Γ. ΕΓΩ ΚΑΙ ΕΞΑΡΤΗΣΗ

1. Η χαρά και η επαυριός της

Η κίνηση της απόλαυσης και της ευτυχίας προς τον εαυτό της καταδείχνει την επάρκεια του εγώ, παρότι η εικόνα της σπείρας που ανελίσσεται, την οποία χρησιμοποιήσαμε, δεν επιτρέπει να μεταδώσουμε επίσης το ρίζωμα αυτής της επάρκειας μέσα στην ανεπάρκεια του ζω με... Βέβαια το εγώ είναι ευτυχία, παρουσία στον εαυτό του. Αλλά επάρκεια μέσα στην ανεπάρκεια, παραμένει στο μη-εγώ: είναι απόλαυση «άλλου πράγματος», ποτέ του εαυτού του. Αυτόχθον, δηλαδή ριζωμένο σε κείνο που δεν είναι ο εαυτός του, και μολαταύτα, ανεξάρτητο και χωρισμένο μέσα σε αυτό το ρίζωμα. Η σχέση του εγώ με το μη-εγώ παράγεται ως ευτυχία που προάγει το εγώ, αλλά δεν επιλαμβάνεται, ούτε αρνείται το μη-εγώ. Ανάμεσα στο εγώ και σε κείνο με το οποίο ζει, δεν εκτείνεται η απόλυτη διάσταση που χωρίζει το Ίδιο από τον Άλλον άνθρωπο. Η αποδοχή ή η άρνηση εκείνου με το οποίο

ζούμε προϋποθέτει μια προηγούμενη *συναίνεση* – που την δίνουμε και την αποσπούμε. τη συναίνεση της ευτυχίας. Η πρώτη συναίνεση – το ζην – δεν αλλοτριώνει το εγώ, αλλά το διατηρεί, συνιστά τον *οίκο* του. Η διαμονή, η κατοικία ανήκει στην ουσία – στον εγωισμό – του εγώ. Ενάντια στο πρόσωπο υπάρχει που είναι φρίκη, τρόμος και ίλιγγος, διασάλευση του εγώ που δεν συμπιέζει με τον εαυτό του, η ευτυχία της απόλαυσης καταφάσκει στο Εγώ που κατοικεί σπίτι του. Αλλά αν, στη σχέση με το μη-εγώ του κόσμου που κατοικείται από αυτό, το εγώ παράγεται ως επάρκεια και μένει σε μια στιγμή αποσπασμένη από την αλληλουχία του χρόνου, διατεθειμένο να επωμιστεί ή να αρνηθεί ένα παρελθόν, αυτή η διάθεση δεν ανταμείβεται με ένα προνόμιο σχετικό με την αιωνιότητα. Η αληθινή θέση του εγώ μέσα στο χρόνο, συνίσταται στο να τον διακόπτει καταμετρώντας τον με αλληπάληδες ενάρξεις. Πράγμα που συμβαίνει με διάφορους τρόπους δράσης. Η έναρξη μέσα σε μιαν συνέχεια μόνο ως δράση είναι δυνατή. Αλλά ο χρόνος όπου το εγώ μπορεί να αρχίσει τη δράση του, αναγγέλλει την ολισθηρότητα της εξάρτησias του. Οι αβεβαιότητες του μέλλοντος που πλήττουν την απόλαυση, θυμίζουν στην απόλαυση ότι η ανεξαρτησία της περικλείει μιαν εξάρτηση. Η ευτυχία, δεν κατορθώνει να αποκρύψει αυτή τη ρωγμή που έχει η κυριαρχία της – που αυτοκαταγγέλλεται ως «υποκειμενική», ως «ψυχική» και «μόνο εσωτερική». Η επιστροφή όλων των τρόπων ύπαρξης το εγώ, προς την αναπόδραστη υποκειμενικότητα που συγκροτείται μέσα στην ευτυχία της απόλαυσης, δεν εγκαθιδρύει μιαν απόλυτη υποκειμενικότητα, ανεξάρτητη από το μη-εγώ. Το μη-εγώ τροφοδοτεί την απόλαυση και το εγώ έχει ανάγκη τον κόσμο που εκθειάζει. Έτσι η ελευθερία της απόλαυσης διώνεται ως *περι-Περσφωμένη*. Η περιχαράκωση δεν σχετίζεται με το γεγονός ότι το εγώ δεν επέλεξε τη γέννησή του και ως εκ τούτου είναι εξαρχής εν καταστάσει· αλλά με το γεγονός ότι η πληρότητα της στιγμής της απόλαυσής του, δεν εξασφαλίζεται απέναντι στο άγνωστο του στοιχείου που απολαμ-

βάλει, ότι η χαρά παραμένει τύχη και ευτυχής συνάντηση. Το γεγονός ότι η απόλαυση δεν θα ήταν παρά ένα κενό που πληρούται, με κανέναν τρόπο δεν θα μπορούσε να γεννήσει την υποψία για την ποιοτική πληρότητα της απόλαυσης. Η απόλαυση και η ευτυχία δεν λογαριάζονται με δάση τις ποσότητες είναι και μηδενός που αντισταθμίζονται ή υπολείπονται. Η απόλαυση είναι μια έξαρση, ένα σημείο που ξεπερνά την καθαρή εξάσκηση του είναι. Αλλά η ευτυχία της απόλαυσης, ικανοποίηση των αναγκών την οποία αυτός ο ρυθμός –ανάγκη– ικανοποίηση –δεν επαπειλεί, μπορεί να σκιαστεί από τη μέριμνα για την αύριο, που ενέχεται στην ανερευνήτη βαθύτητα του στοιχείου όπου θυθίζεται η απόλαυση. Η ευτυχία της απόλαυσης ανθεί πάνω στο «κακό» της ανάγκης και έτσι εξαρτάται από ένα «άλλο» –ευτυχής συνάντηση, τύχη. Αλλά αυτή η συγκυρία δε δικαιώνει ούτε την καταγγελία της ηδονής ως αυταπάτης, ούτε τον χαρακτηρισμό του ανθρώπου μέσα στον κόσμο ως διάρρηξης. Δεν θα μπορούσαμε να κάνουμε σύγχυση ανάμεσα στην ένδεια που απειλεί το ζην ως ζην με... –γιατί αυτό με το οποίο ζει η ζωή μπορεί να της λείψει– και το κενό της όρεξης, που ήδη υπάρχει μέσα στην απόλαυση, το οποίο καθιστά δυνατή μέσα στην ικανοποίηση, πέραν του απλού είναι, την αγαλλίαση. Εξάλλου το «κακό» της ανάγκης δεν πιστοποιεί μίαν υποτιθέμενη αλογία του αισθητού, λες και το αισθητό έπληττε την αυτονομία του έλλογου προσώπου. Μέσα στην οδύνη των αναγκών ο Λόγος δεν εξεγείρεται ενάντια στο σκάνδαλο ενός δεδομένου που προϋπάρχει της ελευθερίας. Γιατί δεν μπορούμε να θέσουμε αρχικά ένα εγώ για να αναρωτηθούμε στη συνέχεια αν η απόλαυση και η ανάγκη το πλήττουν, το περιορίζουν, το προσβάλλουν ή το αίρουν. Μέσα στην απόλαυση το εγώ απλώς κρυσταλλώνεται.

2. Η αγάπη για τη ζωή

Πρωταρχικά υπάρχει ένα πλήρες ον, ένας πολίτης του παραδείσου. Για να νιώθει «κενό» προϋποτίθεται ότι η ανάγκη που συνειδητοποιεί, θρίσκεται ήδη μέσα σε μιαν απόλαυση –ας είναι και του αέρα που αναπνέουμε. Προλαμβάνει τη χαρά της ικανοποίησης που είναι καλύτερη από την αταραξία. Η οδύνη, αντί να θέσει υπό συζήτηση την αισθητή ζωή, τοποθετείται μέσα στους ορίζοντές της και αναφέρεται στη χαρά της ζωής. Στο εξής η ζωή αγαπιέται. Βέβαια το εγώ μπορεί να εξεγερθεί ενάντια στα δεδομένα της κατάστασης του –γιατί δε χάνεται μέσα στον οίκο του παρότι τον κατοικεί, και παραμένει ξεχωριστό από αυτό με το οποίο ζει. Αλλά αυτή η ασυγχρονία ανάμεσα στο εγώ και σε κείνο που το τρέφει, δεν εξουσιοδοτεί την άρνηση της τροφής ως τροφής. Αν μέσα σε αυτή την ασυγχρονία μπορεί να προκληθεί μια αντίθεση, παραμένει μέσα στα όρια της κατάστασης που αρνείται και από την οποία τρέφεται. Κάθε εναντίωση στη ζωή καταφεύγει στη ζωή και αναφέρεται στις αξίες της. Ιδού η αγάπη για τη ζωή, προκατεστημένη αρμονία με ό,τι απλώς θα μας συμβεί.

Η αγάπη για τη ζωή δε μοιάζει με τη μέριμνα του είναι που θα αναγόταν στην κατανόηση του είναι ή στην οντολογία. Η αγάπη για τη ζωή δεν αγαπά το είναι, αλλά την ευτυχία του να είσαι. Η αγαπημένη ζωή –είναι η απόλαυση της ζωής, η τέρψη– που ήδη την έχουμε γευτεί μέσα στην άρνηση που της αντιτάσσουμε, τέρψη αναρεμένη στο όνομα της ίδιας της τέρψης. Όντας σχέση της ζωής με τη ζωή, η αγάπη για τη ζωή, δεν είναι παράσταση της ζωής, ούτε στοχασμός για τη ζωή. Η ασυγχρονία ανάμεσα στο εγώ και την χαρά μου δεν αφήνει περιθώριο για μιαν ολική άρνηση. Μέσα στην εξέγερση δεν υπάρχει ριζική άρνηση, όπως στην απολαμβάνουσα πρόσβαση της ζωής στη ζωή, δεν υπάρχει καμιά ανάληψη. Η περίφημη παθητικότητα του αισθάνεσθαι είναι τέτοια ώστε δεν επιτρέπει την κίνηση μιας ελευθερίας που θα την επιφορτίζοταν. Η

γνώση (*gnose*) του αισθητού είναι ήδη απόλαυση. Εκείνο που θ' αποπειρόμασταν να παρουσιάσουμε ως αρνημένο ή ως καταναλωμένο από την απόλαυση, δεν επιβεβαιώνεται δι' εαυτόν, αλλά δίνεται εξ υπαρχής. Η απόλαυση εισέρχεται σε έναν κόσμο που δεν έχει μυστικό, ούτε αληθινή ξενικότητα. Η πρωταρχική θετικότητα της απόλαυσης, τελείως αθώα, δεν αντιτίθεται σε τίποτα και υπ' αυτή την έννοια, είναι εξ υπαρχής επαρκής. Στιγμή ή στάση, επιτυχία του *carpe diem*, κυριαρχία του «μετά από μένα το χάος». Αυτές οι αξιώσεις θα ήταν καθαροί παραλογισμοί και όχι αιώνιοι πειρασμοί αν η στιγμή της απόλαυσης δεν μπορούσε να αποσπαστεί απολύτως από την διάβρωση του χρόνου.

Συνεπώς η ανάγκη δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ούτε ελευθερία, εφόσον είναι εξάρτηση, ούτε παθητικότητα, εφόσον ζει με εκείνο που, οικείο ήδη και χωρίς μυστικό, δεν την υποδουλώνει, αλλά την χαροποιεί. Οι φιλόσοφοι της ύπαρξης που επιμένουν στο θέμα του ανθρώπου που είναι εριμμένος στον κόσμο, απατώνται σχετικώς με την αντίθεση ανάμεσα στο Εγώ και τ' η χαρά του – όταν πιστεύουν ότι η αντίθεση προέρχεται από την ανησυχία που παρεισφέρει στην απόλαυση η οποία απειλείται από την απροσδιοριστία του μέλλοντος, ουσιώδη στην αισθητικότητα, ότι προέρχεται από την κόπωση της εργασίας. Με κανένα τρόπο το *ον* δεν αρνείται τον εαυτό του συνολικά. Στην αντίθεσή του προς το είναι, το εγώ ζητάει καταφύγιο στο ίδιο το είναι. Η αυτοκτονία είναι τραγική, γιατί ο θάνατος δεν προσφέρει λύση σε όλα τα προβλήματα που έθεσε η γέννηση, ανήμπορη να ταπεινώσει τις αξίες της γης. Εξ ου και η ύστατη κραυγή του Μάκβεθ που αντιμετωπίζει το θάνατο, νιώθοντας νικημένος επειδή το σύμπαν δεν καταρρέει ταυτόχρονα με τη ζωή του. Ο πόνος απελλιίζεται επειδή είναι κερφωμένος στο είναι, και συνάμα αγαπάει το είναι όπου έχει κερφωθεί. Αδυναμία εξόδου από τη ζωή. Τι τραγωδία! Τι κωμωδία! Το *taedium vitae* λούζεται μέσα στην αγάπη για τη ζωή που απορρίπτει. Η απελπισία δεν διαρρηγγύνει τους δεσμούς

με το ιδεώδες της χαράς. Στην πραγματικότητα, αυτός ο πεσσιμισμός έχει οικονομικό υπόβαθρο – εκφράζει την αγωνία για την αύριο και την κόπωση της εργασίας της οποίας το ρόλο μέσα στη μεταφυσική επιθυμία θα δείξουμε παρακάτω. Οι μαρξιστικές απόψεις διατηρούν εδώ όλη τους την ισχύ, ακόμα και μέσα σε μια διαφορετική προοπτική. Η οδύνη της ανάγκης δεν προκύπτει από την ανορεξία, αλλά από την ικανοποίηση. Η ανάγκη αγαπά τον εαυτό της, ο άνθρωπος είναι ευτυχής που έχει ανάγκες. Ένα *ον* χωρίς ανάγκες δεν θα ήταν πιο ευτυχές από ένα *ον* ενδεές – αλλά εκτός ευτυχίας και δυστυχίας. Το γεγονός ότι η ένδεια μπορεί να σημαδέψει την ηδονή της ικανοποίησης, ότι αντί να κρατήσουμε την ακέραια πληρότητα, προβαίνουμε σε μιαν απόλαυση μέσα από την ανάγκη και την εργασία, αποτελεί μια συγκυρία που εξαρτάται από την υφή του χωρισμού. Ο χωρισμός που επιτελείται με τον εγωισμό θα ήταν απλώς μια λέξη, αν το χωρισμένο και επαρκές *ον*, αν το *ego* δεν αφουγκραζόταν τον βαρύ ψίθυρο του μηδενός όπου παλιρροούν και χάνονται τα στοιχεία.

Η εργασία μπορεί να ξεπεράσει την ένδεια που προκαλεί στο *ον* όχι η ανάγκη, αλλά η αβεβαιότητα του μέλλοντος.

Όπως θα δούμε, το μηδέν του μέλλοντος μεταπίπτει σε διακοπή του χρόνου όπου υλεισέχχονται η κτήση και η εργασία. Το πέρασμα από τη στιγμιαία απόλαυση στην κατασκευή των πραγμάτων, που αφορούν την κατοικία, την οικονομία, προϋποθέτει τη δεξίωση του άλλου ανθρώπου. Συνεπώς ο πεσσιμισμός της διάρρηξης δεν είναι ανεπανόρθωτος – ο άνθρωπος κρατάει στα χέρια του το φάρμακο των πληγών του και τα φάρμακα που υπάρχουν των πληγών.

Αλλά η ίδια η εργασία, χάρη στην οποία ζω ελεύθερα, εξασφαλιζοντάς με απέναντι στην αβεβαιότητα της ζωής, δεν προσδίδει στη ζωή την έσχατη σημασία της. Γίνεται κι αυτή κάτι με το οποίο ζω. Ζω με κάθε περιεχόμενο της ζωής – ακόμα και με την εργασία που εξασφαλίζει το μέλ-

λον. Ζω με την εργασία μου όπως ζω με αέρα, με φως και ψωμί. Η οριακή περίπτωση όπου η ανάγκη επιβάλλεται πέραν της απόλαυσης, η προλεταριακή κατάσταση που καταδικάζει στην καταραμένη εργασία και όπου η ένδεια της σωματικής ύπαρξης δε δρίσκει καταφύγιο ούτε σχόλη σπίτι της, είναι ο παράλογος κόσμος της διάρριψης στον κόσμο (*Geworfenheit*).

3. Απόλαυση και χωρισμός

Μέσα στην απόλαυση σικρά ο εγωισμός. Η απόλαυση χωρίζει δεσμεύοντας τα περιεχόμενα από τα οποία ζει. Ο χωρισμός ασκείται ως το θετικό έργο αυτής της πρόσκλησης. Δεν προκύπτει από μian απλή τομή, σαν μια χωρική απομάκρυνση. Όντας χωρισμένος, είμαι σπίτι μου. Αλλά είμαι σπίτι μου... σημαίνει ζω με..., απολαμβάνω το στοιχειακό. Η «αποτυχία» της συγκρότησης των αντικειμένων με τα οποία ζούμε, δεν έγκειται στην αλογία ή στην σκοτεινότητα αυτών των αντικειμένων, αλλά στη λειτουργία τους ως τροφών. Το στοιχείο μπορεί να παρασταθεί: υποστηρίζει την παράστασή του, αλλά το εγώ δρίσκει σε αυτό τον εαυτό του. Η αμφισημία μιας συγκρότησης όπου ο αναπαραστημένος κόσμος ορίζει την παραστατική πράξη, είναι ο *τρόπος ύπαρξης* εκείνου που δεν έχει μόνο θεθεί, αλλά θέτει τον εαυτό του. Το απόλυτο κενό, το «πουθενά» όπου χάνεται ή εμφανίζεται το στοιχείο, πολιορκεί ολόπλευρα τη νησίδα του Εγώ που ζει εσωτερικά. Η εσωτερικότητα που διανοίγει η απόλαυση δεν προστίθεται σαν ένα κατηγορημα στο υποκείμενο που είναι «πρωικα-σμένο» με συνειδητή ζωή, σαν μια ψυχολογική, ιδιότητα ανάμεσα σε άλλες. Η εσωτερικότητα της απόλαυσης είναι ο καθαυτό χωρισμός, ο τρόπος σύμφωνα με τον οποίο ένα συμβάν σαν τον χωρισμό μπορεί να παραχθεί μέσα στην οικονομία του είναι.

Η ευτυχία είναι αρχή εξατομίκευσης, αλλά η καθαυτό εξατομίκευση συλλαμβάνεται μόνο ένδοθεν, από την εσωτερικότητα. Μέσα στην ευτυχία της απόλαυσης επιτελεί-

ται η εξατομίκευση, η αυτο-προσωποποίηση, ή υποστασιοποίηση και η ανεξαρτησία του εγώ, λήθη της απροσμέτρητης θαθότητας του παρεθόντος και του ενστίκτου που την συμπυκνώνει. Η απόλαυση είναι η παραγωγή ενός όντος που γεννιέται, που διακόπτει τη γαλήνια αιωνιότητα της σπερματικής ή ενδομήτριας ύπαρξής του για να κλειστεί σε ένα πρόσωπο το οποίο, ζώντας με τον κόσμο, ζει σπίτι του. Η αδιάλειπτη μετάπτωση την οποία καταδείξαμε, από την εκστατική παράσταση στην απόλαυση, ανανεώνει κάθε στιγμή την προτεραιότητα εκείνου που συγκροτώ σε σχέση με αυτή τη συγκρότηση. Είναι το ζωντανό και βιωμένο παρεθόν, όχι με την έννοια που δίνουμε αυτό το όνομα σε μια πολύ έντονη ή πολύ πρόσφατη ανάμνηση, ούτε ένα παρεθόν που μας σημάδευε και μας δεσμεύει υποδουλώνοντάς μας, αλλά ένα παρεθόν που θεμελιώνει εκείνο που χωρίζεται και απελευθερώνεται από αυτό! Απελευθέρωση που σπινθηρίζει μέσα στη διαύγεια της ευτυχίας –χωρισμός. Η ελευθερη πτήση της και η χάρι της γίνονται αισθητές –και παράγονται– ως η άνεση της ευχάριστης στιγμής. Ελευθερία που αναφέρεται στην ευτυχία, καμωμένη από ευτυχία, που, κατά συνέπεια είναι συμβατή με ένα όν που δεν είναι *causa sui*, που είναι δημιουργημένο.

Ζήτησα με να επεξεργαστούμε την έννοια της απόλαυσης όπου εγείρεται και σικρά το εγώ: δεν καθορίσαμε το εγώ μέσω της ελευθερίας. Η ελευθερία, ως δυνατότητα έναρξης που αναφέρεται στην ευτυχία –στο θαύμα της ευχάριστης στιγμής που εμφανίζεται ανάγλυφη πάνω στην αλληλουχίαν των ωρών– είναι η παραγωγή του Εγώ και όχι μια εμπειρία που «ζει» το Εγώ ανάμεσα στις άλλες. Ο χωρισμός, η αθεία, είναι αρνητικές έννοιες που παράγονται από θετικά συμβάντα. Το να είμαι εγώ, άθεος, εν οίκω, χωρισμένος, ευτυχής, δημιουργημένος –όλα αυτά είναι συνώνυμα.

Ο εγωισμός, η απόλαυση, ο χωρισμός και κάθε διάσταση εσωτερικότητας –αρθρώσεις του χωρισμού– είναι αναγκαία στην ιδέα του απείρου –ή στη σχέση με τον Άλ-

λον άνθρωπο που διανοίγεται ξεκινώντας από το χωρισμένο και περατό ον. Η μεταφυσική Επιθυμία που μόνο σε ένα χωρισμένο ον μπορεί να παραχθεί, δηλαδή σε ένα ον που απολαμβάνει, που είναι εγωιστικό και ικανοποιημένο, δεν απορρέει από την απόλαυση. Αλλά αν το χωρισμένο ον –δηλαδή αυτό που αισθάνεται– είναι αναγκαίο στην παραγωγή του απείρου και της εξωτερικότητας μέσα στην μεταφυσική, θα κατέστρεφε αυτή την εξωτερικότητα συγκροτούμενο σαν θέση ή σαν αντίθεση μέσα σε ένα διαλεκτικό παιχνίδι. Το άπειρο δεν αποδεικνύει αντιθετικά το περατό. Όπως η εσωτερικότητα της απόλαυσης δεν συνάγεται από τη σχέση υπέρβασης, η τελευταία δεν συνάγεται, δίκην διαλεκτικής αντιθέσεως, από το χωρισμένο ον, για να ταιριάζει με την υποκειμενικότητα με τον τρόπο που η ένωση ταιριάζει με τη διάκριση των δύο όρων στην οποιαδήποτε σχέση. Η κίνηση του χωρισμού δε θρίσσεται στο ίδιο επίπεδο με την κίνηση της υπέρβασης. Είμαστε έξω από τη διαλεκτική συμφιλίωση του εγώ με το μη εγώ, μέσα στην αιωνιότητα της παράστασης (ή στην ταυτότητα του εγώ).

Τόσο το χωρισμένο ον, όσο και το άπειρο ον, δεν παράγονται ως αντιθετικοί όροι. Η εσωτερικότητα που εξασφαλίζει το χωρισμό (χωρίς αυτό να συμβαίνει ως αφηρημένη απάντηση στην έννοια της σχέσης) – πρέπει να παραγάγει ένα ον απολύτως κλεισμένο στον εαυτό του, το οποίο δεν αντλεί διαλεκτικά τη μόνωσή του από την αντίθεσή του προς τον Άλλον άνθρωπο. Και αυτός ο εγκλεισμός πρέπει να μην απαγορεύσει την έξοδο από την εσωτερικότητα, ώστε η εξωτερικότητα να μπορέσει να της μιλήσει, να της αποκαλυφθεί, μέσα από μian απρόβλεπτη κίνηση που δεν θα μπορούσε, με απλή αντίστιξη, να προκαλέσει η απομόνωση του χωρισμένου όντος. Συνεπώς στο χωρισμένο ον, η εξωτερική θύρα πρέπει να είναι ανοιχτή και συνάμα κλειστή. Θα πρέπει λοιπόν ο εγκλεισμός του χωρισμένου όντος να είναι αρκετά αμφίσημος ώστε, από τη μια μεριά, η αναγκαία στην ιδέα του απείρου εσωτερικότητα να παραμένει *πραγματική* και όχι μό-

νο φαινομενική, η μοίρα του εσωτερικού όντος να διαδραματίζεται μέσα σε μian εγωιστική αθεία που τίποτα το εξωτερικό δεν την αρνείται, να διαδραματίζεται έτσι ώστε, σε όλες τις καταβάσεις στην εσωτερικότητα, το όν που καταβαίνει μέσα του να συσχετίζεται με την εξωτερικότητα μέσω ενός διαλεκτικού παιχνιδιού και με τη μορφή αφηρημένης συστοιχίας. Αλλά από την άλλη μεριά, μέσα στην *εσωτερικότητα* που διανοίγει η απόλαυση, πρέπει να παραχθεί μια ετερονομία που παρωθεί προς μian άλλη μοίρα, διαφορετική από την καθαυτό ζωική ευχαρίστηση. Αν η διάσταση της εσωτερικότητας δεν μπορεί να διαψεύσει την εσωτερικότητά της με την εμφάνιση ενός ετερογενούς στοιχείου κατά τη διάρκεια αυτής της εσωτερικής κατάβασης πάνω στην κλιτύ της επιθυμίας, (κατάβασης που, στην πραγματικότητα, διανοίγει απλώς αυτή τη διάσταση), πρέπει εντούτοις σε αυτή την κατάβαση να προκληθεί μια πρόσκρουση που, χωρίς να αντιστρέψει την κίνηση της εσωτερικεύσεως, χωρίς να κόψει το υφάδι της εσωτερικής υπόστασης, να προσφέρει την *ευκαιρία* μιας επανάληψης των σχέσεων με την εξωτερικότητα. Η εσωτερικότητα οφείλει να είναι κλειστή και συνάμα ανοιχτή. Έτσι δέδαια περιγράφεται η δυνατότητα απόστασης από την κατάσταση του ζώου.

Σε αυτή την αλλόκοτη αξίωση, η απόλαυση αποκρίνεται με την ανασφάλεια που διαταράσσει τη θεμελιώδη της ασφάλεια. Αυτή η ανασφάλεια δεν οφείλεται στην ετερογένεια του κόσμου σε σχέση με την απόλαυση η που θα οδηγούσε δήθεν σε αποτυχία την κυριαρχία του εγώ. Η ευτυχία της απόλαυσης είναι πιο ισχυρή από κάθε ανησυχία, αλλά η ανησυχία μπορεί να την ταράξει –ιδού η ασυνγχρονία ανάμεσα στο ζώωδες και το ανθρώπινο. Η ευτυχία της απόλαυσης είναι πιο ισχυρή από κάθε ανησυχία: όποιος κι αν είναι οι ανησυχίες της επαύριον, η ευτυχία του ζην –να αναπνέεις, να βλέπεις, να αισθάνεσαι– παραμένει μέσα στην ανησυχία το τέρμα που προτείνεται για κάθε απόδραση από τον κόσμο, διαταραγμένο, μέχρι απογνώσεως, από την ανησυχία. *Ξεφεύγουμε από τη ζωή*

προς τη ζωή. Η αυτοκτονία εμφανίζεται ως δυνατότητα, σε ένα ον που σχετίζεται με τον Άλλον άνθρωπο, που ήδη, έχει αρθεί στη ζωή για τον Άλλον άνθρωπο.

Είναι η δυνατότητα μιας ήδη μεταφυσικής ύπαρξης. Μόνο ένα ον που είναι ήδη ικανό για θυσία μπορεί να αυτοκτονήσει. Πρωτού ορίσουμε τον άνθρωπο ως ζώο που μπορεί να αυτοκτονήσει, πρέπει να τον ορίσουμε ως ικανό να ζήσει για τον άλλον άνθρωπο και να υπάρχει ξεκινώντας από αυτόν, εξωτερικό σε σχέση με τον εαυτό του. Αλλά ο τραγικός χαρακτηρισμός της αυτοκτονίας και της θυσίας πιστοποιεί τον ριζικό χαρακτήρα της αγάπης για τη ζωή. Η πρωταρχική σχέση του ανθρώπου με τον υλικό κόσμο δεν είναι η αρνητικότητα, αλλά η απόλαυση και η συναίνεση στη ζωή. Μόνο απέναντι σε αυτή τη συναίνεση, που δεν ξεπερνιέται μέσα στην εσωτερικότητα γιατί τη συγκροτεί, ο κόσμος μπορεί να φανεί εχθρικός: υποκείμενος σε άρνηση και κατακτηση. Παρότι η ανασφάλεια του κόσμου που γίνεται πλήρως αποδεχτός μέσα στην απόλαυση, διαταράσσει την απόλαυση, η ανασφάλεια δεν θα μπορούσε να απορρίψει τη θεμελιώδη συναίνεση στη ζωή. Αλλά αυτή η ανασφάλεια προσοδίδει στην εσωτερικότητα της απόλαυσης ένα σύνορο που δεν προέρχεται από την αποκάλυψη του Άλλου ανθρώπου, ούτε από ένα οποιοδήποτε περιεχόμενο –αλλά κατά κάποιο τρόπο από το μηδέν. Εξαρτάται από τον τρόπο που το στοιχείο ή το χωρισμένο ον αρκείται και τρέπεται από τον εαυτό του, έρχεται στο είναι –στη μυθολογική πυκνότητα που προσεκτίνει το στοιχείο και όπου χάνεται το στοιχείο. Αυτή η ανασφάλεια –που σκιαγραφεί έτσι μια παρυσφή του μηδενός γύρω από την εσωτερική ζωή, επιβεβαιώνοντας τη μόνωσή της– διώνεται μέσα στη στιγμή της απόλαυσης ως μέριμνα για την επαύριο.

Αλλά έτσι, μέσα στην εσωτερικότητα διανοίγεται μια διάσταση μέσω της οποίας θα μπορεί να προσδοκά και να δεξιωθεί την αποκάλυψη της υπέρβασης. Μέσα στη μέριμνα της επαύριον λάμπει το πρωταρχικό φαινόμενο του ουσιωδώς αδέβαιου μέλλοντος της αισθητικότητας.

Για να φανερωθεί αυτό το μέλλον, με τη σημασία του ως παράταξη και προθεσμίας μέσα από την οποία η εργασία, ελέγχοντας την αβεβαιότητα του μέλλοντος και την ανασφάλειά του και εγκαθιδρύοντας την κτήση, σκιαγραφεί το χωρισμό υπό τη μορφή της οικονομικής ανεξαρτησίας, το χωρισμένο ον πρέπει να μπορεί να συγκεντρωθεί και να έχει παραστάσεις. Η περισυλλογή και η παράσταση παράγονται συγκεκριμένα ως εγκατάσταση σε μια διαμονή ή σε έναν Οίκο... Αλλά η εσωτερικότητα του σπιτιού απαρτίζεται από γειτονιές μέσα στο στοιχείο της απόλαυσης από την οποία τροφοδοτείται η ζωή. Γειτνίαση που έχει μια θετική όψη. Παράγεται μέσα στη γλυκύτητα ή τη θέρμη της μυχιότητας. Πράγμα που δεν είναι μια υποκειμενική ψυχική διάθεση, αλλά ένα συμβάν μέσα στην οικουμενικότητα του είναι –μια γλυκιά «αδυναμία» της οντολογικής τάξης. Χάρη στην αναφορική υφή της, η γλυκύτητα έρχεται στο χωρισμένο ον ξεκινώντας από τον Άλλον άνθρωπο. Τον Άλλον άνθρωπο που για την ακρίβεια αποκαλύπτεται –και μέσω της ετερότητάς του– όχι μέσα σε έναν αρνητικό κλονισμό του εγώ, αλλά ως το πρωταρχικό φαινόμενο της γλυκύτητας.

Το σύνολο αυτής της πραγματείας πασχίζει να δείξει μια σχέση με το Άλλο που αποκόπτεται όχι μόνο από τη λογική της αντίφασης όπου το άλλο του Α είναι το μη-Α, άρνηση του Α, αλλά επίσης και από τη διαλεκτική λογική όπου το Ίδιο μετέχει διαλεκτικά στο Άλλο και συμφιλιώνεται μαζί του μέσα στην Ενότητα του συστήματος. Η δεξίωση του προσώπου, εξ αρχής ειρηνική επειδή αποκρίνεται στην ακατάσχετη Επιθυμία του Απείρου της οποίας ο πόλεμος είναι μια από τις δυνατότητες –και διόλου προϋπόθεση– παράγεται με πρωταρχικό τρόπο, μέσα στη γλυκύτητα του γυναικείου προσώπου, όπου το χωρισμένο ον μπορεί να συγκεντρωθεί και χάρη στο οποίο κατοικεί, και μέσα στην διαμονή του εκπληρώνει το χωρισμό. Η κατοικία και η μυχιότητα της διαμονής η οποία καθιστά δυνατό το χωρισμό του ανθρώπινου όν-

τος, προϋποθέτει μια πρώτη αποκάλυψη του Άλλου ανθρώπου.

Έτσι η ιδέα του απείρου –που αποκαλύπτεται πάνω στο πρόσωπο– δεν απαιτεί μόνο ένα χωρισμένο ον. Το φως του προσώπου είναι αναγκαίο στο χωρισμό. Αλλά θεμελιώνοντας τη μυχιότητα του σπιτιού, η ιδέα του απείρου δεν προκαλεί το χωρισμό με μian οποιαδήποτε δύναμη αντίθεσης και διαλεκτικής επίκλησης, αλλά με τη γυναικεία χάρη της ακτινοβολίας της. Η δύναμη αντίθεσης και διαλεκτικής επίκλησης θα κατέστρεφε την υπέρβαση ενσωματώνοντάς την σε μια σύνθεση.

Δ. Η ΔΙΑΜΟΝΗ

1. Η κατοικία

Μπορούμε να ερμηνεύσουμε την κατοικία ως χρήση ενός «εργαλείου» ανάμεσα σε άλλα «εργαλεία». Το σπίτι χρησιμεύει για κατοικία όπως το σφυρί για το κάρφωμα μιας πρόκας ή η πέννα για το γράψιμο. Όντως, ανήκει στη σκευή των πραγμάτων που είναι απαραίτητα για τη ζωή του ανθρώπου. Χρησιμεύει να τον προστατεύει από τις νεροποντές, να τον κρύβει από τους εχθρούς ή τους ενοχλητικούς. Εντούτοις, μέσα στο σύστημα των σκοπιμοτήτων όπου κινείται η ανθρώπινη ζωή, το σπίτι κατέχει μια προνομιά ως θέμα. Όχι τη θέση ενός έσχατου σκοπού. Αν μπορούμε να το δούμε σαν σκοπό, αν μπορούμε να «απολαύσουμε» το σπίτι μας, το σπίτι δεν εκδηλώνει με αυτή τη δυνατότητα της απόλαυσης, την πρωταρχικότητά του. Γιατί όλα τα «εργαλεία», έξω από τη χρησιμότητά τους ως μέσων για ένα σκοπό, έχουν ένα άμεσο ενδιαφέρον. Πράγματι μπορεί να μου αρέσει να χειρίζομαι ένα

εργαλείο, να εργάζομαι, να επιτελώ χρησιμοποιώντας το τις κινήσεις που εντάσσονται βέβαια σε ένα σύστημα τεχνολογικό, του οποίου όμως ο σκοπός τοποθετείται μακρύτερα από την ευχαρίστηση ή τον κόπο που προκαλούν αυτές οι απομονωμένες κινήσεις, που εν πάση περιπτώσει πληρούν ή τρέφουν μια ζωή. Ο προνομιστής ρόλος του σπιτιού δεν έγκειται στο ότι είναι σκοπός της ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά στο ότι αποτελεί προϋπόθεσή της και υπ' αυτή την έννοια έναρξή της. Η περισίλλογή που είναι απαραίτητη ώστε η φύση να μπορέσει να αναπαρασταθεί και να δουλευτεί, για να εμφανιστεί μόνο ως κόσμος, εκπληρώνεται ως σπίτι. Ο άνθρωπος μένει μέσα στον κόσμο σα να έρχεται προς αυτόν ξεκινώντας από έναν ιδιωτικό χώρο, από μια κατοικία, όπου ανά πάσα στιγμή μπορεί να αποτραβηχτεί. Δεν έρχεται από έναν διαστημικό χώρο όπου ήδη κατείχε τον εαυτό του και με αφητηρία τον οποίο θα μπορούσε, ανά πάσα στιγμή, να ξεκινήσει μια επικίνδυνη προσγείωση. Δε βρίσκεται στον κόσμο θάναυσα ριγμένος και εγκαταλελειμμένος. Όντας έξω και ταυτόχρονα μέσα, κινείται προς τα έξω ξεκινώντας από μια οικειότητα. Από την άλλη μεριά αυτή η οικειότητα διανοίγεται σε αυτό το έξω. Η διαμονή, ως κτίσμα, ανήκει όντως σε έναν κόσμο αντικειμένων. Αλλά αυτή η θέση της δεν εκμηδενίζει την εμπέδεια του ότι κάθε θεώρηση αντικειμένων –έστω κι αν είναι κτίσματα– παράγεται ξεκινώντας από μια διαμονή. Συγκεκριμένα, η διαμονή δεν τοποθετείται μέσα σε έναν αντικειμενικό κόσμο, αλλά ο αντικειμενικός κόσμος τοποθετείται σε σχέση προς τη διαμονή μου. Το ιδεαλιστικό υποκείμενο που συγκροτεί a priori το αντικείμενό του και μάλιστα τον τόπο όπου βρίσκεται, δεν τα συγκροτεί, για να κυριολεκτήσουμε, a priori, αλλά για την ακρίβεια εκ των υστέρων, αφού πρώτα διέμεινε, ως συγκεκριμένο ον, σε αυτό, που υποχειλιζόταν τη γνώση, τη σκέψη και την ιδέα όπου το υποκείμενο, εκ των υστέρων, θα θελήσει να κλείσει το συμβάν της διαμονής που δεν έχει κοινό μέτρο με τη γνώση.

Η ανάλυση της απόλαυσης και του ζω με... έδειξε ότι το είναι δε διαλύεται σε εμπειρικά γεγονότα και σε σκέψεις που αντανακλούν αυτά τα γεγονότα ή τα σκοπεύουν «αναφορικά» παρουσιάζοντας την κατοικία ως συνειδητοποίηση μιας ορισμένης συγκυρίας του ανθρώπινου σώματος και των οικημάτων, είναι σα να αφήνουμε κατά μέρος, σα να λησμονούμε το ξεχειλίμα της συνείδησης, προς τα πράγματα, που για τη συνείδηση δε συνίσταται σε μια παράσταση των πραγμάτων, αλλά σε μιαν ειδική αναφορικότητα της συγκεκριμενοποίησης. Αυτό μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η συνείδηση ενός κόσμου είναι ήδη συνείδηση μέσω του κόσμου αυτού. Κάποιο πράγμα αυτού του ιδωμένου κόσμου είναι όργανο ή ουσιώδες μέσο της όρασης: το κεφάλι, το μάτι, τα γυαλιά, το φως, οι λαμπτήρες, τα βιβλία, το σχολείο. Σύνολος ο πολιτισμός της εργασίας και της κτήσης εμφανίζεται ως συγκεκριμενοποίηση του χωρισμένου όντος που εκπληρώνει το χωρισμό του. Αλλά αυτός ο πολιτισμός παραπέμπει στην ενσάρκωση της συνείδησης και της κατοικίας – στην ύπαρξη με αφητηρία την οικειότητα ενός σπιτιού – πρώτη συγκεκριμενοποίηση. Η έννοια ενός ιδεαλιστικού υποκειμένου έχει εκπληρωθεί από μια παραγνώριση αυτού του ξεχειλίματος της συγκεκριμενοποίησης. Το δι' εαυτὸν του υποκειμένου ετίθετο μέσα σε ένα είδος αιθέρα και η θέση του δεν προσέθετε τίποτα σε αυτή την παράσταση του εαυτού του από τον εαυτό του που περιέκλειε αυτή την θέση. Η θεώρηση, μαζί με την αξίωσή της να συγκροτήσει, εκ των υστέρων, την διαμονή, πιστοποιεί δέβαια τον χωρισμό, ή ακόμα καλύτερα, είναι μια απαραίτητη στιγμή της παραγωγής του. Αλλά η διαμονή δεν θα μπορούσε να λησμονηθεί ανάμεσα στις προϋποθέσεις τη παράστασης, έστω κι αν η παράσταση είναι κάτι που δεσμεύεται προνομιακά, αφού καταβροχθίζει αυτό που τη δεσμεύει. Γιατί το καταβροχθίζει κατόπιν εορτής, a posteriori. Συνεπώς το υποκείμενο που ατενίζει έναν κόσμο προϋποθέτει το συμβάν τη διαμονής, την απόσυρση με αφητηρία τα στοιχεία, (δηλαδή με αφητηρία την άμεση απόλαυση, που

όμως ήδη ανησυχεί για την αύριο), την περισυλλογή μέσα στην οικειότητα του σπιτιού.

Η απομόνωση του σπιτιού δεν αναδεικνύει μαγικά, δεν προκαλεί «χημικά» την περισυλλογή, την ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Πρέπει να αντιστρέψουμε τους όρους: η περισυλλογή, έργο του χωρισμού, συγκεκριμενοποιείται ως ύπαρξη μέσα σε μια διαμονή, ως οικονομική ύπαρξη. Επειδή το εγώ υπάρχει εν περισυλλογή, καταφεύγει εμπειρικά στο σπίτι. Το οίκημα προσλαμβάνει αυτή τη σημασία της διαμονής χάρη στην περισυλλογή. Αλλά η «συγκεκριμενοποίηση» δεν αντανακλά μόνο τη δυνατότητα να συγκεκριμενοποιεί για να επεξηγή τις ενεχόμενες αρθρώσεις της. Η εσωτερικότητα, εκπληρωμένη συγκεκριμένα από το σπίτι, το πέραςμα της περισυλλογής στο ενεργεία – ενέργεια – της περισυλλογής μέσα από τη διαμονή, ανοίγει νέες δυνατότητες τις οποίες η δυνατότητα της περισυλλογής δεν περιείχε αναλυτικά, και οι οποίες, όντας ουσιώδες στην ενεργεία της, εκδηλώνονται μόνον όταν αυτή εκδιπλώνεται. Πώς συμβαίνει και η κατοικία που πραγματώνει αυτή την περισυλλογή, αυτή την οικειότητα και τη θαλπωρή ή αυτή τη γλυκύτητα της οικειότητας, καθιστά δυνατή την εργασία και την παράσταση που αποτελούν τη δύναμη του χωρισμού –θα το δούμε παρευθύς. Προηγούμενος όμως επείγει να περιγράψουμε τα «αναφορικά συμπαρομαρτούντα» της περισυλλογής και της γλυκύτητας όπου έχει διωθεί.

2. Η κατοικία και η θηλότητα

Με την τρέχουσα σημασία της, η περισυλλογή υποδεικνύει μια αναστολή των άμεσων αντιδράσεων που υποκινεί ο κόσμος, μια πιο προσεχτική θέαση του εαυτού μας, των δυνατοτήτων του και της κατάστασης. Συμπίπτει ήδη με μια κίνηση της προσοχής που έχει απελευθερωθεί από την άμεση απόλαυση, επειδή δεν αντλεί πλέον την ελευθερία της από την επιδοκιμασία των στοιχείων. Από πού την αντλεί; Πώς μπορεί να επιτρέπεται ένας ολικός ανα-

λογισμός σε ένα ον που ποτέ δεν γίνεται το *γυμνό γεγονός* του υπάρχειν και του οποίου η ύπαρξη είναι ζωή, δηλαδή ζωή με κάποιο πράγμα; Πώς συμβαίνει και μέσα στους κόλπους μιας ζωής που είναι ζωή με..., που απολαμβάνει τα στοιχεία και καταγίνεται στο ξεπέραςμα της ανασφάλειας της απόλαυσης, παράγεται μια απόσταση; Άραγε η περισυλλογή παραμένει σε μιαν αδιαφορη περιουσία, σε ένα κενό, σε ένα από αυτά τα διάκενα του είναι όπου υπάρχουν οι επικούρειοι θεοί; Έτσι το Εγώ θα έχανε την επιβεβαίωση που, ως ζωή με... και απόλαυση του..., δέχεται μέσα στο στοιχείο που το τρέφει, χωρίς να παίρνει από άλλου αυτή την επιβεβαίωση. Τουλάχιστον στο βαθμό που η απόσταση απέναντι στην απόλαυση, αντί να σημαίνει το ψυχρό χάσμα των διάκενων του είναι, έχει διωθεί θετικά ως μια διάσταση εσωτερικότητας με αφετηρία την μύχια οικειότητα όπου θυθίζεται η ζωή;

Η οικείωση του κόσμου δεν προκύπτει μόνο από συνήθεια αποκτημένη μέσα σε έναν κόσμο, που του αφαιρεί τις ρικνότητες και που καταμετρά την προσαρμογή του ζώντος, σε έναν κόσμο τον οποίο απολαμβάνει και από τον οποίο διατρέφεται. Η οικείωση και η μυχιότητα παράγονται σαν μια γλυκύτητα που διασκορπίζεται πάνω στην επιφάνεια των πραγμάτων. Δεν πρόκειται μόνο για ένα συνταίριασμα της φύσης με τις ανάγκες του χωρισμένου όντος που εξ υπαρχής τις απολαμβάνει και συγκροτείται ως χωρισμένο —δηλαδή ως εγώ— μέσα σε αυτή την απόλαυση; αλλά πρόκειται για μια γλυκύτητα που προέρχεται από μια φιλία απέναντι στο εγώ. Η μυχιότητα την οποία προϋποθέτει ήδη αυτή η οικειότητα —είναι μια *μυχιότητα με κάποιον*. Η εσωτερικότητα της περισυλλογής είναι μια μοναξιά μέσα σε έναν ήδη ανθρώπινο κόσμο. Η περισυλλογή αναφέρεται σε μιαν αποδοχή.

Πώς όμως μπορούν να παραχθούν ο χωρισμός της μοναξιάς, και η μυχιότητα απέναντι στον Άλλον άνθρωπο; Η παρουσία του Άλλου ανθρώπου δεν είναι τάχα ήδη γλώσσα και υπέρβαση;

Για να μπορέσει η μυχιότητα που γεννά η περισυλλογή

να παραχθεί μέσα στην οικουμένη του είναι —θα πρέπει η παρουσία του Άλλου ανθρώπου να μην αποκαλύπτεται μόνο πάνω στο πρόσωπο που προβάλλει την πλαστική του εικόνα, αλλά να αποκαλύπτεται, ταυτόχρονα με αυτή την παρουσία, στη μόνωση και στην απουσία της. Αυτή η ταυτοχρονία δεν είναι μια αφηρημένη κατασκευή της διαλεκτικής, αλλά η καθαυτό ουσία της κρυπτικότητας. Και το Άλλο του οποίου η παρουσία είναι κρυπτικά μια απουσία και με αφετηρία το οποίο εκπληρώνεται η κατεξοχήν φιλόξενη υποδοχή που περιχαράζει το πεδίο της μυχιότητας, είναι η Γυναίκα. Η γυναίκα είναι η προϋπόθεση της περισυλλογής, της εσωτερικότητας του σπιτιού και της κατοικίας.

Το απλό ζω με..., η αυθόρμητη επιδοκιμασία των στοιχείων δε δηλώνει ακόμα την κατοικία. Αλλά η κατοικία δεν είναι ακόμα η υπέρβαση που χαρακτηρίζει τη γλώσσα. Ο Άλλος άνθρωπος που μας δεξιώνεται μέσα στη μυχιότητα δεν είναι το *εσείς* του προσώπου που αποκαλύπτεται μέσα σε μια διάσταση ύψους —αλλά για την ακρίβεια το *εσύ* της οικειότητας: γλώσσα χωρίς διδαχή, γλώσσα σιωπηλή, συνεννόηση χωρίς λέξεις, έκφραση μυστική. Το εγώ-εσύ όπου ο Μπουμπερ αντιλαμβάνεται την κατηγορία της διανθρώπινης σχέσης δεν είναι η σχέση με τον συνομιλητή, αλλά με τη γυναικεία ετερότητα. Αυτή η ετερότητα τοποθετείται σε ένα επίπεδο διαφορετικό από της γλώσσας και δεν εκπροσωπεί μια κολωδή, ψελλίζουσα, στοιχειώδη ακόμα γλώσσα. Απεναντίας, η κρυπτικότητα αυτής της παρουσίας, εγκλείει όλες τις δυνατότητες της υπερβατικής σχέσης με τον άλλον άνθρωπο. Κατανοείται και ασκεί τη λειτουργία της εσωτερίκευσης πάνω στο βάθος της πλήρους ανθρώπινης προσωπικότητας η οποία όμως, στη γυναίκα, μπορεί για την ακρίβεια να επιφυλαχθεί για να διανοίξει τη διάσταση της εσωτερικότητας. Και πρόκειται για μια νέα και μη αναγώγιμη δυνατότητα, μια γλυκεία αδυναμία μέσα στο ον και πηγή της καθαυτό γλυκύτητας.

Η οικειότητα είναι μια εκπλήρωση, μια *εν-έργεια* του

Deleuze

Deleuze, Adorno

χωρισμού. Ξεκινώντας από αυτή, ο χωρισμός συγκροτείται ως διαμονή και κατοικία. Έτσι υπάρχω σημαίνει εφεξής διαμένω. Το διαμένει δεν είναι για την ακρίβεια το απλό γεγονός της ανώνυμης πραγματικότητας ενός όντος που έχει ριφθεί μέσα στην ύπαρξη σαν μια πέτρα που ρίχνουμε πίσω μας. Είναι περισυλλογή, μια έλευση προς το εγώ, μια μόνωση στο εγώ όπως σε μια φιλόξενη γη, που ανταποκρίνεται σε μια φιλοξενία, σε μια προσμονή, σε μιαν ανθρώπινη υποδοχή. Ανθρώπινη υποδοχή όπου η γλώσσα που σιωπά παραμένει μια ουσιώδης δυνατότητα. Αυτά τα σιωπηλά πηγαιν' - έλα της γυναίκας που κάνει να αντηχούν με τα δηματά της οι μυστικές βαθύτητες του είναι, δεν είναι το αλλόκοτο μυστήριο της ζωικής και αιλουροειδούς παρουσίας της οποίας ο Μπωντλαίρ αρέσκειται να μνημονεύει την παράδοση αμφισβημία.) Ο χωρισμός που συγκεκριμενοποιείται μέσα από την οικειότητα της διαμονής, σκιαγραφεί νέες σχέσεις με τα στοιχεία.

3. Το Σπίτι και η κτήση

Το σπίτι δεν ωθεί το χωρισμένο ον να ριζώσει σε ένα έδαφος για να το αφήσει σε φυτική επικοινωνία με τα στοιχεία. Απομακρύνεται από την ανωνυμία της γης, του αέρα και του φωτός, του δάσους, του δρόμου, της θάλασσας, του ποταμού. Έχει «παράθυρο στο δρόμο», αλλά έχει επίσης το μυστικό του. Με αφετηρία τη διαμονή, το χωρισμένο ον διαρρηγγύει τις σχέσεις του με τη φυσική ύπαρξη, θυθίζεται μέσα σε ένα περιβάλλον όπου η απόλαυση, χωρίς ασφάλεια, συσπώμενη, μεταστρέφεται σε μέριμνα. Κυκλοφορώντας μεταξύ ορατότητας και αφάνειας, είναι πάντα έτοιμο προς αναχώρηση για το εσωτερικό του σπιτιού του, όπου η γωνιά του, ή η σκηνή του, ή η σπηλιά του είναι το δώμα του. Η πρωταρχική λειτουργία του σπιτιού δεν είναι να προσανατολίζει το ον με την αρχιτεκτονική του κτίσματος και να το οδηγεί να ανακαλύψει ένα χώρο -αλλά να διασπάσει την πληρότητα του στοιχείου, να διανοίξει εκεί την ου-τοπία όπου το «εγώ»

περισυλλέγει τον εαυτό του παραμένοντας σπίτι του. Αλλά ο χωρισμός δεν με απομονώνει σαν να ήμουνα απλώς αποσπασμένος από αυτά τα στοιχεία. Καθιστά δυνατή την εργασία και την ιδιοκτησία.

Η εκστατική και άμεση απόλαυση στην οποία το εγώ -εμπνευσμένο κατά κάποιον τρόπο από το αδέβαιο χάσμα του στοιχείου- μπόρεσε να παραδοθεί, αναβάλλεται και παίρνει παράταση μέσα στο σπίτι. Αλλά αυτή η αναβολή δεν εκμηδενίζει τη σχέση του εγώ με τα στοιχεία. Με τον τρόπο της, η διαμονή παραμένει ανοιχτή στο στοιχείο από το οποίο χωρίζει. Εξ αποστάσεως, που από μόνη της είναι αμφίσημη, απομάκρυνση και συνάμα προσπέλαση, το παράθυρο αφαιρεί αυτή την αμφισβημία για να καταστήσει δυνατό ένα βλέμμα που κυριαρχεί, ένα βλέμμα εκείνου που ξεφεύγει από τα βλέμματα, το βλέμμα που ατενίζει. Τα στοιχεία παραμένουν στη διάθεση του εγώ -να τα πάρει ή να τα αφήσει. Εφεξής, η εργασία θα αποσπάσει τα πράγματα από τα στοιχεία και έτσι θα ανακαλύψει τον κόσμο. Αυτή η πρωταρχική σύλληψη, αυτή η προέκταση της εργασίας, που αναδεικνύει τα πράγματα και μεταμορφώνει τη φύση σε κόσμο, προαπαιτεί, όπως η ενατένιση του βλέμματος, την περισυλλογή του εγώ μέσα στη διαμονή του. Η κίνηση δια της οποίας ένα ον οικοδομεί το σπίτι του, διανοίγει και διασφαλίζει την εσωτερικότητα, συγκροτείται σε μια κίνηση δια της οποίας το χωρισμένο ον περισυλλέγεται στον εαυτό του. Η λανθάνουσα γέννηση του κόσμου παράγεται με αφετηρία τη διαμονή.

Η αναβολή της απόλαυσης καθιστά προσιτό έναν κόσμο, δηλαδή το όν που διατελεί εν ακληρία, αλλά θρίσκει στη διάθεση εκείνου που θα το αποκτήσει. Εδώ δεν υπάρχει καμιά αιτιότητα: ο κόσμος δεν προκύπτει από αυτή την αναβολή που αποφασίστηκε μέσα σε μιαν αφηρημένη σκέψη. Η αναβολή της απόλαυσης δεν έχει άλλη συγκεκριμένη σημασία από αυτή τη διαθεσιμότητα που την εκπληρώνει, που είναι η εν-εργεία της. Για την εκδίπλωση αυτής της εν-έργειας είναι απαραίτητη μια νέα

συγκυρία μέσα στο είναι –εκπληρωμένη από την παραμονή σε μια διαμονή και όχι από μια αφρημένη σκέψη. Αυτή η παραμονή σε μια διαμονή, η κατοικία, προτού να επιβληθεί ως εμπειρικό γεγονός, καθορίζει κάθε εμπειρισμό και την υφή ακόμα του γεγονότος καθώς επιβάλλεται σε μια θεώρηση. Αντίστροφα δε, η παρουσία στο «σπίτι», ξεπερνά τη φαινομενική αλότητα που της βρίσκει η αφρημένη ανάλυση του «δι' εαυτόν».

Στις σελίδες που ακολουθούν θα περιγράψουμε τις σχέσεις που εγκαθιδρύει το σπίτι με έναν κόσμο που πρόκειται να αποκτηθεί, να κατακτηθεί, να καταστεί εσωτερικός. Πράγματι η πρώτη κίνηση της οικονομίας είναι εγωιστική – δεν είναι υπέρβαση, δεν είναι έκφραση. Η εργασία που αποσπά τα πράγματα από τα στοιχεία όπου θυθίζομαι, αποκαλύπτει διαρκείς υποστάσεις αλλά παρ'εξουσίας αναστέλλει την ανεξαρτησία του διαρκούς είναι τους, αποκτώντας τες ως έπιπλα που μπορούν να μεταφερθούν, να φυλαχτούν, να τοποθετηθούν μέσα στο σπίτι.

Το σπίτι, που θεμελιώνει την κτήση, δεν είναι κτήση με την ίδια έννοια που είναι τα πράγματα-έπιπλα που μπορεί να περισυλλέξει και να διαφυλάξει. Κατέχειται επειδή εφεξής φιλοξενεί τον ιδιοκτήτη του. Πράγμα που μας παραπέμπει στην ουσιώδη του εσωτερικότητα και στον κάτοικο που το κατοικεί πριν από κάθε κάτοικο, στον κατεξοχήν υποδοχέα, στην αποδοχή καθ' εαυτή –στο θηλυκό ον. Άραγε θα πρέπει να προθέσουμε ότι εδώ διόλου δεν πρόκειται να υποστηρίξουμε, πλειοδοτώντας στη γελωδιότητα, την εμπειρική αλήθεια ή αν-αλήθεια ότι κάθε σπίτι προϋποθέτει *όντως* μια γυναίκα; Σε αυτή την ανάλυση το θηλυκό απαντήθηκε σαν ένα από τα νευραλγικά σημεία του ορίζοντα όπου τοποθετείται η εσωτερική ζωή –και η εμπειρική απουσία του ανθρώπινου όντος «θηλυκού γένους» από μια διαμονή, δεν αλλάζει σε τίποτα τη διάσταση της θηλότητας που παραμένει ανοιχτή, ως η υποδοχή της διαμονής.

4. Κατοχή και εργασία

Η προσπέλαση του κόσμου επιτελείται μέσα στην κίνηση που, ξεκινώντας από την ουτοπία της διαμονής –διανοή ένα χώρο για να πραγματώσει μια πρωταρχική κατάληψη, για να συλλάβει και να μεταφέρει. Το αδέβαιο μέλλον του στοιχείου μετεωρίζεται. Το στοιχείο ακινητοποιείται μέσα στους τέσσερις τοίχους του σπιτιού, γαληνεύει μέσα στην κτήση. Εκεί εμφανίζεται σαν πράγμα, το οποίο πιθανώς μπορεί να οριστεί από την αταραξία. Όπως σε μια «νεκρή φύση». Αυτή η σύλληψη του στοιχειακού –είναι η εργασία.

Η κτήση των πραγμάτων που επιτελείται με αφηρησία το σπίτι και μέσω της εργασίας, διαστέλλεται από την άμεση σχέση με το μη-εγώ μέσα στην απόλαυση από την κτήση, χωρίς απόκτηση την οποία απολαμβάνει η αισθητικότητα που λούζεται μέσα στο στοιχείο, που «κατέχει» χωρίς να λαμβάνει. Μέσα στην απόλαυση, το εγώ δεν επιλαμβάνεται κανενός πράγματος. Εξ αρχής ζει με... Η κτήση μέσω της απόλαυσης συγγέεται με την απόλαυση. Καμιά δραστηριότητα δεν προηγείται από την αισθητικότητα. Αλλά από την άλλη, κατέχω απολαμβάνοντας, σημαίνει επίσης ότι κατέχομαι και ότι παραδίδομαι στην αχανή βαθύτητα, δηλαδή στο απειλητικό μέλλον του στοιχείου.

Η κτήση που αναχωρεί από τη διαμονή, διακρίνεται από το κατεχόμενο περιεχόμενο και από την απόλαυση αυτού του περιεχόμενου. Αδράχνοντας για να κατέχει, η εργασία αναστέλλει μέσα στο στοιχείο που προάγει, αλλά παρασύρει το απολαμβάνον εγώ, την ανεξαρτησία του στοιχείου: το είναι του. Το πράγμα πιστοποιεί αυτή τη λήξη ή αυτή την κατανόηση: αυτή την οντολογία. Η κατοχή εξουδετερώνει αυτό το είναι: το πράγμα, ως έχουν, είναι ένα ον που έχει απωλέσει το είναι του. Αλλά έτσι, η κτήση, με αυτή την αναστολή, κατα-λαβαίνει το είναι του όντος και μόνο έτσι αναδεικνύει το πράγμα. Η οντολογία που συλλαμβάνει το είναι του όντος –η οντολογία, σχέση

με τα πράγματα και εκδήλωση των πραγμάτων— είναι ένα αυθόρμητο και προθεωρητικό έργο κάθε κατοίκου της γης. Το απρόβλεπτο μέλλον του στοιχείου—την ανεξαρτησία του, το είναι του— η κτήση το ελέγχει, το μετεωρίζει, το αναβάλλει. Είναι «απρόβλεπτο μέλλον» όχι επειδή ξεπερνά την εμπέλεια της θέασης, αλλά επειδή, μη έχοντας πρόσωπο και καταποντιζόμενο στο μηδέν, εγγράφεται στην αχανή βαθύτητα του στοιχείου, έρχεται από μια σκοτεινή πυκνότητα άνευ καταγωγής, από το κακό άπειρο ή από το απροσδιόριστο, από το *άπειρον* (*apeiron*). Δεν έχει καταγωγή γιατί δεν έχει υπόσταση, δεν γραπώνεται από «κάτι τις», ως χαρακτηριστικό που δε χαρακτηρίζει τίποτα, χωρίς μηδενικό σημείο απ' όπου θα περνούσε ένας κάποιος άξονας συντεταγμένων, απολύτως απροσδιόριστη πρώτη ύλη. Να αναστείλουμε αυτή την ανεξαρτησία του είναι, αυτή την υλικότητα του στοιχειακού μη-εγώ με την κατοχή, δε σημαίνει να *σχεφτούμε* αυτή την αναστολή, ούτε να την κατακτήσουμε με μια φόρμουλα. Ο τρόπος πρόσδασης στην αχανή σκοτεινότητα της ύλης, δεν είναι η ιδέα του αλείρου, αλλά η εργασία. Η κτήση εκπληρώνεται με την απόκτηση ή την εργασία που είναι η ιδιάζουσα μοίρα του χεριού. Το χέρι είναι το όργανο της σύλληψης και της λήψης, της πρώτης και τυφλής λήψης μέσα στο βορβορυσμό: συσχετίζει με μένα, με τους εγωιστικούς μου σκοπούς, πράγματα που έχουν αποσπαστεί από το στοιχείο, το οποίο όντας άναρχο και ατελεύτητο, λούζει και πνίγει το χωρισμένο ον. Αλλά το χέρι *συσχετίζοντας* το στοιχειακό με τη σκοπιμότητα των αναγκών, συγκροτεί τα πράγματα διαχωρίζοντας την λήψη από την άμεση απόλαυσή του, καταθέτοντάς την στη διαμονή, αποδίδοντάς της την καταστατική τάξη ενός έχειν. Η εργασία είναι η καθαυτό *εν-έργεια* της απόκτησης. Θα ήταν αδύνατη σε ένα ον χωρίς διαμονή.

Το χέρι εκπληρώνει τη λειτουργία του πριν από κάθε εκτέλεση σχεδίου, πριν από κάθε κατάστρωση σχεδίου, πριν από κάθε σκοπιμότητα που θα οδηγούσε έξω από το σπίτι. Η αυστηρά οικονομική χειρονομία σύλληψης και

απόκτησης, αποκρύπτεται από τα ίχνη και τα «απορίμματα» και τα «έργα» που αυτή η απόκτηση αφήνει καθώς επιστρέφει στην εσωτερικότητα του σπιτιού. Αυτά τα έργα ως πόλη, ως πεδίο, ως κήπος, ως τοπίο, ξαναρχίζουν τη στοιχειακή τους ύπαρξη. Στην αρχική της πρόθεση, η εργασία είναι αυτή η απόκτηση, αυτή η κίνηση προς το σπίτι. Δεν είναι μια υπέρβαση.

Η εργασία συντονίζεται με τα στοιχεία από τα οποία αποσπά τα πράγματα. Αδράχνει την ύλη ως πρώτη ύλη. Σε αυτό το πρώτο άδραγμα, η ύλη αναγγέλλει την ανωνυμία της και συνάμα την αρνείται. Την αναγγέλλει γιατί η εργασία, η λήψη της ύλης, δεν είναι μια θέαση ούτε μια σκέψη όπου η ήδη καθορισμένη ύλη θα οριζόταν σε σχέση με το άπειρο· παραμένει μέσα στη σύλληψη που είναι για την ακρίβεια βαθύτατα απροσδιόριστη και, με τη νοηματική σημασία του όρου, ακατανόητη. Αλλά παραιτείται από την ανωνυμία της επειδή η πρωταρχική λήψη της εργασίας την εισάγει μέσα στον κόσμο του ταυτοποίησιμου, την ελέγχει και την θέτει στη διάθεση ενός όντος που περυσυλλάγει και ταυτοποιεί τον εαυτό του, πριν από κάθε πολιτική συνθήκη, πριν από κάθε ποιότητα, αυτοδημιούργητου.

Η λαβή που γίνεται πάνω στο απροσδιόριστο μέσω της εργασίας δε μοιάζει με την ιδέα του καθορισμένου. Η εργασία «μορφοποιεί» την ύλη χωρίς να καταφεύγει στην ιδέα του καθορισμένου. Η πρωταρχική τεχνική δεν ενεργοποιεί μια προηγούμενη «γνώση», αλλά συλλαμβάνει άμεσα την ύλη. Η δύναμη του χεριού που συλλαμβάνει ή αποσπά ή θραύει ή μαλάσσει, συσχετίζει το στοιχείο όχι με ένα άπειρο αναφορικά με το οποίο θα καθοριζόταν το πράγμα, αλλά με ένα στόχο με την έννοια του σκοπού, το σκοπό της ανάγκης. Μια αχανής βαθύτητα την οποία η απόλαυση υποψιαζόταν μέσα στο στοιχείο, στρώνεται στη δουλειά που ελέγχει το μέλλον και κατευνάζει την ανώνυμη βοή του *απόρσωπου* *ύπαρχει*, την ανεξέλεγκτη μετακόμιση μέσα στο στοιχείο, που είναι ανησυχρητική ως και μέσα στην απόλαυση. Αυτή η αχανής σκοτεινότητα

της ύλης, παρουσιάζεται στην εργασία ως αντίσταση και όχι ως πρόσωπον-προς-πρόσωπον. Όχι σαν μια ιδέα της αντίστασης, όχι σαν μια αντίσταση που αγγέλλεται με μια ιδέα ή αγγέλλεται απολύτως ως πρόσωπο – αλλά ήδη στην επαφή με το χέρι που την κάμπτει και ως δυναμικά υποταγμένη: Ακόμα κι όταν ο εργατής υπερσχύει η ύλη δεν αντιτίθεται κατά μέτωπο, αλλά ήδη ως παραιτούμενη, στο χέρι που αναζητεί το τρωτό της σημείο, που, όντας ήδη δόλος και πανουργία, την πλήττει πλαγίως. Η εργασία προσεγγίζει την απατηλή αντίσταση της ανώνυμης ύλης – το άπειρο του μηδενός της. Επίσης η εργασία δεν μπορεί σε τελευταία ανάλυση να αποκληθεί βία. Εφαρμόζεται σε κάτι που δεν έχει πρόσωπο, στην αντίσταση του μηδενός. Δρα μέσα στο φαινόμενο. Πλήττει την απροσωπία των παγανιστικών θεών των οποίων εφεξής καταγγέλλει τη μηδενικότητα. Ο Προμηθέας που κλέβει τη φωτιά από τον ουρανό συμβολίζει την πανούργα εργασία στην ασέβειά της.

Η εργασία ελέγχει ή αναστέλλει *sine die* το απροσδιόριστο μέλλον του στοιχείου. Συλλαμβάνοντας τα πράγματα, αντιμετωπίζοντάς το είναι σαν έπιπλο, πράγμα που μπορεί να μεταφερθεί σε ένα σπίτι, έχει στη διάθεσή της το απρόβλεπτο μέλλον όπου αναγγελλόταν η κατοχή του είναι πάνω μας. Φυλάει για τον εαυτό της αυτό το μέλλον. Η κατοχή υποκλέπτει το είναι από την αλλαγή του. Διαρκής εξ ορισμού, δεν διαρκεί μόνο σαν μια ψυχική διάθεση. Επιβεβαιώνει τη δύναμη της πάνω στο χρόνο, πάνω σ' εκείνο που δεν ανήκει πουθενά – στο μέλλον. Η κτήση θέτει το προϊόν της εργασίας, ως αυτό που παραμένει διαρκές μέσα στο χρόνο – ως υπόσταση.

Τα πράγματα παρουσιάζονται ως στερεά με ξεκάθαρα περιγράμματα. Πλάι στα τραπέζια, στις καρέκλες, στους φακέλλους, στα τετράδια, στα μολύβια, στα τεχνουργήματα. – οι πέτρες, οι κόκκοι του αλατιού, οι δώλοι της γης, τα κομμάτια πάγου, τα μήλα είναι πράγματα. Αυτή η μορφή που χωρίζει το αντικείμενο, που του ορίζει πλευρές, φαίνεται να το συγκροτεί. Ένα πράγμα διακρίνεται

από ένα άλλο επειδή μεταξύ τους υπάρχει ένα διάστημα. Αλλά το τμήμα ενός πράγματος είναι κι αυτό με την σειρά του πράγμα: π.χ. ο φάκελλος ή το πόδι της καρέκλας. Αλλά ακόμα και το όποιο τμήμα του ποδιού, έστω κι αν δεν αποτελεί μια ανάρθρωση· ό,τι μπορούμε να αποσπάσουμε από αυτό και να το πάρουμε μαζί μας. Το περιγράμμα του πράγματος δηλώνει τη δυνατότητα να το αποσπάσουμε, να το κινήσουμε χωρίς τα άλλα, να το πάρουμε μαζί μας. Το πράγμα είναι έπιπλο. Διατηρεί μιαν ορισμένη αναλογία με το ανθρώπινο σώμα. Μια αναλογία που το υποτάσσει στο χέρι· όχι μόνο στην απόλαυσή του. Το χέρι οδηγεί τις στοιχειώδεις ιδιότητες στην απόλαυση και συνάνα τις παίρνει και τις φυλάσσει για την μελλοντική απόλαυση. Το χέρι σκιαγραφεί ένα κόσμο αποσπώντας τη λαβή του πάνω στο στοιχείο, σκιαγραφώντας καθορισμένα όντα με μορφή, δηλαδή σταθερά· η μορφοποίηση του άμορφου είναι η σταθεροποίηση, ανάδειξη του συλλήψιμου, του όντος, υποστηρίγματος ιδιοτήτων. Συνεπώς η υποστασιακότητα δεν έγκειται στην αισθητή φύση του πράγματος, επειδή η αισθητικότητα συμπίμπει με την απόλαυση που απολαμβάνει ένα «επίθετο» χωρίς ουσιαστικό, μια καθαρή ποιότητα, μια ποιότητα χωρίς υποστήριγμα. Η αφαίρεση που θα προήγαγε το αισθητό σε έννοια δεν θα του προσέδιδε την υποστασιακότητα που απουσιάζει από το αισθητό περιεχόμενο. Εκτός αν επιμένουμε, όχι στο περιεχόμενο της έννοιας, αλλά στη λανθάνουσα γέννηση της έννοιας μέσα από την πρωταρχική λήψη που επιτελεί η εργασία. Η κατανοησιμότητα της έννοιας θα υποδήλωνε τότε την αναφορά της στη σύλληψη της εργασίας δια της οποίας παράγεται η κατοχή. Η υποστασιακότητα του πράγματος έγκειται στην ευστάθειά του η οποία προσφέρεται στο χέρι που αδράχνει και αποκομίζει.

Έτσι το χέρι δεν είναι μόνο το άκρο δια του οποίου μεταδίδουμε μια ορισμένη ποσότητα δυνάμεων στην ύλη. Διαπερνάει την απροσδιοριστία του στοιχείου, αναβάλλει τις απρόβλεπτες εκπλήξεις, κλητεύει την απόλαυση

όπου ήδη αυτές απειλούν. Το χέρι λαβαίνει και καταλαβαίνει, αναγνωρίζει το είναι του όντος, γιατί αρπάζεται από τη λεία και όχι από τη σκιά, και, συνάμα, το αναστέλλει, γιατί το ον είναι το έχειν του. Εντούτοις αυτό το ανασταλμένο ον, παραμένει εξημερωμένο, δεν φθείρεται στην απόλαυση που καταναλώνει και φθείρει. Για ένα διάστημα τίθεται ως διαρκές, ως υπόσταση. Σε έναν ορισμένο βαθμό, τα πράγματα είναι το μη-φαγώσιμο, το εργαλείο, το χρηστικό αντικείμενο, το όργανο εργασίας, ένα αγαθό. Το χέρι καταλαβαίνει το πράγμα όχι επειδή το αγγίζει ταυτόχρονα από παντού (δεν το αγγίζει από παντού), αλλά επειδή δεν είναι πλέον ένα αισθητικό όργανο, ούτε καθαρή απόλαυση, ούτε καθαρή αισθητικότητα, αλλά έλεγχος, κυριαρχία, διάθεση –πράγμα που δεν απορρέει από την τάξη της αισθητικότητας. Όργανο σύλληψης, απόκτησης, περισυλλέγει το φρούτο αλλά το κρατάει μακριά από τα χείλη, το διαφυλλάσσει, το αποθηκεύει, το κατέχει μέσα σε ένα σπίτι. Η διαμονή καθορίζει την εργασία. Το χέρι που αποκτά κάτι παρεμποδίζεται από αυτό. Δεν θεμελιώνει από μόνο του την κτήση. Εξάλλου το ίδιο το σχέδιο της απόκτησης προϋποθέτει την περισυλλογή της διαμονής. Ο Μπουτρουύ λέει κάπου ότι η κτήση προεκτείνει το σώμα μας. Αλλά το σώμα ως γυμνό σώμα δεν είναι η πρώτη κτήση, βρίσκεται ακόμα έξω από το έχειν και την αν-έχεια. Διαθέτουμε το σώμα μας ανάλογα με το αν ήδη έχουμε αναστείλει το είναι του στοιχείου που μας λούζει, κατοικώντας. Το σώμα είναι η κτήση μου ανάλογα με το αν το είναι μου μένει μέσα σε ένα σπίτι στο όριο της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας. Η αν-εδαφικότητα ενός σπιτιού καθορίζει την κτήση του σώματός μου.

Η υπόσταση παραπέμπει στη διαμονή, δηλαδή, με την ετυμολογική σημασία του όρου, στην οικονομία. Η κατοχή συλλαμβάνει μέσα στο αντικείμενο το είναι, αλλά το συλλαμβάνει, δηλαδή το αμφισβητεί παρευθής τοποθετώντας το μέσα στο σπίτι μου ως έχειν, του προσδίδει ένα είναι καθαρά επιφαινόμενο, ένα φαινομενικό είναι. Το

πράγμα που είναι για μένα ή για κάποιον άλλο, δεν είναι καθ' εαυτό. Μόνο η κατοχή αγγίζει την υπόσταση, οι άλλες σχέσεις με το πράγμα έχουνται σε επαφή μόνο με τα κατηγορήματα. Η λειτουργία του εργαλείου, ως η αξία που φέρουν τα πράγματα, δεν επιβάλλεται στην αυθόρμητη συνείδηση ως η υπόσταση, αλλά ως ένα απο τα κατηγορήματα αυτών των όντων. Η πρόσβαση στις αξίες, και η χρήση και ο χειρισμός και η κατασκευή εδράζονται στην κτήση, στο χέρι που αδράχνει, που αποκτά, που φέρνει σπίτι του. Για το πράγμα, η υποστασιακότητα, σύστοιχη με την κτήση, δε συνίσταται στο να παρουσιάζεται απολύτως. Μέσα στην παρουσία τους τα πράγματα κατακτώνται, δίνονται.

Επειδή ακριβώς δεν είναι καθ' εαυτό, το πράγμα μπορεί να ανταλλαγεί και κατά συνέπεια να συγκριθεί, να ποσοτικοποιηθεί, και κατά συνέπεια να χάσει ήδη την ταυτότητά του, να αντανakλαστεί στο χρήμα. Επίσης η ταυτότητα του πράγματος δεν είναι η πρωταρχική δομή. Εξαφανίζεται μόλις πλησιάσουμε το πράγμα ως ύλη. Μόνο η ιδιοκτησία εγκαθιδρύει τη μονιμότητα μέσα στην καθαρή ποιότητα της απόλαυσης, αλλά αυτή η μονιμότητα εξαφανίζεται αμέσως μέσα στη φαινομενικότητα που αντανakλάται στο χρήμα. Ως έχειν, ως εμπόρευμα το οποίο αγοράζουμε και πωλούμε, το πράγμα αποκαλύπτεται στην αγορά, ως επιδεκτικό κατοχής, ανταλλαγής και ως εκ τούτου μετατρέψιμο σε χρήμα, ικανό να διασπαρεί μέσα στην ανωνυμία του χρήματος.

Αλλά η ίδια η κτήση παραπέμπει σε βαθύτερες μεταφυσικές σχέσεις. Το πράγμα δεν αντιστέκεται στην απόκτηση – οι άλλοι κάτοχοι – εκείνοι που δεν μπορούμε να τους κατέχουμε – αμφισβητούν και έτσι μπορούν να δαπανήσουν την ίδια την κατοχή. Έτσι η κατοχή των πραγμάτων καταλήγει σε μιαν ομιλία. Και η δράση, πάνω από την εργασία που προϋποθέτει την απόλυτη αντίσταση του προσώπου ενός άλλου όντος, είναι διαταγή και λαλιά – ή βιαιότητα του φόνου.

5. Η εργασία, το σώμα, η συνείδηση

Η διδασκαλία που ερμηνεύει τον *κόσμο* ως ορίζοντα με αφετηρία τον οποίο τα πράγματα παρουσιάζονται ως εργαλεία, ως σκευή μιας ύπαρξης που μεριμνά για το είναι της, παραγνωρίζει αυτή την εγκατάσταση στην παρυφή μιας εσωτερικότητας που καθίσταται δυνατή από τη διαμονή. Κάθε χειρισμός ενός συστήματος οργάνων και εργαλείων, κάθε εργασία προϋποθέτει μian αρχική *λαβή* πάνω στα πράγματα, την κατοχή, της οποίας η λανθάνουσα γέννηση διαφαίνεται με το σπίτι στο χέιλος της εσωτερικότητας. Ο κόσμος είναι πιθανή κατοχή, και κάθε μεταμόρφωση του κόσμου μέσω της τεχνικής είναι μια παραλλαγή τους καθεστώτος ιδιοκτησίας. Ξεκινώντας από τη διαμονή, η κατοχή που έχει συντελεστεί από την οιονεί θαυματουργική σύλληψη ενός πράγματος μέσα στην νύχτα, μέσα στο άπειρο (aréigon) της πρώτης ύλης, ανακαλύπτει έναν κόσμο. Η σύλληψη ενός πράγματος φωτίζει τη νύχτα του απείρου (aréigon): αυτό που καθιστά δυνατά τα πράγματα δεν είναι ο κόσμος. Από την άλλη, η νοησιοκρατική άποψη ενός κόσμου ως ενός θεάματος που προσφέρεται στην απαθή θεώρηση, παραγνωρίζει εξίσου την περισυλλογή της διαμονής, χωρίς την οποία ο ακατάπαντος θόρυβος του στοιχείου δεν μπορεί να προσφερθεί στο χέρι που αδράχνει, γιατί το χέρι ως χέρι δεν μπορεί να φανερωθεί μέσα στο σώμα που αναδύεται μέσα στο στοιχείο, χωρίς την περισυλλογή της διαμονής. Η θεώρηση δεν είναι η αναστολή της δραστηριότητας του ανθρώπου: έρχεται μετά από την αναστολή του χαοτικού και γι' αυτό ανεξάρτητου είναι του στοιχείου, και μετά από τη συνάντηση του Άλλου ανθρώπου που θέτει υπό συζήτηση την ίδια την κατοχή. Εν πάση περιπτώσει η θεώρηση προϋποθέτει την κινητοποίηση του πράγματος, καθώς έχει συλληφθεί από το χέρι.

Το σώμα εμφανίστηκε στις προηγούμενες θεωρήσεις όχι σαν ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα, αλλά ως το καθεστώς υπό το οποίο τελείται ο χωρισμός, ως το «πώς»

αυτού του χωρισμού και, αν μπορούμε να εκφραστούμε έτσι, σαν επίθετο παρά σαν ουσιαστικό. Έτσι, μέσα στο σφυγμό της χωρισμένης ύπαρξης, παραγόταν ουσιαστικά ένας κόμπος όπου συναντώνται μια κίνηση εσωτερικευθής και μια κίνηση εργασίας και απόκτησης που κατευθύνεται προς την αχανή βαθύτητα των στοιχείων, πράγμα που τοποθετεί το χωρισμένο ον μεταξύ δύο κενών, στο «κάπου» όπου τίθεται για την ακρίβεια ως χωρισμένο. Αυτή την κατάσταση πρέπει να την συναγάγουμε και να την περιγράψουμε εκτενέστερα.

Μέσα στην παραδείσια απόλαυση, χωρίς χρόνο και μέριμνα, η διάκριση της ενεργητικότητας και της παθητικότητας συγγέται μέσα στην συναίνεση. Σύνολη η απόλαυση τρέφεται από το έξωθεν όπου κατοικεί, αλλά η συναίνεσή της εκδηλώνει την κυριαρχία της, κυριαρχία τόσο ξένη στην ελευθερία μιας *causa sui*, που τίποτα εξωτερικό δεν θα μπορούσε να την αγγίξει, όσο και στην χαιντεγγεριανή *Gewofenheit* η οποία, ιδωμένη μέσα στο άλλο που την περιορίζει και την αρνείται, *υποφέρει* από αυτή την ετερότητα όσο θα υπόφερε και μια ιδεαλιστική ελευθερία. Το χωρισμένο ον είναι χωρισμένο ή ικανοποιημένο μέσα στη χαρά του ότι αναπνέει, βλέπει και αισθάνεται. Το άλλο μέσα στο οποίο αγαλιά –τα στοιχεία– πρωταρχικά δεν είναι ούτε υπέρ του, ούτε κατά του. Καμιά ανάληψη δεν καταμετρά την πρώτη σχέση της απόλαυσης, ούτε η κατάργηση του «άλλου» ούτε η συμπίλιωση μαζί του. Αλλά η κυριαρχία του εγώ που σφύζει μέσα στην απόλαυση, έχει την ιδιαιτερότητα ότι *θυθίζεται* σε ένα περιβάλλον και, επομένως, υφίσταται *επιδράσεις*. Η πρωταρχικότητα της επίδρασης έγκειται στο εξής: Το αυτόνομο είναι της απόλαυσης μπορεί να αποκαλυφθεί μέσα σε αυτή την απόλαυση στην οποία προσκολλάται –ως καθορισμένο από αυτό που δεν είναι, χωρίς όμως να διακοπεί η απόλαυση, χωρίς να παραχθεί η βία. Εμφανίζεται ως το προϊόν του περιβάλλοντος όπου εντούτοις, όντας επαρκές, *θυθίζεται*. Όντας αυτόχθον, είναι ιδιότητα κυριαρχίας και συνάμα υποταγής. Είναι ταυτόχρονοι ιδιό-

τητες. Ό,τι επενεργεί στη ζωή, καθαιρείται από αυτή σαν ένα γλυκό δηλητήριο. Αλλοτριώνεται αλλά ακόμα και μέσα στην οδύνη, η αλλοτρίωση της έρχεται ένδοθεν. Αυτή η πάντα πιθανή μεταστροφή της ζωής, δεν μπορεί να εκφραστεί με όρους περιορισμένης ή περατής ελευθερίας. Εδώ η ελευθερία παρουσιάζεται σαν μια από τις δυνατότητες της πρωταρχικής αμφιλογίας που τελείται μέσα στην αυτόχθονη ζωή. Η ύπαρξη αυτής της αμφιλογίας είναι το σώμα. Η κυριαρχία της απόλαυσης τρέφει την ανεξαρτησία της από μιαν εξάρτηση έναντι του άλλου. Η κυριαρχία της απόλαυσης διατρέχει τον κίνδυνο μιας προδοσίας: η ετερότητα από την οποία ζει, την εκδιώκει ήδη από τον παράδεισο. Η ζωή είναι σώμα, όχι μόνο σώμα όσον φανερώνεται η διάρκεια της, αλλά σταυροδρομικό φυσικών δυνάμεων, η ζωή πιστοποιεί αυτήν την πάντα πιθανή μεταστροφή του σώματος-κυρίου σε σώμα-σκλάβου, της υγείας σε ασθένεια. *Είμαι σώμα* σημαίνει από τη μια ότι *ίσταμαι*, αυτο-κυριαρχία, και από την άλλη ότι στέκομαι στη γη, είμαι μέσα στο άλλο και έτσι, παρεμποδίζομαι από το σώμα μου. Αλλά –ως το ξαναπούμε– αυτή η παρεμπόδιση δεν παράγεται ως καθαρή εξάρτηση. Αποτελεί την ευτυχία εκείνου που την απολαμβάνει. Εκείνο που είναι αναγκαίο στην ύπαρξή μου για να επιδιώξει, ενδιαφέρει την ύπαρξή μου. Περνώ από αυτή την εξάρτηση σε αυτή την χαρούμενη ανεξαρτησία –και ακόμα και μέσα στην οδύνη μου, αντλώ την ύπαρξή μου ένδοθεν. Να είσαι σπίτι σου σαν κάτι άλλο, να είσαι εσύ ζώντας από κάτι άλλο να ζει με... συγκεκριμενοποιείται στην σωματική ύπαρξη. Η «ενσαρκωμένη σκέψη» αρχικά δεν παράγεται σαν μια σκέψη που επιδρά πάνω στον κόσμο, αλλά σαν μια χωρισμένη ύπαρξη που επιδεδαιώνει την ανεξαρτησία της μέσα στην ευτυχή εξάρτηση της ανάγκης. Όχι πως σε αυτή την αμφισημία πρόκειται για τις δύο διαδοχικές απόψεις για το χωρισμό, που η ταυτοχρονία τους συνιστά το σώμα. Η τελευταία λέξη δεν ανήκει σε καμιά από τις όψεις που αποκαλύπτονται διαδοχικά.

Η διαμονή διακόπτει ή αναβάλλει αυτή την προδοσία

καθιστώντας επικτητές την απόκτηση και την εργασία. Καθώς ξεπερνάει την ανασφάλεια της ζωής, η διαμονή αποτελεί μια διηνεκή παράταση της προθεσμίας όπου η ζωή κινδυνεύει να σβήσει. Η συνείδηση του θανάτου είναι η συνείδηση της διηνεκούς αναβολής του θανάτου, μέσα στην ουσιαστική άγνοια της ημερομηνίας του. Η απόλαυση ως σώμα που εργάζεται, παραμένει μέσα σε αυτή την πρώτη αναβολή, εκείνη που διανοίγει τη διάσταση του χρόνου. Η οδύνη του όντος που ζει εν περιουλλογή, η οποία είναι η κατεξοχήν υπομονή, η καθαρή παθητικότητα, είναι διάνοιξη στη διάρκεια, και συνάμα παράταση αυτής της οδύνης. Μέσα στην υπομονή συμπύκνουν το επιχείμεινο της ήττας, αλλά επίσης μια απόσταση απέναντί της. Η αμφισημία του σώματος είναι η *συνείδηση*.

Συνεπώς δεν υπάρχει *δυσμός* ανάμεσα στο δικό μου σώμα και στο φυσικό σώμα που θα έπρεπε να συμπιλωθούν. Η διαμονή που στεγάζει και προεκτείνει τη ζωή, ο κόσμος που αποκτά η ζωή και τον χρησιμοποιεί με την εργασία, είναι επίσης ο φυσικός κόσμος όπου η εργασία ερμηνεύεται ως ένα παιχνίδι ανώνυμων δυνάμεων. Για τις δυνάμεις του εξωτερικού κόσμου η διαμονή είναι μια παράταση. Το *ον* που οικουρεί σχετίζεται με τα πράγματα επειδή δίνει μια αναστολή στον εαυτό του, επειδή «καθυστερεί το αποτέλεσμα», επειδή εργάζεται.

Δεν αμφισβητήσαμε την αυθορμησία της ζωής. Αντίθετα, οδήγησαμε το πρόβλημα της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στο σώμα και τον κόσμο, στην κατοικία, στο «ζω με...» όπου δεν θα μπορούσαμε πλέον να ξαναβρούμε το σχήμα μιας ελευθερίας *causa sui*, ακατανόητα περιορισμένης. Η ελευθερία ως σχέση της ζωής με ένα άλλο που τη στεγάζει και δια του οποίου η ζωή νιώθει *σπίτι της*, δεν είναι μια ελευθερία περατή, δυναμικά είναι μια μηδενική ελευθερία. Η ελευθερία είναι κάτι σαν υπο-προϊόν της ζωής. Η συνάφειά της με τον κόσμο όπου διατρέχει τον κίνδυνο να χαθεί είναι για την ακρίβεια –και συνάμα– αυτό δια του οποίου υπερασπίζει τον εαυτό της και δρίσκεται σπίτι της. Αυτό το σώμα, κρίκος μιας στοιχειακής πραγματι-

κότητας, είναι επίσης αυτό που επιτρέπει να πιαστεί από τον κόσμο, να εργαστεί. Είμαι ελεύθερος, σημαίνει κατασκευάζω έναν κόσμο όπου μπορώ να είμαι ελεύθερος. Η εργασία πηγάζει από ένα ον, πράγμα μεταξύ των πραγμάτων και σε επαφή με τα πράγματα, αλλά που μέσα σε αυτή την επαφή, προβαίνει από το σπίτι του. Η συνείδηση δεν πραγματώνεται σε ένα σώμα –δεν ενσαρκώνεται– είναι ένα ξεκόρμισμα– ή, ακριβέστερα, μια αναστολή της σωματικότητας του σώματος. Αυτό δε συμβαίνει μέσα στον αιθέρα της αφαίρεσης, αλλά ως η συγκεκριμένη πραγματικότητα της διαμονής και της εργασίας. Έχω συνείδηση –σημαίνει βρίσκομαι σε σχέση με εκείνο που είναι, αλλά σάμπως το παρόν εκείνου που είναι να μην είχε συντελεστεί ακόμα πλήρως, και να συγκροτούσε μόνο το μέλλον ενός όντος εν περιουλλογή. Έχω συνείδηση σημαίνει για την ακρίβεια έχω χρόνο. Όχι ότι υπερβαίνω τον παρόντα χρόνο προς ένα σχέδιο που προ-λαμβάνει το μέλλον, αλλά ότι απέναντι στο παρόν κρατάω μια απόσταση, αναφέρομαι στο στοιχείο όπου έχω εγκατασταθεί, όπως σε κάτι που δεν είναι ακόμα εκεί. Ολόκληρη η ελευθερία της κατοίκησης εξαρτάται από το χρόνο που απομένει ακόμα στον κάτοικο. Το απροσμέτρητο, δηλαδή το ακατανόητο σχήμα του περιβάλλοντος, αφήνει περιθώρια χρόνου. Η απόσταση απέναντι στο στοιχείο στο οποίο έχει παραδοθεί το εγώ, δεν το απειλεί μέσα στη διαμονή του, αλλά στο μέλλον. Για την ώρα το παρόν είναι η συνείδηση του κινδύνου, ο φόβος, το κατεξοχήν συναίσθημα. Η απροσδιοριστία του στοιχείου, το μέλλον που γίνεται συνείδηση, δυνατότητα χρησιμοποίησης του χρόνου. Η εργασία δεν χαρακτηρίζει μιαν ελευθερία που αποκολλήθηκε από το ον, αλλά μια βούληση: ένα απειλούμενο ον, το οποίο όμως έχει καιρό για να αποφύγει μια απειλή.

Μέσα στη γενική οικονομία του είναι, η βούληση δηλώνει το σημείο όπου η οριστικότητα ενός συμβάντος παράγεται ως μη-οριστική. Η δύναμη της βούλησης δεν εκπηγάζει σαν μια δύναμη ισχυρότερη από το εμπόδιο.

Πλησιάζει το εμπόδιο όχι προσκρούοντας πάνω του, αλλά κρατώντας πάντα μια απόσταση, αντιλαμβανόμενη ένα διάστημα ανάμεσα σε αυτή και στο επικείμενο εμπόδιο. Βούλωμαι, σημαίνει προ-λαμβάνω τον κίνδυνο. Αντιλαμβάνομαι το μέλλον, σημαίνει προ-λαμβάνω. Εργάζομαι, σημαίνει καθυστερώ την έκπτωσή μου. Αλλά η εργασία είναι εφικτή μόνο σε ένα ον που έχει την υφή του σώματος, ον που συλλαμβάνει όντας, δηλαδή ον που τελεί εν περιουλλογή σπίτι του και βρίσκεται απλώς σε σχέση με το μη-εγώ.

Αλλά –όπως θα δούμε παρακάτω– ο χρόνος που εκδηλώνεται μέσα στην περιουλλογή της διαμονής προϋποθέτει τη σχέση με ένα ον που δεν προσφέρεται στην εργασία –τη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, με το άπειρο, τη μεταφυσική.

Αυτή η αμφισημία του σώματος δια της οποίας το εγώ δεσμεύεται από το άλλο, αλλά έρχεται πάντα από ένα εντεύθεν –παράγεται μέσα στην εργασία. Η εργασία δεν είναι η πρώτη αιτία σε μια διαρκή αλληλουχία αιτιών, όπως την αντιλαμβάνεται μια ήδη πεφωτισμένη σκέψη– δεν είναι η αιτία που θα ενεργούσε τη στιγμή που η σκέψη, οπισθοβατώντας με αφετηρία το τέλος, θα κατέληγε σε αυτή την αιτία που είναι η πιο κοντινή σε μας, γιατί συμπίπτει μαζί μας. Οι διάφορες αιτίες που είναι στενά συνδεδεμένες, σχηματίζουν ένα μηχανισμό που η μηχανή του εκφράζει την ουσία του. Οι τροχοί της μηχανής συναρμολογούνται τέλεια μεταξύ τους και αποτελούν μια αδιάλειπτη αλληλουχία. Για μια μηχανή μπορούμε εξίσου να πούμε ότι το αποτέλεσμα της είναι η τελική αιτία της πρώτης κίνησης και ότι είναι το αποτέλεσμα αυτής της πρώτης κίνησης. Απεναντίας, η κίνηση του κορμιού που αποδεσμεύει τη δράση της μηχανής, το χέρι που ηγείται προς το σφυρί ή προς το καρφί, δεν είναι απλώς το κινούν αυτού του σκοπού, που θα αποτελούσε το ον ένεκα αυτής της πρώτης κίνησης. Γιατί στην κίνηση του χεριού, πρόκειται πάντα, σε ένα βαθμό, να αναζητήσουμε και να παγιδεύσουμε τον σκοπό με όλα τα συμπαρομαρτούντα που

συνεπάγεται αυτό το διάδημα. Αυτή η απόσταση που προκαλείται και διανύεται από το σώμα προς τη μηχανή ή τον μηχανισμό που την κινεί, μπορεί να είναι λίγο-πολύ μεγάλη· το περιθώριό της μπορεί να περιοριστεί κατά πολύ στη συνηθισμένη χειρονομία. Αλλά κι όταν ακόμα η χειρονομία είναι συνηθισμένη απαιτείται δεξιότητα και συνήθεια, για να καθοδηγεί την ικανότητα.

Με άλλα λόγια, η δράση του σώματος –που εκ των υστέρων μπορεί να διατυπωθεί με όρους αιτιότητας– εκδιπλώνεται τη στιγμή της πράξης υπό την επήρεια μιας καθ'αυτό τελικής αιτίας, όπου τα ενδιαμέσα που θα επιτρέψουν να καλύψουμε αυτή την απόσταση, για να αλληλοκινηθούν αυτομάτως, δεν έχουν ακόμα βρεθεί, όπου το χέρι κινείται στην τύχη και πετυχαίνει το σκοπό του με ένα αναπόφευκτο ποσοστό τύχης ή ατυχίας, πράγμα που συνάγεται από το γεγονός ότι μπορεί να αποτύχει. Εξ ορισμού το χέρι είναι ψηλάφηση και λαβή. Η ψηλάφηση δεν είναι μια πράξη τεχνικά ατελής, αλλά προϋπόθεση κάθε τεχνικής. Ο σκοπός δεν εκλαμβάνεται ως σκοπός μέσα σε μιαν απενσαρκωμένη λαχτάρα της οποίας θα όριζε τη μοίρα ως πάγια αιτία, ως μοίρα της αιτίας. Αν η αιτιοκρατία του σκοπού δεν μεταστρέφεται σε αιτιοκρατία της αιτίας, είναι γιατί η αντίληψη περί του τέλους δεν χωρίζεται από την πραγμάτωσή του· ο τελικός σκοπός δεν έλκει, δεν είναι κατά ένα τρόπο αναπόδορατος, αλλά επιτυγχάνεται, και ως εκ τούτου προϋποθέτει το σώμα ως χέρι. Μόνο ένα ον προικισμένο με όργανα μπορεί να συλλάβει μια τεχνική σκοπιμότητα, μια σχέση μεταξύ σκοπού και εργαλείου. Ο σκοπός είναι ένα τέλος που το χέρι αναζητεί με κίνδυνο να μην το επιτύχει. Ως δυνατότητα ενός χεριού, το σώμα –που όλη του η σωματικότητα μπορεί να υποκατασταθεί από το χέρι– υπάρχει μέσα στη δυναμικότητα αυτής της κίνησης που τείνει προς το εργαλείο.

Η ψηλάφηση –κατεξοχήν έργο του χεριού και έργο σύμφωνο με το άπειρον (apeiron) του στοιχείου, καθιστά δυνατή την πρωταρχικότητα της τελικής αιτίας. Αν η έλ-

ξη που ασκεί ένας σκοπός δεν ανάγεται πλήρως σε μια διαρκή σειρά κλωνισμών, σε μια διαρκή προώθηση –είναι, καθώς λένε, γιατί η ιδέα του τέλους κατευθύνει τη διάζευξη αυτών των κλωνισμών. Αλλά αυτή η ιδέα του τέλους θα ήταν ένα επιφανόμενο αν δεν εκδηλωνόταν στον τρόπο που ο πρώτος κλωνισμός έχει προκληθεί: ώθηση εν κενώ, στην τύχη. Στην πραγματικότητα, η «παράσταση» του τέλους και η κίνηση του χεριού που τείνει προς αυτή μέσα από μιαν ανεξιχνίαστη απόσταση, χωρίς να έχουν φωτιστεί προηγουμένως –αποτελούν ένα και μόνο συμβάν και ορίζουν ένα ον που, μέσα στον κόσμο όπου ριζώσε, φτάνει σε αυτόν τον κόσμο από ένα εντεύθεν αυτού του κόσμου– από μια διάσταση *εσωτερικότητας*, από ένα ον που κατοικεί στον κόσμο σα να είναι σπίτι του. Η ψηλάφηση αποκαλύπτει αυτή τη θέση ενός σώματος που ενσωματώνεται στο είναι και συνάμα διαμένει στα διάκενά του, που καλείται πάντα να καλύψει μιαν απόσταση στην τύχη, με αποκλειστικό έρεισμα τον εαυτό του: τη θέση ενός χωρισμένου όντος.

6. Η ελευθερία της παράστασης και η δωρεά

Είμαι χωρισμένος, σημαίνει διαμένω κάπου. Ο χωρισμός παράγεται θετικά μέσα στην εγκατάσταση. Το σώμα δεν έρχεται σαν ένα συμβεβηκός στην ψυχή. Παρείσδυση μιας ψυχής στο χώρο; Αυτή η μεταφορά δεν μας βοηθά διόλου. Το ζητούμενο θα ήταν να καταλάβουμε την παρείσδυση της ψυχής μέσα στην έκταση του σώματος. Εμφανιζόμενο στην παράσταση σαν ένα πράγμα ανάμεσα στα πράγματα, το σώμα είναι ο τρόπος με τον οποίο ένα ον υπάρχει χωριστά, χωρίς να είναι χωρικό, ούτε ξένο προς τη γεωμετρική ή φυσική έκταση. Είναι το καθεστώς του χωρισμού. Το κάπου της διαμονής παράγεται σαν ένα συμβάν πρωταρχικό σε σχέση με το οποίο (και όχι αντίστροφως) πρέπει να κατανοηθεί τό συμβάν της εκδίπλωσης της φυσικο-γεωμετρικής έκτασης.

Εντούτοις, η παραστασιακή σκέψη που τρέφεται και

ζει από το ον που αναπαριστά παραπέμπει σε μια εξαιρετική δυνατότητα αυτής της χωρισμένης ύπαρξης. Όχι πως σε μιαν υποτιθέμενη θεωρητική πρόθεση, δάση του εγώ, θα προσετίθεντο δουλήσεις, επιθυμίες και συναισθήματα, για να μετατρέψουν τη σκέψη σε ζωή. Η αυστηρά νοησιοκρατική θέση υποτάσσει τη ζωή στην παράσταση. Υποστηρίζουν ότι το δούλεσθαι προαπαιτεί την παράσταση του αντικειμένου, η επιθυμία προαπαιτεί την παράσταση του επιθυμητού, η αίσθηση την παράσταση του αντικειμένου του αισθήματος και η δράση την παράσταση του υπό πραγμάτωση σκοπού. Πώς όμως η τάση και η μέριμνα μιας ζωής θα πηγάζουν από την απαθή παράσταση; Η αντίθετη θέση δεν παρουσιάζει λιγότερες δυσκολίες. Η παράσταση, ως οριακή περίπτωση μιας δέσμευσης με την πραγματικότητα, ως υποστάθμη μιας ανεσταλμένης και διστακτικής πράξης, η παράσταση ως αποτυχία της δράσης, εξαντλεί τάχα την ουσία της θεωρίας;

Αν δεν είναι επικτό να αντλήσουμε από μιαν απαθή θεώρηση ενός αντικειμένου την αναγκαία σκοπιμότητα της πράξης, άραγε είναι πιο εύκολο να αντλήσουμε από τη δέσμευση, από την πράξη, από τη μέριμνα, την ελευθερία της θεώρησης που αναγγέλλει η παράσταση;

Άλλωστε το φιλοσοφικό νόημα της παράστασης δεν εκπορεύεται από την απλή αντίθεση της παράστασης προς την πράξη. Άραγε η απάθεια που αντιτίθεται στη δέσμευση, χαρακτηρίζει επαρκώς την παράσταση; Η ελευθερία με την οποία την συγκροτούν, είναι τάχα απουσία σχέσης, κατάληξη της ιστορίας όπου τίποτα δεν παραμένει άλλο και εφεξής έχουμε μια εν κενώ κυριαρχία;

Η παράσταση έχεις τις προϋποθέσεις της. Η υπερβατολογική της αξίωση διαψεύδεται σταθερά από τη ζωή που εξ υπαρχής είναι ριζωμένη στο ον το οποίο η παράσταση φιλοδοξεί να συγκροτήσει. Αλλά η παράσταση φιλοδοξεί εκ των υστέρων να υποκατασταθεί σε αυτή τη ζωή στο πραγματικό, για να συγκροτήσει αυτό τούτο το πραγματικό. Μέσω του χωρισμού, πρέπει να μπορούμε να εξηγήσουμε αυτόν τον συγκροτούντα καθορισμό, που επιτε-

λείται από την παράσταση –η παράσταση οφείλει να παραχθεί εκ των υστέρων. Η θεωρητική στάση, επειδή είναι εκ των υστέρων, επειδή είναι ουσιώδης ανάμνηση, δεν είναι βέβαια δημιουργική, αλλά η κριτική της ουσία –η εντεύθεν αναδρομή της– δε συγγέεται με καμιά δυνατότητα της απόλαυσης και της εργασίας. Πιστοποιεί μια νέα ενέργεια, προσανατολισμένη αναπόταμα, ενάντια στο ρεύμα και την οποία μόνο επιτόλαια αποδίδει η απάθεια της θεώρησης.

Το γεγονός ότι η παράσταση καθορίζεται από τη ζωή και ότι αυτός ο καθορισμός μπορεί, εκ των υστέρων, να αντιστραφεί –δηλ. ότι ο ιδεαλισμός είναι ένας αιώνιος πειρασμός– οφείλεται στο συμβάν του χωρισμού που σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει να το ερμηνεύσουμε ως αφηρημένη τομή μέσα στο χώρο. Το γεγονός του εκ των υστέρων δείχνει βέβαια ότι η δυνατότητα της συγκροτούσας παράστασης δεν αποδίδει στην αφηρημένη αιωνιότητα ή στη στιγμή το προνόμιο της μέτρησης του κάθε πράγματος· αντίθετα δείχνει ότι η παραγωγή του χωρισμού συνδέεται με το χρόνο και μάλιστα δείχνει ότι η άρθρωση του χωρισμού μέσα στο χρόνο παράγεται αφ' εαυτής και όχι μόνο δευτερευόντως, για μας.

Η δυνατότητα μιας συγκροτούσας παράστασης, η οποία όμως να εδράζεται ήδη στην απόλαυση μιας πλήρους συγκροτημένης πραγματικότητας, υποδηλώνει τον ριζικό χαρακτήρα του ξεριζώματος εκείνου που ζει εν περισυλλογή σε ένα σπίτι, όπου το εγώ, παρότι θυθίζεται μέσα στα στοιχεία, ίσταται απέναντι σε μια φύση. Τα στοιχεία όπου και από τα οποία ζω, είναι, επίσης αυτά στα οποία αντιτίθεμαι. Το γεγονός ότι περιχαράκωσα ένα τμήμα αυτού του κόσμου και το περιέκλεισα, ότι προσπλάζω τα στοιχεία που απολαμβάνω από τη θύρα και από το παράθυρο, πραγματώνει την αν-εδαφικότητα και την κυριαρχία της σκέψης, πρότερης από τον κόσμο του οποίου είναι ύστερη. Πρότερος υστεροχρόνος ο χωρισμός δε γίνεται έτσι «γνωστός», έτσι παράγεται. Για την ακρίβεια η ανάμνηση είναι η εκπλήρωση αυτής της οντο-

λογικής δομής. Παλιρροιακό κύμα που επιστρέφει σαρώνοντας την αμμουδιά εντεύθεν του σημείου από το οποίο ξεκίνησε, σπασμός του χρόνου που καθορίζει την αναμνηστικότητα. Μόνο έτσι βλέπω χωρίς να με βλέπουν, όπως ο Γύγης, δεν με πλημμυρίζει η φύση, δε θυθίζομαι σε έναν περιγυρο ή σε μια ατύσφαιρα. Μόνο έτσι η αμφίσημη ουσία του σπιτιού ανοίγει διάκενα στην αλληλουχία της γης. Οι χαϊντεγκεριανές αναλύσεις του κόσμου μας συνήθισαν να σκεπτόμαστε ότι το «προηγούμενο-του-εαυτού-του» που χαρακτηρίζει το Dasein, ότι η εν καταστάσει μέριμνα, καθορίζουν εντέλει κάθε ανθρώπινη κίνηση. Μέσα στο Sein und Zeit, το σπίτι δεν εμφανίζεται ξεχωριστά από το σύστημα των εργαλείων. Αλλά το «προηγούμενο-του-εαυτού-του», που χαρακτηρίζει τη μέριμνα μπορεί τάχα να επιτελεστεί χωρίς μίαν αποδέσμευση από την κατάσταση, χωρίς μια περιουλλογή και χωρίς ανεδαφικότητα –χωρίς σπίτι; Το ένστικτο παραμένει θυθισμένο στην κατάστασή του. Το χέρι που ψηλαφεί διασχίζει ένα κενό στην τύχη.

Άραγε από πού μόνον έρχεται αυτή η υπερβατολογική ενέργεια, αυτή η παράταση που είναι ο ίδιος ο χρόνος, αυτό το μέλλον όπου η μνήμη θα πιαστεί από ένα παρελθόν πρότερο του παρελθόντος, από το «βαθύτατο άλλοτε που ποτέ δεν είναι αρκετά βαθύ» –ενέργεια που προϋποθέτει ήδη την περιουλλογή σε ένα σπίτι;

Ορίσαμε την παράσταση ως καθορισμό του Άλλου από το Ίδιο, χωρίς το Ίδιο να καθορίζεται από το Άλλο. Αυτός ο καθορισμός απέκλειε την παράσταση των αμοιβαίων σχέσεων των οποίων οι απολήξεις συναντώνται και αλληλοπεριορίζονται. Παρασταίνω αυτό με το οποίο ζω, θα ισοδυναμούσε με το να μείνω έξω από τα στοιχεία όπου θυθίζομαι. Αλλά αν δεν μπορώ να εγκαταλείψω το χώρο όπου θυθίζομαι, μπορώ, με αφετηρία μια διαμονή, να πλησιάσω απλώς αυτά τα στοιχεία, να κατέχω πράγματα. Βέβαια δεν μπορώ να ζω εν περιουλλογή μέσα στη ζωή μου που είναι ζωή με... Μόνο που η αρνητική στιγμή αυτού του διαμένειν που καθορίζει την κατοχή, η περι-

συλλογή που με αποσπά από την κατάδυση, δεν είναι ένας απλός απόηχος της κατοχής. Δεν μπορούμε να τη δούμε ως απάντηση της παρουσίας κοντά στα πράγματα, λες και η κατοχή των πραγμάτων, ως παρουσία κοντά τους, περιείχε διαλεκτικά την υποχώρηση απέναντί της. Αυτή η υποχώρηση συνεπάγεται ένα νέο συμβάν. Πρέπει να σχετιζόμουν με κάτι με το οποίο δεν ζω. Αυτό το συμβάν είναι η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο που με υποδέχεται στο Σπίτι του, η διακριτική παρουσία της Θηλότητας. Αλλά για να μπορέσω να απελευθερωθώ από την κατοχή που εγκαθιδρύει η υποδοχή του Σπιτιού, για να μπορέσω να δω τα ίδια τα πράγματα, δηλ. να τα παραστήσω, αν αρνηθώ την απόλαυση και την κατοχή, πρέπει να ξέρω να δώσω αυτό που κατέχω. Μόνο έτσι θα μπορούσα να τοποθετηθώ απολύτως υπεράνω της δέσμευσής μου από το μη-εγώ. Αλλά γι' αυτό πρέπει να συναντήσω το αδιάκριτο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου που με αμφισβητεί. Ο Άλλος άνθρωπος –απολύτως άλλος– παραλύει την κατοχή την οποία αμφισβητεί με την επιφάνειά του μέσα στο πρόσωπο. Μπορεί να αμφισβητήσει την κατοχή μου επειδή με πλησιάζει, όχι έξωθεν, αλλά άνωθεν. Το Ίδιο δεν θα μπορούσε να επικρατήσει σε βάρος αυτού του Άλλου εκτός αν το εξοντώσει. Αλλά το αξεπέραστο άπειρο αυτής της άρνησης του φόνου αγγέλλεται για την ακρίβεια με αυτή τη διάσταση του ύψους, στην οποία μου έρχεται ο Άλλος άνθρωπος συγκεκριμένα μέσα στην ηθική αδυνατότητα διάπραξης του φόνου. Δεξιωνομαι τον Άλλον άνθρωπο που παρουσιάζεται σπίτι μου ανοίγοντάς του το σπίτι μου.

Την αμφισβήτηση του εγώ μου, που είναι επάλληλη με την εκδήλωση του Άλλου ανθρώπου μέσα στο πρόσωπο –την αποκαλούμε γλώσσα. Το ύψος απ' όπου κατεβαίνει η γλώσσα το υποδηλώνουμε με τη λέξη διδασκαλία. Η σωκρατική μειυτική υπερτεροσση απέναντι σε μια παιδαγωγική που εισήγαγε ιδέες σε ένα πνεύμα βιάζοντας ή θέλγοντας (πράγμα ταυτόσημο) αυτό το πνεύμα. Δεν αποκλείει τη διάνοιξη της διάστασης του απείρου που εί-

ναι ύψος στο πρόσωπο του Δασκάλου. Αυτή η φωνή που έρχεται από την άλλη όχθη διδάσκει την υπέρβαση. Η διδασκαλία σημαίνει την απειρία της εξωτερικότητας. Και η απειρία της εξωτερικότητας δεν παράγεται αρχικά, για να διδάξει στη συνέχεια – η διδασκαλία είναι η ίδια η παραγωγή της. Η πρώτη διδασκαλία διδάσκει αυτό το ύψος που ισοδυναμεί με την εξωτερικότητά της, την ηθική. Με αυτό το πάρε-δώσε με το άπειρο της εξωτερικότητας ή του ύψους, η αφέλεια της άμεσης ορμής, η αφέλεια του όντος που ασκείται σαν μια ενεργός δύναμη, ντρέπεται για τον εαυτό της. Αποκαλύπτει τον εαυτό της ως βία, αλλά έτσι τοποθετείται σε μια νέα διάσταση. Το πάρε-δώσε με την ετερότητα του απείρου, δεν πληγώνει σαν γνώμη. Δεν περιορίζει ένα πνεύμα με τρόπο απαράδεκτο για ένα φιλόσοφο. Ο περιορισμός συμβαίνει πάντα μέσα σε μιαν ολότητα, ενώ η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο τσακίζει την οροφή της ολότητας. Είναι θαύματα ειρηνική. Ο Άλλος δεν αντιτίθεται σε μένα σαν μια άλλη ελευθερία, αλλά παραπλήσια με τη δική μου, και ως εκ τούτου, εχθρική προς τη δική μου. Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι μια άλλη ελευθερία τόσο αυθαίρετη όσο η δική μου, χωρίς την οποία θα υπερπηδούσε παρευθώς το άπειρο που με χωρίζει από αυτόν για να υπαχθεί στην ίδια έννοια. Η ετερότητά του εκδηλώνεται με μια αυτοκυριαρχία που δεν κατακτά, αλλά διδάσκει. Η διδασκαλία δεν είναι το είδος ενός γένους που αποκαλείται κυριαρχία, μια ηγεμονία που τελείται μέσα στην ολότητα, αλλά η παρουσία του απείρου που διασπά τον κλειστό κύκλο της ολότητας.

Απέναντι στον κόσμο που την τροφοδοτεί, η παράσταση αντλεί την ελευθερία της από την ουσιαδώς ηθική σχέση – με τον Άλλον άνθρωπο. Η ηθική δεν επιπροστίθεται στις απασχολήσεις του εγώ, για να τις βάλει σε τάξη ή να τις κρίνει – θέτει υπό συζήτηση και εξ αποστάσεως από το εγώ, το ίδιο το εγώ. Η παράσταση ξεκίνησε όχι από την παρουσία ενός πράγματος που προσφέρεται στη βία μου, αλλά διαφεύγει εμπειρικά από τις δυνάμεις μου,

αλλά μέσα στη δυνατότητά μου να αμφισβητήσω αυτή τη βία, μέσα στη δυνατότητα που παράγεται από το πάρε-δώσε με το άπειρο ή με την κοινωνία.

Η θετική εκδίπλωση αυτής της ειρηνικής σχέσης με τον Άλλον άνθρωπο που δεν έχει τονορο η αρνητικότητα παράγεται μέσα στη γλώσσα. Η γλώσσα δεν ανήκει στις σχέσεις που μπορεί να διαφανούν μέσα στις δομές της τυπικής λογικής: είναι επαφή μέσα από μια απόσταση, συσχετισμός με εκείνο που δεν αγγίζεται μέσω του κενού. Τοποθετείται μέσα στη διάσταση της απόλυτης επιθυμίας με την οποία το Ίδιο συσχετίζεται με κάτι άλλο το οποίο δεν είναι κάτι που απλώς είχε απωλέσει το Ίδιο. Η επαφή ή η θέαση δεν επιδίδονται ως αρχετυπικά νεύματα της ευθύτητας. Αρχικά ή τελικά ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι αυτό που συλλαμβάνουμε ή αυτό που θεματοποιούμε. Αλλά η αλήθεια δε βρίσκεται ούτε στο οράν ούτε στο συλλαμβάνειν – που είναι τρόποι της απόλαυσης, της αισθητικότητας και της κατοχής. Βρίσκεται στην υπέρβαση όπου η απόλυτη εξωτερικότητα παρουσιάζεται εκφραζόμενη, σε μια κίνηση που ανα-λαμβάνει και αποκωδικοποιεί, ανά πάσα στιγμή, τα σημεία που εκπέμπει.

Αλλά η υπέρβαση του προσώπου δεν τελείται έξω από τον κόσμο, λες και η οικονομία δια της οποίας παράγεται ο χωρισμός παρέμενε υποκάτω ενός είδος μακαριοποιούσας θεώρησης του Άλλου ανθρώπου. (Η τελευταία θα μεταστρεφόταν σε ειδωλολατρεία που υποτρέφεται μέσα σε κάθε θεώρηση). Η «θέαση» του προσώπου ως προσώπου, είναι ένας ορισμένος τρόπος παραμονής σε ένα σπίτι ή, για να το πούμε απλούστερα, μια ορισμένη μορφή οικονομικής ζωής. Καμιά ανθρώπινη ή διανθρώπινη σχέση δεν θα μπορούσε να τελεστεί έξω από την οικονομία, κανένα πρόσωπο δεν θα μπορούσε να πλησιαστεί με άδεια χέρια και κλειστό σπίτι: η περισυλλογή μέσα σε ένα σπίτι που είναι ανοιχτό στον Άλλον άνθρωπο – φιλοξενία – αποτελεί το συγκεκριμένο και αρχικό γεγονός της ανθρώπινης περισυλλογής και του χωρισμού, συμπίπτει με την Επιθυμία του απολύτως υπερβατικού Άλλου αν-

θρώπου. Το επιλεγμένο σπίτι είναι ο αντίποδας της ρίζας. Υποδεικνύει μιαν αποδέσμευση, μια πλάνη που το κατέστησε δυνατό, η οποία δεν υστερεί απέναντι στην εγκατάσταση, αλλά είναι μια περίσσεια της σχέσης με τον Άλλον άνθρωπο ή με τη μεταφυσική.

Αλλά το χωρισμένο ον μπορεί να κλειστεί στον εγωισμό του, δηλαδή στην εκπλήρωση της μόνωσής του. Και αυτή η δυνατότητα να ξεχάσουμε την υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου – να εκδιώξουμε ατιμώρητα από το σπίτι μας κάθε φιλοξενία (δηλαδή κάθε γλώσσα), να εκδιώξουμε την υπερβασιακή σχέση που μόνο αυτή επέτρεψε στο Εγώ να κλειστεί στον εαυτό του – πιστοποιεί την απόλυτη αλήθεια, τη ριζικοποίηση του χωρισμού. Ο χωρισμός δεν είναι μόνο, διαλεκτικώς τω τρόπω, σύστοιχος με την υπέρβαση ως το αντίθετό της. Επιτελείται ως θετικό συμβάν. Η σχέση με το άπειρο παραμένει μια άλλη δυνατότητα του όντος που ζει εν περισυλλογή στη διαμονή του. Η δυνατότητα του σπιτιού να ανοιχτεί στον Άλλον άνθρωπο, είναι τόσο βασική για την ουσία του σπιτιού, όσο οι κλειστές θύρες και τα κλειστά παράθυρα. Ο χωρισμός δεν θα ήταν ριζικός αν η δυνατότητα να κλειστείς σπίτι σου δεν μπορούσε να συμβεί χωρίς εσωτερική αντίφαση ως συμβάν καθ' εαυτό, (αν έπρεπε απλώς να είναι ένα εμπειρικό, ψυχολογικό γεγονός, μια ψευδαίσθηση), όπως συμβαίνει με την αθεία. Το δακτυλίδι του Γύγη συμβολίζει τον χωρισμό. Ο Γύγης παίζει σε δύο ταμπλά κινούμενος ανάμεσα σε μια παρουσία στους άλλους και μιαν απουσία, μιλώντας στους «άλλους», και αποτάσσοντας την ομιλία· ο Γύγης είναι η συνθήκη του ανθρώπου, η δυνατότητα της αδικίας και του ριζικού εγωισμού, η δυνατότητα να δεχτεί κανείς τους κανόνες του παιχνιδιού, αλλά να τους παραβεί.

Όλες οι αναπτύξεις αυτής της πραγματείας δοκιμάζουν να απαλλαγούν από μια αντίληψη που γυρεύει να συναρθρώσει τα γεγονότα της ύπαρξης που σημασιοδοτούνται από αντιτιθέμενα σημεία μέσα σε μια αμφίσημη συνθήκη, που μόνο αυτή θα είχε οντολογική εγκυρότητα,

ενώ τα ίδια τα γεγονότα που ακολουθούν αυτή ή την άλλη κατεύθυνση, θα παρέμεναν εμπειρικά, χωρίς να αρθρώνουν οντολογικά τίποτα το καινούργιο. Η μέθοδος που ακολουθούμε εδώ αναζητεί τη συνθήκη των εμπειρικών καταστάσεων αλλά στις λεγόμενες εμπειρικές αναπτύξεις όπου η καθορίζουσα δυνατότητα εκπληρώνεται – δηλ. στη συγκεκριμενοποίηση – επιτρέπει ένα οντολογικό γόλο ο οποίος προσδιορίζει το νόημα της θεμελιώδους δυνατότητας, που είναι αθέατο νόημα μέσα σε αυτή τη συνθήκη.

Η σχέση με τον άλλον άνθρωπο δεν παράγεται εκτός κόσμου, αλλά θέτει υπό συζήτηση τον κατεχόμενο κόσμο. Η σχέση με τον άλλον άνθρωπο, η υπέρβαση, συνίσταται στο να του λες τον κόσμο. Αλλά η γλώσσα επιτελεί την αρχική κοινοκτησία – η οποία αναφέρεται στην κατοχή και προϋποθέτει την οικονομία. Η καθολικότητα που προσλαμβάνει ένα πράγμα από τη λέξη που το αποσπά από το hic et nunc χάνει το μυστήριό της μέσα στην ηθική προοπτική όπου τοποθετείται η γλώσσα. Το hic et nunc ανατρέχει αφ' εαυτού στην κατοχή όπου το πράγμα έχει συλληφθεί και η γλώσσα που το υποδηλώνει στον άλλον είναι μια πρωταρχική αποστέρηση, μια πρώτη δωρεά. Η γενικότητα της λέξης εγκαθιδρύει ένα κοινό κόσμο. Το ηθικό συμβάν που τοποθετείται στη βάση της γενίκευσης, είναι η βαθεία πρόθεση της γλώσσας. Η σχέση με τον άλλον άνθρωπο δεν υποκινεί μόνο, δεν προκαλεί μόνο τη γενίκευση, δεν της προσφέρει μόνο το πρόσχημα και την ευκαιρία (πράγμα που κανείς δεν αμφισβητεί), αλλά είναι η ίδια η γενίκευση. Η γενίκευση είναι μια καθολίκευση – μόνο που η καθολίκευση δεν είναι η εισαγωγή ενός αισθητού πράγματος σε μια no man's land του ιδεώδους, δεν είναι καθαρά αρνητική σαν στείρα παραίτηση, αλλά η προσφορά του κόσμου στον άλλον άνθρωπο. Η υπέρβαση δεν είναι μια θέαση του Άλλου ανθρώπου – αλλά μια πρωταρχική δωρεά.

Η γλώσσα δεν εξωτερικεύει μια παράσταση που προϋπάρχει μέσα μου – καθιστά κοινόκτητο ένα κόσμο που μέ-

χει τότε ήταν δικός μου. Η γλώσσα *πραγματώνει* την είσοδο των πραγμάτων μέσα σε έναν νέο αιθέρα όπου παίρνουν ένα όνομα και γίνονται έννοιες, κι αυτή είναι η πρώτη πράξη υπεράνω της εργασίας, πράξη χωρίς πράξη, έστω κι αν η λαλιά περιλαμβάνει την προσπάθεια της εργασίας, αν, ως ενσαρκωμένη σκέψη, μας εισάγει στον κόσμο, στους κινδύνους και στις συμπτώσεις κάθε πράξης. Ανά πάσα στιγμή ξεπερνά αυτή την εργασία με τη γενναιοδωρία της προσφοράς που κάνει παρευθύς με αυτή την εργασία. Οι αναλύσεις της γλώσσας που τείνουν να την παρουσιάσουν σαν μια λελογισμένη πράξη ανάμεσα στις άλλες παραγνωρίζουν αυτή την προσφορά του κόσμου, αυτή την προσφορά περιεχομένων που αντιστοιχεί στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου ή που το ερωτά και διανοίγει μόνο την προοπτική του λελογισμένου.

Η «θέαση» του προσώπου δε χωρίζεται από αυτή την προσφορά που είναι η γλώσσα. Βλέπω το πρόσωπο, σημαίνει μιλά για τον κόσμο. Η υπέρβαση δεν είναι μια οπτική, αλλά το πρώτο ηθικό νεύμα.

E. Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΦΑΙΝΟΜΕΝΩΝ ΚΑΙ Η ΕΚΦΡΑΣΗ

1. Ο χωρισμός είναι μια οικονομία

Βεβαιώνοντας τον χωρισμό δεν μετατάσσουμε σε αφηρημένη διατύπωση την εμπειρική εικόνα του χωρικού μεσοδιαστήματος που ενώνει τα άκρα του μέσω του χώρου που τα χωρίζει. Ο χωρισμός πρέπει να σκιαγραφηθεί έξω από αυτή την τυποκρατία, σαν συμβάν που δεν ισοδυναμεί, άπαξ και παραχθεί, με το αντίθετό του. Χωρίζομαι,

δε σημαίνει παραμένω αλληλέγγυος σε μιαν ολότητα, σημαίνει θετικά ότι είμαι κάπου, σε ένα σπίτι, είμαι οικονομικά. Το «κάπου» και το σπίτι επεξηγούν τον εγωισμό, τον πρωταρχικό οντολογικό τρόπο όπου παράγεται ο χωρισμός. Ο εγωισμός είναι ένα οντολογικό συμβάν, ένα έμπρακτο ξέσχισμα και όχι ένα όνειρο που τρέχει στην επιφάνεια του είναι και το οποίο θα μπορούσαμε να αμελήσουμε σα να 'τανε σκιά. Το ξέσχισμα μιας ολότητας μπορεί να συμβεί μόνο με τη φρικήση του εγωισμού, που δεν είναι απατηλή, ούτε υποτάσσεται σε κάτι που να ανήκει στην ολότητα την οποία κουρελιάζει. Ο εγωισμός είναι ζωή: ζωή με.. ή απόλαυση. Η απόλαυση που παραδίδεται στα στοιχεία που την τέρπουν αλλά την παραπλανούν στο «πουθενά» και την απειλούν -αποσύρεται σε μια διαμονή. Τόσες αντίθετες κινήσεις -καταβύθιση στα στοιχεία, που διανοίγει η εσωτερικότητα, παραμονή- ευτυχής και επίμοχθη -πάνω στη γη, ο χρόνος και η συνείδηση που χαλαρώνουν το σφιγκτήρα του είναι και εξασφαλίζουν τον έλεγχο του κόσμου- συνενώνονται στο σωματικό είναι του ανθρώπου -γύμνια και ένδεια εκθεσιμένη στην ανώνυμη εξωτερικότητα της ζέστης και του ψύχους, αλλά και περισυλλογή στην εσωτερικότητα του σπιτιού- και ως εκ τούτου, εργασία και κατοχή. Η κατοχή καταγίνεται να αναγάγει στο Ίδιο ό,τι αρχικά προσφέρεται ως άλλο. Η οικονομική ύπαρξη (όπως η ζωική ύπαρξη) -παρά την άπειρη έκταση των αναγκών που καθιστά δυνατή- παραμένει στο Ίδιο. Η κίνησή της είναι κεντρομόλος.

Αλλά το έργο δεν εκδηλώνει άραγε αυτή την εσωτερικότητα; Δεν κατορθώνει να διατηρήσει το κέλυφος του χωρισμού; Οι πράξεις, τα νεύματα, οι τρόποι, τα χρησιμοποιούμενα και κατασκευαζόμενα αντικείμενα, δεν προδίδουν τον κατασκευαστή τους; Βέβαια, αλλά αυτό συμβαίνει μόνο αν έχουν επενδυθεί τη σημασία της γλώσσας που καθιερύεται πέραν των έργων. Το εγώ δεν φτάνει στην εξωτερικότητα μόνο με τα έργα· αποσύρεται από αυτά ή απολιθώνεται πάνω τους και δεν καλούσε τον

άλλον άνθρωπο και δεν του απαντούσε, αλλά με τη δραστηριότητά του αναζητούσε την άνεση, τη μυχιότητα και τον ύπνο. Οι νοηματικές γραμμές που σύρει η δραστηριότητα πάνω στην ύλη, φορτίζονται παρευθύς με αμφισημία, λες και η δράση, επιδιώκοντας το σκοπό της, δε λάβαινε υπόψη της την εξωτερικότητα, δεν πρόσεχε. Αναλαμβάνοντας εκείνο που θέλησα, πραγμάτωσα πολλά που δεν τα θέλησα –το έργο αναδεικνύεται μέσα από τα απορίμματα της εργασίας. Ο εργάτης δεν κρατά στα χέρια του όλα τα νήματα της πράξης του. Εξωτερικεύεται με πράξεις που ήδη κατά μια έννοια είναι ελειμματικές. Αν τα έργα του απελευθερώνουν σημεία, πρέπει να αποκωδικοποιηθούν χωρίς τη βοήθειά του. Αν λάβει μέρος σε αυτή την αποκωδικοποίηση, μιλάει. Επίσης το προϊόν της εργασίας δεν είναι αναπαλλοτριωτή κτήση και μπορεί να το σφετεριστεί ο άλλος άνθρωπος. Τα έργα έχουν μια μοίρα ανεξάρτητη από το εγώ, ενσωματώνονται σε ένα σύνολο έργων: μπορούν να ανταλλάγουν, δηλαδή παραμένουν μέσα στην ανωνυμία του χρήματος. Η ενσωμάτωση σε έναν οικονομικό κόσμο, δεν δεσμεύει την εσωτερικότητα από την οποία προέρχονται τα έργα. Αυτή η εσωτερική ζωή δεν πεθαίνει σαν φωτιά που τη σβήνουμε γρήγορα, αλλά και δεν αναγνωρίζει τον εαυτό της στην ύπαρξη που της αποδίδουμε στην οικονομία. Αυτό διαπιστώνεται στην επίγνωση που έχει το άτομο για την τυραννία του Κράτους. Του αφυπνίζει μιαν ελευθερία την οποία παρευθύς διάζει. Το Κράτος που πραγματώνει την ουσία του μέσω των έργων, ολισθαίνει προς την τυραννία και πιστοποιεί έτσι την *απουσία μου* από τα έργα που μου επιστρέφουν ξένα μέσα από τις οικονομικές αναγκαιότητες. Με αφετηρία το έργο, έχω απλώς εκτεθεί και ήδη παρεξηγηθεί, έχω μάλλον προδοθεί παρά εκφραστεί.

Αλλά δεν διατρυπώ το κέλυφος του χωρισμού πλησιάζοντας τον άλλον άνθρωπο μέσα από τα έργα του που είναι όπως τα δικά μου, παραδομένα στην ανώνυμη κόνιστρα της οικονομικής ζωής όπου παραμένω εγωιστής και χωρισμένος, ταυτοποιώντας, με την εργασία και την κτή-

ση, το Ίδιο μου μέσα στην πολλότητα. Ο Άλλος άνθρωπος σημαίνεται αλλά δεν παρουσιάζεται. Τα έργα τον συμβολίζουν. Ο συμβολισμός της ζωής και της εργασίας, συμβολίζει –με την αλλόκοτη έννοια που ο Φρόυδ ανέλυσε σε όλες τις συνειδητές εκδηλώσεις μας και στα όνειρά μας και η οποία είναι η ουσία κάθε σημείου –τον πρωταρχικό της ορισμό: αποκαλύπτει κρύβοντας. Υπ' αυτή την έννοια τα σημεία συγκροτούν και προστατεύουν την μυχιότητά μου. Εκφράζομαι με τη ζωή μου, με τα έργα μου, σημαίνει για την ακρίβεια αρνούμαι να εκφραστώ. Η εργασία παραμένει οικονομική. Έρχεται από το σπίτι κι εκεί ξαναγυρίζει, πορεία του Οδυσσέα όπου η περιπέτεια μέσα στον κόσμο είναι το συμβεβηκός μιας επιστροφής. Βέβαια, κατ' απόλυτο τρόπο η ερμηνεία του συμβόλου μπορεί να οδηγήσει μέχρι μιαν προεικασμένη πρόθεση, αλλά διεισδύουμε σε αυτόν τον εσωτερικό κόσμο σαν διαρρήκτες και χωρίς να εξορκίσουμε την απουσία. Απουσία στην οποία μόνο η λαλιά μπορεί να θέσει τέραμα, απαλλαγμένη όμως από την πυκνότητά της ως γλωσσικού προϊόντος.

2. Έργο και έκφραση

Τα πράγματα εκδηλώνονται σα να απαντούν σε μιαν ερώτηση μέσα στην οποία έχουν ένα νόημα, την ερώτηση *quid*; Η ερώτηση αναζητεί ένα ουσιαστικό και ένα επίθετο – αξεχώριστα. Σε αυτή την αναζήτηση αντιστοιχεί ένα περιεχόμενο, είτε αισθητό, είτε νοητικό, μια «κατανόηση» της έννοιας. Ο δημιουργός του έργου, ιδωμένος με αφετηρία το έργο, θα παρουσιαστεί ως περιεχόμενο. Αυτό το περιεχόμενο δε θα μπορούσε να αποσπαστεί από τα πλαίσια αναφοράς, από το σύστημα όπου ενσωματώνονται τα έργα, και αποκρίνεται στο ερώτημα με τη θέση που κατέχει μέσα στο σύστημα. Όταν ρωτάμε τι είναι σα να ρωτάμε *ως τι*: δεν εκλαμβάνουμε την εκδήλωση ως κάτι ανεξάρτητο.

Αλλά η ερώτηση που ερωτά για την ουσία, το *τι ήν εί-*

να (*quiddité*) απευθύνεται σε κάποιον. Εδώ και πολύ καιρό, εκείνος που πρέπει να απαντήσει, έχει ήδη παρουσιαστεί απαντώντας έτσι σε μιαν ερώτηση πρότερη από κάθε ερώτημα περί των ουσιών. Στην πραγματικότητα, το «τι *εστί*» δεν είναι ερώτηση και δεν ικανοποιείται με κάποια γνώση. Εκείνος που δέχεται την ερώτηση, έχει ήδη παρουσιαστεί χωρίς να είναι περιεχόμενο. Έχει παρουσιαστεί ως πρόσωπο. Το πρόσωπο δεν είναι ένας τρόπος του τι *ην είναι*, μια απάντηση στην ερώτηση, αλλά το σύστοιχο εκείνου που προηγείται από κάθε ερώτηση. Με τη σειρά του, το πρότερον κάθε ερώτησης δεν είναι ερώτηση, ούτε μια γνώση *a priori*, αλλά επιθυμία. Το *ποιός* που συστοιχεί στην Επιθυμία, το *ποιός* στο οποίο τίθεται η ερώτηση, στη μεταφυσική είναι μια «έννοια» τόσο θεμελιακή και καθολική όσο το τι *ην είναι*, το είναι, το ον και οι κατηγορίες.

Βέβαια το *ποιός* τις περισσότερες φορές είναι ένα *τι*. Ρωτάμε «ποιός είναι ο Κύριος Χ» και απαντούν: «Είναι πρόεδρος του Συμβουλίου Επικρατείας» ή «Είναι ο Κύριος Τάδε». Μια απάντηση προσφέρεται ως ουσία, αναφέρεται σε ένα σύστημα σχέσεων. Στην ερώτηση *ποιός*; αποκρίνεται η αχαρκτήριστη παρουσία ενός όντος που *παρουσιάζεται* χωρίς να αναφέρεται σε τίποτα και, μολαταύτα, διακρίνεται από κάθε άλλο ον. Η ερώτηση *ποιός*; αφορά ένα πρόσωπο. Η έννοια του προσώπου διαφέρει από κάθε παραστημένο περιεχόμενο. Αν η ερώτηση *ποιός* δεν ερωτά με την ίδια έννοια που ερωτά η ερώτηση *τι* αυτό συμβαίνει επειδή εδώ συμπίπτει ο ερωτώμενος με το ζητούμενο. Σκοπεύω ένα πρόσωπο σημαίνει θέτω την ερώτηση *ποιός* στο πρόσωπο που είναι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Ο απαντών και το απαντώμενο συμπίπτουν. Το πρόσωπο, κατεξοχήν έκφραση, διατυπώνει την πρώτη κουδέντα: η σημασία αναδεικνύεται στην κόψη του σημείου της, ως μάτια που σας κοιτάζουν.

Το *ποιός* της δραστηριότητας δεν εκφράζεται μέσα στη δραστηριότητα, δεν είναι *παρόν*, δεν παρίσταται στην εκ-

δήλωσή του, αλλά σημαιίνεται απλώς με ένα σημείο μέσα σε ένα σύστημα σημείων, δηλαδή σαν ένα ον που εκδηλώνεται επακριβώς ως απόν από την εκδήλωσή του: μια εκδήλωση εν απουσία του όντος –ένα φαινόμενο. Όταν καταλαβαίνουμε έναν άνθρωπο ξεκινώντας από τα έργα του, τότε τον καταλαμβάνουμε επ' αυτοφώρω μάλλον παρά του να κατανοούμε. Η ζωή του και η εργασία του τον καλύπτουν. Ως σύμβολα, επικαλούνται την ερμηνεία. Η φαινομενικότητα για την οποία πρόκειται δεν υποδεικνύει απλώς μια σχετικότητα της γνώσης· αλλά έναν *τρόπο ύπαρξης* όπου τίποτα δεν είναι έσχατο, όπου όλα είναι σημεία, παρουσία που απουσιάζει από την παρουσία της και, υπ' αυτή την έννοια, όνειρο. Μαζί με την εξωτερικότητα που δεν είναι εκείνη των πραγμάτων –εξαφανίζεται ο συμβολισμός και άρχεται η τάξη του όντος και ανατέλλει μια μέρα από το δάθος της οποίας καμιά κανούργια μέρα δεν πρόκειται να ανατείλει. Αυτό που λείπει από την εσωτερική ύπαρξη, δεν είναι ένα υπερθετικό ον που να προεκτείνει και να απλοποιεί τις αμφιλογίες της εσωτερικότητας και του συμβολισμού της, αλλά μια τάξη όπου όλοι οι συμβολισμοί αποκωδικοποιούνται από τα όντα που παρουσιάζονται απολύτως –που εκφράζονται. Το Ίδιο δεν είναι το Απόλυτο, η πραγματικότητά του που εκφράζεται μέσα στο έργο του απουσιάζει από το έργο του· η πραγματικότητά του δε δρίσκεται ολόκληρη στην οικονομική του ύπαρξη.

Μόνο πλησιάζοντας στον Άλλον άνθρωπο παρίσταται στον εαυτό μου. Όχι πως η ύπαρξή μου συγκροτείται μέσα στη σκέψη των άλλων. Μια ύπαρξη που θεωρείται αντικειμενική, έτσι όπως αντανακλάται μέσα στη σκέψη των άλλων, και δια της οποίας λογαριάζομαι ως τμήμα της καθολικότητας του Κράτους, της ιστορίας, της ολότητας, δεν με εκφράζει, παρά για την ακρίβεια με αποκρύπτει. Το πρόσωπο που δεξιώνομαι με κάνει να περάσω από το φαινόμενο στο είναι διαφοροτικά: μέσα στην ομιλία εκτίθεται στην ερωματοθεσία του Άλλου ανθρώπου και αυτός ο επείγων χαρακτήρας της απάντησης –η αιχμή του

παρόντος— με γεννά για την ευθύνη· ως υπεύθυνος οδηγούμαι στην τελική μου πραγματικότητα. Αυτή η άκρα προσοχή δεν ενεργοποιεί το εν δυνάμει, γιατί είναι αδιανόητη χωρίς το Άλλο. Δείχνω προσοχή σημαίνει μια περίπτωση συνείδησης που προϋποθέτει την επίκληση του Άλλου. Είμαι προσεχτικός σημαίνει αναγνωρίζω την κυριαρχία του Άλλου, δέχομαι τη διαταγή του ή ακριβέστερα δέχομαι εκ μέρους του τη διαταγή να διατάξω. Η ύπαρξή μου, ως «πράγματος καθ' εαυτό», αρχίζει με την παρουσία της ιδέας του Απειρού μέσα μου, όταν αναζητώ τον εαυτό μου στην έσχατή μου πραγματικότητα. Αλλά αυτή η σχέση συνίσταται ήδη στην εξυπηρέτηση του Άλλου ανθρώπου.

Αυτός ο κυρίαρχος δεν είναι ο θάνατος. Πάντα μελλοντικός και άγνωστος, ο θάνατος καθορίζει το φόβο ή τη φυγή ενώπιον των ευθυνών. Το θάρρος υπάρχει ενάντια στον θάνατο. Το ιδεώδες του θρίσκειται αλλού, με στρατεύει στη ζωή. Ο θάνατος, πηγή όλων των μύθων, είναι παρών μόνο στον άλλον άνθρωπο. Και μόνο από εκείνον με καλεί επείγοντως στην τελική μου ουσία, στην ευθύνη μου.

Δεν αρκεί η τέρψη να υποκατασταθεί από τη δυσαρέσκεια ώστε η ολότητα της τέρψης να αποκαλύψει τη φαινομενικότητά της και την ασυμφωνία της με το απόλυτο. Η δυσαρέσκεια παραμένει ακόμα μέσα στον ορίζοντα μιας ολότητας, σαν μια ένδεια που, εν ανάγκη, προλαμβάνει την ικανοποίησή της. Όπως το εξαθλιωμένο προλεταριάτο που θα φθονούσε την άνεση του εσωτερικού των αστικών σπιτιών και τους γελοίους ορίζοντες των αστών. Η ολότητα της τέρψης κατηγορεί τη φαινομενικότητά της όταν επέρχεται μια εξωτερικότητα που δεν διολισθαίνει μέσα στο κενό των ικανοποιημένων ή αποστερημένων αναγκών. Η ολότητα της τέρψης αποκαλύπτει τη φαινομενικότητά της όταν αυτή η εξωτερικότητα —ασύμμετρη σε σχέση με τις ανάγκες— διαρρηγνύει την εσωτερικότητα με αυτή τούτη την ασυμμετρία. Τότε η εσωτερικότητα αποκαλύπτεται ως ανεπαρκής, χωρίς αυτή η ανε-

πάρκεια να δηλώνει έναν όποιο περιορισμό επιβεβλημένο από αυτή την εξωτερικότητα, χωρίς αυτή η ανεπάρκεια της εσωτερικότητας να μεταστρέφεται παρευθύς σε ανάγκες που προαισθάνονται την ικανοποίησή τους ή υποφέρουν για την ένδειά τους, χωρίς να αναδιαρθρώνεται η εξαρθωμένη εσωτερικότητα μέσα στους ορίζοντες που σκιαγραφούν οι ανάγκες. Μια παρόμοια εξωτερικότητα αποκαλύπτει λοιπόν την ανεπάρκεια του χωρισμένου όντος, αλλά μια ανεπάρκεια χωρίς εφικτή ικανοποίηση. Όχι μόνο χωρίς έμπρακτη ικανοποίηση, αλλά έξω από κάθε προοπτική ικανοποίησης ή ανικανοποίητου. Η εξωτερικότητα, ξένη στις ανάγκες, θα απεκάλυπτε λοιπόν μια ανεπάρκεια, γεμάτη από αυτή την ανεπάρκεια και όχι από ελπίδες, μιαν απόσταση πιο πολύτιμη από το άγγιγμα, μιαν αν-έχεια πιο πολύτιμη από την κατοχή, μια πείνα που τρέφεται, όχι με ψωμί, αλλά με την ίδια την πείνα. Δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με ένα όποιο ρομαντικό όνειρο, αλλά με εκείνο που από την αρχή αυτής της έρευνας επιβλήθηκε ως Επιθυμία. Η Επιθυμία δεν συμπίπτει με μιαν ανικανοποίητη ανάγκη, τοποθετείται πέραν της ικανοποίησης και του ανικανοποίητου. Εκκληρούται από τη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο ή την ιδέα του απείρου. Ο καθένας μπορεί να τη ζήσει μέσα στην παράδοση επιθυμίας του Άλλου ανθρώπου που καμιά ηδυπάθεια δεν έρχεται να την στέψει, να την κλείσει ή να την αποκοιμίσει. Χάρη σε αυτή τη σχέση ο άνθρωπος που έχει αποσυρθεί από το στοιχείο, που ζει εν περιουσία ή μέσα σε ένα σπίτι, παριστά έναν κόσμο. Εξαιτίας αυτής της σχέσης, εξαιτίας της παρουσίας μπροστά στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου, δεν επιτρέπει στον εαυτό του να εξαπατηθεί από τον θρίαμβο του ζώντος και, σε αντιδιαστολή προς το ζώο, μπορεί να γνωρίσει τη διαφορά ανάμεσα στο είναι και στο φαινόμενο, να αναγνωρίσει τη φαινομενικότητά του, την έλλειψη της πληρότητάς του, έλλειψη που δεν μεταστρέφεται σε ανάγκη και η οποία, όντας πέρα τη πληρότητας και το κενό, δεν θα μπορούσε να πληρωθεί.

3. Φαινόμενο και ον

Η επιφάνεια της εξωτερικότητας που δηλοποιεί την έλπειψη της κυρίαρχης εσωτερικότητας του χωρισμένου όντος, δεν τοποθετεί την εσωτερικότητα μέσα σε μια ολότητα σαν ένα μέρος που περιορίζεται από ένα άλλο. Μπαίνουμε στην τάξη της Επιθυμίας και στην τάξη των σχέσεων που δεν μπορεί να αναχθούν στις σχέσεις που διέπουν την ολότητα. Η αντίφαση ανάμεσα στην ελεύθερη εσωτερικότητα και στην εξωτερικότητα που θα έπρεπε να την περιορίσει, αίρεται μέσα στον άνθρωπο που είναι ανοιχτός στη διδασκαλία.

Η διδασκαλία είναι μια ομιλία όπου ο δάσκαλος μπορεί να προσφέρει στον μαθητή αυτό που ο μαθητής δεν γνωρίζει ακόμα. Δεν ενεργεί όπως η μαιευτική, αλλά συνεχίζει να θέτει μέσα μου την ιδέα του απείρου. Η ιδέα του απείρου συνεπάγεται μια ψυχή ικανή να περιλάβει περισσότερα από όσα μπορεί να αντλήσει από τον εαυτό της. Σκιαγραφεί ένα εσωτερικό ον, ικανό για σχέση με το εξωτερικό και το οποίο δεν εκλαμβάνει την εσωτερικότητά του ως την ολότητα του είναι. Ολόκληρη η πραγματικότητα μας γυρεύει να παρουσιάσει το πνευματικό σύμφωνο με την καρτεσιανή τάξη, που είναι πρότερη από τη σωκρατική τάξη. Γιατί ο σωκρατικός διάλογος προϋποθέτει ήδη όντα αποφασισμένα για την ομιλία, όντα κατά συνέπεια που έχουν δεχτεί τους κανόνες της, ενώ η διδασκαλία οδηγεί στη λογική ομιλία χωρίς ρητορική, χωρίς κολακεία και γοητεία και ως εκ τούτου χωρίς θία -συγκρατώντας την εσωτερικότητα εκείνου που υποδέχεται.

Ο άνθρωπος της απόλαυσης που ίσταται μέσα στην εσωτερικότητα, που εξασφαλίζει το χωρισμό του, μπορεί να αγνοεί την φαινομενικότητά του. Αυτή η δυνατότητα της άγνοιας δεν υποδεικνύει έναν κατώτερο βαθμό συνείδησης, αλλά το τίμημα του χωρισμού. Ο χωρισμός ως ρήξη της μέθεξης έχει συναχθεί από την Ιδέα του Απείρου. Συνεπώς αποτελεί επίσης μια σχέση πάνω από το αγεφύρωτο χάσμα αυτού του χωρισμού. Αν ο χωρισμός

έπρεπε να περιγραφεί από την απόλαυση και την οικονομία, είναι γιατί η κυριαρχία του ανθρώπου με κανένα τρόπο δεν υπήρξε το απλό αντίστροφο της σχέσης με τον Άλλον άνθρωπο. Αφού ο χωρισμός δεν ανάγεται σε ένα απλό αντίστοιχο της σχέσης, η Σχέση με τον Άλλον άνθρωπο δεν έχει την ίδια καταστατική τάξη με τις σχέσεις που προσφέρονται στην αντικειμενοποιούσα σκέψη και όπου η διάκριση των όρων αντανακλά επίσης την ένωσή τους. Η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και στον Άλλον άνθρωπο δεν έχει την ίδια υφή με αυτή που εντοπίζει η τυπική λογική σε όλες τις σχέσεις. Οι όροι της παραμένουν απόλυτοι παρά το συσχετισμό τους. Η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο είναι η μόνη όπου μπορεί να συμβεί μια παρόμοια αναταραχή της τυπικής λογικής. Εφεξής όμως καταλαβαίνουμε ότι η ιδέα του απείρου η οποία απαιτεί τον χωρισμό, τον απαιτεί μέχρι αθείας, αρκετά βαθιά δηλαδή ώστε να λησμονηθεί η ιδέα του απείρου. Η λήθη της υπέρβασης δεν παράγεται σαν ένα συμβεβηκός μέσα σε ένα χωρισμένο ον, η δυνατότητα αυτής της λήθης είναι απαραίτητη στο χωρισμό. Η απόσταση και η εσωτερικότητα παραμένουν ολόκληρες μέσα στην ανάληψη της σχέσης και όταν η ψυχή ανοίγεται, μέσα στο θάνατο της διδασκαλίας, η μεταβατικότητα της διδασκαλίας είναι εξίσου αυθεντική με την ελευθερία του διδασκάλου και του μαθητή, έστω κι αν σε αυτή την περίπτωση το χωρισμένο ον θγαίνει από το σχέδιο της οικονομίας και της εργασίας.

Είπαμε ότι αυτή η στιγμή όπου το χωρισμένο ον αποκάλυπται χωρίς να εκφραστεί εκεί όπου εμφανίζεται, αλλά απουσιάζει από την εμφάνισή του, αντιστοιχεί με ικανή ακρίβεια, με το νόημα του φαινομένου. Το φαινόμενο είναι το ον που εμφανίζεται, αλλά παραμένει απόν. Δε μιλάμε για ένα επιφανόμενο, αλλά για πραγματικότητα που της λείπει η πραγματικότητα, που ακόμα απέχει απείρως από το είναι της. Μαντέψαμε εμπράκτως την πρόθεση κάποιου, αλλά την κρίναμε ερημοδικώντας. Το ον δεν έσπευσε σε βοήθεια του εαυτού του, (όπως λέγει ο Πλάτωνας σχετικά με τη γραφή), ο συνομιλητής, δεν

παρέστη στην ίδια του την αποκάλυψη. Διεισδύσαμε στο εσωτερικό του, αλλά εν τη απουσία του. Τον κατανοήσαμε σαν προϊστορικό άνθρωπο που άφησε πίσω του τσεκούρια και σχέδια, αλλά όχι λόγια. Όλα συμβαίνουν λες και η λαλιά, αυτή η λαλιά που ψεύδεται και αποκρούττει, ήταν απολύτως απαραίτητη στη δίκη, για να διαφωτίσει τις κατηγορίες και τα πειστήρια, λες και μόνο η λαλιά μπορούσε να συμπαρασταθεί στους κριτές και να κάνει παρόντα τον κατηγορούμενο, λες και μόνο με τη λαλιά, οι πολλαπλές ανταγωνιστικές δυνατότητες του συμβόλου –που συμβολίζει μέσα στη σιωπή και μέσα στο λυκόφως– θα μπορούσαν να πλειοψηφήσουν και να γεννήσουν την αλήθεια. Το είναι είναι ένας κόσμος όπου μιλάμε και για τον οποίο μιλάμε. Η κοινωνία είναι η παρουσία του είναι.

Σε σχέση με το φαινόμενο, το είναι, το πράγμα καθ' εαυτό δεν αντιπροσωπεύει το κρυμμένο. Η παρουσία του παρουσιάζεται στη μιλιά του. Όταν θέτουμε το πράγμα καθ' εαυτό ως κρυμμένο, είναι σαν να υποθέτουμε ότι είναι για το φαινόμενο ό,τι είναι το φαινόμενο για το επιφαινόμενο. Η αλήθεια της εκκάλυψης στην καλύτερη περίπτωση είναι η αλήθεια του φαινομένου που καλύπτεται από τα επιφαινόμενα. Η αλήθεια του πράγματος καθ' εαυτό δεν εκκαλύπτεται. Το πράγμα καθ' εαυτό εκφράζεται. Η έκφραση εκδηλώνει την παρουσία του όντος, όχι παραμερίζοντας απλώς το παραπέτασμα του φαινομένου. Αφ' εαυτής είναι παρουσία ενός προσώπου και εφεξής επίκληση και διδασκαλία, συσχετισμός με μένα –ηθική σχέση. Η έκφραση δεν εκδηλώνει επιπλέον την παρουσία του όντος ανατρέχοντας από το σημείο στον σημαίνόμενο. Παρουσιάζει τον σημαίνοντα. Ο σημαίνων, εκείνος που σηματοδοτεί –δεν είναι σημαίνόμενο. Για να μπορέσει το σημείο να εμφανιστεί ως σημείο θα πρέπει ήδη να βρίσκεται σε κοινωνία ανθρώπων που σημαίνουν. Συνεπώς ο σημαίνων πρέπει να παρουσιαστεί πριν από κάθε σημείο, – αφ' εαυτού– να παρουσιάσει ένα πρόσωπο.

Όντως, η λαλιά είναι μια εκδήλωση ασυναγώνιστη:

δεν εκτελεί την κίνηση ξεκινώντας από το σημείο για να πάει στον σημαίνοντα και στο σημαίνόμενο. Ξεκλειδώνει ό,τι το σημείο κλείνει, και μάλιστα τη στιγμή που ανοίγει το δρόμο που οδηγεί στο σημαίνόμενο κάνοντας τον σημαίνοντα να παραστεί σε αυτή την εκδήλωση του σημαίνόμενου. Αυτή η συμπαράσταση καταμετρά την παρουσία της ζώσης φωνής απέναντι στη φωνή που έγινε γραμμένο σημείο. Το σημείο είναι μια σιωπηλή γλώσσα, μια γλώσσα παρεμποδισμένη. Η γλώσσα δεν συνομαδώνει τα σύμβολα σε συστήματα, αλλά αποκωδικοποιεί τα σύμβολα. Αλλά στο βαθμό που αυτή η πρωταρχική εκδήλωση του Άλλου ανθρώπου έχει ήδη συμβεί, στο βαθμό που ένα ον έχει παρουσιαστεί και έχει προσφέρει δοήθεια στον εαυτό του, όλα τα σημεία που δεν είναι λεκτικά μπορούν να χρησιμεύσουν ως γλώσσα. Αντίθετα, η ίδια η λαλιά δε βρίσκει πάντα την πρόπευσα υποδοχή στη λαλιά. Γιατί περιλαμβάνει άλαλα στοιχεία και μπορεί να εκφράσει όπως εκφράζουν τα εργαλεία, τα ρούχα, οι χειρονομίες. Με την άρθρωση, με το ύψος, η λαλιά σημασιοδοτεί ως δραστηριότητα και ως προϊόν. Για την καθαρή λαλιά είναι ό,τι η γραφή που προσφέρεται στους γραφολόγους είναι για την γραπτή έκφραση που προσφέρεται στον αναγνώστη. Ως δραστηριότητα η λαλιά σημαίνει όπως τα έπιπλα ή τα εργαλεία. Δεν έχει την πλήρη διαφάνεια του βλέμματος που κατευθύνεται προς το βλέμμα, την απόλυτη παρηρησία του πρόσωπον-προς-πρόσωπον που γνέφει στο βάθος κάθε λαλιάς. Απουσιάζω από τη λαλιά-δραστηριότητά μου, όπως λείπω από όλα τα προϊόντα μου. Αλλά είμαι η αστείρευτη πηγή –αυτής της αδιαλείπτως ανανεούμενης αποκωδικοποίησης. Και αυτή η ανανέωση είναι για την ακρίβεια η παρουσία ή η συμπαράσταση στον εαυτό μου.

Η ύπαρξη του ανθρώπου παραμένει φαινομενική, καθόσον παραμένει εσωτερικότητα. Η γλώσσα δια της οποίας ένα ον υπάρχει για ένα άλλο, είναι η μοναδική του δυνατότητα να υπάρχει με μια ύπαρξη που υπερτερεί απέναντι στην εσωτερική του ύπαρξη. Η περίσσεια της

γλώσσας απέναντι σε όλες τις εργασίες και τα έργα που εκδηλώνουν έναν άνθρωπο, καταδείχνει την απόκλιση ανάμεσα στον ζωντανό άνθρωπο και στον νεκρό άνθρωπο, τον μόνο πάντως που η ιστορία – που τον πλησιάζει αντικειμενικά στα έργα του και στην κληρονομιά του θα αναγνώριζε. Ανάμεσα στην υποκειμενικότητα που είναι κλεισμένη στην εσωτερικότητά της και στην υποκειμενικότητα που παραμένει παρεξηγημένη μέσα στην ιστορία, υπάρχει η συμπαράσταση της υποκειμενικότητας που μιλάει.

Η επιστροφή που ξεκινάει από τον κόσμο των σημείων και των συμβόλων της φαινομενικής ύπαρξης για να καταλήξει στο μονοσήμαντο ον, δεν συνίσταται στην ενσωμάτωση στο όλο, όπως την αντιλαμβάνεται η νόηση και όπως την εγκαθιδρύει η πολιτική. Η ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος χάνεται μέσα στο όλο, παραγνωρίζεται και καταπιέζεται. Η επιστροφή στο εξωτερικό ον, στο μονοσήμαντο ον –στη σήμανση που δεν κρύβει καμμιάν άλλη σήμανση– υποδηλώνει την είσοδο στην ευθύτητα του πρόσωπον-προς-πρόσωπον. Δεν πρόκειται για ένα παιχνίδι κατόπτρων, αλλά για την υπευθυνότητά του, δηλαδή για μια ήδη υποχρεωμένη ύπαρξη. Αυτή τοποθετεί το κέντρο βάρους ενός όντος έξω από αυτό το ον. Το ξεπέραςμα της φαινομενικής ή εσωτερικής ύπαρξης δε συνίσταται στην αποδοχή της αναγνώρισης του Άλλου ανθρώπου, αλλά στο να του προσφέρεις το είναι σου. Είμαι εν εαυτώ σημαίνει εκφράζομαι, δηλαδή ήδη υπηρετώ τον άλλον άνθρωπο. Το δάθος της έκφρασης είναι η καλωσύνη. Είμαι καθ' αυτό –σημαίνει είμαι αγαθός.

ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Η ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Α. ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΟΤΗΤΑ

Άραγε το πρόσωπο δεν προσφέρεται στη θέα; Σε τι έγκαιται η διαφορετική σχέση της επιφάνειας ως προσώπου από εκείνη που χαρακτηρίζει ολόκληρη την αισθητή μας εμπειρία;

Η Ιδέα της αναφορικότητας υπονόμευσε την ιδέα της αίσθησης αφαιρώντας τον χαρακτήρα του συγκεκριμένου δεδομένου από αυτήν την υποθετικά καθαρά ποιοτική και υποκειμενική, ξένη προς κάθε εξαντικειμενίκευση, κατάσταση. Ήδη η κλασική ανάλυση, από μια ψυχολογική σκοπιά, είχε καταδείξει τον πλαστό της χαρακτήρα – αφού η αίσθηση που μπορούσε να συλληφθεί από την ενδοσκόπηση ήταν ήδη μια αντίληψη. Θα βρισκόμασταν πάντα κοντά στα πράγματα, το χρώμα είναι πάντα έκταση και αντικειμενότητα, χρώμα ενός ρούχου, μιας χλόης, ενός τοίχου – ο ήχος, θόρυβος του αυτοκινήτου που περνά ή φωνή του ανθρώπου που μιλάει. Πράγματι, στην απλότητα του φυσιολογικού ορισμού της αίσθησης δεν θα αντιστοιχούσε τίποτα το ψυχολογικό. Η αίσθηση ως απλή ποιότητα που κυματίζει στον αέρα ή μέσα στην ψυχή μας, αποτελεί μια αφαίρεση επειδή, χωρίς το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται, η ποιότητα θα μπορούσε να έχει τη σημασία της ποιότητας μόνο σχετικά: αναποδογυρίζοντας έναν πίνακα μπορούμε να δούμε τα χρώματα των ζωγραφισμένων αντικειμένων σαν χρώματα καθ' εαυτά (ήδη όμως σαν χρώματα του μουσαμά που τα φέρει). Εκτός βέβαια και αν το καθαρά αισθητικό τους αποτέλεσμα δε

συνίσταται σε αυτή την απόσπαση από το αντικείμενο, οπότε η αίσθηση θα προέκυπτε από μια μακριά πορεία της σκέψης.

Αυτή η κριτική της αίσθησης παραγνωρίζει το επίπεδο όπου η αισθητή ζωή βιώνεται ως απόλαυση. Αυτός ο τρόπος ζωής δεν θα έπρεπε να ερμηνευτεί σε συνάρτηση με την εξαντικειμενίκευση που αναζητεί τον εαυτό της. Η αισθητικότητα δεν είναι μια εξαντικειμενίκευση που αναζητεί τον εαυτό της. Η απόλαυση, εξ ορισμού ικανοποιημένη, χαρακτηρίζει όλες τις αισθήσεις των οποίων το παραστασιακό περιεχόμενο διαλύεται μέσα στο θυμικό τους περιεχόμενο. Η διάκριση σε παραστασιακό και θυμικό περιεχόμενο, αναγνωρίζει ότι η απόλαυση είναι προικισμένη με έναν δυναμισμό που διαφέρει από εκείνον της αντίληψης. Αλλά μπορούμε να μιλήσουμε για απόλαυση ή για αίσθηση μέσα στον τομέα της θέας ή της ακρόασης όταν έχουμε πολλά δει και πολλά ακούσει και το αντικείμενο που έχει αποκαλύψει η εμπειρία πνίγεται μέσα στην απόλαυση –ή στην οδύνη– της καθαρής αίσθησης όπου βυθιστήκαμε και ζήσαμε όπως μέσα σε ιδιότητες χωρίς έρεισμα. Αυτό κατά ένα τρόπο αποκαθιστά την έννοια της αίσθησης. Με άλλα λόγια η αίσθηση επανακάτ μια «πραγματικότητα» όταν τη βλέπουμε όχι ως υποκειμενικό αντίστοιχο αντικειμενικών ποιότητων, αλλά ως απόλαυση «πρότερη» από την κρυστάλλωση της συνείδησης, εγώ και μη-εγώ, σε υποκείμενο και σε αντικείμενο. Αυτή η κρυστάλλωση δεν παρεμβαίνει ως η έσχατη σκοπιμότητα της απόλαυσης, αλλά σαν μια στιγμή του γίνεσθαι της που πρέπει να ερμηνευτεί με τους όρους της απόλαυσης. Αντί να εκλάβουμε τις αισθήσεις ως περιεχόμενα που πρέπει να πληρώσουν τις a priori μορφές της αντικειμενικότητας, πρέπει να τους αναγνωρίσουμε μian sui generis υπερδοτολογική λειτουργία (ιδιάζουσα για κάθε ποιοτική ειδικότητα): παρότι είναι τυπικές a priori δομές του μη-εγώ δεν αποτελούν κατ' ανάγκη δομές της αντικειμενικότητας. Το ιδιάζον κάθε αίσθησης που ανάγεται για την ακρίβεια σε αυτή την «ποιότητα χωρίς έρεισμα και έκτα-

ση» την οποία αναζητούν οι αισθησιοκράτες, υποδεικνύει μια δομή που δεν ανάγεται απαραίτητως στο σχήμα ενός αντικειμένου προικισμένου με ποιότητες. Οι αισθήσεις έχουν ένα νόημα που δεν είναι προκαθορισμένο ως εξαντικειμενίκευση. Επειδή ακριβώς αμελήσαμε μέσα στην αισθητικότητα αυτή την λειτουργία της καντιανιά εννοούμενης καθαρής αισθητικότητας και μια ολόκληρη «υπερδοτολογική αισθητική» των «περιεχομένων» της εμπειρίας, οδηγήθηκαμε να θέσουμε το μη-Εγώ με μονοσήμαντο τρόπο, ήτοι ως αντικειμενικότητα του αντικειμένου. Πράγματι, αναγνωρίζουμε μian υπερδοτολογική λειτουργία στις οπτικές και ακτικές ποιότητες και στις ποιότητες που προέρχονται από άλλες αισθήσεις αναθέτουμε απλώς το ρόλο επιθέτων που κολλάνε πάνω στο ορατό και αγγιγμένο αντικείμενο, αδιαχώριστο από την εργασία και το σπίτι. Το φανερωμένο, εκκαλυμμένο, εμφανιζόμενο, φαινόμενο –είναι το αντικείμενο που βλέπουμε και αγγίζουμε. Η αντικειμενικότητά του ερμηνεύεται χωρίς να μετέχουν οι άλλες αισθήσεις. Πάντα ταυτόσημη με τον εαυτό της, η αντικειμενικότητα θα έπαιρνε θέση μέσα στις προοπτικές της θέασης ή τις κινήσεις του χεριού που ψηλαφεί. Όπως παρατηρεί ο Χάιντεγγερ ακολουθώντας τον Άγιο Αυγουστίνο, χρησιμοποιούμε τον όρο όραση για όλες τις εμπειρίες αδιακρίτως, ακόμα κι όταν αφορά αισθήσεις διαφορετικές από την όραση. Επίσης χρησιμοποιούμε με αυτή την προνομίονχα έννοια το συλλαμβάνειν. Η ιδέα και η έννοια συμπύκνωση με την εμπειρία. Αυτή η ερμηνεία της εμπειρίας με αφητηρία την όραση και την αφή, δεν είναι τυχαία και κατά συνέπεια μπορεί να αναπτυχθεί σε πνευματικό πολιτισμό. Αναμφισδήτητα η εξαντικειμενίκευση τελείται προνομιακά μέσα στο βλέμμα. Δεν είναι δέβαιο ότι η τάση της να μορφοποιεί κάθε εμπειρία εγγράφεται ευθέως στο είναι. Θα επιβαλλόταν μια φαινομενολογία της αίσθησης ως απόλαυσης, μια μελέτη εκείνου που θα προσρούσαμε να αποκαλέσουμε υπερδοτοική της λειτουργία η οποία δεν καταλήγει αναγκαστικά στο αντικείμενο, ούτε στην ποιοτική

εξειδίκευση ενός αντικειμένου, και ως τέτοιου απλώς ιδωμένου. Η *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ανακαλύπτοντας την υπερβατολογική δραστηριότητα του πνεύματος, κατέστησε οικεία την ιδέα μιας πνευματικής δραστηριότητας που δεν καταλήγει σε ένα αντικείμενο, έστω και αν στην καντιανή φιλοσοφία, αυτή η επαναστατική ιδέα μειωνόταν επειδή η περι ης ο λόγος δραστηριότητα συνιστούσε την προϋπόθεση του αντικειμένου. Μια υπερβατολογική φαινομενολογία της αίσθησης θα δικαίωνε την επιστροφή στον όρο αίσθησης, για να χαρακτηρίσει την υπερβατολογική λειτουργία της ποιότητας που θα της αντιτιχούσε – λειτουργία που η πελαλαιωμένη αντίληψη για την αίσθηση όπου εντούτοις παρενέβαινε η διέγερση ενός υποκειμένου από ένα αντικείμενο ανακαλύπτει καλύτερα από την αφελώς ρεαλιστική γλώσσα των μοντέρνων. Υποστηρίζουμε ότι η απόλαυση – που δεν εντάσσεται στο σχήμα της εξαντικειμενίκευσης και της όρασης – δεν εξαντλεί το νόημά της στον χαρακτηρισμό του ορατού αντικειμένου. Όλες οι αναλύσεις μας στο προηγούμενο μέρος καθοδηγήθηκαν από αυτή την λεπίθηση. Ποδηγήθηκαν επίσης από την ιδέα ότι η παράσταση δεν είναι αποκλειστικό έργο του βλέμματος, αλλά της γλώσσας. Αλλά για να διακρίνουμε βλέμμα και γλώσσα, δηλαδή βλέμμα και δεξίωση του προσώπου που προϋποθέτει η γλώσσα, πρέπει να αναλύσουμε πιο επισταμένα το πρόνομο της όρασης.

Η όραση, όπως είπε ο Πλάτωνας, προαιταιί, εκτός από το μάτι και το πράγμα, το φως. Το μάτι δεν βλέπει το φως, αλλά το αντικείμενο μέσα στο φως. Συνεπώς η όραση είναι μια σχέση με «κάτι τις» που συνάπτεται μέσα στο συσχετισμό με κάτι που δεν είναι «κάτι τις». Βρισκόμαστε μέσα στο φως στο βαθμό που συναντούμε το πράγμα μέσα στο τίποτα. Το φως εμφανίζει το πράγμα διαλύοντας τα σκοτάδια, κενώνει το χώρο. Κάνει το χώρο να εμφανίζεται σαν κενό. Στο βαθμό που η κίνηση του χειριού που αγγίζει διασχίζει το «τίποτα» του χώρου, η αφή μοιάζει με την όραση. Εντούτοις η όραση έχει απέ-

ναντι στην αφή το πρόνομο να διατηρεί το αντικείμενο μέσα στο κενό και να το δέχεται πάντα με αφετηρία αυτό το μηδέν σαν να πρόκειται για μια καταγωγή, ενώ το μηδέν στην αφή εκδηλώνεται στην ελεύθερη κίνηση της ψηλάφησης. Έτσι για την όραση και την αφή, έναν ον εκπηγάξει θα έλεγε κανείς από το μηδέν, και εκεί ακριδώς έγκειται το παραδοσιακό φιλοσοφικό του κύρος. Αυτή η έλευση που ξεκινάει από το κενό και ως εκ τούτου είναι έλευση που ξεκινάει από την καταγωγή τους – αυτή η «διάνοιξη» της εμπειρίας ή αυτή η εμπειρία της διάνοιξης – εξηγεί το πρόνομο της αντικειμενικότητας και την αξίωσή της να συμπέσει με το είναι των όντων. Αυτό το σχήμα της όρασης το απαντούμε από τον Αριστοτέλη ως τον Χάιντεγκερ. Μέσα στο φως της γενικότητας που δεν υπάρχει, εγκαθιδρύεται η σχέση με το καθ' έκαστον. Στον Χάιντεγκερ, μια διάνοιξη στο είναι που δεν είναι ον – που δεν είναι «κάτι τις» – είναι αναγκαία για να εκδηλωθεί εν γένει «κάτι τις». Στο κατά κάποιο τρόπο τυπικό γεγονός ότι το ον είναι, στο έργο του ή στην οντολογική του εξέταση – στην ανεξαορησία του – έγκειται η κατανοησιμότητά του. Έτσι εμφανίζονται οι αοθηώσεις της όρασης όπου η σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο υποτάσσεται στη σχέση του αντικειμένου με το κενό της διάνοιξης που, αυτή τουλάχιστον, δεν είναι αντικείμενο. Η κατανόηση του όντος επιτυγχάνεται πηγαίνοντας πέραν του όντος, μέσα στη διάνοιξή του. Κατανοώ το καθ' έκαστον ον σημαίνει το σπυλαμβάνω με αφετηρία έναν φωτισμένο χώρο τον οποίο πληροί.

Αλλά αυτό το χωρικό κενό δεν είναι τάχα «κάτι τις», η μορφή κάθε εμπειρίας, το αντικείμενο της γεωμετρίας, κάτι τις που με τη σειρά του είναι ορατό; Πράγματι, για να δούμε τη γραμμή πρέπει να τη σύρουμε. Όποια κι αν είναι η σημασία του φτάνω ως το τέραμα – οι έννοιες της εποπτικής γεωμετρίας θα επιβληθούν με αφετηρία ιδωμένα πράγματα: η γραμμή είναι το όριο ενός πράγματος, το επίπεδο επιφάνεια ενός αντικειμένου. Οι γεωμετρικές έννοιες θα επιβληθούν ξεκινώντας από κάποιο πράγμα.

Είναι πειραματικές «έννοιες» όχι επειδή προσκρούουν στο Λόγο, αλλά επειδή γίνονται αντικείμενο του βλέμματος ξεκινώντας από πράγματα ως όρια των πραγμάτων. Αλλά ο πεφωτισμένος χώρος περιλαμβάνει την μέχρη του μηδενός ελάττωση αυτών των ορίων, την εξαφάνισή τους. Ιδωμένος καθαυτον, ο πεφωτισμένος χώρος, κενωμένος από το φως του σκότους που τον πληροί, δεν είναι τίποτα. Βέβαια αυτό το κενό δεν ισοδυναμεί με το απόλυτο μηδέν, η διάδοσή του δε σημαίνει υπέρβαση. Αλλά αν ο κενός χώρος διακρίνεται από το μηδέν και αν η απόσταση που διανοίγει δεν δικαιώνει την αξίωση της υπέρβασης που θα μπορούσε να γείρει η κίνηση που το διαπερνά, η «πληρότητά» του με κανένα τρόπο δεν το οδηγεί στην καταστατική τάξη του αντικειμένου. Αυτή η «πληρότητα» είναι άλλης τάξεως. Αν το κενό που δημιουργεί το φως μέσα στο χώρο όπου διαλύει τα σκοτάδια δεν ισοδυναμεί με μηδέν, ακόμα κι όταν απουσιάζει κάθε επιμέρους αντικείμενο, *υπάρχει* το ίδιο το κενό. Δεν *υπάρχει* χάρη σε ένα λεκτικό παιχνίδι. Η άρνηση κάθε αναγνωρίσιμου πράγματος αφήνει να αναδειχθεί το πρόσωπο *υπάρχει* που, πίσω από κάθε άρνηση, επιστρέφει άθιχτο και αδιάφορο στο βαθμό της άρνησης. Η σιωπή του άπειρου διαστήματος είναι τρομακτική. Η εισβολή αυτού του πρόσωπου *υπάρχει* δεν αντιστοιχεί σε καμιά παράσταση· αλλά περιγράψαμε αλλού τον ίλιγγό του. Και η στοιχειακή ουσία του στοιχείου, με το μυθικό α-πρόσωπο από το οποίο προέρχεται, μετέχει στον ίδιο ίλιγγο.

Διαλύοντας τα σκοτάδια, το φως δεν σταματάει το αδιάλειπτο παιχνίδι του πρόσωπου *υπάρχει*. Το κενό που παράγεται από το φως παραμένει απροσδιόριστη πυκνότητα που δεν έχει νόημα απ' εαυτής πριν από την ομιλία και δεν θριαμβεύει ακόμα σε βάρος της επιστροφής των μυθικών θεών. Αλλά η θέαση μέσα στο φως είναι για την ακρίβεια η δυνατότητα να λησμονήσουμε τη φρίκη που προκαλεί αυτή η ατελεύτητη επιστροφή, αυτό το άπειρον (apeiron), η δυνατότητα να κρατηθείς μπροστά σε αυτό το ομοίωμα του μηδενός που είναι το κενό και

να πλησιάσεις τα αντικείμενα καταγωγικά, με αφετηρία το μηδέν. Αυτή η έξοδος από τη φρίκη του πρόσωπου *υπάρχει*, αγγέλλεται μέσα στην ευχαρίστηση της απόλαυσης. Το κενό του χώρου δεν είναι το απόλυτο μεσοδιάστημα με αφετηρία το οποίο μπορεί να αναδειχθεί το απολύτως εξωτερικό ον. Είναι ένας τρόπος της απόλαυσης και του χωρισμού.

Ο πεφωτισμένος χώρος δεν είναι ένα απόλυτο μεσοδιάστημα. Ο δεσμός μεταξύ όρασης και αφής, μεταξύ παράστασης και εργασίας παραμένει ουσιώδης. Η όραση μεταλλάσσει σε σύλληψη. Η θέαση διανοίγεται σε μια προοπτική, σε έναν ορίζοντα και περιγράφει μιαν καλύψιμη απόσταση, καλεί το χέρι να κινηθεί και να αγγίξει το εξασφαλίζει. Ο Σωκράτης θα περιπαίξει τον Γλαύκωνα που θα εκλάβει τη θέα του έναστρου ουρανού ως εμπειρία του ύψους. Οι μορφές των αντικειμένων καλούν το χέρι και το άδραγμα. Μέσω του χεριού, το αντικείμενο εντέλει αδράχεται, αγγίζεται, συλλαμβάνεται, μεταφέρεται και *συσχετίζεται* με άλλα αντικείμενα, επενδύεται μια σημασία, σε *σχέση* με άλλα αντικείμενα. Ο κενός χώρος αποτελεί την προϋπόθεση αυτής της σχέσης. Δεν είναι μια τρήση του ορίζοντα. Η θέαση δεν είναι υπέρβαση. Προσδίδει μια σημασία μέσω της *σχέσης* την οποία καθιστά δυνατή. Δεν διανοίγει τίποτα που, πέραν του Ίδιου, θα ήταν απολύτως άλλο, δηλαδή καθ' εαυτό. Το φως καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ δεδομένων – καθιστά δυνατή τη σημασία αντικειμένων που υπάρχουν πλάι-πλάι. Δεν επιτρέπει να τα πλησιάσουμε κατά πρόσωπο. Μέ σε αυτή την πολύ γενική έννοια του όρου, η εποπτεία δεν αντιτίθεται στη σκέψη των σχέσεων. Είναι ήδη συσχέτιση, αφού όντας θέαση, διαδίδει το χώρο μέσα από τον οποίο τα πράγματα μεταφέρονται τα μεν προς τα δε. Αντί να μεταφέρει στο επέκεινα, ο χώρος απλώς εξασφαλίζει την προϋπόθεση της *πλάγιας* σημασίας των πραγμάτων μέσα στο Ίδιο.

Βλέπω, σημαίνει πάντα βλέπω στον ορίζοντα. Η θέαση που συλλαμβάνει στον ορίζοντα δεν συναντά ένα ον ξεκι-

νώντας από το επέκεινα κάθε όντος. Η θέαση ως λήθη του απρόσωπου *υπάρχει* οφείλεται στην ουσιώδη ικανοποίηση, στην ευχαρίστηση της αισθητικότητας, στην απόλαυση, στην τέρψη που χαρίζει το περατό αμελώντας το άπειρο. Παρότι διαφεύγει μέσα στη θέαση, η συνείδηση επιστρέφει στον εαυτό της.

Αλλά, κατά μιαν άλλη έννοια, το φως δεν είναι τάχα καταγωγή του εαυτού του; Δηλαδή ως πηγή φωτός όπου συμπίπτουν το είναι και το φαίνεσθαι του, ως φωτιά και ήλιος; Οποσδήποτε εδώ υπάρχει το σχήμα κάθε σχέσης με το απόλυτο. Αλλά είναι μόνο ένα σχήμα. Το φως ως ήλιος είναι αντικείμενο. Αν μέσα στο φως της ημέρας το φως μας επιτρέπει να βλέπουμε χωρίς να φαίνεται, το νυκτερινό φως φαίνεται σαν πηγή φωτός. Μέσα στη θέαση της λαμπρότητας τελείται η ζεύξη φωτός και αντικειμένου. Το αισθητό φως ως οπτικό δεδομένο δεν διαφέρει από άλλα δεδομένα και παραμένει σχετικό με τον εαυτό του σε ένα στοιχειακό και σκοτεινό βάθος. Χρειάζεται μια σχέση με εκείνο που, κατά μιαν άλλη έννοια, πηγάζει από τον εαυτό του –για να καταστήσει δυνατή τη συνείδηση της ριζικής εξωτερικότητας. Χρειαζόμαστε ένα φως για να δούμε το φως.

Άραγε η επιστήμη δεν επιτρέπει να υπερβούμε την υποκειμενική συνθήκη της αισθητικότητας; Αλλά αν διακρίνουμε από την ποιοτική επιστήμη εκείνη που εξήρε ο Λεόν Μπρενσβίκ, μπορούμε τάχα να αναρωτηθούμε αν η μαθηματική σχέση αποκόπτεται από την αίσθηση; Ουσιαστικά το μήνυμα της φαινομενολογίας αποκρίνεται αρνητικά. Οι πραγματικότητες της φυσικο-μαθηματικής επιστήμης δανειζονται το νόημά τους από διαδήματα που αναχωρούν από το αισθητό.

Η ολοκληρωτική ετερότητα, χάρη στην οποία ένα ον δεν σχετίζεται πλέον με την απόλαυση και ξεκινάει από τον εαυτό του, δεν λάμπει μέσα στη μορφή των πραγμάτων δια της οποίας διανοίγονται σε μας, γιατί, κάτω από τη μορφή, τα πράγματα κρύβονται. Η επιφάνεια μπορεί να μετασχηματιστεί σε εσωτερικότητα: μπορούμε να

λυώσουμε το μέταλλο των πραγμάτων για να πλάσουμε νέα αντικείμενα, να χρησιμοποιήσουμε το ξύλο μιας κάσας για να κατασκευάσουμε ένα τραπέζι με ροκάνι, πριόνι και τσεκούρι: το κρυμμένο γίνεται φανερό και το φανερό κρυμμένο. Αυτή η σκέψη μπορεί να φανεί αφελής –λες και η εσωτερικότητα ή η ουσία του πράγματος που κρύβει η μορφή θα έπρεπε να εκληφθεί χωρικά– αλλά στην πραγματικότητα, η θαύτητα του πράγματος δεν μπορεί να έχει σημασία άλλη από εκείνη της ύλης του και η αποκάλυψη της ύλης είναι ουσιαστικά επιφανειακή.

Φαίνεται πως υπάρχει μια βαθύτερη διαφορά ανάμεσα στα διάφορα επίπεδα. Η διαφορά της ανάποδης όψης και της καλής. Μια επιφάνεια προσφέρεται στο βλέμμα και μπορούμε να γυρίσουμε το ρούχο όπως λιώνουμε ένα νόμισμα. Αλλά η διάκριση της ανάποδης όψης και της καλής δεν μας κάνει άραγε να δγούμε από αυτές τις επιλόλαιες θεωρήσεις; Δεν μας υποδεικνύει ένα άλλο πεδίο, διαφορετικό από εκείνο όπου καταθέσαμε ευθαρσώς τις τελευταίες μας παρατηρήσεις; Η καλή θα ήταν η ουσία του πράγματος αναφορικά με την οποία η ανάποδη όψη, όπου τα νήματα είναι αόρατα, υποφέρει τις δουλικότητες. Ωστόσο ο Προύστ θαύμαζε την ανάποδη των μανικιών της ρόμπας μιας μεγαλοκυρίας όπως τις σκοτεινές γωνιές των καθεδρικών ναών, που μολαταύτα είχαν δουλευτεί εξίσου καλλιτεχνικά με την πρόσοψη. Η τέχνη προσδίδει στα πράγματα κάτι σαν *πρόσοψη* –κι έτσι τα αντικείμενα δε φαίνονται απλώς, αλλά μοιάζουν με αντικείμενα που επιδεικνύονται. Η σκοτεινότητα της ύλης θα σήμαινε την κατάσταση ενός όντος που για την ακρίβεια δεν έχει πρόσοψη. Η έννοια της πρόσοψης, δανεισμένη από τα οικοδομήματα, μας υποβάλλει τη σκέψη ότι πιθανώς η αρχιτεκτονική είναι η πρώτη ανάμεσα στις καλές τέχνες. Αλλά σε αυτή συγκροτείται το ωραίο που η ουσία του είναι η αδιαφορία, η ψυχρή αίγλη και η σιωπή. Με την πρόσοψη, το πράγμα που κρατάει το μυστικό του –εκτίθεται κλεισμένο στην μνημειακή ουσία του και στον μύθο του όπου λάμπει σαν αίγλη, αλλά δεν παραδίδεται.

Αν το υπερβατικό αποφαινεται για την αισθητικότητα, αν είναι κατεξοχήν διάνοιξη, αν η θεάσή του είναι θέαση της καθαυτό διάνοιξης του είναι – τέμνει τη θέαση των μορφών και δεν μπορεί να διατυπωθεί με όρους ενατενιστικούς, ούτε με όρους πρακτικούς. Είναι πρόσωπο: η αποκαλυψή του είναι λαλιά. Η σχέση με τον άλλον άνθρωπο εισάγει μια διάσταση της υπέρβασης και μας οδηγεί προς μια σχέση πλήρως διαφορετική από την εμπειρία, με την έννοια της αίσθησης, που είναι σχετική και εγωιστική.

Β. ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

1. Πρόσωπο και άπειρο

Η προσπέλαση των όντων, στο βαθμό που αναφέρεται στην όραση, δεσπόζει πάνω στα όντα, ασκεί πάνω τους μια εξουσία. Το πράγμα είναι δοσμένο, μου προσφέρεται. Πλησιάζοντάς το παραμένω μέσα στο Ίδιο.

Το πρόσωπο είναι παρόν με την άρνησή του να γίνει περιεχόμενο. Υπ' αυτή την έννοια, δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί, δηλαδή να περιληφθεί. Είναι αόρατο και άθιχτο – γιατί στην οπτική ή απτική αίσθηση, η ταυτότητα του εγώ περικλείει την ετερότητα του αντικειμένου που για την ακρίβεια αποβαίνει περιεχόμενο.

Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι άλλος με μια σχετική ετερότητα όπως, σε μια σύγκριση, τα είδη, έσχατα έστω, που αλληλοαποκλείονται, αλλά εντάσσονται ακόμα μέσα στην κοινότητα του γένους, αλληλοαποκλειόμενα εξ ορισμού, αλλά αλληλοπαραπέμποντα μέσω αυτού του αποκλεισμού δια της κοινότητας του γένους τους. Η ετερότητα του

Άλλου ανθρώπου δεν εξαρτάται από μια όποια ποιότητα που θα τον διαχώριζε από μένα, γιατί μια παρόμοια διάκριση θα συνεπαγόταν για την ακρίβεια μεταξύ μας την κοινότητα του γένους που ήδη εκμηδενίζει την ετερότητα.

Εντούτοις ο άλλος άνθρωπος δεν αρνείται το Εγώ άνευ όρων· η ολοκληρωτική άρνηση που ο φόνος αποτελεί πειρασμό και απόπειρά της, παραπέμπει σε μια πρότερη σχέση. Αυτή η σχέση ανάμεσα στον Άλλον άνθρωπο και σε μένα, που λάμπει μέσα στην έκφρασή του δεν καταλήγει στον αριθμό ή στην έννοια. Ο Άλλος άνθρωπος παραμένει απείρως υπερβατικός, απείρως ξένος – αλλά το πρόσωπό του όπου επιτελείται η επιφάνειά του και ονομάζεται εγώ, διακόπτει με τον κόσμο που μπορεί να μας είναι κοινός και του οποίου οι δυνητικότητες εγγράφονται στη φύση μας και τις αναπτύσσουμε με την υπαρξή μας. Αλλά η λαλιά απορρέει από την απόλυτη διαφορά. Η ακριβέστερα, μια απόλυτη διαφορά δεν παράγεται μέσα σε μια διαδικασία εξειδίκευσης όπου, κατερχόμενη από το γένος στο είδος, η τάξη των λογικών σχέσεων προσκρούει στο δεδομένο, το οποίο δεν ανάγεται σε σχέσεις· αυτή η διαφορά παραμένει αλληλέγγυα προς την λογική ιεραρχία την οποία τέμνει και έτσι εμφανίζεται πάνω στο δάθος του κοινού γένους.

Η απόλυτη διαφορά, αδιανόητη με τους όρους της τυπικής λογικής, εγκαθιδρύεται μόνο με τη γλώσσα. Η γλώσσα εκπληρώνει μια σχέση μεταξύ όρων που διασπούν την ενότητα ενός γένους. Οι όροι, οι συζητητές, αποτάσσουν τη σχέση ή παραμένουν απόλυτοι μέσα στη σχέση. Πιθανώς η γλώσσα ορίζεται ως η δύναμη που μπορεί να διακόψει την αλληλοχία του είναι ή της ιστορίας.

Ο ακατανόητος χαρακτήρας της παρουσίας του Άλλου ανθρώπου για τον οποίο μιλήσαμε παραπάνω δεν περιγράφεται αρνητικά. Εντελέστερα από την κατανόηση, η ομιλία μας φέρνει σε επαφή με εκείνο που παραμένει ουσιωδώς υπερβατικό. Για την ώρα πρέπει να συγκρατήσουμε το τυπικό έργο της γλώσσας που συνίσταται στην παρουσίαση του υπερβατικού· παρ'επιθύς θα εκπηδήσει

από αυτό μια θαυότερη σημασία. Η γλώσσα είναι μια σχέση μεταξύ χωρισμένων όρων. Βέβαια ο ένας όρος μπορεί να παρουσιαστεί στον άλλον ως θέμα, αλλά η παρουσία του δεν αναρροφάται στην καταστατική του τάξη ως θέματος. Η λαλιά που αναφέρεται στον άλλον άνθρωπο ως θέμα φαίνεται να περικλείει τον άλλον άνθρωπο. Ήδη όμως λέγεται στον άλλον άνθρωπο ο οποίος, ως συζητητής, εγκαταλείπει το θέμα που τον περιέκλειε και φανερόνεται αναπόδραστα πίσω από το ειρωμένο. Ο λόγος λέγεται έστω και δια της σιωπής, η θαυότητα της οποίας αναγνωρίζει αυτή την δραπέτευση του Άλλου ανθρώπου. Η γνώση που καταδροχθίζει τον άλλον άνθρωπο τοποθετείται παρευθής μέσα στην ομιλία που του απευθύνω. Η ομιλία, αντί να «αφήνει τον άλλον να είναι», τον παρακινεί. Η ομιλία αντιτίθεται στην όραση. Μέσα στη γνώση ή τη θέαση, το ιδωμένο αντικείμενο μπορεί βέβαια να καθορίσει μια πράξη, αλλά μια πράξη που ιδιοποιείται κατά κάποιο τρόπο το «ιδωμένο», το ενσωματώνει σε έναν κόσμο προσδίδοντάς του μια σημασία, και εντέλει το συγκροτεί. Μέσα στην ομιλία, η απόκλιση που αναπόδραστα δηλοποιείται ανάμεσα στον Άλλον άνθρωπο ως θέμα μου και ως συνομιλητή μου, τον ελευθερώνει από το θέμα που για μια στιγμή φάνηκε να τον παγιδεύει, αμφοιθητεί παρευθής το νόημα που αποδίδω στον συνομιλητή μου. Έτσι η τυπική δομή της γλώσσας αναγγέλει το ηθικό απαραβίαστο του Άλλου ανθρώπου και, χωρίς καμιά απόχρωση «δαιμονικότητας», την «αγιότητα» του.

Το γεγονός ότι το πρόσωπο διατηρεί μέσω της ομιλάς μια σχέση με μένα, δεν το εντάσσει στο Ίδιο. Παραμένει απόλυτο μέσα στη σχέση. Έτσι διακόπτεται η σολιμιστική διαλεκτική της συνείδησης που είναι πάντα καχύποπτη για την αιχμαλωσία της μέσα στο Ίδιο. Η ηθική σχέση που υποστηρίζει την ομιλία, πράγματι δεν είναι μια παραλλαγή της συνείδησης που η ακτίδα της ξεκινάει από το Εγώ. Θέτει υπό κρίση το εγώ. Αυτή η διαδικασία ξεκινάει από τον άλλο.

Η παρουσία ενός όντος που δεν χωράει στη σφαίρα του

Ίδιου, παρουσία που το υπερχειλίζει, ορίζει την «καταστατική» του τάξη ως απείρου. Αυτό το ξεπέρασμα αντιδιαστέλλεται από την εικόνα του υγρού που ξεχειλίζει ένα δοχείο γιατί αυτή η παρουσία-που-υπερχειλίζει επιτελείται σαν μια θέση απέναντι στο Ίδιο. Η αντι-μετώπιση, η κατεξοχήν αντίθεση, καθίσταται εφικτή μόνο ως ηθική αμφοιθητήση. Αυτή η κίνηση ξεκινάει από το Άλλο. Η ιδέα του απείρου, το απείρως μεγαλύτερο που περιέχεται στο μικρότερο, επιτελείται συγκεκριμένα ως μια σχέση με το πρόσωπο. Και μόνο η ιδέα του απείρου -διατηρεί την εξωτερικότητα του Άλλου σε σχέση με το Ίδιο, παρά τον συσχετισμό. Έτσι, εδώ έχουμε μια άρθρωση που είναι ανάλογη με του οντολογικού επιχειρήματος: στο είδος, η εξωτερικότητα ενός όντος εγγράφεται στην ουσία του. Μόνο που έτσι δεν αρθρώνεται ένας συλλογισμός, αλλά η επιφάνεια ως πρόσωπο. Η μεταφυσική επιθυμία του απολύτως άλλου που εμψυχώνει τη νοσηοκρατία (ή τον ριζικό εμπειρισμό που εμπιστεύεται τη διδασκαλία της εξωτερικότητας) εκδιπλώνει την εν-έργειά της μέσα στη θέαση του προσώπου ή στην ιδέα του απείρου. Η ιδέα του απείρου ξεπερνά τις δυνάμεις μου - (όχι ποσοτικά, αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, αμφοιθητώντας της). Δεν προέρχεται από το α ριγίο βάθος μας και ως εκ τούτου είναι η κατεξοχήν εμπειρία.

Η καντιανή έννοια του απείρου τίθεται ως ένα ιδεώδες του Λόγου, ως η προβολή των απαιτησέων του σε ένα επέκεινα, ως η ιδεώδης αποπεράτωση εκείνου που δίνεται ως ατελές χωρίς το ατελές να έρχεται αντιμετώπιτο με μια προνομιούχα εμπειρία του απείρου, χωρίς να αντλεί από αυτή την αντιμετώπιση τα όρια της περατότητας. Το περατό δεν συλλαμβάνεται πια σε σχέση με το άπειρο. Αντίθετα, το άπειρο προϋποθέτει το περατό το οποίο μεγεθύνει απείρως (έστω και αν αυτό το φτάσιμο ως τα άκρα ή αυτή η προβολή συνεπάγεται με μια ανομολόγητη μορφή την ιδέα του απείρου με όλες τις συνέπειες που συνήγαγε ο Καρτέσιος και τις οποίες προϋποθέτει η προβολή). Η Καντιανή περατότητα περιγράφεται θετικά μέ-

σω της αισθητικότητας και η χαϊντεγκεριανή με το είναι-προς-θάνατον. Αναφερόμενο στο περατό, αυτό το άπειρο επισημαίνει το πιο αντι-καρτεσιανό σημείο της καντιανής φιλοσοφίας όπως, υστερότερα, της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας.

Ο Χέγκελ επιστρέφει στον Καρτέσιο υποστηρίζοντας τη θετικότητα του απείρου, αποκλείοντας όμως κάθε πολλαπλότητα, θέτοντας το άπειρο ως αποκλεισμό κάθε «άλλου» που θα μπορούσε να διατηρήσει μια σχέση με το άπειρο και ως εκ τούτου θα περιόριζε το άπειρο. Το άπειρο περικλείει όλες τις σχέσεις. Παρόμοια με τον θεό του Αριστοτέλη, αναφέρεται μόνο στον εαυτό του, έστω και στο τέρας μιας ιστορίας. Ο συσχετισμός ενός επιμέρους με το άπειρο θα ισοδυναμούσε με την εισαγωγή αυτού του επιμέρους μέσα στην κυριαρχία ενός Κράτους. Γίνεται άπειρο αρνούμενο την περατότητα του. Αλλά αυτή η κατάληξη δεν κατορθώνει να καταπνίξει τη διαμαρτυρία του ιδιωτικού ατόμου, την απολογία του χωρισμένου όντος –έστω κι αν αντιμετωπίζεται ως εμπειρική και ζωική– του ατόμου που αισθάνεται τυραννικό το Κράτος που θέλησε ο Λόγος του, αλλά μέσα στην απρόσωπη μοίρα του οποίου δεν αναγνωρίζει πλέον το Λόγο του. Στην περατότητα στην οποία αντιτίθεται το εγγειανό άπειρο, για να την περιλάβει, αναγνωρίζουμε το εγγειανό άπειρο, την περατότητα του ανθρώπου μπροστά στα στοιχεία, την περατότητα του ανθρώπου που πλημμυρίζεται από το πρόσωπο *υπάρχειν*, το οποίο ανά πάσα στιγμή διαπερνάται από α-πρόσωπους θεούς και ενάντια στους οποίους ασκείται η εργασία για να πραγματώσει την ασφάλεια όπου το «άλλο» των στοιχείων θα αποκαλυπτόταν ως Ίδιο. Αλλά το Άλλο –το απολύτως άλλο– ο Άλλος άνθρωπος –δεν περιορίζει την ελευθερία του Ίδιου. Επισημαίνοντας την ευθύνη της, την εγκαθιδρύει και την δικαιώνει. Η σχέση με το άλλο ως πρόσωπο γιατρεύει την αλλεργία. Είναι επιθυμία, διδασκαλία που έχει γίνει δεκτή και ειρηνική αντίθεση της ομιλίας. Επιστρέφοντας στην καρτεσιανή έννοια του απείρου –στην «ιδέα του

απείρου», που εντίθεται στο χωρισμένο ον από το άπειρο, συγκρατούμε την θετικότητά του, την προτεραιότητά της απέναντι σε κάθε περατή σκέψη και σε κάθε σκέψη του περατού, την εξωτερικότητά της απέναντι στο περατό. Αυτή ήταν η δυνατότητα του χωρισμένου όντος. Η ιδέα του απείρου, η υπερχείλιση της περατής σκέψης από το περιεχόμενο της –εκπληρώνει τη σχέση της σκέψης, με εκείνο που ξεπερνά την ικανοτητά της, με εκείνο που μαθαίνει ανά πάσα στιγμή, χωρίς να προσκρούει πάνω του. Αυτή είναι η κατάσταση την οποία αποκαλούμε δεξίωση του προσώπου. Η ιδέα του απείρου παράγεται μέσα στην *αντίθεση* της ομιλίας, μέσα στην κοινωνικότητα. Η σχέση με το πρόσωπο, με το άλλο που είναι απολύτως άλλο και γι' αυτό δεν θα μπορούσα να το περιλάβω, με το άλλο που υπ' αυτή την έννοια είναι άπειρο, αποτελεί εντούτοις την Ιδέα μου, ένα πάρε-δώσε. Αλλά η σχέση διατηρείται χωρίς βία –ειρηνικά με αυτή την απόλυτη ετερότητα. Η «αντίσταση» του Άλλου δεν ασκεί βία σε βάρος μου, δεν δρα αρνητικά· έχει θετική υφή: ηθική. Η πρώτη αποκάλυψη του άλλου, που προϋποτίθεται σε όλες τις άλλες σχέσεις μαζί του, δε συνίσταται στο να τον συλλάβω μέσα στην αρνητική του αντίσταση, και να τον περιαδράξω με δόλο. Δεν παλεύω με έναν θεό χωρίς πρόσωπο, αλλά απαντώ στην έκφρασή του, στην αποκάλυψή του.

2. Πρόσωπο και ηθική

Το πρόσωπο αποτάσσει την κατοχή, τις δυνάμεις μου. Στην επιφάνειά του, στην έκφρασή του, το αισθητό, όντας ακόμα συλλήψιμο, προβάλλει ολοκληρωτική αντίσταση στη σύλληψη. Αυτή η μετατροπή καθίσταται εφικτή μόνο με τη διάνοιξη μιας νέας διάστασης. Πράγματι, η αντίσταση στη σύλληψη δεν παράγεται ως ανυπερβλήτη αντίσταση, ως σκληρότητα του θράχου που συντριβεί την προσπάθειά του χεριού, ως απομάκρυνση ενός άστρου μέσα στο αχανές του διαστήματος. Η έκφραση την οποία εισάγει το πρόσωπο στον κόσμο δεν αφηγά την αδυναμία

των δυνάμεών μου, αλλά τη δυνατότητα που έχω να μπορώ. Το πρόσωπο, όντας ακόμα πράγμα μεταξύ πραγμάτων, διατρυνύα τη μορφή που μολαταύτα το οριοθετεί. Συγκεκριμένα αυτό σημαίνει ότι το πρόσωπο μου μιλάει και έτσι με καλεί σε μια σχέση χωρίς τίποτα το κοινό με μια δύναμη που ασκείται, είτε απόλαυση είναι αυτή είτε γνώση.

Εντούτοις αυτή η νέα διάσταση διανοίγεται μέσα στην αισθητή φαινομενικότητα του προσώπου. Η διαρκής διάνοιξη των περιγραμμάτων της μορφής του μέσα στην έκφραση, φυλάκίζει μέσα σε μια καρικατούρα αυτή τη διάνοιξη που διασπά τη μορφή. Όντας στο όριο της αγιότητας και της καρικατούρας, το πρόσωπο προσφέρεται λοιπόν κατά μία έννοια σε δυνάμεις. Κατά μία έννοια μόνο: η βαθύτητα που διανοίγεται μέσα σε αυτή την αισθητικότητα τροποποιεί τη φύση της δύναμης που εφεξής δεν μπορεί να πάρει, αλλά μπορεί να σκοτώσει. Ο φόνος σκοπεύει ακόμα ένα αισθητό δεδομένο, αλλά βρίσκεται μπροστά σε ένα δεδομένο του οποίου το είναι δεν θα μπορούσε να *ανασταλεί* με μιαν ιδιοποίηση. Βρίσκεται μπροστά σε ένα δεδομένο απολύτως μη εξουδετερώσιμο. Η «άρνηση» που επιτελείται από την ιδιοποίηση και τη χρήση παρεμνε πάντα μερικώς. Η λήψη που αμφισβητεί την ανεξαρτησία του πράγματος το διατηρεί «για μένα». Μη όντας του κόσμου τούτου, το πρόσωπο δε θίγεται από την καταστροφή των πραγμάτων, ούτε από το κυνήγι ούτε από την εξόντωση των ζωντανών. Αυτά προκύπτουν ακόμα από την εργασία, έχουν μια σκοπιμότητα και ανταποκρίνονται σε μιαν ανάγκη. Μόνο ο φόνος αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση. Η άρνηση της εργασίας και της χρήσης, όπως η άρνηση της παράστασης, –επιτελούν μια λήψη ή μια κατανόηση, έγκεινται σε μια κατάφαση που μπορούν να την επιζητήσουν. Σκοτώνω δε σημαίνει ότι υποτάσσω αλλά ότι εκμηδενίζω, ότι παραιτούμαι απολύτως από την κατανόηση. Ο φόνος ασκεί μιαν εξουσία πάνω σε κείνο που ξεφεύγει από τη δύναμη. Μιλάμε ακόμα για δύναμη αφού το πρόσωπο εκφράζεται μέσα

στο αισθητό· αλλά ήδη μιλάμε για αδυναμία, γιατί το πρόσωπο κουρελιάζει το αισθητό. Η ετερότητά που εκφράζεται μέσα στο πρόσωπο προσφέρει το μόνο δυνατό «υλικό» για την ολοκληρωτική άρνηση. Μπορώ να σκοτώσω μόνο ένα ον απολύτως ανεξάρτητο, εκείνο που υπερβαίνει απείρως τις δυνάμεις μου και ως εκ τούτου δεν αντιτάσσεται, αλλά παραλύει την δύναμη της ίδιας της δύναμης. Ο Άλλος άνθρωπος είναι το μόνο ον που μπορεί να θελήσω να σκοτώσω.

Αλλά αναφορικά με τι αυτή η δυσαναλογία ανάμεσα στο άπειρο και στις δυνάμεις διαφέρει από τη δυσαναλογία που χωρίζει ένα πολύ μεγάλο εμπόδιο από μια δύναμη που στρέφεται εναντίον του; Δε θα χρησιμοποιε σε τίποτα να επιμεινουμε στην κοινοτοπία του φόνου που αποκαλύπτει την οιονεί μηδαμινή αντίσταση του εμποδίου. Αυτό το πλόν κοινότοπο συμβάν της ανθρώπινης ιστορίας αντιστοιχεί σε μιαν εξαιρετική δυνατότητα –επειδή αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση του όντος. Δεν αφορά τη δύναμη που μπορεί να κατέχει αυτό το ον ως μέρος του κόσμου. Ο Άλλος άνθρωπος που μπορεί να μου πει όχι αλαζονικά, προσφέρεται στην αιχμή του ξίφους ή στη σφαίρα του περιστρόφου και όλη η ακλόνητη σκληρότητα του «δι εαυτόν» του που εκδηλώνεται με αυτό το αδιάλλακτο όχι που αντιτάσσει, εξαφανίζεται γιατί το ξίφος ή η σφαίρα έπληξαν τους κόλπους της καρδιάς ή το περικάρδιό του. Μέσα στο πλαίσιο του κόσμου είναι σχεδόν ένα τίποτα. Μπορεί όμως να μου αντιτάξει έναν αγώνα, δηλαδή να αντιτάξει στη δύναμη που τον πλήττει όχι μια δύναμη αντίστασης, αλλά το *απρόδλεπτο* της αντίδρασής του. Έτσι μου αντιτάσσει όχι μια μεγαλύτερη δύναμη – μιαν εκτιμήσιμη ενέργεια που παρουσιάζεται σα να αποτελεί μέρος ενός όλου –αλλά την υπέρβαση του είναι του σε σχέση με τα πάντα· όχι ένα οποιοδήποτε υπερθετικό δύναμης, αλλά για την ακρίβεια το άπειρο της υπερβατικότητας του. Αυτό το άπειρο, πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται ήδη στο πρόσωπό του, είναι το πρόσωπό του, είναι η πρωταρχική *έκφραση*, είναι η πρώτη

φράση: «δεν θα σκοτώσεις». Το άπειρο παραλύει τη δύναμη με την άπειρη αντίστασή του στο φόνο ο οποίος, σκληρός και ανυπέροβλος, λάμπει στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, μέσα στην εντελή γύμνια των ματιών του, καθώς είναι ανυπεράσπιστος, μέσα στην γύμνια της απόλυτης διάνοιξης του Υπερβατικού. Υπάρχει εδώ μια σχέση που συνάπτεται όχι με μίαν πλώρια δύναμη, αλλά με κάτι το απολύτως Άλλο: την αντίσταση εκείνου που δεν προβάλλει αντίσταση –την ηθική αντίσταση. Η επιφάνεια του προσώπου αναδεικνύει τη δυνατότητα καταμέτρησης του απείρου που προσιδιάζει στον πειρασμό του φόνου όχι μόνο ως πειρασμό ολικής καταστροφής αλλά ως –καθάρθ ηθική– αδυνατότητα αυτού του πειρασμού και αυτής της απόπειρας. Αν η αντίσταση στο φόνο δεν ήταν ηθική αλλά πραγματική, θα είχαμε κάποια παράσταση της που θα έφερε τα γνωρίσματα εκείνου που μέσα στην παράσταση αποβαίνει υποκειμενικότητα. Θα παραμέναμε στον ιδεαλισμό μιας συνείδησης της πάλης και όχι σε σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, που μπορεί να στραφεί στην πάλη, αλλά ήδη υπερχειλίζει τη συνείδηση της πάλης. Η επιφάνεια του προσώπου είναι ηθική. Η πάλη με την οποία μπορεί να απειλήσει αυτό το πρόσωπο προϋποθέτει την υπερβατικότητα της έκφρασης. Το πρόσωπο επισείει την απειλή της πάλης ως ενδεγόμενο, χωρίς αυτή η απειλή να εξαντλεί την επιφάνεια του απείρου, χωρίς να διατυπώνει την πρώτη φράση του. Ο πόλεμος προαπαιτεί την ειρήνη, την πρότερη και μη-αλλεργική παρουσία του Άλλου ανθρώπου: δεν αποτελεί το πρώτο συμβάν της συνάντησης.

Το ανέφικτο του φόνου δεν έχει μια απλώς αρνητική και τυπική σημασία: η σχέση με το άπειρο ή η ιδέα του απείρου μέσα μας, το καθορίζει θετικά. Το άπειρο παρουσιάζεται σαν πρόσωπο μέσα στην ηθική αντίσταση που παραλύει τις δυνάμεις μου και εγείρεται σκληρό και απόλυτο από το βάθος των ανυπεράσπιστων ματιών μέσα στη γύμνια και την ανέχεια του. Η κατανόηση αυτής της ανέχειας και της πείνας καθιδρύει την εγγύτητα του Άλ-

λου. Έτσι όμως η επιφάνεια του απείρου είναι έκφραση και ομιλία. Η πρωταρχική ουσία της έκφρασης και της ομιλίας δεν έγκειται στις πληροφορίες που θα πρόσφεραν για έναν εσωτερικό και κρυμμένο κόσμο. Μέσα στην έκφραση ένα ον παρουσιάζεται αυτοπροσώπως. Το ον που εκδηλώνεται παρίσταται στην ίδια του την εκδήλωση και κατά συνέπεια με καλεί. Αυτή η συμπαράσταση δεν είναι η ουδετερότητα μιας εικόνας, αλλά μια ανάδειξη της ανέχειας και του Έγφους του που με αφορούν. Όταν μου μιλάει σημαίνει ότι υπερσητά ανά πάσα στιγμή ό,τι το απαραίτητως πλαστικό υπάρχει στην εκδήλωση. Εκδηλώνομαι ως πρόσωπο σημαίνει επιβάλλομαι πέραν της μορφής, που είναι έκδηλη και καθαρά φαινομενική, παρουσιάζομαι με τρόπο που δεν ανάγεται στην εκδήλωση, όπως η ευθύτητα του πρόσωπον προς πρόσωπον, χωρίς το ενδιάμεσο καμιά εικόνας στη γυμνότητά του, δηλαδή με την ανέχεια και την πείνα μου. Μέσα στην *Επιθυμία* συγχέονται οι κινήσεις που τείνουν προς τα Άνω και η Ταπεινότητα του Άλλου ανθρώπου.

Η έκφραση δεν ακτινοβολεί σαν μια λάμψη που διαχέεται εν αγνοία του ακτινοβολούντος, πράγμα που αποτελεί πιθανώς τον ορισμό του ωραίου. Εκδηλώνομαι παριστάμενος στην εκδήλωσή μου σημαίνει ότι επικαλούμαι τον συζητητή και εκτίθεμαι στην απάντησή του και στην ερωτησή του. Η έκφραση δεν επιβάλλεται ούτε σαν αληθινή παράσταση, ούτε σαν πράξη. Το ον που προσφέρεται στην αληθινή παράσταση παραμένει δυνατότητα εμφάνισης. Ο κόσμος που με πλημμυρίζει όταν δένομαι μαζί του αποδειχνεται ανήμπορος απέναντι στην «ελεύθερη σκέψη» που καταργεί αυτό το δεσμό ή έστω τον αρνείται εσωτερικά, όντας ικανή να ζήσει κρυμμένη. Το ον που εκφράζεται επιβάλλεται, αλλά για την ακρίβεια θυμίζοντάς μου την ανέχεια και τη γύμνια του – την πείνα του – χωρίς να μπορώ να κωφεύσω στην κλήση του. Έτσι, μέσα στην έκφραση, το ον που επιβάλλεται δεν περιορίζει, αλλά προάγει την ελευθερία μου, παρακινώντας την καλω-

σύνη μου. Η τάξη της ευθύνης όπου η βαρύτητα του αναπόφευκτου όντος παγώνει κάθε γέλιο, αποτελεί επίσης την τάξη όπου η ελευθερία ανακαλείται αναπόφευκτα έτσι ώστε το ασύγγνωστο δάρος του όντος να καταδειχνει την ελευθερία μου. Το αναπόφευκτο δεν έχει πλέον τον απάνθρωπο χαρακτήρα του μοιραίου, αλλά την αυστηρή σοβαρότητα της καλωσύνης.

Αυτός ο δεσμός ανάμεσα στην έκφραση και στην ευθύνη – αυτή η προϋπόθεση ή αυτή η ηθική ουσία της γλώσσας – αυτή η λειτουργία της γλώσσας που είναι πρότερη από κάθε εκκάλυψη του είναι και από την ψυχρή λάμψη, επιτρέπουν να υπεξαιρέσουμε τη γλώσσα από την υποταγή της απέναντι σε μια προϋπάρχουσα σκέψη της οποίας θα εξέφραζε δουλικά ή θα εκκαθόλιευε τις εσωτερικές κινήσεις. Η παρουσίαση του προσώπου δεν είναι αληθής, γιατί το αληθές αναφέρεται στο αν-αληθές, το αιώνιο συγκαιρινό του, και αναπόφευκτα συναντά το γέλιο και τη σιωπή του σκεπτικιστή. Η παρουσίαση του όντος στο πρόσωπο δεν αφήνει λογικό έδαφος στην αντίφασή της. Επίσης, από την ομιλία που αρχίζει η επιφάνεια ως πρόσωπο, δεν μπορώ να κρυφτώ μέσω της σιωπής, όπως δοκιμάζει να κάνει ο οργισμένος Θρασύμαχος, μέσα στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* (ανεπιτυχώς άλλωστε). «Αφήνετε ανθρώπους χωρίς τροφή – αυτό είναι ένα σφάλμα που σε καμιά περίπτωση δεν συγχωρείται ούτε δέχεται τη διάκριση του ηθελημένου και του αθέλητου» λέγει ο Ραβί Γιοχανάν¹. Απέναντι στην πείνα των ανθρώπων η ευθύνη λογαριάζεται «αντικειμενικά». Είναι αναμφίλεκτη. Το πρόσωπο ανοίγει την πρωταρχική ομιλία της οποίας η πρώτη λέξη είναι η υποχρέωση που καμιά «εσωτερικότητα» δεν επιτρέπει να αποφύγουμε. Ομιλία που μας υποχρεώνει να μετάσχουμε, απαρχή ομιλίας την οποία εύχεται ο ορθολογισμός, «δύναμη» που πείθει ακόμα και ανθρώπους που δεν θέλουν να ακούσουν (*πει-*

σαι μη ακούοντας)¹ και θεμελιώνει έτσι την αληθινή καθολικότητα του Λόγου.

Πριν από την εκκάλυψη του είναι εν γένει, ως βάσης της γνώσης και ως νοήματος του είναι, υπάρχει η σχέση με τον ον που εκφράζεται πριν από την οντολογία υπάρχει η ηθική.

3. Πρόσωπο και Λόγος

Η έκφραση δεν επιτελείται ως η εκδήλωση μιας νοητής μορφής που θα αλληλοσυνέδεε όρους για να εγκαθιδρύνει, μέσω της απόστασης, τη συνύπαρξη των μερών μέσα σε μιαν ολότητα, όπου οι όροι που έρχονται αντιμέτωποι αντλούν ήδη το νόημά τους στην κατάσταση που έχει δημιουργήσει η κοινότητα που, με τη σειρά της, οφείλει το δικό της νόημα στους συναρθρωμένους όρους. Αυτός ο «κύκλος της κατανόησης» δεν επιβάλλεται ως το πρωταρχικό συμβάν της λογικής του είναι. Η έκφραση προηγείται από αυτά τα συναρμολογούμενα αποτελέσματα που είναι ορατά για έναν τρίτο.

Το ιδιαίζον συμβάν της έκφρασης συνίσταται στο να μαρτυρείς για τον εαυτό σου εγγυώμενος συνάμα αυτή τη μαρτυρία. Αυτή η αυτο-βεβαίωση δεν είναι δυνατή παρά ως πρόσωπο, δηλαδή ως λαλιά. Γεννά την αρχή της κατανόησιμότητας, την ίδια την πρωταρχή, την ηγεμονία, τη βασίλική κυριαρχία, που διατάσει άνευ όρων. Η αρχή λειτουργεί μόνο ως διάταγμα. Αν αναζητούσαμε την επιρροή που θα μπορούσε να είχε δεχτεί η έκφραση ή μια ασύνειδη πηγή από την οποία θα εκπήγαζε, αυτό θα προϋπέθετε μιαν έρευνα που θα μας παρέτεμπε σε νέα τεκμήρια και συνεπώς στην πρωταρχική ειλικρίνεια ως έκφρασης.

Η γλώσσα ως ανταλλαγή ιδεών για τον κόσμο, με τις υστερο-βουλίες που συνεπάγεται, μέσα από τις μεταπτώ-

1. Πλάτων. *Πολιτεία* 327 d. Η γαλλική έκδοση από παραδρομή σημειώνει b (Σ.τ.Μ.).

σεις της ειλικρίνειας και του ψεύδους που σκιαγραφεί, προϋποθέτει την πρωταρχικότητα του προσώπου χωρίς την οποία, ιδωμένη σαν μια πράξη μεταξύ άλλων που το νόημά τους θα μας επιβάλλονταν από μια ατελεύτητη ψυχανάλυση ή κοινωνιολογία, δεν θα μπορούσε να ξεκινήσει. Αν στο βάθος της λαλιάς δεν υπήρχε αυτή η πρωταρχικότητα της έκφρασης, αυτή η ρήξη με κάθε επιρροή, αυτή η δεσποζουσα θέση του ομιλούντος, που είναι ξένη προς κάθε διακύβευση και κάθε μόλυνση, αυτή η ευθύτητα του πρόσωπον-προς-πρόσωπον, η λαλιά δεν θα ξεπερνούσε το πεδίο της δραστηριότητας της οποίας προφανώς, δεν είναι ένα είδος, παρότι η γλώσσα μπορεί να ενσωματωθεί σε ένα σύστημα πράξεων και να χρησιμεύσει ως όργανο. Αλλά η γλώσσα είναι επιρρήμη μόνο όταν η λαλιά παραιτείται από αυτή τη λειτουργία της πράξης και επιστρέφει στην εκφραστική της ουσία.

Η έκφραση δε μας δίνει την εσωτερικότητα του Άλλου ανθρώπου. Ο Άλλος άνθρωπος που εκφράζεται, για την ακρίβεια, δεν δίνεται και συνεπώς διατηρεί την ελευθερία να ψευσθεί. Αλλά το ψεύδος και η φιλαλήθεια προϋποθέτουν ήδη την απόλυτη αυθεντικότητα του προσώπου –προνομιούχου γεγονότος της παρουσίας του όντος, ξένου προς την εναλλακτικότητα αλήθειας – αν-αλήθειας, το οποίο απορρίπτει την αμφισημία του αληθούς και του ψευδούς που κατατρέχει κάθε αλήθεια, αμφισημία μέσα στην οποία άλλωστε κινούνται όλες οι αξίες. Η παρουσίαση του όντος μέσα στο πρόσωπο δεν έχει την καταστατική τάξη μιας αξίας. Αποκαλούμε πρόσωπο για την ακρίβεια αυτή την εξαιρετή παρουσίαση του εαυτού που γίνεται αυτοπροσώπως, χωρίς τίποτα κοινό με την παρουσίαση απλώς δεδομένων πραγματικότητων, που πάντα γεννούν την υποψία κάποιας πανουργίας, που πάντα μπορεί κανείς να τις ονειρευτεί. Για να αναζητήσω την αλήθεια, διατήρησα ήδη μια σχέση με ένα πρόσωπο που μπορεί να εγγυηθεί για τον εαυτό του, τον οποίου η ίδια η επιφάνεια είναι, κατά κάποιο τρόπο, ένας λόγος τιμής. Κάθε γλώσσα ως ανταλλαγή ακουστικών σημείων ήδη

αναφέρεται σ' αυτό τον πρωταρχικό λόγο τιμής. Το λεκτικό σημείο τοποθετείται εκεί όπου κάποιος σημασιολογεί κάτι σε κάποιον. Προαπατεί ήδη μια νομιμοποίηση του σημαίνοντα.

Η ηθική σχέση, το πρόσωπον-προς-πρόσωπον διαφέρει επίσης από κάθε σχέση που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μυστική και όπου συμβάντα διαφορετικά από την παρουσίαση του πρωταρχικού όντος, έρχονται να διαταράξουν ή να μεταρριψούν την καθαρή ειλικρίνεια αυτής της παρουσίας, όπου μεθυστικές αμφιλογίες έρχονται να πλουτίσουν την πρωταρχική μονοσημαντικότητα της έκφρασης, όπου η ομιλία γίνεται γοητεία όπως η προσευχή αποδιδείνει τελετή και λειτουργία, όπου οι συνομιλητές καταλήγουν να παίζουν ένα ρόλο σε ένα δράμα που αρχίσει έξω από αυτούς. Εδώ βρίσκεται ο έλλογος χαρακτήρας της ηθικής σχέσης και της γλώσσας. Κανένας φόβος, κανένας τρόπος δεν θα μπορούσε να αλλοιώσει την ευθύτητα της σχέσης που διατηρεί την ασυνέχεια της συσχέτισης, που απαρνείται τη σύμφυση και όπου η απάντηση δεν παραλείπει την ερώτηση. Στην ποιητική δραστηριότητα όπου εν αγνοία μας εμφανίζονται επιδράσεις αυτής της δραστηριότητας που μολαταύτα είναι συνειδητή, για να την περιλάβουν και να την αιωρήσουν σαν ρυθμός, και όπου η πράξη φέρεται από το έργο που ανάδειξε, όπου διονυσιακό τω τρόπο ο καλλιτέχνης, σύμφωνα με την έκφραση του Νίτσε, γίνεται έργο τέχνης, –αντιτίθεται η γλώσσα, που κάθε στιγμή διακόπτει τη χάση του ρυθμού και εμποδίζει την πρωτοβουλία να γίνει ρόλος. Η ομιλία είναι ρήξη και έναρξη, ρήξη του ρυθμού που μαγεύει και θέλγει τους συνομιλητές –πρόζα.

Το πρόσωπο όπου παρουσιάζεται το Άλλο –απολύτως άλλο– δεν αρνείται το Ίδιο, δεν το διάζει όπως η γνώση ή η αυθεντία ή η υπερφυσική θαυματουργία. Παραμένει στο ύψος εκείνου που δεξιώνεται, παραμένει γήινο. Αυτή η παρουσίαση είναι η κατεξοχήν μη-βία, γιατί αντί να πληγγώσει την ελευθερία μου, την καλεί να αναλάβει την ευθύνη της, και την εγκαθιδρύει. Παρότι μη-βία, διατη-

ρεί την πολλαπλότητα του Ίδιου και του Άλλου. Είναι ειρήνη. Η σχέση με το Άλλο –το απολύτως άλλο– που δε συνορεύει με το Ίδιο, δεν εκτίθεται στην αλλεργία που λυποεί το Ίδιο μέσα σε μιαν ολότητα, και πάνω στην οποία εδράζεται η εγγελιανή διαλεκτική. Για τον Λόγο το Άλλο δεν είναι ένα σκάνδαλο που τον κινεί διαλεκτικά, αλλά η πρώτη έλλογη διδαχή, η προϋπόθεση κάθε διδαχής. Το υποτιθέμενο σκάνδαλο της ετερότητας, προϋποθέτει τη γαλήνια ταυτότητα του Ίδιου, μιαν ελευθερία βέβαιη για τον εαυτό της, που ασκείται ανεπιφύλακτα, και στην οποία ο Ξένος παρέχει ενόχληση και περιορισμό. Αυτή η απεργάδιαστη ταυτότητα, ελευθερωμένη από κάθε μετοχή, ανεξάρτητη μέσα στο εγώ, μπορεί εντούτοις να απωλέσει την αταραξία της αν το άλλο, αντί να την πλήξει εμφανιζόμενο στο ίδιο επίπεδο με αυτή, της μιλάει, δηλαδή δείχνεται μέσα στην έκφραση, στο πρόσωπο και καταφθάνει άνωθεν. Τότε η ελευθερία κωλύεται όχι προσκρούοντας σε μιαν αντίσταση, αλλά ως αυθάρκτη, ένοχη και διελή, αλλά μέσα στην ενοχή της εξυψώνεται ως την ευθύνη. Το συμπτωματικό, δηλαδή το ανορθόλογο δεν της φανερώνεται πάνω στο άλλο, αλλά μέσα της. Αυτό που συγκροτεί την συμπτωματικότητα δεν είναι ο περιορισμός από το άλλο, αλλά ο εγωισμός, ως αφ' εαυτού αδικαίωτος. Η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο ως σχέση με την υπέρβασή του –η σχέση με τον άλλον άνθρωπο που θέτει υπό συζήτηση τη βίβανση αυθορμησία της εμμενούς μοίρας της, εισάγει μέσα μου κάτι που δεν ήταν μέσα μου. Αλλά αυτή η «δράση» πάνω στην ελευθερία μου θέτει για την ακρίβεια τέρμα στη βία και στη συμπτωματικότητα και, υπ' αυτή την έννοια επίσης, εγκαθιδρύει το Λόγο (Raison). Βεβαιώνοντας ότι το πέρασμα από ένα περιεχόμενο, από ένα πνεύμα στο άλλο, δεν τελείται χωρίς βία παρά μόνο αν η αλήθεια την οποία διδάσκει ο δάσκαλος βρισκείται ανάκαθεν μέσα στον μαθητή, είναι σα να εξωθούμε την μαιευτική πέρα της νομίμου χρήσεώς της. Η ιδέα του απείρου μέσα μου, που υπονοεί ένα περιεχόμενο το οποίο ξεχειλίζει το περιέχον – αποκόβεται από την προκατάλη-

ψη της μαιευτικής χωρίς να αποκοπεί από τον ορθολογισμό, επειδή η ιδέα του απείρου, όχι μόνο δεν βιάζει το πνεύμα, αλλά και καθορίζει την ίδια τη μη-βία, δηλαδή εγκαθιδρύει την ηθική. Το Άλλο δεν είναι για τον Λόγο ένα σκάνδαλο που τον θέτει σε διαλεκτική κίνηση, αλλά η πρώτη διδαχή. Ένα ον που δέχεται την ιδέα του Απείρου –που δέχεται, λέμε, γιατί δεν μπορεί να την ενέχει αφ' εαυτού –είναι ένα ον που έχει διδαχτεί μη μαιευτικός –ένα ον που η ύπαρξή του συνίσταται στην ακατάπαυστη αποδοχή της διδασκαλίας, στο αδιάκοπο ξεχείλισμα του εαυτού του (ή στο χρόνο). Σκέπτομαι σημαίνει έχω την ιδέα του απείρου ή έχω δεχτεί το μάθημα. Η έλλογη σκέψη αναφέρεται σ' αυτό το μάθημα. Αλλά αν παραμένουμε στην τυπική υφή της λογικής σκέψης, που ξεκινάει από έναν ορισμό, τότε το άπειρο, σε αναφορά προς το οποίο οριοθετούνται οι έννοιες, δεν θα μπορούσε με τη σειρά του να καθοριστεί. Συνεπώς παραπέμπει σε μια «γνώση» νέας υφής. Εδώ δοκιμάζουμε να την ορίσουμε ως σχέση με το πρόσωπο και να δειξουμε την ηθική ουσία αυτής της σχέσης. Το πρόσωπο είναι η προφάνεια που καθιστά δυνατή την προφάνεια όπως η θεία φιλαλήθεια που υποστηρίζει τον καρτεσιανό ορθολογισμό.

4. Η ομιλία εγκαθιδρύει τη σημασία

Έτσι η γλώσσα καθορίζει τη λειτουργία της έλλογης σκέψης: της προσφέρει μιαν αφετηρία μέσα στο είναι. μια πρώτη σημασιακή ταυτότητα στο πρόσωπο εκείνου που μιλάει, δηλαδή εκείνου που παρουσιάζεται αναιρώντας ακατάπαυστα την αμφισημία της εικόνας του, των λεκτικών του σημείων. Η γλώσσα καθορίζει τη σκέψη: όχι η γλώσσα με τη φυσική της υλικότητα, αλλά σαν μια στάση του Ίδιου απέναντι στον άλλον άνθρωπο, που δεν μπορεί να αναχθεί στην παράσταση του άλλου ανθρώπου, που δεν μπορεί να αναχθεί σε μια διανοητική πρόθεση, που δεν μπορεί να αναχθεί σε μια συνείδηση του..., επειδή αναφέρεται σε κάτι που κάποια συνείδηση δεν μπορεί να

περιλάβει, επειδή αναφέρεται στο άπειρο του Άλλου ανθρώπου. Η γλώσσα δεν τελείται μέσα σε μια συνείδηση, μου έρχεται από τον άλλο άνθρωπο και απηχεί τη συνείδηση θέτοντάς την υπό κρίση, πράγμα που αποτελεί ένα συμβάν μη αναγώγιμο στη συνείδηση όπου όλα ελιουμβαίνουν έσωθεν, ακόμα και το αλλόκοτο της οδύνης. Όταν εκλαμβάνουμε τη γλώσσα ως μια πνευματική στάση, δε σημαίνει ότι την απενσαρκώνουμε, αλλά ότι για την ακρίβεια εξηγούμε την ενσαρκωμένη της ουσία, τη διαφορά της από την συγκροτησιακή, εγωλογική φύση της υπερβατολογικής σκέψης του ιδεαλισμού. Η πρωταρχικότητα της ομιλίας σε σχέση με την συγκροτησιακή αναφορικότητα, σε σχέση με την καθαρή συνείδηση, γκρεμίζει την έννοια της εμμένειας: η ιδέα του απείρου μέσα στην συνείδηση είναι ένα ξεχείλισμα αυτής της συνείδησης που η ενσάρκωσή της προσφέρει νέες δυνάμεις σε μια ψυχή που δεν είναι πλέον παραλυτική, δυνάμεις υποδοχής, δωρεάς, πλούτου, φιλοξενίας. Αλλά αν η ενσάρκωση ιδωνόταν ως πρώτο συμβάν της γλώσσας, χωρίς ένδειξη της οντολογικής δομής που εκπληρώνει, θα εξομοίωνε τη γλώσσα της δραστηριότητας με αυτή την προέκταση της σκέψης σε σωματικότητα, το *εγώ νωύ* με το *εγώ μπορώ* που αναμφίβολα χρησιμοποιεσε ως πρότυπο στην κατηγορία του ιδίου σώματος ή της ενσαρκωμένης σκέψης που δεσπόζει σε ένα τμήμα της σύγχρονης φιλοσοφίας. Η θέση που παρουσιάζουμε εδώ χωρίζει ριζικά τη γλώσσα από τη δραστηριότητα, την έκφραση από την εργασία, παρά την πρακτική πλευρά της γλώσσας, της οποίας τη σπουδαιότητα δε θα μπορούσαμε να υποτιμήσουμε.

Μέχρι μια πολύ πρόσφατη εποχή η θεμελιώδης λειτουργία της ομιλίας μέσα στην ανάδειξη του Λόγου παραγνωρίστηκε. Η λειτουργία της απόφασης εκλαμβανόταν στην εξάρτησή της από το Λόγο: η απόφαση αντανάκλα τη σκέψη. Πρώτος απ' όλους ο νομιναλισμός γύρεψε μιαν άλλη λειτουργία για την απόφαση: την είδε σαν *όργανο* του Λόγου. Όντας μάλλον συμβολική λειτουργία της λέξης που συμβολίζει το αδιανόητο, παρά σημαίνουν

περιεχομένων που έχουμε σκεφτεί, αυτός ο συμβολισμός επέστρεφε στον συνειρμό με έναν ορισμένο αριθμό συνειδητών εποπτικών δεδομένων που είναι αυτάρκη και δεν απαιτούν σκέψη. Ο μόνος σκοπός της θεωρίας ήταν η εξήγηση μιας απόκλισης ανάμεσα στη σκέψη, που ήταν ανίκανη να σκοπεύσει ένα γενικό αντικείμενο, και στη γλώσσα που φαίνεται να αναφέρεται σε αυτό. Απόκλιση της οποίας ο Χούσερελ κατέδειξε τον φαινομενικό χαρακτήρα, υποτάσσοντας πλήρως τη λέξη στο Λόγο. Η λέξη είναι παράθυρο· αν είναι οθόνη, πρέπει να την απορρίψουμε. Στον Χάιντεγγερ, η εσπεράντο λέξη του Χούσερελ παίζει το χρώμα και τη βαρύτητα μιας ιστορικής πραγματικότητας. Παραμένει όμως συνδεδεμένη με τη διαδικασία της εννόησης.

Η δυσπιστία απέναντι στην λεκτικότητα καταλήγει στο αδιαμφισβήτητο πρωτείο της έλλογης σκέψης απέναντι σε όλα τα *ενεργήματα* της έκφρασης που παρεισχύουν μια σκέψη σε μια γλώσσα σα να πρόκειται για ένα σύστημα σημείων ή τη συνδέουν με μια γλώσσα η οποία προτανεύει στην επιλογή αυτών των σημείων. Οι νεότερες έρευνες της φιλοσοφίας της γλώσσας κατέστησαν οικεία την ιδέα μιας *βαθείας αλληλεγγύης* ανάμεσα στη σκέψη και στη λαλιά. Μεταξύ άλλων, και καλύτερα από αυτούς, ο Μερλώ-Ποντύ κατέδειξε ότι η απενσαρκωμένη σκέψη, η σκέψη που συγκροτεί τον κόσμο της λαλιάς, συνάπτοντάς τον με τον κόσμο, —ο οποίος είχε συγκροτηθεί από σημασίες, μέσα από μια πάντα υπερβατολογική διαδικασία— ήταν ένας μύθος. Ήδη η σκέψη συνίσταται στο να προβάλλει μέσα στο σύστημα των σημείων —μέσα στη γλώσσα ενός λαού ή ενός πολιτισμού για να δεχτεί τη σημασία αυτής της διαδικασίας. Οδεύει στην τύχη, στο βαθμό που δεν ξεκινά από μια προηγούμενη παράσταση, ούτε από αυτές τις σημασίες, ούτε από φράσεις υπό συνάρθρωση. Συνεπώς η σκέψη ενεργεί μέσα στο «μπορώ» του σώματος. Δηλαδή ενεργεί προτού να έχει την παράσταση του εαυτού της ή να συγκροτήσει αυτό το σώμα. Η σημασία καταλαμβάνει αφινίδια τη σκέψη που τη σκέφτηκε.

Γιατί όμως η γλώσσα, ως προσφυγή στο σύστημα των σημείων, είναι απαραίτητη στη σκέψη; Γιατί το αντικείμενο, ακόμα και το αντικείμενο που υπέπεσε στην αντίληψη, έχει ανάγκη ένα όνομα για να γίνει παραδεδεγμένη σημασία; Τι σημαίνει έχω νόημα; Η σημασία αυτής της ενσαρκωμένης γλώσσας παραμένει «αναφορικό αντικείμενο» μέσα σε αυτή την αντίληψη. Η υφή της συγκροτούσας συνείδησης ανακάτνει όλα της τα δικαιώματα μετά από τη μεσίτευση του σώματος που μιλάει ή γράφει. Η περίσσεια της σημασίας απέναντι στην παράσταση, δεν έγκειται τάχα σε έναν νέο τρόπο παρουσιάσής της –νέο σε σχέση με την συγκροτούσα αναφορικότητα–, τρόπο άλλωστε που η ανάλυση της «αναφορικότητας του σώματος» δεν εξαντλεί το μυστικό του; Άραγε η μεσίτευση του σημείου συγκροτεί τη σημασία επειδή θα εισήγαγε στην αντικειμενική και στατική παράσταση την «κίνηση» της συμβολικής σχέσης; Αλλά τότε η γλώσσα θα ήταν εκ νέου ύποπτη ότι μας απομακρύνει από «τα ίδια τα πράγματα».

Πρέπει να δεβαιώσουμε το αντίθετο. Δεν κάνει η μεσίτευση του σημείου τη σημασία, αλλά η σημασία (που πρωταρχικό της συμβάν είναι το πρόσωπον-προς-πρόσωπον) καθιστά δυνατή τη λειτουργία του σημείου. Η πρωταρχική ουσία της γλώσσας δεν πρέπει να αναζητηθεί στο σωματικό ενέργημα που την αποκαλύπτει σε μένα και στους άλλους και μέσα στην προσφυγή στη γλώσσα οικοδομεί μια σκέψη, αλλά στην παρουσίαση του νοήματος. Αυτό δεν μας οδηγεί σε μια συγκροτούσα υπερβατολογική συνείδηση των αντικειμένων ενάντια στην οποία εγείρεται με τόσο δίκαιη σφοδρότητα η θεωρία της γλώσσας που μόλις μνημονεύσαμε. Γιατί οι σημασίες δεν παρουσιάζονται στη θεωρία, δηλαδή στη συγκροτούσα ελευθερία μιας υπερβατολογικής συνείδησης: *το είναι της σημασίας θέτει υπό συζήτηση την ίδια την συγκροτούσα ελευθερία μέσα σε μιαν ηθική σχέση*. Το νόημα είναι το πρόσωπο του άλλου και κάθε προσφυγή στη γλώσσα προϋποθέτει την κατανόηση της πρώτης σημασίας, αλλά κατανόηση που, πριν αφηθεί να ερμηνευτεί ως «συνείδηση

του», είναι κοινωνία και υποχρέωση. Η σημασία –είναι το Άπειρο, αλλά το άπειρο δεν παρουσιάζεται σε μιαν υπερβατολογική σκέψη, ούτε καν στη νουνεχή δραστηριότητα, αλλά στον Άλλον άνθρωπο– με αντιμετωπίζει, με θέτει υπό συζήτηση και με υποχρεώνει λόγω της ουσίας του ως απείρου. Αυτό το «κάτι», που αποκαλύπτει σημασία εμφανίζεται μέσα στο είναι με τη γλώσσα, γιατί η ουσία της γλώσσας είναι η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο. Αυτή η σχέση δεν έρχεται να προστεθεί στον εσωτερικό μονόλογο –έστω στην «σωματική αναφορικότητα» του Μερλώ-Ποντύ– όπως μια διεύθυνση προστίθεται στο προϊόν που ταχυδρομούμε –γιατί η δεξίωση του όντος που εμφανίζεται στο πρόσωπο, το ηθικό συμβάν τη κοινωνικότητας, επιτάσσει ήδη την εσωτερική ομιλία. Και η επιφάνεια που παράγεται ως πρόσωπο δεν συγκροτείται όπως όλα τα άλλα όντα, επειδή ακριβώς «αποκαλύπτει» το άπειρο. Η σημασία είναι το άπειρο, δηλαδή ο Άλλος άνθρωπος. Το νοητό δεν είναι μια έννοια, αλλά μια νόηση. Η σημασία προηγείται από την νοηματοδοσία (Sinngebung) και υποδεικνύει το όριο του ιδεαλισμού αντί να τον δικαιώνει.

Κατά μια έννοια, η σημασία είναι για την αντίληψη ό,τι είναι το σύμβολο για το συμβολιζόμενο. Το σύμβολο υποδηλώνει την ανομοιότητα του δεδομένου της συνείδησης με το ον που το συμβολίζει, μια συνείδηση ενδεής και πειναλέα για κείνο που της λείπει, για το ον εκείνο που αγγέεται με την ευκρίνεια με την οποία έχει διωθεί η απουσία του, μια δύναμη που προαισθάνεται την ενέργεια. Η σημασία του μοιάζει, σαν ξεχειλίσιμα της αναφορικότητας που σκοπεύει, μέσω του σκοπευόμενου όντος. Αλλά εδώ η ανεξάντλητη περίσσεια ξεχειλίζει το παρόν της συνείδησης. Αυτή η ροή του απείρου ή το πρόσωπο δεν μπορεί πλέον να διατυπωθεί με όρους συνείδησης, με μεταφορές που να αναφέρονται στο φως ή στο αισθητό. Η ηθική απαίτηση του προσώπου θέτει υπό συζήτηση τη συνείδηση που το δεξιώνεται. Η συνείδηση της υποχρέωσης –δεν είναι πλέον μια συνείδηση, επειδή αποσπά τη συνείδηση

από το κέντρο της υποτάσσοντάς την στον Άλλον άνθρωπο.

Αν το πρόσωπον- προς- πρόσωπον θεμελιώνει τη γλώσσα, αν το πρόσωπο προσκομίζει την πρώτη σημασία, εγκαθιδρύει την ίδια τη σημασία μέσα στο είναι – η γλώσσα όχι μόνο υπηρετεί το Λόγο αλλά είναι ο Λόγος. Με την έννοια μιας απρόσωπης νομιμότητας, ο Λόγος δεν επιτρέπεται να εξηγήσουμε την ομιλία, γιατί απορροφά την πολυπλοκότητα των συνομιλούντων. Επειδή είναι μοναδικός, ο Λόγος δεν μπορεί να μιλήσει σε έναν άλλον Λόγο. Ένας Λόγος που είναι εμμενής σε μιαν ατομική συνείδηση μπορεί βέβαια να συλλάβει τον εαυτό του, φυσιολογικά, ως σύστημα νόμων που διέπουν τη φύση αυτής της συνείδησης που εξατομικεύεται όπως όλα τα φυσικά όντα, αλλά επιπλέον εξατομικεύεται ως εαυτός. Η συμφωνία μεταξύ συνειδήσεων θα εξηγιόταν τότε με την ομοιότητα μεταξύ όντων πανομοιότυπα συγκροτημένων. Η γλώσσα θα αναγόταν σε ένα σύστημα σημείων που, από τη μια συνείδηση στην άλλη, θα αφύπνιζε παρόμοιες σκέψεις. Εφεξής πρέπει να αμελήσουμε την αναφορικότητα της έλλογης σκέψης που διανοίγεται σε μια καθολική τάξη και να διατηρήσουμε όλους τους κινδύνους του φυσικοκρατικού ψυχολογισμού, ενάντια στον οποίον ισχύουν πάντα τα επιχειρήματα του πρώτου τόμου των *Logische Untersuchungen*.

Οπισθοχωρώντας μπροστά σε αυτές τις συνέπειες και για να συμμορφωθούμε περισσότερο με το «φαινόμενο», μπορούμε να αποκαλέσουμε Λόγο την εσωτερική συνοχή μιας ιδεώδους τάξης που πραγματώνεται στο είναι καθόσον η ατομική συνείδηση, εκεί όπου μαθητεύει ή οικοδομείται, θα εγκατέλειπε την μερικότητά της ως ατόμου και εαυτότητας και είτε θα οπισθοχωρούσε προς μια νοητή σφαίρα όπου θα ασκούσε άχρονα τον ρόλο της ως απόλυτο υποκαείμενο στο Εγώ νωμό, είτε θα ενοφθαλμιζόταν στην καθολική τάξη του Κράτους την οποία, ευθύς εξ αρχής, φαινόταν να διαβλέπει ή να συγκροτεί. Και στις δύο περιπτώσεις η γλώσσα θα είχε το ρόλο να διαλύσει την εαυτότητα της θαυμάσια ανταγωνιστικής προς το Λόγο

ατομικής συνείδησης, είτε για να την μετατρέψει σε ένα «Εγώ νωμό» που δεν μιλάει πια, είτε για να την εξαφανίσει μέσα στην ομιλία της όπου, μπασμένη στο Κράτος, το μόνο που θα μπορούσε να κάνει θα ήταν να υποστεί την κρίση της ιστορίας αντί να παραμείνει εγώ, ήτοι να την κρίνει.

Μέσα σε έναν παρόμοιο ορθολογισμό δεν υπάρχει πλέον κοινωνία, δηλαδή δεν υπάρχει πλέον σχέση που οι όροι της να την αποτάσσουν.

Οι εγγελιανοί μπορούν κάλλιστα να εντάξουν στην ανθρώπινη ζωικότητα τη συνείδηση της τυραννίας που αισθάνεται το άτομο ενώπιον του απρόσωπου νόμου, οφείλουν όμως να εξηγήσουν πώς ένα έλλογο ζώο είναι δυνατό, πως η μερικότητα του εαυτού – μπορεί τάχα να θιχτεί από την απλή καθολικότητα μιας ιδέας, πώς ένας εγκωσιμός μπορεί να παραιτηθεί.

Αντίθετα, αν ο Λόγος ζει μέσα στη γλώσσα, αν στην αντιπαράθεση του πρόσωπον-προς- πρόσωπον λάμπει η πρώτη ορθολογικότητα, αν το πρώτο νοητό, η πρώτη σημασία, είναι το απειρο της νόησης που παρουσιάζεται (δηλαδή που μου μιλάει) μέσα στο πρόσωπο· αν ο Λόγος καθορίζεται από τη σημασία αντί η σημασία να καθορίζεται από τις απρόσωπες δομές του Λόγου, αν η κοινωνία προηγείται από την εμφάνιση αυτών των απρόσωπων δομών, αν η καθολικότητα βασιλεύει ως η παρουσία της ανθρωπότητας μέσα στα μάτια που με κοιτούν, αν τέλος αναλογιζόμαστε ότι αυτό το βλέμμα ανακαλεί την ευθύνη μου και καθιερώνει την ελευθερία μου ως ευθύνη και αυτο-προσφορά, η πολυπλοκότητα της κοινωνίας δεν θα μπορούσε να εξαφανιστεί μέσα στην εξύψωσή της ως το Λόγο. Θα ήταν η προϋπόθεσή του. Ο Λόγος δεν θα εγκαθίδρυε το απρόσωπο μέσα μου, αλλά ένα Εγώ ικανό για συνύπαρξη, αναδυμένο μέσα στην απόλαυση ως χωριστό, του οποίου όμως ο χωρισμός υπήρξε αναγκαίος ώστε το άπειρο – που η απειρία του συντελείται ως «αντι-μετώπιση» – να μπορεί να είναι.

5. Γλώσσα και αντικειμενικότητα

Ένας λελογισμένος κόσμος είναι ένας κόσμος όπου υπάρχει ο Άλλος άνθρωπος δια του οποίου ο κόσμος της απόλαυσής μου γίνεται θέμα με σημασία. Τα πράγματα αποκτούν μια σημασία ορθολογική, και όχι μόνο απλής χρήσεως, γιατί ένα Άλλο έχει συνδεθεί με τις σχέσεις που έχω μαζί τους. Υποδηλώνοντας ένα πράγμα, το υποδηλώνω στον άλλον άνθρωπο. Η πράξη της υποδηλώσεως, τροποποιεί τη σχέση απόλαυσης και κατοχής με τα πράγματα, τοποθετεί τα πράγματα μέσα στην προοπτική του άλλου ανθρώπου. Η χρησιμοποίηση ενός σημείου δεν περιορίζεται στο να υποκαθιστά την άμεση σχέση με ένα πράγμα με μια έμμεση σχέση, αλλά επιτρέπει να γίνουν τα πράγματα προσφέρσιμα, να αποσπαστούν από τη χρήση μου, να αλλοτριωθούν, να καταστούν εξωτερικά. Η λέξη που υποδηλώνει τα πράγματα πιστοποιεί τον μερισμό τους σεμένα και στους άλλους. Η αντικειμενικότητα του αντικειμένου δεν απορρέει από μια αναστολή της χρήσης και της απόλαυσης όπου τα κατέχω χωρίς να τα επιφορτίζομαι. Η αντικειμενικότητα προκύπτει από τη γλώσσα που επιτρέπει να θέσουμε υπό συζήτηση την κατοχή. Αυτή η αποδέσμευση έχει θετικό νόημα: γίνεται είσοδος του πράγματος μέσα στην σφαίρα του άλλου. Το πράγμα γίνεται θέμα. Θεματοποιώ, σημαίνει προσφέρω τον κόσμο στον Άλλον άνθρωπο μέσω της λαλιάς. Έτσι η «απόσταση» από το αντικείμενο ξεπερνά τη χωρική του διάσταση.

Αυτή η αντικειμενικότητα συστοιχεί –όχι με κάποιο στοιχείο ενός μεμονωμένου υποκειμένου, αλλά με τη σχέση του με τον Άλλον άνθρωπο. Η αντικειμενοποίηση παράγεται μέσα στο ίδιο το έργο της γλώσσας όπου το υποκείμενο αποσπάται από τα κατεχόμενα πράγματα σάμπως να υπερίπτατο της ίδιας του της ύπαρξης, σάμπως να αποκοκόταν από αυτή, σάμπως η ύπαρξη την οποία υπάρχει να μην είχε συμβεί ακόμα πλήρως. Αυτή η απόσταση είναι πιο ριζική από κάθε απόσταση από τον κό-

σμο. Το υποκείμενο πρέπει να βρίσκεται «σε απόσταση» από το είναι του, ακόμα και απέναντι στην απόσταση που κρατάει από το σπίτι δια του οποίου βρίσκεται ακόμα μέσα στο είναι. Γιατί μια άρνηση, ακόμα κι όταν αναφέρεται στην ολότητα του κόσμου, παραμένει εσωτερική στην ολότητα. Για να κατορθωθεί η αντικειμενική απόσταση θα πρέπει το υποκείμενο, παρότι βρίσκεται μέσα στο είναι, να μην είναι ακόμα· κατά μία έννοια πρέπει να μην έχει γεννηθεί ακόμα –να μην είναι μέσα στη φύση. Αν το ικανό για αντικειμενικότητα υποκείμενο δεν είναι ακόμα πλήρως, τότε αυτό το «όχι ακόμα», αυτή η κατάσταση του δυνάμει σε σχέσει με το ενεργεία, δεν υποδηλώνει κάτι κατώτερο από το είναι, αλλά το χρόνο. Η συνειδηση του αντικειμένου –η θεματοποίηση– έγκειται στην απόσταση από τον εαυτό της που μόνο χρόνος μπορεί να είναι· ή αν προτιμάτε έγκειται στην αυτο-συνειδηση υπό την προϋπόθεση ότι αναγνωρίζουμε ως «χρόνο» την απόσταση του εγώ από το εγώ μέσα στην αυτο-συνειδηση. Μόνο που ο χρόνος δεν μπορεί να υποδηλώνει ένα «όχι ακόμα» που να μην είναι εντούτοις ένα «κατώτερο είναι» –δεν μπορεί να κρατηθεί μακριά από το είναι και από το θάνατο συγχρόνως παρά ως ανεξάντλητο μέλλον του απείρου, δηλαδή ως εκείνο που παράγεται μέσα στη σχέση της γλώσσας. Το υποκείμενο υπερίπταται της υπάρξεώς του υποδηλώνοντας στο άλλο ό,τι κατέχει –με την ομιλία. Αλλά την ελευθερία έναντι του εαυτού, την οποία απαιτεί αυτή η αποστέρηση, την οφείλει στην δεξίωση του απείρου του Άλλου. Την οφείλει τελικά στην Επιθυμία που δεν προέρχεται από μιαν έλλειψη ή έναν περιορισμό, αλλά από μια περίσσεια της ιδέας του Απείρου.

Η γλώσσα καθιστά δυνατή την αντικειμενικότητα των αντικειμένων και τη θεματοποίησή τους. Ήδη ο Χούσερλ δεβαίανε ότι η αντικειμενικότητα της σκέψης συνίσταται στο γεγονός ότι ισχύει για όλους. Συνεπώς γνωρίζω αντικειμενικά, θα σήμαινε συγκροτώ τη σχέση μου έτσι ώστε να περιλαμβάνει ήδη μιαν αναφορά στη σκέψη των άλ-

λων. Συνεπώς ό,τι μεταδίδω συγκροτείται εφεξής σε συνάρτηση με τους άλλους. Μιλώντας δεν μεταδίδω στον άλλον άνθρωπο εκείνο που για μένα είναι αντικειμενικό: το αντικειμενικό γίνεται αντικειμενικό μόνο μέσω της επικοινωνίας. Αλλά στον Χούσερλ, ο Άλλος άνθρωπος που καθιστά αυτή την επικοινωνία εριστική, συγκροτείται αρχικά για μια σκέψη μεμονωμένη. Η βάση της αντικειμενικότητας τίθεται μέσα από μια διαδικασία καθαρά υποκειμενική. Θέτοντας τη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο ως ηθική. Ξεπερνάμε μια δυσκολία που θα ήταν αναπόφευκτη αν η φιλοσοφία, αντίθετα προς τον Καρτέσιο, ξεκινούσε από ένα cogito που θα ετίθετο απολύτως ανεξάρτητα από τον Άλλον άνθρωπο.

Πράγματι το καρτεσιανό cogito, στην κατακλείδα του τρίτου διαλογισμού, δίνεται ως ερειδόμενο στη θεβαιότητα για την ύπαρξη του Θεού, ως απείρου, σε σχέση προς την οποία τίθεται και νοείται η περατότητα του cogito ή της αμφιβολίας. Αυτή η περατότητα δεν θα μπορούσε, όπως στους νεώτερους, να καθοριστεί χωρίς προσφυγή στο άπειρο, για παράδειγμα ξεκινώντας από τη θνητότητα του υποκειμένου. Το καρτεσιανό υποκείμενο υιοθετεί μια σκοπιά εκτός εαυτού με βάση την οποία μπορεί να συλλάβει τον εαυτό του. Αν σε ένα πρώτο διάδημα, ο Καρτέσιος έχει μια αναμφίλεκτη συνείδηση του εαυτού του, σε ένα δεύτερο διάδημα –στοχασμό επί στοχασμού– αντιλαμβάνεται τις προϋποθέσεις αυτής της θεβαιότητας. Αυτή η θεβαιότητα οφείλεται στην ενάργεια και την ευκρίνεια του cogito –αλλά η ίδια η θεβαιότητα αναζητείται λόγω της παρουσίας του απείρου μέσα σε αυτή την περατή σκέψη που χωρίς αυτή την παρουσία θα αγνοούσε την περατοτητά της:... *manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quomodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cuius comparatione defectus meos cognos-*

cerem? (Έκδ. Tannery, T VII, σσ. 45-46).

Άραγε η θέση της σκέψης μέσα στο άπειρο που τη δημιουργήσε και της έδωσε την ιδέα του απείρου, αποκάλυπτεται μέσω ενός συλλογισμού ή μιας ενόρασης που μόνο θέματα μπορούν να θέσουν; Το άπειρο δεν θα μπορούσε να θεματοποιηθεί και η διάκριση ανάμεσα σε συλλογισμό και ενόραση δεν ταιριάζει καθόλου όσον αφορά στην πρόσβαση του απείρου. Αν ο Χούσερλ βλέπει στο cogito μιαν υποκειμενικότητα που δε στηρίζεται σε κάτι εκτός εαυτής, συγκροτεί την ίδια την ιδέα του απείρου, και την εκλαμβάνει ως αντικείμενο. Η μη-συγκρότηση του απείρου στον Καρτέσιο αφήνει μια θύρα ανοιχτή. Η αναφορά του περατού cogito στο άπειρο του θεού δε συνίσταται σε μιαν απλή θεματοποίηση του Θεού. Για όλα τα αντικείμενα δίνω την εξήγηση μόνος μου, τα περιλαμβάνω. Το οντολογικό επιχείρημα έγκειται στην μετατροπή αυτού του «αντικειμένου» σε ον, ανεξάρτητο από μένα. Ο θεός είναι το Άλλο. Αν σκέφτομαι σημαίνει αναφέρομαι σε ένα αντικείμενο τότε πρέπει να πιστέψουμε ότι η σκέψη του απείρου δεν είναι σκέψη. Αλλά θετικά μιλώντας τι είναι; Ο Καρτέσιος δεν διατυπώνει αυτή την ερώτηση. Εν πάση περιπτώσει, είναι προφανές ότι η ενόραση του απείρου διατηρεί ένα ορθολογιστικό νόημα και με κανένα τρόπο δεν θα αποβεί πλημμυρίδα του Θεού μέσω μιας εσωτερικής συγκίνησης. Ο Καρτέσιος, υπερτερόντως απέναντι σε έναν ιδεαλιστή ή σε έναν ρεαλιστή, ανακαλύπτει μια σχέση με μια πλήρη ετερότητα, μη αναγώγιμη στην εσωτερικότητα, η οποία, εντούτοις, δε διάζει την εσωτερικότητα· μια δεχτικότητα χωρίς παθητικότητα, μια σχέση μεταξύ ελευθεριών.

Η τελευταία αράδα του τρίτου διαλογισμού μας οδηγεί σε μια σχέση με το άπειρο, που, μέσω της σκέψης, έχει-λίξει τη σκέψη και γίνεται προσωπική σχέση, Η ενάτηιση μεταπίπτει σε θαυμασμό, λατρεία και χαρά. Δεν πρόκειται πια για ένα «άπειρο αντικείμενο» που είναι ακόμα γνωστό και θεματοποιημένο, αλλά για κάτι μεγαλειώδες:... *placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione*

immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cuius in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...

Αυτό το παράθεμα δε μας φαίνεται σαν κοσμητικό στοιχείο του ύφους ή σαν σώφρων φόρος τιμής στη θρησκεία, αλλά σαν έκφραση αυτής της μετατροπής της ιδέας του απείρου που κομίζει η συνείδηση, σε Μεγαλειότητα που προσπελάζεται σαν πρόσωπο.

6. Ο Άλλος άνθρωπος και οι Άλλοι

Η παρουσίαση του προσώπου – έκφραση – δεν εκκαλύπτει έναν εσωτερικό κόσμο, που ήταν κλειστός, προσθέτοντας έτσι μια νέα περιοχή προς κατανόηση ή προς κατάληψη. Αντίθετα με καλεί πάνω από το δεδομένο που η λαλιά θέτει ήδη ως κάτι κοινό ανάμεσά μας. Αυτό που δίνουμε, αυτό που παίρνουμε, ανάγεται στο φαινόμενο που έχει αποκαλυφθεί και προσφέρεται, που υπάρχει με τρόπο ο οποίος μετεωρίζεται μέσα στην κατοχή. Αντίθετα, η παρουσίαση του προσώπου με συσχετίζει με τον ον. Το υπάρχειν αυτού του όντος – μη αναγώγιμο στη φαινομενικότητα, εννοούμενη ως πραγματικότητα χωρίς πραγματικότητα – επιτελείται μέσα στην αμετάθετη επιτακτικότητα με την οποία απαιτεί μια απάντηση. Αυτή η απάντηση διαφέρει από την «αντίδραση» η οποία προκαλεί το δεδομένο, γιατί δεν μπορεί να παραμείνει «μεταξύ μας», όπως όταν παίρνω κάποιες θέσεις απέναντι σε κάποιον πράγμα. Ό,τι συμβαίνει εδώ «μεταξύ μας» αφορά όλον τον κόσμο. Το πρόσωπο που τον κοιτάζει εκτίθεται σε δημόσιο θέα, έστω κι αν χωρίζομαι από αυτό αναζητώντας μαζί με τον συνομιλητή τη συνηγορία μιας ιδιωτικής σχέσης και μιας παρανομίας.

Ως παρουσία του προσώπου, η γλώσσα δεν καλεί σε συνηγορία με το ευνοούμενο ον, στο «εγώ-εσύ» που έχει αντάρκεια και λησμονία το σύμπαν μέσα στην παρηγορία αρνείται την παρανομία του έρωτα όπου χάνει την παρηγορία και το νόημα της για να γίνει γέλιο η γουρουρισμα. Ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου – η γλώσσα είναι δικαιοσύνη. Όχι πως αρχικά υπήρχε το πρόσωπο και στη συνέχεια το ον που εκφράζει η εκδηλώνει, μεριμνά για δικαιοσύνη. Η επιφάνεια του προσώπου ως προσώπου, διανοίγει την ανθρωπότητα. Μέσα στη γύμνια του, το πρόσωπο μου επιδεικνύει τη γύμνια του φτωχού και του ξένου, αλλά αυτή η φτώχεια και αυτή η εξορία που επικαλούνται σε αυτές τις δυνάμεις μου, με σκοπεύουν, δεν παραδίδονται σε αυτές τις δυνάμεις ως δεδομένα, παραμένουν έκφραση του προσώπου. Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος. Μέσα σε αυτή την ουσιαστική φτώχεια, η ισοτιμία του συνίσταται στο να αναφέρεται στον τρίτο, που είναι έτσι παρών στη συνάντησή και που μέσα στην ανέχεια του, ο Άλλος άνθρωπος τον υπηρετεί ήδη. Συνάπτεται μαζί μου. Αλλά συνάπτεται μαζί μου για να τον υπηρετήσω, με διατάζει σαν Αφέντης. Διαταγή που με αφορά μόνο στο βαθμό που είμαι ο ίδιος κύριος, διαταγή συνελπώς που με διατάζει να διατάξω. Το εσύ τίθεται μπροστά σε ένα εμείς. Το να είμαστε εμείς δε σημαίνει να «συνωθούμαστε» ή να συμπαραστεκόμαστε σε ένα κοινό έργο. Η παρουσία του προσώπου – το άπειρο του Άλλου – είναι γύμνια, παρουσία του τρίτου (δηλαδή όλης της ανθρωπότητας που μας κοιτάζει) και διαταγή που διατάζει να διατάξουμε. Να γιατί η σχέση με τον άλλον άνθρωπο ή η ομιλία δεν είναι μόνο η αμφισβήτηση της ελευθερίας μου, η κλήση που έρχεται από το Άλλο για να με θέσει προ της ευθύνης μου, όχι μόνο η λαλιά δια της οποίας απογυμνωμένοι από την κατοχή που με περισφίγγει, εκφέροντας έναν αντικειμενικό και κοινό κόσμο· αλλά επίσης κήρυγμα, προτροπή, προφητικός λόγος. Ο προφητικός λόγος ουσιαστικά αποκρίνεται στην επιφάνεια του προσώπου, ζευγαρώνει

όλους τους λόγους, όχι σαν ομιλία που αναφέρεται σε ηθικά θέματα, αλλά ως μη αναγώγιμη στιγμή της ομιλίας που υποκινείται ουσιαστικά από την επιφάνεια του προσώπου καθόσον πιστοποιεί την παρουσία του τρίτου, ολοκλήρης της ανθρωπότητας, μέσα στα μάτια που με κοιτάζουν. Κάθε κοινωνική σχέση, σαν παράγωγο, ανατρέχει στην παρουσίαση του Άλλου στο Ίδιο, χωρίς κανένα ενδιάμεσο εικόνας ή σημείου, μόνο με την έκφραση του προσώπου. Η ουσία της κοινωνίας διαφεύγει αν τη θέσουμε όπως ένα γένος που συνενώνει τα όμοια άτομα. Βέβαια υπάρχει ένα ανθρώπινο γένος ως βιολογικό γένος και η κοινή λειτουργία που μπορούν να ασκήσουν οι άνθρωποι μέσα στον κόσμο ως ολότητα επιτρέπει να τους εφαρμόσουμε μια κοινή έννοια. Αλλά η ανθρώπινη κοινότητα εγκαθιδρύεται με τη γλώσσα—όπου οι συνομιλητές παραμένουν απολύτως χωρισμένοι—δεν συγκροτεί την ενότητα του γένους. Διατυπώνεται ως συγγένεια των ανθρώπων. Το αν όλοι οι άνθρωποι είναι αδέρφια δεν εξηγείται με την ομοιότητά τους—ούτε από μια κοινή αιτία της οποίας θα ήταν το αποτέλεσμα όπως τα μέταλλα που παραλέμπουν στον ίδιο τύπο που τα σφράγισε. Η συγγένεια δεν παραπέμπει σε μια αιτιότητα στην οποία τα άτομα θα μετείχαν μυστηριωδώς και η οποία θα καθόριζε, με ένα όχι λιγότερο μυστηριώδες αποτέλεσμα, ένα φαινόμενο αλληλεγγύης.

Αυτό που συγκροτεί το πρωταρχικό γεγονός της αδελφότητας είναι η ευθύνη μου απέναντι σε ένα πρόσωπο που με κοιτάζει ως απολύτως ξένο—και η επιφάνεια του προσώπου συμπίπτει με αυτές τις δύο στιγμές. Η πατρότητα δεν είναι μια αιτιότητα: αλλά η εγκαθίδρυση μιας μοναδικότητας με την οποία η μοναδικότητα του πατέρα συμπίπτει και δεν συμπίπτει¹. Συγκεκριμένα το α-σύμπωτο συνίσταται στη θέση μου ως αδερφού, συνεπάγεται άλλες μοναδικότητες στο πλευρό μου, έτσι ώστε η μοναδικότητα του εγώ μου να συμπυκνώνει την επάρκεια του

είναι και τη δική μου μερικότητα, τη θέση μου απέναντι στον άλλον ως πρόσωπο. Σε αυτή τη δεξίωση του προσώπου (δεξίωση που είναι ήδη η ευθύνη μου απέναντί του και όπου, κατά συνέπεια, με πλησιάζει ξεκινώντας από μια διάσταση ύψους και κυριαρχεί πάνω μου), εγκαθιδρύεται η ισότητα. Ή, η ισότητα παράγεται εκεί όπου το Άλλο διατάσσει το Ίδιο και αποκαλύπτεται σ' αυτό μέσα στην ευθύνη: ή, η ισότητα δεν είναι παρά μια αφρημένη ιδέα και μια λέξη μόνο. Δεν μπορούμε να την αποσπάσουμε από τη δεξίωση του προσώπου του οποίου αποτελεί μια στιγμή.

Η ίδια η καταστατική τάξη του ανθρώπινου συνεπάγεται την αδερφοσύνη και την ιδέα του ανθρώπινου γένους. Αντιτίθεται ριζικά στην ιδέα της ανθρωπότητας που ενώνεται στην ομοιότητα, μιας πολλαπλότητας ποικιλίας οικογενειών που βγήκαν από τις πέτρες που έριξε ο Δευκαλίων πίσω του και η οποία, με την πάλη του εγωισμού, καταλήγει σε μια ανθρώπινη πάλη. Έτσι η ανθρώπινη αδερφότητα έχει μια διπλή όψη, συνεπάγεται ατομικότητες των οποίων το λογικό καταστατικό δεν ανάγεται στην καταστατική τάξη των έσχατων διαφορών μέσα σε ένα γένος: η ιδιομορφία τους συνίσταται στο ότι καθεμία αναφέρεται στον εαυτό της (ένα άτομο που θα είχε ένα κοινό γένος με ένα άλλο άτομο, δεν θα απείχε πολύ από αυτό). Εξάλλου συνεπάγεται την κοινότητα του πατρός, σάμπως η κοινότητα του γένους να μην πλησίαζε επαρκώς. Η κοινωνία πρέπει να είναι μια αδερφική κοινότητα για να καθίσταται αξία της ευθύτητας—της κατεξοχήν εγγύτητας—μέσα στην οποία το πρόσωπο παρουσιάζεται στη δεξίωσή μου. Ο μονοθεϊσμός σημαίνει αυτή την ανθρώπινη συγγένεια, αυτή την ιδέα της ανθρώπινης φυλής που ανατρέχει στο πλησίασμα του άλλου μέσα στο πρόσωπο, σε μια διάσταση ύψους, στην ευθύνη για τον εαυτό μας και για τον άλλον άνθρωπο.

1. Βλ. παρακάτω, σ. 360.

7. *Ασυμμετρία του διαπροσωπικού*

Η παρουσία του προσώπου που έρχεται από το επέκεινα του κόσμου, αλλά με δεσμεύει στην ανθρώπινη αδελφότητα, δεν με συντρίβει σαν μια δαιμονική ουσία που εμπνέει τρόμο και φόβο. Συνάπτω σχέση απολυτόμενος από αυτή τη σχέση, σημαίνει μιλάω. Ο Άλλος άνθρωπος δεν εμφανίζεται μόνο στο πρόσωπό του –όπως ένα φαινόμενο που υπακούει στη δράση και στην κυριαρχία μιας ελευθερίας. Απείρως απομακρυσμένος από την ίδια τη σχέση που συνάπτει, αρχικά παρουσιάζεται μέσα σε αυτή ως απόλυτο. Το Εγώ αποδεσμεύεται από τη σχέση αλλά μέσα στη σχέση με ένα ον απολύτως χωρισμένο. Το πρόσωπο όπου ο άλλος άνθρωπος στρέφεται προς εμένα, δεν αναρροφάται μέσα στην παράσταση του προσώπου. Να αφουγκράζεσαι την ανέχεια του που ζητάει δικαιοσύνη δε σημαίνει να αναπαριστάς μια εικόνα, αλλά να ίστασαι ως υπεύθυνος, ως κάτι περισσότερο και ταυτόχρονα ως κάτι λιγότερο από το ον που παρουσιάζεται μέσα στο πρόσωπο. Λιγότερο, γιατί το πρόσωπο με ανακαλεί στις υποχρεώσεις μου και με κρίνει. Το ον που παρουσιάζεται στο πρόσωπο έρχεται από μια άνωθεν διάσταση, διάσταση της υπέρβασης όπου μπορεί να παρουσιαστεί ως ξένος, χωρίς να αντιταχθεί σε μένα, ως εμπόδιο ή εχθρός. Περισσότερο, επειδή η θέση μου ως εγώ συνίσταται στο να μπορώ να απαντήσω στην ουσιώδη ανέχεια του άλλου ανθρώπου, να βρω πόρους. Ο Άλλος άνθρωπος που δεσπόζει πάνω μου μέσα στην υπέρβατικότητά του είναι επίσης ο ξένος, η χήρα και το ορφανό, απέναντι στους οποίους είμαι υποχρεωμένος.

Αυτές οι διαφορές ανάμεσα στον Άλλον άνθρωπο και σε μένα δεν εξαρτώνται από διαφορετικές «ιδιότητες» που θα ήταν έμφυτες σε «μένα» από τη μια μεριά και στον Άλλον άνθρωπο από την άλλη· ούτε από ψυχολογικές διαθέσεις που θα αποκτούσαν το πνεύμα τους κατά τη συνάντηση. Εξαρτώνται από την συγκυρία του Εγώ-Άλλος άνθρωπος, από τον αναπόδραστο προσανατολισμό

του είναι «ξεκινώντας από τον εαυτό μου» προς τον «Άλλον άνθρωπο». Η προτεραιότητα αυτού του προσανατολισμού απέναντι στους όρους που ενέχονται και άλλωστε δεν μπορούν να αναδειχτούν χωρίς αυτόν τον προσανατολισμό –συγκεφαλαιώνει τις θέσεις αυτού του διβλίου.

Το ον δεν υπάρχει αρχικά για να αφήσει θέση στη συνέχεια, εκρηγνύόμενο, σε μια ποικιλία της οποίας όλοι οι όροι θα είχαν μεταξύ τους αμοιβαίες σχέσεις προδίνοντας την ολότητα από την οποία προέρχονται και όπου ενδεχομένως θα παραγόταν ένα ον που υπάρχει δι' εαυτόν, ένα εγώ που τοποθετείται απέναντι σε ένα άλλο εγώ, (συμβάντα που θα μπορούσαν να εξηγηθούν από έναν απρόσωπο λόγο έξω από αυτά). Από τον προσανατολισμό του Εγώ προς τον Άλλον άνθρωπο, δεν εκπηγάξει η γλώσσα που τον εξιστορεί. Δεν τοποθετείται μπροστά σε μια συστοιχία από την οποία το εγώ θα δανειζόταν την ταυτότητά του και ο Άλλος άνθρωπος την ετερότητά του. Ο χωρισμός της γλώσσας δεν παραδηλώνει την παρουσία δύο όντων μέσα σε έναν αιθέριο χώρο όπου η ένωση απλώς απηχεί το χωρισμό. Αρχικά ο χωρισμός είναι το γεγονός ενός όντος που ζει *κάπου*, με *κάτι*, δηλαδή που απολαμβάνει. Η ταυτότητα του εγώ πηγάζει από τον εγωισμό του, του οποίου η απόλαυση εκπληρώνει την ηθωτική επάρκεια και στον οποίο το πρόσωπο διδάσκει το άπειρο από το οποίο αυτή η ηθωτική επάρκεια χωρίζεται. Αυτός ο εγωισμός βασίζεται βέβαια στην απειρία του άλλου που μπορεί να συντελεστεί μόνο παραγόμενο ως η ιδέα του Απειρού μέσα σε ένα χωρισμένο ον. Βέβαια το Άλλο επικαλείται αυτό το χωρισμένο ον, αλλά αυτή η επίκληση δεν περιορίζεται στην κλήση ενός συστοίχου. Αφήνει μια θέση σε μια διαδικασία ενός όντος που συνάγεται από τον εαυτό του, δηλαδή παραμένει χωρισμένο και ικανό να κωφεύσει στην κλήση που το ανέδειξε, αλλά επίσης ικανό να δεξιωθεί αυτό το πρόσωπο του απείρου με όλες τους πόρους του εγωισμού του: οικονομικά. Η λαλία δεν εγκαθιδρύεται μέσα σε ένα ομοιογενές ή αφηρημένο περιβάλλον, αλλά μέσα σε έναν κόσμο όπου πρέπει

να συνδράμουμε και να δώσουμε. Προϋποθέτει ένα εγώ, ύπαρξη χωρισμένη μέσα στην απόλαυσή της που δεν δεξιώνεται το πρόσωπο και που η φωνή της έρχεται από μιαν άλλη όχθη, με άδεια χέρια. Η πολλότητα μέσα στον που αρνείται την ολοποίηση, αλλά σκιαγραφείται ως αδελφότητα και ομιλία, τοποθετείται μέσα σε ένα ουσιαστικά ασύμμετρο «χώρο».

8. Βούληση και Λόγος

Η ομιλία καθορίζει τη σκέψη, γιατί το πρώτο νοητό δεν είναι μια έννοια, αλλά μια νόηση της οποίας το πρόσωπο εκφέρει την παραδιάσση εξωτερικότητα προφέροντας το «δεν θα σκοτώσεις». Η ουσία της ομιλίας είναι ηθική. Διαυπώνοντας αυτή τη θέση, αρνούμαστε τον ιδεαλισμό.

Το ιδεαλιστικό νοούμενο συνιστά ένα σύστημα ιδεατών συνεχτικών σχέσεων που η παρουσίασή τους ενώπιον του υποκειμένου, ισοδυναμεί με την είσοδο του υποκειμένου σε αυτή την τάξη και την απορρόφησή του από αυτές τις ιδεατές σχέσεις. Κάτω από τον νοητό ήλιο όλες οι πηγές του υποκειμένου στερεούουν. Η βούληση του είναι Λόγος και ο χωρισμός του ψευδαίσθησης (παρότι η δυνατότητα της ψευδαίσθησης πιστοποιεί την ύπαρξη μιας υποκειμενικής, υπόγειας έστω, πηγής που το νοητό δεν μπορεί να την αποξηράνει).

Σπρωγμένος ως τα άκρα, ο ιδεαλισμός οδηγεί κάθε ηθική στην πολιτική. Ο Άλλος άνθρωπος και εγώ λειτουργούμε ως στοιχεία ενός ιδεώδους λογισμού, δεχόμαστε από αυτόν τον λογισμό το πραγματικό μας είναι και πλησιαζόμαστε αμοιβαία υπό το κράτος ιδεωδών αναγκαιότητων που μας διαπερνούν από παντού. Παίζουμε ρόλο στιγμών ενός συστήματος και όχι αρχής. Η πολιτική κοινωνία εμφανίζεται ως μια πολλότητα που εκφράζει την πολλαπλότητα των αρθρώσεων ενός συστήματος. Βέβαια, μέσα στο βασίλειο των σκοπών όπου τα πρόσωπα καθορίζονται ως βουλήσεις, αλλά η βούληση καθορίζεται ως

αυτό που επιτρέπει να οριστεί από το καθολικό –εξεί όπου η βούληση θέλει να είναι πρακτικά έστω Λόγος, η πολλαπλότητα εδράζεται στην ελπίδα και στην ευτυχία. Η λεγόμενη ζωική αρχή της ευτυχίας, αναπόδραστη στην περιγραφή της βούλησης, έστω και ως πρακτικό Λόγος, διατηρεί την πολυμέρεια μέσα στην κοινωνία των πνευμάτων.

Μέσα σε αυτόν τον κόσμο χωρίς πολλαπλότητα, η γλώσσα χάνει κάθε κοινωνική σημασία, οι συνομιλητές παραιτούνται από την μοναδικότητά τους όχι επιθυμώντας ο ένας τον άλλον, αλλά επιθυμώντας το καθολικό. Η γλώσσα θα ισοδυναμούσε με τη συγκρότηση έλλογων θεσμών μέσα στους οποίους γίνεται αντικειμενικός και έμπρακτος ένας Λόγος απρόσωπος που ενεργεί ήδη μέσα στα άτομα που μιλούν και υποστηρίζουν κιόλας την απτή πραγματικότητά τους: κάθε ον τοποθετείται ξεχώρα από όλα τα άλλα, αλλά η βούληση καθενός απ' αυτά ή η αυτότητά του εξ' υπαρχής συνίσταται στο να βούλεται το καθολικό ή το έλλογο, δηλαδή στο να αρνείται την μερικότητά του. Εκπληρώνοντας την ουσία του ως λόγου –αποδιδόνοντας οικουμενικά συνεχτικός λόγος, η γλώσσα θα πραγματοποιούσε δια μιας το καθολικό Κράτος όπου η πολλαπλότητα απορροφάται και όπου, ελλείψει συνομιλητών, η ομιλία περατούται.

Αν θέλουμε να διατηρήσουμε την πολλότητα μέσα στο είναι ή τη μοναδικότητα του ατόμου, δε χρησιμεύει σε τίποτα να διακρίνουμε τυποκρατικά τη βούληση από τη νόηση, τη βούληση από το Λόγο, όταν παρευθής αποφασίζουμε να θεωρούμε αγαθή βούληση μόνο τη βούληση που προσεταιρίζεται τις εναργείς ιδέες ή αποφασίζει μόνο από σεβασμό προς το καθολικό. Αν η βούληση μπορεί να λαχταρά με τον έναν ή τον άλλο τρόπο το Λόγο, τότε είναι Λόγος, Λόγος που αναζητεί τον εαυτό του ή πλάθεται. Στον Σπινόζα ή στον Χέγκελ αποκαλύπτει την αληθινή της ουσία. Σε αυτή την ταύτιση βούλησης και Λόγου στην οποία αποσκοπεί η έσχατη πρόθεση του ιδεαλισμού, αντιτάσσεται σύνολη η περιπαθής εμπειρία της αν-

θρωπότητας την οποία ο εγγειανός ή σπινοζικός ιδεαλισμός αποπέμπουν στην υποκειμενικότητα ή στο φανταστικό. Το ενδιαφέρον αυτής της αντίθεσης δεν έγκειται στη διαμαρτυρία του ατόμου που αρνείται το σύστημα και το Λόγο, δηλαδή στην αυθαιρεσία του την οποία, κατά συνέπεια, ο συνεχτικός λόγος δεν θα μπορούσε να την κάνει να σωπάσει με την πειθώ, αλλά στην κατάφαση που ζωοποιεί αυτή την αντίθεση. Πράγματι η αντίθεση δεν συνίσταται στο να εθελουφυείς απέναντι στο είναι και στο να χτυπάς τρελά το κεφάλι στον τοίχο για να ξεπεράσεις τη συνείδηση των ελλείψεων σου ως ον, της ανέχειας και της εξορίας σου, και για να μετατρέψεις μια ταπείνωση σε απελπισμένη έπαρση. Έχει τη βεβαιότητα της περισσειας που –σε σχέση με το πλήρες ή ακίνητο ή ενεργειακό– περιλαμβάνει μια υπαρκτή χωρισμένη από αυτό και η οποία ως εκ τούτου το επιθυμεί, δηλαδή *περίσσεια που παράγεται από την κοινωνία με το άπειρο*, ακατάπαυστη περίσσεια που εκπληρώνει την απειρία του αείρου. Η διαμαρτυρία ενάντια στην ταύτιση της βούλησης με το Λόγο, δεν αρέσκειται στην αυθαιρεσία, πράγμα που με τον παραλογισμό και την ανηθικότητά του, θα δικαιώνε παρευθύς αυτή την ταύτιση. Προέρχεται από τη βεβαιότητα ότι το ιδεώδες ενός όντος που έχει περατωθεί διαπαντός και σκέπτεται μόνο τον εαυτό του, δεν θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως οντολογικό πρότυπο για μια ζωή, για ένα γίνεσθαι, ικανά για ανανέωση της Επιθυμίας, της κοινωνίας. Η ζωή δεν εννοείται απλώς ως μείωση, ως έκπτωση ή ως έμβρο ή ως δυναμικότητα του όντος. Το ατομικό και το προσωπικό βαρύνουν και δρουν ανεξάρτητα από το καθολικό που θα τα διαμόρφωνε και με αφετηρία το οποίο, άλλωστε, η ύπαρξη του ατομικού ή η έκπτωση από την οποία εκπηγάξει, παραμένουν ανεξήγητα. *Το ατομικό και το προσωπικό είναι αναγκαία για να μπορέσει το άπειρο να παραχθεί ως άπειρο*¹. Η αδυνατότητα να αντιμετωπίσουμε τη ζωή σε συνάρτηση με το

είναι, εκδηλώνεται έντονα στον Μπερξόν όπου η διάρκεια, στην έκπτωσή της, δεν μιμείται πια μιαν ασάλευτη αιωνιότητα, ή στον Χάιντεγγερ, όπου η δυνατότητα δεν αναφέρεται πια σαν *δύναμις** σε ένα *έργον**. Ο Χάιντεγγερ αποσπά τη ζωή από αυτή τη σκοπιμότητα της δύναμης που τείνει προς την ενέργεια. Αν ενδέχεται να υπάρχει κάτι παραπάνω ή κάτι υπεράνω του είναι, αυτό μεταφράζεται στην ιδέα της δημιουργίας που, εν θεώ, ξεπερνά ένα ον που είναι αιωνίως ικανοποιημένο με τον εαυτό του. Αλλά αυτή η έννοια του όντος πάνω από το ον, δεν έρχεται από τη θεολογία. Αν δεν έπαιξε κάποιο ρόλο μέσα στη δυτική φιλοσοφία που πήγασε από τον Αριστοτέλη, η πλατωνική ιδέα του Αγαθού της διασφαλίζει την αξιότητα μιας φιλοσοφικής σκέψης που κατά συνέπεια δεν πρέπει να την αναγάγουμε σε μια όποια ανατολίτικη σοφία.

Αν η υποκειμενικότητα δεν ήταν παρά ένας ελλιπής οντολογικός τρόπος, η διάκριση βούλησης και Λόγου θα κατέληγε να εκλάβει τη βούληση ως αυθαιρεσία, ως άνευ όρων άρνηση ενός εμβρυακού ή δυναμικού λόγου που υπνώττει μέσα σε ένα εγώ και συνεπώς ως άρνηση αυτού του εγώ και ως βία απέναντι στον εαυτό του. Αντίθετα, αν η υποκειμενικότητα ορίζεται ως ένα χωρισμένο ον που σχετίζεται με ένα άλλο απολύτως άλλο, ή τον Άλλον άνθρωπο –αν το πρόσωπο προσδίδει την πρώτη σημασία, δηλαδή την ίδια την ανάδειξη του ορθολογικού, ή βούληση διακρίνεται καθύψιστα από το νοητό που δεν οφείλει να κατανοήσει και όπου δεν πρέπει να εξαφανιστεί, γιατί η κατανοησιμότητα αυτού του νοητού έγκειται για την ακρίβεια στην ηθική συμπεριφορά, δηλαδή στην ευθύνη στην οποία προσκαλεί τη βούληση. Η βούληση είναι ελεύθερη να επωμιστεί αυτή την ευθύνη με όποιο τρόπο θέλει, αλλά δεν είναι ελεύθερη να αρνηθεί την ευθύνη, δεν είναι ελεύθερη να αγνοήσει τον λελογισμένο κόσμο όπου το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου την έχει εισαγά-

1. Βλ. παρακάτω: «Η αλήθεια της βούλησης» σ. κ.ε.

* ελληνικά στο κείμενο.

γει. Μέσα στη δεξίωση του προσώπου η βούληση διανοίγεται στο Λόγο. Η γλώσσα δεν περιορίζεται στη μαιευτική αφύπνιση σκέψεων, κοινών στα όντα. Διδάσκει και εισάγει κάτι νέο σε μια σκέψη· η εισαγωγή του νέου σε μια σκέψη, η ιδέα του απείρου – είναι το καθαυτό έργο του Λόγου. Το απολύτως νέο, είναι ο Άλλος άνθρωπος. Το έλλογο δεν αντιτίθεται στο διωμένο. Η απόλυτη εμπειρία, η εμπειρία εκείνου που με κανένα τρόπο δεν είναι α ριογι –είναι ο ίδιος ο Λόγος. Ανακαλύπτοντας τον Άλλον άνθρωπο ως σύστοιχο της εμπειρίας, δηλ. εκείνον που ουσιαστικά όντας καθ' εαυτόν μπορεί να μιλήσει και με κανένα τρόπο δεν επιβάλλεται ως αντικείμενο– συμφιλιώνουμε την καινοτομία που προσκομίζει η εμπειρία με την παλαιά σωκρατική απαίτηση ενός πνεύματος που τίποτα δεν μπορεί να το θιάσει και την οποία υιοθετεί πάλι ο Λαΐμπνιτς αρνούμενος στις μονάδες τα παράθυρα. Η ηθική παρουσία είναι άλλη και συνάμα επιβάλλεται α-βίαστα. Η δραστηριότητα του Λόγου που αρχίζει με τη λαλιά, το υποκείμενο, δεν απαρνείται τη μοναδικότητά του, αλλά επικυρώνει το χωρισμό του. Δεν μπαίνει στη δική του ομιλία για να χαθεί μέσα της. Παραμένει απολογία. Το πέρασμα στο έλλογο δεν είναι μια απο-εξατομίκευση επειδή ακριβώς είναι γλώσσα, δηλαδή απάντηση στο ον που του μιλάει στο πρόσωπο και δεν ανέχεται παρά μόνο μια προσωπική απάντηση, δηλαδή μια ηθική πράξη.

Γ. Η ΗΘΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ Ο ΧΡΟΝΟΣ

1. Η πολλότητα και η υποκειμενικότητα

Ο χωρισμός –που επιτελείται συγκεκριμένα, ως κατοικία και οικονομία– καθιστά δυνατή τη σχέση με την αποσπασμένη, την απόλυτη εξωτερικότητα. Αυτή η σχέση, η μεταφυσική, πρωταρχικά επιτελείται από την επιφάνεια του Άλλου ανθρώπου στο πρόσωπο. Ο χωρισμός συμβαίνει ανάμεσα σε απόλυτους όρους που μολαταύτα σχετίζονται μεταξύ τους, που αποκόπτονται από τη σχέση που διατηρούν, που δεν την αποτάσσουν προς όφελος μιας ολότητας που θα σκιαγραφούσε αυτή τη σχέση. Έτσι η μεταφυσική σχέση πραγματώνει ένα πολλαπλό υπάρχειν, την πολλότητα. Αλλά αυτή η σχέση δεν θα πραγματώνει την πολλότητα, αν η τυπική δομή της σχέσης, εξαντλούσε την ουσία της σχέσης. Πρέπει να επεξηγήσουμε τη δύναμη που έχουν τα όντα που έχουν τοποθετηθεί στη σχέση του να αποτάξουν τη σχέση. Αυτή η δύναμη, για καθέναν από τους χωρισμένους όρους, περιλαμβάνει ένα διαφορετικό νόημα απόταξης. Ο Μεταφυσικός δεν είναι απόλυτος με το ίδιο νόημα που είναι το Μεταφυσικό. Η διάσταση του ύψους απ' όπου το Μεταφυσικό φτάνει στον Μεταφυσικό, υποδεικνύει μιαν ομοιογένεια του χώρου, τέτοια ώστε μια ριζική πολλαπλότητα, ξέχωρη από την αριθμητική πολλαπλότητα, να μπορεί να εισαχθεί στο χώρο. Η αριθμητική πολλαπλότητα παραμένει ανυπεράσπιστη απέναντι στην ολοποίηση. Για να παραχθεί μια πολλαπλότητα μέσα στην τάξη του είναι, δεν αρκεί η *εκκάλυψη* (όπου το ον δεν εκδηλώνεται μόνο, αλλά επιτελείται ή πασχίζει ή ασκείται ή βασιλεύει), δεν αρκεί η παραγωγή του να ακτινοβολεί μέσα στην ψυχρή αίγλη της αλήθειας. Μέσα σε αυτή τη λάμψη, το

διάφορο συναρθρώνεται κάτω από το πανοραμικό βλέμμα που επικαλείται αυτή η αίγλη. Η ίδια η θεώρηση απορροφάται μέσα σε αυτή την ολότητα και, έτσι ακριβώς, εγκαθιδρύει αυτό το αντικειμενικό και αιώνιο ον ή αυτή την «απαθή φύση που λάμπει με το αιώνιο κάλλος της» όπως γράφει ο Πούσβιν –όπου ο κοινός νους αναγνωρίζει το πρότυπο του όντος και το οποίο, για τον φιλόσοφο, προσδίδει το κύρος του στην ολότητα. Η υποκειμενικότητα της γνώσης δεν μπορεί να διασπάσει αυτή την ολότητα που αντανακλάται στο υποκείμενο ή αντανακλά το υποκείμενο. Η αντικειμενική ολότητα παραμένει αποκλειστική κάθε άλλου παρά την απογύμνωσή της, δηλαδή παρά την εμφάνισή της σε ένα άλλο. Ίσως η θεώρηση ορίζεται ως μια διαδικασία δια της οποίας το ον αποκαλύπτεται χωρίς να παύει να είναι ον. Η φιλοσοφία την οποία κυβερνά αποτελεί καταστολή της πολυφωνίας.

Για να διατηρηθεί μια πολλαπλότητα, πρέπει να μην παραχθεί μέσα της η υποκειμενικότητα που δεν μπορεί να αναζητήσει μια σύμπλευση με το είναι όπου παράγεται. Το ον πρέπει να ασκηθεί ως αποκαλύπτον, δηλαδή ως κάτι που μέσα στο είναι του, κυλάει προς ένα εγώ που το πλησιάζει, που κυλάει όμως ατελεύτητα, χωρίς να στερεύει, που λάμπει χωρίς να καίγεται. Αλλά αυτό το πλησίασμα δεν μπορούμε να το εκλάβουμε ως μια γνώση όπου το γνωρίζον υποκείμενο αντανακλάται και απορροφάται. Αυτό θα σήμαινε ότι παρ'ενθός καταστρέφεται η εξωτερικότητα του είναι, από έναν ολικό στοχασμό στον οποίο αποσκοπεί η γνώση. Το ανέφιχτο ενός ολικού στοχασμού δεν πρέπει να θεθεί αρνητικά ως η περατότητα ενός γνωρίζοντος υποκειμένου που, θνητό και εφεξής δεμένο με τον κόσμο, δεν έχει πρόσβαση στην αλήθεια, αλλά ως η *περίσσεια* της κοινωνικής σχέσης όπου υποκειμενικότητα παραμένει απέναντι σε... μέσα στην ευθύτητα της δεξίωσης, και καταμετρείται με βάση την αλήθεια. Η κοινωνική σχέση δεν είναι μια οιαδήποτε σχέση, μια σχέση μεταξύ τόσων άλλων, που μπορεί να συναρθρούν μέσα στο είναι, αλλά το έσχατο συμβάν του. Η φράση με την οποία

την εκφέρω και της οποίας η αξίωση για την αλήθεια – που αιτεί έναν ολικό στοχασμό– αρνείται τον αξεπέραστο χαρακτήρα του πρόσωπον-προς-πρόσωπον, την επικυρώνει εντούτοις επειδή εκφέρει αυτή την αλήθεια, επειδή την λείει στον άλλον άνθρωπο. Συνεπώς η πολλαπλότητα προϋποθέτει μιαν αντικειμενικότητα που τίθεται μέσα στο ανέφιχτο του ολικού στοχασμού, στο ανέφιχτο της σύμφυσης του εγώ και του μη-εγώ σε ένα όλο. Αυτό το ανέφιχτο δεν είναι αρνητικό (θα ήταν σα να το θέτουμε σε σχέση με το ιδεώδες της θεωρούμενης αλήθειας). Αυτό το ανέφιχτο σχετίζεται με την περίσσεια της επιφάνειας του Άλλου που δεσπάζει πάνω μου με το ύψος της.

Αυτή η θεμελίωση της πολυφωνίας δεν παγιώνει μέσα στη μώσωση τους όρους που συγκροτούν την πολλαπλότητα. Υποστηρίζοντάς τους απέναντι στην ολότητα που θα τους απορροφούσε, τους αφήνει να έχουν εμπορικές συναλλαγές ή να πολεμούν. Σε καμιά στιγμή δεν τίθενται ως αιτίες του εαυτού τους –πράγμα που θα τους αφαιρούσε κάθε δεχτικότητα και κάθε δραστηριότητα, θα τους φυλάκιζε στην εσωτερικότητά τους και θα τους απομόνωνε σαν επικούρειους θεούς στα διάκενα του είναι ή σαν τους θεούς που είναι ακινητοποιημένοι στα χρονικά μεσοδιαστήματα¹ της τέχνης, αφημένους, δια παντός, στο χείλος του διαλείμματος, στο κατώφλι ενός μέλλοντος που δεν παράγεται ποτέ, αγάματα που κοιτάζουν τον εαυτό τους με άδεια μάτια, είδωλα που, αντίθετα με τον Γύγη, εκτίθενται και δεν βλέπουν. Οι αναλύσεις που αφιερώσαμε στο χωρισμό διάνοιξαν μιαν άλλη προοπτική. Η πρωταρχική μορφή αυτής της πολλαπλότητας δεν παράγεται ως πόλεμος, ούτε ως εμπόριο. Ο πόλεμος και το εμπόριο προϋποθέτουν το πρόσωπο και την υπερβατικότητα του όντος που εμφανίζεται στο πρόσωπο. Ο πόλεμος δεν απορρέει από το εμπειρικό γεγονός της πολλαπλότητας των όντων που αυτο-περιορίζονται υπό το πρόσημα ότι, αφού η παρουσία του ενός αναπόδραστα περιορίζει το άλλο, η βία θα συνέπιπτε με αυτό τον περιορισμό. Ο περιορισμός απ' εαυτού δεν είναι βία. Ο περιορισμός γίνε-

ται αντιληπτός μέσα σε μιαν ολότητα όπου τα μέρη καθορίζονται αμοιβαία. Ο ορισμός, όχι μόνο δεν ασκεί βία στην ταυτότητα όρων που έχουν συγκεντρωθεί σε ολότητα – αλλά διασφαλίζει αυτή την ταυτότητα. Το όριο χωρίζει και ενώνει σε ένα όλο. Η πραγματικότητα που έχει κατακερματιστεί σε έννοιες που περιορίζονται αμοιβαία αποτελεί μιαν ολότητα χάρη σε αυτόν τον κατακερματισμό. Ως παιχνίδι ανταγωνιστικών δυνάμεων, ο κόσμος αποτελεί ένα όλο και συνάγεται ή πρέπει να συναχθεί μέσα σε μια περατωμένη επιστημονική σκέψη, από μια μοναδική φόρμουλα. Αυτό που αποπειραθήκαμε να ονομάσουμε ανταγωνισμό δυνάμεων ή εννοιών προϋποθέτει μιαν υποκειμενική προοπτική και μια πολυφωνία βουλήσεων. Το σημείο όπου συγκλίνει αυτή η προοπτική δεν αποτελεί μέρος της ολότητας. Η βία μέσα στη φύση παραπέμπει έτσι σε μιαν ύπαρξη, για την ακρίβεια μη περιορισμένη από μιαν άλλη που μένει εκτός ολότητας. Αλλά ο αποκλεισμός της βίας από όντα δεχτικά ενσωμάτωσης σε μιαν ολότητα, δεν ισοδυναμεί με την ειρήνη. Η ολότητα απορροφά την πολλαπλότητα των όντων που συνεπάγεται η ειρήνη. Μόνο όντα που είναι ικανά για πόλεμο μπορούν να αρθούν μέχρι την ειρήνη. Ο πόλεμος, όπως και η ειρήνη, προϋποθέτει όντα που είναι δομημένα όχι ως μέρος μιας ολότητας.

Συνεπώς ο πόλεμος διακρίνεται από τη λογική αντίθεση του ενός προς το άλλο δια της οποίας τόσο το ένα όσο και το άλλο καθορίζονται μέσα σε μιαν ολότητα που μπορεί να ιδωθεί πανοραμικά και από την οποία θα αντλούσαν την αντίθεσή τους. Στον πόλεμο, τα όντα αρνούνται να ανήκουν σε μιαν ολότητα, αρνούνται την κοινότητα, αρνούνται το νόμο· κανένα σύνορο δεν σταματά το ένα μέσα στο άλλο και δεν το καθορίζει. Επιβεβαιώνονται ως υπερβατικά απέναντι στην ολότητα, που το καθένα δρι-

σκει την ταυτότητά του όχι μέσω της θέσης που κατέχει μέσα στο όλο, αλλά *αφ' εαυτού*.

Ο πόλεμος συνεπάγεται την υπέρβαση του ανταγωνισμού. Γίνεται ενάντια στον άνθρωπο. Περιβάλλεται από τιμές και αποδίδει τιμές –σκοπεύει μια παρουσία που έρχεται πάντα από αλλού, ένα ον που εμφανίζεται μέσα στο πρόσωπο. Δεν είναι κυνήγι, ούτε πάλη με ένα στοιχείο. Η δυνατότητα που διατηρεί ο αντίπαλος να αναιρέσει τους πιο καλοβαλμένους υπολογισμούς –μεταφράζει το χωρισμό, τη ρήξη της ολότητας μέσω της οποίας οι αντίπαλοι αλληλοπροσπελάζονται. Ο πολεμιστής διατρέχει έναν κίνδυνο. Καμιά λογιστική δεν εγγυάται τη νίκη. Οι υπολογισμοί που επιτρέπουν εντούτοις να καθορίσουμε την έκβαση ενός παιχνιδιού δυνάμεων μέσα σε μιαν ολότητα, δεν προκαθορίζουν τον πόλεμο. Αυτός παραμένει στο όριο μιας υπέρτατης αυτοπεποίθησης και ενός υπέρτατου κινδύνου. Είναι μια σχέση μεταξύ όντων εξωτερικών προς την ολότητα, που κατά συνέπειαν δεν αγγίζονται.

Αλλά η ανέφικτη βία μεταξύ όντων που είναι έτοιμα να συγκροτήσουν μιαν ολότητα –δηλαδή να την ανασυγκροτήσουν– θα μπορούσε τάχα να κατορθωθεί μεταξύ χωρισμένων όντων; Άραγε με ποιό τρόπο χωρισμένα όντα θα μπορούσαν να διατηρήσουν μιαν έστω βίαιη σχέση; Η άρνηση της ολότητας μέσω του πολέμου δεν αρνείται τη σχέση, επειδή στον πόλεμο οι αντίπαλοι αλληλοαναζητούνται.

Πράγματι η σχέση μεταξύ χωρισμένων όντων θα ήταν παράλογη αν αυτοί οι όροι ετίθεντο ως υποστάσεις, η καθεμιά ως *causa sui*, επειδή, όντας καθαρές ενέργειες, χωρίς να δίνουν λαβή σε καμιά πράξη, οι όροι δεν θα μπορούσαν να υποστούν καμιά βία. Αλλά η σχέση της βίας δεν παραμένει στο επίπεδο της ολωσδιόλου τυπικής συγκυρίας της σχέσης. Συνεπάγεται μια καθορισμένη δομή των όρων που σχετίζονται. Η βία ασκείται σε βάρος ενός όντος που μπορεί να συλληφθεί και συνάμα διαφεύγει από κάθε σύλληψη. Χωρίς αυτή την ζωντανή αντίφαση,

1. Βλ. το άρθρο μας: «Η πραγματικότητα και η σκιά της», *“Temps modernes”*, Νοέμβριος 1948.

μέσα στο ον που υφίσταται τη βία, η εκδίπλωση της διά-
ιης δύναμης θα περιοριζόταν σε εργασία.

Για να είναι εφικτή η σχέση μεταξύ χωρισμένων όντων, θα έπρεπε λοιπόν οι πολλαπλοί όροι να είναι ενμέρει ανεξάρτητοι και ενμέρει σχετικοί. Η έννοια της περατής ελευθερίας επιβάλλεται τότε στο στοχασμό. Αλλά από τι πρέπει να ξεκινήσουμε για να σχηματίσουμε αυτή την έννοια; Αν πούμε ότι ένα ον είναι ενμέρει ελεύθερο, παρευθύς ανακύπτει το πρόβλημα της σχέσης που υπάρχει μέσα του ανάμεσα στο ελεύθερο μέρος, *causa sui*, και το αν-ελεύθερο μέρος. Αν πούμε ότι το πρώτο εμποδίζει το δεύτερο, οδηγούμαστε απροσδιόριστα στην ίδια δυσκολία. Πώς άραγε το ελεύθερο μέρος, *causa sui*, μπορεί να υποστεί το στιγίηποτε από το αν-ελεύθερο μέρος; Η περατότητα της ελευθερίας δεν πρέπει τάχα να καταδείχνει ένα κάποιο όριο μέσα στην υπόσταση του ελεύθερου όντος, διχοτομημένη καθώς είναι σε ένα μέρος προικισμένο με ιδιάζουσα αιτιότητα και ένα μέρος που υποτάσσεται σε εξωτερικές αιτίες; Την έννοια της ανεξαρτησίας δεν πρέπει να τη συλλάβουμε μέσα στην αιτιότητα, αλλά αλλού. Η ανεξαρτησία, δε θα ισοδυναμούσε με την ιδέα της *causa sui*, που εξάλλου διαφύεται από την γέννησή μας που δε την διαλέξαμε και είναι αδύνατο να την διαλέξουμε (το μέγα δράμα της σύγχρονης σκέψης), γέννηση που θέτει τη βούληση μέσα σε έναν αναρχικό, δηλαδή άν-αρχο κόσμο.

Μέσα στη σχέση που δε συνιστά ολότητα, τα εμπόλεμα όντα δεν μπορούν λοιπόν να περιγραφούν από την ελευθερία – γιατί είναι μια αφαίρεση που αποδειχεται αντιφατική, άπαξ και θέσουμε ως προϋπόθεσή της έναν περιορισμό.

Ένα ον που είναι ανεξάρτητο από το άλλο και εντούτοις προσφέρεται συνάμα σε αυτό –είναι ένα ον χρονικό: στην αναλόδραστη βία του θανάτου αντιτάσσει το χρόνο του που είναι η παράταση. Η έννοια του χρόνου δεν καθίσταται κατανοητή χάρη στην περατή ελευθερία: αντίθετα ο χρόνος είναι αυτός που δίνει ένα νόημα στην έννοια

της περατής ελευθερίας. Ο χρόνος για την ακρίβεια είναι το γεγονός ότι ολόκληρη η ύπαρξη του θνητού όντος –που εκτίθεται στη βία– δεν είναι το είναι προς θάνατον, αλλά το «όχι ακόμα» που αποτελεί ένα είναι ενάντια στο θάνατο, μιαν υποχώρηση απέναντι στο θάνατο που τελείται μάλιστα μέσα στο ανήλεο πλησίασμά του. Μέσα στον πόλεμο σκοτώνουμε εκείνον που απομακρύνεται από το θάνατο, εκείνον που για την ώρα υπάρχει πλήρως. Μέσα στον πόλεμο αναγνωρίζεται έτσι η πραγματικότητα του χρόνου που χωρίζει το ον από το θάνατό του, η πραγματικότητα ενός όντος που παίρνει θέση απέναντι στο θάνατο, δηλαδή ακόμα η πραγματικότητα ενός συνειδητού όντος και της εσωτερικότητάς του. Ως *causa sui* ή ελευθερία, τα όντα θα ήταν αθάνατα και δεν θα μπορούσαν, μέσα σε ένα είδος βωβού και παράλογου μίσους να γραπωθούν το ένα από το άλλο. Εκτεθειμένα στη βία, απλώς θνητά, τα όντα θα ήταν νεκρά μέσα σε έναν κόσμο όπου τίποτα δεν αντιτίθεται σε τίποτα, και του οποίου ο χρόνος θα εξαρθωνόταν μέσα στην αιωνιότητα. Η έννοια ενός θνητού όντος, αλλά χρονικού, που αντιμετωπίζεται μέσα στη βούληση –έννοια που θα αναπτύξουμε παρακάτω– διακρίνεται βαθύτατα από κάθε αιτιότητα που οδηγεί στην ιδέα της *causa sui*. Ένα παρόμοιο ον εκτίθεται, αλλά επίσης αντιτίθεται στη βία. Ζει τη βία όχι ως ένα συμβεβηχός που επισυμβαίνει σε μια κυρίαρχη ελευθερία. Η εξουσία της βίας πάνω σε αυτό το ον –η θνητότητα αυτού του όντος– είναι το πρωταρχικό γεγονός. Η ίδια η ελευθερία είναι η αναβολή μέσω του χρόνου. Δεν πρόκειται για μια περατή ελευθερία όπου θα είχαμε ένα αλλόκοτο αμάλαγμα ενεργητικότητας και παθητικότητας, αλλά για μια πρωταρχικά μηδαμινή ελευθερία, που μέσα στο θάνατο προσφέρεται στο άλλο, όπου όμως ο χρόνος εμφανίζεται ως εκτόνωση: η ελεύθερη βούληση είναι μάλλον χαλαρωμένη και αναβεβλημένη αναγκαιότητα παρά περατή ελευθερία. Είναι χαλάρωση ή αποστασιοποίηση – αναβολή δια της οποίας τίποτα ακόμα δεν είναι οριστικό, τίποτα δεν έχει κριθεί, δεξιότητα που βρίσκει τη διά-

σταση μιας αναδίπλωσης, εκεί όπου το αδυσώπητο επίκειται.

Η επαφή της ψυχής με το σώμα το οποίο διαθέτει, μεταστρέφεται σε μη-επαφή ενός χτυπήματος στο κενό. Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας – αλλά πώς; – τη δεξιότητα του αντιπάλου που δεν εξαντλείται στις δυνάμεις του. Η δεξιότητά μου – αναβάλλει το αναπόδραστο. Για να επιτύχει, το χτύπημα πρέπει να δοθεί εκεί όπου ολιγόρησε ο αντίπαλος· για να τον αποκρούσω, πρέπει να απομακρυνθώ από το σημείο όπου με φτάνει. Ο δόλος και η παγίδα – τέχνασμα του Οδυσσέα – συνιστούν την ουσία του πολέμου. Αυτή η επιδεξιότητα εγγράφεται στην ίδια την ύπαρξη του σώματος. Είναι ευκαμψία – ταυτοχρονία της απουσίας και της παρουσίας. Η σωματικότητα είναι ο τρόπος ύπαρξης ενός όντος που η παρουσία του αναβάλλεται τη στιγμή της παρουσίας του. Μια παρόμοια χαλάση της έντασης της στιγμής έρχεται μόνο από μια άπειρη απόσταση που με χωρίζει από το άλλο, που είναι παρόν και συνάμα επίκειται η έλευσή του, διάσταση που διανοίγει το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου. Ο πόλεμος μπορεί να διεξαχθεί μόνο όταν προσφέρεται στη βία ένα ον που αναβάλλει το θάνατό του. Μπορεί να διεξαχθεί μόνο εκεί που η ομιλία ήταν δυνατή: η ομιλία υποστηρίζει τον πόλεμο. Εξάλλου η βία δεν σκοπεύει απλώς να διαθέτει το άλλο όπως διαθέτει ένα πράγμα, αλλά, όντας ήδη στα πρόθυρα του φόνου, προκύπτει από μian απειριόριστη άρνηση. Μπορεί να σκοπεύει μόνο μια παρουσία που είναι άπειρη, παρά την παρεισδυσή της μέσα στο πεδίο της δυνατότητων μου. Η βία μπορεί να σκοπεύει μόνο ένα πρόσωπο.

Συνεπώς η υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου δεν εξηγείται με την ελευθερία, αλλά η υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου εξηγεί την ελευθερία· υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου σε σχέση με μένα, η οποία, άπειρη ούσα, δεν έχει την ίδια σημασία με την υπερβατικότητά μου σχετικά με αυτόν. Ο κίνδυνος που ενέχει ο πόλεμος καταδειχνει την απόσταση που χωρίζει τα σώματα στην

πάλι σώμα με σώμα. Ο Άλλος άνθρωπος, παγιδευμένος μέσα στις δυνάμεις που τον περισφίγγουν, εκτεθειμένος στις δυνάμεις, παραμένει απρόβλεπτος, δηλαδή υπερβατικός. Πρόκειται για μια υπέρβαση που δεν περιγράφεται αρνητικά, αλλά εκδηλώνεται θετικά μέσα στην ηθική αντίσταση του προσώπου απέναντι στη βία του φόνου. Η δύναμη του Άλλου ανθρώπου είναι εφεξής ηθική. Η ελευθερία – έστω η ελευθερία του πολέμου – μπορεί να εκδηλωθεί μόνο έξω από την ολότητα, αλλά αυτό το «έξω από την ολότητα» διανοίγεται από την υπερβατικότητα του προσώπου. Σκέπτομαι την ελευθερία μέσα στους κόλπους της ολότητας, σημαίνει υποιδιάζω την ελευθερία στην τάξη μιας απροσδιοριστίας μέσα στο είναι και παρευθύς την ενσωματώνω σε μια ολότητα ξανακλείνοντας τις «τρύπες» της απροσδιοριστίας της και αναζητώντας με την ψυχολογία τους νόμους ενός ελεύθερου όντος!

Αλλά η σχέση που υπο-στηρίζει τον πόλεμο, ασύμμετρη σχέση με το Άλλο που, άπειρο, διανοίγει το χρόνο, υπερβαίνει και ελέγχει την υποκειμενικότητα (το εγώ δεν είναι υπερβατικό σε σχέση με το Άλλο με την ίδια έννοια που το Άλλο είναι υπερβατικό σε σχέση με Εμένα), μπορεί να προσλάβει τη μορφή μιας συμμετρικής σχέσης. Το πρόσωπο του οποίου η ηθική επιφάνεια συνίσταται στην ανάδειξη μιας απάντησης (που μόνο η βία του πολέμου και η ανθρωποκτόνος άρνησή του μπορεί να πασχίσουν να της επιβάλλουν σιωπή), δεν αρέσκεται στην «καλή πρόθεση» και στην πλατωνικότητα ευβουλία. Η «καλή πρόθεση» και η «πλατωνικότητα ευβουλία» είναι απλώς η υποστάθμη μιας στάσης που υιοθετούμε εκεί όπου απολαμβάνουμε τα πράγματα, εκεί όπου μπορούμε να τα απεκδυθούμε και να τα προσφέρουμε. Εφεξής, η ανεξαρτησία του εγώ και η θέση του απέναντι στο απολύτως άλλο, μπορεί να εμφανιστεί μέσα σε μια ιστορία και μια πολιτική. Ο χωρισμός θρίσκειται ενοφθαλμισμένος μέσα σε μια τάξη όπου η ασυμμετρία της απρόσωπης σχέσης εξαλείφεται, όπου το εγώ και το άλλο αποδραίνονται αντικαταστατά μέσα στο εμπόριο και όπου ο επιμέρους άν-

θρωπος, εξατομίκευση του ανθρώπινου γένους, ο οποίος εμφανίζεται μέσα στην ιστορία, υποκαθιστά το εγώ και το άλλο.

Ο χωρισμός δεν εξαλείφεται μέσα σε αυτή την αμφισημία. Γι' αυτό αρμόζει τώρα να δείξουμε υπό ποία συγκεκριμένη μορφή χάνεται η ελευθερία του χωρισμού και κατά ποία έννοια διατηρείται μέσα στην ίδια την απώλεια της και μπορεί να αναφανεί.

2. Το εμπόριο, η ιστορική σχέση και το πρόσωπο

Ως μοχθούσα, η βούληση εξασφαλίζει το σίτι του χωρισμένου όντος. Αλλά η βούληση παραμένει ανέκφραστη μέσα στο έργο της που έχει μεν μια σημασία, αλλά παραμένει θωδó. Η εργασία στην οποία ασκείται, παρεισφρέει φανερά στα πράγματα αλλά η βούληση παρευθύς απουσιάζει επειδή το έργο περιβάλλεται την ανωνυμία του εμπορεύματος, ανωνυμία όπου, ως μισθωτός, μπορεί να εξαφανιστεί και ο ίδιος ο εργάτης.

Βέβαια το χωρισμένο ον μπορεί να φυλακιστεί στην εσωτερικότητά του. Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να την πειράξουν απολύτως και η επικούρεια σοφία ζει με αυτή την αλήθεια. Αλλά η βούληση όπου το ον ασκείται κρατώντας κατά κάποιον τρόπο στα χέρια του όλα τα νήματα που κινούν το είναι του, εκτίθεται μέσω του έργου του στον Άλλον άνθρωπο. Η άσκησή του φαίνεται σαν πράγμα, έστω και με την παρείσφρησή του σώματός του μέσα στον κόσμο των πραγμάτων, έτσι ώστε η σωματικότητα να περιγράφει το οντολογικό καθεστώς μιας πρώτης αλλοτριώσης του εγώ, σύγχρονης του συμβάντος δια του οποίου το εγώ εξασφαλίζει, ενάντια στο άγνωστο των στοιχείων, την ανεξαρτησία του, δηλαδή την κατοχή του εαυτού του ή την ασφάλειά του. Η βούληση που ισοδυναμεί με την αθεία –που δεν ενδίδει στον Άλλον άνθρωπο, όπως σε μιάν επιρροή που ασκείται πάνω στο Εγώ ή το κρατά μέσα στα αθέατα νήματά της, που αρνείται τον Άλλον άνθρωπο όπως έναν θεό που κατοικεί στο Εγώ–

η βούληση που αποσπάται από αυτή την κατοχή, από αυτόν τον ενθουσιασμό ως δύναμη της ρήξης – παραδίδεται στον Άλλον άνθρωπο μέσω του έργου της που, μολαταύτα, επιτρέπει να εξασφαλίσει την εσωτερικότητά της. Έτσι η εσωτερικότητα δεν εξαντλεί την ύπαρξη του χωρισμένου όντος.

Η ιδέα του *fatum* θα έδειχνε τη μεταστροφή που υφίσταται κάθε ηρωικός ρόλος. Ο ήρωας βρίσκει να παίζει ένα ρόλο μέσα σε ένα δράμα που ξεπερνάει τις ηρωικές του προθέσεις, οι οποίες λόγω της αντίθεσής τους προς αυτό το δράμα, επιταχύνουν την ολοκλήρωση σχεδίων ξένων προς αυτές τις προθέσεις. Ο παρολογισμός του *fatum* αποκρούει την υπέρτατη βούληση. Πράγματι, η εγγραφή μέσα σε μια ξένη βούληση, παράγεται με την παρεμβολή του έργου που αποκόπτεται από τον κατασκευαστή του, από τις προθέσεις του και από την κατοχή του, και περιέρχεται στην κατοχή άλλης βούλησης. Η εργασία που οδηγεί το ον στην κατοχή και, αποσπάται *ipso facto*, και, μέσα στην κυριαρχία των δυνάμεών του, παραδίδεται με κάποιον τρόπο στον Άλλον άνθρωπο.

Κάθε βούληση χωρίζεται από το έργο της. Η ιδιάζουσα κίνηση της πράξης συνίσταται στο να καταλήξει στο άγνωστο –να μην μπορεί να λογαριάσει όλες τις συνέπειές της. Το άγνωστο δεν προκύπτει από μιαν έμπρακτη άγνοια. Το άγνωστο όπου εκρέει η πράξη, αντιστέκεται σε κάθε γνώση, δεν φωτίζεται, επειδή υποδηλώνει το νόημα που προσλαμβάνει το έργο ξεκινώντας από το άλλο. Το Άλλο μπορεί να μου υστερήσει το έργο μου, να το πάρει ή να το αγοράσει και έτσι να καθοδηγήσει τη συμπεριφορά μου. Εκτίθεμαι στην παρότρυνση. Το έργο είναι ταμένο σε αυτή την ξένη *Sinngebung*, που δε δείχνει ότι δγίγχε από τα χέρια μου. Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι αυτός ο προσορισμός του έργου το οποίο είναι ταμένο σε μια ιστορία που δεν μπορώ να προβλέψω –γιατί δεν μπορώ να τη δω– εγγράφεται στην ουσία της δυνάμής μου και δεν προκύπτει από την συμπτωματική παρουσία άλλων παρισταμένων προσώπων.

Η δύναμη δε συγγέεται πλήρως με την ορμή της, δε συνοδεύει το έργο της μέχρι τέλους. Ανάμεσα στον παραγωγό και στο προϊόν επέρχεται ένας χωρισμός. Σε μια κάποια στιγμή ο παραγωγός δεν ακολουθεί πια, καθυστερεί. Η υπέρβασή του παραμένει στα μισά του δρόμου. Αντίθετα με την υπέρβαση της έκφρασης όπου το ον που εκφράζεται παρίσταται προσωπικά στο έργο της έκφρασης, η παραγωγή πιστοποιεί τον κατασκευαστή του έργου εν απουσία του κατασκευαστή, ως πλαστική μορφή. Αυτός ο ανέκφραστος χαρακτήρας του προϊόντος αντανάκλαται θετικά στην εμπορευματική του αξία, στη συμφωνία του με άλλους, στη δυνατότητα του να επενδυθεί το νόημα που άλλοι θα του αποδώσουν, να μπει σε ένα πλαίσιο ολωσδιόλου διαφορετικό από εκείνο μέσα στο οποίο παράχθηκε. Το έργο δεν αντικρούει την *Sinngebung* του άλλου ανθρώπου και εκθέτει τη βούληση που το παρήγαγε σε αμφισβήτηση και σε παραγνώριση, υπακούει στα σχέδια μιας ξένης βούλησης και αφήνεται στην ιδιοποίηση. Το βούλεσθαι της ζωντανής βούλησης αναβάλλει αυτή την υποδούλωση και κατά συνέπειαν στρέφεται ενάντια στον άλλον άνθρωπο και στην απειλή του. Αλλά αυτός ο τρόπος που έχει μια βούληση να παίξει έναν ρόλο μέσα στην ιστορία την οποία δε θέλησε, χαράζει και τα όρια της εσωτερικότητας: η βούληση εμπλέκεται σε γεγονότα που θα δεί μόνο ο ιστορικός. Τα ιστορικά γεγονότα δένονται με τα έργα. Βουλήσεις χωρίς έργα δε θα συγκροτήσουν ιστορία. Δεν υπάρχει καθαρά εσωτερική ιστορία. Η ιστορία ή η εσωτερικότητα κάθε βούλησης εκδηλώνεται μόνο πλαστικά –μέσα στην αφασία του προϊόντος– είναι μια οικονομική ιστορία. Η βούληση μέσα στην ιστορία παγιώνεται σε πρόσωπο που ερμηνεύεται με αφετηρία το έργο του όπου συσκοτίζεται το ουσιώδες της βούλησης που παράγει πράγματα, που εξαρτάται από τα πράγματα, αλλά παλεύει ενάντια σε αυτή την εξάρτηση που το παραδίδει στον άλλον άνθρωπο. Ενόσω η βούληση, μέσα σε ένα ον που μιλάει, αναλαμβάνει και υπερασπίζεται το έργο της ενάντια στην ξένη βούληση, η ιστο-

ρία στερείται της υποχώρησης από την οποία ζει. Το καθεστώς της αρχίζει μέσα στον κόσμο των πραγματικοτήτων-συνεπειών, κόσμο των «περατωμένων έργων», κληρονομιά νεκρών βουλήσεων.

Συνεπώς το είναι της βούλησης δεν τελείται ολόκληρο μέσα της. Η ικανότητα του ανεξάρτητου εγώ δεν περιλαμβάνει το είναι της. Η βούληση διαφεύγει από τη βούληση. Κατά μια έννοια, το έργο είναι πάντα παραδρομή. Δεν είμαι εξολοκλήρου εκείνο που θέλω να κάνω. Εξ ου και ένα πεδίο απεριόριστης έρευνας για την ψυχανάλυση ή την κοινωνιολογία που συλλαμβάνουν τη βούληση ξεκινώντας από την εμφάνισή της μέσα στο έργο, στη συμπεριφορά της ή στα έργα της.

Η τάξη που είναι εχθρική προς τη βούληση η οποία αποσπάται από το έργο της και έτσι μεταστρέφεται το βούλεσθαι της, εξαρτάται από ξένες βουλήσεις. Το έργο έχει ένα νόημα για άλλη βούληση, μπορεί να υπηρετήσει κάποιον άλλον και ενδεχομένως να στραφεί ενάντια στον κατασκευαστή του. Η «διαφορετική σημασία» που χαρακτηρίζει το αποτέλεσμα της βούλησης που έχει αποσυρθεί από το έργο της, εξαρτάται από τη βούληση που έχει επιδιώσει. Το παράλογο έχει νόημα για κάποιον άνθρωπο. Η μοίρα δεν προηγείται της ιστορίας, την ακολουθεί. Η μοίρα είναι η ιστορία των ιστοριογράφων, αφήγηση των επιδιωσάντων, οι οποίοι ερμηνεύουν, δηλαδή χρησιμοποιούν τα έργα των νεκρών. Η ιστορική οπισθοχώρηση που καθιστά δυνατή αυτή την ιστοριογραφία, αυτή τη δία, αυτή την υποδούλωση, καταμετρείται από τον χρόνο που είναι αναγκαία για να απωλέσει πλήρως το έργο της η δία. Η ιστοριογραφία διηγείται τον τρόπο που οι επιδιώσαντες ιδιοποιούνται τα έργα των νεκρών βουλήσεων· έγκειται από σφετερισμό ο οποίος επιταλείται από τους νικητές, δηλαδή από τους επιδιώσαντες· διηγείται την υποδούλωση λημονώντας τη ζωή που παλεύει ενάντια στην υποδούλωση.

Το γεγονός ότι η βούληση ξεφεύγει από τον εαυτό της, ότι η βούληση δεν αυτοπεριέχεται, ισοδυναμεί με τη δυ-

νατότητα των άλλων να αρπάζουν το έργο, να το απαλλοτριώσουν, να το αποκτήσουν, να το αγοράσουν, να το αποκρύψουν. Έτσι η ίδια η βούληση παίρνει ένα νόημα για τον άλλον σα να ήταν ένα πράγμα. Μέσα στην ιστορική σχέση, μια βούληση δεν προσπελάζει βέβαια μian άλλη βούληση σα να είναι πράγμα. Η σχέση αυτή δε μοιάζει με εκείνη που χαρακτηρίζει την εργασία: η σχέση με τα έργα παραμένει μέσα στο εμπόριο και στον πόλεμο μια σχέση με τον εργάτη. Αλλά μέσα από το χρυσάφι που τον αγοράζει ή το όπλο που τον σκοτώνει, δεν πλησιάζουμε τον άλλον κατά πρόσωπο: το εμπόριο σκοπεύει την ανώνυμη αγορά, ο πόλεμος διεξάγεται με μια μάζα παρότι διανύει το μεσοδιάστημα μιας υπέρβασης. Τα υλικά πράγματα, ο άρτος και ο οίνος, το ένδυμα και ο οίκος, όπως και η ασάλινη αιχμή αδράχνουν το «δι' εαυτόν» της βούλησης. Το μέρος της αιώνιας αλήθειας που περιλαμβάνει ο υλισμός εξαρτάται από το γεγονός ότι η ανθρώπινη βούληση δίνει λαβή με τα έργα της. Η αιχμή του ξίφους – φυσική πραγματικότητα – μπορεί να αποκλείσει από τον κόσμο μια λελογισμένη δραστηριότητα, ένα υποκείμενο, ένα «δι' εαυτόν». Αυτή η μεγάλη κοινοτοπία είναι μαλατάτα εκπληκτική: το δι' εαυτόν της βούλησης, ακλόνητο μέσα στην ευτυχία του, εκτίθεται στη βία: η *αιφνίδια* αυθορμησία μεταπίπτει στο αντίθετό της. Το ατσάλι δεν τρυπά ένα αδρανές ον, το χρυσάφι δεν έλκει ένα πράγμα, αλλά μια βούληση που, ως βούληση, ως «δι' εαυτόν», θα όφειλε να είναι θωρακισμένη απέναντι σε κάθε πλήγμα. Η βία αναγνωρίζει, αλλά κόμπητε τη βούληση. Η απειλή και η γοητεία δρουν παρεμφρούοντας στο διάκενο που χωρίζει το έργο από τη βούληση. Η βία, είναι η διαφορά – γοητεία και απειλή όπου η βούληση προδίδεται. Αυτή η καταστατική τάξη της βούλησης είναι το σώμα.

Το σώμα ξεχειλίζει τις κατηγορίες ενός πράγματος, αλλά δεν συμπιπτει με το ρόλο του «δικού μου σώματος» το οποίο χειρίζομαι μέσα στην εθελούσια πράξη μου και δια του οποίου *δύναμαι*: ο επαμφοτερισμός της σωματικής

αντίστασης που μεταπίπτει σε μέσο και από μέσο μεταπίπτει σε αντίσταση δεν εξηγεί την οντολογική της ύβρη. Μέσα στη δραστηριότητά του, μέσα στο δι' εαυτόν του, το σώμα μετατρέπεται σε πράγμα που πρέπει να χρησιμοποιηθεί σαν πράγμα. Γεγονός που εκφράζουμε συγκεκριμένα λέγοντας ότι θρίσκειτα μεταξύ υγείας και ασθενείας. Μέσα από αυτό, δεν παραγνωρίζουμε μόνο, αλλά μπορούμε να κακομεταχειριστούμε το «δι' εαυτόν» του προσώπου, δεν το προσβάλλουμε μόνο, το εξαναγκάζουμε. «Είμαι ό,τι επιθυμείτε», λέει ο Σγαναρέλος καθώς τον χτυπούν. Απέναντί του δεν υιοθετούμε διαδοχικά και ανεξάρτητα τη σκοπιά της βιολογικής θέασης και την «οπτική γωνία» που έσωθεν το συντηρεί ως ίδιο σώμα. Η πρωτοτυπία του σώματος συνίσταται στην σύμπτωση των δύο οπτικών γωνιών. Είναι το παράδοξο και η ουσία του ίδιου του χρόνου που δαίνει προς το θάνατο όπου η βούληση πλήττεται ως πράγμα από τα πράγματα – από την αιχμή του ξίφους ή από τη χημεία των ιστών (που προκαλείται από κάποιο φονιά ή από την ανημπόρια των ιατρών), αλλά κερδίζει μian αναβολή και παρατείνει την επαφή με το ενάντια – στο – θάνατο της παράτασης. Η ουσιαστική διάσημη βούληση – ενέχει στην ουσία της την προδοσία. Δεν μπορεί να θιχτεί μόνο η αξία της – πράγμα που θα επικύρωνε τον απαραβίαστο χαρακτήρα της –, αλλά είναι επιδεχτική καταναγκασμού και υποδοσίωσης ως βούληση, επιδεχτική να γίνει ψυχή σκλάβου. Το χρυσάφι και η απειλή δεν την εξαναγκάζουν μόνο να πουλήσει τα έργα της αλλά να πουληθεί. Ή, ακόμα, η ανθρώπινη βούληση δεν είναι ηρωική.

Η σωματικότητα της βούλησης πρέπει να ερμηνευθεί με βάση αυτή την αμφισημία της εθελούσιας δύναμης που εκτίθεται στους άλλους μέσα στην φυγόκεντρη κίνηση του εγωισμού. Το σώμα είναι το οντολογικό του καταστατικό και όχι ένα αντικείμενο. Το σώμα όπου μπορεί να λάμψει η έκφραση και όπου ο εγωισμός της βούλησης γίνεται απόφαση, και κατ' εξοχήν αντίθεση, εκδηλώνει συνάμα την είσοδο του εγώ μέσα στους ολογισμούς του άλλου.

Εφεξής, καθίσταται δυνατή μια αλληλεπίδραση βουλήσεων ή ιστορία –αλληλεπίδραση μεταξύ βουλήσεων καθεμιά από τις οποίες καθορίζεται ως αυτοαιτία, επειδή η επίδραση πάνω σε μια καθαρή δραστηριότητα θα προαπαιτούσε μια παθητικότητα μέσα σε αυτή τη δραστηριότητα. Παρακάτω θα πραγματευθούμε τη θνητότητα, αμφίσημο δάθρο που καταδεικνύεται από το οντολογικό καταστατικό του σώματος.

Αλλά η ολική ανεξαρτησία της βούλησης δεν πραγματώνεται τάχα μέσα στο θάρος; Το θάρρος, η δύναμη να αντικρύσεις το θάνατο, φαίνεται από πρώτη ματιά ότι ολοκληρώνει την ολική ανεξαρτησία της βούλησης. Όποιος έχει αποδεχτεί το θάνατό του παραμένει εκτεθειμένος στη βία του δολοφόνου, ωστόσο δεν αρνείται μέχρις εσχάτων να συμφωνήσει με μια ξένη βούληση; Εκτός κι αν ο άλλος άνθρωπος θέλει αυτό τον θάνατο. Στην περίπτωση αυτή, και αρνούμενη τη συμφωνία, η βούληση παρέχει, παρά τη θέλησή της, ικανοποίηση, με το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς της, με το έργο της για την ακρίβεια. Στην ακραία κατάσταση του αγώνα μέχρι θανάτου, η άρνηση να συγκατεθεί σε μια ξένη βούληση, μπορεί να μεταστραφεί σε ικανοποίηση που παρέχεται σε αυτή την εχθρική βούληση. Συνεπώς η αποδοχή του θανάτου δεν επιτρέπει να αντισταθούμε στην δολοφονική βούληση του άλλου ανθρώπου. Η απόλυτη διαφωνία με μια ξένη βούληση, δεν αποκλείει την πραγμάτωση των σχεδίων της. Όταν αρνούμαι να υπηρετώ τον άλλον άνθρωπο με τη ζωή μου, δεν σημαίνει ότι αποκλείω την περίπτωση να τον υπηρετώ με το θάνατό μου. Το ον που βούλεται, με τη βούλησή του δεν εξαντλεί τη μοίρα της ύπαρξής του. Μοίρα που δεν υπονοεί κατ' ανάγκη μια τραγωδία, γιατί η αποφασιστική αντίθεση προς την ξένη βούληση ίσως είναι τρέλα, επειδή μπορούμε να μιλήσουμε στον Άλλον άνθρωπο και να τον επιθυμήσουμε.

Τα σχέδια του Άλλου ανθρώπου δεν παρουσιάζονται σε μένα ως νόμοι των πραγμάτων. Τα σχέδια του Άλλου ανθρώπου φαίνεται ότι δεν μπορούν να μετατραπούν σε

δεδομένα ενός προβλήματος, τα οποία θα μπορούσε να προεξοφλήσει ή βούληση. Η βούληση που δεν ενδίδει στην ξένη βούληση είναι υποχρεωμένη να αναγνωρίσει αυτή την ξένη βούληση ως απολύτως εξωτερική, ως αμετάφραστη σε σκέψεις που θα της ήταν εμμενείς. Δεν μπορώ να ενέχω τον Άλλον άνθρωπο όποιο κι αν είναι το απεριόριστο εύρος των σκέψεών μου: είναι αδιανόητος –άπειρος, και αναγνωρίζεται ως τέτοιος. Αυτή η αναγνώριση δεν παράγεται εκ νέου ως σκέψη, αλλά ως ηθικότητα. Η ολοκληρωτική άρνηση του άλλου, η βούληση που προτιμάει το θάνατο από τη δουλεία, που εκμηδενίζει την ύπαρξή της για να διακόψει κάθε σχέση με το έξω, δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο ώστε αυτό το έργο που δεν την εκφοβάει, από το οποίο λείπει (γιατί δεν είναι λαλιά), να μην εγγραφεί μέσα σε αυτή την ξένη λογιστική την οποία αποτάσσει, αλλά την αναγνωρίζει για την ακρίβεια με το υπέρτατο θάρρος της. Καθώς κλείνεται στον εαυτό της, η υπέρτατη βούληση επικυρώνει με το έργο της την ξένη βούληση που θέλει να αγνοεί έτσι «ξεγελέται» από τον άλλον άνθρωπο. Με αυτό τον τρόπο εμφανίζεται ένα πεδίο όπου η βούληση, παρότι έχει διακόψει με τη συμμετοχή, βρίσκειτα εγγεγραμμένη και όπου εντυπώνεται παρά τη θέλησή της, απρόσωπα, η υπέρτατη πρωτοβουλία της που διακόπτεται με το είναι. Στην προσπάθειά της να ξεφύγει από τον Άλλον άνθρωπο πεθαίνοντας, αναγνωρίζει το Άλλο. Η αυτοκτονία την οποία αποφασίζει για να γλιτώσει από τη δουλεία, δε χωρίζεται από την οδύνη της «ήττας», ενώ αυτός ο θάνατος θα έπρεπε να είχε δείξει τον παραλογισμό όλου του ζητήματος. Ο Μάκβεθ εύχεται την καταστροφή όλου του κόσμου μέσα στην ήττα και στο θάνατό του (*and wish th' estate o th' world were now undone*) ή, ακόμα βαθύτερα, ο Μάκβεθ εύχεται το μηδέν του θανάτου να είναι τόσο ολοκληρωτικό όσο εκείνο που θα βασίλευε αν ο κόσμος δεν είχε ποτέ δημιουργηθεί.

Ενῶ ἴσους η βούληση, μέσα στο χωρισμό της από το έργο και στην πιθανή προδοσία που την απειλεί στη διάρ-

κεια της άσκησής του, συνειδητοποιεί αυτή την προδοσία και, έτσι, κρατάει απόσταση από την προδοσία. Έτσι, πιστή στον εαυτό της, κατά μία έννοια, παραμένει απαράβιαστη, ξεφεύγει από την ιστορία της και ανανεώνεται. Δεν υπάρχει εσωτερική ιστορία. Η εσωτερικότητα της βούλησης τίθεται ως υποκείμενη σε μια δικαιοδοσία που ετάζει τις προθέσεις της, ενώπιον της οποίας το νόημα του είναι της συμπίπτει πλήρως με την εσωτερική της βούληση. Τα βουλήματα της βούλησης δεν βαρύνουν πάνω της και από την δικαιοδοσία στην οποία διανοίγεται έρχεται η συνγωγή, η δύναμη να εξαλειφθεί, να αποσυνδεθεί, να απορριφθεί η ιστορία. Έτσι η βούληση κινείται ανάμεσα στην προδοσία της και στην πιστότητά της που, ταυτόχρονας, περιγράφουν την πρωταρχικότητα της δυναμής της. Αλλά η πιστότητα δεν λησμονά την προδοσία –και η θρησκευτική βούληση διατηρεί τη σχέση της με τον Άλλον άνθρωπο. Η πιστότητα κατακτάται με τη μετάνοια και η προσευχή –προνομιούχος λόγος μέσα στον οποίο η βούληση γυρεύει την πιστότητα στον εαυτό της– όσο για τη συγχώρεση που της εξασφαλίζει αυτή η πιστότητα, έρχεται έξωθεν. Το δικαίωμα της εσωτερικής βούλησης, η βεβαιότητά της ότι είναι βούληση που δεν έχει κατανοηθεί, αποκαλύπτει ακόμα μια σχέση με την εξωτερικότητα. Η βούληση από αυτή προσμένει την απόδοση του αξιώματος και τη συγχώρεση. Την προσμένει από μια εξωτερική βούληση, της οποίας δεν θα αισθανόταν το πλήγμα, αλλά την κρίση από μια εξωτερικότητα που υπεξαιρείται από τον ανταγωνισμό των βουλήσεων, υπεξαιρείται από την ιστορία. Αυτή η δυνατότητα δικαίωσης και συγχώρεσης ως θρησκευτική συνείδηση όπου η εσωτερικότητα τείνει να συμπέσει με το είναι, διανοίγεται απέναντι στον Άλλον άνθρωπο στον οποίο μπορώ να μιλήσω. Βαλιά η οποία, στο βαθμό που δεξιώνεται τον Άλλον άνθρωπο ως Άλλον του προσφέρει ή του θυσιάζει ένα προϊόν εργασίας και συνεπώς δεν τελείται υπεράνω της οικονομίας. Έτσι βλέπουμε το άλλο άκρο της ηθελμένης δύναμης να είναι χωρισμένο από το έργο του και

προδομένο από αυτή –την έκφραση– χωρίς να πάψει όμως να αναφέρεται στο ανέκφραστο έργο δια του οποίου η βούληση, ελεύθερη απέναντι στην ιστορία, μετέχει στην ιστορία.

Η βούληση, όπου ασκείται η ταυτότητα του Ίδιου μέσα στην πιστότητα στον εαυτό του και στην προδοσία του, δεν προκύπτει από την εμπειρική σύμπτωση που θα είχε τοποθετήσει ένα ον μέσο στην πολλαπλότητα των όντων που του αμφισβητούν την ταυτότητά του. Η βούληση περιέχει αυτή τη δυαδικότητα της προδοσίας και της πιστότητας μέσα στην θνητότητά της, η οποία παράγεται ή ασκείται μέσα στη σωματικότητά της. Ένα ον στο οποίο η πολλαπλότητα δεν υποδηλώνει την απλή διαιρεσιμότητα ενός όλου σε μέρη, ούτε την απλή αριθμητική ενότητα θεών που ζουν ο καθένας για τον εαυτό του, στα διάκενα των όντων, απαιτεί την θνητότητα και τη σωματικότητα χωρίς την οποία, είτε η ιμπεριαλιστική βούληση θα ανασυγκροτούσε ένα όλο, είτε ως φυσικό σώμα, ούτε θνητό ούτε αθάνατο, θα σχημάτιζε μια ενότητα. Η αναβολή του θανάτου μέσα σε μια θνητή βούληση –ο χρόνος– είναι ο τρόπος ύπαρξης και η πραγματικότητα ενός χωρισμένου όντος που συνάπτει σχέση με τον Άλλον άνθρωπο. Πρέπει να το εκλάβουμε ως αφετηρία –αυτό το διάστημα χρόνου. Μέσα του τελείται μια σάφρων ζωή που δεν πρέπει να τη λογαριάσουμε με βάση ένα ιδεώδες αιωνιότητας αναγνωρίζοντας ως παράλογη ή ως ψευδαισθησιακή τη διάρκειά της και τα ενδιαφέροντά της.

3. Η βούληση και ο θάνατος

Σε όλη τη φιλοσοφική και θρησκευτική παράδοση ο θάνατος ερμηνεύεται είτε ως πέρασμα στο μηδέν, είτε ως πέρασμα σε μια άλλη ύπαρξη, που προεκτείνεται μέσα σε ένα νέο διάκοσμο. Τον σκεπτόμαστε μέσα στην εναλλαγή του είναι και του μηδενός, την οποία πιστοποιεί ο θάνατος των συναθρώπων μας που, όντως, παύουν να υπάρχουν μέσα στον εμπειρικό κόσμο, πράγμα που γι'

αυτόν τον κόσμο σημαίνει εξαφάνιση ή αναχώρηση. Μέσα στο πάθος της δολοφονίας τον πλησιάζουμε ως μηδέν με έναν τρόπο βαθύτερο και κατά μία έννοια *a priori*. Η ανθόρμητη αναφορικότητα αυτού του πάθους σκοπεύει την εκμηδένιση. Όταν ο Κάιν σκότωσε τον Άβελ έφραξε να ξέρει αυτό το πράγμα για τον θάνατο. Η ταύτιση του θανάτου με το μηδέν ταιριάζει με τον θάνατο του Άλλου στο φόνο. Αλλά αυτό το μηδέν παρουσιάζεται συνάμα σαν ένα είδος αδυνατότητας. Πράγματι, πέρα από την ηθική μου συνείδηση, ο Άλλος άνθρωπος δεν θα μπορούσε να παρουσιαστεί ως Άλλος άνθρωπος και το πρόσωπό του εκφράζει την ηθική μου αδυνατότητα να εκμηδενίσω. Απαγόρευση δέβαια, που δεν ισοδυναμεί με την άνευ όρων αδυνατότητα και η οποία συνεπάγεται για την ακρίβεια τη δυνατότητα που απαγορεύει, αλλά στην πραγματικότητα, η απαγόρευση έγκειται ήδη σε αυτή τη δυνατότητα αντί να την προϋποθέτει· δεν προστίθεται εκ των ύστερων, αλλά με κοιτάζει από το βάθος των ματιών που θέλω να σήσω και με κοιτάζει σαν το μάτι που μέσα στον τάφο θα κοιτάζει τον Κάιν. Συνεπώς η κίνηση της εκμηδένισης στο φόνο, έχει ένα καθαρά σχετικό νόημα, ως εξώθηση στα άκρα μιας άρνησης που επιχειρείται στο εσωτερικό του κόσμου. Πράγματι μας οδηγεί προς μια τάξη για την οποία δεν μπορούμε να πούμε τίποτα, ούτε καν το είναι, το αντίθετο του ανέφικτου μηδενός.

Θα μπορούσε κανείς να εκπλαγεί βλέποντας ότι εδώ αμφισβητούμε την αλήθεια της σκέψης που τοποθετεί το θάνατο είτε στο μηδέν, είτε στο είναι, λες και η εναλλαγή του είναι και του μηδενός δεν είναι η έσχατη. Θα αμφισβητήσουμε το *tertium non datur*;

Εντούτοις η σχέση μου με το θάνατό μου, με τοποθετεί μπροστά σε μια κατηγορία που δεν εισέρχεται σε κανένα όρο αυτής της εναλλαγής. Η άρνηση αυτής της έσχατης εναλλαγής περιέχει το νόημα του θανάτου μου. Ο θάνατός μου δεν συνάγεται, κατ' αναλογία, από το θάνατο των άλλων, εγγράφεται στο φόβο που μπορεί να έχω για το είναι μου. Η «γνώση» του απειλούντος προηγείται από

κάθε λελογισμένη εμπειρία του θανάτου του άλλου ανθρώπου –πράγμα που, σε φυσικοκρατική γλώσσα, διατυπώνεται ως ενστικτώδης γνώση του θανάτου. Αυτό που καθορίζει την απειλή δεν είναι η γνώση του θανάτου, πρωταρχικά η απειλή συνίσταται στο επικείμενο του θανάτου, στην απαραμείωτη προσεγγιστική του κίνηση, και εκεί προφέρεται και αρθρώνεται, αν μπορούμε να εκφραστούμε έτσι, η «γνώση του θανάτου». Ο φόβος δίνει το μέτρο αυτής της κίνησης. Το επικείμενο της απειλής δεν έρχεται από ένα καθορισμένο σημείο του μέλλοντος. *Ultima latet*. Ο απρόβλεπτος χαρακτήρας της έσχατης στιγμής δεν εξαρτάται από μια εμπειρική άγνοια, από τον περιορισμένο ορίζοντα της νόησής μας που μια μεγαλύτερη νόηση θα τον υπερέβαινε. Ο απρόβλεπτος χαρακτήρας του θανάτου προέρχεται από κάτι που δεν σχετίζεται με κανένα ορίζοντα. Δεν προσφέρεται σε καμιά λαβή. Με αδράχνει χωρίς να μου δίνει καμιά από τις ευκαιρίες που δίνει η πάλη, γιατί, στην αμοιβαία πάλη, αρπάζω αυτό που με αδράχνει. Μέσα στο θάνατο, εκτίθεται στην απόλυτη βία, στο φόνο μέσα στη νύχτα. Αλλά, για να ακριβολογήσουμε, ήδη μέσα στην πάλη, παλεύω με το αόρατο. Η πάλη δεν ταυτίζεται με τη σύγκρουση δύο δυνάμεων των οποίων μπορούμε να προβλέψουμε και να υπολογίσουμε την έκβαση. Η πάλη είναι ήδη ή ακόμα πόλεμος, όπου, ανάμεσα στις δυνάμεις που συγκρούονται, χάσκει το χάσμα της υπέρβασης μέσω της οποίας καταφθάνει και πλήττει, χωρίς να τον δεξιωνόμαστε –ο θάνατος. Ο Άλλος άνθρωπος, α ξεχωριστός από το συμβάν της υπέρβασης, τοποθετείται στην περιοχή από την οποία έρχεται ο θάνατος, που είναι δυνάμει φόνος. Η αλλόκοτη ώρα της έλευσής του πλησιάζει όπως η ώρα της μοίρας που έχει οριστεί από κάποιον. Εχθρικές και κακόβουλες δυνάμεις, πιο δόλιες, πιο σοφές από μένα, απόλυτα ξένες και γι' αυτό απειλητικές, κρατούν το μυστικό του. Όπως στην πρωτόγονη νοημοσύνη όπου, σύμφωνα με τον Λεβύ-Μπρέυλ, ο θάνατος δεν είναι ποτέ φυσιολογικός, αλλά απαιτεί μια μαγική εξήγηση -, ο θάνατος, με τον παραλο-

γισμό του, συντηρεί μια δια-προσωπική τάξη που τείνει να λάβει μια σημασία. Τα πράγματα που μου τη δίνουν, υποταγμένα καθώς είναι στην εργασία και αδράξιμα, εμπόδια μάλλον παρά απειλές, παραπέμπουν σε μια κακοβουλία, υψοστάθη μιας κακής βούλησης που αφηνιάζει και παραφυλάει. Ο θάνατος με απειλεί από το επέκεινα. Το άγνωστο που φοβίζει, η σιωπή του άπειρου διαστήματος που τρομάζει, έρχεται από το Άλλο και αυτή η ετερότητα, για την ακρίβεια ως απόλυτο, με πλήττει σχεδιάζοντας κάτι κακό ή κρίνοντας δίκαια. Η μοναξιά του θανάτου δεν εξαφανίζει τον άλλον άνθρωπο, αλλά διατηρεί μια επίγνωση της εχθρότητας και ως εκ τούτου καθιστά ακόμα δυνατή μιαν επίκληση του άλλου ανθρώπου, της φιλίας του, και της θεραπευτικής του αντίδρασης. Ο γιατρός είναι μια α ριγοί αρχή της ανθρώπινης θνητότητας. Ο θάνατος πλησιάζει μέσα στο φόβο κάποιου και ελπίζει σε κάποιον. «Το Αιώνιο φέρνει το θάνατο και γεννάει τη ζωή». Μέσα στην απειλή διατηρείται μια κοινωνική συγκυρία. Δεν βουλιάζει μέσα στην αγωνία που θα την μεταμόρφωσε σε «μηδενολογία του μηδενός». Μέσα στο είναι προς θάνατον του φόβου, δεν βρίσκομαι ενώπιον του μηδενός, αλλά ενώπιον εκείνου που στρέφεται εναντίον μου, λες και ο φόνος, αντί να είναι μια από τις ευκαιρίες θανάτου, δε χωριζόταν από την ουσία του θανάτου, λες και το πλησίον του θανάτου παρέμενε ένας από τους τρόπους της σχέσης με τον Άλλον άνθρωπο. Η ίδια του θανάτου απειλεί σαν τυραννία, σα να προέρχεται από μια ξένη βούληση. Η τάξη της αναγκαιότητας που εκπληρώνεται μέσα στο θάνατο, δε μοιάζει με έναν ανήλεο νόμο της αιτιοκρατίας που διέπει μιαν ολότητα, αλλά με την αλλοτρίωση της βούλησής μου από τον άλλον άνθρωπο. Εννοείται ότι δεν πρόκειται να εισαγάγουμε τον θάνατο σε ένα πρωτόγονο (ή εξελεγμένο) θρησκευτικό σύστημα που τον εξηγεί, αλλά να δείξουμε, πίσω από την απειλή που εκφράζει ενάντια στη βούληση, την αναφορά του σε μιαν απρόσωπη τάξη της οποίας δεν εκμηδενίζει τη σημασία.

Δεν ξέρουμε πότε θα έρθει ο θάνατος. Τί θα έρθει; Με τι με απειλεί ο θάνατος; Με το μηδέν ή με μιαν επανένταξη; Το αγνώω. Σε αυτή την ανέφικτη γνώση του μετά θάνατον, έγκειται η ουσία της υπέρτατης στιγμής. Αδυνατώ απολύτως να συλλάβω τη στιγμή του θανάτου –«η οποία ξεπερνά την εμβελεία μας» όπως θα έλεγε ο Μοντένι. *ultima latet* –αντίθετα προς όλες τις στιγμές της ζωής μου, που εκτείνονται ανάμεσα στη γέννησή μου και στο θάνατό μου, και μπορούν να ανακληθούν ή να προ-ληφθούν. Ο θάνατός μου έρχεται από μια στιγμή πάνω στην οποία δεν μπορώ να ασκήσω καμιάς μορφής εξουσία. Δεν προσκρούω σε ένα εμπόδιο που τουλάχιστον πάνω στην προσκρούση το άγγιζα και υπερβαίνοντάς το ή υποφέροντάς το, το ενσωματώνω στη ζωή μου αίροντας την ετερότητά του. Ο θάνατος είναι μια απειλή που με πλησιάζει σαν μυστήριο· το μυστικό του τον καθορίζει –πλησιάζει χωρίς να ελέγχεται, έτσι ώστε ο χρόνος που με χωρίζει από το θάνατό μου, που εκλεπτύνεται και συνάμα δεν καταλήγει σε εκλέπτυνση, περιέχει κάτι σαν τελευταίο διάστημα που η συνείδησή μου δεν μπορεί να διαβεί και όπου με ένα άλμα, θα συμβεί το πέρασμα του θανάτου σε μένα. Το τελευταίο τμήμα του δρόμου θα διανυθεί χωρίς εμένα, ο χρόνος του θανάτου κυλάει αναπόταμα, το εγώ στην προβολή του προς το μέλλον ταράσεται από μια επικείμενη κίνηση, που είναι καθαρή απειλή η οποία έρχεται από μιαν απόλυτη ετερότητα. Έτσι συμβαίνει σε μια αφήγηση του Πόε όπου οι τοίχοι που περιβάλλον τον αφηγητή συμπλησιάζουν ακατάπαυστα και ο αφηγητής ζει τον θάνατο υπό το βλέμμα που, ως βλέμμα, έχει πάντα μια έκταση μπροστά του, αλλά αντιλαμβάνεται επίσης την αδιάλειπτη προσέγγιση μιας στιγμής που είναι απείρως μελλοντική για το εγώ που την περιμένει –*ultima latet*– η οποία όμως, με μιαν αντίστροφη κίνηση, θα εξαφανίσει αυτή την απειροστική –αλλά αξεπέραστη– απόσταση. Αυτή η αλληλοτυπία των κινήσεων μέσω της απόστασης που με χωρίζει από την υπέρτατη στιγμή, διακρίνει το χρονικό διάστημα από την χωρική απόσταση.

Αλλά το επικείμενο είναι απειλή και συνάμα αναβολή. Πιέζει και συγχρόνως αφήνει χρόνο. Είμαι μελλοντοχρονικός, σημαίνει ότι είμαι προς θάνατο και συνάμα ότι έχω ακόμα καιρό, ότι είμαι ενάντια στο θάνατο. Στον τρόπο που η απειλή με κατατρέπει με τον επικείμενο χαρακτήρα της, έγκειται η υπονόμυσή μου από την απειλή και την ουσία του φόβου. Σχέση με μια στιγμή που ο εξαιρετικός της χαρακτήρας δεν εξαρτάται από το γεγονός ότι βρίσκεται στο κατώφλι του μηδενός ή μιας αναγέννησης, αλλά από το γεγονός ότι στη ζωή είναι το ανέφικτο κάθε δυνατότητας – κλωνισμός μιας ολοκληρωτικής παθητικότητας πλάι στην οποία η παθητικότητα της αισθητικότητας που μεταπίπτει σε δραστηριότητα, μόνο εξ αποστάσεως μιμείται την παθητικότητα. Ο φόβος για το είναι μου που είναι η σχέση μου με το θάνατο, δεν είναι συνεπώς ο φόβος για το μηδέν, αλλά ο φόβος για τη βία (και έτσι προεκτείνεται σε φόβο για τον Άλλον άνθρωπο, για το απολύτως απρόβλεπτο).

Η αλληλεπίδραση του ψυχικού και του φυσικού δείχνει την πρωταρχική της μορφή μέσα στη θνητότητα. Η αλληλεπίδραση του φυσικού και του ψυχικού που προσπελάζεται από κάτι ψυχικό, το οποίο τίθεται ως δι' εαυτόν ή ως *causa sui*, και από το φυσικό, που τίθεται σαν να κυλάει σε συνάρτηση με το «άλλο», θέτει ένα πρόβλημα λόγω της αφαιρέσεως στην οποία ρηγούμε τους σχετιζόμενους όρους. Η θνητότητα είναι το συγκεκριμένο και πρωταρχικό φαινόμενο. Απαγορεύει να θέσουμε ένα δι' εαυτόν που να μην είναι ήδη παραδομένο στον άλλον άνθρωπο και συνεπώς να μην είναι πράγμα. Θνητό κατ' ουσία, το δι' εαυτόν δεν αναπαριστά απλώς τα πράγματα, τα υφίσταται.

Αλλά αν η βούληση είναι θνητή και επιδεχτική βίας με αφετηρία την κόψη του ατοαλιού, τη χημεία του δηλητηρίου, την πείνα και τη δίψα, αν είναι σώμα που ίσταται μεταξύ υγείας και ασθένειας, δε σημαίνει ότι περιορίζεται μόνο από το μηδέν. Αυτό το μηδέν είναι ένα διάστημα πέραν του οποίου κείται μια εχθρική βούληση. Είμαι

μια παθητικότητα που απειλείται όχι μόνο από το μηδέν στο είναι της, αλλά από μια βούληση μέσα στη βούλησή της. Μέσα στην πράξη μου, μέσα στο δι' εαυτόν της βούλησής μου, εκτίθεται σε μια ξένη βούληση. Να γιατί ο θάνατος δεν μπορεί να αφαιρέσει κάθε νόημα από τη ζωή. Όχι λόγω μιας πασκαλικής τέραψης ή μιας πτώσης μέσα στην ανωνυμία της κατά Χάιντεγγερ καθημερινής ζωής. Ο εχθρός ή ο Θεός απέναντι στον οποίο δεν έχω καμιά δυνατότητα και ο οποίος δεν αποτελεί μέρος του κόσμου μου, διατηρεί ακόμα μια σχέση μαζί μου και μου επιτρέπει να βούλωμαι, αλλά με μια βούληση που δεν είναι εγωιστική, με μια βούληση που κινείται μέσα στην ουσία της επιθυμίας της οποίας το κέντρο βάρους δεν συμπίπτει με το εγώ της ανάγκης, με μια επιθυμία που είναι για τον Άλλον άνθρωπο. Ο φόβος που αναδεικνύει τον νεκρό αποκαλύπτει έναν ωμό κόσμο, αλλά στην κλίμακα των ανθρώπινων σχέσεων. Η βούληση, που είναι ήδη προδοσία και αυτο-αλλοτρίωση, η οποία όμως αναβάλλει αυτή την προδοσία, που οδεύει προς το θάνατο, αλλά είναι πάντα μελλοντική, που εκτίθεται στο θάνατο αλλά όχι αμέσως, έχει το χρόνο να είναι για τον Άλλον άνθρωπο και ως εκ τούτου να βρει ένα νόημα παρά τον θάνατο. Αυτή η ύπαρξη για τον Άλλον άνθρωπο, αυτή η Επιθυμία του Άλλου, αυτή η καλωσύνη που έχει απελευθερωθεί από την εγωιστική έλξη, διατηρεί εντούτοις ένα περιορισμένο on διαθέτει το χρόνο του επειδή ακριβώς αναβάλλει τη βία, δηλαδή επειδή πέραν του θανάτου, υπάρχει μια σφύρων τάξη και έτσι, όλες οι δυνατότητες της ομιλίας δεν ταυτίζονται με τα απελπισμένα χτυπήματα του κεφαλιού στον τοίχο. Η Επιθυμία στην οποία διαλύεται η απειλούμενη βούληση, δεν υπερασπίζεται πλέον τις δυνάμεις μιας βούλησης, αλλά έχει το κέντρο της εκτός εαυτής, όπως η καλωσύνη της οποίας το νόημα δεν μπορεί ο θάνατος να αφαιρέσει. Αυτό θα πρέπει να το δείξουμε, αναδεικνύοντας καθ' οδόν, την άλλη τύχη που η βούληση συλλαμβάνει μέσα στο χρόνο που της επιτρέπει το είναι της ενάντια στο θάνατο: τη

θεμελίωση θεσμών όπου η βούληση, πέραν του θανάτου διασφαλίζει έναν κόσμο λελογισμένο, αλλά απρόσωπο.

4. Η βούληση και ο χρόνος: η υπομονή

Βεβαιώνοντας ότι η ανθρώπινη βούληση δεν είναι ηρωική δεν πήραμε το μέρος της δειλίας, αλλά δείξαμε την προσωρινότητα του θάρρους, το οποίο θρίσκεται στο χείλος της λιποψυχίας του. Και αυτό λόγω της ουσιώδους θνητότητας της βούλησης που προδίνεται ασκούμενη. Αλλά μέσα σε αυτή την λιποψυχία εντοπίσαμε το θαύμα του χρόνου, τη μελλοντοποίηση και την αναβολή αυτής της λιποψυχίας. Η βούληση ενώνει τους όρους μιας αντίφασης: από τη μια το γεγονός ότι είναι αθωράκιστη απέναντι σε κάθε εξωτερική επίθεση μέχρι σημείου να τίθεται αδημιούργητη και αθάνατη, προικισμένη με μια δύναμη υπεράνω κάθε μετρήσιμης δύναμης (το ίδιο πιστοποιεί η αυτοσυνείδηση όπου το ον καταφεύγει αβίαστο: «θα παραμεινω αιωνίως ακλόνητη») και από την άλλη την διηνητική τρωσιμότητα αυτής της κυριαρχίας που είναι αβίαστη μέχρι σημείου το βουλευτικό ον να καταφεύγει σε τεχνικές της γοητείας, της προπαγάνδας και των βασανιστηρίων. Η βούληση μπορεί να υποκύψει στην τυραννική πίεση και στη διαφθορά, λες και μόνο η ποσότητα ενέργειας που απελευθερώνει για να αντισταθεί ή η ποσότητα ενέργειας που ασκείται πάνω της, θα διέκρινε τη δειλία από το θάρρος. Όταν η βούληση θριαμβεύει σε βάρος των παθών της δεν εκδηλώνεται μόνο ως το ισχυρότερο πάθος, αλλά, υπεράνω όλων των παθών εκδηλώνεται ως αυτοκαθοριζόμενη και απαραβίαστη. Αλλά όταν υποκύπτει, αποκαλύπτεται ως εκτεθειμένη σε επιδράσεις, ως δύναμη της φύσης, απολύτως ελέγξιμη, που διαλύεται πλήρως στα συστατικά της. Έχει διασθεί μέσα στην αυτοσυνείδησή της. Η «ελευθερία σκέψης της» χάνεται: η ώθηση των αρχικά ενάντιων δυνάμεων, καταντά να εμφανίζεται ως ροπή. Μέσα σε ένα είδος μεταστροφής, απεμπολεί ακόμα και την επίγνωση της κλίσης των ροπών

της. Η βούληση παραμένει σε αυτό το κινούμενο όριο του απαραβίαστου και της παρακμής.

Αυτή η μεταστροφή είναι πιο ριζική από το αμάρτημα επειδή απειλεί τη βούληση μέσα στην ίδια τη δομή της, στην αξιοτητά της ως *καταγωγής* και ταυτότητας. Αλλά συνάμα αυτή η μεταστροφή είναι απείρως λιγότερο ριζική, γιατί απλώς απειλεί, αναβάλλει, απροσδιοριστως, είναι συνείδηση. Η συνείδηση είναι αντίσταση στη δια-επειδή αφήνει τον χρόνο που χρειάζεται για να την προλάβει. Η ανθρώπινη ελευθερία εδράζεται στο μέλλον, που είναι πάντα ελαχιστοδόμητο μέλλον, της μη-ελευθερίας της, μέσα στη συνείδηση -πρόβλεψη της βίας, επικείμενη μέσα στον υπολειπόμενο χρόνο. Έχω επίγνωση, σημαίνει έχω χρόνο. Όχι ξεχειλίζω το παρόν, προλαμβάνοντας και επιταχύνοντας το μέλλον, αλλά κρατώ μια απόσταση απέναντι στο παρόν: σχετίζομαι με το είναι ως επερχόμενο, κρατώ μια απόσταση απέναντι στο είναι παρότι υφίσταμαι ήδη τον εναγκαλισμό του. Είμαι ελεύθερος σημαίνει έχω χρόνο για να προλάβω την έκπτωσή μου κάτω από την απειλή της βίας.

Χάρη στο χρόνο, το καθορισμένο ον, δηλαδή το ταυτόσημο λόγω της θέσης που κατέχει μέσα στο όλο, το φυσικό ον (γιατί η γέννηση περιγράφει για την ακρίβεια την είσοδο μέσα σε ένα όλο που προϋπάρχει και επιδιώνει), δεν φτάνει ακόμα στο τέρμα του, παραμένει σε απόσταση από τον εαυτό του, εν προετοιμασία, στο προθάλαμο του είναι, ακόμα εντεύθεν της μοίρας που είναι η μη επιλεγμένη γέννηση, δεν αποπερατώνεται ακόμα. Υπ' αυτή την έννοια, το ον που καθορίζεται από τη γέννησή του μπορεί να πάρει μια θέση απέναντι στη φύση του· διαθέτει μια παρασκηνιακή θέση, και υπ' αυτή την έννοια δεν έχει γεννηθεί πλήρως, παραμένει πρότερο του ορισμού του ή της φύσης του. Μια στιγμή δεν συγκολλάται με μίαν άλλη για να σχηματίσει ένα παρόν. Η ταυτότητα του παρόντος τεμαχίζεται σε μίαν ανεξάντλητη πολλαπλότητα δυνατότητων που μετεωρίζουν τη στιγμή. Και αυτό δίνει ένα νόημα στην πρωτοβουλία την οποία τίποτα το καθορισμένο δεν

παραλείπει και στην παρηγοριά, γιατί πώς ένα δάκρυ – έστω σκουπισμένο– θα μπορούσε να λησμονηθεί, πώς η παραμυθία θα είχε την παραμυθική αξία, αν δεν βελτίωνε την ίδια τη στιγμή, αν την άφηνε να διαφύγει στο ίδιο της το είναι, αν ο πόνος που λάμπει μέσα στο δάκρυ δεν υπήρχε «προσοδοκώντας», αν δεν υπήρχε χάρη σε ένα προσωρινό ακόμα ον, αν το παρόν είχε περατωθεί.

Η προνομίονα κατάσταση όπου το πάντα μελλοντικό κακό γίνεται παρόν –το όριο της συνείδησης– επιτυγχάνεται μέσα την λεγόμενη φυσική οδύνη. Εκεί νιώθουμε εγκλωδισμένοι μέσα στο είναι. Δεν γνωρίζουμε την οδύνη μονάχα ως δυσάρεστη αίσθηση, ως κάτι που συνοδεύει το γεγονός ότι είμαστε στριμωγμένοι και αμήχανοι. Πρόκειται για την ίδια την οδύνη, το «αδιέξοδο» της επαφής. Όλη η οξύτητα της οδύνης οφείλεται στο ανέφικτο της φυγής, την αδυναμία να προστατέψει τον εαυτό της από τον εαυτό της· οφείλεται στην απόσπασση από κάθε πηγή ζωής. Αδυναμία οπισθοχώρησης. Εδώ, η αποκλειστικά μελλοντική άρνηση της βούλησης μέσα στο φόβο, ο επικείμενος χαρακτήρας εκείνου που αρνείται την εξουσία, ειςούδη στο παρόν, εδώ το άλλο με συλλαμβάνει, ο κόσμος με πολιορκεί, θίγει τη βούληση. Μέσα στην οδύνη, η πραγματικότητα επιδρά πάνω στην καθαυτό βούληση που απελπισμένη μεταστρέφεται σε πλήρη υποταγή απέναντι στη θέληση του άλλου ανθρώπου. Μέσα στην οδύνη, η βούληση εξουδετερώνεται από την αρρώστια. Μέσα στο φόβο, ο θάνατος είναι ακόμα μελλοντικός, σε απόσταση από μας· αντίθετα ή οδύνη, μέσα στη βούληση πραγματώνει την ακραία εγγύτητα του όντος που απειλεί τη βούληση.

Αλλά σε αυτή τη μεταστροφή του εγώ σε πράγμα, παριστάμεθα ακόμα, όντας πράγμα και συνάμα σε απόσταση από την πραγματοποίησή μας, παραίτηση που διατηρεί μιαν ελαχιστοβάθμια απόσταση από την παραίτηση. Η οδύνη παραμένει αμφίσημη: είναι ήδη το κακό που δρα πάνω στο δι' εαυτό της βούλησης, αλλά, ως συνείδηση, είναι πάντα το μέλλον του κακού. Με την οδύνη, το ελεύ-

θερο ον παύει να είναι ελεύθερο, αλλά και ως αν-ελεύθερο, είναι ακόμα ελεύθερο. Διατηρεί μιαν απόσταση απέναντι σε αυτό το κακό χάρη στη συνείδησή του και, κατά συνέπεια, μπορεί να μεταστραφεί σε ηρωική βούληση. Αυτή η κατάσταση, όπου η στερημένη κάθε ελευθερία κινήσεως συνείδηση διατηρεί μιαν ελαχιστοβάθμια απόσταση από το παρόν· αυτή η έσχατη παθητικότητα που εντούτοις μετατρέπεται απελπισμένα σε πράξη και ελπίδα –είναι η υπομονή–, η παθητικότητα να υφίστασαι κάτι και μολαταύτα να το ελέγχεις. Μέσα στην υπομονή επιτελείται μια αποδέσμευση μέσα στους κόλπους της δέσμευσης –που δεν είναι απάθεια μιας ενάτένισης που υπερίπταται της ιστορίας, ούτε ανασπώραστη δέσμευση στην ορατή της αντικειμενικότητα. Οι δύο θέσεις συγχωνεύονται. Το ον που με διάζει και με κρατά δεν είναι ακόμα κοντά μου, εξακολουθεί να απειλεί ξεκινώντας από το μέλλον, δεν είναι ακόμα κοντά μου, απλώς είναι εντοπισμένο. Αλλά πρόκειται για ένα συνειδητό εντοπισμό όπου η βούληση κατορθώνει έναν έλεγχο με νέα σημασία –εκεί ο θάνατος δεν την αγγίζει πια, η άκρα παθητικότητα γίνεται ακραιφνής αυτοέλεγχος. Ο εγωισμός της βούλησης τοποθετείται στην παρυφή μιας ύπαρξης που δεν προέχει πια ο εαυτός της.

Η υπέρτατη δοκιμασία της ελευθερίας –δεν είναι ο θάνατος, αλλά η οδύνη. Το μίσος έχει πλήρη επίγνωση αυτού του πράγματος καθώς γυρεύει να συλλάβει το ασύλληπτο, να ταπεινώσει, από πολύ ψηλά, μέσω της οδύνης όπου ο άλλος άνθρωπος υπάρχει ως καθαρή παθητικότητα· αλλά το μίσος θέλει αυτή την παθητικότητα μέσα στο εξόχως δραστήριο ον που πλήττει. Το μίσος δεν επιθυμεί πάντα το θάνατο του άλλου ανθρώπου ή, τουλάχιστον, επιθυμεί το θάνατο του άλλου ανθρώπου επιβάλλοντας αυτό το θάνατο ως υπέρτατη οδύνη. Αυτός που μισεί γυρεύει να γίνει αιτία μιας οδύνης μάρτυρας της οποίας πρέπει να γίνει το μισούμενο άτομο. Προκαλώ την οδύνη δε σημαίνει υποβιβάζω τον άλλον άνθρωπο στην τάξη του αντικειμένου, αντίθετα τον συγκρατώ μεγαλοπρεπώς μέ-

σα στην υποκειμενικότητά του. Μέσα στην οδύνη το υποκείμενο πρέπει να ξέρει την πραγματοποίησή του, αλλά γι' αυτό ακριβώς το υποκείμενο πρέπει να παραμένει υποκείμενο. Αυτός που μισεί θέλει και τα δύο. Εξ ου ο ακόρεστος χαρακτήρας του μίσους· το μίσος είναι ικανοποιημένο όταν ακριβώς δεν είναι ικανοποιημένο, γιατί ο άλλος άνθρωπος το ικανοποιεί αποδοίνοντας αντικείμενο, αλλά δεν θα μπορούσε ποτέ να αποθεί επαρκώς αντικείμενο γιατί, ταυτόχρονα με την έκπτωσή του, απαιτούμε την διαύγεια και τη μαρτυρία του. Εδώ βρίσκεται ο λογικός παραλογισμός του μίσους.

Η υπέρτατη δοκιμασία της βούλησης δεν είναι ο θάνατος, αλλά η οδύνη. Μέσα στην υπομονή, στο όριο της παραιτήσής της, η βούληση δε βουλιάζει μέσα στο παράλογο, γιατί, πέρα από μηδέν που θα ανήγαγε σε καθαρή υποκειμενικότητα, σε εσωτερικότητα, σε ψευδαίσθηση, σε ασημαντότητα, το χρονικό διάστημα που μεσολαβεί από τη γέννηση ως το θάνατο, –βία που η βούληση την υποφέρει–, έρχεται το άλλο σαν μια τυραννία η οποία όμως, παράγεται σαν ένας παραλογισμός που αποσπάται από τη σημασία. Η βία δεν σταματά την Ομιλία· δεν είναι τα πάντα αδυσώπητα. Μόνο έτσι η βία παραμένει υποφερτή μέσα στην υπομονή. Παράγεται μόνο μέσα σε έναν κόσμο όπου μπορώ να πεθάνω *εξαιτίας κάποιου και για κάποιον*. Αυτό τοποθετεί τον θάνατο μέσα σε ένα νέο πλαίσιο και τροποποιεί την έννοιά του, κενώνοντάς την από την περιπάθεια που προσλαμβάνει λόγω του ότι είναι ο δικός μου θάνατος. Με άλλα λόγια, μέσα στην υπομονή, η βούληση διατρυπά την κρούστα του εγωισμού της και μετατοπίζει θα λέγαμε το κέντρο βάρους της εκτός εαυτής για να βουληθεί ως Επιθυμία και Καλοσύνη την οποία τίποτα δεν περιορίζει.

Παρακάτω η ανάλυση θα καταδείξει την διάσταση της γονιμότητας από την οποία, εντέλει, εκρέει ο χρόνος της υπομονής –και της πολιτικής–, που τώρα θα πραγματευθούμε.

5. Η αλήθεια της βούλησης

Η βούληση είναι υποκειμενική –δεν ελέγχει όλο της το είναι, γιατί, με το θάνατο, της συμβαίνει ένα γεγονός που ξεφεύγει απολύτως από τη δικαιοδοσία της. Ο θάνατος δεν σφραγίζει την υποκειμενικότητα της βούλησης ως τέλος, αλλά ως υπέρτατη βία και αλλοτρίωση. Εντούτοις μέσα στην υπομονή όπου η βούληση μεταφέρεται μέχρι μια ζωή ενάντια σε κάποιον και για κάποιον, ο θάνατος δεν αγγίζει πια τη βούληση. Αλλά αυτή η ατέλεια είναι αληθινή ή απλώς υποκειμενική;

Θέτοντας αυτή την ερώτηση, δεν υποθέτουμε την ύπαρξη μιας πραγματικής σφαίρας που αντιτάσσεται στην εσωτερική ζωή, η οποία ενδεχομένως θα ήταν ασταθής και ψευδαισθησιακή. Θέλουμε να παρουσιάσουμε την εσωτερική ζωή όχι ως επιφανόμενο και φαινομενικότητα, αλλά ως *συμβάν* του είναι, ως διάνοιξη μιας διάστασης απαραίτητης, μέσα στην οικονομία του είναι, για την παραγωγή του απείρου. Η δύναμη της ψευδαίσθησης δεν είναι μια απλή πλάνη της σκέψης, αλλά ένα παιχνίδι μέσα στο ίδιο το είναι. Έχει μιαν οντολογική εμβέλεια. Αλλά το πεδίο της απολογίας όπου ίσταται η εσωτερική ζωή και το οποίο επ' ουδενί δεν πρόκειται να ξεπεράσει γιατί τότε θα υποβιδαζόταν εκ νέου η εσωτερική ζωή σε επιφανόμενο, δεν επικαλείται αφ' εαυτής, για την ακρίβεια ως διαφεύγουσα από τον εαυτό της μέσα στο θάνατο, μιαν επιβεβαίωση δια της οποίας διαφεύγει από το θάνατο. Η απολογία απαιτεί μια κρίση, όχι για να χλωμιάσει κάτω από το φως που θα έριχνε και για να φύγει σαν σκιά, αλλά αντίθετα, για να βρει το δικίο της. Η κρίση θα επιβεβαίωνε το συμβάν της απολογίας μέσα στην καταγωγική και πρωταρχική της κίνηση, αναπόδραστη στην παραγωγή του Απείρου. Η βούληση της οποίας ο θάνατος διαψεύδει την αυθορμησία και τον αυτοέλεγχο, καταπνίγοντάς την μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο, δηλαδή μέσα στα έργα της που απομένουν, επιζητεί από μόνη της να τεθεί υπό κρίση και να μάθει την αλήθεια για τη μαρ-

τυρία της. Άραγε ποιά είναι αυτή η ύπαρξη στην οποία εισάγεται η βούληση για να τεθεί υπό μια κρίση που δεσπόζει πάνω στην απολογία χωρίς πάντως να την καταδικάζει στη σιωπή; Γιατί η κρίση, το γεγονός ότι τοποθετείσαι σε σχέση με το άπειρο, δεν πηγάει άραγε αναγκαστικά έξω από τον κρινόμενο ον, δεν προέρχεται από το άλλο, την ιστορία; Ωστόσο το άλλο καταξοχόν αλλοτριώνει μια βούληση. Η ετυμολογία της ιστορίας απαγορεύεται από τον επιδιώσαντα που δεν μιλάει πια στο ον που κρίνει και στο οποίο η βούληση εμφανίζεται και προσφέρεται ως αποτέλεσμα και ως έργο. Έτσι η βούληση αναζητεί την κρίση για να επιβεβαιωθεί ενάντια στο θάνατο, ενώ η κρίση, ως κρίση της ιστορίας, σκοτώνει τη βούληση ως βούληση.

Αυτή η διαλεκτική κατάσταση της αναζήτησης και της αρνησιδικίας έχει ένα συγκεκριμένο νόημα: η ελευθερία που εμπυχώνει το στοιχειώδες γεγονός της συνείδησης, παρευθύνει εκδηλώνει την ματαιοτητά της σαν μια ελευθερία παραλυτικού και ως πρόωση. Ο μέγας στοχασμός του Χέγκελ για την ελευθερία επιτρέπει να καταλάβουμε ότι η ευδουλία, απ' εαυτής, δεν είναι μια αληθινή ελευθερία, ενόσω δε διαθέτει μέσα για να πραγματοποιηθεί. Διακρύχοντας την καθολικότητα του Θεού μέσα στη συνείδηση, πιστεύοντας ότι τα πάντα έχουν συντελεστεί, ενώ οι λαοί που αλληλοσπαράζονται διαφεύδουν όντως αυτή την καθολικότητα, δεν προετοιμάζουμε μόνο την αθεΐα ενός Βολταίρου, αλλά βάλλουμε κατά του ίδιου του Λόγου. Η εσωτερικότητα δεν μπορεί να αντικαταστήσει την καθολικότητα. Η ελευθερία δεν πραγματοποιείται έξω από τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς που της προσφέρουν τον καθαρό αέρα που χρειάζεται για την ανάπτυξή της, την αναπνοή της και πιθανώς την αυθόρμητη γέννησή της. Η απολιτική ελευθερία εξηγείται ως ψευδαίσθηση που οφείλεται στο γεγονός ότι οι θιασώτες ή οι ευνοούμενοι της, ανήκουν σε ένα προωθημένο στάδιο της πολιτικής εξέλιξης. Μια ελεύθερη ύπαρξη και όχι μια ασθητικής θέληση για ελευθερία, προσαπαιτεί μια ορισμένη οργανώ-

ση της φύσης και της κοινωνίας. –οι οδύνες των βασάνων, πιο ισχυρές από το θάνατο, μπορούν να περιστεΐλουν την εσωτερική ελευθερία. Ακόμα κι αυτός που δέχτηκε το θάνατο, δεν είναι ελεύθερος. Η ανασφάλεια της αύριον, η πείνα και η δίψα, χλευάζουν την ελευθερία. Βέβαια, μέσα στα βασανιστήρια, η κατανόηση του κινήτρου των βασανιστηρίων, παρά την προδοσία και την κατάρπωση που προαναγγέλλει, αποκαθιστά την περιφρημη εσωτερική ελευθερία. Αλλά αυτά τα κίνητρα εμφανίζονται μόνο στους ευνοούμενους της ιστορικής εξέλιξης των θεσμών. Για να αντιτάξει κανείς, στον παραλογισμό και στη βία μια εσωτερική ελευθερία, πρέπει να έχει λάβει μίαν εκπαίδευση.

Συνεπώς η ελευθερία θα αγκιστρωνόταν στο πραγματικό μόνο χάρι στους θεσμούς. Η ελευθερία χαράζεται πάνω στις πέτρινες πλάκες όπου γράφονται οι νόμοι –υπάρχει χάρι σε αυτή την κρούστα μιας θεσμικής ύπαρξης. Η ελευθερία εξαρτάται από ένα γραμμένο κείμενο, φθαρτό δέβαιο, αλλά διαρκές όπου, έξω από τον άνθρωπο, διατηρείται η ελευθερία για τον άνθρωπο. Εκτεθειμένη στη βία και στο θάνατο, η ανθρώπινη ελευθερία δεν πετυχαίνει το σκοπό της με μίαν μερξονική ορμή, διαμύει, για να γλιτώσει την προδοσία του εαυτού της καταφεύγει στους θεσμούς. Η ιστορία δεν είναι εσχολογία. Το ζώο που κατασκευάζει εργαλεία ελευθερώνεται από την ζωική συνθήκη του εκεί όπου η ορμή του φαίνεται κομμένη και διασπασμένη, όταν αντί να οδεύσει από μόνη της ως απαραδίαστη βούληση προς το σκοπό της, κατασκευάζει εργαλεία και επενδύει σε μεταδοσιμα και αποδεχτά πράγματα τις δυνάμεις της μελλοντικής της πράξης. Έτσι μια πολιτική και τεχνική ύπαρξη εξασφαλίζει στη βούληση την αλήθεια της, την καθιστά όπως λέμε αντικειμενική, χωρίς να εκβάλλει στην καλωσύνη, χωρίς να την κενώνει από το εγωιστικό της βάρος. Η θνητή βούληση μπορεί να ξεφύγει από τη βία εκδιώκοντας τη βία και το φόνο του κόσμου, δηλαδή ευνοούμενη από το χρόνο για να καθυστερήσει πάντα περισσότερο τις προθεσμίες.

Η αντικειμενική κρίση έχει εκφραστεί από την ίδια την ύπαρξη των ορθολογικών θεσμών όπου η βούληση έχει εξασφαλιστεί ενάντια στον θάνατο και ενάντια στην προδοσία από τον εαυτό της. Συνίσταται στην υποταγή της υποκειμενικής βούλησης στους καθολικούς νόμους που οδηγούν τη βούληση στην αντικειμενική της σημασία. Στο μεσοδιάστημα που αφήνει στη βούληση η αναβολή του θανάτου ή ο χρόνος –εμπιστεύεται τον εαυτό της στους θεσμούς. Εφεξής, κατοπτρισμένη από τη δημόσια τάξη, υπάρχει μέσα στην ισότητα που της εξασφαλίζει η καθολικότητα των νόμων. Εφεξής υπάρχει λες και ήταν νεκρή και σημασιοδοτούσε με την κληρονομιά της, λες και ό,τι υπήρχε σε αυτή ως ύπαρξη σε πρώτο πρόσωπο, ύπαρξη υποκειμενική δεν ήταν παρά υπόλειμμα ζωικότητας. Αλλά η βούληση εκεί γνωρίζει μιαν άλλη τυραννία: των αλλοτριωμένων έργων, των ήδη ξένων στον άνθρωπο, αυτών που αφυπνίζουν την αρχαία νοσταλγία του κυνισμού. Υπάρχει μια τυραννία του καθολικού και του απρόσωπου, απάνθρωπη τάξη παρότι διαφορετική από το κήνωδες. Ενάντια σε αυτή την τάξη επιβεβαιώνεται ο άνθρωπος ως απαραμειωτή μοναδικότητα, εξωτερικός προς την ολότητα στην οποία εισάγεται και λαχταρώντας τη θρησκευτική τάξη όπου η αναγνώριση του ατόμου το αφορά στην μοναδικότητά του, τάξη της χαράς που δεν είναι ούτε παύση ούτε αντίθεση στην οδύνη, ούτε φυγή από αυτή (όπως μας κάνει να πιστεύουμε ή χαϊντεγκεριανή θεωρία περί *Befindlichkeit*). Η απόφαση της ιστορίας εκδίδεται πάντα κατ'ερημωδικία. Η απουσία της βούλησης σε αυτή την απόφαση συνίσταται στο γεγονός ότι παρουσιάζεται σε τρίτο πρόσωπο. Εμφανίζεται σε αυτή την απόφαση όπως σε μια έμμεση απόφαση όπου έχει ήδη απεμπολήσει τον χαρακτήρα της μοναδικότητας και της έναρξης όπου έχει ήδη χάσει τη μιλιά της. Αλλά η ομιλία σε πρώτο πρόσωπο, ο άμεσος λόγος, άχρηστος στην αντικειμενική σοφία της καθολικής κρίσης –ή απλό δεδομένο στην έρευνά της– συνίσταται για την ακρίβεια στο να προσκομίζει ακατάπαντα ένα δεδομένο το οποίο προσ-

τίθεται σε εκείνο που –αντικείμενο καθολικής σοφίας– δεν πάσχει από καμιά προσθήκη. Αυτή η λαλιά δεν συγχέεται με τα άλλα λόγια της κρίσης. Προσάγει τη βούληση στη δίκη της, παράγεται ως υπερασπίσή της. Η παρουσία στη δίκη της, παράγεται ως υπερασπίσή της. Η παρουσία της υποκειμενικότητας στην κρίση που της εξασφαλίζει η αλήθεια δεν είναι μια αριθμητική πράξη απλής παρουσίας, αλλά μια απολογία. Η υποκειμενικότητα δεν έχει πλήρη ευστάθεια στην απολογητική της θέση, γι' αυτό είναι ευάλωτη στη βία του θανάτου. Για να κρατηθεί εξολοκλήρου στη σχέση με τον εαυτό της –πρέπει, λέραν της απολογίας να μπορεί να θέλει την κρίση της. Αυτό που πρέπει να ξεπερασουμε δεν είναι το μηδέν του θανάτου, αλλά η παθητικότητα στην οποία εκτίθεται η βούληση ως θνητή, ως ανίκανη για απόλυτη προσοχή ή για απόλυτη επαγρύπνηση και ως κατ'ανάγκη αιφνιδιασμένη, ως εκτεθειμένη στο φόνο. Αλλά η δυνατότητα να δω τον εαυτό μου από τα έξω δεν περιέχει την αλήθεια, αν την πληρώσω με τίμημα των αποπροσωποποίησή μου. Μέσα σε αυτή την κρίση, με αφετηρία την οποία η υποκειμενικότητα συγκρατείται απολύτως μέσα στο είναι, θα πρέπει να μη βουλιάξει η ιδιαιτερότητα και η μοναδικότητα του εγώ που σκέπτεται για να απορροφηθεί στη σκέψη της και στην ομιλία της. Η κρίση θα πρέπει να αναφερθεί σε μια βούληση που μπορεί να υπερασπίσει τον εαυτό της μέσα στην κρίση και, με την απολογία της, να είναι παρούσα στη δίκη της και να μην εξαφανιστεί μέσα στην ολότητα ενός συνεκτικού λόγου.

Η απόφαση της ιστορίας εκφέρεται μέσα στο ορατό. Τα ιστορικά συμβάντα είναι το κατεξοχήν ορατό, η αλήθεια τους παράγεται μέσα στην προφάνεια. Το ορατό αποτελεί μιαν ολότητα προς την οποία τείνει. Αποκλείει την απολογία η οποία εξαρθρώνει την ολότητα εισάγοντας μέσα της, ανά πάσα στιγμή, το αξεπέραστο, απερίκλειστο παρόν της υποκειμενικότητάς της. Η κρίση, όπου η υποκειμενικότητα οφείλει να παραμείνει απολογητικά παρούσα, πρέπει να διατυπωθεί ενάντια στην προφάνεια της ιστορίας (και ενάντια στη φιλοσοφία, αν η φιλοσοφία

συμπύπτει με την προφάνεια της ιστορίας). Το αόρατο πρέπει να εκδηλωθεί για να χάσει η ιστορία το δικαίωμά της να έχει την τελευταία λέξη, που κατ' ανάγκη θα είναι άδικη για την υποκειμενικότητα, αναπόδραστα σκληρή. Αλλά η εκδήλωση του αόρατου δεν θα μπορούσε να σημάνει το πέρασμα από το αόρατο στην καταστατική τάξη του ορατού. Η εκδήλωση του αόρατου δεν οδηγεί στην προφάνεια. Παράγεται μέσα στην καλωσύνη που προορίζεται για την υποκειμενικότητα, η οποία έτσι δεν υψώνεται απλώς στην αλήθεια της κρίσης, αλλά στην πηγή αυτής της αλήθειας. Η αλήθεια του αόρατου παράγεται οντολογικά από την υποκειμενικότητα που την λέει. Πράγματι το αόρατο δεν είναι το «προσωρινά αόρατο», ούτε εκείνο που για ένα επιπόλαιο και γοργό βλέμμα παραμένει αόρατο και το οποίο θα μπορούσε να καταστήσει ορατό μια πιο προσεχτική και πιο ευσυνείδητη έρευνα· ή εκείνο που παραμένει ανέκφραστο ως κρυφά σκιρτήματα της ψυχής· ή εκείνο που, άκοπα και νωχελικά, αποκαλούμε μυστήριο. Το αόρατο είναι η προσβολή που αναπόδραστα προκύπτει από την απόφαση της ορατής ιστορίας, έστω και αν η ιστορία εκτυλίσσεται ορθολογικά. Η αρρενωπή απόφαση της ιστορίας, η αρρενωπή απόφαση του «καθαρού λόγου» είναι ωμή. Οι καθολικές κανονιστικές αρχές αυτής της κρίσης επιβάλλουν σιωπή στη μοναδικότητα από την οποία εξαρτάται η απολογία κι απ' όποιο αντέλει τα επιχειρήματά της. Το αόρατο που διατάσσεται ως ολότητα προσβάλλει την υποκειμενικότητα, επειδή, κατ' ουσία, η κρίση της ιστορίας συνίσταται στην μετάφραση κάθε απολογίας σε ορατά επιχειρήματα και στην αποξήρανση της ανεξάντλητης πηγής της μοναδικότητας από την οποία εκπηγάζουν και σε βάρος της οποίας κανένα επιχειρήμα δεν θα μπορούσε να υπερισχύσει. Γιατί η μοναδικότητα δεν μπορεί να βρει θέση μέσα σε μιαν ολότητα. Η ιδέα της κρίσης του Θεού εκπροσωπεί την οριακή ιδέα μιας κρίσης η οποίας λαβαίνει υπόψη της αυτή την αόρατη και ουσιώδη προσβολή που, για την μοναδικότητα, προκύπτει από την κρίση (έστω κι αν είναι

κρίση έλλογη και εμπνευσμένη από καθολικές αρχές, συνεπώς ορατή και προφανής), μια κρίση, από την άλλη μεριά, θαυμάσια διακριτική που με το μεγαλείο της δεν επιβάλλει σιωπή στη φωνή και στην εξέγερση της απολογίας. Ο θεός βλέπει το αόρατο και βλέπει χωρίς να βλέπεται. Αλλά πώς επιτελείται συγκεκριμένα αυτή η κατάσταση την οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε κρίση του θεού και στην οποία υψώσασται ή βούληση που βούλεται αληθινά και όχι μόνο υποκειμενικά;

Η αόρατη προσβολή που προκύπτει από την κρίση της ιστορίας, κρίση για το ορατό, θα πιστοποιήσει την υποκειμενικότητα που είναι πρότερη από την κρίση ή από μια άρνηση της κρίσης, αν παράγεται μόνο ως κραυγή διαμαρτυρίας, αν γίνεται αισθητή μέσα μου. Εντούτοις παράγεται ως η ίδια η κρίση, όταν με κοιτάζει και με κατηγορεί στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου – του οποίου η ίδια η επιφάνεια είναι καμωμένη από αυτή την προσβολή, από αυτή την καταστατική τάξη του ξένου, της χήρας και του ορφανού. Η βούληση βρίσκεται υπό την κρίση του θεού όταν ο φόβος της για το θάνατο, μεταστρέφεται σε φόβο μήπως σκοτώσει.

Το να σε κρίνουν έτσι, δε σημαίνει να ακούς μιαν ευμηγορία, που διατυπώνεται απρόσωπα και αδυσώπητα με βάση καθολικές αρχές. Μια παρόμοια φωνή θα διέκοπτε την άμεση ομιλία του όντος που υποβάλλεται σε κρίση, θα επέβαλλε σιωπή στην απολογία, ενώ η κρίση όπου ακούγεται η υπεράσπιση, θα έπρεπε να επιβεβαιώσει την μοναδικότητα της βούλησης που κρίνει. Όχι με την επιείκεια, πράγμα που θα πρόδιδε μια ρωγμή στην κρίση. Η έξαρση της μοναδικότητας μέσα στην κρίση παράγεται για την ακρίβεια μέσα στην άπειρη ευθύνη της βούλησης που υποκινεί η κρίση. Η κρίση αναφέρεται σε μένα στο βαθμό που με παρακινεί να απαντήσω. Η αλήθεια πλάθεται μέσα στην απάντηση σε αυτή την παρακίνηση. Η παρακίνηση εξαιρεί την μοναδικότητα επειδή ακριβώς απευθύνεται σε μένα άπειρη ευθύνη. *Το άπειρο της ευθύνης δεν μεταφράζει το πραγματικό του μέγεθος, αλλά*

μιαν επαύξηση της ευθύνης, στο βαθμό που την επωμίζονται· οι υποχρεώσεις διευρύνονται καθώς εκπληρώνονται. Όσο καλύτερα κάνω το καθήκον μου, τόσο λιγότερα δικαιώματα έχω· όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο πιο ένοχος είμαι. Το εγώ που μέσα στην απόλαυση το είδαμε να αναδεικνύεται σαν χωρισμένο ον που έχει ξέχωρα, καθ' εαυτό, το κέντρο γύρω από το οποίο κινείται η ύπαρξή του –επιβεβαιώνεται στην μοναδικότητά του κινώντας τον εαυτό του από αυτή τη βαρύτητα, που δεν καταφέρνει να κενωθεί και επιβεβαιώνεται για την ακρίβεια μέσα σε αυτή την ακατάπαυστη προσπάθεια να κενωθεί. Αυτό το αποκαλούμε καλωσύνη. Η δυνατότητα ύπαρξης ενός σημείου του σύμπαντος όπου συμβαίνει ένα τέτοιο ξεχείλισμα της ευθύνης, καθορίζει εντέλει το εγώ.

Μέσα στη δικαιοσύνη που θέτει υπό αμφιβολία την αυθαιρέτη και μερική ελευθερία μου, δεν καλούμαι απλώς να συμφωνήσω, να συγκατατεθώ και να υπακούσω –να προσυπογράψω την άνευ όρων είσοδό μου στην παγκόσμια τάξη, την παραίτησή μου στο τέλος της απολογίας της οποίας η ανταχή θα ερμηνευόταν σαν ένα υπόλειμμα ή ακόμα σαν μια εξακολούθηση της ζωικότητας. Στην πραγματικότητα, η δικαιοσύνη δεν με περικλείει μέσα στην ισορροπία της καθολικότητάς της –η δικαιοσύνη με παροτρύνει να φτάσω πέραν της ευθείας που χαράζει η ίδια, και τίποτα δεν μπορεί να δείξει τότε το τέλος αυτής της πορείας πίσω από την ευθεία γραμμή του νόμου, η γη της καλωσύνης εκτείνεται άπειρη και ανεξερεύνητη, απαιτώντας όλους τους πόρους μιας ιδιάζουσας παρουσίας. Συνεπώς είμαι απαραίτητος στη δικαιοσύνη ως υπεύθυνος πέραν κάθε ορίου καθορισμένου από τον αντικειμενικό νόμο. Το εγώ είναι προνόμιο ή επιλογή. Η μόνη δυνατότητα του όντος να διασχίσει την ευθεία γραμμή του νόμου, δηλαδή να θρει μια θέση πέραν του καθολικού –είναι το εγώ. Η επωνομαζόμενη εσωτερική και υποκειμενική ηθικότητα, ασκεί μια λειτουργία την οποία ο καθολικός και αντικειμενικός νόμος δεν θα μπορούσε να ασκήσει, την επικαλείται όμως. Η αλήθεια δεν μπορεί να

είναι μέσα στην τυραννία, όπως δεν μπορεί να είναι μέσα στην υποκειμενικότητα. Η αλήθεια μπορεί να είναι μόνο αν η υποκειμενικότητα καλείται να την διατυπώσει όπως ο ψαλμωδός που διακηρύχνει: «Η σποδός θα σου δώσει χάρη, θα πει την αλήθεια σου».

Η κλήση στην άπειρη ευθύνη επιβεβαιώνει την υποκειμενικότητα μέσα στην απολογητική της θέση. Η διάσταση της εσωτερικότητάς της οδηγείται από την τάξη του υποκειμενικού στην τάξη του είναι. Η κρίση δεν αλλοτριώνει πια την υποκειμενικότητα, γιατί δεν την κάνει να μπει και να διαλυθεί μέσα στην τάξη μιας αντικειμενικής ηθικότητας, αλλά της αφήνει μια διάσταση εμβάθυνσης στον εαυτό της. Όταν λέω «εγώ» –θεβαιώνοντας την απαραμείωτη μοναδικότητα όπου συνεχίζεται η απολογία κατέχω μια προνομιά ή θέση αξιόπιστα στις ευθύνες για τις οποίες κανείς δεν μπορεί να με αντικαταστήσει και κανείς δεν μπορεί να με απαλλάξει. Να μην μπορείς να κρυφτείς –ιδού το εγώ. Ο προσωπικός χαρακτήρας της απολογίας διατηρείται μέσα σε αυτή την επιλογή όπου το εγώ ολοκληρώνεται ως εγώ. Η ολοκλήρωση του εγώ ως εγώ και η ηθικότητα –συγκροτούν μια και την αυτή διαδικασία μέσα στο είναι: η ηθικότητα δε γεννιέται μέσα στην ισότητα, αλλά μέσα στο γεγονός ότι, προς ένα σημείο του σύμπαντος, συγκλίνουν οι άπειρες απαιτήσεις, δηλ. να υπερητήσεις τον πέννητα, τον ξένο, τη χήρα και το ορφανό. Έτσι μόνοι μέσω της ηθικότητας παράγονται το Εγώ και οι Άλλοι μέσα στο σύμπαν. Η αλλοτριώσιμη υποκειμενικότητα της ανάγκης και της βούλησης που διατείνεται ότι εφεξής κατέχει τον εαυτό της, με την οποία όμως παίζει ο θάνατος, μετατρέπεται από την επιλογή που την επενδύει στρέφοντάς την προς τις πηγές της εσωτερικότητάς της. Αστειρευτες πηγές –μέσα στο αδιάκοπο ξεχείλισμα της εκπληρωμένης υποχρέωσης από ευρύτερες ευθύνες. Συνεπώς το πρόσωπο επιβεβαιώνεται μέσα στην αντικειμενική κρίση και δεν υποδιβάσσεται πια στη θέση του μέσα σε μια ολότητα. Αλλά αυτή η επιβεβαίωση δε συνίσταται στο να κολακεύει τις υποκειμενικές του τάσεις και

να το παρηγορεί για το θάνατο, αλλά να υπάρχει για τον άλλον άνθρωπο, δηλαδή να τίθεται υπό συζήτηση και να τρέμει το φόνο μάλλον παρά το θάνατο –salto mortale του οποίου η υπομονή (κι εδώ δρίσκεται το νόημα της οδύνης) διανοίγει και καταμετρά ήδη τον επικίνδυνο χώρο, και το οποίο μόνο το κατεξοχήν ατομικό ον –ένα εγώ– μπορεί να επιχειρήσει. Η αλήθεια της βούλησης είναι η είσοδος της στην κρίση, αλλά η είσοδος της στην κρίση βρίσκεται σε έναν νέο προσανατολισμό της εσωτερικής ζωής, που καλείται σε άπειρες ευθύνες.

Η δικαιοσύνη δε θα ήταν επιχτή χωρίς την ατομικότητα, χωρίς τη μοναδικότητα της υποκειμενικότητας. Μέσα σε αυτή τη δικαιοσύνη, η υποκειμενικότητα δεν εμφανίζεται ως τυπική αιτία, αλλά ως ατομικότητα: η τυπική αιτία ενσαρκώνεται σε ένα ον μόνο στο βαθμό που χάνει την επιλογή της και ισοδυναμεί με όλες τις άλλες. Η τυπική αιτία ενσαρκώνεται μόνο σε ένα ον που, κάτω από την ορατότητα της ιστορίας, δεν έχει τη δύναμη να υποθέσει το αόρατο της κρίσης.

Η εμπάθνηση της εσωτερικής ζωής δεν αφήνεται πια να οδηγηθεί από τις προφάνειες της ιστορίας. Έχει παραδοθεί στον κίνδυνο και στην ηθική δημιουργία του εγώ –σε ορίζοντες πιο πλατιούς από την ιστορία και όπου η ίδια η ιστορία κρίνεται. Ορίζοντας τους οποίους τα αντικειμενικά συμβάντα και η προφάνεια των φιλοσόφων μόνο να κρύβουν μπορούν. Αν η υποκειμενικότητα δεν μπορεί να κριθεί Αληθινά χωρίς απολογία, αν η κρίση αντί να την κάνει να σωπάσει, την εξαίρει, τότε χρειάζεται μια συμφωνία ανάμεσα στο αγαθό και τα γεγονότα ή, ακριβέστερα, πρέπει τα γεγονότα να έχουν ένα αόρατο νόημα για το οποίο μόνο μια υποκειμενικότητα, ένα επιμέρους ον μπορεί να αποφασίσει. Το να τοποθετείται πέραν της κρίσεως της ιστορίας, υπό την κρίση της αλήθειας, δε σημαίνει ότι υποθέτεις πίσως από την φαινομενική ιστορία μια άλλη ιστορία που αποκαλείται κρίση του θεού –και η οποία να παραγνωρίζει εξίσου την υποκειμενικότητα. Τίθεται υπό την κρίση του θεού, σημαίνει εξαίρω την

υποκειμενικότητα, η οποία καλείται να υπερβεί ηθικά τους νόμους– η οποία είναι εφεξής μέσα στην αλήθεια γιατί ξεπερνά τα όρια του είναι της. Αυτή η κρίση του θεού που με κρίνει, συνάμα με επιδεδαιώνει. Αλλά με επιδεδαιώνει για την ακρίβεια μέσα στην εσωτερικότητά μου της οποίας η δικαιοσύνη είναι πιο ισχυρή από την κρίση της ιστορίας. Συγκεκριμένα, το να είσαι ένα εγώ που προσάγεται σε μια δίκη –που απαιτεί όλες τις πηγές της υποκειμενικότητας, σημαίνει γι' αυτή, πέραν των καθολικών κρίσεων της ιστορίας, να μπορείς να δλέπεις αυτή την προσβολή του προσδεδημένου, που, αναπόδραστη, παράγεται μέσα στην ίδια την κρίση που απορρέει από καθολικές αρχές. Το κατεξοχήν αόρατο, είναι η προσβολή που κάνει η παγκόσμια ιστορία σε βάρος των ιδιαίτερων προσώπων. Το να είμαι εγώ και όχι μόνο ενσάρκωση ενός Λόγου, σημαίνει για την ακρίβεια ότι είμαι ικανός να δω την προσβολή του προσδεδημένου ή το πρόσωπο. Η εμπάθνηση της ευθύνης μου μέσα στην κρίση που αναφέρεται σε μένα, δεν ανήκει στην τάξη της καθολικοποίησης: πέρα από τη δικαιοσύνη των καθολικών νόμων, το εγώ τίθεται υπό κρίση επειδή είναι αγαθό. Η καλωσύνη συνίσταται στο να τίθεται μέσα στο ον με τρόπο που ο Άλλος άνθρωπος, βαρύνει περισσότερο από σένα. Έτσι η καλωσύνη περιλαμβάνει τη δυνατότητα, για το εγώ που επιτίθεται στην αλλοτρίωση των δυνατοτήτων του από το θάνατο, να μην είναι προς θάνατον.

Αλλά η εσωτερική ζωή που εξαιρείται από την αλήθεια του είναι –από την ύπαρξη του όντος μέσα στην αλήθεια της κρίσης που είναι απαραίτητη για την αλήθεια, ως η διάσταση μέσα στην οποία κάτι τις μπορεί να αντιταχθεί παράνομα στην ορατή κρίση της ιστορίας που γοητεύει το φιλόσοφο– αυτή η εσωτερική ζωή δεν μπορεί να παραιτηθεί από κάθε ορατότητα. Η κρίση της συνείδησης οφείλει να αναφερθεί σε μια πραγματικότητα πέρα από την απόφαση της ιστορίας που είναι επίσης στήση και τέρμα. Συνεπώς η αλήθεια απαιτεί μια έσχατη συνθήκη, ένα ατελεύτητο χρόνο που καθορίζει τόσο την καλωσύνη

όσο και την υπερβατικότητα του προσώπου. Η γονιμότητα της υποκειμενικότητας δια της οποίας επιδιώνει το εγώ, καθορίζει την αλήθεια της υποκειμενικότητας ως παράνομη διάσταση της κρίσης του θεού. Αλλά για να καθιδρυθεί αυτή η συνθήκη δεν αρκεί να λάβουμε μια άπειρη χρονική γραμμή.

Πρέπει να ανατρέξουμε στο πρώτο φαινόμενο του χρόνου όπου ριζώνει το φαινόμενο του «όχι ακόμα». Πρέπει να ανατρέξουμε στην πατρότητα χωρίς την οποία ο χρόνος δεν είναι εικόνα της αιωνιότητας. Χωρίς αυτή, θα ήταν αδύνατος ο χρόνος που είναι αναγκαίος στην εκδήλωση της αλήθειας πίσω από την ορατή ιστορία (ο οποίος όμως παραμένει χρόνος –δηλαδή χρονούται σε σχέση με ένα παρόν τοποθετημένο μέσα του και εντοπίσιμο). Πρόκειται για την πατρότητα που η βιολογική γονιμότητα είναι απλώς μια από τις μορφές της και που ως πρωταρχική επιτέλεση του χρόνου, μπορεί, στον άνθρωπο, να βασιστεί στη βιολογική ζωή, αλλά να διωθεί πέραν της παρούσης ζωής.

ΜΕΡΟΣ IV

ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο δεν εκμηδενίζει τον χωρισμό. Δεν εμφανίζεται μέσα στους κόλπους μιας ολότητας και δεν την εγκαθιδρύει ενσωματώνοντας μέσα της το Εγώ και το Άλλο. Η συγκυρία του πρόσωπον-προς-πρόσωπον δεν προϋποθέτει επιπλέον την ύπαρξη καθολικών αληθειών όπου η υποκειμενικότητα να μπορεί να απορροφηθεί και τις οποίες θα ακούσε να ατενίσουμε ώστε το Εγώ και το Άλλο να έρθουν σε σχέση κοινωνίας. Πάνω σε αυτό το τελευταίο σημείο πρέπει να υποστηρίξουμε την αντίστροφη θέση: η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και στο Άλλο αρχίζει μέσα στην ανισότητα των όρων, καθώς ο ένας είναι υπερβατικός σε σχέση με τον άλλον, όπου η ετερότητα του Β σε σχέση με το Α που προκύπτει απλώς από την ταυτότητα δεν καθορίζει το άλλο τυπικά, όπως η ετερότητα του Β, ξέχωρη από την ταυτότητα του Α. Η ετερότητα του Άλλου, εδώ, δεν προκύπτει από την ταυτότητά του, αλλά τη συγκροτεί: το Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος. Ο Άλλος άνθρωπος ως Άλλος τοποθετείται σε μια διάσταση ύψους και ταπεινώσης – δοξασμένης ταπεινώσης: έχει τη μορφή του φτωχού, του ξένου, της χήρας και του ορφανού και συνάμα του δάσκαλου, που καλείται να επενδύσει και να δικαιώσει την ελευθερία μου. Ανισότητα που δεν εμφανίζεται στον τρίτο που θα μας καταμετρούσε. Σημαίνει για την ακρίβεια την απουσία ενός τρίτου ικανού να αγκαλιάσει εμένα και το Άλλο, έτσι ώστε η πρωταρχική πολλαπλότητα να επιση-

μαίνεται στο πρόσωπον-προς-πρόσωπον που τη συγκροτεί. Παράγεται στις πολλαπλές ατομικότητες και όχι σε ένα ον εξωτερικό προς αυτόν τον αριθμό που θα καταμετρούσε τις πολλαπλότητες. Η ανισότητα *βρίσκεται* σε αυτή την από εξωτερική σκοπιά αδυνατότητα που μόνο αυτή θα μπορούσε να την καταργήσει. Η σχέση που συνάπτεται –σχέση διδασκαλίας, ελέγχου, μεταδοτικότητας, είναι γλώσσα και παράγεται μόνο στον ομιλούντα ο οποίος, κατά συνέπεια, εμφανίζεται *αυτοπροσώπως*. Η γλώσσα δεν προστίθεται στην απρόσωπη σκέψη, που δεσπόζει το 'Ίδιο και το 'Άλλο' η απρόσωπη σκέψη παράγεται μέσα στην κίνηση που θάινει από το 'Ίδιο στο 'Άλλο και κατά συνέπεια στη διαπροσωπική και όχι μόνο στην απρόσωπη γλώσσα. Μια τάξη κοινή στους συνομιλητές εγκαθιδρύεται μέσω της θετικής πράξης, ή οποία συνίσταται, για τον έναν, στο να δίνει τον κόσμο, το έχει του, στον άλλον' ή μέσω της θετικής πράξης που συνίσταται για τον έναν στο να δικαιολογηθεί για την ελευθερία του μπροστά στον άλλο, δηλ. μέσω της απολογίας. Η απολογία δεν επιδεδαιώνει τυφλά το εγώ, αλλά επικαλείται ήδη τον άλλον άνθρωπο. Είναι πρωταρχικό φαινόμενο του Λόγου μέσα στην αξεπέραστη διπολικότητα. Οι συνομιλητές, ως ατομικότητες που δεν μπορούν να αναχθούν στις έννοιες που συγκροτούν μεταδιβάζοντας τον κόσμο τους ή επικαλούμενες τη δικαιολογία του 'Άλλου ανθρώπου, πρुτανεύουν στην επικοινωνία. Ο Λόγος προϋποθέτει αυτές τις ατομικότητες ή τις ιδιαιτερότητες, όχι ως άτομα που προσφέρονται στην εννοιολόγηση, όπου απεκδύονται την ιδιαιτερότητά τους για να επανεμφανισθούν ταυτόσημα, αλλά για την ακρίβεια ως συνομιλητές, ως αναντικατάστατα όντα, μοναδικά στο είδος τους, πρόσωπα. Η διαφορά ανάμεσα στις δύο θέσεις: «ο Λόγος δημιουργεί τις σχέσεις ανάμεσα στο Εγώ και στο 'Άλλο και «η διδαχή του Εγώ από το 'Άλλο δημιουργεί το Λόγο» δεν είναι καθαρά θεωρητική. Η επίγνωση της τυραννίας του Κράτους –έστω κι αν είναι ορθολογική– καθιστά παρούσα αυτή τη διαφορά. Άραγε ο απρόσωπος Λόγος

στον οποίο αίρεται ο άνθρωπος με το τρίτο γένος της γνώσης, τον αφήνει εκτός Κράτους; Τον σώζει από κάθε βία; Τον κάνει να ομολογήσει ότι αυτός ο καταναγκασμός ενοχλεί μέσα του μόνο το ζώο; Η ελευθερία του Εγώ δεν είναι η αυθαιρεσία ενός μεμονωμένου όντος ούτε η συμφωνία ενός μεμονωμένου όντος με έναν νόμο, ορθολογικό και καθολικό που επιδίδεται σε όλους.

Η αυθαίρετη ελευθερία μου διαβάζει την ντροπή της στα μάτια που με κριτάζουν. Είναι απολογητική, δηλαδή ήδη αναφέρεται αφ' εαυτής στην κρίση του άλλου ανθρώπου την οποία υποκινεί και η οποία έτσι δεν την τραυματίζει ως όριο. Έτσι αποδείχεται αντίθετη στην άποψη για την οποία κάθε ετεροτητα είναι προσβολή. Δεν είναι μια *causa sui* απλώς μειωμένη ή, όπως λέμε, περατή. Γιατί αυτή η ελευθερία αν αντιμετώπιζε μια μερική άρνηση θα υπέκυπτε ολόκληρη. Λόγω της απολογητικής μου θέσης, το είναι μου δεν καλείται να εμφανισθεί μέσα στην πραγματικότητά του: το είναι μου δεν ισούται με την εμφάνισή του μέσα στη συνείδηση.

Αλλά ούτε και το είναι μου θα είναι ό,τι ήμουν για τους άλλους εν ονόματι του απρόσωπου Λόγου. Αν περιορίζομαι στον ιστορικό μου ρόλο, παραμένω τόσο παραγνωρισμένος όσο ήμουν δόλιος όταν εμφανιζόμουν στη συνείδησή μου. Η ύπαρξη μέσα στην ιστορία συνίσταται στο να θέτω εκτός εαυτού τη συνείδησή μου και να καταργώ την ευθύνη μου.

Η απανθρωπία μιας ανθρωπότητας όπου το εγώ έχει τη συνείδησή του εκτός εαυτού, έγκειται στη συνείδηση της βίας –εσωτερικής στο εγώ. Η παραίτηση από τη μερικότητά του ως υποκειμένου επιβάλλεται σχεδόν τυραννικά. Εξάλλου, αν η μερικότητα του ατόμου, εννοημένη ως η ίδια η αρχή της εξατομικεύσής του, είναι μια αρχή διασπαστική, τότε μέσω ποιας μαγεσίας η απλή προσθήκη διασπαστικών θα παρήγαγε έναν συνεκτικό απρόσωπο λόγο και όχι τον άτακτο θόρυβο του πλήθους; Συνεπώς η ατομικότητά μου διαφέρει ριζικά από αυτή την ζωική μερικότητα στην οποία θα ερχόταν να προστεθεί

ένας Λόγος, που προκύπτει από την αντίφαση όπου έρχονται αντιμέτωπες οι εχθρικές παρορμήσεις των ζωικών μερισμοτήτων. Η ιδιαιτερότητα της ατομικότητάς μου βρίσκεται λοιπόν στο επίπεδο του Λόγου της – είναι απολογία – δηλαδή προσωπική ομιλία, από μένα προς τους άλλους. Το είναι μου παράγεται παραγόμενο για τους άλλους μέσα στην ομιλία, είναι αυτό που αποκαλύπτεται στους άλλους, αλλά μετέχοντας στην αποκάλυψη του, παριστάμενο σε αυτή. Υπάρχω αληθινά παράγοντας τον εαυτό μου μέσα στην ιστορία υπό την κρίση που εκφέρει για μένα, αλλά υπό την κρίση που εκφέρει παρουσία μου – δηλαδή δίνοντάς μου το λόγο. Δείξαμε παραπάνω την κατάληξη αυτής της απολογητικής ομιλίας, μέσα στην κλωσύνη. Η διαφορά ανάμεσα στο «εμφανίζομαι μέσα στην ιστορία» (χωρίς δικαίωμα λόγου) και στο εμφανίζομαι στον άλλον άνθρωπο παρότι παρίσταμαι στη δική του εμφάνιση – αντιδιαστέλλει ακόμα την πολιτική από τη θρησκευτική μου ύπαρξη.

Μέσα στη θρησκευτική μου ύπαρξη, είμαι αληθινά. Άραγε η βία που εισάγει ο θάνατος σε αυτή την ύπαρξη θα καταστήσει την αλήθεια ανέφικτη; Άραγε η βία του θανάτου δεν επιβάλλει σιωπή στην υποκειμενικότητα, χωρίς την οποία η αλήθεια δεν θα μπορούσε να ειπωθεί, ούτε να είναι, ή – για να εκφραστούμε με μια λέξη που χρησιμοποιείται πολύ συχνά σε αυτή την έκθεση και περιλαμβάνει το φαίνεσθαι και το είναι – χωρίς την οποία η αλήθεια δεν θα μπορούσε να παραχθεί; Εκτός αν η υποκειμενικότητα μπορεί όχι μόνο να δεχτεί να σιωπήσει, εξεγερομένη από τη βία του Λόγου που καταδικάζει την απολογία στη σιωπή – αλλά επίσης μπορεί να παραιτηθεί από τον εαυτό της, να παραιτηθεί χωρίς βία, να σταματήσει από μόνη της την απολογία – πράγμα που δεν θα ήταν αυτοκτονία ούτε υποταγή, αλλά αγάπη. Η υποταγή στην τυραννία, η υπακοή σε έναν καθολικό νόμο, έστω κι αν είναι έλλογη, συνάμα όμως πρόσκομμα στην απολογία, διακυβεύει την αλήθεια του είναι μου.

Συνεπώς πρέπει να υποδείξουμε το πεδίο που προϋπο-

θέτει και συνάμα υπερβαίνει την επιφάνεια του Άλλου ανθρώπου μέσα στο πρόσωπο· πεδίο όπου το εγώ φέρεται πέραν του θανάτου και προκύπτει από την επιστροφή στον εαυτό του. Αυτό το πεδίο είναι του έρωτα και της γονιμότητας, όπου η υποκειμενικότητα τίθεται σε συνάρτηση με αυτές τις κινήσεις.

A. Η ΑΜΦΙΣΗΜΙΑ ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ

Το μεταφυσικό συμβάν της υπέρβασης – η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, η φιλοξενία – Επιθυμία και γλώσσα – δεν επιτελείται ως έρωτας. Αλλά η υπέρβαση της ομιλίας συνδέεται με τον έρωτα. Θα δείξουμε στη συνέχεια πώς, μέσω του έρωτα, η υπέρβαση βαίνει πιο μακριά και πιο κοντά από τη γλώσσα.

Ο έρωτας έχει τάχα άλλον όρο από το άτομο; Το άτομο εδώ απολαμβάνει κάποιου προνομίου – η ερωτική πρόθεση πάει προς τον Άλλον άνθρωπο, προς το φίλο, το παιδί, τον αδελφό, την αγαπημένη, τους γονείς. Αλλά επίσης αντικείμενο αγάπης μπορεί να είναι ένα πράγμα, μια αφαίρεση, ένα βιβλίο. Από μια ορισμένη άποψη, ως υπέρβαση, ο έρωτας βαίνει προς τον Άλλον άνθρωπο, μας εξωθεί εντεύθεν της εμμένειας: υποδηλώνει μια κίνηση με την οποία το ον γυρεύει αυτό με το οποίο συνδέθηκε πριν πάρει την πρωτοβουλία της αναζήτησης και παρά την εξωτερικότητα όπου το απαντά. Η κατεξοχήν περιπέτεια είναι επίσης ένας προορισμός, εκλογή εκείνου που δεν είχε εκλεγεί. Ως σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, ο έρωτας μπορεί να περιοριστεί σε αυτή τη ριζική εμμένεια, να απογυμνωθεί από κάθε υπέρβαση, να μη γυρέψει πα-

ρά ένα συγγενές ον, μια αδελφή ψυχή, να παρουσιαστεί ως αιμομιξία. Ο μύθος του Αριστοφάνη μέσα στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, όπου ο έρωσ επανασυγκολλά τα δύο ημίσεα ενός μοναδικού όντος, ερμηνεύει την περιπέτεια σαν μια επιστροφή του ανθρώπου στην αρχέγονη φύση του. Η απόλαυση δικαιώνει αυτή την ερμηνεία. Φανερώνει την αμφισημία ενός γεγονότος που τοποθετείται στο σύνορο της εμμένειας και της υπέρβασης. Αυτή η επιθυμία –κίνηση ανανεούμενη ακατάπαυστα, ατελεύτητη κίνηση προς έναν μέλλον, που ποτέ δεν είναι επαρκώς μέλλον– τσακίζεται και ικανοποιείται ως η πιο εγωιστική και η πιο ωμή ανάγκη. Λες και η υπερβολική τόλμη της ερωτικής υπέρβασης επιβάλλει το τίμημα μιας εξώθησης εντεύθεν της ανάγκης. Αλλά αυτό το *εντεύθεν*, με το βάθος του ανομολόγητου στο οποίο οδηγεί, με την απόκρυφη επίδραση που ασκεί πάνω σε όλες τις δυνάμεις του όντος, καταδειχνει μια εξαιρετική τόλμη. Ο έρωτας παραμένει μια σχέση με τον άλλον άνθρωπο, που μεταπίπτει σε ανάγκη και αυτή η ανάγκη προϋποθέτει ακόμα την ολική εξωτερικότητα, που υπερβαίνει τον άλλον, τον ερώμενο. Αλλά ο έρωτας βαίνει επίσης πέραν του ερώμενου. Ιδού γιατί μέσα από το πρόσωπο διαφαίνεται το σκοτεινό φως που έρχεται επέκεινα του προσώπου, εκείνου που *δεν είναι ακόμα*, ενός μέλλοντος που δεν είναι ποτέ επαρκώς μέλλον, πιο απόμακρου από το εφικτό. Όντας απόλαυση του υπερβατικού που σχεδόν αντιφάσκει με τον εαυτό της, ο έρωτας δεν λέγεται αληθώς ούτε μέσα στην ερωτική ομιλία όπου ερμηνεύεται ως αίσθηση, ούτε στην πνευματική γλώσσα που τον ανυψώνει στην επιθυμία του υπερβατικού. Η δυνατότητα του Άλλου ανθρώπου να εμφανιστεί ως αντικείμενο μιας ανάγκης παρότι διατηρεί την ετερότητά του, ή ακόμα, η δυνατότητα να χαρεί με τον Άλλον άνθρωπο, να τεθεί εντεύθεν και συνάμα επέκεινα της ομιλίας, αυτή η θέση απέναντι στον συνομιλητή που τον φτάνει και συνάμα τον υπερβαίνει, αυτή η ταυτοχρονία της ανάγκης και της επιθυμίας, της φιληδονίας και της υπέρβασης, επίψαυση του ομολογήσιμου και του ανο-

μολόγητου, συνιστά την πρωταρχικότητα του ερωτικού που, υπ' αυτή την έννοια, είναι το κατεξοχήν *αμφίσημο*.

B. ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ

Ο έρωτας πλήττει τον Άλλον άνθρωπο, τον πλήττει την αδυναμία του. Η αδυναμία εδώ δεν είναι ο κατώτερος βαθμός ενός όποιου κατηγορήματος, η σχετική ελλειμματικότητα ενός καθορισμού που είναι κοινός ανάμεσα σε μένα και στο Άλλο. Πρώτερη από την εκδήλωση των κατηγορημάτων, χαρακτηρίζει την ίδια την ετερότητα. Αγαπώ σημαίνει φοβάμαι για τον άλλον άνθρωπο, σπεύδω να βοηθήσω την αδυναμία του. Μέσα σε αυτή την αδυναμία, όπως στην αυγή, ανατέλλει η Ερωμένη που Αγαπιέται. Επιφάνεια της Ερωμένης, η θηλότητα δεν έρχεται να προστεθεί στο αντικείμενο και στο Εσύ, που έχουν δοθεί προηγουμένως ή έχουν απαντηθεί μέσα στο ουδέτερο, το μόνο γένος που γνωρίζει η τυπική λογική. Η επιφάνεια της Ερωμένης αποτελεί ένα πράγμα με το *καθεστώς* της τρυφερότητάς της. Ο *τρόπος* της τρυφερότητας συνίσταται σε μια άκρα αστασία, σε μια τρωσιμότητα. Εκδηλώνεται στο σύνορο του όντος και του μη όντος, σαν μια γλυκειά θέρμη όπου το αν διαλύεται σε ακτινοβολήματα, όπως το «ελαφρό σάρκωμα» των νυμφών μέσα στο *Απομεσήμερο* ενός Φαύνου που «πετάει στον αέρα ναρκωμένο από λάσιους ύπνους», απεκδυόμενο την ατομικότητά του και απαλλασσόμενο από το οντικό του βάρος, ήδη εξανεμισμός και λιποθυμία, φυγή προς τον εαυτό του μέσα στους κόλπους της εκδηλώσής του. Και μέσα σε αυτή τη φυγή το Άλλο είναι Άλλο, ξένο στον

κόσμο, υπερβολικά δάνουσο και τραυματικό γι' αυτό.

Εντούτοις αυτή η άκρα αστασία παραμένει επίσης στο σύνορο μιας «ανεπιτήδευτης», «απερίφρασης» ύπαρξης που έχει μιαν «ασήμαντη» και ωμή πυκνότητα και μιαν υπερβολική υπερυλικότητα. Αυτά τα υπερθετικά, καλύτερα κι από μεταφορές, μεταφράζουν κάτι σαν παροξυσμό υλικότητας. Η υπερυλικότητα δεν υποδεικνύει μιαν απλή ανθρώπινη απουσία μέσα σε μια συσώρευση βράχων και άμμου ενός σεληνιακού τοπίου ούτε την υλικότητα που υπερτιμά τον εαυτό της, χάσκουσα κάτω από τις κουρελιασμένες της μορφές, μέσα στα ερείπια και τις πληγές· υποδεικνύει την επιδειξιμανή –που έρχεται θαρρείς από πιο μακριά από ό,τι η παρηγοσία του προσώπου– γύμνια μιας υπέρμετρης παρουσίας –ήδη δεδηλωμένα και πλήρως δεδηλωμένη, σάμπως να είχε παραβιάσει το απόρρητο ενός μυστικού. *Το ουσιωδώς κρυμμένο εκτινάσσεται προς το φως, χωρίς να γίνει σημασία.* Όχι το μηδέν, αλλά εκείνο που δεν είναι ακόμα. Χωρίς αυτή η μη πραγματικότητα στο κατώφλι του πραγματικού να προσφέρεται ως κάτι πιθανό υπό σύλληψη, χωρίς η παρανομία να περιγράφει ένα γνωσιολογικό συμβάν που συμβαίνει σε ένα ον. Το «Δεν-είναι-ακόμα» δεν είναι αυτό ή εκείνο· η παρανομία εξαντλεί την ουσία αυτής της μη-ουσίας. Παρανομία που μέσα στην αναισχυντία της παραγωγής της ομολογεί μια νύκτια ζωή, η οποία δεν ισοδυναμεί με μια ημερινή ζωή απλώς στερημένη φωτός· δεν ισοδυναμεί απλώς με την *πλή εσωτερικότητα* μιας μοναχικής και μύχιας ζωής, που θα αναζητούσε μιαν έκφραση για να υπερβεί την απόθωσή της. Αναφέρεται στην αιδώς που δεδήλωσε χωρίς να την υπερβεί. Το μυστικό εμφανίζεται χωρίς να εμφανίζεται, όχι γιατί θα εμφανιζόταν κατά το ήμισυ, ή με επιφυλάξεις, ή μέσα στη σύγχυση. Η ταυτοχρονία του παράνομου και του αποκεκαλυμμένου καθορίζει για την ακριβεία τη *δεδήλωση*. Εμφανίζεται αμφίσημα. Αλλά η δεδήλωση επιτρέπει την αμφισημία –που είναι ουσιωδώς ερωτική– και όχι το αντίθετο. Η αιδώς, αξεπέραστη στον έρωτα, συνιστά την

περιπάθειά του. Η αναισχυντία, πάντα παράτολμη στην παρουσίαση της λάγνας γύμνιας, δεν έρχεται να προστεθεί σε μιαν ουδέτερη, πρότερη αντίληψη όπως εκείνη του γιατρού που εξετάζει τη γύμνια του άρρωστου. Ο τρόπος που παράγεται η ερωτική γύμνια –σκιαγραφεί τα πρωταρχικά φαινόμενα της αναισχυντίας και της δεδήλωσης. Οι ηθικές προοπτικές τις οποίες διανοίγουν, τοποθετούνται ήδη μέσα στην ιδιάζουσα διάσταση που διανοίγει αυτή η υπέρμετρη επιδειξιμανία ως παραγωγή του είναι.

Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι αυτή η βαθύτητα μέσα στην υποχθόνια διάσταση της τρωφερότητας, την εμποδίζει να ταυτιστεί με τη θελκτικότητα με την οποία πάντως μοιάζει. Την ταυτοχρονία ή την αμφισημία αυτής της αστασίας και αυτού του μη-σημασιακού δάρους, πιο βαριού από το δάρος του άμορφου πραγματικού, την αποκαλούμε *θηλότητα*.

Η κίνηση του εραστή μπροστά σε αυτή την αδυναμία της θηλότητας που δεν είναι καθαρή συμπάθεια ούτε απάθεια, πληρούται μέσα στη συμπάθεια, απορροφάται μέσα στην ευαρέσκεια της θωπείας.

Η θωπεία όπως η επαφή είναι αισθητικότητα. Αλλά η θωπεία υπερβαίνει το αισθητό. Όχι πως νιώθει πέραν του αισθητού, πιο μακριά από τις αισθήσεις, ότι συλλαμβάνει μια ουράνια τροφή, παρότι διατηρεί, μέσα στη σχέση με αυτό το έσχατο αισθητό, μια πρόθεση πείνας που τείνει προς την τροφή η οποία υπόσχεται τον εαυτό της και δίνεται σε αυτή την πείνα, την εμβαθύνει λες και η θωπεία τρεφόταν με την πείνα της. Η θωπεία συνίσταται στο να μην πλάνεται από πουθενά, στο να υποβάλλει εκείνο που διαφεύγει ακατάπαυστα από τη μορφή του προς ένα μέλλον –που δεν είναι ποτέ επαρκώς μέλλον–, να υποβάλλει εκείνο που κρύβεται λες και δεν είναι ακόμα. *Αναζητεί, ανασκάπτει. Δεν είναι μια αναφορικότητα εκκάλυψης, αλλά έρευνας: πορεία στα τυφλά.* Κατά μία έννοια *εκφράζει* τον έρωτα, αλλά υποφέρει από μιαν ανικανότητα να τον πει. Πεινάει επειδή στερείται αυτή την έκφραση, μέσα σε μιαν ακατάπαυστη αύξηση της πείνας.

Οδεύει λοιπόν μακρύτερα από το τέρμα της, σκοπεύει πέρα από ένα ον, έστω μελλοντικό το οποίο, ακριδώς ως ον, κρούει ήδη τη θύρα του είναι. Μέσα στην ικανοποίηση, η επιθυμία που την εμπνυχώνει αναγεννάται, τροφοδοτημένη κατά κάποιον τρόπο από εκείνο που δεν είναι ακόμα, οδηγώντας μας στην δια παντός παραβίαση της παρθενίας του θηλυκού. Όχι πως η θωπεία θα αναζητούσε να κυριαρχήσει πάνω σε μια εχθρική ελευθερία, και να αποτελέσει αντικείμενο της ή να της αποσπάσει μια συγκατάθεση. Πέρα από τη συγκατάθεση ή την αντίσταση μιας ελευθερίας, η θωπεία γυρεύει – εκείνο που δεν είναι ακόμα, ένα «λιγότερο από το τίποτα», φυλακισμένο και υπνώττον πέραν του μέλλοντος και συνεπώς υπνώτον ολωσδιόλου διαφορετικά από το πιθανό, το οποίο θα προσφερόταν στην πρό-ληψη. Η βεβήλωση που παρεισφρείται στη θωπεία αντιστοιχεί πλήρως στην πρωταρχικότητα αυτής της διάστασης της απουσίας. Απουσία που διαφέρει από το κενό ενός αφηρημένου μηδενός: απουσία που αναφέρεται στο ον, αλλά με τον τρόπο της, λες και οι «απουσίες» του μέλλοντος δεν είναι μελλοντικές, λες και βρίσκονται ομοιόμορφα όλες στο ίδιο επίπεδο. Η πρό-ληψη συλλαμβάνει πιθανότητες: εκείνο που αναζητεί η θωπεία δεν τοποθετείται μέσα σε μια προοπτική και μέσα στο φως του συλληπτού. Το σαρκικό, τρυφερό κατεξοχήν και σύστοιχο της θωπείας, το ερώμενο – δε συγχέεται με το σώμα – που είναι αντικείμενο του φυσιολόγου, ούτε με το ιδιάζον σώμα του «εγώ μπορώ» ούτε με το σώμα-έκφραση, που παρίσταται στην έκφρασή του, ή το πρόσωπο. Μέσα στη θωπεία, πον από μια πλευρά είναι ακόμα αισθητή, το σώμα απεκδύεται ήδη τη μορφή του, για να προσφερθεί ως ερωτική γύμνια. Μέσα στη σαρκικότητα της τρυφερότητας, το σώμα εγκαταλείπει την καταστατική τάξη του όντος.

Η ερωμένη, συλληπτή αλλά συνάμα ανέγγιχτη στη γύμνια της, πέραν του αντικείμενου και του προσώπου, και ως εκ τούτου πέραν του όντος, παραμένει μέσα στην παρθενία. Το ουσιαστικό παραβίασιμο και παραβίαστο θή-

λυ, το «Αιώνιο Θήλυ» είναι η παρθένος ή μια αδιάλειπτη επανέναρξη της παρθενίας, το ανέγγιχτο μέσα στο άγγιγμα της ηδυπάθειας, μέσα στο παρόν-μέλλον. Όχι σαν μια ελευθερία που παλεύει με τον κατακτητή της, που αρνείται την πραγματοποίηση και την εξαντικειμενικευσή της, αλλά μια αστασία στο όριο του μη-όντος του μη-όντος όπου δεν στεγάζεται μόνο εκείνο που σήγει και δεν υπάρχει πλέον, αλλά εκείνο που δεν είναι ακόμα. Η παρθένος παραμένει ασύλληπτη, πεθαίνει χωρίς φόνο, λιποθυμά, αποτραβιέται στο μέλλον της, πέραν κάθε πιθανότητας πρό-ληψης. Πλάι στη νύχτα ως ανώνυμο ψίθυρο του απρόσωπου υπάρχει, εκτείνεται η νύχτα του έρωτα πίσω από η νύχτα της αγρύπνιας, τη νύχτα του κρυμμένου, του παράνομου, του μυστυριώδους, που είναι πατρίδα του παρθένου, που ανακαλύπτεται από τον Έρωτα και αρνείται τον Έρωτα – είναι ένας άλλος τρόπος να εκφράσουμε τη βεβήλωση.

Η θωπεία δεν σκοπεύει ένα πρόσωπο, ούτε ένα πράγμα. Χάνεται μέσα σε ένα ον που διαλύεται όπως μέσα σε ένα απρόσωπο όνειρο χωρίς βούληση και μάλιστα χωρίς αντίσταση, όντας παθητικότητα, ανωνυμία ήδη ζωική ή παιδική, παραδομένη ήδη στον θάνατο. Η βούληση της τρυφερότητας παράγεται μέσα από τον εξανεισμο της, σαν να είναι ριζωμένη μέσα σε μια ζωικότητα που αγνοεί το θάνατό της, θυθισμένη μέσα στην ψευδή ασφάλεια του στοιχειακού, στην παιδικότητα που δε γνωρίζει τι της συμβαίνει. Αλλά επίσης είναι ιλιγγιώδης βαθύτητα εκείνου που δεν είναι ακόμα, που δεν είναι, αλλά με μια ανυπαρξία που δεν έχει με το ον τη συγγένεια που διατηρεί μαζί του μια ιδέα ή ένα σχέδιο, με μίαν αν-υπαρξία που δεν προτείνεται, με καμμία ιδιότητά της, ως μετενοάρκωση αυτού που είναι. Η θωπεία σκοπεύει την τρυφερότητα που δεν έχει πλέον την καταστατική αρχή ενός «όντος», που έχοντας εξέλθει από «τους αριθμούς και τα όντα» δεν είναι καν μια ιδιότητα ενός όντος. Η τρυφερότητα υποδηλώνει ένα τρόπο, τον τρόπο να ίστασαι σε μια no man's land ανάμεσα στο είναι και στο δεν-είναι-ακόμα. Τρόπος

που δεν υποδηλώνεται ως σημασία, που επ' ουδενί δεν λάμπει, που σβήνει και χλωμιάζει, ουσιώδης αδυναμία της Ερωμένης που παράγεται ως ευάλωτη και θνητή.

Αλλά για την ακρίβεια, μέσα από τον εξανεμισμό και τη λιποθυμία της τρυφερότητας, το υποκείμενο δεν προβάλλεται προς το μέλλον του δυνατού. Το δεν-είναι-ακόμα δεν εντάσσεται στο ίδιο μέλλον όπου όλα όσα μπόρω να πραγματώσω συννοούνται ήδη, σπινθηρίζουν μέσα στο φως, προσφέρονται στις προ-λήψεις μου και υποκινούν τις δυνάμεις μου. Το δεν-είναι-ακόμα δεν αποτελεί για την ακρίβεια μια δυνατότητα που θα θρυσκόταν μόνο μακρύτερα από άλλες δυνατότητες. Η θωπεία δεν ενεργεί, δεν πιάνεται από δυνατότητες. Το μυστικό που διάζει δεν την μορφοποιεί σαν εμπειρία. Διαταράσσει τη σχέση του εγώ με τον εαυτό μου και με το μη-εγώ. Ένα άμορφο μη-εγώ παρασύρει το εγώ σε ένα απόλυτο μέλλον όπου δραπετεύεται και απεμπολεί τη θέση του ως υποκειμένου. Η «πρόθεσή» του δεν τείνει πλέον προς το φως, προς το λελογισμένο. Κάθε πάθος συμπάσχει με την παθητικότητα, με την οδύνη, με τον εξανεμισμό της τρυφερότητας. Θνήσκει από αυτόν τον θάνατο και αλγεί από αυτή την οδύνη. Γλυκασμός, οδύνη χωρίς οδύνη, παρηγοριέται ήδη τερπόμενο μέσα στην οδύνη του. Ο γλυκασμός είναι ένας οίκτος που τέρπεται, μια ευχαρίστηση, μια οδύνη μεταμορφωμένη σε ευτυχία – ηδονή. Και υπ' αυτή την έννοια η ηδονή αρχίζει ήδη μέσα στην ερωτική επιθυμία και ανά πάσα στιγμή παραμένει επιθυμία. Η ηδονή δεν έρχεται να πληρώσει την επιθυμία, είναι αυτή η επιθυμία. Να γιατί η ηδονή δεν είναι μόνο ανυπομονησία, αλλά είναι η ίδια η ανυπομονησία, ζωογονεί και πνίγει την ανυπομονησία, αιφνιδιασμένη από το τέλος της, γιατί οδεύει χωρίς να φτάνει σε ένα τέλος.

Ως θεήλωση, η ηδονή ανακαλύπτει το κρυμμένο ως κρυμμένο. Έτσι συνάπτεται μια εξαιρετική σχέση μέσα σε μια συγκυρία που, για την τυπική λογική, θα απέρριβε από μίαν αντίφαση: μέσα στην εκκάλυψη το εκκαλυμμένο δεν χάνει το μυστήριό του, το κρυμμένο δεν φανερώνεται.

η νύχτα δεν διασπείρεται. Η ανακάλυψη-θεήλωση θρυσκείται στην συστολή, έστω και υπό τις μορφές της ασύστολης συμπεριφοράς: η παράνομη ανακάλυψη δεν απαιτεί την καταστατική τάξη του απεκαλυμμένου. Εδώ αποκαλύπτω σημαίνει διάζωο μάλλον, παρά αποκαλύπτω ένα μυστικό. Βιασμός που δεν παραιτείται από την τόλμη του. Η ντροπή της θεήλωσης κάνει να χαμηλώνουν τα μάτια που θα έλεγχαν το αποκεκαλυμμένο. Η ερωτική γύμνια λείει το ανείπωτο, αλλά το ανείπωτο δε χωρίζεται από αυτό το λέγειν, όπως ένα μυστηριώδες αντικείμενο ξένο στην έκφραση χωρίζεται από έναν σαφή λόγο που ζητεί να το περιχαράξει. Ο ίδιος ο τρόπος του «λέγειν» και του «εκδηλώνειν» κρύβει αποκαλύπτοντας, λείει και αποσιωπά το ανείπωτο, παρενοχλεί και προκαλεί. Το «λέγειν» –και όχι μόνο το λεχθέν είναι αμφίσημο. Το αμφίσημο δεν τελείται μεταξύ δύο νοημάτων της ομιλίας, αλλά μεταξύ της ομιλίας και της παραίτησης από την ομιλία, ανάμεσα στη σήμανση της γλώσσας και στη μη-σήμανση της ασέλγειας που αποκρύπτει ακόμα η σιωπή. Η βέβηλη φιληδονία δε βλέπει. Αναφορικότητα χωρίς θέαση, η αποκάλυψη δε δημιουργεί το φως: αυτό που αποκαλύπτει δεν προσφέρεται ως σημασία και δεν φωτίζει κανένα ορίζοντα. Η θηλότητα προσφέρει ένα πρόσωπο που δαίνει επέκεινα του προσώπου. Το πρόσωπο της ερωμένης δεν εκφράζει το μυστικό που ο βέβηλος Έρωσ –παύει να εκφράζει ή, αν προτιμάτε, εκφράζει μόνο την άρνηση του εκφράζεσθαι, το τέλος της ομιλίας και της ευσημοσύνης, αυτή την αιφνίδια διακοπή της τάξης των παρουσιών. Μέσα στο γυναικείο πρόσωπο, η καθαρότητα της έκφρασης διαταράσσεται ήδη από την αμφισημία του ηδυπαθούς. Η έκφραση μεταστρέφεται σε ασημοσύνη, ήδη εγγύτατη στην αμφισημία που λείει κάτι λιγότερο από το τίποτα, και είναι ήδη γέλιο και χλευασμός.

Υπ' αυτή την έννοια, η ηδυπάθεια είναι μια καθαρή εμπειρία, εμπειρία που δεν υπάγεται σε καμμία έννοια, που παραμένει τυφλά εμπειρία. Η θεήλωση –αποκάλυψη του κρυμμένου, ως κρυμμένου– συγκροτεί ένα οντολογικό

πρότυπο που δεν μπορεί να αναχθεί στην αναφορικότητα, αντικειμενοποιούσα ακόμα και μέσα στην πράξη, γιατί δεν εξέρχεται από «αριθμούς και όντα». Ο έρωτας δεν ανάγεται σε μια γνώση αναμειγμένη με θυμικά στοιχεία που θα του διάνοιγαν ένα απρόβλεπτο οντολογικό πεδίο. Δε συλλαμβάνει τίποτα, δεν καταλήγει σε μιαν έννοια, δεν καταλήγει, δεν έχει τη δομή υποκειμενο-αντικείμενο, ούτε τη δομή εγώ-εσύ. Ο έρωσ δεν επιτελείται σαν ένα υποκείμενο που εντοπίζει ένα αντικείμενο, ούτε σαν μια προ-βολή, προς κάτι δυνατό. Η κίνησή του δαίνει πέραν του πιθανού.

Η μή-σήμανση της ερωτικής γύμνιας δεν προηγείται από τη σήμανση του προσώπου, όπως η σκοτεινότητα της άμορφης ύλης προηγείται από τις φόρμες του καλλιτέχνη. Ήδη έχει αφήσει πίσω της τις φόρμες, έρχεται από το μέλλον, από ένα μέλλον τοποθετημένο επέκεινα του μέλλοντος όπου σπινθηρίζουν οι δυνατότητες, γιατί η αθώα γύμνια του προσώπου δεν εξανεμίζεται μέσα στην επιδειξιμανία του ερωτικού. Η αδιακρισία όπου παραμένει μυστηριώδης και άφατο, πιστοποιείται για την ακρίβεια από την υπερβολική αμετροέπεια αυτής της αδιακρισίας. Μόνο το ον που έχει την παρηγοσία του προσώπου μπορεί να «αποκαλυφθεί» μέσα στη μη-σήμανση της λαγνείας.

Ας μνημονεύσουμε τα σημεία που σχετίζονται με τη σημασία. Το πρώτο γεγονός της σημασίας παράγεται μέσα στο πρόσωπο. Όχι πως το πρόσωπο δέχεται μια σημασία σε σχέση με κάτι. Το πρόσωπο σημαίνει αφ' εαυτού, η σημασία του προηγείται από την Sinngebung, μια λελογισμένη συμπεριφορά αναδεικνύεται ήδη μέσα στο φως του, διαχέει το φως όπου φαίνεται το φως. Δεν χρειάζεται να το εξηγήσουμε, γιατί από αυτό ξεκινά κάθε εξήγησή. Με άλλα λόγια, η κοινωνία με τον Άλλον άνθρωπο που σημειώνει το τέλος του παράλογου ψίθυρου του απρόσωπου υπάρχει, δεν συγκροτείται ως το έργο ενός Εγώ που προσδίδει ένα νόημα. Πρέπει ήδη να είσαι για τον άλλον άνθρωπο – να υπάρχεις και όχι μόνο να εργάζεσαι – ώστε το φαινόμενο του νοήματος, σύστοιχο με την

αναφορά μιας σκέψης, να μπορεί να εμφανιστεί. Το να είσαι-για-τον-άλλον-άνθρωπο δεν πρέπει να υποβάλλει μιαν όποια σκοπιμότητα και δεν υπονοεί την πρότερη θέση ή την καταξίωση και γω δεν ξέρω ποιάς αξίας. Είμαι για τον άλλον άνθρωπο – σημαίνει: είμαι καλός. Βέβαια η έννοια του Άλλου ανθρώπου δεν έχει κανένα νέο περιεχόμενο σε σχέση με την έννοια του εγώ· αλλά το είναι-για-τον-άλλον-άνθρωπο δεν είναι μια σχέση μεταξύ εννοιών των οποίων η κατανόηση θα συνέπιπτε, ούτε η θεώρηση μιας έννοιας από ένα εγώ, αλλά η καλωσύνη μου. Το γεγονός ότι υπάρχοντας για τον άλλο άνθρωπο, υπάρχω όχι με τον τρόπο που υπάρχω για μένα – είναι η ίδια η ηθικότητα. Περιβάλλει ολόπλευρα τη γνώση μου για τον Άλλον άνθρωπο και δεν απορρέει από τη γνώση του Άλλου ανθρώπου με μια καταξίωσή του, εν αγνοία αυτής της πρώτης γνώσης. Η υπέρβαση ως τέτοια είναι «ηθική συνείδηση». Η ηθική συνείδηση εκπληρώνει τη μεταφυσική, αν η μεταφυσική συνίσταται στην υπέρβαση. Σε όλα όσα προηγήθηκαν, δοκιμάσαμε να εκθέσουμε την επιφάνεια του προσώπου ως καταγωγή της εξωτερικότητας. Το πρώτο φαινόμενο της σημασίας συμπίπτει με την εξωτερικότητα. Η εξωτερικότητα είναι η ίδια η σήμανση. Και μόνο το πρόσωπο είναι εξωτερικό μέσα στην ηθικότητά του. Μέσα σε αυτή την επιφάνεια το πρόσωπο δεν λάμπει σαν μια μορφή που επενδύεται ένα περιεχόμενο, σαν μια εικόνα, αλλά ως η γύμνια της αρχής, πίσω από την οποία δεν υπάρχει πλέον τίποτα. Το νεκρό πρόσωπο γίνεται μορφή, επιθανάτια μάσκα, δείχνεται αντί να αφήσει να δούμε, αλλά για την ακρίβεια έτσι δεν εμφανίζεται πια ως πρόσωπο.

Μπορούμε να το πούμε διαφορετικά: η εξωτερικότητα καθορίζει το ον ως ον και η σημασία του προσώπου εξαρτάται από την ουσιώδη σύμπτωση του όντος με το σημαίνον. Η σημασία δεν προστίθεται στο ον. Σημαίνω δεν ισοδυναμεί με το να παρουσιάζομαι ως σημείο, αλλά με το να εκφράζομαι, δηλαδή να παρουσιάζομαι αυτοπροσώπως. Ο συμβολισμός του σημείου προϋποθέτει ήδη τη ση-

μασία της έκφρασης, το πρόσωπο. Μέσα στο πρόσωπο παρουσιάζεται το κατεξοχήν όν. Και όλο το σώμα μπορεί να εκφραστεί όπως το πρόσωπο, το χέρι δηλαδή ή ένα σήκωμα των ώμων. Η πρωταρχική σήμανση του όντος –η παρουσίασή του αυτοπροσώπως ή η έκφρασή του– ο τρόπος του να πηδάει ακατάπαυστα έξω από την πλαστική του εικόνα, παράγεται συγκεκριμένα σαν πειρασμός της ολοκληρωτικής άρνησης και ως άπειρη αντίσταση στο φόνο του άλλου ως άλλου ανθρώπου, στη σκληρή αντίσταση των απροστάτετων ματιών του, που είναι ό,τι πιο γλυκό και πιο φανερό. Το ον ως ον μόνο μέσα στην θηλυότητα παράγεται. Όντας πηγή κάθε σημασίας, η γλώσσα γεννιέται μέσα στο ίλιγγο του απείρου, το οποίο αντιλαμβάνεται στην ευθύτητα του προσώπου, που καθιστά επικτικό και ανέπικτο το φόνο.

Η αρχή του «ου φονεύσεις», η σήμανση του προσώπου, φαίνεται να βρίσκεται στους αντίποδες του μυστηρίου που δεδηλώνει ο Έρωτας και αναγγέλλεται μέσα στη θηλυότητα της τρυφερότητας. Μέσα στο πρόσωπο ο Άλλος άνθρωπος εκφράζει την υψηλότητά του, τη διάσταση του ύψους και της θεότητας από την οποία κατέρχεται. Μέσα στη γλυκύτητά του διαφαίνεται η δύναμη και το δικαίωμά του. Η αδυναμία της θηλυότητας προκαλεί τον οίκτο για κάτι που κατά μία έννοια δεν υπάρχει ακόμα, προκαλεί την ασέβεια για κείνο που επιδεικνύεται μέσα στην αναισχυντία, και παρά την επίδειξη δεν αποκαλύπτεται, δηλαδή δεδηλώνεται.

Αλλά η ασέβεια προϋποθέτει το πρόσωπο. Τα στοιχεία και τα πράγματα παραμένουν έξω από το σεβασμό και την ασέβεια. Το πρόσωπο θα πρέπει να έχει γίνει αντιληπτό για να μπορεί η γύμνια να αποκτήσει τη μη-σήμανση της λαγνείας. Το γυναικείο πρόσωπο συγκεντρώνει αυτή τη διαύγεια και αυτό το σκοτάδι. Η θηλυότητα είναι πρόσωπο όπου η ταραχή πολιορκεί και ήδη πλημμυρίζει τη διαύγεια. Η φαινομενικά ακοινωνήτη σχέση του έρωτα θα έχει ένα σημείο αναφοράς στο κοινωνικό, έστω αρνητικά. Σε αυτή τη μεταστροφή του προσώπου, από τη θη-

λύτητα –σε αυτή την παραμόρφωση που αναφέρεται στο πρόσωπο– η μη-σήμανση παραμένει μέσα στη σήμανση του προσώπου. Αυτή η παρουσία της μη-σήμανσης μέσα στη σήμανση του προσώπου, ή αυτή η αναφορά της μη-σήμανσης στη σήμανση –όπου η αθωότητα και η ευπρέπεια του προσώπου ίστανται στο σύνορο του ακόμα απωθημένου αλλά εγγύτατου και υποσχετικού βδελυρού– είναι το πρωταρχικό συμβάν της γυναικείας ομορφιάς, υπό την υψηλή έννοια που η ομορφιά προσλαμβάνει μέσα στη θηλυότητα, αλλά την οποία ο καλλιτέχνης θα πρέπει να μετατρέψει σε «ανάλαφρη χάρη» χαράζοντας στο ψυχρό υλικό το χρώματος ή της πέτρας και όπου η ομορφιά θα αποβεί γαλήνια παρουσία, κυριαρχία της πτήσης, ύπαρξη χωρίς θεμέλια καθότι στερούμενη θεμελιώσεως. Το ωραίο της τέχνης μεταστρέφει την ομορφιά του γυναικείου προσώπου. Υποκαθιστά με μian εικόνα την συνταρακτική βαθύτητα του μέλλοντος, του «λιγότερο από το τίποτα» (και όχι ενός κόσμου) που η γυναικεία ομορφιά αναγγέλλει και κρύβει. Παρουσιάζει μian όμορφη μορφή που μέσα στην πτήση περιορίζεται στον εαυτό της, και στερείται τη βαθύτητά της. Κάθε έργο τέχνης είναι πίνακας και άγαλμα, ακινητοποιημένα μέσα στη στιγμή ή στην περιοδική της επιστροφή. Η ποίηση βάζει έναν ρυθμό στη θέση της γυναικείας ζωής. Η ομορφιά γίνεται μια μορφή που επικαλύπτει την αδιάφορη ύλη και δεν αποκρύπτει ένα μυστήριο.

Έτσι η ερωτική γύμνια μοιάζει με μian αναστροφή σημασία, μια σημασία που ψευδοσημασιοδοτεί, μια διαύγεια που μεταστρέφεται σε θέρη και νύχτα, μια έκφραση που παύει να εκφράζεται, που εκφράζει την απαραίτησή της από την έκφραση και την ομιλία, που δυθίζεται μέσα στην αμφισβησία της σιωπής· ομιλία που διατυπώνει όχι ένα νόημα αλλά την επίδειξη. Εδώ βρίσκεται η λαγνεία της ερωτικής γύμνιας –το γέλιο που θρασσομανά στις σαιξπηρικές συνάξεις των μαγισσών, γεμάτο υπονοούμενα, πέρα από την ευπρέπεια των λόγων, ως η απουσία του όποιου σοδαρού, της όποιας δυνατότητας του λόγου, το

γέλιο των «διφορούμενων ιστοριών» όπου ο μηχανισμός του γέλιου δεν προκύπτει από τυπικές συνθήκες· του κωμικού σαν κι αυτές που επισημαίνει ο Μπέρξονας μέσα στο *Γέλιο*. Προστίθεται ένα περιεχόμενο που μας οδηγεί σε μια τάξη όπου το σοβαρό απουσιάζει εντελώς. Η ερωμένη δεν αντιτάσσεται σε μένα σαν μια βούληση που παλεύει με τη δική μου ή σαν να υποτάσσεται στη δική μου, αλλά αντίθετα σαν μια ανεύθυνη ζωικότητα που δεν λέει αληθινά λόγια. Η ερωμένη, έχοντας επιστρέψει στην τάξη της ανεύθυνης παιδικότητας— αυτό το φιλάρεσκο κεφάλι, αυτή η νιότη, αυτή η «λίγο κουτή» καθαρή ζωή, —έχει εγκαταλείψει την καταστατική τάξη του ατόμου. Το πρόσωπο φθίνει, και μέσα στην απρόσωπη και ανέκφραστη ουδετερότητά του, προεκτείνεται, διφορούμενα, σε ζωικότητα. Οι σχέσεις με τον άλλον άνθρωπο τελούνται — παίζουμε με τον άλλον άνθρωπο όπως με ένα νεαρό ζώο.

Η μη-σημάνση της λαγνείας δεν ισοδυναμεί λοιπόν με την βλακώδη αδιαφορία της ύλης. Όπως το αντίθετο της έκφρασης εκείνου που έχει απειπολήσει την έκφραση, παραπέμπει στο πρόσωπο. Το ον που παρουσιάζεται ως ταυτόσημο μέσα στο πρόσωπό του, χάνει τη σημασία του σε σχέση το βεβηλωμένο μυστικό και τελείται αμφίσημα. Η αμφισημία αποτελεί την επιφάνεια της θηλότητας —που είναι συνομιλήτρια, συνεργάτις και κυρία με υπέροχη νοημοσύνη, που πολύ συχνά δεσπόζει πάνω στους άνδρες μέσα στον πολιτισμό των αρεσνικών όπου έχει μπει, και γυναίκα που πρέπει να αντιμετωπίζεται ως γυναίκα, σύμφωνα με τους απαραίτητους κανόνες της αστυνομόμενης κοινωνίας. Το πρόσωπο, όλο ευθύτητα και παρηγορία μέσα στην θηλυκή του επιφάνεια, αποκρύπτει υπαινιγμούς, υπο-νοούμενα. Γελάει κάτω από την εκφρασή του, χωρίς να οδηγεί σε κανένα καθορισμένο νόημα, υπαινισσόμενο εν κενώ, σημασιοδοτώντας το λιγότερο από το τίποτα.

Η βία αυτής της αποκάλυψης σημαδεύει για την ακρίβεια τη δύναμη αυτής της απουσίας, αυτού του *όχι ακόμα*, αυτού του λιγότερο από το τίποτα, που τολμηρά έχει

αποσπαστεί από τη συστολή του, από την ουσία του ως κρυμμένου. Ένα *όχι ακόμα* πιο απόμακρο από ένα μέλλον, ένα *όχι ακόμα* χρονικό που πιστοποιεί βαθμίδες του μηδενός. Εφεξής ο Έρωτας είναι μια μαγεαία πέραν κάθε σχεδίου, κάθε δυναμισμού, βαθύτατη αδιακρισία, βεβήλωση και όχι εκκάλυψη εκείνου που *υπάρχει ήδη* ως ακτινοβολία και σημασία. Συνεπώς ο Έρωτας δαίνει επέκεινα του προσώπου. Όχι πως το πρόσωπο θα επικάλυπτε ακόμα κάτι τις με την ευσχημοσύνη του σαν μάσκα ενός άλλου προσώπου. Η αναισχυντη εμφάνιση της ερωτικής γύμνιας επιβαρύνει το πρόσωπο, ρίχνοντας ένα τερατώδες βάρος μέσα στο σκοτάδι της έλλειψης νοήματος που προβάλλεται πάνω του, όχι επειδή ένα άλλο πρόσωπο θα έπρεπε να αναφανεί πίσω του, αλλά επειδή το κρυμμένο αποσπάται από την ντροπή του. Το κρυμμένο και όχι ένα κρυμμένο ον ή μια οντική δυνατότητα· το κρυμμένο που δεν είναι ακόμα και κατά συνέπεια, στερείται παντελώς ουσίας. Ο έρωτας δεν οδηγεί απλώς, μέσω ενός πιο δαιδαλώδους ή πιο άμεσου δρόμου προς το Εσύ. Κατευθύνεται προς μια κατεύθυνση διαφορετική από εκείνη όπου συναντούμε το Εσύ. Το κρυμμένο που ποτέ δεν είναι αρκετά κρυμμένο δρισκεται πέραν του ατομικού και είναι θα λέγαμε το αντίθετό του, αντιδρά στο φως, ως κατηγορία έξω από το παιχνίδι του είναι και του μηδενός, πέραν του επικτού, καθότι είναι απολύτως ασύλληπτο. Ο τρώπος του να δρισκεται πέραν του επικτού, εκδηλώνεται μέσα στην α-κοινωνικότητα της κοινωνίας των ερωτευμένων, στην άρνησή τους να παραδοθούν μέσα στην εγκατάλειψή τους, σ' αυτή την άρνηση να παραδοθούν που συνιστά την φιληδονία, που τρέφεται από την πείνα τους, πλησιάζοντας, μέσα στον ήλιγγο, το κρυμμένο ή το θηλυκό, με κάτι μη-προσωπικό, όπου όμως το προσωπικό δεν θα καταβυθιστεί.

Η σχέση που, μέσα στη φιληδονία, συνάπτεται μεταξύ των εραστών, αρνούμενη βαθύτατα την εκκαθολίκευση, είναι το αντίθετο της κοινωνικής σχέσης. Αποκλείει τον τρίτο, παραμένει μυχιότητα, δυαδική μοναξιά, κλειστή

κοινωνία, κατεξοχήν μή-δημοσιότητα. Η θηλότητα είναι το Άλλο, που εναντιώνεται στην κοινωνία, μέλος μιας δυαδικής κοινωνίας, μιας μύχιας κοινωνίας, μιας κοινωνίας χωρίς γλώσσα. Αρμόζει να περιγράψουμε την μυχιότητα της. Γιατί η πρωτοφανής σχέση που διατηρεί η φιληδονία με το μη-σημαίνον συνιστά ένα σύμπλεγμα που δεν ανάγεται στην επανάληψη αυτού του όχι, αλλά σε θετικά γνωρίσματα δια των οποίων, αν μπορούμε να μιλήσουμε έτσι, καθορίζεται το μέλλον και εκείνο που δεν είναι ακόμα (και το οποίο δεν είναι απλώς ένα ον που παραμένει στην καταστατική τάξη του πιθανού).

Η αδυναμία μας να αναγάγουμε τη φιληδονία στο κοινωνικό – τη μη-σήμανση όπου εκβάλλει και η οποία εκδηλώνεται μέσα στην απρέπεια της γλώσσας που θα ήθελε να ονομάσει τη φιληδονία – απομονώνει τους ερωτευμένους, σάμπως να ήταν μόνοι στο κόσμο. Μοναξιά που δεν αρνείται μόνο, που δεν λησμονά μόνο τον κόσμο. Η κοινή ενέργεια του αισθανόμενου και του αισθητού που επιτελεί η φιληδονία, ως κλειός, κλείνει την κοινωνία του ζεύγους. Η α-κοινωνικότητα της φιληδονίας – είναι θετικά η κοινότητα του αισθανόμενου και του αισθητού: ο άλλος δεν είναι μόνο κάτι αισθητό, αλλά μέσα στο αισθητό επιβεβαιώνεται ο αισθανόμενος, λες και το ίδιο αίσθημα ήταν ουσιαδώς κοινό σε μένα και στον άλλον όχι με τον τρόπο που δύο παρατηρητές έχουν ένα κοινό τοπίο και δύο διανοητές μια κοινή ιδέα. Ένα ταύτοσημο αντικειμενικό περιεχόμενο εδώ δεν μειτεύει την κοινότητα, γιατί η κοινότητα δεν εξαρτάται από την αναλογία του αισθάνεσθαι. Εξαρτάται από την ταυτότητα του αισθάνεσθαι. Όντας αναφορά του έρωτα που «δίνουμε» στον έρωτα που «παίρνουμε», έρωτας του έρωτα, η φιληδονία δεν είναι ένα συναίσθημα δευτέρου βαθμού σαν στοχασμός, αλλά ευθύ σαν αυθόρμητη συνείδηση. Μύχια και παραταύτα διύποκειμενικά δομημένη, δεν απλοποιείται μέχρι να αποδειεί μια συνείδηση. Ο Άλλος, μέσα στη φιληδονία, είναι εγώ και χωρισμένος από μένα. Ο χωρισμός του Άλλου μέσα στους κόλπους αυτής της κοινότητας του αι-

σθάνεσθαι συνιστά την οξύτητα της φιληδονίας. Το ηδονικό της φιληδονίας, δεν είναι η τιθασευμένη, εξαντικειμενικευμένη και πραγματοποιημένη ελευθερία του Άλλου, αλλά η ατίθαστη ελευθερία, που διόλου δεν τη θέλω εξαντικειμενικευμένη. Η επιθυμούμενη και φιληδονη ελευθερία μου όχι μέσα στην ενάργεια του προσώπου του, αλλά μέσα στο σκοτάδι και, θα έλεγε κανείς, μέσα στην ιδιοτροπία του παράνομου ή μέσα στο μέλλον που παραμένει παράνομο μέσα στην ανακάλυψη και που, ακριδώς γι' αυτό, είναι αφεύκτως βεβήλωση. Τίποτα δεν απέχει περισσότερο από τον Έρωτα όσο η κατοχή. Στην κατοχή του Άλλου ανθρώπου κατέχω τον άλλον καθόσον με κατέχει, δούλος και κύριος ταυτόχρονα. Μέσα στην κατοχή η φιληδονία θα έσθηνε. Αλλά από την άλλη μεριά, το απρόσωπο της φιληδονίας μας απαγορεύει να θεωρήσουμε παραπληρωματική τη σχέση μεταξύ των εραστών. Συνεπώς η φιληδονία δεν σκοπεύει τον άλλον άνθρωπο, αλλά τη φιληδονία του, είναι φιληδονία της φιληδονίας, έρωτας του έρωτα του άλλου. Έτσι, ο έρωτας δεν εκπρωσωπεί μιαν ιδιαίτερη περίπτωση φιλίας. Ο έρωτας και η φιλία δε γίνονται απλώς διαφορετικά αισθητοί. Το σύστοιχο τους διαφέρει. Η φιλία πηγαίνει προς τον άλλον άνθρωπο, ο έρωτας αναζητεί εκείνο που δεν έχει την υφή του όντος, το απείρως μελλοντικό, εκείνο που είναι υπό γένεση. Αγαπώ πλήρως μόνο όταν ο άλλος άνθρωπος με αγαπά, όχι επειδή χρειάζεται η αναγνώριση του Άλλου ανθρώπου, αλλά επειδή η φιληδονία μου απολαμβάνει τη φιληδονία του και μέσα σε αυτή τη συγκυρία που δε μοιάζει με την ταυτοποίηση, μέσα σε αυτή την μετα-υποστασιοποίηση, το Ίδιο και το Άλλο δε συγχέονται, αλλά για την ακρίβεια –πέρα από κάθε πιθανό σχέδιο– πέρα από κάθε λελογισμένη και νοητή δύναμη, γεννούν το παιδί.

Αν αγαπώ σημαίνει αγαπώ τον έρωτα που μου δείχνει η Ερωμένη, αγαπώ σημαίνει επίσης ότι μέσα στον έρωτα αγαπώ τον εαυτό μου και επιστρέφω στο εγώ μου. Ο έρωτας υπερβαίνει αμφίσημα, –τέρεπεται, είναι ευχαρίστηση

και εγωισμός για δύο. Αλλά απομακρύνεται εξίσου από τον εαυτό του μέσα σε αυτή την ευαρέσκεια: παραμένει μέσα σε έναν ίλιγγο πάνω από μια βαθύτατη ετερότητα που καμιά σημασία δεν τη φωτίζει πια –βαθύτητα φανερωμένη και δεηλωμένη. Η σχέση με το παιδί– η απληστία του παιδιού –που είναι άλλο και συνάμα ο εαυτός μου– σκιαγραφείται ήδη μέσα στη φιληδονία για να εκπληρωθεί μέσα στο ίδιο το παιδί (όπως μπορεί να εκπληρωθεί μια Επιθυμία που δε σήνει τελικά, ούτε κατευνάζεται μέσα στην ικανοποίησή της). Να λοιπόν που βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα κατηγορία: μπροστά σε εκείνο που θρῶσκεται πίσω από τις πύλες του είναι, μπροστά στο λιγότερο από το τίποτα που ο έρωτας αποσπά από την αρνητικότητά του και το δεηλώνει. Πρόκειται για ένα μηδέν διαφορετικό από το μηδέν της αγωνίας: για το μηδέν του μέλλοντος που καλύπτεται μέσα στο μυστικό του από το τίποτα.

Γ. Η ΓΟΝΙΜΟΤΗΤΑ

Η δεδήλωση που διαάζει ένα μυστικό δεν «ανακαλύπτει», πέραν του προσώπου, ένα άλλο βαθύτερο εγώ που θα εξέφραζε αυτό το πρόσωπο, ανακαλύπτει το παιδί. Με μιαν ολική υπέρβαση –την υπέρβαση της μετα-υποστασιοποίησης– το εγώ, μέσα στο παιδί, είναι ένα άλλο. Η πατρότητα παραμένει μια ταύτιση με τον εαυτό μας, αλλά επίσης μια διάκριση μέσα στην ταυτοποίηση –δομή που δεν μπορεί να προβλεφθεί στην τυπική λογική. Στα γραφτά της νιότης του ο Χέγκελ μπόρεσε να πει ότι το παιδί είναι οι γονείς και μέσα στο *Weltalter* ο Σέλιγκ-

από ανάγκες θεολογικές –κατάφερε να επαγάγει την πατρότητα από την ταυτότητα του Είναι. Η κατοχή του παιδιού από τον πατέρα, δεν εξαντλεί το νόημα της σχέσης που εκπληρώνεται μέσα στην πατρότητα όπου ο πατέρας ξαναβρίσκει τον εαυτό του, όχι μόνο μέσα στα νεύματα του παιδιού του, αλλά στην υπόσταση και στη μοναδικότητά του. Το παιδί μου είναι ένας ξένος (Ησαΐας 49), που δεν μου ανήκει μόνο, γιατί είναι εγώ. Είναι εγώ ξένος στον εαυτό μου. Όχι μόνο σαν έργο μου, δημιουργημά μου, έστω κι αν σαν τον Πυγμαλίωνα έπρεπε να δω να ξαναζει το έργο μου. Το παιδί που λαχταρούμε μέσα στη φιληδονία δεν προσφέρεται στην πρόξη, παραμένει ασύμφωνο προς τις δυνάμεις. Καμιά πρόληψη δεν το εκπροσωπεί, ή, όπως λέμε σήμερα, δεν το προβάλλει. Το επινοημένο ή δημιουργημένο σχέδιο, αλλόκοτο και καινοφανές, θγαίνει από ένα κεφάλι μοναχικό για να διαφωτίσει και να κατανοήσει. Διαλύεται σε φως και μεταστρέφει την εξωτερικότητα σε ιδέα. Έτσι ώστε να μπορούμε να καθορίσουμε την δύναμη ως παρουσία μέσα σε έναν κόσμο όπου, δικαιωματικά, διαλύεται μέσα στις ιδέες μου. Συνεπώς χρειάζεται η συνάντηση του Άλλου ανθρώπου ως θηλότητας, για να επισυμβεί το μέλλον του παιδιού πέραν του δυνατού, πέραν των σχεδίων. Η σχέση μοιάζει με κείνη που περιγράψαμε για την ιδέα του απείρου: δεν μπορώ να την εξηγήσω από μόνος μου όπως από μόνος του εξηγείται ο φωτεινός κόσμος. Αυτό το μέλλον δεν είναι το αριστοτελικό σπέρμα (κάτι λιγότερο από το ον, ένα υπ-ον), ούτε η χαϊντεγκεριανή δυνατότητα που συνιστά το ίδιο το ον, αλλά μετατρέπει τη σχέση με το μέλλον σε δύναμη του υποκειμένου. Όντας δικό μου και συνάμα ξένο, δυνατότητά μου αλλά επίσης δυνατότητα του Άλλου, της Ερωμένης –το μέλλον μου δεν επιστρέφει στη λογική ουσία του δυνατού. Τη σχέση με ένα τέτοιο μέλλον, που δεν μπορεί να αναχθεί στην εξουσία πάνω στις δυνατότητες, την αποκαλούμε γονιμότητα.

Η γονιμότητα εγκλείει μια δυαδικότητα του Ταυτώσημου. Δεν υποδεικνύει όλα όσα μπορώ να συλλάβω –τις

δυνατότητές μου. Υποδεικνύει το μέλλον μου που δεν είναι ένα μέλλον του Ίδιου. Ούτε μια νέα μεταμόρφωση: ούτε μια ιστορία και συμβάντα που μπορεί να συμβούν σε μιαν υποστάθμη ταυτότητας, σε μια ταυτότητα που ισορροπεί σε ένα τετνωμένο σχοινί, σε ένα εγώ που θα εξασφάλιζε τη συνέχεια των μεταμορφώσεων. Κι ακόμα την περιπέτειά μου και κατά συνέπεια το μέλλον μου με έναν πολύ νέο τρόπο, παρά την ασυνέχεια. Η ηδυπάθεια δεν αποπροσωποποιεί το εγώ εκστατικά, παραμένει πάντα επιθυμία, πάντα αναζήτηση. Δεν κατασιγάει σε ένα τέρμα όπου θα απορροφιόταν αποσυνδεδεμένη από την καταγωγή της στο εγώ μου, έστω και αν δεν επιστρέφει ολόκληρη στο εγώ μου –στα γερατιά μου και στο θάνατό μου. Το εγώ, ως υποκείμενο και υπόδαθρο δυνάμεων, δεν εξαντλεί την «έννοια» του εγώ, δεν επιτάσσει όλες τις κατηγορίες μέσα στις οποίες παράγεται η υποκειμενικότητα, η καταγωγή και το ταυτόσημο. Το άπειρο είναι, δηλαδή το είναι που πάντα ξαναρχίζει –και που δεν θα μπορούσε να αντιπαρέλθει την υποκειμενικότητα, γιατί χωρίς αυτή δεν θα ξανάρχιζε– παράγεται υπό τις μορφές της γονιμότητας.

Η σχέση με το παιδί –δηλαδή η σχέση με το Άλλο, που δεν είναι δύναμη, αλλά γονιμότητα, με συσχετίζει με το απόλυτο μέλλον ή τον άπειρο χρόνο. Το άλλο που θα ήμουνα δεν έχει την απροσδιοριστία του δυνατού που εντόυτοις φέρει το ίχνος της μονιμότητας του εγώ που συλλαμβάνει αυτό το δυνατό. Μέσα στην εξουσία, η απροσδιοριστία του δυνατού δεν αποκλείει την ταυτολογία του εγώ που, αποτολμώντας να οδεύσει προς αυτό το απροσδιόριστο μέλλον, ξαναπέφτει και, ριζωμένο στον εαυτό του, ομολογεί μιαν υπέρβαση απλώς ψευδαιοθησιακή όπου η ελευθερία σκιαγραφεί μια μοίρα. Οι διάφορες μορφές του Πρωτέα δεν τον απαλλάσσουν από την ταυτότητα του. Μέσα στη γονιμότητα η ανία αυτής της παλιολογίας σταματά, το εγώ είναι άλλο και νέο, χωρίς ωστόσο η αυτότητα που προσέδιδε το νόημά της και τον προσανατολισμό της στο ον, να χάνεται μέσα σε αυτή την πα-

ραίτηση. Η γονιμότητα συνεχίζει την ιστορία χωρίς να φέρνει τα γερατιά. Ο άπειρος χρόνος δεν προσκομίζει μιαν αιώνια ζωή σε ένα υποκείμενο που γερνάει. Είναι καλύτερος μέσα από την ασυνέχεια των γενεών, καταμετρούμενος ρυθμικά από τις ανεξάντλητες νεότητες του παιδιού.

Μέσα στην γονιμότητα το εγώ υπερβαίνει τον κόσμο του φωτός. Όχι για να διαλυθεί μέσα στην ανωνυμία του υπάρχειν, αλλά για να πάει πέραν του φωτός, για να πάει αλλού. Ίσταμαι μέσα στο φως, βλέπω –συλλαμβάνω προτού συλλάβω– δε σημαίνει ακόμα ότι «υπάρχω απείρως», σημαίνει επιστρέφω στον εαυτό μου, γρηαιότερος, δηλαδή παρακαλυμένος από τον εαυτό μου. Υπάρχω απείρως σημαίνει παράγομαι υπό τις μορφές ενός εγώ που βρίσκεται πάντα στην καταγωγή, αλλά δε συναντά προσκόμματα στην ανανέωση της υπόστασής του ακόμα κι αν υπετίθετο ότι αυτές θα προέρχονταν από την ταυτότητα του. Έτσι καθορίζεται η νιότη ως φιλοσοφική έννοια. Η σχέση με το παιδί μέσα στη γονιμότητα, δεν μας συγκρατεί μέσα σε αυτό τον κλειστό χώρο του φωτός και του ονείρου, των γνώσεων και των εξουσιών. Αρθρώνει το χρόνο του απολύτως άλλου –αλλοίωση της υπόστασης εκείνου που μπορεί– της μετα-υποστασιοποίησης.

Το γεγονός ότι το άπειρο ον δεν είναι μια δυνατότητα φυλακισμένη μέσα το χωρισμένο ον, αλλά παράγεται ως γονιμότητα επικαλούμενη, κατά συνέπεια, την ετερότητα της Ερωμένης, δείχνει τη ματαιότητα του πανθεισμού. Το γεγονός ότι μέσα στη γονιμότητα το προσωπικό εγώ βρίσκει το μέτρο του, δείχνει το τέλος των τρόμων όπου η υπερδατικότητα του απάνθρωπου ανώνυμου και ουδετέρου ιερού, απειλεί τα άτομα με το μηδέν ή την έκσταση. Το ον παράγεται πολλαχώς και ως σχισμένο σε Ίδιο και Άλλο. Αυτή η έσχατη υφή του είναι κοινωνία και ως εκ τούτου χρόνος. Έτσι εξερχόμαστε από τη φιλοσοφία του παρμενίδειου όντος. Η ίδια η φιλοσοφία συνιστά μια στιγμή αυτής της μελλοντο-χρονικής εκπλήρωσης, έναν λόγο που απευθύνεται πάντα σε έναν άλλον. Αυτό που

εκθέτουμε απευθύνεται σε κείνους που θα θελήσουν να το διαβάσουν. Η υπέρβαση είναι χρόνος και δαίνει προς τον Άλλον άνθρωπο. Αλλά ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι τέρμα: δεν σταματά την κίνηση της Επιθυμίας. Το άλλο που επιθυμεί η Επιθυμία, είναι ακόμα Επιθυμία, η υπέρβαση υπερβαίνει προς εκείνον που υπερβαίνει –ιδού η αληθινή περιπέτεια της πατρότητας της μετα-υποστασιοποίησης, που επιτρέπει να ξεπεράσουμε την απλή ανανέωση του δυνατού μέσα στα αναπόδραστα γεράμματα του υποκειμένου. Η υπέρβαση –το για τον άλλον άνθρωπο– η σύστοιχη με το πρόσωπο καλωσύνη, θεμελιώνει μια βαθύτερη σχέση: την καλωσύνη της καλωσύνης. Η γονιμότητα που γεννάει τη γονιμότητα επιτελεί την καλωσύνη: πέραν της θυσίας που επιδίδει ένα δώρο, το δώρο της δυνατότητας του δώρου, είναι η σύλληψη του παιδιού. Εδώ εκπληρώνεται η Επιθυμία που στις πρώτες σελίδες αυτού του διβλίου αντιτάξαμε στην ανάγκη, Επιθυμία που δεν είναι έλλειψη, Επιθυμία που είναι η ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος και η υπέρβασή του. Όχι ικανοποιούμενη και ομολογώντας ότι η ίδια είναι ανάγκη, αλλά υπερβαίνοντας τον εαυτό της, γεννώντας την Επιθυμία.

Δ. Η ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΕΡΩΤΑ

Η ηδονή ως σύμπτωση του εραστή και της ερωμένης, τρέφεται από τη δυαδικότητά τους: που είναι ένωση και ταυτόχρονα διάκριση. Η διατήρηση της δυαδικότητας, δε σημαίνει ότι, στον έρωτα, ο εγωισμός του ερωμένου θέλει μέσα στον έρωτα που του δείχνουν να δρέψει το τεκμήριο

μας αναγνώρισης. Το να αγαπώ το γεγονός ότι μ' αγαπούν, δε δηλώνει αναφορά, δεν είναι η σκέψη ενός υποκειμένου που αναλογίζεται την ηδονή του, και έτσι βρίσκεται έξω από την κοινότητα του αισθητού (παρά τις πιθανές εγκεφαλικές επαγωγές της ηδονής, παρά την επιθυμία της αμοιβαιότητας που οδηγεί τον εραστή προς την ηδονή). Η ηδονή μεταμορφώνει το υποκείμενο που εφεξής αντλεί την ταυτότητά του όχι από την εξουσιαστική του πρωτοβουλία, αλλά από την παθητικότητα του έρωτα που του εκφράζουν. Είναι μάλλον πάθος και διαταραχή, σταθερή μύηση σ' ένα μυστήριο, παρά πρωτοβουλία. Ο Έρωτας δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως μια υπερδομή που ως βάση της και ως υποκείμενό της έχει το άτομο. Το υποκείμενο μέσα στην ηδυπάθεια συναντά το εγώ του ως τον εαυτό (πράγμα που δε σημαίνει αντικείμενο ή θέμα) ενός άλλου και όχι μόνο ως το εγώ του εαυτού του. Η σχέση με τη σάρκα και την τρυφερότητα προκαλεί ακατάπαυστα την ανάδειξη αυτού του εγώ: η ταραχή του υποκειμένου δεν υποτάσσεται στον αυτοέλεγχο του υποκειμένου, αλλά είναι η τρυφερότητά του, η εκδήλωσή του που το ηρωικό και το ανδρικό εγώ θα τη θυμηθεί σαν ένα από τα πράγματα που έρχονται σε αντίθεση με τα «σοβαρά» ζητήματα. Μέσα στην ερωτική σχέση συμβαίνει μια χαρακτηριστική μεταστροφή της υποκειμενικότητας που απορρέει από τη θέση, μεταστροφή του ανδρικού και ηρωικού εγώ το οποίο, τιθέμενο, διέκοπτε την ανωνυμία του απρόσωπου υπάρχει και καθόριζε ένα τρόπο ύπαρξης που καθιστά δυνατό το φως. Μέσα σε αυτή τη σχέση τελείται το παιγνίδι των δυνατοτήτων του εγώ, και μέσα σε αυτό το παιγνίδι, με τη μορφή του εγώ, παράγεται η καταγωγή μέσα στο ον. Εκεί το ον δεν παράγεται ως το οριστικό γνώρισμα μιας ολότητας, αλλά ως μια ακατάπαυστη επανέναρξη και ως εκ τούτου ως άπειρο. Αλλά μέσα στο υποκείμενο η παραγωγή της καταγωγής είναι παραγωγή γήρατος και θανάτου που περιγελούν την δύναμη. Το εγώ επιστρέφει στον εαυτό του, ξαναβρίσκει το Ίδιο παρόλες τις επανενάρξεις, ξαναπέρφτει μοναχικό στον εαυτό του,

δεν οικιαγραφεί παρά μια αμετάτρεπτη μοίρα. Η κατοχή του εαυτού του αποδοίνει παρακώλυση από τον εαυτό. Το υποκείμενο επιβάλλεται στον εαυτό του, τον περιφέρει κατέχοντάς τον. Η ελευθερία του υποκειμένου που θέτει τον εαυτό του, δεν μοιάζει με ένα ον που είναι ελεύθερο σαν τον άνεμο. Συνεπάγεται την ευθύνη – πράγμα που θα έπρεπε να μας ξαφνιάσει γιατί τίποτα δεν είναι πιο αντίθετο στην ελευθερία από την αν-ελευθερία της ευθύνης. Η σύμπτωση της ελευθερίας και της ευθύνης συνιστά το εγώ, το οποίο αναδιπλασιάζει τον εαυτό του παρακλώντάς τον.

Ο Έρωσ απελευθερώνει από αυτή την παρακώλυση, διακόπτει την επιστροφή του εγώ στον εαυτό του. Αν το εγώ δεν χάνεται μέσα στον Έρωτα καθώς ενώνεται με τον άλλον άνθρωπο, επίσης δεν παράγει ένα έργο τέλει, το οποίο ακόμα και τέλει να είναι όπως εκείνο του Πυγμαλίωνα, είναι έργο νεκρό που αφήνει το εγώ μόνο του μέσα στο γήρας το οποίο ξαναβρίσκει στο τέλος της περιπέτειάς του. Ο Έρωσ δεν επεκτείνει απλώς τις σκέψεις ενός υποκειμένου πέραν των αντικειμένων και των σκέψεων. Βαίνει προς ένα μέλλον που δεν είναι ακόμα και το οποίο δε θα το συλλάβω απλώς, αλλά θα το είμαι – δεν έχει πια την υφή του υποκειμένου που μετά από την περιπέτεια επιστρέφει στο νησί του, όπως ο Οδυσσέας. Το εγώ εφορμά χωρίς επιστροφή, ξαναβρίσκει το εγώ ενός άλλου: η ηδονή, η οδύνη του είναι ηδονή της ηδονής του άλλου ή ηδονή της οδύνης του, χωρίς αυτό να συμβαίνει από συμπάθεια ή συμπαραστάση. Το μέλλον του δεν ξαναπέφτει στο παρελθόν το οποίο θα έπρεπε να ανανεώσει – παραμένει απόλυτο μέλλον μέσω αυτής της υποκειμενικότητας που δεν υποδαστάζει παραστάσεις ή δυνάμεις, αλλά επιτελεί μια απόλυτη υπέρβαση μέσα στην γονιμότητα. Η «υπέρβαση της γονιμότητας» δεν έχει την υφή της αναφορικότητας – επειδή δεν στηρίζεται στις δυνάμεις της – αφού συνδέεται μαζί της η θηλυότητα: η ερωτική υποκειμενικότητα συγκροτείται μέσα στην κοινή πράξη του αισθανόμενου και του αισθητού, όπως το εγώ ενός Άλλου και ως

εκ τούτου μέσα στους κόλπους μιας σχέσης με το Άλλο, μέσα στη σχέση με το πρόσωπο. Μέσα σε αυτή την κοινότητα τελείται κάτι το διαφορεόμενο: το Άλλο προσφέρεται ως διωμένο από μένα, ως αντικείμενο της απόλαυσής μου. Να γιατί η ερωτική αγάπη ταλαντεύεται, όπως ήδη είπαμε, ανάμεσα στο επέκεινα της επιθυμίας και το εντεύθεν της ανάγκης και η απόλαυσή της παίρνει θέση ανάμεσα σε όλες τις άλλες ηδονές και χαρές της ζωής. Αλλά τοποθετείται επίσης πέραν κάθε ηδονής, κάθε δύναμης, πέραν κάθε πολέμου με την ελευθερία του Άλλου – γιατί η ερωτική υποκειμενικότητα είναι η καθαυτό μετουσίωση και η πρωτοφανής σχέση μεταξύ δύο υποστάσεων – όπου αναδεικνύεται ένα επέκεινα των υποστάσεων – διαλύεται μέσα στην πατρότητα. Το «επέκεινα των υποστάσεων» δεν προσφέρεται σε μια δύναμη για να επιβεβαιώσει το εγώ, αλλά ούτε και μένα, δεν ξαναπέφτει στο παρελθόν μου για να συγκολληθεί μαζί του και να χαράξει μια μοίρα. Η υποκειμενικότητα της γονιμότητας δεν έχει πλέον το ίδιο νόημα. Ως ανάγκη, ο Έρωσ προσηλώνεται σε ένα υποκείμενο ταυτόσημο με τον εαυτό του, από λογική σκοπιά. Αλλά η αναπόδραστη αναφορά του ερωτικού στο μέλλον μέσω της γονιμότητας, αποκαλύπτει μια ριζικά διαφορετική δομή: το υποκείμενο δεν είναι μόνο ό,τι θα κάνει – δε διατηρεί με την ετερότητα τη σχέση της σκέψης που κατέχει το άλλο σαν θέμα, δεν διαθέτει την υφή της λαλιάς που ρωτά τον άλλον άνθρωπο, θα διαφέρει από τον εαυτό του παρότι θα παραμένει ο εαυτός του, αλλά όχι μέσω μιας υποστάθμης κοινής στην παλιά και στην νέα μετενσαρκώση. Αυτή η αλλοίωση και η ταυτοποίηση μέσω της γονιμότητας – πέραν του δυνατού και του προσώπου – συνιστά την πατρότητα. Μέσα στην πατρότητα η επιθυμία διατηρείται ως ακόρεστη επιθυμία – δηλαδή ως καλωσύνη – και εκπληρώνεται. Δεν μπορεί να εκπληρωθεί ικανοποιημένη. Για την Επιθυμία το να εκπληρωθεί, ισοδυναμεί με το να γεννήσει το καλό ον, να είναι καλωσύνη της καλωσύνης.

Η δομή της ταυτότητας της υποκειμενικότητας που πα-

ράγεται με αφετηρία τον *Έρωτα*, μας οδηγεί έξω από τις κατηγορίες της κλασικής λογικής. Βέβαια το εγώ, κατεξοχήν ταυτότητα, συχνά έγινε αντιληπτό στο περιθώριο της ταυτότητας, σαν ένα εγώ που διαφαίνεται πίσω από το εγώ. Η σκέψη αφουγκράζεται τον εαυτό της. Η μούσα, η μεγαλοφυΐα, ο δαίμων του Σωκράτη, ο Μεφιστοφελής του Φάουστ μιλούν βαθιά μέσα μου και με οδηγούν. Η ελευθερία της απόλυτης έναρξης, αποκαλύπτεται ως υποταγή στις ολέθριες μορφές του απρόσωπου και του ουδέτερου· το καθολικό του Χέγκελ, το κοινωνικό του Ντυγκάιμ, οι στατιστικοί νόμοι που κατευθύνουν την ελευθερία μας, το ασυνείδητο του φροΐδ, το υπαρχτικό που υποδοσάζει το υπαρξιακό στον Χάϊντεγκερ. Όλες αυτές οι έννοιες δεν εκπροσωπούν μιαν αντίθεση ανάμεσα σε διάφορες ικανότητες του εγώ, αλλά την παρουσία πίσω από το εγώ μιας ξένης αρχής που δεν αντιτάσσεται αναγκαστικά σε μένα, αλλά μπορεί να προσλάβει την ειδή εχθρού. Σε αυτές τις επιδράσεις αντιτίθεται ο κος Τέστ που θέλει να είναι *μόνο ο εαυτός του*, να δρίσκεται στην απόλυτη καταγωγή όλων αυτών των πρωτοδουλιών χωρίς να υπάρχει πίσω του κάποια προσωπικότητα ή κάποια οντότητα που του εμφυσά τις πράξεις του. Αν οι αναπτύξεις μας πρέπει να εισαγάγουν μιαν έννοια του υποκειμένου, ξέχωρη από το απόλυτο εγώ του κ. Τέστ, δεν προσανατολίζονται προς μια κατάφαση σε ένα εγώ πίσω από το εγώ, ξένο στο συνειδητό εγώ στο οποίο να προβάλλει ένα νέο πρόσκομμα. Το Εγώ, στη σχέση του με τον Άλλον άνθρωπο μέσα στη θηλότητα, μόνο ως ο εαυτός του απελευθερώνεται από την ταυτότητά του, και μπορεί να διαφέρει αναχωρώντας από τον εαυτό του ως καταγωγή. Με τη μορφή του Εγώ, το ον μπορεί να παραχθεί ως ακαταπαύστως επανερχόμενο, δηλαδή ως καθαυτό άπειρο.

Η έννοια της γονιμότητας δεν αναφέρεται στην ακραιφνώς αντικειμενική ιδέα του είδους όπου το εγώ επέρχεται ως συμβεδηκός. Η, αν προτιμάτε, η ενότητα του είδους συνάγεται από την επιθυμία του εγώ που δεν παραιτείται από το καταγωγικό συμβάν όπου τελείται το είναι

του. Η γονιμότητα αποτελεί μέρος του δράματος του εγώ. Το διυποκειμενικό, που επιτυγχάνεται μέσα από την έννοια της γονιμότητας, διανοίγει ένα πεδίο όπου το εγώ απογυμνώνεται από την τραγική του εγώτητα καθώς επιστρέφει στον εαυτό του και συνάμα δεν διαλύεται άνευ όρων μέσα στο συλλογικό. Η γονιμότητα πιστοποιεί μιαν ενότητα που δεν αντιτάσσεται στην πολλότητα, αλλά, κατά κυριολεξία, την γεννά.

E. Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΚΑΙ Η ΓΟΝΙΜΟΤΗΤΑ //

Μέσα στην κλασική σύλληψή της, η ιδέα της υπέρβασης αντιφάσκει. Το υποκείμενο που υπερβαίνει παρασύρει τον εαυτό του μέσα στην υπέρβαση. Δεν τον υπερβαίνει. Αν, αντί να αναχθεί σε μια αλλαγή ιδιοτήτων, κλίματος ή επιπέδου, η υπέρβαση δέσμευε την ίδια την ταυτότητα του υποκειμένου, τότε θα παριστάμεθα στο θάνατο της υπόστασης.

Βέβαια μπορούμε να αναρωτηθούμε αν ο θάνατος δεν είναι η καθαυτό υπέρβαση· αν ανάμεσα στα στοιχεία αυτού του κόσμου –απλές μεταμορφώσεις– όπου η μεταβολή απλώς μετασηματίζει, δηλαδή διασώζει και προϋποθέτει έναν σταθερό όρο, ο θάνατος δεν εκπροσωπεί το εξαιρετικό συμβάν ενός γίγνεσθαι μετουσίωσης, που, χωρίς να επιστρέφει στο μηδέν, εξασφαλίζει την συνέχειά του με τρόπο διαφορετικό από την παραμόνιμη ύπαρξη ενός ταυτώσιμου όρου. Αλλά αυτό θα ισοδυναμούσε με τον καθορισμό της «προβληματικής έννοιας» της υπέρβασης. Θα κλόνιζε τα δάθρα της λογικής μας.

Πράγματι, αυτή η λογική εδράζεται στον αξεδιάλυτο

δεσμό του Ενός με το είναι· δεσμό που επιβάλλεται στο στοχασμό επειδή αντιμετωπίζουμε το υπάρχειν πάντα σε μια ύπαρξη. Το είναι ως είναι για μας αποτελεί πάντα μια μονάδα. Μέσα στη δυτική φιλοσοφία η πολλαπλότητα εκδηλώνεται πάντα ως πολλαπλότητα υποκειμένων. Ποτέ δεν εμφανίστηκε μέσα στο υπάρχειν αυτών των υπαρχόντων υποκειμένων. Έξω από την ύπαρξη των όντων, ο πληθυντικός δίνεται σε ένα υποκείμενο που αριθμεί, ως αριθμός, ήδη υποταγμένος στη σύνθεση του «εγώ νού». Μόνο η ενότητα συντηρεί το οντολογικό προνομιο. Η ποσότητα εμπνέει σε όλη τη δυτική μεταφυσική την περιφρόνηση μιας ευτελούς κατηγορίας. Επίσης η ίδια η υπέρβαση δε θα είναι ποτέ επαρκώς βαθεία. Ως «απλή σχέση», τοποθετείται εκτός οντολογικού συμβάντος. Η συνείδηση εμφανίζεται ως ο ίδιος ο τύπος του υπάρχειν όπου το πολλαπλό είναι και, μολαταύτα, λόγω της συνθέσεως, δεν είναι πια· όπου, κατά συνέπεια, η υπέρβαση, ως απλή σχέση, είναι κατώτερη απ' το είναι. Το αντικείμενο μεταστρέφεται σε συμβάν του υποκειμένου. Το φως –στοιχείο της γνώσης– κάνει δικό μας ό,τι συναντάμε. Όταν η γνώση προσλαμβάνει μιαν εκστατική σημασία, όταν για τον Λεόν Μπρενσβίχ το πνευματικό εγώ τίθεται αρνούμενο τον εαυτό του, τότε καταφάσκει γενναιόδωρα την προσωπικότητά του αρνούμενο τον εγωισμό του, και τότε η γνώση καταλήγει σε μια σπινοζική ενότητα σε σχέση με την οποία το εγώ δεν είναι παρά μια σκέψη. Και η υποτιθέμενη κίνηση της υπέρβασης ανάγεται σε μιαν επιπροσφή από μια φανταστική εξορία.

Αρθρώνοντας το υπάρχειν ως χρόνο αντί να το παγιώνει στη μονιμότητα του σταθερού, η φιλοσοφία του γίνεσθαι αναζητεί να αποδεσμευτεί από την κατηγορία του ενός που θέτει σε κίνδυνο την υπέρβαση. Το ανάβλημα ή η προβολή του μέλλοντος συνιστούν υπέρβαση. Όχι μόνο με τη γνώση, αλλά με την ύπαρξη του όντος. Το υπάρχον απελευθερώνεται από την ενότητα του υπάρχοντος. Υποκαθιστώντας το Είναι με το Γίνεσθαι, πριν απ' όλα ότι αντιμετωπίζουμε το είναι έξω από το ον. Αλληλο-

διείσδυση των στιγμών μέσα στη διάρκεια, διάνοιξη προς το μέλλον, «είναι προς θάνατον» – όλα αυτά είναι τρόποι να εκφράσουμε ένα υπάρχειν που δεν συμμορφώνεται με τη λογική της ενότητας.

Αυτός ο χωρισμός του είναι από το Έν επιτυγχάνεται με την αποκατάσταση του δυνατού. Χωρίς να είναι πλέον δέσμοι στην ενότητα της αριστοτελικής ενέργειας, η δυνατότητα δείχνει την πολλαπλότητα του δυναμισμού της, που μέχρι τότε ήταν ενδεής πλάι στη τετελεσμένη πράξη, και εφεξής είναι πιο πλούσια από αυτή. Αλλά το δυνατό μεταστρέφεται παρευθύς σε Εξουσία και Κυριαρχία. Το υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του στο νέο που εκπηγάζει από μέσα του. Σε αυτό ξαναβρίσκει τον εαυτό του και τον ελέγχει. Η ελευθερία του γράφει μια ιστορία που είναι μία, τα σχέδιά του σκιαγραφούν μια μοίρα της οποίας είναι κύριος και δούλος. Ένα υπάρχον παραμένει η αρχή της υπέρβασης της εξουσίας. Ο άνθρωπος που διψά για δύναμη, που λαχταρά τη θέωσή του και, ως εκ τούτου καταφεύγει στη μοναξιά, εμφανίζεται στο τέρμα αυτής της υπέρβασης.

Μέσα στην «τελευταία φιλοσοφία» του Χάϊντεγκερ έχουμε μιαν αδυναμία της δύναμης να διατηρηθεί ως μοναρχία, να εξασφαλίσει τον ολικό έλεγχό της. Το φως της κατανόησης και της αλήθειας βουλιάζει μέσα στα σκότη της ακατανόησης και της αν-αλήθειας· η δύναμη που προσηλώνεται στο μυστήριο αποδειχεται αδυναμία. Έτσι η ενότητα του υπάρχοντος φαίνεται να διασπάται και η μοίρα, ως πλάνη, περιελάει εκ νέου το ον που, με την κατανόηση, προτίθεται να την κατευθύνει. Σε τι συνίσταται αυτή η ομολογία; Αν πούμε, όπως αποπειράθηκε ο κ. ντε Βαλένς στην εισαγωγή που έγραψε για την *Ουσία της αλήθειας*, ότι η πλάνη ως πλάνη δε γνωρίζει τον εαυτό της, αλλά τον δίδνει – ίσως παίζουμε με τις λέξεις. Στον Χάϊντεγκερ, το ανθρώπινο ον που εκλαμβάνεται ως δύναμη, παραμένει στην πραγματικότητα αλήθεια και φως. Εφεξής ο Χάϊντεγκερ δεν διαθέτει καμιά έννοια για να περιγράψει τη σχέση με το μυστήριο το οποίο υπονοεί ήδη

η περατότητα του Dasein. Αν η δύναμη είναι ταυτόχρονα αδυναμία, αυτή η αδυναμία περιγράφεται σε σχέση με αυτή τη δύναμη.

Αναζητήσαμε έξω από τη συνείδηση και τη δύναμη, μια έννοια του όντος που να θεμελιώνει την υπέρβαση. Η οξυύτητα του προβλήματος θρίσκεται στο γεγονός ότι πρέπει να διατηρήσουμε το εγώ μέσα στην υπέρβαση με την οποία, ως τότε, φαινόταν ασυμβίβαστο. Άραγε το υποκείμενο είναι μόνο υποκείμενο γνώσεων και υποκείμενο δυνάμεων; Δεν προσφέρεται τάχα ως υποκείμενο κατά μια άλλη έννοια; Η αναζητούμενη σχέση που επέιχε θέση υποκειμένου και ικανοποιεί ταυτόχρονα αυτές τις αντιφατικές απαιτήσεις μας φάνηκε ότι εγγράφεται μέσα στην ερωτική σχέση.

Μπορούμε να αμφιβάλλουμε για το αν υπάρχει εδώ μια νέα οντολογική αρχή. Άραγε η κοινωνική σχέση δε διαλύεται εξολοκλήρου σε σχέσεις συνείδησης και δυνάμεων; Όντως, ως συλλογική παράσταση, διαφέρει από μια σκέψη μόνο με το περιεχόμενό της και όχι με την τυπική της υφή. Η μετοχή προαπαιτεί τις θεμελιώδεις σχέσεις της λογικής των αντικειμένων και, ακόμα και στον Λεβύ Μπρούλ, αντιμετωπίζεται ως μια ψυχολογική περιέργεια. επικαλύπτει την απόλυτη πρωταρχικότητα της ερωτικής σχέσης που, περιφρονητικά, την υποδιβάζουμε σε βιολογία.

Παράξενο! Η φιλοσοφία της βιολογίας, όταν ξεπερνά τον μηχανικισμό, καταπίναται με την τελολογία και μια διαλεκτική ανάμεσα στο όλο και στο μέρος. Το γεγονός ότι η ζωική ορμή διαδίδεται μέσα από το χωρισμό των ατόμων, ότι η τροχιά της είναι ασυνεχής –δηλαδή ότι προϋποθέτει τα μεσοδιαστήματα της σεξουαλικότητας και έναν ειδικό δυαδισμό, στην άρθωσή της– είναι κάτι που δεν αντιμετωπίζεται σοβαρά. Όταν, με τον Φρόϋντ, η σεξουαλικότητα προσπελάζεται στο ανθρώπινο επίπεδο, υποδιβάζεται στην τάξη μιας αναζήτησης της ηδονής χωρίς καν να διαφαίνεται ποτέ η υποψία της οντολογικής σημασίας της ηδυπάθειας και των απαραμειώτων κατη-

γοριών που θέτει σε κυκλοφορία. Βιώνουμε την ηδονή, σκεφτόμαστε ξεκινώντας από αυτή. Εκείνο όμως που παραμένει απαρατήρητο, είναι ότι το ερωτικό –αναλυμένο ως γονιμότητα– κατακερματίζει την πραγματικότητα σε σχέσεις που δεν ανάγονται στη σχέση γένους και είδους, μέρους και όλου, ενεργητικότητας και παθητικότητας, αλήθειας και πλάνης· ότι με τη σεξουαλικότητα το υποκείμενο συνάπτει σχέσεις με το απολύτως άλλο –με μιαν ετερότητα που ο τύπος της δεν προβλέπεται από την τυπική λογική– με εκείνο που παραμένει άλλο μέσα στη σχέση χωρίς ποτέ να μεταστρέφεται σε «δικό» μου –και ότι μοιλαυτά αυτή η σχέση δεν έχει τίποτα το εκστατικό, γιατί η περιπάθεια της ηδυπάθειας έχει υπή δυαδική.

Ούτε γνώση, ούτε δύναμη. Μέσα στην ηδυπάθεια, ο άλλος άνθρωπος –η γυναίκα– αποτραβιέται μέσα στο μυστήριό του. Η σχέση μαζί του είναι σχέση με την απουσία του, απουσία στο επίπεδο της γνώσης, άγνωστο· αλλά παρουσία μέσα στην ηδυπάθεια. Ούτε δύναμη: γιατί η πρωτοβουλία δεν τοποθετείται στην αφετηρία του έρωτα που αναβλύζει μέσα στην παθητικότητα της πληγής. Σε μας η σεξουαλικότητα δεν είναι γνώση, ούτε δύναμη, αλλά η πολλότητα της ύπαρξής μας.

Πράγματι την ερωτική σχέση αρμόζει να την αναλύσουμε ως χαρακτηριστικό της αυτότητας του εγώ, της υποκειμενικότητας του υποκειμένου. Η γονιμότητα πρέπει να αναχθεί σε οντολογική κατηγορία. Σε μια κατάσταση όπως η πατρότητα, η επιστροφή του εγώ στον εαυτό του που αρθρώνει τη μονιστική έννοια του ταυτόσημου υποκειμένου –τροποποιείται ολοκληρωτικά. Το παιδί δεν είναι μόνο έργο μου, σαν ποίημα ή σαν αντικείμενο. Επίσης δεν αποτελεί ιδιοκτησία μου. Οι κατηγορίες της δύναμης και της γνώσης δεν περιγράφουν τη σχέση μου με το παιδί. Η γονιμότητα του εγώ δεν είναι αιτία, ούτε κυριαρχία. Δεν έχω το παιδί μου, είμαι το παιδί μου. Η πατρότητα είναι μια σχέση με έναν ξένο που μοιλονότι είναι άλλος –και έρεξ εν τῇ καρδία σου Τίς ἐγέννησέν μοι τούτους; ἐγὼ δὲ ἄτεκνος καὶ χήρα (Ησαΐας, 49, 21) – είναι

εγώ· μια σχέση του εγώ με ένα εγώ που εντούτοις δεν είμαι εγώ. Μέσα σε αυτό το «εγώ είμαι» το ον δεν αποτελεί πλέον την ελεατική ενότητα. Μέσα στον υπάρχειν έχουμε μια πολλότητα και μιαν υπέρβαση. Υπέρβαση μέσα στην οποία το εγώ δεν ακολουθεί, επειδή το παιδί δεν είμαι εγώ. Κι όμως *είμαι* το παιδί μου. Η γονιμότητα του εγώ είναι η ίδια του η υπέρβαση. Η βιολογική καταγωγή αυτής της έννοιας με κανένα τρόπο δεν εξουδετερώνει το παράδοξο της σημασίας της και ως εκ τούτου σκιαγραφεί μια δομή που ξεπερνά την βιολογική εμπειρία.

ΣΤ. ΥΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΔΕΛΦΟΤΗΤΑ

Το εγώ σπάζει τα δεσμά του εαυτού του μέσα στην πατρότητα, χωρίς ωστόσο να πάψει να είναι ένα εγώ, γιατί το εγώ *είναι* το παιδί του.

Το αντίστοιχο της πατρότητας –η υικότητα, η σχέση πατέρας-παιδί, υποδεικνύει μια σχέση ρήξης και συνάμα μια καταφυγή.

Ως ρήξη, ως απάρνηση του πατέρα, ως έναρξη, η υικότητα ανά πάσα στιγμή επιτελεί και επαναλαμβάνει το παράδοξο μιας δημιουργημένης ελευθερίας. Αλλά μέσα σ' αυτή τη φαινομενική αντίφαση και με τη μορφή του παιδιού, απείρως και ασυνεχώς, το ον *είναι* ιστορικό και χωρίς μοίρα. Το παρελθόν ανακτάται ανά πάσα στιγμή ξεκινώντας από ένα νέο σημείο, από μια καινοτομία που καμμία συνέχεια, όπως εκείνη που βαρύνει ακόμα την μεροξονική διάρκεια, δεν θα μπορούσε να τη θέσει σε κίνδυνο. Πράγματι μέσα στη συνέχεια, όπου το ον φέρει όλο το φορτίο του παρελθόντος (έστω και αν μέσα στην προ-

βολή του προς το μέλλον θα έπρεπε αφηφώντας το θάνατο, να ξαναρχίσει), το παρελθόν περιορίζει την απειρία του όντος και αυτός ο περιορισμός εκδηλώνεται μέσα στα γεράματά του.

Η ανάκτηση αυτού του παρελθόντος μπορεί να παραχθεί ως καταφυγή: το Εγώ απηχεί την υπέρβαση του πατρικού Εγώ που *είναι* το παιδί του, υπάρχοντας μια ύπαρξη που *υφίσταται* ακόμα μέσα στον πατέρα: το παιδί *είναι*, χωρίς «να ελέγχεται» απ' τον πατέρα, αποφορτίζει το είναι του πάνω στον άλλο και, ως εκ τούτου, τελεί το είναι του· μια παρόμοια ύπαρξη παράγεται ως παιδικότητα μαζί με την ουσιώδη αναφορά της στην προστατευτική ύπαρξη των γονιών. Η έννοια της μητρότητας πρέπει να εισαχθεί εδώ για να εξηγήσει αυτή την καταφυγή. Αλλά αυτή η καταφυγή στο παρελθόν με το οποίο όμως το παιδί έχει διακόψει λόγω της αυτότητάς του, καθορίζει μια διακεκριμένη έννοια της συνέχειας, ένα τρόπο επανασύνδεσης με το νήμα της ιστορίας που είναι συγκεκριμένο μέσα σε μια οικογένεια και μέσα σ' ένα έθνος. Η πρωταρχικότητα αυτής της επανασύνδεσης που αντιδιαστέλλεται από τη συνέχεια, πιστοποιείται μέσα στην εξέγερση ή τη διαρκή επανάσταση που συνιστά την αυτότητα.

Αλλά η σχέση του παιδιού με τον πατέρα μέσω της γονιμότητας, δεν επ-ενεργείται μόνο μέσα στη καταφυγή και τη ρήξη που το εγώ του παιδιού επιτελεί ως εγώ που υπάρχει. Το εγώ αντλεί την μοναδικότητά του από το εγώ του πατρικού Έρωτά. Ο πατέρας δεν είναι απλώς η γενεσιουργός αιτία του παιδιού. *Είμαι* το παιδί μου, σημαίνει είμαι εγώ μέσα στο παιδί μου, βρισκομαι υποστασιακώς μέσα του, χωρίς ωστόσο να παραμένω εκεί αναλλοίωτος. Ολόκληρη η ανάλυση της γονιμότητας έτεινε να εδραιώσει αυτή τη διαλεκτική συγκυρία που διατηρεί τις δύο αντιφατικές κινήσεις. Το παιδί ανακτά τη μοναδικότητα του πατέρα και μολατάυτα παραμένει εξωτερικό προς τον πατέρα: το παιδί είναι μοναχοπαιδί. Όχι αριθμητικά. Κάθε παιδί του πατέρα, είναι μοναχοπαιδί και μονάκριβο. Η αγάπη του πατέρα για το παιδί επιτελεί τη μόνη

δυνατή σχέση με τη μοναδικότητά ενός άλλου, και υπ' αυτή την έννοια, κάθε αγάπη πρέπει να πλησιάζει την πατρική αγάπη. Αλλά αυτή η σχέση του πατέρα με το παιδί, δεν έρχεται να προστεθεί στο εγώ του παιδιού που εφεξής είναι συγκροτημένο, σαν μια εύνοια της τύχης. Ο πατριός Έρωτας επενδύει μόνο τη μοναδικότητα του παιδιού –ως υικό, το εγώ του δεν αρχίζει μέσα στην απόλαυση, αλλά μέσα στην εκλογή. Είναι μοναδικό για τον εαυτό του, επειδή είναι μοναδικό για τον πατέρα του. Να γιατί μπορεί για την ακρίβεια, παρότι παιδί, να μη ζει «για λογαριασμό του». Επειδή το παιδί αντλεί τη μοναδικότητά του από την πατρική εκλογή γι' αυτό τον λόγο μπορεί να ανατραφεί, να ποδηγετηθεί και να υπακούσει και ως εκ τούτου να καταστεί δυνατή η αλλόκοτη συγκυρία της οικογένειας. Η δημιουργία αντιτάσσεται στην ελευθερία του δημιουργήματος μόνο αν η δημιουργία συγχέεται με την αιτιότητα. Ως σχέση υπέρβασης –ενότητας και γονιμότητας– η δημιουργία αντίθετα καθορίζει τη θέση ενός μοναδικού όντος και την αυτότητά του ως εκλεκτού.

Αλλά το εγώ που ελευθερώνεται από την ταυτότητά του ακόμα και μέσα στη γονιμότητά του, δεν μπορεί να διατηρήσει το χωρισμό του από αυτό το μέλλον αν προσηλώνεται στο μέλλον του μέσα στο μονάκριβο παιδί του. Έτσι το μονάκριβο παιδί, ως εκλεκτό, είναι και συνάμα δεν είναι μονάκριβο. Η πατρότητα παράγεται ως ένα ακαταμέτρητο μέλλον, καθώς το γεννημένο εγώ υπάρχει ως μοναδικό στον κόσμο και συνάμα ως αδελφός ανάμεσα σε αδελφούς. Είμαι εγώ και εκλεκτός, αλλά πού μπορώ να είμαι εκλεκτός αν όχι σε άλλους εκλεκτούς, ανάμεσα σε ίσους; Ως εγώ, το εγώ μένει στραμμένο ηθικά προς το πρόσωπο του άλλου –η αδελφότητα είναι η σχέση με το πρόσωπο όπου επιτελείται η εκλογή μου και συνάμα η ισότητα, δηλαδή η κυριαρχία που ασκεί πάνω μου ο Άλλος. Η εκλογή του εγώ, η αυτότητά του, αποδειχεται προνόμιο και υποταγή –γιατί δεν το εντάσσει ανάμεσα στους άλλους εκλεκτούς, αλλά για την ακρίβεια απέναντί τους, για να τους υπηρετήσει, και κανείς δεν μπορεί να

πάρει τη θέση του για να λογαριάσει την έκταση των ευθυνών του.

Αν η βιολογία μας προσφέρει τα πρότυπα όλων αυτών των σχέσεων –αυτό δείχνει ότι η βιολογία δεν εκπροσωπεί μια καθαρά συμπτωματική τάξη του όντος, άσχετη προς την ουσιαστική του παραγωγή. Αλλά αυτές οι σχέσεις ελευθερώνονται από το βιολογικό τους περιορισμό. Το ανθρώπινο εγώ παίρνει θέση μέσα στην αδελφότητα: το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι είναι αδέρφια δεν προστίθεται στον άνθρωπο σαν ηθική κατάκτηση, αλλά συγκροτεί την αυτότητά του. Επειδή η τοποθέτησή μου ως εγώ τελείται ήδη μέσα στην αδελφότητα, το πρόσωπο μπορεί να παρουσιαστεί σε μένα ως πρόσωπο. Η σχέση με το πρόσωπο μέσα στην αδελφότητα όπου ο άλλος άνθρωπος εμφανίζεται με τη σειρά του ως αλληλέγγυος με όλους τους άλλους συνιστά την κοινωνική τάξη, την αναφορά κάθε διαλόγου στον τρίτο δια του οποίου το Εμείς –ή το μέρος– περιλαμβάνει την αντίθεση του πρόσωπον-προς-πρόσωπον, κάνει το ερωτικό να εκβάλλει σε μια κοινωνική ζωή, όλο σήμανση και ευπρέπεια, που περιλαμβάνει την ίδια την υφή της οικογένειας. Αλλά το ερωτικό, και η οικογένεια που το αρθρώνει, εξασφαλίζουν σε αυτή τη ζωή όπου το εγώ δεν εξαφανίζεται, αλλά είναι υπεσχημένο και κεκλιμένο στην καλοσύνη, τον άπειρο χρόνο του θριάμβου χωρίς τον οποίο η καλωσύνη θα ήταν υποκειμενικότητα και τρέλα.

Ζ. ΤΟ ΑΠΕΙΡΟ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

Υπάρχω απείρως –απειροποίηση– σημαίνει υπάρχω απεριορίστως και, ως εκ τούτου, με τη μορφή μιας καταγωγής, μιας αρχής, δηλαδή ακόμα ως ον. Η απόλυτη απροσδιοριστία του απρόσωπου *υπάρχει* –ενός υπάρχειν χωρίς υπάρχοντα– είναι μια ακατάπαυστη άρνηση, σε άπειρη κλίμακα και συνεπώς ένας άπειρος περιορισμός. Ενάντια στην αναρχία του απρόσωπου *υπάρχει*, παράγεται το ον, ως υποκείμενο εκείνου που μπορεί να συμβεί, ως καταγωγή και έναρξη, ως δύναμη. Χωρίς την καταγωγή που διατηρεί την ταυτότητά της, η απειροποίηση δεν θα ήταν δυνατή. Αλλά η απειροποίηση δεν παράγεται από ένα ον που δεν περιπλέκεται μέσα στο είναι, που μπορεί να κρατά τις αποστάσεις του απέναντι στο είναι, παρότι παραμένει δεμένο με το είναι· με άλλα λόγια η απειροποίηση παράγεται από το ον που υπάρχει εν αληθεία. Η απόσταση απέναντι στο είναι –δια της οποίας το ον υπάρχει εν αληθεία (ή απείρως), παράγεται ως χρόνος και ως συνείδηση ή ακόμα ως πρόληψη του δυνατού. Μέσα από αυτή την απόσταση του χρόνου, το οριστικό δεν είναι οριστικό, το ον παρότι είναι, δεν είναι ακόμα, παραμένει μετέωρο και μπορεί ανά πάσα στιγμή να ξεκινήσει. Η υφή της συνείδησης ή της χρονικότητας –της απόστασης και της αλήθειας– εξαρτάται από ένα στοιχειώδες νεύμα του όντος που αρνείται την ολοποίηση. Αυτή η άρνηση παράγεται ως σχέση με το μη-περιλήψιμο, ως δεξίωση της ετερότητας, και πιο συγκεκριμένα ως παρουσία του προσώπου. Το πρόσωπο αναιρεί την ολοποίηση. Συνεπώς η δεξίωση της ετερότητας καθορίζει τη συνείδηση και το χρόνο. Ο θάνατος δεν έρχεται να θέσει σε κίνδυνο τη *δύναμη* δια της οποίας παράγεται η απειροποίηση ως άρνηση του είναι και ως μηδέν, απειλεί τη *δύναμη* καταργώντας την απόσταση. Η απειροποίηση μέσω της *δύνα-*

μη περιορίζεται από την επιστροφή της δύναμης στο υποκείμενο από το οποίο εκπηγάει, και το οποίο γεννά, κάνοντάς το οριστικό. *Ο χρόνος όπου παράγεται το ον απείρως δίνει πέραν του δυνατού.* Η απόσταση από το είναι μέσω της γονιμότητας, δεν επιτελείται μόνο μέσα στο πραγματικό· συνίσταται σε μια απόσταση απέναντι στο παρόν που επιλέγει τις δυνατότητές του, αλλά όντας πραγματωμένο και κατά κάποιον τρόπο γερασμένο, είναι, κατά συνέπεια, παγωμένο ως οριστική πραγματικότητα, έχοντας ήδη θυσιάσει τις δυνατότητές του. Οι αναμνήσεις, που αναζητούν το χαμένο χρόνο, προσφέρουν όνειρα, αλλά δεν επαναφέρουν τις χαμένες ευκαιρίες. Η αληθινή χρονικότητα, εκεί όπου το οριστικό δεν είναι οριστικό, προϋποθέτει λοιπόν τη δυνατότητα, όχι να ξανακάνουμε ό,τι θα μπορούσαμε να ήμαστε, αλλά να μη λυπόμαστε πια τις χαμένες ευκαιρίες απέναντι στο απεριορίστο άπειρο του μέλλοντος. Το ζήτημα δεν είναι να αρχιστούμε σε έναν κι εγώ δεν ξέρω ποιόν ρομαντισμό των δυνατοτήτων, αλλά να ξεφύγουμε από την συντριπτική ευθύνη της ύπαρξης που μεταστρέφεται σε μοίρα, να ξαναμπούμε στην περιπέτεια της ύπαρξης για να είμαστε απείρως. Το Εγώ είναι αυτή η δέσμευση και συνάμα αυτή η αποδέσμευση –και υπ' αυτή την έννοια δράμα σε πολλές πράξεις. Χωρίς πολλότητα και χωρίς ασυνέχεια –χωρίς γονιμότητα– το Εγώ θα παρέμενε ένα υποκείμενο όπου κάθε περιπέτεια θα μεταστρεφόταν σε περιπέτεια μιας μοίρας. Ένα ον που είναι ικανό για μια μοίρα διαφορετική από τη δική του είναι γόνιμο. Μέσα στην πατρότητα όπου το Εγώ, μέσα από την οριστικότητα ενός αναπόδραστου θανάτου, προεκτείνεται στο Άλλο, ο χρόνος θριαμβεύει με την ασυνεχιά του, σε βάρος των γερατιών και της μοίρας. Η πατρότητα –ο τρόπος να είσαι άλλος παρότι παραμένεις ο ίδιος– δεν έχει τίποτα το κοινό ούτε με μια μεταμόρφωση μέσα στο χρόνο που δεν θα μπορούσε να υπερβεί την ταυτότητα αυτού που τον διαπερνά, ούτε με μια όποια μετεμφύωση όπου το εγώ δεν μπορεί να γνωρίσει παρά μιαν μετενσάρκωση και όχι να είναι

ένα άλλο εγώ. Σε αυτή την ασυνέχεια πρέπει να επιμείνουμε.

Η παραμόνιμη παρουσία του εγώ μέσα στο πιο άστατο, το λιγότερο εδραίο, το πιο χαριτωμένο, το περισσότερο στραμμένο προς το μέλλον προκαλεί το ανεπανόρθωτο και, ως εκ τούτου, το περιορίζει. Το ανεπανόρθωτο δεν εξαρτάται από το γεγονός ότι διατηρούμε την ανάμνηση της κάθε στιγμής· αντίθετα η ανάμνηση βασίζεται στο ακατάλυτο του παρελθόντος, στην επιστροφή του εγώ στον εαυτό του. Αλλά η ανάμνηση που εμφανίζεται κάθε νέα στιγμή δεν προσδίδει τάχα στο παρελθόν ένα νέο νόημα; Υπ' αυτή την έννοια, αντί να πούμε ότι προσκολλάται στο παρελθόν, δεν πρέπει να πούμε ότι ήδη το θελιώνει; Σε αυτή την επιστροφή της νέας στιγμής στην παλιά στιγμή, έγκειται ο σωτήριος χαρακτήρας της διαδοχής. Αλλά αυτή η επιστροφή θαρύνει πάνω στο παρόν, που «φέρει μέσα του όλο το παρελθόν» έστω κι αν εγκυμονεί όλο το μέλλον. Τα γερατειά του περιορίζουν τις δυνατότητές του και το διανοίγουν στο επικείμενο του θανάτου.

Ο ασυνεχής χρόνος της γονιμότητας καθιστά δυνατή μια απόλυτη νεότητα για μια επανέναρξη, παρότι επιτρέπει στην επανέναρξη μια σχέση με το ξαναρχινισμένο παρελθόν, μέσα σε μια ελεύθερη επιστροφή – ελευθερη με μια ελευθερία διαφορετική από εκείνη της μνήμης – στο παρελθόν και, μέσα στην ελεύθερη ερμηνεία και την ελεύθερη επιλογή, μέσα σε μια ύπαρξη εξολοκλήρου συγγνωστή. Αυτό το ξαναρχινισμα της στιγμής, αυτός ο θρίαμβος του χρόνου της γονιμότητας σε βάρος του θνητού και γηράσκοντος όντος, είναι μια συγχώρεση, το καθαυτό έργο του χρόνου.

Στο άμεσο νόημά της η συγχώρεση συνδέεται με το ηθικό φαινόμενο του αμαρτήματος· το παράδοξο της συγχώρεσης εξαρτάται από την επανάδραση και από την σκοπιά του κοινώς εννοούμενου χρόνου, εκπροσωπεί μια μεταστροφή της φυσικής τάξης των πραγμάτων, την αναστραψιμότητα του χρόνου. Περιλαμβάνει πολλές όψεις. Η συγχώρεση αναφέρεται στην παρελθούσα στιγμή, επιτρέ-

πει στο υποκείμενο που είχε κατορθωθεί μέσα σε μια παρελθούσα στιγμή να είναι λες και η στιγμή δεν είχε παρέλθει, να είναι λες και το υποκείμενο δεν είχε κατορθωθεί. Έχοντας μια δραστηκότητα πιο ισχυρή από τη λήθη, η οποία δεν αφορά την πραγματικότητα του λησμονημένου συμβάντος, η συγχώρεση επιδρά πάνω στο παρελθόν, κατά κάποιο τρόπο επαναλαμβάνει το συμβάν καθαίροντάς το. Άλλωστε η λήθη εκμηδενίζει τις σχέσεις με το παρελθόν, ενώ η συγχώρεση διατηρεί το συγχωρεμένο παρελθόν μέσα στο αποκαθαρμένο παρόν. Το συγχωρεμένο ον δεν είναι το αθώον. Η διαφορά δεν επιτρέπει να τοποθετήσουμε την αθωότητα υπεράνω της συγχώρεσης, επιτρέπει να διακρίνουμε μέσα στη συγχώρεση μια περίσσεια ευτυχίας, την αλλόκοτη ευτυχία της συμφιλίωσης, τη *felix culpa*, που προσφέρεται από μια τρέχουσα εμπειρία η οποία δεν μας ξαφνιάζει.

Το παράδοξο της συγχώρεσης του αμαρτήματος, παραπέμπει στη συγχώρεση ως συγκροτούσα τον ίδιο το χρόνο. Οι στιγμές δεν προσκολλώνται μεταξύ τους αδιαφόρετα – αλλά παρατίθενται από τον Άλλον άνθρωπο ως Εμένα. Συνεπώς το μέλλον δεν προέρχεται από ένα μυστηγκισμα αδιαφόρετων δυνατοτήτων που θα συνέρρεαν προς το παρόν μου για να τις αδράξω· το μέλλον έρχεται προς εμένα μέσα από ένα απόλυτο μεσοδιάστημα του οποίου μόνο ο απολύτως άλλος άνθρωπος – έστω κι αν είναι το παιδί μου – είναι ικανός να χωρομετρήσει την άλλη όχθη και έχει να επιφέρει την ανασύνδεση με το παρελθόν· αλλά επίσης είναι ικανός να συγκρατήσει από αυτό το παρελθόν την παλιά Επιθυμία, που το εμπύχωνε και την οποία η ετερότητα κάθε προσώπου αυξάνει και θαθαίνει ακόμα περισσότερο. Αν ο χρόνος δεν προκαλεί την διαδοχή των αδιάφορων μεταξύ τους στιγμών του μαθηματικού χρόνου, επίσης δεν επιτελεί τη *συνεχή διάρκεια* του Μπερξόν. Η μπερξονική άποψη για το χρόνο εξηγεί το γιατί πρέπει να περιμένουμε να «λυώσει η ζάχαρη»: ο χρόνος δεν μεταφράζει την ακατανόητη διασπορά της ενότητας του είναι, που ολόκληρη περιέχεται μέσα στην

πρώτη αιτία, σε μια φαινομενική και φαντασματική σειρά αιτιών και αποτελεσμάτων. Ο χρόνος προσθέτει κάτι νέο στο είναι, κάτι απολύτως νέο. Αλλά η καινοτομία των ανοίξεων που ανθίζουν μέσα στη στιγμή και που μοιάζουν, λογικά, με το πρότερον, έρχεται ήδη από όλες τις δωμένες ανοίξεις. Το βαθύ έργο του χρόνου παραδίδει απέναντι από αυτό το παρελθόν ένα υποκειμενο που αποκόπτεται από τον πατέρα του. Ο χρόνος είναι το μη οριστικό του οριστικού, ετερότητα του τετελεσμένου που πάντα ξαναρχίζει –το «πάντα» αυτής της επανέναρξης. Το έργο του χρόνου βγαίνει πέραν της ανάσχεσης του οριστικού που καθιστά δυνατή η συνέχεια της διαρκείας. Απαιτείται μια ρήξη της συνέχειας και συνέχεια μέσα από τη ρήξη. Το ουσιώδες του χρόνου, συνίσταται στο ότι είναι ένα δράμα, μια ποικιλότητα πράξεων όπου η ακόλουθη πράξη δίνει τη λύση στην προηγούμενη. Το είναι δεν παύεται δια μιας κινήσεως, ασυγχώρητα παρουσίας. Η πραγματικότητα είναι αυτό που είναι, αλλά θα είναι και γι' άλλη μια φορά, μια φορά ακόμα που θα επαναληφθεί ελεύθερα και θα συγχωρεθεί. Το άπειρο ον παράγεται ως χρόνος, δηλαδή σε πολλές περιόδους μέσα από τον νεκρό χρόνο που χωρίζει τον πατέρα από το παιδί. Αυτό που συνιστά την ουσία του χρόνου δεν είναι η περατότητα του είναι, όπως πρεσβύνει ο Χάϊντεγκερ, αλλά η απειρία του. Η θανατική καταδίκη δεν με πλησιάζει σαν τέρμα του όντος, αλλά σαν κάτι άγνωστο που ως τέτοιο άναστέλλει τη δύναμη. Η συγκρότηση του μεσοδιαστήματος που ελευθερώνει το ον από τον περιορισμό της μοίρας καλεί τον θάνατο. Το μηδέν του μεσοδιαστήματος –ένας νεκρός χρόνος– είναι η παραγωγή του απείρου. Η ανάσταση του χρόνου συνιστά το κύριο συμβάν του χρόνου. Συνεπώς δεν υπάρχει συνέχεια στο είναι. Ο χρόνος είναι ασυνεχής. Μια στιγμή δεν εκληγάει από την άλλη χωρίς διακοπή, με μια έκσταση. Μέσα στη συνέχεια της, η στιγμή πεθαίνει και ανασταίνεται. Ο θάνατος και η ανάσταση συγκροτούν το χρόνο. Αλλά μια παρόμοια τυπική δομή προϋποθέτει τη σχέση του Εγώ με τον Άλλον άνθρωπο και, στη

βάση τους, τη γονιμότητα μέσα από την ασυνέχεια που συνιστά το χρόνο.

Το ψυχολογικό γεγονός της *felix culpa* –η περίσσεια που προσκομίζει η συμφιλίωση, εξαιτίας της ρήξης που ενσωματώνει, παραπέμπει λοιπόν σε ολόκληρο το μυστήριο του χρόνου. Το γεγονός και η δικαίωση του χρόνου έγκαιρα στην επανέναρξη την οποία καθιστά δυνατή μέσα στην ανέγερση μέσα από τη γονιμότητα όλων των συστατικών που θυσιάζονται στον παρόν.

Άραγε γιατί το επέκεινα χωρίζεται από το εντεύθεν; Γιατί –ο δρόμος προς το αγαθό– χρειάζεται το κακό, την εξέλιξη, το δράμα, το χωρισμό; Η επανέναρξη μέσα στον ασυνεχή χρόνο προσφέρει τη νεότητα και ως εκ τούτου την απειροποίηση του χρόνου. Η άπειρη ύπαρξη του χρόνου εξασφαλίζει την κατάσταση της κρίσης, που είναι προϋπόθεση της αλήθειας, πίσω από την αποτυχία στην οποία προσκρούει η καλωσύνη του σήμερα. Με τη γονιμότητα κατέχω έναν άπειρο χρόνο που είναι αναγκαίος για να ειπωθεί η αλήθεια: για να μεταστραφεί ο μερικισμός της απολογίας σε αποτελεσματική καλωσύνη που συντηρεί το εγώ της απολογίας στην ιδιαιτερότητά του χωρίς η ιστορία να αθετεί και να συντριβεί αυτή την συμφωνία που υποτίθεται πως ακόμα είναι υποκειμενική.

Αλλά ο άπειρος χρόνος θέτει επίσης υπό συζήτηση την αλήθεια την οποία υπόσχεται. Το όνειρο μιας ευτυχούς αιωνιότητας που επιδιώκει μέσα στον άνθρωπο πλάι στην ευτυχία, δεν είναι μια απλή πλάνη του νου. Η αλήθεια απαιτεί ένα άπειρο χρόνο και συνάμα ένα χρόνο τον οποίο θα μπορέσει να σφραγίσει –έναν περατωμένο χρόνο. Η περάτωση του χρόνου δεν είναι ο θάνατος, αλλά ο μεσαιωνικός χρόνος όπου το διηνεκές μεταλίπτει σε αιώνο. Ο μεσαιωνικός θρίαμβος είναι καθαρός θρίαμβος. Είναι θωρακισμένος ενάντια στην εκδίκεση του κακού του οποίου την επιστροφή δεν απαγορεύει ο άπειρος χρόνος. Άραγε αυτή η αιωνιότητα είναι μια νέα δομή του χρόνου ή μια ακραιφνής επαγρύπνηση της μεσαιωνικής συνείδησης; –Το πρόβλημα εξέρχεται από το πλαίσιο αυτού του βιβλίου.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Από το όμοιο στο Ίδιο

Ολόκληρη αυτή η πραγματεία δεν αναζήτησε να περιγράψει την ψυχολογία της κοινωνικής σχέσης, κάτω από την οποία θα εξακολουθούσε το αιώνιο παιχνίδι των θεμελιωδών κατηγοριών, που θα καθρεφτιζόταν οριστικά μέσα στην τυπική λογική. Μέσα σε αυτό το βιβλίο η κοινωνική σχέση, η ιδέα του απείρου, η παρουσία ενός περιεχομένου μέσα σ' ένα περιέχον του οποίου ξεπερνά τη δυνατότητα –περιγράφηκε ως λογικό υφάδι του είναι. Η εξειδίκευση μιας έννοιας τη στιγμή που καταλήγει σε ατομικότητα δεν παράγεται με την προσθήκη μιας έσχατης ειδοποιούς διαφοράς, προέρχεται από την ύλη. Οι ατομικότητες που επιτυγχάνονται έτσι στο εσωτερικό του τελευταίου είδους δε θα μπορούσαν να διακριθούν. Ενάντια σε αυτή την ατομικότητα του τότε τι* η εγελιανή διαλεκτική αποδείχνει την ισχύ της ανάγοντάς την στην έννοια, επειδή το να δείξεις με το δάχτυλο ένα εδώ και ένα τώρα προϋποθέτει τις συσχετίσεις με την κατάσταση όπου εντοπίζεται έξωθεν η κίνηση του δείκτη.

Η ταυτότητα του τότε τι δε συνίσταται στο να είναι όμοιο με τον εαυτό του και να επιτρέπει να το εντοπίζουν έξωθεν με το δείκτη που το υποδεικνύει, αλλά να είναι

*ελληνικά στο κείμενο

το *ίδιο* – να είναι ο εαυτός του, να ταυτίζεται εσωτερικά με τον εαυτό του. Υπάρχει ένα λογικό πέρασμα από το όμοιο στο Ίδιο· λογικός είναι ο τρόπος με τον οποίο η μοναδικότητα εμφανίζεται ξεκινώντας από τη λογική σφαίρα που έχει εκτεθεί στο βλέμμα και οργανωθεί σε ολότητα με τη μεταστροφή αυτής της σφαίρας σε εσωτερικότητα του εγώ, με μια μεταστροφή θα λέγαμε της καμπύλης σε κοίλωμα. Ολόκληρη η ανάλυση της εσωτερικότητας που κάναμε σε αυτή την πραγματεία περιγράφει τις συνθήκες αυτής της μεταστροφής. Σχέσεις όπως η ιδέα του απείρου που η τυπική λογική του βλέμματος δεν μπορεί να τις αφήσει να διαφανούν χωρίς παραλογοισμό και τις οποίες μας παρακινεί να ερμηνεύσουμε με θεολογικούς ή ψυχολογικούς όρους (ως θαύμα ή ως ψευδαίσθηση), ανακτούν μια θέση μέσα στη λογική της εσωτερικότητας – μέσα σε ένα είδος μ κρο-λογικής – όπου συνεχίζεται η λογική πέραν του *τόδε τι**. Οι κοινωνικές σχέσεις δε μας προσφέρουν μόνο μιαν ανώτερη εμπειρική ύλη, για να την πραγματευτούμε με τους όρους της λογικής του γένους και του είδους. Είναι η πρωταρχική εκδίπλωση της Σχέσης που δεν προσφέρεται πλέον στο βλέμμα το οποίο θα αγκάλιαζε τους όρους της, αλλά επιτελείται από Εμένα στον Άλλον άνθρωπο μέσα στο πρόσωπον-προς-πρόσωπον.

2. Το είναι είναι εξωτερικότητα

Το είναι είναι εξωτερικότητα. Αυτή η διατύπωση δεν καταγγέλλει μόνο τις ψευδαισθήσεις του υποκειμενικού ούτε ισχυρίζεται ότι μόνο οι αντικειμενικές μορφές, αυτές που αντιτάσσονται στις άμμους όπου βουλιάζει και χάνεται η αυθαίρετη σκέψη, αξίζουν το όνομα του είναι. Μια τέτοια άποψη θα κατέλυε εντέλει την εξωτερικότητα, γιατί η υποκειμενικότητα θα απορροφούνταν στην εξωτερικότητα, αποδεικνυόμενη ως μια στιγμή του πανοραμικού

παιχνιδιού. Έτσι η εξωτερικότητα δε θα σήμαινε τίποτα πια, γιατί θα περιλάμβανε την εσωτερικότητα που διακαίωνα αυτή την ονομασία.

Αλλά η εξωτερικότητα δεν διατηρείται ούτε στην περιπτώση που καταφάσκουμε σε ένα υποκείμενο που δεν διαλύεται μέσα στην αντικειμενικότητα και στο οποίο θα αντιτάσσονταν η εξωτερικότητα. Αυτή τη φορά η εξωτερικότητα θα προσελάμβανε ένα νόημα σχετικό, όπως το μεγάλο σε σχέση με το μικρό. Εντούτοις μέσα στο απόλυτο, το υποκείμενο και το αντικείμενο θα αποτελούσαν ακόμα μέρος του ίδιου συστήματος, τελούμενου .αι αποκαλυπτόμενου πανοραμικά. Η εξωτερικότητα –ή, αν προτιμάτε, η ετερότητα– θα μεταστρεφόταν σε Ίδιο και πέραν της σχέσης ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, θα υπήρχε θέση για την πρόσληψη αυτής της σχέσης από μια πλάγια σκοπιά που θα αγκάλιαζε και θα αντιλαμβανόταν (ή θα ξετρύπωνε) το παιχνίδι του ή θα προσέφερε μια έσχατη σκηνή όπου θα ετελείτο αυτή η σχέση, όπου αληθώς θα επενεργούσε το είναι της.

Το είναι είναι εξωτερικότητα: η άσκηση του είναι του συνίσταται στην εξωτερικότητα, και καμιά σκέψη δεν θα μπορούσε να υπακούσει καλύτερα στο είναι από τα να αφηθεί στην κυριαρχία αυτής της εξωτερικότητας. Η εξωτερικότητα είναι αληθινή όχι από πλάγια σκοπιά που την αντιμετωπίζει στην αντίθεση της με την εσωτερικότητα, είναι αληθινή σε ένα πρόσωπον-πρός-πρόσωπον που δεν είναι πλέον εξολοκλήρου θέαση, αλλά βγαίνει πέραν της θεάσεως· το πρόσωπον προς πρόσωπον εγκαθιδρύεται με αφετηρία ένα σημείο που χωρίζεται τόσο ριζικά από την εξωτερικότητα ώστε εξαρτάται από τον εαυτό του, είναι ένα εγώ· έτσι κάθε άλλη σχέση που δεν θα ξεκινούσε από αυτό το χωρισμένο, και κατά συνέπεια αυθαίρετο, σημείο (του οποίου όμως η αυθαιρεσία και ο χωρισμός παράγονται θετικά ως εγώ), θα στερούνταν το –κατ' ανάγκη υποκειμενικό– πεδίο της αλήθειας. Η αληθινή ουσία του ανθρώπου παρουσιάζεται στο πρόσωπό του όπου είναι απείρως άλλη από μια βία που μοιάζει με τη δική μου.

*ελληνικά στο κείμενο

που αντιτίθεται και εχθρεύεται τη δική μου, και παλεύει μαζί της μέσα σε έναν ιστορικό κόσμο όπου μετέχουμε στο ίδιο σύστημα. Διακόπτει και παραλύει τη βία μου με την κλήση της που δεν ασκεί βία και έρχεται άνωθεν. Η αλήθεια του είναι δεν είναι η εικόνα του είναι, η ιδέα της φύσης του, αλλά το είναι τοποθετημένο σε ένα υποκειμενικό πεδίο που παραμορφώνει τη θέαση, αλλά επιτρέπει για την ακρίβεια στην εξωτερικότητα να ειπωθεί, όντας ολόκληρη εντολή και αυθεντία: όντας ολόκληρη ανωτερότητα. Αυτή η καμπύλη του διΰποκειμενικού χώρου κάμπτεται την απόσταση σε ανύψωση, δεν υποσκάπτει το είναι, αλλά μόνο καθιστά δυνατό την αλήθεια του.

Δεν μπορούμε να «προεξοφλήσουμε» αυτή την αντανάκλαση που «επιτελείται» από το υποκειμενικό πεδίο, για να την «διορθώσουμε». Συγκροτεί τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται η εξωτερικότητα του είναι μέσα στην αλήθεια του. Το ανέφικτο του «ολικού στοχασμού» δεν οφείλεται σε ελάττωμα της υποκειμενικότητας. Η αυτοαποκαλούμενη «αντικειμενική» φύση των όντων που θα εμφανιζόταν έξω από αυτή την «καμπή του χώρου» –το φαινόμενο– θα υπεδείκνυε, αντίθετα, την απώλεια της μεταφυσικής αλήθειας της ανώτερης αλήθειας –με την καθαυτό σημασία του όρου. Πρέπει να διακρίνουμε αυτή την «καμπή» του διΰποκειμενικού χώρου όπου επιτελείται η εξωτερικότητα ως ανωτερότητα (δε λέμε «που εμφανίζεται», από την αυθαιρεσία της «οπτικής γωνίας» που βλέπουμε τα αντικείμενα τα οποία εμφανίζονται. Αλλά η τελευταία πηγή, σφαλμάτων και γνωμών, απόρροια της βίας που αντιτάσσεται στην εξωτερικότητα, καταβάλλει το τίμημα της πρώτης.

Η «καμπή του χώρου» εκφράζει τη σχέση ανάμεσα σε ανθρωπινα όντα. Το γεγονός ότι ο Άλλος άνθρωπος τοποθετείται ψηλότερα από Εμένα –θα σημαίνει ένα ξεκάθαρο σφάλμα, αν η δεξίωση που του επιφυλλάσσει περιοριζόταν στην «αντίληψη» μιας φύσης. Έτσι η κοινωνιολογία, η ψυχολογία, η φυσιολογία κωφεύουν απέναντι στην εξωτερικότητα. Ο άνθρωπος ως άλλος έρχεται έξω-

θεν, χωρισμένο –ή άγιο– πρόσωπο. Η εξωτερικότητά του – δηλαδή η κλήση του σε μένα, είναι η αλήθεια του. Η απάντησή μου δεν προστίθεται σε έναν «πυρήνα» της αντικειμενικότητάς του σαν συμβεβηκός, αλλά παράγει μόνο την αλήθεια του (που η «οπτική γωνία» από την οποία με βλέπει δε θα μπορούσε να καταργήσει). Αυτή η περίπτωση της αλήθειας απέναντι στο είναι και στην ιδέα του που υποβάλλουμε με τη μεταφορά της «καμπής του διΰποκειμενικού χώρου» σημαίνει τη θεία πρόθεση κάθε αλήθειας. Αυτή η «καμπύλη του χώρου» ίσως είναι η παρουσία του θεού.

Το πρόσωπον-προς-πρόσωπον –έσχατη σχέση και αγραμείωτη που καμιά έννοια δεν θα μπορούσε να την αγκαλιάσει χωρίς ο στοχαστής που στοχάζεται αυτή την έννοια να δρεθεί παρευθύς αντιμέτωπος με έναν νέο συνομιλητή– καθιστά δυνατό τον πλουραλισμό της κοινωνίας.

3. Το περατό και το άπειρο

Η εξωτερικότητα, ως ουσία του είναι, δηλώνει την αντίσταση της κοινωνικής πολλότητας απέναντι στη λογική που ολοποιεί το πολλαπλό. Γι' αυτή τη λογική, η πολλότητα είναι μια έκπτωση του Ενός ή του απείρου, μια μείωση μέσα στο είναι, που καθένα από τα πολλαπλά όντα θα έπρεπε να υπερβεί για να επιστρέψει από τα πολλά στο Έν, από το περατό στο άπειρο. Η μεταφυσική, η σχέση με την εξωτερικότητα, δηλαδή με την ανωτερότητα –υποδεικνύει, αντίθετα, ότι η σχέση ανάμεσα στο περατό και το άπειρο, δε συνίσταται για το περατό στο να απορροφηθεί από εκείνο που στέκει απέναντί του, αλλά στο να παραμένει μέσα στο είναι του, να μένει εκεί, να δράσει εδώ κάτω. Η αυστηρή ευτυχία της καλωσύνης θα αντέστρεφε το νόημά της και θα διαστρεφόταν αν μας συνέχεε με τον θεό. Το γεγονός ότι κατανοώ το είναι ως εξωτερικότητα –ότι αποκόδομαι από το πανοραμικό υπάρχειν του όντος και από την ολότητα όπου παράγεται– επιτρέπει να κατανοήσουμε το νόημα του περατού, χωρίς ο

περιορισμός του μέσα στο άπειρο να απαιτεί μιαν ακατανόητη έκπτωση του απείρου· χωρίς η περατότητα να συνίσταται σε μια νοσταλγία του απείρου, σε ένα πάθος της επιστροφής. Θέτω το είναι ως εξωτερικότητα, σημαίνει αντιλαμβάνομαι το άπειρο ως Επιθυμία του απείρου, και ως εκ τούτου κατανοώ ότι η παραγωγή του απείρου επικαλείται το χωρισμό, την παραγωγή της απόλυτης αυθαιρεσίας του εγώ ή της καταγωγής.

Τα γνωρίσματα του περιορισμού και της περατότητας που προσλαμβάνει ο χωρισμός, δεν καθιερώνουν ένα απλό «πλην», κατανοητό με βάση το «απειρώς συν» και την ακλόνητη πληρότητα του απείρου· εξασφαλίζουν το ξεχείλισμα του απείρου ή, για να μιλήσουμε συγκεκριμένα, όλη την περίσσεια απέναντι στο είναι –όλο το Αγαθό– που παράγεται μέσα στην κοινωνική σχέση. Με αφετηρία αυτό το Αγαθό, πρέπει να κατανοηθεί το αρνητικό του περατού. Η κοινωνική σχέση γεννάει αυτή την περίσσεια του Αγαθού απέναντι στο είναι, της πολλότητας απέναντι στο Έν. Δε συνίσταται, όπως στον μύθο του Συμποσίου, στην αποκατάσταση του τέλειου όντος για το οποίο μιλάει ο Αριστοφάνης: δεν ξαναδουθίζεται στο όλο παραιτούμενη στο άχρονο, ούτε κατακτώντας το όλο μέσω της ιστορίας. Η περιπέτεια που ξεκινάει ο χωρισμός είναι απολύτως νέα σε σχέση με την ευδαιμονία του Ενός και την περιλάλητη ελευθερία του που αρνείται ή απορροφά το Άλλο για να μην το συναντήσει. Ένα Αγαθό επέκεινα της Ουσίας και πέραν της ευδαιμονίας του Ενός –αυτό ακριβώς αγγέλλει μια αυστηρή έννοια της δημιουργίας που δε θα ήταν ούτε άρνηση, ούτε περιορισμός, ούτε απορροή από το Έν. Η εξωτερικότητα δεν είναι άρνηση, αλλά θάυμα.

4. Η δημιουργία

Με τρόπο άσοφο, η θεολογία αντιμετωπίζει την ιδέα της σχέσης μεταξύ θεού και δημιουργήματος χρησιμοποιώντας οντολογικούς όρους. Προϋποθέτει το λογικό

προνόμιο της ολότητας, που ισοδυναμεί με το είναι. Επίσης προσκρούει στη δυσκολία να καταλάβουμε ότι ένα άπειρο ον πλευρίζει ή ανέχεται κάτι τις έξω από αυτό ή ότι ένα ελεύθερο ον θυθίζει τις ρίζες του μέσα στο άπειρο ενός Θεού. Αλλά η υπέρβαση αρνείται για την ακρίβεια την ολότητα, δεν εκτίθεται σε μια θέαση που θα την περιάδραχνε έξωθεν. Κάθε «κατανόηση» της υπέρβασης αφήνει το υπερβατικό έξω από αυτή και τελείται ενώπιόν του. Η έννοια του υπερβατικού μας τοποθετεί πέραν των κατηγοριών του είναι, αν οι έννοιες της ολότητας και του είναι αλληλοκαλύπτονται. Έτσι, με τον τρόπο μας, συναντούμε την πλατωνική ιδέα του επέκεινα της Ουσίας Αγαθού. Το υπερβατικό είναι αυτό που δεν μπορεί να περιληφθεί. Έχουμε εδώ, για την έννοια της υπέρβασης, μιαν ουσιώδη διευκρίνηση που δεν χρησιμοποιεί καμιά θεολογική έννοια. Εκείνο που φέρνει σε αμηχανία την παραδοσιακή θεολογία που πραγματεύεται τη δημιουργία με οντολογικούς όρους –ο Θεός που εξέρχεται από την αιωνιότητά του για να δημιουργήσει– επιβάλλεται ως μια πρώτη αλήθεια σε μια φιλοσοφία που αναχωρεί από την υπέρβαση: τίποτα δεν αντιδιαστέλλει καλύτερα την ολότητα από το χωρισμό όσο η απόκλιση ανάμεσα στην αιωνιότητα και το χρόνο. Αλλά εφεξής, ο άλλος άνθρωπος, με τη σημασία του, που είναι πρότερη από την πρωτοβουλία μου, μοιάζει με τον Θεό. Αυτή η σημασία προηγείται από την πρωτοβουλία μου για σημασιοδότηση (Sin-uebung).

Στη θέση της ιδέας για την ολότητα όπου η οντολογική φιλοσοφία συνενώνει –ή συλλαμβάνει– αληθινά το πολλαπλό, πρόκειται να δάλουμε την ιδέα ενός χωρισμού που ανθίσταται στη σύνθεση. Βεβαιώνοντας την προέλευση μιας δημιουργίας εκ του μηδενός, αμφισβητούμε την κοινότητα που είναι πρότερη από τα πάντα μέσα στην αιωνιότητα, απ' όπου η φιλοσοφική σκέψη, οδηγημένη από την οντολογία, εμφανίζει τα όντα σάμπως να θγαίνουν από μια κοινή μήτρα. Ο απόλυτος ετεροχρονισμός του χωρισμού τον οποίο προαπαιτεί η υπέρβαση, δε θα έβρι-

σκε καλύτερη ονομασία από τη δημιουργία, όπου επιδεδαιώνεται η συγγένεια των όντων και συνάμα η ριζική τους ετερογένεια, η αμοιβαία τους εξωτερικότητα με αφετηρία το μηδέν. Μπορούμε να μιλήσουμε για δημιουργήματα για να χαρακτηρίσουμε τα όντα που είναι τοποθετημένα μέσα στην υπέρβαση που δεν ξανακλείνεται σε ολότητα. Μέσα στο πρόσωπον-προς-πρόσωπον, το εγώ δεν έχει την προνομιά θέση του υποκειμένου, ούτε τη θέση του πράγματος που καθορίζεται από τη συμμετοχή του στο σύστημα· είναι απολογία, ομίλια pro domo, αλλά ομίλια δικαίωσης στα μάτια του 'Άλλου ανθρώπου· αυτός είναι το πρώτο νοητό, γιατί είναι ικανός να δικαιώσει την ελευθερία μου αντί να προομένει από αυτή μια Sinngebung ή ένα νόημα. Μέσα στη συγκυρία της δημιουργίας, το εγώ είναι δι' εαυτόν χωρίς να είναι causa sui. Η βούληση του εγώ αποδείχεται άπειρη (δηλαδή ελεύθερη) και περιορισμένη, ως υποταγμένη. Δεν εξαρτά τα όριά της από τη γειτνίαση με τον άλλο που, όντας υπερβατικό, δεν την ορίζει. Τα εγώ δεν αποτελούν ολότητα. Δεν υπάρχει προνομιά πεδίο όπου αυτά τα εγώ θα μπορούσαν να συλληφθούν στην ουσία τους. Πρόκειται για μια αναρχία που είναι ουσιώδης στην πολλότητα. Υπάρχει με τρόπο που, ελλείπει κοινού πεδίου στην ολότητα, το οποίο γυρεύουμε πεισματικά για να του προσδώσουμε την πολλότητα, δε μας επιτρέπει να μάθουμε ποτέ ποια βούληση, μέσα στο ελεύθερο παιχνίδι των βουλήσεων, τραβάει το νήμα· δε θα μάθουμε ποιος παίζει και με ποιον. Αλλά όταν παρουσιάζεται το πρόσωπο και απαιτεί δικαιοσύνη, μια αρχή διαπερνά όλον αυτόν τον ίλιγγο και τον τρόπο.

5. Εξωτερικότητα και γλώσσα

Αναχωρήσαμε από την αντίσταση που προβάλλουν τα όντα στην ολοποίηση –από μια πολλότητα χωρίς όλο, από την αδυνατότητα της συμφιλίωσης μέσα στο Ίδιο.

Αυτή η ανέφικτη συμφιλίωση ανάμεσα στα όντα –αυτή η ριζική ετερογένεια– υποδεικνύει στην πραγματικότητα

έναν τρόπο παραγωγής της και μιαν οντολογία που δεν ισοδυναμεί με την πανοραμική ύπαρξη και την εκκαλυψη της. Αυτές, για τον κοινό νου, αλλά επίσης για τη φιλοσοφία, από τον Πλάτωνα ως τον Χάιντεγκερ, ισοδυναμούν με την παραγωγή του όντος, επειδή η αλήθεια ή η εκκάλυψη είναι ταυτόχρονα έργο ή ουσιώδης αρετή του είναι –το Sein του Seiendes και κάθε ανθρώπινης συμπεριφοράς που εντέλει θα καθοδηγησει. Η χαιντεγκεριανή θέση σύμφωνα με την οποία κάθε ανθρώπινη στάση συνίσταται στη «διασάφηση» (η ίδια η νεοτερική τεχνική δεν θα ήταν παρά ένας τρόπος εξέλιξης των πραγμάτων ή παραγωγής τους με την έννοια του «φέρνω σε φως»), έγκειται στο πρωτείο της πανοραμικότητας. Η διάσπαση της ολότητας, η καταγγελία της πανοραμικής υψής του είναι –αφορά το υπάρχειν του όντος και όχι την κατάταξη ή τη διάταξη όντων που απειθούν στο σύστημα. Σύστοιχα, η ανάλυση που τείνει να δείξει την αναφορικότητα ως θέαση του ορατού, της ιδέας, εκφράζει αυτή την κυριαρχία του πανοραμικού ως έσχατη αρετή του είναι, ως το είναι του όντος. Διατηρούμε αυτή την αρετή, παρά τις απαλύνσεις που επιβάλλουμε στην έννοια της θεώρησης, μέσα στην νεοτερική ανάλυση της θμικότητας, της πρακτικής και της ύπαρξης. Μια από τις κύριες θέσεις που υποστηρίχτηκαν σε αυτή την πραγματεία είναι η αφαίρεση από την αναφορικότητα της δομής νόση-νόημα ως πρωταρχικής δομής (πράγμα που δεν ισοδυναμεί με το ερμηνεύουμε την αναφορικότητα ως λογική σχέση ή ως αιτιότητα).

Πράγματι η εξωτερικότητα του είναι δε σημαίνει ότι η πολλότητα παραμένει χωρίς σχέση. Μόνο που η σχέση που συνδέει αυτή την πολλότητα δεν γεφυρώνει το χάσμα του χωρισμού, το επιδεδαιώνεται. Μέσα σε αυτή τη σχέση αναγνωρίσαμε τη γλώσσα που παράγεται μόνο στο πρόσωπον-προς-πρόσωπον· και στη γλώσσα αναγνωρίσαμε τη διδασκαλία. Η διδασκαλία είναι για την αλήθεια ένας τρόπος να παραχθεί έτσι ώστε να μην είναι έργο μου, να μην μπορώ να την αντλήσω από την εσωτερικότητά μου.

Καταφάσκοντας σε μια παρόμοια παραγωγή της αλήθειας, τροποποιούμε το πρωταρχικό νόημα της αλήθειας και τη δομή νόηση-νόημα, ως σημασία της αναφορικότητας.

Πράγματι, το *ον* που μου μιλάει και στο οποίο αποκρίνομαι ή το ερωτώ, δεν μου προσφέρεται, δεν μου δίνεται έτσι ώστε να επιφοριστώ αυτή την εκδήλωση, να την φέρω στα μέτρα της εσωτερικότητάς μου και να τη δεχτώ σα να προέρχεται από μένα. Η θέαση λειτουργεί με έναν τρόπο ολωσδιόλου ανέφικτο για την ομιλία. Πράγματι, η θέαση *κατ' ουσία* είναι μια συμφωνία της εξωτερικότητας με την εσωτερικότητα: η εξωτερικότητα απορροφάται από την ψυχή που θεάται και, ως εντελής ιδέα, αποκαλύπτεται a priori, παρεπόμενη μιας *Sinngebung*. Η εξωτερικότητα της ομιλίας δεν μεταστρέφεται σε εσωτερικότητα. Ο συνομιλητής δεν μπορεί – με κανένα τρόπο – να βρει θέση μέσα σε μια οικειότητα. Είναι διά παντός έξω. Η σχέση ανάμεσα σε χωρισμένα όντα δε τα ολοποιεί, είναι «Σχέση χωρίς σχέση», που κανείς δεν μπορεί να την περιλάβει ούτε να τη θεματοποιήσει. Ή ακριβέστερα, εκείνος που θα τη στοχαζόταν, που θα την ολοποιούσε, θα διέπραττε με αυτό τον «αναλογισμό» μια νέα ρωγή στο είναι, γιατί θα μετέδιδε ακόμα αυτό το όλο σε κάποιον. Η σχέση ανάμεσα στα «στελέχη» του χωρισμένου είναι συνιστά ένα πρόσωπον-προς-πρόσωπον, ως απαραμείωτη και έσχατη σχέση. Πίσω από κείνον που μόλις τον έχει συλλάβει η σκέψη εμφανίζεται ένας συνομιλητής, όπως η θεβαιότητα του *cogito* πίσω από κάθε άρνηση της θεβαιότητας. Η περιγραφή του πρόσωπον-προς-πρόσωπον που αποπειραθήκαμε λέγεται στον Άλλον, στον αναγνώστη που επανεμφανίζεται πίσω από την ομιλία και τη σοφία μου. Η φιλοσοφία δεν είναι ποτέ σοφία γιατί ο συνομιλητής που μόλις αγκάλιασε της έχει κιόλας ξεφύγει. Η φιλοσοφία, κατά μία έννοια ουσιαστικά λειτουργική, επικαλείται τον Άλλον άνθρωπο στον οποίο, δάσκαλο ή μαθητή, λέγεται το «όλον». Ως εκ τούτου, το πρόσωπον-προς-πρόσωπον της ομιλίας δεν συνδέει ένα υποκείμενο με ένα

αντικείμενο, διαφέρει από την ουσιαστικά σύμμετρη θεματοποίηση, γιατί καμιά έννοια δε συλλαμβάνεται έξωθεν.

Το θεματοποιημένο αντικείμενο παραμένει καθ' εαυτό, αλλά λόγω της ουσίας του πρέπει να γνωσθεί από μένα, και η περίσσεια του καθ' εαυτό απέναντι στη γνώση μου, απορροφάται προοδευτικά από τη γνώση. Η διαφορά ανάμεσα στη γνώση που αναφέρεται στο αντικείμενο και στη γνώση που αναφέρεται στην καθαυτότητα ή την ευστάθεια του αντικειμένου, μειώνεται στο μέγιστο μιας εξέλιξης της σκέψης που, σύμφωνα με τον Χέγκελ, θα ήταν ή ίδια η ιστορία. Η αντικειμενικότητα απορροφάται μέσα στο απόλυτο συνείδηση και, ως εκ τούτου, το είναι του στοχαστή, η ανθρωπινότητα του ανθρώπου, προσαρμόζεται στο διηγεκές του ευσταθούς καθ' εαυτό, μέσα στους κόλπους μιας ολότητας όπου η ανθρωπινότητα του ανθρώπου και συνάμα η αντικειμενικότητα του αντικειμένου διατηρούνται και αλληλοαπορροφώνται. Άραγε η υπέρβαση της εξωτερικότητας δε θα ήταν τεκμήριο μιας ανολοκλήρωτης σκέψης και δε θα ξεπερινόταν μέσα στην ολότητα; Η εξωτερικότητα θα έπρεπε να μεταστραφεί σε εσωτερικότητα; Είναι τάχα κακή;

Προσπελάσαμε την εξωτερικότητα του είναι, όχι σαν μια μορφή που το είναι θα δεχόταν ενδεχομένως ή προσωρινά μέσα στη διασπορά ή μέσα στην έκπτωση, αλλά ως την ίδια την ύπαρξή του – ανεξάντλητη, άπειρη εξωτερικότητα. Μια τέτοια εξωτερικότητα διανοίγεται στον Άλλον άνθρωπο, απομακρύνει από τη θεματοποίηση. Ωστόσο δεν ενδίδει στη θεματοποίηση ελειδή, θειτικά, παράγεται μέσα σε ένα *ον* που εκφράζεται. Αντίθετα προς την πλαστική εκδήλωση ή την εκκάλυψη που εκδηλώνει κάποιο πράγμα ως αυτό που είναι και όπου το εκκαλυμμένο παραιτείται από την πρωταρχικότητά του, από την ανεκδήλωτη ύπαρξή του – μέσα στην έκφραση, η εκδήλωση και το εκδηλωμένο συμπίπτουν, το εκδηλωμένο παρίσταται στην εκδηλωσή του και, κατά συνέπεια παραμένει εξωτερικό προς κάθε εικόνα που θα είχαμε γι' αυτό.

παρουσιάζεται όπως θα λέγαμε για κάποιον ότι παρουσιάζεται λέγοντας το όνομά του που θα επιτρέψει να τον καλέσουμε, παρότι παραμένει πάντα πηγή της παρουσίας του. Παρουσία που συνίσταται στο «εγώ είμαι εγώ» και τίποτε άλλο με το οποίο θα προσπαθούσαν να με εξομώσουν. Αυτή την παρουσία του εξωτερικού είναι που δε βρίσκει αναφορά μέσα στον κόσμο μας την αποκαλέσαμε –πρόσωπο. Και τη σχέση με το πρόσωπο που παρουσιάζεται μέσα στη λαλιά, ως επιθυμία, την περιγράψαμε –ως καλωσύνη και δικαιοσύνη.

Η λαλιά αρνείται τη θέαση, επειδή ο ομιλών δεν απελευθερώνει από μέσα του εικόνες, αλλά είναι μόνο αυτοπροσώπως παρών στη λαλιά του, απολύτως έξω από κάθε εικόνα που θα εξέφραζε. Μέσα στη γλώσσα η εξωτερικότητα ασκείται, εκδιπλώνεται, επ-ενεργείται. Όποιος μιλάει, παρίσταται στην εκδήλωσή του, που είναι ασύμφωνη με την έννοια που ο ακροατής θα ήθελε να συγκροτήσει ως κατακτημένο αποτέλεσμα, και έξω από τη σχέση της ομιλίας, λες και αυτή η παρουσία δια τη λαλιάς αναγόταν στην *Sinngebung* εκείνου που ακούει. Η γλώσσα ξεπερνά αδιαλείπτως τη *Sinngebung* με τη σημασία. Αυτή η παρουσία που ξεπερνά σε μέγεθος το μέτρο του εγώ, δεν αναρροφάται μέσα στη θέασή μου. Το ξεπέρασμα της εξωτερικότητας που είναι ασύμφωνη με τη θέαση που την καταμετρά ακόμα, συνιστά για την ακρίβεια τη διάσταση του ύψους ή τη θειότητα της εξωτερικότητας. Η θειότητα τηρεί τις αποστάσεις. Η ομιλία είναι διάλογος με το Θεό και όχι με τους ίσους, σύμφωνα με τη διάκριση του Πλάτωνα μέσα στο *Φαίδρο*. Η μεταφυσική είναι η ουσία αυτής της συνομιλίας με το Θεό, οδηγεί πάνω από το είναι.

6. Έκφραση και εικόνα

Η παρουσία του Άλλου ανθρώπου ή η έκφραση, όντας πηγή κάθε σημασίας, δεν αναλαμβάνεται ως μία νοητή ουσία, αλλά εννοείται ως γλώσσα και συνεπώς επενεργείται εξωτερικά. Η έκφραση ή το πρόσωπο ξεπερνά τις πάντα

εμμενείς στη σκέψη μου, σαν να προέρχονταν από εμένα, εικόνες. Αυτό το ξεπέρασμα δεν μπορεί να συγκριθεί με την εικόνα ενός ξεχειλίματος, παράγεται κατά το μέτρο –ή κατά το άμετρο– της Επιθυμίας και της καλωσύνης όπως η ηθική ασυμμετρία ανάμεσα στο εγώ και στο άλλο. Η απόσταση αυτής της εξωτερικότητας εκτείνεται παρθένος προς τα πάνω. Το μάτι την αντιλαμβάνεται μόνο χάρη στη θέση του, η οποία ως διάταξη από πάνω προς τα κάτω, συνιστά το στοιχειώδες γεγονός της ηθικότητας. Επειδή είναι παρουσία της εξωτερικότητας, το πρόσωπο δεν αποδιδίνει ποτέ εικόνα ή εποπτεία. Κάθε εποπτεία εξαρτάται από μια σημασία που δεν μπορεί να αναχθεί στην εποπτεία. Η προέλευσή της είναι πιο απόμακρη από την εποπτεία και μόνο αυτή μπορεί να έλθει από μακριά. Η σημασία, μη αναγώγιμη στις εποπτείες, καταμετράται από την Επιθυμία, την ηθικότητα και την καλωσύνη – άπειρη απαίτηση απέναντι στο εγώ ή Επιθυμία του Άλλου ανθρώπου ή σχέση με το άπειρο.

Η παρουσία του προσώπου ή η έκφραση, δεν κατατάσσεται ανάμεσα στις άλλες λελογισμένες εκδηλώσεις. Όλα τα έργα του ανθρώπου έχουν ένα νόημα, αλλά ο άνθρωπος απουσιάζει από αυτά αμέσως μόλις τα κατασκευάσει, τον μαντεύουμε χάρη σε αυτά, δίνεται και αυτός μέσα στην άρθρωση του «ως». Υπάρχει βαθύ χάσμα ανάμεσα στην εργασία που καταλήγει σε έργα τα οποία έχουν νόημα για τους άλλους ανθρώπους και τα οποία οι άλλοι μπορούν να τα αποκτήσουν –όντας ήδη εμπορεύματα που αντανακλώνται στο χρήμα–, και στη γλώσσα όπου παρίσταται στην αναντικατάστατη και επαγρυπνούσα εκδήλωσή μου. Αλλά αυτό το χάσμα χάσκει λόγω της ενέργειας που ασκεί η επαγρυπνούσα παρουσία η οποία δεν εγκαταλείπει την έκφραση. Δεν είναι για την έκφραση ό,τι είναι η βούληση για το έργο της από το οποίο αποχωρεί αφήνοντάς το στην τύχη του και καταντά να έχει θελήσει «ένα σωρό πράγματα» που δεν είχε θελήσει. Γιατί ο παραλογισμός αυτών των έργων δεν οφείλεται σε ένα ελάττωμα της σκέψης που τα έπλασε· οφείλεται στην

ανωνυμία στην οποία πέφτει παρευθύς αυτή η σκέψη, στην παραγνώριση του εργατή που προκύπτει από αυτή την ουσιώδη ανωνυμία. Έχεις δίκιο ο Ζανκλέβιτ όταν λέει ότι η εργασία δεν είναι έκφραση¹. Αποκτώντας το έργο, παραβιάζω την ιερότητα του συναθρώπου που το παρήγαγε. Ο άνθρωπος είναι πράγματι απόμερος, α-περίληπτος, μόνο μέσα στην έκφραση όπου μπορεί να «σπεύσει σε βοήθεια» της δικής του εκδήλωσης.

Αναμφίλεκτα, στην πολιτική ζωή, η ανθρωπότητα κατανοεί τον εαυτό της ξεκινώντας από τα έργα της. Ανθρωπότητα που απαρτίζεται από εναλλάξιμους ανθρώπους, από αμοιβαίες σχέσεις. Η αντικατάσταση ανθρώπου από άνθρωπο, πρωταρχική ασέβεια, καθιστά δυνατή την ίδια την εκμετάλλευση. Μέσα στην ιστορία –ιστορία των Κρατών– ο άνθρωπος εμφανίζεται ως το σύνολο των έργων του – ζωντανός, είναι η ίδια του η κληρονομιά. Η δικαιοσύνη καθιστά εκ νέου δυνατή την έκφραση όπου, μέσα στη μη-αμοιβαιότητα, το άτομο παρουσιάζεται μοναδικό. Η δικαιοσύνη είναι ένα δικαίωμα λόγου. Πιθανώς εδώ διανοίγεται η προοπτική μιας θρησκείας. Απομακρύνεται από την πολιτική ζωή στην οποία η φιλοσοφία δεν οδηγεί κατ' ανάγκη.

7. Ενάντια στη φιλοσοφία του Ουδέτερου

Έχουμε λοιπόν την πεποίθηση ότι αποκοπήκαμε από τη φιλοσοφία του Ουδέτερου: από το χάιντεγκεριανό είναι του όντος που το κριτικό έργο του Μπλανσό τόσο πολύ συνέτεινε στην κατάδειξη της απρόσωπης ουδετερότητας του | από τον απρόσωπο Λόγο του Χέγκελ που ουσιαστικά δείχνει στην προσωπική συνείδηση μόνο τις δολιότητες της. Φιλοσοφία του Ουδέτερου που οι κινήσεις των ιδεών της, τόσο διαφορετικές στην καταγωγή και τις επιδράσεις τους, συμφωνούν στην εξαγγελία του τέλους της φιλοσοφίας. Γιατί εξαιρούν την υπακοή που κανένα

πρόσωπο δεν επιτάσσει. Την Επιθυμία που μαγεύεται μέσα στο Ουδέτερο που αποκαλύφθηκε στους προσωκρατικούς, όπου η επιθυμία ερμηνεύεται ως ανάγκη και κατά συνέπεια οδηγείται στην ουσιώδη δια της πράξης και έτσι αποπέμπει τη φιλοσοφία για να βρει ικανοποίηση στην τέχνη ή στην πολιτική. Η έξαρση του Ουδέτερου μπορεί να παρουσιαστεί ως η προτεραιότητα του Εμείς απέναντι στο Εγώ, της κατάστασης απέναντι στα όντα εν καταστάσει. Η εμμονή αυτού του διβλίου στο χωρισμό της απόλαυσης είχε καθοδηγηθεί από την αναγκαιότητα να ελευθερώσουμε το Εγώ από την κατάσταση όπου λίγο-λίγο το διέλυσαν οι φιλόσοφοι με έναν τόσο ολοκληρωτικό τρόπο όσο ο εγγελιανός ιδεαλισμός όπου ο Λόγος καταδροχθίζει το υποκείμενο. Ο υλισμός δεν έγκειται στην ανακάλυψη της πρωταρχικής λειτουργίας της αίσθησης, αλλά στο πρωτείο του Ουδέτερου. Όταν τοποθετούμε το Ουδέτερο του είναι πάνω από το ον το οποίο θα καθόριζε κατά κάποιον τρόπο εν αγνοία του, όταν τοποθετούμε τα ουσιώδη συμβάντα εν αγνοία των όντων –τότε διδάσκουμε τον υλισμό. Η δεύτερη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ αποδίδει ντροπαλός υλισμός. Τοποθετεί την αποκάλυψη του είναι στην ανθρώπινη διαμονή μεταξύ Ουρανού και Γης, στην αναμονή των Θεών με συντροφιά τους ανθρώπους και ανάγει το τοποίο ή τη «νεκρή φύση» σε καταγωγή του ανθρώπου. Το είναι του όντος αποτελεί ένα Λόγο που δεν είναι ρήμα κανενός. Όταν ξεκινάμε από το πρόσωπο ως πηγή όπου αναβλύζει κάθε νόημα, από το πρόσωπο στην απόλυτη γυμνότητά του, στην αθλιότητα του ανθρώπου που δεν έχει πού την κεφαλή κλίνει, βεβαιώνουμε ότι το είναι τελείται μέσα στη διανθρώπινη σχέση, ότι η Επιθυμία μάλλον παρά η ανάγκη επιτάσσει τις πράξεις. Επιθυμία –λαχτάρα που δεν πηγάει από μια έλλειψη– μεταφυσική –επιθυμία ενός προσώπου.

1. «L' Austerité et la vie morale» σ. 34

8. Η υποκειμενικότητα

Το είναι συνιστά εξωτερικότητα και η εξωτερικότητα παράγεται μέσα στην αλήθεια του, μέσα σε ένα υποκειμενικό πεδίο, για το χωρισμένο ον. Ο χωρισμός επιτελείται θετικά ως εσωτερικότητα ενός όντος που αναφέρεται στον εαυτό του και εξαρτάται από τον εαυτό του. Μέχρι σημείου αθείας! Αναφορά στον εαυτό του που συγκεκριμένα συγκροτείται ή επιτελείται ως απόλαυση ή ως ευτυχία. Ουσιώδης επάρκεια η οποία κρατάει στα χέρια της ακόμα και την καταγωγή της, αναπτυσσόμενη -σε γνώση- της οποιάς η κριτική (ανάκτηση του ελέγχου της δικής της συνθήκης) αναπτύσσει την έσχατη ουσία. Στη μεταφυσική σκέψη όπου ένα περατό έχει την ιδέα του απείρου -όπου παράγεται ο ριζικός χωρισμός και ταυτόχρονα, η σχέση με το άλλο- δώσαμε την ονομασία της αναφορικότητας, της συνειδησης του... Είναι προσοχή στη λαλιά του άλλου ή δεξίωση του προσώπου, φιλοξενία και όχι θεματοποίηση. Η αυτοσυνείδηση δεν είναι μια διαλεκτική επανάληψη της μεταφυσικής συνείδησης που έχω για το Άλλο. Επιπροσθέτως η σχέση με τον εαυτό της δεν είναι αναπαράσταση του εαυτού της. Πριν από κάθε θέαση του εαυτού της, εκπληρώνεται ιστάμενη φυτρώνει μέσα στον εαυτό της ως σώμα και ίσως τα μέσα στην εσωτερικότητά της, μέσα στο σπίτι της. Έτσι επιτελεί το χωρισμό θετικά, χωρίς να αναχθεί σε μια άρνηση του όντος από το οποίο χωρίζει. Αλλά για την ακρίβεια μόνο έτσι μπορεί να το δεξιωθεί. Το υποκείμενο είναι φιλόξενο.

Η υποκειμενική ύπαρξη παίρνει από το χωρισμό τα χαρακτηριστικά της. Όντας εσωτερική ταυτοποίηση ενός όντος του οποίου η ταυτότητα εξαντλεί την ουσία, ταυτοποίηση του Ίδιου, η εξατομίκευση δεν έρχεται να σφραγίσει τους όρους μιας όποιας σχέσης που αποκαλείται χωρισμός. Ο χωρισμός είναι η πράξη της εξατομίκευσης, η εν γένει δυνατότητα μιας οντότητας, η οποία τίθεται μέσα στο είναι, να τεθεί εκεί όχι καθοριζόμενη μέσω των αναφορών της σε ένα όλο, μέσω της θέσης της μέσα σε

ένα σύστημα, αλλά ξεκινώντας από τον εαυτό της. Το να ξεκινάς από τον εαυτό σου ισοδυναμεί με τον χωρισμό. Αλλά το να ξεκινάς από τον εαυτό σου και ο ίδιος ο χωρισμός, δεν μπορούν να παραχθούν μέσα στο είναι παρά διανοίγοντας τη διάσταση της εσωτερικότητας.

9. Η διατήρηση της υποκειμενικότητας - Πραγματικότητα της εσωτερικής ζωής και πραγματικότητα του Κράτους - Το νόημα της υποκειμενικότητας

Η μεταφυσική ή η σχέση με το Άλλο εκπληρώνεται ως εκδούλευση και ως φιλοξενία. Στο βαθμό που το πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου μας συσχετίζει με τον τρίτο, η μεταφυσική σχέση του Εγώ με τον Άλλον άνθρωπο, κυλάει μέσα στη μορφή του Εμείς, λαχταρά ένα Κράτος, θεσμούς, νόμους που είναι η πηγή της καθολικότητας. Αλλά αν αφηθεί ανεξέλεγκτη η πολιτική φέρει μέσα της μια τυραννία. Παραμορφώνει το εγώ και το Άλλο που την υπέθαλψαν, γιατί τα κρίνει σύμφωνα με τους καθολικούς κανόνες και ως εκ τούτου ερημοδικώντας. Δεξιωνόμενος τον Άλλον άνθρωπο δεξιωνομαι τον Ύψιστο στον οποίο υποτάσσεται η ελευθερία μου, αλλά αυτή η υποταγή δεν είναι μια απουσία: επενεργείται μέσα σε ολόκληρο το προσωπικό έργο της ηθικής μου πρωτοβουλίας (χωρίς την οποία δεν μπορεί να παραχθεί η αλήθεια της κρίσης), μέσα στην προσοχή που δείχνω για τον Άλλον άνθρωπο ως μοναδικότητα και πρόσωπο (που η ορατότητα του πολιτικού καθιστά άρατο) και το οποίο μπορεί να παραχθεί μόνο μέσα στη μοναδικότητα ενός εγώ. Έτσι η υποκειμενικότητα αποκαθίσταται μέσα στο έργο της αλήθειας, όχι σαν εγωισμός που αρνείται το σύστημα που τον πληγώνει. Ενάντια σε αυτή την εγωιστική διαμαρτυρία της υποκειμενικότητας -ενάντια σε αυτή τη διαμαρτυρία που γίνεται σε πρώτο πρόσωπο- η καθολικότητα της εγγελιανής πραγματικότητας ίσως να έχει δίκιο. Αλλά πώς να αντιτάξουμε με την ίδια έπαρση τις καθολικές αρχές - δηλαδή τις ορατές- στο πρόσωπο του άλλου, χωρίς να υποχωρή-

σουμε μπροστά σε αυτή την ωμότητα της απρόσωπης δικαιουσίνης! Και εφεξής πώς να μην εισαγάγουμε την υποκειμενικότητα του εγώ ως μοναδική πιθανή πηγή της κλωσύνης;

Συνεπώς η μεταφυσική μας οδηγεί στην εκπλήρωση του εγώ ως μοναδικότητας σε σχέση με την οποία το έργο του Κράτους πρέπει να λάβει θέση και μορφή.

Η αναντικατάστατη μοναδικότητα του εγώ που διατηρείται ενάντια στο Κράτος επιτελείται μέσω της γονιμότητας. Όταν επιμένουμε στη μη-αναγωγικότητα της ατομικότητας στην καθολικότητα του Κράτους δεν επικαλούμαστε συμβάντα καθαρώς υποκειμενικά, χάνοντας το δρόμο μας μέσα στις άμμους της εσωτερικότητας την οποία χλευάζει η έλλογη πραγματικότητα, αλλά επικαλούμαστε μια διάσταση και μια προοπτική υπέρβασης τόσο πραγματική όσο και η προοπτική της πολιτικής και μάλιστα πιο αληθινή, γιατί σ' αυτήν η απολογία της αυτότητας δεν εξαφανίζεται. Η εσωτερικότητα που έχει διανοιχτεί από το χωρισμό δεν είναι το άφατο της παρανομίας και του υποχθόνιου – αλλά ο άπειρος χρόνος της γονιμότητας.

Αυτή επιτρέπει να επωμιστούμε το σημερινό σαν προθάλαμο ενός μέλλοντος. Κάνει να εκβάλλει στο είναι το υπόγειο ρεύμα όπου φαινόταν ότι κατέφευγε μια ζωή που εθεωρείτο εσωτερική και αποκλειστικά υποκειμενική.

Καθώς λοιπόν η υποκειμενικότητα παρουσιάζεται στην κρίση της αλήθειας, δεν μειώνεται απλώς στο επίπεδο μιας ανίσχυρης, παράνομης, απρόδλεπτης και αθέατης από τα έξω διαμαρτυρίας, ενάντια στην ολότητα και στην αντικειμενική ολοποίηση. Εντούτοις η είσοδος της στο είναι δεν επιτελείται σαν μια ενσωμάτωση στην ολότητα την οποία θα είχε διασπάσει ο χωρισμός. Η γονιμότητα και οι προοπτικές που διανοίγει, πιστοποιούν τον οντολογικό χαρακτήρα του χωρισμού. Αλλά η γονιμότητα δεν διαλύει τα σπαράγματα μιας διασπασμένης ολότητας μέσα σε μια υποκειμενική ιστορία. Η γονιμότητα διανοίγει ένα χρόνο άπειρο και ασυνεχή. Ελευθερώνει το υποκεί-

μενο από τη γεγονότητά του τοποθετώντας το πέραν του πιθανού που προϋποθέτει και δεν ξεπερνά την γεγονότητά: αφαιρεί από το υποκείμενο το τελευταίο ίχνος του μοιραίου, επιτρέποντάς του να είναι ένας άλλος. Μέσα στον έρωτα διατηρούνται οι θεμελιώδεις απαιτήσεις της υποκειμενικότητας – αλλά μέσα σε αυτή την ετερότητα η αυτότητα είναι φιλόφρων, ξαλαφρωμένη από τα άχθη του εγωισμού.

10. *Επέκεινα του είναι*

Η θεματοποίηση δεν εξαντλεί το νόημα της σχέσης με την εξωτερικότητα. Η θεματοποίηση ή η εξαντικειμενικευση δεν περιγράφεται μόνο ως μια απαθή εναντίωση, αλλά ως σχέση με το στερεό, με το πράγμα, που είναι ως όρος ανάλογο του όντος από την εποχή του Αριστοτέλη. Το στερεό δεν ανάγεται στις δομές που επιβάλλονται από την απάθεια του βλέμματος που το βλέπει, αλλά σε δομές που επιβάλλονται από τη σχέση του με το χρόνο – που διαπερνά. Το είναι του αντικειμένου συνιστά διάρκεια, πλήρωση του κενού, και χωρίς παρηγόρια για το θάνατο ως το πέρας του χρόνου. Αν η εξωτερικότητα δεν συνίσταται στο να παρουσιάζεται σαν θέμα, αλλά στο να αφήνεται να την επιθυμούν, τότε η ύπαρξη του χωρισμένου όντος που επιθυμεί την εξωτερικότητα δεν συνίσταται πλέον στη φροντίδα του για το είναι. Η ύπαρξη έχει ένα νόημα σε άλλη διάσταση από τη διάρκεια της ολότητας. Μπορεί να φτάσει επέκεινα του είναι. Αντίθετα προς την σπινοζική παράδοση, αυτό το ξεπέρασμα του θανάτου δεν παράγεται μέσα στην καθολικότητα της σχέσης, αλλά μέσα στην πληθυντική σχέση, μέσα στην κλωσύνη του είμαι για τον Άλλον άνθρωπο, μέσα στη δικαιοσύνη. Το ξεπέρασμα του είναι με αφετηρία το είναι – η σχέση με την εξωτερικότητα – δεν καταμετράται με την διάρκεια. Η ίδια η διάρκεια αποβαίνει ορατή μέσα στη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο όπου το είναι υπερβαίνεται.

11. Η επενδυμένη ελευθερία

Η παρουσία της εξωτερικότητας μέσα στη γλώσσα που αρχίζει με την παρουσία του προσώπου, δεν παράγεται ως κατάφαση της οποίας το τυπικό νόημα θα παρέμενε ανεξέλικτο. Η σχέση με το πρόσωπο παράγεται ως κλωσύνη. Η εξωτερικότητα του είναι αποτελεί την καθαντό ηθικότητα. Η ελευθερία, ως συμβάν χωρισμού μέσα στην αυθαιρεσία, που συνιστά το εγώ, διατηρεί συνάμα τη σχέση με την εξωτερικότητα που αντιστέκεται ηθικά σε κάθε ιδιοποίηση και σε κάθε ολοποίηση μέσα στο είναι. Αν η ελευθερία ετίθετο έξω από αυτή τη σχέση, κάθε συνάφεια, μέσα στους κόλπους της πολλότητας, δεν θα επιτελούσε παρά τη σύλληψη ενός όντος από ένα άλλο ή την κοινή τους μετοχή στο Λόγο όπου κανένα δλέμμα δεν κοιτάζει το πρόσωπο του άλλου, αλλά όλα τα όντα αλληλοαναίρονται. Η γνώση ή η βία θα εμφανίζονταν μέσα στους κόλπους της πολλότητας ως συμβάντα που πραγματώνουν το είναι. Η κοινή γνώση πορεύεται προς την ενότητα, είτε προς την εμφάνιση μέσα σε μια πολλότητα όντων, σε ένα έλλογο σύστημα όπου αυτά τα όντα θα ήταν απλώς αντικείμενα και όπου θα εύρισκαν το είναι τους. Είτε προς τη δάνωση κατάκτηση των όντων έξω από κάθε σύστημα, με μέσο τη βία. Είτε αυτό συμβαίνει μέσα στην επιστημονική σχέση ή στο αντικείμενο της επιστήμης, είτε εντέλει μέσα στην ιστορία εννοημένη ως εκδήλωση του Λόγου και όπου η βία αποκαλύπτεται ως Λόγος – η φιλοσοφία παρουσιάζεται σαν πραγμάτωση του είναι, δηλαδή ως απελευθέρωσή του μέσω της καταστολής της πολλότητας. Η γνώση θα ήταν η κατάργηση του Άλλου ανθρώπου μέσω της σύλληψης, μέσω της λαβής ή της θέασης που συλλαμβάνει πριν από τη σύλληψη. Μέσα σε αυτό το διδύλιο, η μεταφυσική έχει ένα ολωσδιόλου διαφορετικό νόημα. Αν η κίνησή της οδηγεί προς το καθαντό υπερδατικό, η υπέρβαση δε σημαίνει την ιδιοποίηση εκείνου που είναι, αλλά τον σεβασμό του. Η αλήθεια ως σεβασμός του είναι –ιδού το νόημα της μεταφυσικής αλήθειας.

Αν αντίθετα προς την παράδοση του πρωτείου της ελευθερίας, ως μέτρου του είναι, αμφισβητούμε στην όραση το πρωτείο της μέσα στο είναι, και αν αμφισβητούμε την αξίωση της ανθρωπίνης επιβολής να φτάσει στην τάξη του Λόγου –δεν εγκαταλείπουμε τον ορθολογισμό ούτε το ιδεώδες της ελευθερίας. Δε χρειάζεται να είναι κανείς ιρρασιοναλιστής ούτε μυστικιστής ούτε πραγματιστής για να θέσει σε αμφιβολία την ταύτιση της δύναμης και του Λόγου. Δεν εναντιωνόμαστε στην ελευθερία όταν γυρεύουμε μια δικαίωσή της. Ο Λόγος και η ελευθερία μας εμφανίζονται ως θεμελιωμένοι σε οντολογικές δομές πρότερες και των οποίων η μεταφυσική κίνηση ή ο σεβασμός ή η δικαιοσύνη – ταυτόσημη με την αλήθεια – σκιαγραφεί τις πρώτες αρθρώσεις. Το ζήτημα είναι να αντισηψούμε τους όρους της αντίληψης που βασίζει την αλήθεια πάνω στην ελευθερία. Ότι σχετικό με δικαίωση υπάρχει μέσα στην αλήθεια, δεν έγκειται στην ελευθερία ως ανεξαρτησία απέναντι σε κάθε εξωτερικότητα. Βέβαια έτσι θα ήταν αν η δικαιομένη ελευθερία θα έπρεπε απλώς να εκφράσει τις αναγκαιότητες που η ορθολογική τάξη επιβάλλει στο υποκείμενο. Αλλά η αληθινή εξωτερικότητα είναι μεταφυσική –δεν βαρύνει πάνω στο χωρισμένο ον και το διατάσσει σαν να είναι ελεύθερο. Αυτό το διδύλιο αναζήτησε να περιγράψει την μεταφυσική εξωτερικότητα. Μια από τις συνέπειες που απορρέουν από την ίδια την έννοιά της, συνίσταται στο να θέτει την ελευθερία ως απαιτούσα δικαίωση. Η θεμελίωση της αλήθειας στην ελευθερία θα προϋπόθετε μιαν ελευθερία που δικαιώνεται αφ' εαυτής. Για την ελευθερία δεν θα μπορούσε να υπάρξει μεγαλύτερο σκάνδαλο από το να ανακαλύψει ότι είναι πεπερασμένη. Ο υπέρτατος παραλογισμός και η υπέρτατη τραγικότητα της υπαρξης είναι να μην έχει διαλέξει την ελευθερία της –ιδού το ανορθόλογο. Η χαιντεγγεριακή Geworfenheit δηλώνει μιαν περατή ελευθερία και ως εκ τούτου το ανορθόλογο. Στον Σάρτρ, η συνάντηση του Άλλου ανθρώπου απειλεί την ελευθερία μου και ισοδυναμεί με την εξασθένηση της

ελευθερίας μου κάτω από το βλέμμα μιας άλλης ελευθερίας. Ίσως εκεί εκδηλώνεται ισχυρότατα το ασύμβατο του όντος με εκείνο που παραμένει αληθινά εξωτερικό. Αλλά εκεί ακριβώς μας φανερώνεται μάλλον το πρόβλημα της δικαίωσης της αλήθειας: η παρουσία του άλλου ανθρώπου δεν θέτει τάχα υπό συζήτηση την αφελή νομιμότητα της ελευθερίας; Άραγε η ελευθερία δεν εμφανίζεται στον εαυτό της σαν ντροπή για τον εαυτό της; Και περιορισμένη στον εαυτό της, σαν σφετερισμός; Ο ανορθολογισμός της ελευθερίας δεν οφείλεται στα όριά της, αλλά στο άπειρο της αυθαιρεσίας της. Η ελευθερία πρέπει να δικαιωθεί. Περιορισμένη στον εαυτό της εκπληρώνεται, όχι μέσα στην κυριαρχία της, αλλά μέσα στην αυθαιρεσία. Το είναι που πρέπει να εκφράσει στην πληρότητά του, εμφανίζεται για την αλήθεια μέσα από αυτή –και όχι λόγω του περιορισμού της– σάμπως να μην έχει μέσα του την αιτία του. Η ελευθερία δεν δικαιώνεται με την ελευθερία. Αποδίδω δικαιοσύνη στο ον ή είμαι εν αληθεία, δε σημαίνει καταλαβαίνω ούτε πιάνομαι από... αλλά αντίθετα ότι συναντώ τον Άλλον άνθρωπο χωρίς αλλεργία, δηλαδή μέσα στη δικαιοσύνη.

Πλησιάζω τον Άλλον άνθρωπο, σημαίνει ότι θέτω υπό συζήτηση την ελευθερία μου, την αυθορμησία μου ως ζώντος, την κατοχή μου πάνω στα πράγματα, την ελευθερία της «δύναμης που ακολουθεί το δρόμο της», τη σφοδρότητα του ρεύματος στο οποίο τα πάντα επιτρέπονται, ακόμα και ο φόνος. Το «Ου φονεύσεις» που σκιαγραφεί το πρόσωπο μέσα στο οποίο παράγεται ο Άλλος άνθρωπος, υποβάλλει την ελευθερία μου σε κρίση. Εφεξής, η ελεύθερη προσχώρηση στην αλήθεια, ως δραστηριότητα της συνείδησης, η ελεύθερη βούληση που σύμφωνα με τον Καρτέσιο προσχωρεί μέσα στους κόλπους της δεβαιότητας σε μιαν εναργή ιδέα, αναζητεί για τον εαυτό της μιαν ιδέα που δεν συμπίπτει με την ακτινοβολία αυτής της εναργούς και ευδιάκριτης ιδέας. Μια εναργής ιδέα που επιβάλλεται με την ενάργητά της επικαλείται ένα ανστηρά προσωπικό έργο μιας μόνης ελευθερίας που δεν τίθεται

υπό συζήτηση αλλά μπορεί, στη χειρότερη περίπτωση, να υποστεί έναν κλονισμό. Μόνο μέσα στην ηθική τίθεται υπό αμφισβήτηση. Έτσι η ηθική προταναύει στο έργο της αλήθειας.

Αν λέγαμε ότι η ριζική αμφισβήτηση της δεβαιότητας οδηγείται στην αναζήτηση μιας άλλης δεβαιότητας, τότε δικαίωση της ελευθερίας θα αναφερόταν στην ελευθερία. Βεβαίως. Στο βαθμό που η δικαίωση δεν μπορεί να καταλήξει στη μη δεβαιότητα. Αλλά στην πραγματικότητα η ηθική δικαίωση της ελευθερίας δεν είναι δεβαιότητα, ούτε αβεβαιότητα. Δεν έχει την καταστατική τάξη ενός αποτελέσματος αλλά επιτελείται σαν κίνηση και ζωή, απευθύνει στην ελευθερία μιαν άπειρη αξίωση, την αξίωση να δείχνει απέναντι στην ελευθερία μια ριζική ανεπιείκεια. Η ελευθερία δε δικαιώνεται μέσα στη συνείδηση της δεβαιότητας, αλλά μέσα σε μιαν άπειρη αξίωση απέναντι στον εαυτό της, μέσα στο ξεπέρασμα κάθε ήσυχης συνείδησης. Αλλά αυτή η άπειρη απαίτηση απέναντι στον εαυτό της –ακριβώς επειδή θέτει υπό συζήτηση την ελευθερία, με τοποθετεί και με κρατάει σε μια κατάσταση όπου δεν είμαι μόνος, όπου έχω κριθεί. Πρώτη κοινωνικότητα: η ατομική σχέση βρίσκεται στην ανστηρότητα της δικαιοσύνης που με κρίνει και όχι στην αγάπη που με συγχωρεί. Όντως αυτή η κρίση δεν προέρχεται από το Ουδέτερο. Ενώπιον του Ουδέτερου είμαι αυθορμητώς ελεύθερος. Μέσα στην άπειρη απαίτηση απέναντι στον εαυτό μου παράγεται η διαδικότητα του πρόσωπον-προς-πρόσωπον. Έτσι δέβαια δεν αποδείχνομε την ύπαρξη του Θεού επειδή πρόκειται για μια κατάσταση που προηγείται από την απόδειξη και είναι η καθαυτό μεταφυσική. Η ηθική, πέραν της θεάσεως και της δεβαιότητας, σκιαγραφεί την δομή της εξωτερικότητας ως τέτοιας. Η ηθική δεν είναι ένας κλάδος της φιλοσοφίας, αλλά η πρώτη φιλοσοφία.

12. Το είναι ως καλωσύνη – το Εγώ – η πολλότητα – η Ειρήνη

Θέσαμε την μεταφυσική ως Επιθυμία. Περιγράψαμε την Επιθυμία ως «μέτρο» του απείρου που κανένα όρος, καμιά ικανοποίηση δεν σταματά (Επιθυμία αντικειμενική στην Ανάγκη). Η ασυνέχεια των γενεών – δηλαδή ο θάνατος και η γονιμότητα – δγάζει την Επιθυμία από τη φυλακή της υποκειμενικότητάς της και σταματά τη μονοτονία της ταυτότητάς της. Να θέσουμε τη μεταφυσική ως Επιθυμία, σημαίνει να ερμηνεύσουμε την παραγωγή του είναι – επιθυμία που γεννάει την Επιθυμία – ως καλωσύνη και ως επέκεινα της ευτυχίας· να ερμηνεύσουμε την παραγωγή του είναι ως: να είσαι για τον άλλον άνθρωπο.

Αλλά το να «είσαι για τον άλλον άνθρωπο» δε σημαίνει άρνηση του Εγώ, που θα καταποντιζόταν μέσα στο καθολικό. Ο καθολικός νόμος αναφέρεται σε μια θέση προσώπου προς πρόσωπον η οποία δεν ενδίδει σε καμιά «θέση» εξωτερική. Αν πούμε ότι η καθολικότητα αναφέρεται στη θέση του πρόσωπον προς πρόσωπον, είναι σα να αμφισβητούμε (ενάντια σε μια ολόκληρη παράδοση της φιλοσοφίας) ότι το ον παράγεται ως πανόραμα, σαν μια συνύπαρξη της οποίας το πρόσωπον προς πρόσωπον θα ήταν ένας τρόπος. Ολόκληρο το διβλίο μας αντιτάσσεται σε αυτή την άποψη. Το πρόσωπον προς πρόσωπον δεν είναι ένας τρόπος της συνύπαρξης, ούτε καν της γνώσης (η οποία είναι η ίδια πανοραμική) που μπορεί να έχει ένας όρος για τον άλλον, αλλά η πρωταρχική παραγωγή του όντος προς την οποία ανατρέχουν όλες οι δυνατές κατατάξεις των όρων. Η αποκάλυψη του τρίτου, αναπόδραστη στο πρόσωπο, παράγεται μόνο μέσω του προσώπου. Η καλωσύνη δεν ακτινοβολεί πάνω στην ανωνυμία μιας συλλογικότητας που προσφέρεται πανοραμικά για να απορροφηθεί εκεί. Αφορά ένα πρόσωπο που αποκαλύπτεται μέσα στο πρόσωπο αλλά έτσι, δεν κατέχει την χωρίς έναρξη αιωνιότητα. Έχει μιαν αρχή, μια καταγωγή, εξέρχεται από ένα εγώ, είναι υποκειμενική. Δε συμμο-

ρφώνεται με αρχές που εγγράφονται στη φύση ενός επιμέρους όντος που την εκδηλώνει (γιατί ακόμα και τότε θα προερχόταν από την καθολικότητα και δεν θα απαντούσε στο πρόσωπο) ούτε στους κώδικες του Κράτους. Οδεύει εκεί όπου καμιά διαφωτίζουσα – δηλαδή πανοραμική σκέψη – δεν προβάλλει, πηγαίνει χωρίς να ξέρει πού. Απώλυτη περιπέτεια μέσα σε μια πρωταρχική αφροσύνη, καθώς η καλωσύνη είναι η ίδια η υπέρβαση. Η υπέρβαση είναι υπέρβαση ενός εγώ. Μόνο ένα εγώ μπορεί να απαντήσει στο κέλευσμα ενός προσώπου.

Συνεπώς το εγώ διατηρείται μέσα στην καλωσύνη χωρίς η αντίσταση που προβάλλει στο σύστημα να εκδηλώνεται σαν κραυγή της υποκειμενικότητας του Κίρκεγκκααρντ, που ακόμα μεριμνά για την ευτυχία και τη σωτηρία. Όταν θέτουμε το ον σαν Επιθυμία αλωθούμε επίσης την οντολογία της απομονωμένης υποκειμενικότητας και συνάμα την οντολογία του απρόσωπου Λόγου που πραγματώνεται μέσα στην ιστορία.

Θέτοντας το ον ως Επιθυμία και ως καλωσύνη, δεν απομονώνουμε από τα πριν ένα εγώ που θα έτεινε στη συνέχεια προς ένα επέκεινα. Αλλά δεδαιμόνουμε ότι να συλληφθεί κανείς έσωθεν – να παραχθεί ως εγώ – σημαίνει να συλλάβει τον εαυτό του με το ίδιο νεύμα που στρέφεται ήδη προς τα έξω για να εξωτερικεύσει και να εκδηλώσει – για να απαντήσει γι' αυτό που συλλαμβάνει – για να εκφράσει· ότι η συνειδητοποίηση είναι ήδη γλώσσα· ότι η ουσία της γλώσσας είναι καλωσύνη, ή ακόμα, ότι η ουσία της γλώσσας είναι φιλία και φιλοξενία. Το 'Άλλο δεν είναι η άρνηση του 'Ιδιου όπως θα ήθελε ο Χέγκελ. Το θεμελιακό γεγονός της οντολογικής ρήξης σε 'Ιδιο και 'Άλλο, είναι μια μη αλληγορική σχέση του 'Ιδιου με το 'Άλλο.

Η υπέρβαση ή η καλωσύνη παράγεται ως πολλότητα. Η πολλότητα του όντος δεν παράγεται σαν πολλότητα ενός αστερισμού που ξεδιπλώνεται μπροστά σε ένα ενδεχόμενο δλέμμα, γιατί έτσι ήδη θα ολοποιόταν, θα ανασυγκολλιόταν σε οντότητα. Η πολλότητα εκπληρώνεται

μέσα στην καλωσύνη που οδεύει από το εγώ στο άλλο όπου το άλλο, ως απολύτως άλλο, μπορεί μόνο να παραχθεί χωρίς μια υποτιθέμενη πλάγια θέαση αυτής της κίνησης να έχει κάποιο δικαίωμα να συλλάβει μιαν ανώτερη αλήθεια γι' αυτό από εκείνη που παράγεται μέσα στην ίδια την καλωσύνη. Σε αυτή την πλουραλιστική κοινωσία εισαγόμαστε μένοντας πάντα δια της λαλιάς (μέσα στην οποία παράγεται η καλωσύνη) απέξω· αλλά δεν θγαίνουμε από αυτή μόνο για να δούμε τον εαυτό μας μέσα σε αυτή.

Η ενότητα της πολλότητας είναι η ειρήνη και όχι η συνοχή στοιχείων που συνιστούν την πολλότητα. Συνεπώς η ειρήνη δεν μπορεί να ταυτιστεί με το τέλος των μαχών που παύουν ελλείψει μαχητών, λόγω της ήττας των μεν και της νίκης των δε, δηλαδή με τα κοιμητήρια ή τις μελλοντικές παγκόσμιες αυτοκρατορίες. Η ειρήνη οφείλει να είναι η ειρήνη μου, μέσα στη σχέση που ξεκινάει από ένα εγώ και πηγαίνει προς τον 'Άλλον άνθρωπο, μέσα στην επιθυμία και την καλωσύνη όπου το εγώ διατηρείται και συνάμα υπάρχει χωρίς εγωισμό. Την εννοούμε ξεκινώντας από ένα εγώ που εξασφαλίζεται με την σύγκλιση της ηθικότητας και της πραγματικότητας, δηλαδή με έναν άπειρο χρόνο που, μέσω της γονιμότητας, είναι ο χρόνος του. Ενώπιον της κρίσης όπου εκφέρεται η αλήθεια, θα παραμείνει προσωπικό εγώ και αυτή η κρίση θα έρθει έξωθεν, χωρίς να προέλθει από έναν απρόσωπο λόγο που εξαπατά τα πρόσωπα και αποφαινεται εν τη απουσία τους.

Η κατάσταση όπου το εγώ τίθεται ενώπιον της αλήθειας τοποθετώντας την υποκειμενική του ηθικότητα μέσα στον άπειρο χρόνο της γονιμότητάς της - κατάσταση όπου συνάπτονται η στιγμή του ερωτισμού και το άπειρο της πατρότητας - συγκεκριμενοποιείται μέσα στο θάνατο της οικογένειας. Δεν προκύπτει μόνο από μιαν έλλογη διάταξη της ζωικότητας, δεν αποτελεί ένα στάδιο προς την ανώνυμη καθολικότητα του Κράτους. Αποχτά την ταυτότητά της έξω από το Κράτος, έστω και αν το Κράτος

της επιφυλλάσσει ένα πλαίσιο. Ως πηγή του ανθρώπινου χρόνου, επιτρέπει στην υποκειμενικότητα να θεθεί υπό μία κρίση διατηρώντας συγχρόνως τη λαλιά. Είναι μια δομή μεταφυσικώς αναπόφευκτη την οποία το Κράτος δε θα μπορούσε να εκτοπίσει όπως ο Πλάτων, ούτε να την κάνει να υπάρξει, όπως ο Χέγκελ, με σκοπό της εξαφάνισής της. Η βιολογική δομή της γονιμότητας δεν περιορίζεται στο βιολογικό γεγονός. Μέσα στο βιολογικό γεγονός της γονιμότητας, σκιαγραφούνται τα διαγράμματα της εν γένει γονιμότητας, ως σχέσης ανθρώπου με άνθρωπο και του Εγώ με τον εαυτό του, που δεν μοιάζει με τις συστατικές δομές του Κράτους, διαγράμματα μιας πραγματικότητας που δεν υποτάσσεται σε ένα Κράτος ως μέσον, που επιπλέον δεν εκπροσωπεί ένα μειωμένο πρότυπο του.

Στους αντίποδες του υποκειμένου που ζει μέσα στον άπειρο χρόνο της γονιμότητας, τοποθετείται το απομονωμένο και ηρωικό ον που το Κράτος με τις αρρενωπές του αρετές παράγει. Όποια κι αν είναι η αιτία για την οποία πεθαίνει, αντιμετωπίζει τον θάνατο με απόλυτο σθένος. Επιφορτίζεται τον περατό χρόνο, τον θάνατο-τέρμα ή τον θάνατο-μετάβαση που δεν σταματά τη συνέχεια ενός όντος χωρίς ασυνέχεια. Η ηρωική ύπαρξη, η απομονωμένη ψυχή μπορεί να σωθεί αναζητώντας για τον εαυτό της μιαν αιώνια ζωή λες και η υποκειμενικότητά της μπορεί να μην στραφεί εναντίον της επιστρέφοντας στον εαυτό της μέσα σε ένα συνεχή χρόνο, λες και, μέσα σε αυτόν τον συνεχή χρόνο, η ίδια η ταυτότητα δεν επιβδαιώνεται σαν ιδεοληψία, λες και μέσα στην ταυτότητα που παραμένει κάτω από τις πιο εξάλλες μεταμορφώσεις, δεν θριαμβεύει «η ανία, καρπός της σκοτεινής αδιαφορίας που προσλαμβάνει τις διαστάσεις της αθανασίας».

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Προοίμιο	9
----------------	---

ΤΟ ΙΔΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΑΛΛΟ

<i>Μεταφυσική και υπέρβαση</i>	25
1. Επιθυμία του αόρατου.	25
2. Ρήξη της ολότητας.	28
3. Η υπέρβαση δεν είναι αρνητικότητα.	36
4. Η μεταφυσική προηγείται της οντολογίας.	38
5. Η υπέρβαση ως ιδέα του απείρου.	46

<i>Χωρισμός και Ομιλία</i>	53
1. Η αθεία ή η βούληση.	53
2. Η αλήθεια.	63
3. Η ομιλία.	69
4. Ρητορική και αδικία.	78
5. Ομιλία και ηθική.	81
6. Η μεταφυσική και το ανθρώπινο.	87
7. Το πρόσωπον-προς-πρόσωπον ως μη αναγώγιμη σχέση.	91

<i>Αλήθεια και δικαιοσύνη</i>	93
1. Η ελευθερία υπό αμφισβήτηση.	93
2. Η ανάρρηση της ελευθερίας ή η κριτική.	97
3. Η αλήθεια προϋποθέτει τη δικαιοσύνη.	105

<i>Χωρισμός και απόλυτο</i>	122
-----------------------------------	-----

ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ

<i>Ο Χωρισμός ως ζωή</i>	129
1. Αναφορικότητα και κοινωνική σχέση.	129
2. Ζω με... (απόλαυση). Η έννοια της εκπλήρωσης.	131
3. Απόλαυση και ανεξαρτησία.	136

4. Η ανάγκη και η σωματικότητα.	138
5. Η θυμικότητα ως αυτότητα του εγώ.	141
6. Το εγώ της απόλαυσης δεν είναι βιολογικό ούτε κοινωνιολογικό.	144

<i>Απόλαυση και παράσταση</i>	147
1. Παράσταση και συγκρότηση.	148
2. Απόλαυση και τροφή.	154
3. Το στοιχείο και τα πράγματα, τα εργαλεία.	159
4. Η αισθητικότητα.	165
5. Το μυθικό σχήμα του στοιχείου.	173

<i>Εγώ και Εξάρτηση</i>	176
1. Η χαρά και η επαυριός της.	176
2. Η αγάπη για τη ζωή.	179
3. Απόλαυση και χωρισμός.	182

<i>Η διαμονή</i>	188
1. Κατοικία.	188
2. Η κατοικία και η θηλότητα.	191
3. Το σπίτι και η κτήση.	194
4. Κατοχή και εργασία.	197
5. Η εργασία και το σώμα, η συνείδηση.	204
6. Η ελευθερία της παράστασης και η δωρεά.	211

<i>Ο κόσμος των φαινομένων και η έκφραση.</i>	220
1. Ο χωρισμός είναι μια οικονομία.	220
2. Έργο και έκφραση.	223
3. Φαινόμενο και ον.	228

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Η ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

<i>Πρόσωπο και αισθητικότητα</i>	235
----------------------------------------	-----

<i>Πρόσωπο και ηθική</i>	244
1. Πρόσωπο και άπειρο.	244
2. Πρόσωπο και ηθική.	249
3. Πρόσωπο και Λόγος.	255
4. Η ομιλία εγκαθιδρύει τη σημασία.	259
5. Γλώσσα και αντικειμενικότητα.	266

6. Ο Άλλος άνθρωπος και οι άλλοι.	270
7. Η ασυμμετρία του διαπροσωπικού.	274
8. Βούληση και Λόγος.	276

<i>Η ηθική σχέση και ο χρόνος</i>	281
1. Η πολλότητα και η υποκειμενικότητα.	281
2. Το εμπόριο, η ιστορική σχέση και το πρόσωπο.	290
3. Η βούληση και ο θάνατος.	299
4. Η βούληση και ο χρόνος: η υπομονή.	306
5. Η αλήθεια της βούλησης.	311

ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

<i>Η αμφισβησία της Αγάπης.</i>	329
<i>Φαινομενολογία του Έρωτα.</i>	331
<i>Η γονιμότητα.</i>	346
<i>Η υποκειμενικότητα στον Έρωτα.</i>	350
<i>Η υπέρβαση και η γονιμότητα.</i>	355
<i>Υιότητα και αδελφότητα.</i>	360
<i>Το άπειρο του χρόνου.</i>	364

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Από το όμοιο στο ίδιο.	371
2. Το είναι είναι εξωτερικότητα.	372
3. Το περατό και το άπειρο.	375
4. Η δημιουργία.	376
5. Εξωτερικότητα και γλώσσα.	378
6. Έκφραση και εικόνα.	382
7. Ενάντια στη φιλοσοφία του Ουδέτερου.	384
8. Η υποκειμενικότητα.	386
9. Η διατήρηση της υποκειμενικότητας – η Πραγματικότητα της εσωτερικής ζωής και πραγματικότητα του εγώ.	387
10. Επέκεινα του Είναι.	389
11. Η επενδυμένη ελευθερία – η Ειρήνη.	390

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ EMMANUEL LEVNINAS *ΟΛΟ
ΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΠΕΙΡΟ* ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΗ ΛΕΧΙΚΟΝ Ο.Ε., ΔΙΔΟ
ΤΟΥ 26 ΚΑΙ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΟΥ ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ
ΤΟΥ 1989 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ
«ΕΞΑΝΤΑΣ»