



Αλέκα Μουρίκη

MERLEAU-PONTY ΚΑΙ HUSSERL

Από την υπερβατική φαινομενολογία
στη σκέψη του χιάσματος

1



HΧΟΥΣΣΕΡΛΙΑΝΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ, προσπαθώντας να πραγματοποιήσει την κατευθυντήρια ιδέα της, την ιδέα μιας ριζικής αυτοθεμελίωσης, κατέληξε, σχεδόν παρά τη θέλησή της, στην αποκάλυψη εκείνου του πρωταρχικού στρώματος της εμπειρίας, του κόσμου -της- ζωής ή βιωμένου κόσμου (Lebenswelt), το οποίο συνιστά το a priori θεμέλιο κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας. Μελετώντας τον τρόπο της συγκρότησης (constitution) του «πράγματος» και του κόσμου εν γένει μέσω των πράξεων της συνείδησης, ο Husserl ανακαλύπτει ότι οι πράξεις αυτές παραπέμπουν σ' ένα είναι το οποίο με υπερβαίνει ως απόλυτη συνείδηση και το οποίο προηγείται της συγκροτούσας δραστηριότητας του εγώ. Το εγχείρημα της συγκρότησης του κόσμου λοιπόν απολήγει στην αποδοχή ενός πρωταρχικού κόσμου ο οποίος δίνεται στη συνείδηση και ο οποίος αποτελεί το πρωταρχικό, προ-ανασκοπικό, προ-αντικειμενικό (μη ελεγχόμενο από τη συνείδηση) στρώμα εμπειρίας πάνω στο οποίο θα στηριχθεί και ο συγκροτούμενος από την ανασκοπική συνείδηση («θεματικοποιημένος») κόσμος της αντικειμενικότητας.

Στα τελευταία του έργα, ο Husserl οδηγείται λοιπόν σ' αυτόν τον πάντα προϋποτιθέμενο, αλλά και πάντα διαφεύγοντα από τον απόλυτο έλεγχο της συνείδησης, κόσμο της ζωής, ο οποίος θα αποτελέσει έκτοτε ένα είδος χαμένου παραδείσου για φαινομενολογία, όπως παρατηρεί ο P. Ricoeur¹.

Πάνω σ' αυτήν ακριβώς την τελευταία φιλοσοφία του Husserl στηρίχθηκε ο Merleau-Ponty, ο οποίος μελετώντας τα τελευταία γραφτά του γερμανού φιλοσόφου, βρήκε στην ιδέα του Lebenswelt το θεμέλιο μιας ολόκληρης φιλοσοφίας της πρωταρχικής εμπειρίας, μιας φιλοσοφίας η οποία δίνει προτεραιότητα στον αντιληπτικό προσανατολισμό του ανθρώπου μέσα στον κόσμο της προ-ανασκοπικότητας. Εγκαθιστάμενος μέσα στην προοπτική του Lebenswelt, ο Merleau-Ponty θα επιχειρήσει τόσο να ερμηνεύσει τη χουσερλιανή σκέψη, όσο και να θεμελιώσει τη δική του φαινομενολογία, η οποία θα επικεντρωθεί πάνω στην πράξη, μέσω της οποίας η

1. P. Ricoeur, *Du texte a l' action. Essais d' herméneutique II*, Παρίσι, εκδ. Seuil, 1986, σελ. 27.

φιλοσοφία μπορεί να ανακτήσει τον κόσμο· τον παρόντα και πραγματικό κόσμο του οποίου είμαστε μέρος και ο οποίος δεν αποτελεί ένα είναι εγκαθιδρυμένο από μια ορθολογικότητα ήδη δεδομένη στον εαυτό της.

Στρεφόμενος αποφασιστικά προς τον κόσμο, ο Merleau-Ponty δεν έχει την πρόθεση να παράσχει μια καθοριστική λύση στα προβλήματα και τις αντιφάσεις που είχε δημιουργήσει η χουσερλιανή φαινομενολογία. (Γιατί βέβαια δεν είναι λίγα τα προβλήματα που δημιουργούνται όταν μια φιλοσοφία του υπερβατικού εγώ που θέτει τον κόσμο και το είναι ως σύστοιχο των ενεργητικών πράξεων της συνείδησης, επιχειρεί να συμφιλιωθεί με την ύπαρξη ενός προγενέστερου στρώματος εμπειρίας, το οποίο υπερβαίνει και να υποβαστάζει κάθε δραστηριότητα του εγώ). Παραμερίζει, κατά κάποιο τρόπο, αυτά τα προβλήματα, προκειμένου να θεμελιώσει μια φαινομενολογία η οποία μαθαίνει ξανά να βλέπει, η οποία ανακαλύπτει τον κόσμο, καθιστώντας σαφές το γεγονός ότι το υποκείμενο είναι πάντοτε εμμενές μέσα στο χώρο και το χρόνο και προσπαθώντας να δείξει ποιο ρόλο παίζει αυτό το υποκείμενο στην πρόσκτηση και την αποκάλυψη του κόσμου. Η μερλεωποντιανή φαινομενολογία της αντίληψης εγκαθιστά κατευθείαν το υποκείμενο μέσα στον κόσμο και τη ροή του χρόνου, όπως επίσης και μέσα στο σώμα του, όχι για να επιλύσει τα προβλήματα και να υπερβεί τις αντιφάσεις που θέτει ο τελευταίος Husserl, αλλά για να θέσει και να αντιμετωπίσει ένα παράδοξο· το παράδοξο του είναι -στον- κόσμο: «Φερόμενος προς έναν κόσμο, βλέπω να συντρίβονται οι αντιληπτικές και οι πρακτικές προθέσεις μου πάνω σε αντικείμενα τα οποία μου φαίνονται τελικά ως προγενέστερα και εξωτερικά ως προς αυτές τις προθέσεις και τα οποία ωστόσο δεν υπάρχουν για μένα παρά μόνον στο μέτρο που κάνουν να γεννηθούν μέσα μου σκέψεις και θελήσεις»². Εφόσον δε, το μόνο μας μέσο για να έχουμε έναν κόσμο είναι το σώμα, αυτό το σώμα, ή μάλλον η εμπειρία του, μας αποκαλύπτει τον αμφίσημο τρόπο της ύπαρξης: «Είναι (το σώμα) πάντοτε κάτι άλλο απ' αυτό που είναι, ταυτόχρονα σεξουαλικότητα και ελευθερία, ριζωμένο στη φύση τη στιγμή ακριβώς που μεταμορφώνεται από την κουλτούρα, αυτό που ποτέ δεν είναι κλεισμένο στον εαυτό του και συγχρόνως αυτό που ποτέ δεν μπορούμε να υπερβούμε»³.

Αυτό το ωστόσο του πρώτου παραθέματος ή αυτό το τη στιγμή ακριβώς που του δεύτερου, αποτελούν, κατά κάποιον τρόπο, μια ένδειξη για την ηθελημένη (ή απλώς αποδεδεγμένη) αμφισημία την οποία ο Merleau-Ponty εισάγει στη φιλοσοφική σκέψη προκειμένου να τη βοηθήσει να βγει από το ψευδές διάζευγμα μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού, προκειμένου να σπάσει τα δεσμά των προκαταλήψεων που κρατούν ακόμα τη χουσερλιανή φαινομενολογία μέσα στην κλειστότητα της συνείδησης ως μόνης δωρήτριας νοήματος, του υποκειμένου ως συνθετικής δραστηριότητας και της γνώσης ως συγκρότησης του νοήματος. Ο Merleau-Ponty, αντίθετα, εγκαθιστώντας το υποκείμενο μέσα στον κόσμο, συγκεντρώνει την προσοχή του στη σχέση «διατομής» ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο· σχέση που του δίνει τη δυνατότητα να κα-

2. *Phénoménologie de la perception*, Παρίσι, εκδ. μου.

Gallimard, 1945, σελ. 97, η υπογράμμιση δική

3. Όπ. παρ., σελ. 231.

τανοήσει με ένα νέο τρόπο τις σχέσεις ανάμεσα σε εξωτερικότητα και εσωτερικότητα, ανάμεσα σε θεμελιούμενο και θεμελιώνον. Δεν δίνεται καμιά προτεραιότητα σε ένα υπερβατικό cogito, το οποίο συγκροτεί τα πάντα. Αυτό το υποκείμενο για το οποίο γίνεται λόγος εδώ είναι ένα ενσαρκωμένο cogito, ένα υποκείμενο αδιαχώριστο από τον κόσμο, πρόταγμα του ίδιου του κόσμου, μολοντί βέβαια το υποκείμενο, και μόνο αυτό, είναι εκείνο που επιφορτίζεται με το έργο να αποκαλύψει το νόημα του κόσμου, ο οποίος, με τη σειρά του, ως πρωτογενής ενότητα όλων των εμπειριών μας και μοναδικός όρος όλων των προταγμάτων μας, δεν συνιστά πλέον την ορατή εκδίπλωση μιας συγκροτούσας σκέψης, αλλά την «πατρίδα κάθε ορθολογικότητας»⁴. Αυτή η σχέση την οποία ο Merleau-Ponty έθεσε στο κέντρο της σκέψης του, είναι μια σχέση διπλής κατεύθυνσης, μία fundierung όπου, όπως εξηγεί ο ίδιος, «ο όρος που θεμελιώνει... είναι πρώτος με την έννοια ότι το θεμελιούμενο δίνεται ως ένας προσδιορισμός ή μια αποσαφήνιση του όρου που θεμελιώνει, πράγμα που του απαγορεύει να τον απορροφήσει εντελώς: αυτό που θεμελιώνει, ωστόσο, δεν είναι πρώτο με μια εμπειρική έννοια και το θεμελιούμενο δεν είναι απλώς κάτι το παράγωγο, εφόσον αυτό που θεμελιώνει φανερώνεται μόνο μέσα από το θεμελιούμενο»⁵.

Έχουμε βέβαια να κάνουμε εδώ με ένα διαφορούμενο, πράγμα που και ο ίδιος ο Merleau-Ponty παραδέχεται: διαφορούμενο όμως που είναι το μόνο ικανό να αποδώσει την παραδοξότητα του είναι -στον- κόσμο, εφόσον δεν παρέχει προνόμια σε κανέναν από τους δύο όρους της σχέσης (υποκείμενο-κόσμος), αποκαλύπτοντάς τους στην αμοιβαία διαπλοκή τους.

2

2.1. ΓΙΑ ΤΟΝ MERLEAU-PONTY, Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΕΙΝΑΙ πριν απ' όλα περιγραφή, και κατά κανέναν τρόπο εξήγηση ή επαγωγική θεωρία. Την εννοεί, σε πλήρη συμφωνία με τον Husserl, ως μια επιστροφή στα ίδια τα πράγματα, η πραγματοποίηση της οποίας προσλαμβάνει το χαρακτήρα μιας επανεγκατάστασης στον προ-θεματοποιημένο κόσμο: «Σ' αυτόν τον κόσμο πριν από τη γνώση για τον οποίο πάντα μιλάει η γνώση και ως προς τον οποίο κάθε επιστημονικός προσδιορισμός είναι αφηρημένος, ενδεικτικός και εξαρτώμενος, όπως η γεωγραφία ως προς το τοπίο όπου στην αρχή έχουμε μάθει τι είναι ένα δάσος, ένα λειβάδι κι ένας ποταμός»⁶. Αυτή η επανάκτηση του τοπίου ως τόπου των πρώτων μας προσανατολισμών συνιστά την προοπτική η οποία κατευθύνει τον Merleau-Ponty στην προσπάθειά του να ανιχνεύσει τη δική του θέση μέσα στο ευρύ πεδίο της χουσερλιανής φαινομενολογίας και, ίσως, θα λέγαμε, να το αναλάβει στην κίνηση των δυνατών αναπροσανατολισμών του.

Σύμφωνα με τον M.-P. λοιπόν, το όλο εγχείρημα των διαδοχικών αναγωγών της

4. 'Οπ. παρ., σελ. 490-2.

5. 'Οπ. παρ., σελ. 451.

6. Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης.

μετ. Φώτη Καλλία, Αθήνα, εκδ. Έρασμος, 1977, σελ. 23.

φαινομενολογικής στάσης δεν έχει στην πραγματικότητα στόχο να αποκαλύψει τον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος συγκροτείται από ένα εγώ, «εστία ενύπαρκτης αλήθειας». Αντίθετα, οδηγεί στη φανέρωση «ενός υποκειμένου ταγμένου στον κόσμο».

Ακολουθώντας τις βαθμίδες της αναγωγικής διαδικασίας δεν οδηγούμαστε παρά για λόγους τακτικής, και προσωρινά μόνο, σ' εκείνο το πεδίο του απόλυτου Είναι που μας αποκαλύπτεται από τις ανασκοπικές πράξεις της καθαρής συνείδησης, σ' εκείνο το καθαρά προθετικό Είναι του κόσμου του οποίου το νόημα δεν είναι παρά το νόημα ενός Είναι για τη συνείδηση. Αυτό που στην τελική της φάση κατορθώνει όντως να φέρει στο φως ή, μάλλον, να αποδώσει στην απερίσταλη πραγματικότητά του, η αναγωγή είναι ο κόσμος σαν «μόνιμος ορίζοντας όλων των cogitationes (νοημάτων) μου και σαν μια διάσταση ως προς την οποία δεν παύω να τοποθετούμαι»⁷. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται το εγχείρημα της αναγωγής από τον Μ.-Ρ., εξεταζόμενο υπό την προοπτική της εμπειρίας ενός διυποκειμενικού κόσμου, ενός κόσμου μέσα στον οποίο κάνει πλέον την εμφάνισή του ο άλλος ως συστατικό μέρος του.

Το παράδοξο που προκύπτει από τη θέση του άλλου ως alter-ego αποτελεί τη λυδία λίθο για τη χουσερλιανή φαινομενολογική σκέψη όσον αφορά τη θεμελίωση της εγκυρότητάς της ως υπερβατικής μεθόδου σύστασης ενός αντικειμενικού κόσμου, αλλά και όσον αφορά τη δυνατότητά της να συσταθεί, αυτή η ίδια, σε αυστηρή επιστήμη της αντικειμενικής γνώσης. Μέσω της εξέτασης του προβλήματος του άλλου φθάνει άλλωστε ο Husserl στην αναγνώριση εκείνου του πρωταρχικού στρώματος της βιωμένης εμπειρίας (Lebenswelt) που, διανοίγοντας έναν νέο ορίζοντα για τη φαινομενολογία, προβληματικοποιεί ταυτόχρονα τις θεμελιώδεις μεθόδους της της αναγωγής και της συγκρότησης και δίνει το έναυσμα για μια ανατοποθέτηση της φαινομενολογικής μεθόδου. Η κεντρική σημασία του προβλήματος του άλλου μας υποχρεώνει, λοιπόν, να παρακολουθήσουμε, έστω και συνοπτικά, τον τρόπο με τον οποίο αυτό τίθεται από τον Husserl και αναδιατυπώνεται από τον Μ.-Ρ.

2.2. Η ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΤΗΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ και της υπερβατικής αναγωγής οδηγεί σ' ένα απόλυτο υπερβατικό ego το οποίο συνδέεται αποκλειστικά με τη ροή των καθαρών συνειδησιακών του καταστάσεων και τις ενότητες που συγκροτούνται ως προθετικά σύστοιχα των τρόπων της συνείδησης. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, όπως και ο ίδιος ο Husserl παρατηρεί⁸, οι ενότητες αυτές δίνουν την εντύπωση ότι δεν είναι δυνατόν να διαχωριστούν από το ego, ότι ανήκουν στο συγκεκριμένο είναι του ego. Αν έτσι είχαν τα πράγματα, το εγώ θα κινδύνευε να καταστεί ένα solus ipse και η ύπαρξη των άλλων ego προβληματική. Προκειμένου να μην αναχθούν οι άλλοι σε απλές αναπαραστάσεις, σε αναπαριστώμενα εντός του εγώ αντικείμενα, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η εμπειρία που έχει το εγώ, στα πλαίσια της ζωής της καθαρής υπερβατικής του συνείδησης, των άλλων και του κόσμου του οποίου οι άλλοι απο-

7. Όπ. παρ., σελ. 30.

8. *Méditations cartésiennes*, μετ. Gabrielle Peiffer

και Emmanuel Levinas, Παρίσι, PUF, συλλογή Epiméthée, 1982, παρ. 42.

τελούν μέρος αλλά και υποκειμενά του, δεν είναι έργο της συνθετικής δραστηριότητας του εγώ, αλλά ένας κόσμος έξω από το εγώ, ένας κόσμος διυποκειμενικός.

Το πρόβλημα που τίθεται, λοιπόν, για τον Husserl είναι να υπερβεί τα όρια του σολιψισμού όπου η φαινομενολογία του υπερβατικού είναι κινδύνευε να εγκλεισθεί. Αντιμετωπίζοντας το ενδεχόμενο να παραμείνει αιχμάλωτη μιας «μοναδικής» σύλληψης ενός κόσμου συγκροτούμενου αποκλειστικά από τις δραστηριότητες της καθαρής συνείδησης, του απόλυτου cogito, η φαινομενολογία καθιστούσε προβληματική τόσο τη δυνατότητα της γνώσης όσο και εκείνη του αντικειμενικού κόσμου. Στην προσπάθειά της ακριβώς αυτή να επιλύσει το πρόβλημα της αντικειμενικής πραγματικότητας, υποχρεώνεται να θέσει και να αναγνωρίσει την ύπαρξη του άλλου ως ενός άλλου είναι -δι' εαυτόν. Η αναγνώριση του άλλου ως ενός ego τέτοιου όπως είμαι εγώ για τον ίδιο τον εαυτό μου, ως ενός ego, δηλαδή, το οποίο κατέχει τον «κόσμο του», σημαίνει ότι ο κόσμος ο οποίος μέχρι τώρα θεωρείτο ως κόσμος δικός μου μεταβάλλεται σε έναν «κόσμο για μας»: αντικείμενο της διυποκειμενικής εμπειρίας, η οποία μπορεί να διασφαλίσει τη δυνατότητα συγκρότησης ενός αντικειμενικού κόσμου.

Η πρώτη βαθμίδα αυτής της συγκρότησης είναι η εμπειρία του άλλου ως ψυχοφυσικού είναι. Η εμπειρία του ίδιου του σώματός μου ως φυσικού είναι και ως ψυχισμού με οδηγεί σε μία κατ' αναλογίαν ή ομοιότητα αντίληψη του άλλου ως ενός όντος που παρουσιάζεται μπροστά του «με σάρκα και οστά». Ο άλλος μου δίνεται σε μια πρωτοταγή εμπειρία της πραγματικής παρουσίας του κατέχοντας τη δική του θέση μέσα στο χώρο⁹, διαφορετικός από μένα και χαρακτηριζόμενος από την ομοιότητά του με το δικό μου σώμα. Αυτή ακριβώς η ομοιότητα είναι εκείνη η οποία μου επιτρέπει να αναγνωρίσω στον άλλο την ύπαρξή του ως ενός άλλου εγώ-υποκειμένου. Διότι, ο ενσαρκωμένος ψυχισμός του άλλου δεν δίνεται με την αμεσότητα μιας παρουσίας όπως η σωματική παρουσία του. Το βιωμένο είναι του δεν μπορεί να μου δοθεί παρά μέσω ενός είδους αναλογικής σύζευξης. Το ξένο ψυχοφυσικό σώμα γίνεται αντιληπτό με τον ίδιο τρόπο πρωταρχικής αμεσότητας με τον οποίο αντιλαμβάνομαι το δικό μου σώμα· ο ενσαρκωμένος ψυχισμός του άλλου, όμως, δεν μου δίνεται πραγματικά αυτός ο ίδιος, αλλά μάλλον σκοπείται κατά τον τρόπο ενός αναλογικού συσχετισμού της παρουσίας του ως συν-παρουσίας (APRÄSENTATION). «*Η αντίληψη ενός ξένου οργανικού σώματος, εν σχέσει προς την ίδια την ουσία του, είναι μάλλον, οφείλουμε να πούμε, μια αντίληψη μέσω πρωταρχικής ερμηνείας. Αυτή η πρωταρχικότητα θεμελιώνεται πάνω στην ουσιαστική, αδιαχώριστη αναφορά της στη δική μου πρωταρχική σωματικότητα, εντός της οποίας έχω την πρωταρχική βιωμένη εμπειρία μιας ενσάρκωσης ενός υποκειμενικού είναι, μέσα σ' ένα ον που φανερώνεται ως πράγμα*»¹⁰.

Συλλαμβάνω λοιπόν αυθόρμητα αυτό το πράγμα στην ενσάρκωσή του ως εμπψυχωμένου σώματος παρόμοιου με το δικό μου σώμα και, ταυτοχρόνως, το κατανοώ

9. Βλ. και *Erste Philosophie, Husserliana VIII*, μετ. Anion Kelkel, Παρίσι, PUF, 1972, σελ. 86.
 Martinus Nijhoff, La Haye, 1956 σελ. 62, γαλλ.

10. 'Οπ. πρ., [63], γαλλ. μετ. σελ. 87.

ως άλλο (alter) στη δική του υποκειμενικότητα, στο δικό του «εγώ είμαι» που, ωστόσο, δεν είμαι εγώ. Τον συλλαμβάνω, δηλαδή, ως ένα Alter ego. Αυτό το Alter ego, σ' αυτό το επίπεδο συγκρότησής του, παραπέμπει, με τη σειρά του, στη δική μου υλική και εν χώρω σωματικότητα, η οποία αποτελεί μέλος ενός περιβάλλοντος εκτατών σωμάτων, μιας πρώτης φύσης, η οποία δεν είναι όμως ακόμα φύση αντικειμενική, «δεν έχει ακόμα τα συστατικά χαρακτηριστικά τα οποία προέρχονται από τον ήδη συγκροτημένο άλλο»¹¹. Δεν έχει συγκροτηθεί, επομένως, βάσει της διυποκειμενικότητας. Η αναγνώριση, ωστόσο, της ύπαρξης του άλλου έρχεται να με διαβεβαιώσει για τη δυνατότητα μιας άλλης αντίληψης, εκτός από τη δική μου, αυτής της φύσης. Η αναλογική αντίληψή μου του άλλου μου παρέχει τη δυνατότητα να αντιληφθώ ότι ο άλλος αντιλαμβάνεται τον ίδιο κόσμο μ' αυτόν ο οποίος αποτελεί αντικείμενο της δικής μου αντίληψης, ότι εγώ και ο άλλος δεν είμαστε μονάδες κλεισμένες κάθε μία στο δικό της κόσμο, αλλά ότι μετέχουμε ενός κοινού κόσμου.

Η συν-ύπαρξη εμού και του άλλου, η αλληλοδιείσδυση των προθετικοτήτων αυτών των δύο μονάδων καθιστά δυνατή την ανάδυση μιας υπερβατικής διυποκειμενικότητας, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η αντικειμενικότητα του κόσμου. Ο κόσμος συγκροτείται σε κόσμο αντικειμενικό μέσω των συγκροτησιακών εμπειριών των υποκειμένων που τον σκοπεύουν. Συγκροτείται ως το αντικειμενικό σύστοιχο της επικοινωνίας τους. Η ταυτότητα αυτού στο οποίο το εγώ αναφέρεται διασφαλίζεται από την ύπαρξη των άλλων υποκειμένων και την επικοινωνία με αυτά τα υποκείμενα. Αυτή η κοινότητα των επικοινωνούντων υποκειμένων συνιστά, στο υπερβατικό επίπεδο, μια απεριόριστη κοινότητα μονάδων, την οποία ο Husserl ονομάζει υπερβατική διυποκειμενικότητα. Αυτή φέρει κατ' ανάγκην μέσα της τον αντικειμενικό κόσμο, εφόσον ο υπερβατικά συγκροτημένος μέσα στο εγώ κόσμος είναι ταυτοχρόνως και ένας κόσμος των ανθρώπων συγκροτημένος μέσα στην ψυχή κάθε ανθρώπου χωριστά¹².

Έτσι λοιπόν, ακολουθώντας τους αναβαθμούς της συγκρότησης του άλλου, η φαινομενολογία μοιάζει να εξέρχεται από τον κύκλο του σολιψισμού στον οποίο φαινόταν εγκλωβισμένη μετά την άσκηση της υπερβατικής αναγωγής, η οποία είχε αποδώσει το εγώ στον εαυτό του ως ένα solus ipse, θέτοντας τους άλλους και το ίδιο το εγώ ως ανθρώπινο πρόσωπο «εντός παρενθέσεων». Η εμπειρία του άλλου δείχνει να υπερβαίνει τον σολιψισμό, εφόσον η συγκρότηση της διυποκειμενικότητας απαιτεί από το εγώ να αναγνωρίσει ότι ο άλλος έχει το νόημα μιας μονάδας διαφορετικής από αυτό· μιας μονάδας με το δικό της κόσμο ο οποίος, όμως, δεν είναι άλλος από τον κοινό κόσμο που μας περιβάλλει όλους και τον οποίο συγκροτούμε μέσω των προθετικών εμπειριών μας. Η αποποίηση του σολιψισμού θεμελιώνεται στη διυποκειμενικότητα και αυτή, με τη σειρά της, οδηγεί στη συγκρότηση του νοήματος ενός αντικειμενικού κόσμου ως κόσμου που υπάρχει για όλους.

Τόσο όμως η υπέρβαση του σολιψισμού, όσο και η συγκρότηση της αντικειμενι-

11. *Logique formelle et logique transcendante*, μετ. S. Bachelard, Παρίσι, PUF, σελ. 322.

12. *Méditations cartésiennes*, παρ. 56.

κότητας του κόσμου, οι οποίες απαιτούν ως θεμελιώκή τους προϋπόθεση τη συγκρότηση του άλλου, συνιστούν πρόβλημα. Ο άλλος, προκειμένου μια τέτοια αντικειμενικότητα να καταστεί δυνατή, πρέπει να μπορεί να παρεμβαίνει στο δικό μου υπερβατικό πεδίο ασκώντας μία θεμελιωτική δραστηριότητα. Οφείλει να γίνει «συνεργάτης» μου στην υπερβατική συγκρότηση του κόσμου, όπως παρατηρεί εν προκειμένω ο Desanti¹³. Η άσκηση μιας τέτοιας δραστηριότητας από τον άλλο δεν μπορεί παρά να είναι προβληματική, εφόσον η καθαρή φαινομενολογική ανάλυση έχει δείξει με σαφήνεια ότι το υπερβατικό αυτό πεδίο δίνεται στην πρωταρχικότητά του αποκλειστικά και μόνο σ' ένα καθαρό εγώ όπως αυτό έχει αποκαλυφθεί στον εαυτό του μετά την πραγματοποίηση της αναγωγής. Πώς θα μπορούσε λοιπόν ο άλλος, ο οποίος συγκροτείται κι αυτός επίσης μέσα στο ίδιο υπερβατικό πεδίο, να διεκδικήσει τα ίδια δικαιώματα με το υπερβατικό εγώ σχετικά με τη συγκρότηση της αντικειμενικότητας ενός κοινού κόσμου; Ο άλλος δεν μου δίνεται παρά μόνον ως alter-ego μου, ως κάτοικος του δικού μου υπερβατικού πεδίου. Η υπερβατική σκόπευση του άλλου δεν εγγράφεται σ' αυτό το πεδίο παρά μόνον μέσω πληρεξουσιότητας: η μόνη την οποία μπορώ όντως να πραγματοποιήσω είναι η δική μου. Ποιο νόημα μπορεί να αποκτήσει επομένως η υποκειμενικότητα του άλλου; Πώς μπορούμε να συστήσουμε από κοινού αυτό το σύμπαν μονάδων το οποίο συγκροτεί και, ταυτοχρόνως, εγγράφεται τη δυνατότητα ενός αντικειμενικού κόσμου; Η φροντίδα της υπερβατικής φαινομενολογίας να παραμείνει πιστή στην ιδέα της συνειδήσης ως πηγής απ' όπου αντλείται το νόημα όλων όσων υπάρχουν για το εγώ, αποτελεί γι' αυτήν εμπόδιο στην προσπάθειά της να επιτύχει πρόσβαση προς τα στοιχεία εκείνα που δεν μπορούν να αναχθούν.

Ο άλλος αποτελεί ένα τέτοιο στοιχείο: η υπερβατική φαινομενολογία όμως δεν το προσεγγίζει παρά ως ένα alter-ego, ένα ανάλογο, ένα άλλο εγώ το οποίο συγκροτείται και διαυγάζεται ως προς το νόημά του ως «άλλου» μέσα στο δικό μου υπερβατικό πεδίο. Ο «άλλος» δεν μου δίνεται στην πραγματικότητά του. Αυτό που η συγκρότηση του «άλλου» μου αποκαλύπτει είναι η ιδεατή ύπαρξη του άλλου, όχι η πραγματική του ύπαρξη. Τελικά, λοιπόν, η χουσερλιανή φαινομενολογία παραμένει εκτεθειμένη στην κατηγορία του σολιψισμού, χωρίς δυνατότητα διάνοιξης προς μια σύλληψη του κόσμου και των άλλων στην πραγματικότητά τους; Η επιμονή του Husserl στην αδιαμφισβήτητη ριζικότητα του καθαρού υπερβατικού εγώ φαίνεται να το επιβεβαιώνει. Κι ωστόσο, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε την προσπάθεια που καταβάλλεται, στα τελευταία του γραφτά, για έναν αναπροσανατολισμό της προβληματικής του, ο οποίος, χωρίς να προδίδει την κατευθυντήρια γραμμή της σκέψης του, θα οδηγούσε στην ανάδειξη της σύμπτωσης του συγκεκριμένου με το υπερβατικό υποκείμενο, όπως επίσης και της αμεσότητας της σχέσης του υποκειμένου αυτού — σ' ένα πρώτο επίπεδο προ-κατηγορικής εμπειρίας — με το αντικείμενο. Το εγχείρημα βέβαια τούτο συναντά δυσκολίες που φαίνονται ανυπέρβλητες εφόσον παραμένουμε μέσα στο πεδίο της υπερβατικής φαινομενολογίας. Προσφέρει, ωστόσο, γόνι-

13. J.T. Desanti, *Introduction a la phénoménologie*, Παρίσι, Gallimard, σλλ. Ideas, 1976, σελ. 129-130.

μες διεξόδους για τη σκέψη εκείνη η οποία θα ακολουθήσει το δρόμο της χουσερλιανής προβληματικής μέχρι τις ακραίες συνέπειές της, μέχρι την έκρηξη του πεδίου όπου τα προβλήματα της υπερβατικής φαινομενολογίας ετέθησαν¹⁴. Αυτός ακριβώς είναι ο δρόμος που η μερλωποντιανή φαινομενολογία της αντίληψης θα διανύσει, δοκιμάζοντας τα όρια αντοχής της φαινομενολογίας ως ανασκοπικού τρόπου σκέψης.

2.3. ΟΣΟΝ ΑΦΟΡΑ, ΛΟΙΠΟΝ, ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ του άλλου ως θεμελίου της αντικειμενικότητας του κόσμου, ο Μ.-Ρ. διατείνεται ότι, προκειμένου να θεμελιωθεί πραγματικά αυτή η αντικειμενικότητα, δεν έχουμε την ανάγκη των άλλων απλώς και μόνον ως εκείνων που συγκροτούν το δικό τους κόσμο —εγώ και οι άλλοι ενώπιον του Θεού, χωρίς δυνατότητα επικοινωνίας μεταξύ μας—, αλλά των άλλων ως ενσαρκωμένων προθετικότητων με συγκεκριμένη θέση μέσα στο φυσικό χώρο και οριζόμενων από μια συγκεκριμένη ιστορική και πολιτισμική κατάσταση: των άλλων ως δι' εαυτούς (Roug soi) αλλά και προς έτερον (roug autrui), έτσι ώστε οι αμοιβαίες προοπτικές μας —η άποψή μου για τον άλλο και η άποψη του άλλου για μένα— να διαπλέκονται σε μια σχέση πραγματικά διαλεκτική. Ο άλλος, επομένως, δεν συνιστά απλώς και μόνον ένα πρόβλημα για τη φιλοσοφική σκέψη. Αν πρέπει να υπάρχει πραγματικά για μένα, αυτό δεν μπορεί να συμβεί παρά μόνον εάν το πρόβλημα του άλλου τεθεί κατ' αρχήν σ' ένα επίπεδο που βρίσκεται κάτω από την τάξη της σκέψης¹⁵. Ο άλλος, το alter-ego, «συγκροτείται» από τον άνθρωπο και όχι από τη σκέψη, εφόσον μόνον ένας άνθρωπος μπορεί να βρίσκεται έξω από τον εαυτό του μέσα στον κόσμο: εκ-στατική δυνατότητα που ολοκληρώνεται ως αντίληψη. Αυτό που θέτει τον άλλο άνθρωπο δεν είναι ένα καθαρό σκεπτόμενο cogito, αλλά ένα αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, ενσαρκωμένο σ' ένα σώμα-αντιληπτό πράγμα, που μετέχει μιας κοινότητας αντιλαμβανομένων υποκειμένων. Το αληθινό cogito, λοιπόν, δεν είναι εκείνο που ανάγει την ύπαρξή μου στη σκέψη που έχω ότι υπάρχω, αλλά εκείνο που με αποκαλύπτει εν καταστάσει¹⁶, ως είναι στον κοινό εκείνο κόσμο τον οποίο αντιλαμβανόμαστε από κοινού με τα άλλα αντιλαμβανόμενα υποκείμενα. Μόνον υπ' αυτήν την προϋπόθεση, διατείνεται ο Μ.-Ρ., μπορεί η υπερβατική υποκειμενικότητα να είναι διυποκειμενικότητα, σύμφωνα και με την άποψη του ύστερου Husserl. Σημαντικό, όμως, είναι να σημειώσουμε εδώ ότι η διυποκειμενικότητα, όπως την

14. Εμπεριέχει, ωστόσο, και σοβαρούς κινδύνους που μπορούν να επιφέρουν την κατάρρευση του όλου σχεδίου της φαινομενολογίας και να την μετατρέψουν στο αντίθετό της: αντί να καταστεί μια ριζική κριτική της γνώσης προκειμένου να οδηγήσει σε μια αυθεντικά επιστημονική γνώση (η φαινομενολογία ως αυστηρή επιστήμη), μπορεί να προβεί στην απόρριψη κάθε γνώσης και κάθε επιστήμης. Αντί να γίνει όργανο καθολικής αυτοσυνείδησης, η οποία ανοίγει το δρόμο για τη γνώση των πρώτων θεμελίων, ενδέχεται το σχήμα μιας

βολικής άγνοιας. Πρόκειται για τη φαινομενολογία των φτωχών, όπως την ονομάζει ο Desanti, με την οποία, ως διευκρινιστεί, καμία σχέση δεν έχει η προσπάθεια στοχαστών όπως ο Μ.-Ρ., οι οποίοι αναλαμβάνουν να επαναδιατρέξουν την πορεία της φαινομενολογίας με οδηγό τα έσοχα ερωτήματα που αυτή έθεσε.

15. *Signes*, Παρίσι, εκδ. Gallimard, 1960, σελ. 215.

16. *Προοίμιο*, σελ. 29.

αντιλαμβάνεται ο Μ.-Ρ., δεν είναι το αποτέλεσμα της συγκρότησης του άλλου, μέσω αναλογικής σύλληψής του, στο υπερβατικό πεδίο ενός καθαρού εγώ, ούτε ο κόσμος το αντικειμενικό σύστοιχο των συγκροτησιακών πράξεων των συνειδήσεων που τον στοχεύουν από κοινού. Η αναγνώριση των άλλων ως κοινότητας ενσαρκωμένων συνειδήσεων και του κόσμου ως πρωταρχικού πεδίου των εμπειριών τους, δεν συνιστούν απόληξη μιας διαδικασίας διαδοχικών συγκροτήσεων, αλλά την ευθύς εξ αρχής παραδοχή της παραδοξότητας μιας σωματικής εγκατάστασης στον κόσμο από κοινού με τους συναντιλαμβανόμενους αυτόν τον κόσμο ομοίους. Οι άλλοι δεν είναι ανάλογα, αλλά συγκράτοικοι ενός κόσμου τον οποίο δεν συγκροτούμε αλλά συν-αντιλαμβανόμαστε. Για τούτο και ο Μ.-Ρ. θα ισχυριστεί ότι, εν τέλει, η χουσερλιανή διαδικασία της αναγωγής και συγκρότησης δεν είναι η μέσα στο πεδίο της υπερβατικής συνείδησης συγκρότηση του κόσμου, αλλά η φανέρωση του «καυτιολόγητου αναβλύσματος του κόσμου». Κατ' αυτόν, το χουσερλιανό υπερβατικό δεν ταυτίζεται με το υπερβατικό στον Καντ. Ο Husserl δεν καθιστά τον κόσμο εμμενή στο υποκείμενο· αντιλαμβάνεται μάλλον το υποκείμενο ως υπέρβαση προς τον κόσμο. Η αναγωγική δραστηριότητα, κατά συνέπεια, δεν πρέπει να νοείται παρά ως μια προσωρινή και ηθελημένη ρήξη της οικειότητάς μας με τον κόσμο. Ρήξη, που έχει ως στόχο να αφυπνίσει τις βεβαιότητές μας σχετικά με τον κόσμο, οι οποίες, μέσα στα πλαίσια της συνηθισμένης φυσικής στάσης, περνούν απαρατήρητες. Η αναγωγή δεν οδηγεί σε μια οπισθοχώρηση στην ενότητα της συνείδησης ως θεμέλιου του κόσμου. Το μόνο για το οποίο κατορθώνει να μας παράσχει μια θεμελιωτική βεβαιότητα είναι το ανάβλυσμα του κόσμου. «Το μεγαλύτερο μάθημα της αναγωγής είναι η αδυναμία μιας πλήρους αναγωγής», συμπεραίνει ο Μ.-Ρ.¹⁷.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Μ.-Ρ. ερμηνεύει το νόημα της χουσερλιανής αναγωγής αποτελεί ίσως την επαρκέστερη ένδειξη σχετικά με τον προσανατολισμό της σκέψης του μέσα στα όρια (ή και τα περιθώρια ίσως;) του φαινομενολογικού στοχασμού. Στην προβληματική γύρω από την έννοια της αναγωγής (την οποία και ο ίδιος ο Husserl συμμερίζεται, διερωτώμενος διαρκώς σχετικά με τη δυνατότητα μιας πλήρους αναγωγής), ο Μ.-Ρ. αναγνωρίζει την ίδια την απόδειξη του είναι μας στον κόσμο: «Αν ήμασταν το απόλυτο πνεύμα, η αναγωγή δε θα ήταν προβληματική. Αλλά αφού αντίθετα είμαστε στον κόσμο, αφού, ακόμη και οι στοχασμοί μας παίρνουν θέση μέσα στη χρονική ροή που προσπαθούν να συγκρατήσουν (...), δεν υπάρχει σκέψη που ν' αρχαλιάζει ολόκληρη τη σκέψη μας»¹⁸.

Έτσι λοιπόν, η ειδητική ανάλυση δεν έχει ως στόχο, σύμφωνα με τον Μ.-Ρ., να διερευνήσει τις προϋποθέσεις οι οποίες καθιστούν τον κόσμο ή την αντίληψη του κόσμου αληθείς, αλλ' αντίθετα, να αναδείξει τον κόσμο ως αυτό ακριβώς που αντιλαμβανόμαστε και την αντίληψη ως αυτό που θεμελιώνει την ιδέα της αλήθειας, ως αυτό που συνιστά για το υποκείμενο την πρόσβαση στην αλήθεια. Οι χουσερλιανές ουσίες δεν μπορούν, επομένως, να αποτελούν το στόχο της ειδητικής ανάλυσης, αλλά ένα μέσον, εφόσον συγκροτούν εκείνο το πεδίο της ιδεατότητας που το cogito έχει

17. Όπ. παρ., σελ. 31.

18. Όπ. παρ.

ανάγκη προκειμένου να γνωρίσει και να κατακτήσει την πλασματικότητά του και την πλασματικότητα του κόσμου, ως εγγύησης τόσο της Weltlichkeit του κόσμου (του τι είναι πραγματικά ο κόσμος για το υποκείμενο πριν από κάθε θεματικοποίηση), όσο και της πραγματικής παρουσίας του εγώ στον εαυτό του —της αλήθειας, δηλαδή, ως αντιληπτικής προφάνειας. Η αναζήτηση της ουσίας στα πλαίσια της ειδητικής αναγωγής δεν αποτελεί φυγή προς το σύμπαν των λεκτών πραγμάτων· δεν ανάγει τη συνείδηση ή τον κόσμο στις λέξεις ή τις έννοιες συνείδηση και κόσμος σαν να μην επρόκειτο παρά για αποκλειστικά γλωσσικές κατακτήσεις ή ζητήματα του λόγου. Η αναζήτηση της ουσίας είναι μάλλον το εγχείρημα εκείνο μέσω του οποίου αναλαμβάνουμε να οδηγήσουμε τη βουβή ακόμα εμπειρία στην καθαρή έκφραση του νοήματός της¹⁹.

Άλλωστε, —όπως η ίδια η άσκηση της αναγωγής εν τέλει αποκαλύπτει— «εφόσον είμαστε στον κόσμο, είμαστε καταδικασμένοι στο νόημα²⁰» και η σχέση μας με αυτόν είναι ακριβώς η σύλληψη του νοήματος με το οποίο τα πράγματα παρουσιάζονται στο εγώ ως συγκεκριμένο υποκείμενο. Η συνείδηση δεν αναφέρεται στον κόσμο ως δυνατότητα της ενότητάς της, δεν τον προσδιορίζει υποτάσσοντάς τον στην προεγκαιδρυμένη τάξη του Λόγου. Αντίθετα, αυτή η ίδια θεμελιώνεται ως συνείδηση στην πρωταρχική ενότητα αυτού του προ-αντικειμενικού ατόμου που είναι ο κόσμος.

2.4. ΚΑΤΑ ΣΥΝΕΠΕΙΑ, Η ΑΝΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ σε κάτι που βρίσκεται έξω απ' αυτήν, η προθετικότητα, κατατείνει κι αυτή επίσης στη διαύγαση της πρωτοταγούς ενότητας ανθρώπου και κόσμου· αυτής της ενότητας πριν από την παρέμβαση της αντικειμενοποιούσας συνείδησης πάνω στην οποία αυτή η τελευταία βρίσκει τη θεμελίωσή της. Σύμφωνα με την μερλωποντιανή ερμηνεία της προθετικότητας, λοιπόν, οδηγούμαστε σε μια «κατανοητική» σχέση με τον κόσμο, αφού αυτή η σχέση της συνείδησης με κάποιο πράγμα που βρίσκεται έξω απ' αυτήν, είτε πρόκειται για πράγμα αντιληπτό, είτε για κάποιο συμβάν ή θεωρία, σημαίνει τη σύλληψη της συνολικής πρόθεσης, του μοναδικού τρόπου με τον οποίο το πράγμα υπάρχει. Το να κατανοείς, επομένως, σημαίνει να συλλαμβάνεις το αντικείμενο στην ολότητα έκφρασης του νοήματός του. Ο τρόπος με τον οποίο ο M.-P. ερμηνεύει την προθετικότητα μας επιτρέπει, ακόμα μία φορά, να διαπιστώσουμε το πώς τοποθετείται μέσα στο πεδίο της φαινομενολογικής ανάλυσης αναπροσανατολίζοντας, σχεδόν κατ' αντίθετη φορά, τη στόχευση των βασικών κατευθύνσεών της. Η χουσερλιανή προθετική ανάλυση, περιγράφοντας κατά τρόπο αυστηρό τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, είναι αυτή η οποία επιτρέπει να τεθεί το ερώτημα σχετικά με το πώς συγκροτείται το νόημα του είναι (Seinssinn) του αντικειμένου. Εφόσον μόνον ως φαινόμενο έχει το αντικείμενο πρόσβαση στη συνείδηση η οποία το στοχεύει, μεταβάλλεται σε προθετικό της σύστοιχο, η δε νοηματική του ενότητα εξαρτάται από τη συγκροτησιακή δραστηριότητα του καθαρού εγώ —αυτού του καταλοίπου της γενικευμένης αναγω-

19. *Méditations Cartésiennes*, παρ. 16.

20. *Προοίμιο*, σελ. 40.

γής. Το αντικείμενο είναι βέβαια αυτό το οποίο δίνεται μέσω των διαδοχικών και πολλαπλών όψεών του στην αντίληψη, η ενότητά του όμως δεν του αποδίδεται παρά μόνον μέσω εκείνης της συνθετικής πράξης της συνείδησης που ενοποιεί τους διάφορους τρόπους με τους οποίους το αντικείμενο παρουσιάζεται (μολονότι η σύνθεση αυτή δεν ολοκληρώνεται ποτέ και η ενότητα του αντικειμένου δεν δίνεται πραγματικά, αλλά παραμένει μια ιδεατή ενότητα νοήματος). Η προθετικότητα στον Husserl λοιπόν φαίνεται να κατατείνει στην αποκάλυψη μιας «συγκροτησιακής ζωής» της συνείδησης η οποία στοχεύει τα αντικείμενα, προσδίδοντάς τους ταυτόχρονα το νόημά τους. Ο Husserl, ο οποίος θέτει εκτός των ορίων της προθετικής ανάλυσης το συγκεκριμένο αντιληπτικό πεδίο, —για να το ξαναβρεί μόνο στο τέρμα των διαδοχικών συγκροτήσεων του πράγματος, του άλλου και του κόσμου ως πρωταρχικό στρώμα εμπειρίας πάνω στο οποίο θεμελιώνεται κάθε δραστηριότητα του ego— προσβλέπει σε μια ιδεατή ενότητα νοήματος η οποία είναι αποτέλεσμα της συνθετικής δραστηριότητας της συνείδησης —η συνείδηση ως «δωρήτρια νοήματος». Ο Μ.-Ρ. αντίθετα, εἰραθιστάμενος ευθύς εξ αρχής στον κόσμο, τον οποίο θεωρεί πεδίο εκδίπλωσης των αντιληπτικών δραστηριοτήτων του συγκεκριμένου υποκειμένου, αναγνωρίζει ένα νόημα το οποίο αποκαλύπτεται μέσα σ' αυτή την ίδια τη δραστηριότητα στόχευσης των πραγμάτων ως συγκεκριμένων φαινομένων και το οποίο προηγείται οποιασδήποτε συγκρότησης ενός ιδεατού νοήματος. Η προθετικότητα, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Μ.-Ρ., ως σύλληψη του διάσπαρτου μέσα στο αντικείμενο νοήματος, αντί να αναδεικνύει την προτεραιότητα της συνείδησης ως δωρήτριας νοήματος, φέρνει στο φως την πρωταρχικότητα της σχέσης της συνείδησης με τον κόσμο ως «γένεσης νοήματος». Ο κόσμος, επομένως, δεν μπορεί να είναι πλέον αυτό που η συνείδηση συγκροτεί, ἀλλ' αυτή η αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα προς την οποία αδιαλείπτως φέρεται η συνείδηση.

Θα μπορούσαμε λοιπόν εδώ να ισχυριστούμε ότι όλες οι προσπάθειες του Μ.-Ρ. έχουν ως στόχο να αποδείξουν ότι η φαινομενολογία επιδιώκει να θεμελιώσει το δυνατό πάνω στο πραγματικό. «Η ειδητική μέθοδος είναι η μέθοδος ενός φαινομενολογικού θετικισμού που θεμελιώνει τη δυνατότητα πάνω στην πραγματικότητα», γράφει στο *Προοίμιο*²¹. Και στα *Signes* τονίζει επίσης: «Κάθε δυνατότητα είναι μεταβλητή της πραγματικότητάς μας, είναι δυνατότητα ενεργού πραγματικότητας (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)»²².

2.5. Ο Μ.-Ρ., ΕΡΜΗΝΕΥΟΝΤΑΣ ΤΗ ΧΟΥΣΣΕΡΛΙΑΝΗ ΣΚΕΨΗ, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι θεμέλιο της ίδιας της υπερβατικής σκέψης αποτελεί ο κοινός κόσμος, πηγή της πρωτοταγούς εμπειρίας. Το ότι, παρ' όλα αυτά, ο Husserl παραμένει προσκολλημένος στις «αποδεικτικές» βεβαιότητες της προφάνειας και της συγκροτησιακής δραστηριότητας δεν σημαίνει πως αποδίδει στη συνείδηση το δικαίωμα να τοποθετήσει στη θέση των φυσικών εξαρτήσεων αυτό που είναι για εκείνη σαφές. Σημαίνει αντίθετα, πιστεύει ο Μ.-Ρ., πως το υπερβατικό πεδίο έχει διευρυνθεί έτσι ώστε να

21. Όπ. παρ., σελ. 36.

22. *Signes*, σελ. 227-8.

καταστεί πεδίο της συνολικής εμπειρίας, περιλαμβάνοντας τόσο τις αλήθειες της συνείδησης όσο και εκείνες της Φύσης²³. Η φαινομενολογική ανάλυση, επομένως, εκβάλλει σε δύο διαφορετικές κατευθύνσεις που οδηγούν η μία προς τον κόσμο της Φύσης —τη σφαίρα του *upräsentierbare*— και η άλλη προς τον κόσμο του πνεύματος και στις οποίες αντιστοιχούν η νατουραλιστική και η περσοναλιστική στάση. Το δεσμό δε ανάμεσα στις δύο θα πρέπει να προσπαθήσει κανείς να τον κατανοήσει εκ των έσω, μέσα στα πλαίσια της φαινομενολογίας και επανερχόμενος στην απόλυτη συνείδηση, όπως σημειώνει ο Husserl στις *Ideen II*. Από τον M.-P. πάντως αυτή η επάνοδος σε μια απόλυτη συνείδηση δεν ερμηνεύεται ως ένας νέος αυτοεργλεισμός της υπερβατικής φαινομενολογίας, εφόσον η ανασκοπική σκέψη ποτέ δεν συμπίπτει με το συγκροτούμενο, δεν είναι σύμπτωση ούτε καθαρή παραγωγή. Η «επιστροφή στην απόλυτη συνείδηση» κατονομάζει απλώς μία πολλαπλότητα εγχειρημάτων — ανολοκλήρωτων για πάντα άλλωστε— που αναλαμβάνει η ανασκοπούσα συνείδηση προκειμένου να υπερκεράσει τις δυσκολίες και τις παρανοήσεις οι οποίες προκύπτουν από τις ακούσιες μεταβολές στάσεως: από τις μεταβολές των προθετικών συλλήψεων και εμπειριών, όπως επίσης και των συγκροτούμενων μέσω αυτών συστοίχων. «Ποτέ δεν συμπίπτουμε με τη συγκροτησιακή γένεση, την οποία μόλις και μετά βίας ακολουθούμε σε μικρά της τμήματα»²⁴, διατείνεται ο M.-P., για τον οποίο η συγκροτησιακή δραστηριότητα της συνείδησης δεν συγκροτεί όντως τα πράγματα. Τα ανασυγκροτεί μάλλον στο επίπεδο της ανασκοπικής σκέψης συλλαμβάνοντάς τα στην ουσία τους ως προθετικά σύστοιχα της συνείδησης. Η υπερβατική συνείδηση, λοιπόν, δεν φτάνει ποτέ σε κατοχή του κόσμου· τον αποκαλύπτει —όντας και αυτή η ίδια αποτέλεσμα επίπονων προσπαθειών συγκρότησης στην οποία απολήγει η τελεολογία της προθετικής ζωής— ως εκείνη την ανάποδη όψη των πραγμάτων την οποία δεν έχουμε συγκροτήσει. Ωθώντας όμως μέχρι τις ακραίες της συνέπειες την κίνηση των προβληματισμών του ύστερου Husserl, ο M.-P. θα προχωρήσει ακόμα μακρύτερα. Αν ο Husserl δεν μπορεί να αποκαλύψει την άλλη, μη συγκροτημένη όψη των πραγμάτων παρά μόνον στο τέρμα της διαδικασίας συγκρότησης —αν είναι υποχρεωμένος να «ωθήσει μέχρι τα όριά του το πορτρέτο ενός κόσμου σοφού», προκειμένου να αποκαλύψει αυτό που απομένει και αντιστέκεται σ' αυτή τη συγκρότηση—, για τον M.-P. αυτό το ανθιστάμενο στη φαινομενολογία στοιχείο δεν έρχεται απλώς να πάρει τη θέση του μέσα στη φαινομενολογία ως πεδίο της μη-φαινομενολογίας, το οποίο αυτή η τελευταία οφείλει να κατανοήσει στη σχέση της μαζί του²⁵. Η ίδια η φιλοσοφική σκέψη πρέπει, κατά τη γνώμη του, να εγκατασταθεί μέσα σ' αυτό το πεδίο των πρώτων απερίσταλτων εμπειριών και προσανατολισμών του υποκειμένου το οποίο θα αποκαλύψει όχι ως δυνατότητα υπερβατικής συνείδησης, αλλά ως αμφίσημη (ενεργό και παθητική ταυτόχρονα) ύπαρξη. Ατομικό ον (ενεργητικότητα) και ταυτόχρονα τοποθετημένο μέσα στη γενικότητα (παθητικότητα), το υποκείμενο δεν μπορεί ποτέ να αναχθεί ολοκληρωτικά στην καθαρότητα ενός απόλυτου *cogito*, ούτε να

23. Όπ. παρ., σελ. 224.

24. Όπ. παρ., σελ. 226.

25. Όπ. παρ., σελ. 225.

συγκροτήσει πλήρως το νόημα του είναι του κόσμου. Το υποκείμενο είναι αδιαχώριστο από τον κόσμο τον οποίο αυτό προβάλλει, όντας όμως κι αυτό το ίδιο προβολή (σχέδιο) του κόσμου²⁶. Στα τελευταία του γραπτά θα επιχειρήσει μάλιστα μια ριζικότερη προώθηση της θέσης του αυτής μιλώντας για κυκλικότητα της ενεργητικότητας και της παθητικότητας: «Κυκλικότητα του ομιλείν-ακούειν, οράν-οράσθαι, αντιλαμβάνεσθαι-γίνεσθαι αντιληπτός». Δεν θα διστάσει μάλιστα να προβεί στην εξίσωση των δύο: «Ενεργητικότητα = παθητικότητα»²⁷. Θα προβάλει την ιδέα του χιάσματος ή αναστρεψιμότητας ως έσχατης αλήθειας που του επιτρέπει να βγει από το αδιέξοδο όπου είχε οδηγήσει η ιδέα της απόλυτης συνείδησης και του σύστοιχου υπερβατικού πεδίου της.

3

3.1. Ο ΥΣΤΕΡΟΣ MERLEAU-PONTY ΑΝΑΠΤΥΣΣΕΙ ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ανθρώπου-κόσμου, αποδίδοντας τεράστια σημασία στο γεγονός ότι άνθρωπος και κόσμος βρίσκονται σε μια σχέση η οποία απεκδυείται κάθε έννοια εξωτερικότητας: μια σχέση, δηλαδή, δραστικότητας, παρορισμού, παρέκλισης, αναστρεψιμότητας. Οδηγείται έτσι στη διάνοιξη ενός νέου δρόμου που οδηγεί στη διαύγηση της πρωταρχικής ενότητας του υπάρχοντος: του καθεαυτού και του δι-εαυτού, της συνείδησης και του είναι. Στην κατανόηση αυτής της πρωταρχικής αλλά και πάντα διαφεύγουσας ενότητας, μπορεί να οδηγήσει η σχέση του σώματος με τα πράγματα που το περιβάλλουν. Το σώμα, ορόν και ορατό ταυτόχρονα, αποτελεί μέρος των πραγμάτων του κόσμου· τα πράγματα παρουσιάζονται ως μια προέκταση του σώματος, ή μάλλον αγγιστρώνονται στη σάρκα του. Κόσμος και σώμα είναι φτιαγμένα από το ίδιο υφάδι· αισθανόμενο και αισθητό δεν είναι οι δύο αντιπαρατιθέμενοι πόλοι μιας σχέσης, αλλά οι δύο όψεις του αυτού νομίσματος.

Όραση και ορατό, αίσθηση και αισθητό συνενώνονται λοιπόν σε σχέση αδιάρρηκτης κοινωνίας, η οποία εγγράφεται σε μια Ορατότητα, σε ένα Αισθητό καθεαυτό. Η αμοιβαία εισχώρηση κόσμου και σώματος —το σύμπλεγμά τους— βοηθά να συλλάβουμε αυτό το πρώτο «στοιχείο», αυτό το «γενικό πράγμα», το οποίο ο M.-P. θα ονομάσει «σάρκα». Έννοια που έρχεται, όπως λέει ο ίδιος, να καλύψει μία έλλειψη στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας. Είναι το όνομα αυτού του τόπου όπου διαμορφώνεται από κοινού το υποκείμενο και το αντικείμενο: «συγκεκριμένο έμβλημα ενός γενικού τρόπου του είναι»²⁸. Η σάρκα «συνιστά» ένα λανθάνον είναι: δυνατότητα και υφή κάθε όντος. Διότι η σάρκα δεν είναι ύλη, ούτε καν οργανική μεμβράνη η οποία υποβασιάζει το είναι. Αποτελεί τον τόπο του εν δυνάμει, όπου αισθανόμενο και αισθητό, άνθρωπος και κόσμος διασταυρώνονται. Μέσω της ιδέας της σάρκας, αναιρείται, λοιπόν, τόσο η δυϊστική όσο και η μονιστική σκέψη, εφόσον άνθρωπος και

26. *Phénoménologie de la perception*, σελ. 491.

Παρίσι, εκδ. Gallimard, 1964, σελ. 318.

27. *Le Visible et l'invisible*, εκδ. Claude Lefort,

28. *V.I.*, σελ. 194.

κόσμος αναδεικνύονται μεν ως συμφυείς, αλλά ουδέποτε ταυτίζονται: «σάρκα του κόσμου —διαφορετική από τη σάρκα μου»²⁹, θα γράψει ο Μ.-Ρ.

Η δομή του ορατού, του αισθητού, δεν μπορεί να κατανοηθεί λοιπόν παρά μόνον εν αναφορά προς την έννοια της σάρκας. Πρέπει να σημειωθεί όμως εδώ ότι συνδεδεμένο με το ορατό —ως δομή του αντιληπτού κόσμου— είναι ένα αόρατο, το οποίο θα πρέπει να κατανοήσουμε ως την άλλη όψη του ορατού, ως την ίδια τη δυνατότητα του ενεργού, οντικού ορατού. Αυτό το αόρατο δεν είναι ένα αλλού· είναι το αόρατο αυτού εδώ του κόσμου, τον οποίο συνέχει και καθιστά ορατό· είναι η ίδια η ιδεατότητα της σάρκας, η οποία εξασφαλίζει σ' αυτήν την τελευταία τους άξονές της, το βάθος της, τις διαστάσεις της. Πρόκειται για μια ιδεατότητα η οποία δεν έχει την πηγή της στη σκέψη. Αποτελεί, αντίθετα, όρο της σκέψης, ένα υπαινικτικό και αμίμητο ύφος, ένα κοίλωμα, μια ορισμένη εσωτερικότητα, αρνητικότητα και απουσία, η οποία διαγράφει τα ίχνη της πάνω στο σαρκικό υφάδι και καθιστά το παρόν ορατό, ένα προσωρινό και μόνο διάφραγμα ανάμεσα σ' έναν εσωτερικό και έναν εξωτερικό ορίζοντα, οι οποίοι διανοίγονται πάντοτε σε κάποιο άλλο ορατό. Ορατό και αόρατο, λοιπόν, δεν αντιπαρατίθενται· το αόρατο έρχεται απλώς να διανοίξει μέσα στη σάρκα μια διάσταση η οποία δεν ξανακλείνει ποτέ, δίνοντάς της τη δυνατότητα να εκδιπλώνεται προς μια πρώτη και θεμελιώδη ιδεατότητα, στην οποία θα έρθει να προστεθεί η καθαρή ιδεατότητα του πολιτισμού και της γνώσης. Η σάρκα του αισθητού, χάρη ακριβώς στη γενικότητά της, ανοίγεται λοιπόν σε μια άλλη σάρκα: τη σάρκα μιας πρώτης, αντιληπτικής και φυσικής ιδεατότητας, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η κατ' εξοχήν ιδεατότητα του εννοιακού νοήματος.

3.2. ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΓΕΓΟΝΟΣ ΟΤΙ Ο Μ.-Ρ. ΚΑΤΑΛΗΓΕΙ σε μια κριτική τοποθέτηση απέναντι στη χωριστική λογική και την κυριαρχία της συγκροτούσας συνείδησης, εκκινώντας από τις θέσεις της χουσερλιανής φαινομενολογίας, η οποία αποτελεί μια από τις τελευταίες εκπροσώπους της φιλοσοφίας της συνείδησης και του υπερβατικού ιδεαλισμού.

Ενώ ο Husserl παραμένει μέχρι τέλους πιστός στην άποψη ότι οι αναπαραστατικές πράξεις είναι θεμελιώνουσες εν σχέσει προς τις υπόλοιπες και προσδιορίζει, κατά προτεραιότητα, τη συνείδηση ως γνώση, ο Μ.-Ρ. προσπάθησε να βγει από τον κύκλο του θεμελιώνοντος-θεμελιούμενου και να θέσει το πρόβλημα της ορθολογικότητας με όρους άλλους από εκείνους της αναπαραστατικότητας. Αντί να αντιπαραθέσει στην απόλυτη θετικότητα του είναι θεωρούμενου ως καθεαυτό τις πράξεις της συνείδησης ως καθαρού δι' εαυτό, προτείνει μια σκέψη που δρα μέσα στο είναι, «σε επαφή με το Είναι, στο οποίο διανοίγει έναν χώρο φανέρωσης»³⁰. Προτείνει μια σχέση «η οποία πραγματοποιείται στο εσωτερικό του Είναι»³¹, αναδεικνύοντας την καθολικότητα του χιασματικού φαινομένου —όραση-ορατό, αφή-απτό, σκέψη-δυναμένο να γίνει αντικείμενο σκέψης—, ως διαρκούς συναλλαγής εγώ και κόσμου: «αυτό που αρχίζει ως

29. *V.I.*, σελ. 315.

30. *V.I.*, σελ. 125.

31. *V.I.*, σελ. 268.

πράγμα καταλήγει ως συνείδηση του πράγματος, αυτό που αρχίζει ως “συνειδησιακή κατάσταση” καταλήγει ως πράγμα³². Κατά συνέπεια, είναι αδύνατον πλέον να ξεκινήσουμε είτε από την αιχμή του δι’ εαυτό είτε από την αιχμή του καθ’ εαυτό. Οι εγκαθιδρυμένες από την κυριαρχούσα ορθολογικότητα διχοτομήσεις τείνουν να αποδομηθούν. Δεν μπορούμε, στα πλαίσια της ύστερης μερλωποντιανής σκέψης, να μιλάμε ακόμα για το ίδιο και το άλλο, για εσωτερικό και εξωτερικό, για υποκειμένο καθαρή συνείδηση και συγκροτημένο αντικείμενο. Θα πρέπει μάλλον να αναζητήσουμε, μαζί με τον Μ.-Ρ., έναν διαλεκτικό ορισμό «ο οποίος οφείλει να ξεαβρεί το είναι πριν από την ανασκοπική τομή, γύρω της, στον ορίζοντά της, όχι έξω από μας ούτε μέσα μας, αλλά εκεί όπου οι δύο κινήσεις διασταυρώνονται, εκεί όπου «υπάρχει κάποιον πράγμα»³³.

Η μερλωποντιανή φιλοσοφία του είναι -στον- κόσμο κορυφώνεται σ’ αυτήν την ιδέα του γενικού πράγματος, της σάρκας, η οποία οριζόμενη, από την κίνηση της αναστρεψιμότητας, αίρει το δυϊσμό υποκειμένου-αντικειμένου, όχι μέσω μιας διαλεκτικής που συμφιλιώνει τα αντίθετα, αλλά μέσω μιας υπερ-διαλεκτικής που επιτρέπει στους όρους της σχέσης να αλληλοδιεισδύουν, να παραπέμπουν διαρκώς ο ένας στον άλλο, χωρίς ποτέ να συντίθενται που επιτρέπει τη διατήρηση του πολλαπλού³⁴, την ύπαρξη μιας «δημιουργικής ανισορροπίας» στο ίδιο το εσωτερικό του Είναι³⁵.

Όχι λοιπόν το υπερβατολογικό πεδίο ως συνθήκη δυνατότητας της αντικειμενικής πραγματικότητας, αλλά το πεδίο του πραγματικού ως μήτρας δυνατοτήτων —συνθήκη δυνατότητας επιτολής του άλλου και του νέου νόηματος— αποτελεί, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε, το στόχο, αλλά και ορίζει την κατεύθυνση, της φαινομενολογικής ανάλυσης, σύμφωνα με τις έσχατες συνέπειες της ανάπτυξης της μερλωποντιανής σκέψης.

32. *V.I.*, σελ. 268.

33. *V.I.*, σελ. 130.

34. *Résumés de cours*, Παρίσι, Gallimard, 1968.

σελ. 82.

35. *Les aventures de la dialectique*, Παρίσι, Gallimard, 1955, σελ. 277.