

Η Ευρώπη, η Ασία, η οικουμένη στη φαινομενολογική φιλοσοφία του Edmund Husserl και του Jan Patočka: Γύρω από τον «ευρωκεντρισμό» της φαινομενολογίας

Γκόλφω Μαγγίνη

Το να κάνει κανείς λόγο για την κινεζική φιλοσοφία στη φαινομενολογία εμπλέκει πολλές, απολύτως διαφοροποιημένες μεταξύ τους, παραμέτρους και οπτικές ερμηνευτικής αντιμετώπισης του θέματος:

1. Μια πρώτη παράμετρος έχει να κάνει με τις πολύ περιορισμένες σε αριθμό κυριολεκτικές αναφορές που γίνονται σε κείμενα της κλασικής φαινομενολογίας, λ.χ. του Husserl (και η αναφορά εδώ είναι, ακριβέστερα, ο όψιμος Husserl της δεκαετίας του '30 και της Κρίσης των ευρωπαϊκών επιστημών και της γνωστής διάλεξης του 1935 *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία*), στην κινεζική φιλοσοφία και την Κίνα εν γένει. Οι λιγοστές αυτές αναφορές έχουν γίνει πολύ συχνά αντικείμενο κριτικού σχολιασμού, πάντοτε σε σχέση με τα όσα διατείνονται τα κείμενα αυτά για την ευρωπαϊκή φιλοσοφία και επιστήμη –αλλά και την ευρωπαϊκή ανθρωπότητα εν γένει. Για το θέμα αυτό έχει υπάρξει έρευνα και κριτική αντιπαράθεση σε πολλά επίπεδα, αντιπαράθεση εκτεινόμενη σε γενιές φαινομενολόγων, οι οποίοι πραγματεύονται, σε ένα πρώτο επίπεδο, το ζήτημα του ευρωκεντρισμού ή μη της φαινομενολογικής φιλοσοφίας και, σε άλλο βαθύτερο επίπεδο, τις αφορμές που μα δίνουν φαινομενολογικές προβληματικές για να σκεφτούμε το εξευρωπαϊκό –ιδιαιτέρως το «ασιατικό» – με όρους ετερότητας (άλλου/ξένου/αλλότριου ή ανοίκειου) σε ενεργό, όμως, αναπόφευκτα σχέση με το ευρωπαϊκό (ίδιον/οικείο). Δεν είναι τυχαίο ότι επανειλημμένα στη διάλεξη της Βιέννης ο Husserl κάνει λόγο για την Ευρώπη «μας» και η χρήση του κτητικού είναι εδώ σημαντική.

2. Μια δεύτερη παράμετρος, όχι λιγότερο σημαντική, και σαφώς πολύ ενδιαφέρουσα ερμηνευτικά είναι **μεθοδολογικής υφής** (συνεπώς δεν έχει να κάνει με ό,τι ρητά αναφέρεται στα ίδια τα κείμενα). Η συγκεκριμένη παράμετρος έχει να κάνει με τον τρόπο που η φαινομενολογία (η όψιμη) στον ίδιο τον Husserl –αλλά και στον Τσέχο μαθητή του Patočka, μιας και αυτή θα είναι η δεύτερη αναφορά μας εδώ– ως μέθοδος πλέον αντιμετωπίζει το **(πολιτισμικά) άλλο**, με άλλα λόγια, την **πολιτισμική ετερότητα**. Πρόκειται για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα οπτική, η οποία έχει εδώ και δεκαετίες ανοίξει νέες οδούς έρευνας εντός των φαινομενο-

λογικών κύκλων στη Γερμανία, αλλά και στη Γαλλία και τη Β. Αμερική, με αφετηρία τα γραπτά του όψιμου Husserl που εστιάζουν, αφενός στην προβληματική της **διυποκειμενικότητας** και αφετέρου του **βιόκοσμου** και των δομών του που θα πρέπει να διαυγαστούν φαινομενολογικά.

Θα πρέπει, με κίνδυνο να σας προκαταλάβω, να πω προκαταρκτικά ότι αυτή η μεθοδολογική παράμετρος συνιστά, κατά τη γνώμη μου, τη βασική διαφορά μιας φαινομενολογικά καταρτισμένης «ματιάς» στην κινεζική φιλοσοφία (και κουλτούρα) σε σχέση με τα όσα έχουμε ακούσει μέχρι τώρα, στα οποία είναι εμφανές ότι η ματιά του φιλοσόφου (είτε αυτός είναι ο Καντ είτε ο Χέγκελ) υιοθετεί τη ματιά της δυτικής/ευρωπαϊκής φιλοσοφίας επάνω στο «άλλο» της με τρόπο που δεν φαίνεται να μπορεί να ενσωματώσει το τελευταίο ούτε καν να αξιώσει μια τέτοια ενσωμάτωση ή ένα τέτοιο, εάν θέλετε, συνανήκειν. Αυτό, λοιπόν, που μέχρι τώρα δεν έχει εγερθεί είναι ακριβώς το ερώτημα για τους όρους δυνατότητας μιας διαπολιτισμικής φιλοσοφίας (όχι η Κίνα μέσα από την Ευρώπη, αλλά η Ευρώπη μέσα από την Κίνα και αντιστρόφως), **ζήτημα που θέτει αναπόφευκτα μεθοδολογικά ζητήματα**, προϋποθέτοντας ως τέτοιο ένα πολύ ευρύτερο πλαίσιο αναφοράς – πλαίσιο που φαίνεται να παρέχει η σύγχρονη φαινομενολογία, επανενεργοποιώντας το διαρκώς.

3. Τέλος, δεν πρέπει να παραμελήσουμε μια τρίτη παράμετρο, η οποία δεν έχει να κάνει απλώς με την global παρουσία της φαινομενολογικής φιλοσοφίας, ιδιαιτέρως δε την παρουσία της στην Ιαπωνία, την Κορέα και την Κίνα τις τελευταίες τρεις δεκαετίες ως μια πραγματιστική διαπίστωση, αλλά φιλοδοξεί να την εγγράψει στην τροχιά της διαπολιτισμικότητας – ως διαπολιτισμική φαινομενολογία, όρος που εισάγεται σχετικά πρόσφατα – κι αυτό εντός ενός διαθεματικού πεδίου όπου συμπλέκονται η φαινομενολογική ανθρωπολογία, η φαινομενολογία της ιστορίας, η φαινομενολογία του πολιτισμού, ενώ παράλληλα κινητοποιούνται οι περισσότερες πρόσφορες φαινομενολογικές έρευνες για τις επιστήμες, τον βιόκοσμο, την εαυτότητα σε σχέση με την ετερότητα/τον άλλο, τη φαινομενολογική συγκρότηση του «εμείς» και της (πολιτισμικής) κοινότητας κ.ά.

Στην πραγματικότητα, η φαινομενολογία, κυρίως λόγω αυτών των θεματικών εστιάσεων της, είναι από τους κατεξοχήν χώρους της σύγχρονης φιλοσοφίας όπου αναπτύσσεται από πολύ νωρίς ένα ζωντανό ενδιαφέρον για τη συγκριτική φιλοσοφία, κι αυτό όχι με τρόπο επιπόλαιο ή εκλεκτικιστικό αλλά με γνήσιο ενδιαφέρον για τα μεθοδολογικά προβλήματα και την πρωταρχική κατάσταση «ασυμμετρίας» μεταξύ απολύτως διαφορετικών πολιτισμικών κόσμων/παραδειγμάτων, η οποία κατάσταση πρέπει να υπερβληθεί τόσο όταν ασιάτες φιλόσοφοι αντιμετωπίζουν το ιδίωμα της δυτικής φαινομενολογικής πα-

ράδοσης όσο και όταν οι δυτικοί φαινομενολόγοι προσπαθούν να βρουν πρόσβαση στο στοχαστικό «άλλο» της δυτικής φιλοσοφίας με όρους οντολογίας, γνωσιολογίας ή πρακτικής φιλοσοφίας. Είναι βέβαιο ότι οι διάσπαρτες γνώσεις όλων μας εστιάζουν στην «περίπτωση Χάιντεγκερ», γιατί σε αυτόν έχουμε κειμενικές μαρτυρίες μια οργανωμένης προσπάθειας να υπάρξει διάλογος με την Άπω Ανατολή –εδώ με την Ιαπωνία– θα πρέπει να πούμε εδώ ότι αυτό ισχύει σε γενικές γραμμές: η Ιαπωνία έχει μια πιο ηχηρή, και παλαιότερη, παρουσία στη διαδρομή της εντός της φαινομενολογίας –κυρίως της ερμηνευτικής φαινομενολογίας, με πυρήνα το θέμα της γλώσσας.

Όπως συνέβη και εντός της Ευρώπης, και στη χώρα μας, τις δεκαετίες του '50 και του '60 η πρόσληψη της φαινομενολογίας στην Κίνα γινόταν με τρόπο αδιάκριτο με εκείνη του υπαρξισμού (για παράδειγμα, μια μερική μετάφραση της Κριτικής του διαλεκτικού λόγου του Σαρτρ δημοσιεύτηκε στα κινεζικά το 1963, ενώ ένα μέρος του *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. από τον Wei Xiong)¹ εκδόθηκε από την Κινεζική Ακαδημία Επιστημών, μαζί με το κείμενο του Σαρτρ «Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός» σε μια ανθολογία κειμένων με τίτλο *Η φιλοσοφία του υπαρξισμού*. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν, επίσης, οι απόπειρες αναδόμησης κινεζικών πνευματικών παραδόσεων μέσω της υπαρξιστικά προσανατολισμένης φαινομενολογίας, όπως η πρόσληψη από δύο σημαντικούς κινέζους φιλόσοφους Junyi Tang και Zhongsan Mou, οι οποίοι υπήρξαν οι θεμελιωτές του Νεοκομφουκιανισμού, της ερμηνευτικής φαινομενολογίας του Χάιντεγκερ, κι αυτό υπό ένα συγκριτικό πρίσμα. Εννοείται ότι πολύ σημαντική σε αυτή την καθυστερημένη και κάπως «τεθλασμένη» πρόσληψη της φαινομενολογίας στην Κίνα είχε η πολιτική συγκυρία, καθώς η Πολιτιστική Επανάσταση του 1966 και πριν από αυτήν το γενικότερο πολιτιστικό κλίμα έκανε τη σχέση με μη μαρξιστικές παραδόσεις σκέψης, όπως ο υπαρξισμός και η φαινομενολογία, να δείχνουν ταξικά εχθρικές – αυτό θα αλλάξει σταδιακά από τη δεκαετία του '80 και μετά. Δεν είναι τυχαίο, για παράδειγμα, ότι ο Σαρτρ για δεκαετίες ήταν ο πλέον γνωστός και προβεβλημένος φαινομενολόγος στην Κίνα, όχι τόσο με την τεχνική ιδιότητα του εκπροσώπου της φαινομενολογικής φιλοσοφίας ως φιλοσοφικής ειδίκευσης αλλά με εκείνη ενός σημαντικού διανοούμενου-εκπροσώπου του δυτικού μαρξισμού· εντελώς διαφορετική είναι η περίπτωση ενός φαινομενολόγου όπως ο Μαξ Σέλερ, του οποίου οι μεταφράσεις και η όλη πρόσληψη αρχίζει αργότερα από όλους, από τη δεκαετία του '90 κι εξής, και εδώ φαίνεται ότι το ενδιαφέρον κινείται από τις θεωρητικές επεξεργασίες για τη κυρίως θρησκεία. Η περίπτωση του Patočka είναι,

¹ Η πλήρης μετάφραση του *Είναι και Χρόνος* είναι του 1987 από τους Qingjie Wang και Jiaying Chen.

όπως θα δούμε στη συνέχεια πολύ πιο περιθωριακή, καθώς ο ίδιος δεν ανήκει στον «φαινομενολογικό κανόνα» των φιλοσόφων που μεταφράζονται ευθύς εξαρχής, όπως ο Χάιντεγκερ, ο Husserl και ο Σαρτρ.

Για όσους από εμάς έχουμε μαθητεύσει στη φαινομενολογία στον γαλλόφωνο χώρο είναι γνωστές και άλλες περιπτώσεις απωανατολιτών που σταδιοδρόμησαν και έγραψαν σε δυτική γλώσσα – εξέχουσα περίπτωση ανάμεσα τους είναι ο βορειοβιετναμέζος Tran Duc Thao, συγγραφέας της κλασικής μελέτης για τη σχέση φαινομενολογίας και ιστορικού υλισμού. Σε γενικές γραμμές, η πρόσληψη της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας είχε ένα προβάδισμα στην Ιαπωνία (η πλέον προβεβλημένη περίπτωση είναι αυτή του Kitaro Nishida) και την Κορέα, ενώ η Κίνα φαίνεται να έχει μια πιο αργοπορημένη και σπασμωδική σχέση με τη φαινομενολογία: η φαινομενολογική έρευνα ξεκίνησε στην Ταϊβάν όπου ήδη το 1959, με αφορμή την εκατοστή επέτειο της γέννησης του Husserl, ο Kuei Liang Li μετέφρασε το άρθρο του για τη φαινομενολογία στην *Encyclopaedia Britannica* και αργότερα το *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, ενώ οι περισσότερες μεταφράσεις φαινομενολογικών έργων ξεκίνησαν τη δεκαετία του 1980, όπου βέβαια και η επικοινωνία της Ταϊβάν με την ηπειρωτική Κίνα έγιναν πυκνότερες.² Μάλιστα, από τα πρώτα έργα που μεταφράζονται είναι η διάλεξη της Βιέννης και *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φιλοσοφία*, ο πρώτος τόμος των *Ιδεών*, το *Η ιδέα της φαινομενολογίας* του 1907, τα Προλεγόμενα-τόμος πρώτος των *Λογικών Ερευνών*. Στις μέρες μας το ερευνητικό πρόγραμμα «Μεταφράσεις των έργων του Husserl στα κινεζικά», με επιστημονικά υπεύθυνο τον Liangkang Ni, χρηματοδοτείται από το Εθνικό Ίδρυμα Κοινωνικών Επιστημών της Κίνας και επιχειρεί με συστηματικό τρόπο την απόδοση της *Husserliana* στα κινεζικά.³

Τις τελευταίες δεκαετίες, η ανάδειξη της εντοπιότητας όσον αφορά τη φαινομενολογική έρευνα έκανε πολύ περισσότερο ορατή την κινεζική και ασιατική εν γένει παρουσία της φαινομενολογίας, κι αυτό με τουλάχιστον τρεις εξίσου βασικούς τρόπους:

α) με τις μεταφράσεις σημαντικών φαινομενολογικών έργων, ιδιαιτέρως από τη δεκαετία του 1980 και μετά,

² Βλ. Ying-ming Wang, “Husserlian Phenomenology in Taiwan (1950-1980)” (*The Phenomenological and Philosophical Research in China*, 2009, σελ. 257-302).

³ Αναφέρω ιδιαιτέρως το πολύ κατατοπιστικό άρθρο του Quinxiong Zhang “Forty Years of Phenomenological Studies in China – Retrospection on the Basis of Personal Experience” (*Tianjin Social Sciences* 5, 2017, σελ. 26-32).

β) με μια νέα γενιά φιλόσοφων που έχουν καταρτιστεί στη Δύση και, είτε από κοινού είτε σε σύμπραξη με κορυφαίους εκπροσώπους της φαινομενολογίας στη Δύση, μας δίνουν συλλογικούς τόμους που αναδεικνύουν τη διαπολιτισμική απήχηση της φαινομενολογικής έρευνας.⁴

γ) με την παραγωγή έργων που παλαιότερα απλώς εισήγαγαν στη δυτική φαινομενολογία, με έμφαση στη σχέση των δύο κεντρικών φαινομενολογικών παραδειγμάτων, του χαϊντεγκεριανού και του χουσερλιανού (λ.χ. Chan-fai Cheung, *Heidegger and Husserlian Phenomenology*, 1996, στα κινεζικά), ενώ αρκετές φορές οι συγγραφείς τους δεν ήταν απλοί «μεταπράτες» αλλά παρήγαγαν πρωτότυπο φαινομενολογικό έργο, το οποίο μάλιστα σε κάποιους από αυτούς έχει και την τόλμη να προχωρά σε φαινομενολογική ιδιοποίηση της κινεζικής σκέψης και παράδοσης με έναν πολύ γόνιμο τρόπο, αυτό κυρίως τα τελευταία χρόνια. Έχει σημασία, επίσης, να τονίσουμε τη συστηματική επεξεργασία, τα τελευταία χρόνια, θεωρητικών συναντήσεων μεταξύ πνευματικών παραδόσεων, όπως αυτή του κομφουκιανισμού και του βουδισμού με όψεις της φαινομενολογίας του Husserl, όσον αφορά για παράδειγμα το θέμα της αποβλεπτικότητας της συνείδησης και την ανάπτυξη της «φαινομενολογικής σχολής του νου».⁵ Άλλες πρόσφατες έρευ-

4 Αναφέρω ιδιαιτέρως τους David Carr & Chan Fai Cheung (eds.), *Time, Space, and Culture* (Kluwer: 2004, σειρά “Contributions to Phenomenology”), Iso Kern, συντάκτη του λήμματος για την Κίνα στην *Εγκυκλοπαίδεια της Φαινομενολογίας* (επιμ. Lester Embree, 2007), John Drummond (βλ. Kwok-Ying Lau & John Drummond (eds), *Husserl’s Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, 2007). Βλ. Επίσης τα συλλογικά έργα από Κινέζους φαινομενολόγους: Chan-fai Cheung & Chung-chi Yu, *Phenomenology 2005, vol. 1: Selected Essays from Asia* (Βουκουρέστι, 2007), Chung-Chi YU (ed.), *Phenomenology 2010, vol. 1: Selected Essays from Asia and Pacific Phenomenology in Dialogue with East Asian Tradition* (2010).

Αξίζει να αναφερθεί και ο συλλογικός τόμος που έχει γενικό ενδιαφέρον για τη φαινομενολογία στην Άπω Ανατολή, αλλά εστιάζει στην Ιαπωνία, σε επιμέλεια του Anthony Steinbock, *Phenomenology in Japan* (1998). Lester Embree, Hiroshi Kojima, Eiichi Shimonisse (eds), *Japanese and Western Phenomenology* (Kluwer: 1993). Τόσο στην περίπτωση του Lester Embree όσο και σε εκείνη του Anthony Steinbock και του Iso Kern, η ενασχόληση με τη διαπολιτισμική φαινομενολογία είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με μελέτες για πολύ βασικές φαινομενολογικές προβληματικές, με πρώτη αυτή του άλλου/της ετερότητας στο πλαίσιο επεξεργασίας της φαινομενολογίας του πολιτισμού/της κουλτούρας. Βλ. ενδεικτικά: Anthony Steinbock, “The Project of Ethical Renewal and Critique: Husserl’s Early Phenomenology of Culture” (*The Southern Journal of Philosophy* 32, 1994). Lester Embree & Iso Kern (*Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, 1995).

5 Βλ. Liangkang Ni, *Order of the Mind: The Possibility of the Study on Phenomenological School of Mind*, όπου φέρνει κοντά τον Husserl στην κομφουκιανική θεώρηση της συνείδησης & Iso Kern, *The Phenomenon of the Mind – Collected Works of Kern’s Studies on Phenomenology of the Nature of Mind* (2012).

νες εστιάζουν στη συγκριτική μελέτη της φαινομενολογίας με τον βουδισμό και συγκεκριμένα τη βουδιστική σχολή Weishi (Yogachara).⁶

δ) με τη δημιουργία επιστημονικών ενώσεων και θεσμών για τη φαινομενολογική έρευνα, όπως το East-Asian research network P.E.A.C.E. (Phenomenology in East-Asian Circle), το Edwing Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, το περιοδικό *Phenomenology and the Human Sciences* (στα κινεζικά) κ.ά.

Χωρίς να θέλω σε καμία περίπτωση να οριοθετήσω στενά την ολοένα διευρυνόμενη κινεζική φαινομενολογική κοινότητα, θα αναφέρω τέσσερις βασικούς εκπροσώπους της, οι οποίοι με το έργο τους έχουν δημιουργήσει μια πολύ μεγάλη εξωστρέφεια, παράγοντας πρωτότυπο φαινομενολογικό έργο. Πρόκειται για τους:

α) Chan-fai Cheung, καθηγητή στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Chinese University of Hong Kong, με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του πολιτισμού,⁷ πολλές συνεπιμέλειες και μελέτες με εστίαση στη φαινομενολογική έρευνα για την πολιτισμική ετερότητα.⁸

β) Tze-wan Kwan, καθηγητή στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Chinese University of Hong Kong; με ειδίκευση στη χαιντεγκεριανή φαινομενολογία.⁹

γ) Chung-chi Yu, καθηγητή στο National Yan-sen University της Taiwan, ο οποίος υπήρξε μεταφραστής της *Husserliana IX* και του έργου του Alfred Schutz's *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, διδάκτωρ του Bernard Waldenfels στο Bochum τη δεκαετία του '90. Ο Chung-chi Yu εμπνέεται από τις αναλύσεις για τη διαπολιτισμική φαινομενολογία που επεξεργάζεται, εντός της οποίας εντάσσεται και η ε-

6 Βλ. Quingxiong Zhang & Shili Xiong, *Neo-Yogacara and Husserl's Phenomenology* (1996).

7 Βλ. μελέτες του για το *Zur Logik der Kulturwissenschaften* του Cassirer.

8 David Carr & Chan Fai Cheung (eds), *Time, Space, and Culture* (Kluwer: 2004, σειρά "Contributions to Phenomenology")· *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions* (μαζί με τους Tze-wan Kwan & Kwok-ying Lau, 2010)· "One World, nay Worlds? On Intercultural Understanding" (*Phaenomenologische Forschungen*, ειδικό τεύχος, 1998, σελ. 150-171) κ.ά.

⁹ Βλ. *Die hermeneutische Phanomenologie und das tautologische Denken Heideggers* (Bonn 1982)· *Articulation-cum-Silence: In Search of a Philosophy of Orientation* (στα κινεζικά, 2009)· *The Way between Being and Man: On Heidegger's Philosophical Detours* (στα κινεζικά, 2021)· "On the Fourfold of the Notion of "Being" in Chinese Language and Script" (*Journal of Chinese Philosophy* 44 (3-4) 2017/2018, σελ. 212-229)· *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions* (μαζί με τους Chan-fai Cheung & Kwok-ying Lau, 2010)· "Intentionality and Religiosity. Religion from a Phenomenological Standpoint" (*Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, eds. Kwok-ying Lau & John J. Drummond, σειρά *Contributions to Phenomenology*, vol. 55, Heidelberg: Springer Verlag, 2007)· "Phenomenological Distinctions and the Buddhist Doctrine of Two Truths (satyadvaya)" κ.ά.

πιμέλεια του συλλογικού τόμου *Life-World and Cultural Difference. Husserl, Schutz and Waldenfels* (Band 47 of *Orbis Phaenomenologicus*, 2019).

δ) Kwok-ying Lau, καθηγητή στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Chinese University of Hong Kong. Υπήρξε μεταφραστής έργων του Σαρτρ, του Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas, Husserl, Heidegger στα κινεζικά και συνεπιμελητής τόμων με εξαιρετικό ενδιαφέρον.¹⁰

Θα ήθελα, ολοκληρώνοντας αυτή την προκαταρκτική διερεύνηση, να κάνω μια προκαταρκτική επισήμανση που αφορά στην επιλογή του δεύτερου φαινομενολόγου που θα επεξεργαστώ εδώ παράλληλα με τον Husserl, δηλ. τον Γ. Patočka. Η επιλογή αυτή δεν υπαινίσσεται την αποκλειστική έμφαση στη δική του φαινομενολογική επεξεργασία σε σχέση με άλλες που φαίνεται να έχουν ένα εξίσου μεγάλο ενδιαφέρον, όπως αυτή του Μαξ Σέλερ ή του Alfred Schutz (οι οποίοι «δουλεύονται» ερευνητικά από κινέζους φαινομενολόγους). Ο λόγος για τον οποίο επέλεξα να εστιάσω, πέραν του ίδιου του Husserl, στον Patočka είναι γιατί, κατά τη γνώμη μου, ασκεί μια εξαιρετική δυναμική και εύστοχη κριτική στον όψιμο Husserl της Κρίσης των ευρωπαϊκών επιστημών και, μέσα από αυτή, επεξεργάζεται μια πολύ ενδιαφέρουσα φαινομενολογία του πολιτισμού που έχει στον πυρήνα της, με τρόπο που δεν συναντάμε στον ίδιο τον Husserl, τη σχέση του ευρωπαϊκού με «το άλλο» του, εντός αυτού που νοηματοδοτεί ως «μετα-Ευρώπη» (*Nach-Europa*).

¹⁰ Βλ. *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions* (2010)· *Border-Crossing: Phenomenology, Interculturality and Interdisciplinarity* (2014)· έναν τόμο, σε συνεπιμέλεια με τον Joh Drummond για τις Λογικές Έρευνες του Χούσσερλ μέσα από το πρίσμα δυτικών και ασιατικών αναγνώσεων (2007).

II. Η Ευρώπη και το «άλλο» της στον Edmund Husserl: γύρω από τον ευρωκεντρισμό της υπερβατολογικής φαινομενολογίας

Οι γνωστότερες και πλέον σχολιασμένες αναφορές στην Κίνα γίνονται αναμφίβολα εντός της Κρίσης των ευρωπαϊκών επιστημών και περιέχουν ήδη την αντιπαράθεση μεταξύ δύο ερμηνευτικών μοτίβων όσον αφορά στην Ευρώπη και το εκτός αυτής. Στην παρ. 6, λοιπόν, του εισαγωγικού μέρους της Κρίσης (σελ. 31), με αφορμή την αναζήτηση προσδιορισμού του τρόπου που η ευρωπαϊκή φιλοσοφία από τον Ντεκάρτ κι εξής νοηματοδοτεί την ανθρώπινη ύπαρξη/ανθρωπότητα, ο Husserl διακρίνει μεταξύ μιας «ανθρωπότητας» που είναι «το τυχαίο απόκτημα μιας τυχαίας ανθρωπότητας (*ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit*) εν μέσω ενός συνόλου άλλων ανθρωπινότητων και ιστορικοτήτων (*inmitten ganz anderer Menschheiten und Geschichtlichkeiten*), ή εάν μάλλον στην ελληνική ανθρωπότητα (*im griechischen Menschentum*) ενέσκηψε για πρώτη φορά αυτό που εγκλείεται ουσιαστικά ως εντελέχεια στην ίδια την ανθρωπότητα (*Menschentum*)», σε αυτό που ο Husserl προσδιορίζει λίγο παραπάνω ως «γνήσιο και αληθές νόημα και, κατά τούτο, το νόημα μιας γνήσιας ανθρωπότητας» (*um den Sinn einer echten Menschentums*; στο ίδιο).

Είναι προφανές εδώ ότι οι «άλλες ανθρωπότητες (*Menschheiten*)» διακρίνονται από τον Husserl ουσιαστικά και προγραμματικά από την «έλλογη ανθρωπότητα (*Vernunftmenschheit*)», που πραγματώνεται με την «ιστορική κίνηση του καθολικού λόγου» μέσω της φιλοσοφίας και της επιστήμης που έχουν ως απαρχή τους Έλληνες, την ελληνική φιλοσοφία. Στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτής της διερεύνησης ο Husserl εισάγει για πρώτη φορά τη διάκριση μεταξύ της «ευρωπαϊκής ανθρωπότητας», η οποία φέρει μέσα της «μια απόλυτη ιδέα» και άλλων «ανθρωπινότητων», όπως είναι η «Κίνα» και η «Ινδία»¹¹:

«Και, αν ο άνθρωπος είναι έλλογο ον (*animal rationale*), τότε είναι τέτοιος μόνο καθόσον η ανθρωπότητα στην ολότητά της, όπου αυτός μετέχει, είναι έλλογη ανθρωπότητα. Μια ανθρωπότητα, όμως, είναι έλλογη, είτε όταν είναι στραμμένη προς τον λόγο με λανθάνοντα τρόπο είτε όταν στρέφεται ρητά προς την εντελέχειά της, η οποία έχει αφιχθεί στον εαυτό της, έχει γί-

¹¹ Τα εισαγωγικά μαρτυρούν εδώ ότι οι αναφορές που γίνονται δεν είναι γεωγραφικές, δεν είναι κάτι άλλο από «απλός εμπειρικός ανθρωπολογικός τύπος» (*“ein bloss empirischer anthropologischer Typus”*).

νει φανερή στον ίδιο τον εαυτό της, και στο εξής καθοδηγεί συνειδητά, με ουσιώδη αναγκαιότητα, το γίνεσθαι αυτής της ανθρωπότητας. Η φιλοσοφία και η επιστήμη θα ήταν έτσι η ιστορική κίνηση της φανέρωσης του καθολικού λόγου, του «εγγενούς» στην ανθρωπότητα ως τέτοια. Αυτό θα συνέβαινε πραγματικά αν η μέχρι σήμερα –όχι ακόμη αποπερατωμένη– κίνηση [της ιστορίας της νεότερης φιλοσοφίας] είχε αποδειχτεί ως η εντελέχεια που τέθηκε με γνήσιο και ορθό τρόπο στην πορεία της καθαρής πραγμάτωσης [...] Για πρώτη φορά θα αποφασιζόταν, έτσι, αν η ευρωπαϊκή ανθρωπότητα φέρει μέσα της μια απόλυτη ιδέα και δεν είναι ένας απλός εμπειρικός ανθρωπολογικός τύπος όπως η «Κίνα» ή η «Ινδία» και πάλι, **έτσι θα αποφασιζόταν αν το δράμα του εξευρωπαϊσμού όλων των ξένων ανθρωποτήτων (das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten) δηλώνει την επικράτηση ενός απόλυτου νοήματος, το οποίο ανήκει στο νόημα του κόσμου και όχι σε μια ιστορική α-νοησία του (zu einem historischen Unsinn derselben).**»

Edmund Husserl, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία* (μτφ. Π. Θεοδώρου, Αθήνα: Νήσος, 2012, σελ. 32).¹²

Ως προς αυτό, η διάλεξη της Βιέννης του 1935 προσφέρει εξαιρετικές αναλύσεις, προχωρεί σε βάθος μια (δια)πολιτισμική ανάλυση, συμπυκνώνοντας διάσπαρτες φαινομενολογικές επεξεργασίες που προϋπήρχαν, όπως θα δούμε, ήδη από τη δεκαετία του '20, στον άξονα της ριζικής ειδολογικής διάκρισης μεταξύ δύο «στάσεων» εντός της πολιτισμικής εξέλιξης, οι οποίες στάσεις αντιστοιχούν σε μια «πρώτη» και «δεύτερη» ιστορικότητα –«στην καθολική παρατήρηση της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης»– εννοούμενων υπό μια ευρεία έννοια. Τι είναι, όμως, μια «στάση»; Γράφει ο Husserl:

« “Στάση” σημαίνει, γενικά μιλώντας, ένα ύφος που έχει σταθεροποιηθεί εξιακά, ένα ύφος της ζωής της βούλησης που χαρακτηρίζει τον προσανατολισμό και τα ενδιαφέροντα της βούλησης όπως διαγράφονται εξ αρχής μέσα της, καθώς και τους τελικούς σκοπούς και τα πολιτισμικά της δημιουργήματα (το ύφος των οποίων συν-καθορίζεται συνεπώς από εκείνο της βούλησης). Έχοντας αυτό το μόνιμο ύφος ως τυπική/ομαλή μορφή πορεύεται η

¹² *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI, σελ. 14).*

εκάστοτε συγκεκριμένη ζωή. Τα συγκεκριμένα δε πολιτισμικά περιεχόμενα διαφοροποιούνται εντός των ορίων μιας σχετικά κλειστής ιστορικότητας. Όποια κι αν είναι η εκάστοτε στάση της, η ανθρωπότητα (δηλαδή μια κοινότητα, όπως το έθνος, η φυλή κτλ.) ζει πάντα εντός της ιστορικής της κατάστασης. Η ζωή της έχει πάντα ένα τυπικό/ομαλό ύφος και μια σταθερή ιστορικότητα ή ανάπτυξη διατηρώντας αυτό το ύφος.»

Έντμουντ Χούσερλ, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Εκκρεμές, 2011, σελ. 111).

Θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας εδώ ως βασικό συνομιλητή του Husserl τον W. Dilthey και τη φιλοσοφία των κοσμοθεωριών σε αυτόν, καθώς ο Husserl φαίνεται να εμπνέεται για την ανάλυσή των τύπων πολιτισμού (και συναφώς των τύπων «στάσεων», των σταδίων ιστορικότητας) από την τυπολογία κοσμοθεωριών στον Dilthey.¹³ Δεν θα θέλαμε, όμως, να υπεισέλθουμε σε μια ανάλυση εσωτερική στα κείμενα, απλώς να επισημάνουμε, ακολουθώντας το σχόλιο του Π. Κόντου στην εισαγωγή του στο κείμενο, ότι η τυπολογία των «στάσεων», όπως κι εκείνη των πολιτισμών, δεν αφορά στην πραγματική ιστορία γεγονότων αλλά σε «υπερβατολογικές δυνατότητες» που βρίσκονται σε απόσταση από την πραγματωμένη ιστορική εξέλιξη.¹⁴

Το βασικό ερώτημα από το οποίο αφορμάται η διάλεξη του 1935 έχει να κάνει με τη διάγνωση μιας βαθιάς κρίσης της Ευρώπης, διάγνωση που ο Husserl σχετίζει ευθύς εξαρχής με την «ιστορικοφιλοσοφική ιδέα (ή το τελολογικό νόημα) της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας»,¹⁵ η οποία δεν προσδιορίζεται γεωγραφικά – γράφει λίγο πιο κάτω – αλλά από την «ενότητα μιας πνευματικής ζωής, δράσης και παραγωγής»,¹⁶ που κάνει ώστε να «ανήκουν προφανώς στην Ευρώπη και οι αγγλικές αποικίες και οι Ηνωμένες Πολιτείες, όχι όμως και οι Εσκιμώοι ή όσοι ζουν στα θηριοτροφεία των πανηγυριών ή οι τσιγγάνοι που περιπλανώνται διαρκώς στην Ευρώπη».¹⁷

Η εμμενής στην πνευματική Ευρώπη –στην ευρωπαϊκή ταυτότητα εν γένει– τελολογία οφείλει να ιδωθεί «από την οπτική γωνία της καθολικής ανθρωπό-

¹³ Βλ. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (Leipzig: Teubner, 1931).

¹⁴ Βλ. E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Εκκρεμές, 2011, σελ. 58-59). Οι αναφορές στο συγκεκριμένο βιβλίο στη συνέχεια ως Husserl 2011.

¹⁵ Ο.π., σελ. 83.

¹⁶ Ο.π., σελ. 94.

¹⁷ Ο.π.

τητας εν γένει... ως η διάνοιξη και η έναρξη ανάπτυξης μιας νέας εποχής της ανθρωπότητας, της εποχής της ανθρωπότητας εκείνης που δεν θέλει και δεν μπορεί πλέον παρά να ζει στο πλαίσιο της ελεύθερης μορφοποίησης της ύπαρξής της, της ιστορικής της ζωής, με βάση τις ιδέες του λόγου και ένα άπειρο έργο».¹⁸ Τα δύο αυτά στοιχεία –του λόγου και της απειρότητας– είναι που διακρίνει την ευρωπαϊκή ανθρωπότητα/την Ευρώπη ως τύπο πολιτισμού από την «πληθώρα τύπων ανθρωπότητας και τύπων πολιτισμού» που «με τη ροή τους, εισρέουν ο ένας μέσα στον άλλο» σε μια «ενιαία ζωή ανθρώπων και λαών».¹⁹ Στο σημείο αυτό, και με τρόπο προκαταρκτικό, ο Husserl αναπτύσσει, σε ένα πρώτο επίπεδο, τη σχέση ίδιου/ξένου με παραδείγματα την Ευρώπη αφενός, και την Ινδία αφετέρου, στη θέση, όμως, της Ινδίας, όπως συμβαίνει σε άλλες περιπτώσεις, θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε εξω-ευρωπαϊκός πολιτισμικός τύπος, εννοείται και η Κίνα. Γράφει τα εξής, για τα οποία έχει χυθεί πολύ μελάνι με αφορμή την ευρωκεντρική προκατάληψη που διατρέχει τις θέσεις του:

«... οι Ινδοί μάς βιώνουν ως ξένους και μόνο μεταξύ τους βιώνουν ο ένας τον άλλο ως ανήκοντα σε μια κοινή πατρίδα. Ωστόσο, αυτή η ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στην πάτρια γη και στην ξενικότητα (διαφορά που σχετικοποιείται ανάλογα με τη βαθμίδα στην οποία αναφέρεται), αυτή η θεμελιώδης κατηγορία κάθε ιστορικότητας, δεν μπορεί να είναι επαρκής. Η ιστορική ανθρωπότητα δεν επιμερίζεται αυτομάτως και ομοιόμορφα σύμφωνα με αυτή την κατηγορία. Διακρίνουμε τα ίχνη αυτού του γεγονότος στην περίπτωση της Ευρώπης μας. Εδώ ενυπάρχει κάτι το μοναδικό στο είδος του: και όλες οι άλλες ανθρώπινες ομάδες, ανεξάρτητα από κάθε ωφελμιστικό αναλογισμό, μας αισθάνονται ως κάτι που συνιστά κίνητρο για να εξευρωπαϊσθούν (όσο κι αν διαπνέονται από την αδιάσπαστη βούληση να διατηρήσουν την πνευματική τους ταυτότητα), ενώ εμείς, για παράδειγμα, οι Ευρωπαίοι, στο μέτρο που έχουμε μια ορθή κατανόηση, τότε δεν θα ινδοποιηθούμε.»

E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, σελ. 97-98).²⁰

¹⁸ Ο.π., σελ. 95 (Husserliana VI, σελ. 319).

¹⁹ Ο.π., σελ. 96.

²⁰ Husserliana VI, σελ. 320.

Εδώ, η ακράδαντη βεβαιότητα του Husserl ότι κανένας Ευρωπαίος, ανεξαρτήτως εθνικότητας, δεν θα είχε κίνητρο να «ινδοποιηθεί» ή να «σινοποιηθεί» σχετίζεται άρρηκτα με ό,τι θα αποκαλέσει σε λίγο το όλως ιδιαίτερο «πνευματικό τέλος της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας», το οποίο «έγκειται σε μια απειρότητα, συνιστά μια άπειρη ιδέα», τις οποίες ταυτίζει με την εμφάνιση μιας –όλως ιδιαίτερης για την ιστορία της ανθρωπότητας– «στάσης», που είναι η «θεωρητική στάση».²¹

Ποιες είναι, όμως, οι βασικές «στάσεις» που εξετάζει ο Husserl στη διάλεξη του 1935, πάντοτε σε σχέση με αυτό που τόσο χαρακτηριστικά αποκαλεί, η «πνευματική μορφή της Ευρώπης»,²² και πώς αυτές συνδέονται με τύπους πολιτισμού/ευρείς πολιτισμικές κοινότητες; Πρόκειται, κατά πρώτον, για τη «φυσική, πρωταρχική στάση», «για τη στάση της αρχέγονης φυσικής ζωής», που πραγματώνεται κατ' αρχάς στη «θρησκευτικο-μυθική στάση» και, στη συνέχεια, σε μια πρακτική στάση ανώτερου επιπέδου, η οποία διαθέτει επαρκή καθολικότητα, προκύπτοντας από τη πρωταρχική φυσική στάση ως «μετάθεσή» της/αλλαγή στάσης:

«Η μυθικο-θρησκευτική στάση συνίσταται σε τούτο, στο ότι ο κόσμος θεματοποιείται ως ολότητα και μάλιστα με τρόπο πρακτικό: ο κόσμος όπως συλλαμβάνεται με τρόπο μυθικό, δηλαδή, προφανώς, όπως ισχύει με τρόπο συγκεκριμένο και σύμφωνα με την εκάστοτε παράδοση εντός της προκειμένης ανθρωπότητας (π.χ. του έθνους). Στη μυθική στάση ανήκουν, εξαρχής και προπάντων, όχι μόνο άνθρωποι και ζώα και κάθε είδους υποανθρώπινα και υποζωικά όντα αλλά και υπεράνθρωπα όντα. Το βλέμμα που εσωκλείει αυτά τα όντα ως ολότητα είναι πρακτικό, όχι βέβαια υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος που ζει μέσα στη φυσική στάση και που ενδιαφέρεται στο παρόν για ορισμένες μόνο από τις πραγματικότητες αυτού του κόσμου, θα μπορούσε να φτάσει στο σημείο να καταστήσει αίφνης, ομοιότροπα και ταυτόχρονα, το καθετί σημαντικό από πρακτική άποψη [...]»

E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, σελ. 120)²³

²¹ Βλ. Husserl 2011, σελ. 99 (*Husserliana* VI, σελ. 321).

²² Ο.π., σελ. 94.

²³ Βλ. επίσης *Η κρίση του ευρωπαίου ανθρώπου και η φιλοσοφία* (μτφρ. Λουπασάκης, Αθήνα: Έρασμος, 1991, σελ. 37) και Husserl 2011, σελ. 112-113.

Ποιο είναι το βασικό γνώρισμα αυτής της καθολικευτικής πρακτικής στάσης, εντός της οποίας «ο κόσμος θεματοποιείται ως ολότητα και μάλιστα θεματοποιείται πρακτικώς» ως μετασχηματισμός της μυθικο-θρησκευτικής στάσης;²⁴

«Δύο περιπτώσεις είναι λοιπόν δυνατές. Είτε τα ενδιαφέροντα της νέας στάσης θα υπηρετήσουν τα ενδιαφέροντα της φυσικής ζωής ή, πράγμα που είναι στην ουσία το ίδιο, της φυσικής πράξης, οπότε η νέα στάση θα έχει και η ίδια πρακτικό χαρακτήρα. Τότε, αυτή η στάση μπορεί απλώς να έχει παρόμοιο νόημα με την πρακτική στάση ενός πολιτικού άνδρα ο οποίος, ως λειτουργός του έθνους, προσανατολίζεται προς το γενικό αγαθό, ο οποίος δηλ. θέλει να υπηρετήσει με την πράξη του την πράξη των άλλων (και επομένως και τη δική του). Προφανώς, αυτό που εμπεριέχεται ακόμη στην περιοχή της φυσικής στάσης [...], η καθολικότητα μιας πρακτικής στάσης, και στην περίπτωση μας μιας στάσης που στρέφεται προς τον κόσμο ως όλον, δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να δηλώνει το να έχει κανείς ενδιαφέρον για – και να ασχολείται με– κάθε επιμέρους στοιχείο και κάθε επιμέρους ολότητα εντός του κόσμου, πράγμα που θα ήταν προφανώς αδιανόητο».

E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, σελ. 115-116).

Σε αυτή την ανώτερη –καθολικευτική πλέον– μορφή πρακτικής στάσης τοποθετεί ο όψιμος Husserl την Κίνα/τον κινεζικό πολιτισμό, ή, εάν θέλετε, τον κινεζικό πολιτισμικό τύπο (αλλά και την Ινδία και τη Βαβυλώνα), διακρίνοντάς την/τον από την Ευρώπη και αυτό που συνιστά την πεμπτουσία της –την «πνευματική μορφή (...)» της, όπως την αποκαλεί στην αφετηρία της διάλεξης– καθώς, στη συνάφεια του νοήματος αυτές είναι και παραμένουν μυθικο-πρακτικές:

«Όλη η γνώση που ενυπάρχει σε αυτές τις μεταφυσικές υποθέσεις έχει, ωστόσο, τον σκοπό να υπηρετήσει τους ανθρώπους στους ανθρώπινους στόχους τους, το να μπορέσει ο άνθρωπος να διαμορφώσει τη εγκόσμια ζωή του με τη μέγιστη ευδαιμονία και να προστατευθεί από την αρρώστια, από κάθε είδους μοίρα, από την ανάγκη και τον θάνατο... Είναι ευνόητο ότι εντός αυτής της μυθικής-πρακτικής θεώρησης και γνώσης του κόσμου είναι

²⁴ Ο «συγκεκριμένα-παραδοσιακά έγκυρος κόσμος» στο Husserl 2011 (σελ. 41), μια «μυθικο-πρακτική παρατήρηση και γνώση του κόσμου», στο ίδιο, σελ. 42.

δυνατόν να εμφανισθούν πολλών ειδών γνώσεις επιστημονικά αξιοποιήσιμες, γνώσεις για τον πραγματικό κόσμο, τον κόσμο όπως προκύπτει μέσα από την επιστημονική πειραματική γνώση. Παρ' όλα αυτά, όσον αφορά στην εσωτερική νοηματική συνοχή που τους ιδιάζει, είναι και παραμένουν μυθικο-πρακτικές γνώσεις. Και είναι παραπλανητικό, αποτελεί δηλαδή διαστρέβλωση του νοήματός τους, το να κάνουμε λόγο για ινδική και κινεζική φιλοσοφία και επιστήμη (αστρονομία, μαθηματικά), δηλαδή να ερμηνεύουμε την Ινδία, τη Βαβυλώνα και την Κίνα με τρόπο ευρωπαϊκό, επειδή εμείς έχουμε διαπαιδαγωγηθεί σύμφωνα με τον επιστημονικό τρόπο σκέψης που δημιουργήθηκε στην Ελλάδα και τελειοποιήθηκε στους νεότερους χρόνους».

E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, σελ. 122).

Την «πνευματική μορφή της Ευρώπης» διέπει μια άλλου, θεωρητικού, τύπου καθολικότητα, μια «θεωρητική στάση», η οποία, αν και προκύπτει από μια νέα μετάθεση της καθολικής πρακτικής στάσης, είναι όλως ιδιαίτερη και δεν μπορεί να αναχθεί σε αυτήν: η στάση του «θαυμάζειν» στην αρχαία Ελλάδα δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι έξω ή άλλο από αυτήν. Το πέρασμα από την ανωτέρου επιπέδου πρακτική στη θεωρητική στάση το συσχετίζει ανοικτά ο Husserl με το φαινομενολογικό ενέργημα της «εποχής», δίνοντάς της έναν τεχνικό-φαινομενολογικό χαρακτήρα.²⁵

Την αντιδιαστολή μεταξύ αφενός της φυσικής και αφετέρου της θεωρητικής στάσης κάνει ακόμη πιο οξεία ο Husserl στη συνέχεια εισάγοντας το αντιθετικό δίπολο *δόξας-επιστήμης* στην ελληνική απαρχή και προβαίνοντας στη διάκριση μεταξύ της παραδοσιακά προσδιορισμένης καθημερινής αλήθειας» και μιας «αλήθειας ταυτόσημα και ολοκληρωτικά έγκυρης για όλους όσους δεν μένουν τυφλωμένοι από την παράδοση, για μια αλήθεια καθ' εαυτήν:

«Ο άνθρωπος της φυσικής στάσης (για παράδειγμα, ο άνθρωπος της προφιλοσοφικής περιόδου), σε όλες τις φροντίδες και της δράσεις του, κατευθύνεται προς τον κόσμο. Το πεδίο ζωής και επίδρασης αυτού του ανθρώπου είναι ο περιβάλλον-κόσμος που εκπτύσσεται χωροχρονικά γύρω του και στον οποίο συγκαταλέγεται και ο ίδιος. Αυτό συνεχίζει να ισχύει και στη θεωρητική στάση η οποία, αρχικά, δεν μπορεί να είναι άλλη από εκείνη του

²⁵ Ο.π., σελ. 116-117.

αμέτοχου θεωρού και η οποία υπερβαίνει τον κόσμο, έτσι όπως ο τελευταίος είναι πια απομυθευμένος. Η φιλοσοφία βλέπει στον κόσμο το σύμπαν των όντων και ο κόσμος μετατρέπεται σε κόσμο αντικειμενικό που αντιτίθεται στις παραστάσεις του κόσμου (αυτές που αλλάζουν ανάλογα με την υποκειμενικότητα, είτε την εθνική είτε την ατομική: η αλήθεια μετατρέπεται σε αντικειμενική αλήθεια».

E. Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία* (μτφρ. Π. Κόντος, σελ. 141-142).

Οι τρεις «στάσεις» [θρησκευτικο-μυθική, πρακτικο-μυθική (ανωτέρου επιπέδου πρακτική), θεωρητική] συνοδεύονται και από μια τέταρτη, την οποία ο Husserl κρατά για την ίδια τη φαινομενολογική φιλοσοφία στον κόμβο της θεωρίας με την ανώτερης τάξης πράξη ως «σύνθεση της θεωρητικής καθολικότητας και της καθολικών ενδιαφερόμενης πράξης», που έχει ως απώτατο αξιολογικό στόχο την απόλυτη και άνευ όρων ανάληψη της ευθύνης της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας έναντι του εαυτού της.²⁶ Εδώ κορυφώνεται, στην πραγματικότητα, η ανάπτυξη που ξεκινά με την κατάδειξη της εμμενούς τελολογίας/της εντελέχειας της Ευρώπης/του ευρωπαϊκού πολιτισμού και οδηγεί στη στόχευση μιας «γνήσιας ανθρωπότητας στην τροχιά της απειρότητας».²⁷ Θα ήθελα στο σημείο αυτό, προτού προχωρήσουμε, να επισημάνω μια διάκριση που συχνά περνά απαρατήρητη ή, σε κάθε περίπτωση, δεν αξιολογείται όσο πρέπει, καθώς δεν είναι απλώς ένα θέμα ορολογίας. Με τους όρους «Menschheit» και «Menschentum» ο Husserl διαφοροποιεί de facto δύο οπτικές επάνω στην ανθρωπότητα, αφενός αυτήν που αξιώνει εντός της μια εντελέχεια (το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης με όρους καθολικότητας) και, αφετέρου, μια εμπειρική θεώρηση του ανθρώπου, για την οποία γράφει στα «Κατάλοιπα» (“Nachlass”) του *Krisis* (1936):

« “Ένας άνθρωπος” – αυτό χαρακτηρίζει μια περιοχή (Region). Μια ανθρωπότητα ως ένας πραγματικός σύνδεσμος ανθρώπων [χαρακτηρίζει] μια ανώτερη περιοχή. Έχουμε διάφορες περιοχές, στο εσωτερικό των οποίων υπάρχουν ομοιογενείς συνθέσεις. Κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο ένα ως σώμα συντεθειμένο σώμα είναι ταυτόχρονα σώμα και σώμα ανώτερης οργάνωσης (Ordnung), και το ίδιο [ισχύει στην περίπτωση] μια ανθρωπότητας

²⁶ Ό.π., σελ. 40.

²⁷ Ό.π., σελ. 140 (*Husserliana* VI, σελ. 339).

|| [η οποία αποτελεί] έναν άνθρωπο ανώτερης οργάνωσης». ²⁸

Husserliana XXIX, σελ. 301.

Στην πραγματικότητα, η διάκριση μεταξύ της «ιδέας» της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας, προσδιορισμένης με όρους εντελέχειας, και των «τυχαίων», εμπειρικών-ιστορικών ανθρωπινότητων που είναι οι «ξένες (fremde)» (προς την Ευρώπη, αναπόφευκτα) «ανθρωπινότητες» είναι ένα κρίσιμο ζήτημα, στο οποίο ο Husserl επιστρέφει εντός της Κρίσης – αν και όχι πάντοτε με αναφορές παραδειγμάτων (λ.χ. Κίνα, Ινδία), και σίγουρα όχι πάντοτε με τα ίδια παραδείγματα του «ξένου», του εξω-ευρωπαϊκού ή αυτού που δεν ανήκει στο ευρωπαϊκό υπερέθνος. Εντούτοις, ένα πράγμα είναι βέβαιο: στην Ευρώπη ανήκει –και δεν ανήκει σε κανένα άλλο πολιτισμό ή πολιτισμικό τύπο– το προνόμιο της ιδιαίτερης εκείνης «στάσης» που κάνει δυνατή την αναγωγή, μέσω της φαινομενολογικής εποχής, της εμπειρικής ανθρωπινότητας/των εμπειρικών ανθρωπινότητων στην ανθρωπότητα εν γένει, στην καθολική ανθρωπότητα/την «ιδέα» της ανθρωπότητας/το φαινόμενο, αν θέλετε, «ανθρωπότητα».

Στο πλαίσιο αυτή της ανάλυσης, οι ενοποιούσες πολλαπλότητες κάθε μεμονωμένου αποβλεπτικού ενεργήματος σχετικοποιούνται από πολλαπλότητες της κοινοτικής ζωής όπου εγγράφονται, με τρόπο ώστε η ολική σύνθεση των ατομικών αποβλεπτικών υποκειμενικοτήτων που υφίστανται σε πολλά στρωματοποιημένα επίπεδα να διενεργείται στο επίπεδο μιας «κοινοτικοποιημένης διυποκειμενικότητας» (vergemeinschafteten Intersubjektivitaet). Με την αποχή από τη φυσική στάση συλλαμβάνεται η «ανθρωπότητα εν γένει» ως ιδέα με την καντιανή έννοια του όρου, που ως τέτοια διαθέτει μια όλως ιδιαίτερη καθολικότητα –ιδιαίτερη, καθώς μπορεί να αποσπαστεί από το εμπειρικό-πολιτισμικό της υπόβαθρο– ο R. Gasche την αποκαλεί “*ahuman*”, δηλ. σε απόσταση από κάθε ιδιαίτερη και συγκεκριμένη ανθρωπινότητα, που ακριβώς όμως χάριν αυτής της απόστασης από εμπειρικές μερικότητες που διαθέτει είναι σε θέση να διασφαλίσει την καθολική δεσμευτικότητα ως τελεολογικό ιδεώδες του Λόγου και ατελεύτητο καθήκον/ευθύνη που εκτείνεται στην απειρότητα. ²⁹

²⁸ Στο πρωτότυπο: “Ein Mensch – das bezeichnet eine Region. Eine Menschheit al sein realer Verband von Menschen eine Hoehere Region. Wir haben verschiedene Regionen, innerhalb deren es homogene Zusammensetzung gibt. In gewisser Weise ist eina Is Koerper zusammengesetzter Koerper zugleich koerper und koerper hoeherer Ordnung und so auch eine Menschheit ein Mensch hoeherer Ordnung”.

²⁹ Βλ. “[...] what becomes clear at this point as well is that the subject-pole constitutive of the one world is, like the one world itself, not a static idea, but an Idea in the Kantian sense, ever unfinished

Έτσι, ακόμη και από τον τρόπο που εισάγεται κάθε φορά η φαινομενολογική επεξεργασία των εμπειρικών «ανθρωπιοτήτων» σε σχέση προς την ευρωπαϊκή (καθολική, απριοδική) ανθρωπότητα, ως «ιδέα» στο επίκεντρο τίθεται η προβληματική του κόσμου ως βίοκοσμου/κόσμου-της-ζωής στις διάφορες εκφάνσεις του: α) του «περιβάλλοντος κόσμου» (Umwelt), που περικλείει υλικές ανάγκες, πρακτικές, προϊόντα πολιτισμού, αλλά και αξιακές οντότητες, β) του προεπιστημονικού ή εξωεπιστημονικού κόσμου, που διαφοροποιείται απολύτως από τον κόσμο της επιστημονικής εξιδανίκευσης, γ) του ορίζοντα του κόσμου της ζωής, και τέλος, δ) του «κόσμου του πολιτισμού» (Kulturwelt), στον οποίο ο Husserl αφιερώνει πολλές σελίδες, ενσωματωμένες πλέον στον τόμο 29 της *Husserliana*. Εδώ ο Husserl κάνει λόγο για τον “Wir-Konnex der menschlichen Vorhaben (Zwecke) im Gegensatz zur der Welt der puren Relitaeten” (Hus. 29, 302) και αποσαφηνίζονται, στη συμπλοκή τους, οι επιμέρους θεματικές, της ιστορικότητας, της παράδοσης, της κοινότητας, μέσα από το πρίσμα, βεβαίως, της κυρίαρχης προβληματικής, που είναι αυτή της διυποκειμενικότητας –όχι πλέον του «άλλου» αλλά των «άλλων» (που είναι, βεβαίως, και οι πολιτισμικά «άλλοι»)– που υποβασιάζει, ούτως ή άλλως, την επεξεργασία του κόσμου-της-ζωής εν γένει:

«Στον ουσιολογικό τύπο της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας ανήκει η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα εντός της αντικειμενοποίησης του ε-αυτού, ως ανοικτή-άπειρη ανθρωπότητα, και μαζί με αυτήν [ανήκει] μια αντικειμενικότητα του κύρους αυτού του κόσμου για όλα τα υπερβατολογικά υποκείμενα και για όλους τους ανθρώπους ως ανθρώπους. Αυτό δεν αποκλείει αλλά είναι από μόνο του ένα προφανές απόθεμα (Bestand) αυτού του κόσμου και, στο υπερβατολογικό [πλαίσιο] μέσω του τελευταίου τεκμηρίου [Evidenz], ένα βασίλειο που χρήζει διασάφησης, (το γεγονός, δηλαδή) ότι κοινότητες πρωτογόνων (Primitiven) έχουν τον πρωτόγονο μυθικό κόσμο τους, ο οποίος για αυτούς αποδεικνύεται διαρκώς καλός ως προς τη σχετικότητα των καταστάσεων όπου αυτοί βρίσκονται, και εξίσου ότι <η> ελληνική ανθρωπότητα ενός υψηλότερου πολιτισμού έχει στην χιλιάδων χρόνων αρχαία ιστορικότητά της τον δικό της αποδεδειγμένα καλό μυθικό κόσμο, και αν κάποιος θέλει, τη δική της λογική, [αυτή της] διαφύλαξης

and thus the object of an infinite task. This, then, is the new universal truth unearthed by the new science that renews the Greek project of a rational and all-embracing science. It is, indeed, a ver odd universality that binds all humans, precisely because it is a human, but its ahumanity, that is its aloofness with respect to all particular humanities, is also what secures its universally binding value for human beings” (R. Gasche, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, σελ. 83).

(Bewährung). Βέβαια [εδώ] πρόκειται για μένα, τον άνθρωπο που προσλαμβάνει αυτούς τους υπερβατολογικούς συλλογισμούς και για [έναν] Ευρωπαίο και [πρόκειται για] τον δικό μου ήδη δεδομένο κόσμο, [δηλ.] τον ευρωπαϊκό [κόσμο] του 20ού αιώνα, στην ιστορικότητα της Ευρώπης, η οποία ανάγεται στην αρχαία Ελλάδα και την Ιερουσαλήμ κ.ο.κ. Όμως εγώ είμαι και πάλι, **ο οποίος μιλά για τους πρωτόγονους, τους ανθρώπους από την αρχαία Αίγυπτο, την Κίνα κ.λπ.**, και ο οποίος διερωτάται για το τεκμήριο, [αυτό] το τελευταίο αποδεικτικό τεκμήριο, το οποίο μπορεί να αναλάβει την ευθύνη για όλα αυτά. Το θέμα μου είναι καθολικά ο κόσμος, ο οποίος για μένα ισχύει μαζί με τους για μένα ισχύοντες πρωτόγονους, Έλληνες, Ευρωπαίους κ.ο.κ., και το τεκμήριο [είναι] η αυτοπαράδοση αυτού του κόσμου, στον οποίο οι μυθικοί κόσμοι έχουν μόνον νόημα ως [μυθικοί κόσμοι] των ανθρωπινότητων (Menschheiten), οι οποίες για μένα οφείλουν να λάβουν το λόγο και να απαντήσουν για τον ιδιαίτερο και αποδεικτικό (apodiktisch) τους αληθές «είναι». Και η απάντηση [που λειτουργεί ως] απόδειξη δεν είναι αυτές, τις οποίες οι πρωτόγονοι –που για μένα αποτελούν αποβλεπτικές εγκυρότητες– δίνουν, οι οποίες δηλαδή αποτελούν απαντήσεις στο υπερβατολογικό «φαινόμενο» (σε παρένθεση), αλλά απαντήσεις, τις οποίες εγώ ο ίδιος δίνω και [για τις οποίες] είμαι υπεύθυνος εντός μιας υπερβατολογικής απολυτότητας. Αλλά ο ιστορισμός (Historismus), ο οποίος συμπεριφέρεται σαν φιλοσοφία, αποτελεί «απόλυτο» παραλογισμό, και αυτό είναι κάτι περισσότερο από ό,τι με την μαθηματική είτε την συνηθισμένη σημασία του παραλογισμού στη λογική. Πρόκειται για παραλογισμό, αξιολογημένο [κατ' αυτόν τον τρόπο] από τις τελευταίες πηγές της αυτοευθύνης, δηλ. όπως μπορούμε επίσης να πούμε, πρόκειται για έναν ανεύθυνο, έναν μη υπεύθυνο παραλογισμό ή για μια φιλοσοφία [που προέκυψε] από ανευθυνότητα, ενώ εμείς επιχειρούμε [να ποιήσουμε] μια φιλοσοφία από αληθινή ευθύνη».

Husserliana XXIX, σελ. 301.

Η διαύγαση της έννοιας του πολιτισμού (“Kultur”) –η οποία φαίνεται να είναι άρρηκτα συνδεδεμένη στον όψιμο Husserl με την πολιτισμική λειτουργία/αποστολή της ίδιας της φαινομενολογικής φιλοσοφίας– θέτει με επιτακτικό τρόπο το ζήτημα της διυποκειμενικής συγκρότησης του εαυτού (ο άλλος ή οι άλλοι) ενώπιον της πρόκλησης που θέτει η ιστορικότητα και η παράδοση. Στο πλαίσιο της «γενετικής» φαινομενολογίας που επεξεργάζεται ο Husserl με αφετηρία τους Καρτεσιανούς Στοχασμούς και, ακόμη περισσότερο, τα γραπτά για τη φαινομενολογία

της διυποκειμενικότητας, στο επίκεντρο έρχονται προβληματικές όπως αυτές της κοινότητας και των άλλων,³⁰ αλλά και ο τρόπος με τον οποίο οφείλουμε αφενός να κατανοήσουμε την παγκόσμια ιστορία και το νόημα της και αφετέρου να συλλάβουμε την ιστορία ως επιστήμη που μελετά τις ανθρώπινες κοινότητες (τα έθνη, τα υπερέθνη ή τα ευρύτερα πολιτισμικά σύνολα) χωρίς να παγιδεύεται στον ιστορισμό (το πρόβλημα του ιστορισμού όχι ως αμιγώς ή κυρίως επιστημολογικό αλλά ευρύτερα πολιτισμικό, θα λέγαμε, πρόβλημα απασχολεί διαρκώς τον Husserl της δεκαετίας του '30 κι έως τον θάνατό του):

«Η ανθρωπινότητα εντός της ανθρωπινότητας – που [μέσα] στη ρέουσα χρονικότητα της ζωής έχει παραστάσεις του κόσμου, που μετασχηματίζει, που έχει [έναν] για την ίδια όντα κόσμο, και [που] μέσα σε αυτόν [τον κόσμο] έχει ισχύ η ίδια [η ανθρωπότητα] (παραστάσεις του εαυτού της ως ανήκουσας στον υποτιθέμενο κόσμο [της]), επηρεασμένη από τα πράγματά της (“von ihren Dingen affiziert”), και τώρα πλέον πρακτική. Εντός αυτού του κόσμου [υφίσταται] ο πολιτισμός για μια ανθρωπότητα (μια «εμείς-ανθρωπότητα» (“Wir-Menschheit”). Η ανθρωπότητα και το «περιβάλλον» της (με αυτήν τη σημασία όχι ως αντικειμενικό) έχουν μια γενική δομή, αλλά και μια μορφή μεταβολής. Η καθολική επιστήμη ως καθολική προσωπική επιστήμη και ως εν ταυτώ επιστήμη των λαών κ.λπ. και των «δικών της» πολιτισμών, όπως ισχύουν κατ’ αυτήν. Ο επιστήμονας, ο ιστορικός και η πολιτισμική ανθρωπότητά του (“Kultur-menschheit”) – μέσα σε [αυτό το πλαίσιο] ως ο επιστημονικός πολιτισμός της καθολικής ιστορίας (“Historie”).»

Husserliana XXIX, σελ. 309.

Ζητήματα, πιο συγκεκριμένα, που αφορούν στο έθνος (“Nation”) και το «υπερέθνος» (“Übernation”) με όρους «επιμέρους ιστορικοτήτων» και ενιαίων πολιτισμικών περιόσμων (“einheitlichen Kulturumwelten”), με ιδιαίτερη αναφορά στην (ενιαία) Ευρώπη τίθενται, επίσης, με τρόπο πολύ συστηματικό στα *Nachlass* του Krisis (1934-1937). Βλ., λ.χ., “Vorstudien 1934-1935”:

«Για εμάς τους Γερμανούς και, ευρύτερα, για εμάς τους Ευρωπαίους, αυτό σημαίνει την επιστήμη του εθνικού μας παρελθόντος, δηλ. της συνέχειας των παρελθόντων μας μαζί με τα κάθε φορά ενιαία πολιτισμικά περιβάλλο-

³⁰ Βλ. Anthony J. Steinbock, *The Husserl's Dictionary*.

ντα που τους ανήκουν, [και] μέσω των οποίων στη συνέχεια των ιστορικών εποχών η ενότητα μιας συσχετικής γενέσεως (Genesis) πέρασε, συνεχώς αδιάκοπη από κάθε παρελθόν, μέχρι το τωρινό μας παρόν: μια συσχετική γένεση, δηλ. της ίδιας της εθνικής ανθρωπότητας και του εθνικού πολιτισμού της. Αυτή η γένεση βρίσκεται μέσα σε έναν ιστορικό χώρο, στον οποίο όλα αυτά τα ευρισκόμενα στον ταυτόχρονο [άξονα] της ζωής με κάποιον άλλο (της ενέργειας με τον άλλο, εναντίον του άλλου, της φιλικής και εχθρικής [ενέργειας]), με άλλα λόγια, σε έναν προσωπικό πολιτισμικό συσχετισμό, υπάρχοντα έθνη έχουν τον δικό τους ιστορικό τόπο. Το καθένα έχει τη γένεσή του καθ' αυτό, και ταυτόχρονα σε αυτόν τον σχετικά ολοκληρωμένο συσχετισμό.

Η ενότητα ενός παροδικού συσχετισμού μεμονωμένων εθνών και ομάδων από έθνη δημιουργεί, μάλιστα, συνεχώς με αναφορά προς την εθνική πνευματικότητα και την πολιτιστική κληρονομιά επιρροές με διακυμάνσεις, αλλά γι' αυτό [δεν δημιουργεί] μια υπερεθνική πνευματική ενότητα, αυτήν μιας ενιαίας, αν και διαφοροποιημένης κατά έθνος, πολιτιστικής ζωής, όπως αυτή που χαρακτηρίζει την Ευρώπη. Η γερμανική ιστορία ως κλάδος της ευρωπαϊκής ιστορίας παραπέμπει σε μια γένεση, η οποία πίσω από τη συνεχή γένεση, εντός της οποίας έχει ήδη από πάντοτε υπάρξει μια ενιαία Ευρώπη και μονάχα συνεχίζει να διαμορφώνεται, οφείλει να επιστρέψει στα πρότερο μορφώματα (“Vorgestalten”) ανθρωπιοτήτων (“Menschheiten”), στους αγώνες εξουσίας αρχέγονα πρωτογόνων φυλών, περιπλανώμενων ή ήδη γηγενών, σε μια υψηλότερη βαθμίδα εθνών-κρατών, και οι τρόποι, όπως η πολιτιστική πνευματικότητα (“Kulturgeistigkeit”) του καθενός (πρωτόγονου όπως πάντα ή ήδη ανώτερα ανεπτυγμένου), δεν μπορούσαν μόνο να επηρεασθούν, αλλά [επίσης] ενιαία να συνδέσουν, μια ενότητα [δηλ.] ενός καθολικού πνευματικού τύπου ανθρώπου, ανθρωπιοτήτων, πολιτισμικών μορφωμάτων (θέσεων, θεσμών, μεθόδων κυριότητας, νοοτροπιών, τρόπων του θρησκευείν, διαφορών στις καταστάσεις, κοσμοθεωριών και αγώνων για κοσμοθεωρίες κ.λπ.), όπως εμείς γνωρίζουμε αυτά τα έθνη, ως προς το κράτος και τη γλώσσα, εκτεταμένα στην Ευρώπη.»

Husserliana XXIX, σελ. 55.

Έτσι, στο πλαίσιο θεώρησης της ιστορίας της φιλοσοφίας με όρους ιστορίας του πολιτισμού (“Kulturgeschichte”) ο Husserl δίνει τα παραδείγματα δύο «υπερεθνών» – του ευρωπαϊκού και του κινεζικού:

«Στο εσωτερικό της ενιαίας ιστορίας της ανθρωπότητας, η οποία αναπτύσσεται από τη δική μας πλευρά, είναι δυνατόν να διαχωρισθούν με πολλούς τρόπους ιστορίες που κατατάσσονται σε αυτήν. Εδώ έχουμε τις ιδιαίτερες ιστορίες των εθνών και υπερ-εθνών, τα οποία βέβαια τα ίδια ως υπερέθνη (“Übernationen”)³¹ δεν μπορούν πραγματικά να χωρισθούν το ένα από το άλλο. Υπάρχουν ιστορίες ιδιαιτέρων ανθρωπινότητων (“Sondermenschheiten”). Φυσικά, όταν όλες οι ιδιαίτερες ανθρωπότητες βρίσκονται σε μια διασύνδεση και πρόκειται σε μια ενιαία χρονικότητα της ζωής (“Lebenszeitlichkeit”), η οποία [ιστορικότητα] από τη δική μας πλευρά είναι ήδη εν μέρει ανεπτυγμένη, εν μέρει χρήζει ανάπτυξης, να ανέλθουν σε επίπεδο ιστορικής ανάπτυξης, έτσι η ιστορικότητα (“Geschichtlichkeit”) της γήινης πανανθρωπινότητας (“Allemenschheit”) κατά τον τρόπο της, [δηλ.] το νόημά της, αποτελεί ένα πρόβλημα.

Είναι αμφίβολο, εάν η ιστορικότητα νοείται με τον ίδιο τρόπο σε αναφορά προς ένα έθνος και ένα υπερέθνος. Σε αυτήν την περίπτωση θα έπρεπε πρώτα να διασαφηνιστεί και να λυθεί το γνήσιο πρόβλημα του έθνους και της υπερεθνικής ιστορικότητας. Μια άλλη ιδιαιτερότητα της γήινης ιστορίας της ανθρωπότητας στις ιδιαίτερες ιστορίες (στη θέση των λαϊκών ιστοριών “Volksgeschichten”) αποτελούν οι πολιτισμικές ιστορίες (“Kulturgeschichten”). Όπως τα ατομικά πρόσωπα, έτσι και οι προσωπικές ενότητες έχουν μια ανώτερη οργάνωση, έχουν καταγωγές, λαούς, υπερέθνη με την «ιστορία της ζωής», την ιστορία τού είναι τους ως προσωπικοτήτων ενός είναι ως ήδη τετελεσμένου-[είναι] και εν-τω-γίνεσθαι-είναι, ενός γίνεσθαι, το οποίο αποτελεί γίνεσθαι στο [πλαίσιο] της προσωπικής ζωής, [δηλ.] μιας αποτελεσματικής πράξης σε αναφορά προς ένα από τέτοιες [πηγές] απορρέον ήδη-έχειν. Ωστόσο, [κάτι] τέτοιο οδηγεί σε πολύ περίπλοκες περιγραφές.»

Husserliana XXIX, σελ. 56.

Πέραν της αντιστοιχίας μεταξύ μιας ανθρωπινότητας και της συγκεκριμένης σ' αυτήν πολιτισμικής μορφής (“Kulturgestalt”), η επεξεργασία του πολιτισμικού κόσμου (“Kulturwelt”) δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από μια σειρά άλλων φαινομενολογικών επεξεργασιών όπως η διαδικασία «κοινοτικοποίησης του Εγώ» (“Vergemeinschaftung des ego”),³² ο «εμείς-κόσμος»/«συν-κόσμος» (“Wir-

³¹ Λόγου χάρη το κινεζικό και το ευρωπαϊκό [έθνος].

³² *Husserliana* VI, σελ. 189.

Welt” / “Mit-Welt”),³³ το «συν-είναι» / διεαυτόν-είναι» (“Miteinander” / “Fureinander”),³⁴ των ανθρώπων που ζουν ο ένας με τον άλλο (“Miteinanderleben”)³⁵ και συνεργάζονται ως «συνυποκείμενα» / συνυποκειμενικότητα (“Mitsubjekte”,³⁶ “Mitsubjektivitaet”³⁷) οι «εμείς-άνθρωποι» (“Wir-Menschen”,³⁸ “Wir-Gemeinschaft”³⁹ που ανήκουν σε μια «συν-ανθρωπινότητα» (“Mitmenschheit”).⁴⁰

Ιδιαίτερη σημασία έχουν ως προς αυτό οι φαινομενολογικές επεξεργασίες που αφιερώνει στα γραπτά για τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας –τα οποία έχουν εκδοθεί από τον Iso Kern ως τόμος 15 των Απάντων⁴¹– στον οικείο-κόσμο (“Heimwelt”), στο αντιθετικό ζεύγος «ξένου» και «οικείου» (“Heim”/“Fremd”)⁴², καθώς και στην «εμπειρία του ξένου» (“Fremderfahrung”)⁴³ ή της «κατανόησης του ξένου»⁴⁴ – επεξεργασίες που παρουσιάζουν πολύ μεγάλο ενδιαφέρον για τη διαπολιτισμική φαινομενολογική ανθρωπολογία⁴⁵:

«Βαθμίδες του πολιτισμού, βαθμίδες στην [δια]μόρφωση (“Ausbildung”) περιβαλλόντων [και] γεω-ιστορικών οριζόντων. Ο άνθρωπος και η εστία του (“Heim”), η οικογένεια και η οικογενειακή εστία. Εστία ως το πιο στενό «καθημερινό» περιβαλλοντικό παρόν, και ταυτόσημη για τα μέλη της οικογένειας. Κάθε εστία έχει τον «εξωτερικό κόσμο» της, το παρόν του εξωτερικού κόσμου, το περιβάλλον-της-εστίας (“Heim-Umwelt”). Κόσμος, περιβάλλ-

³³ Ό.π., σελ. 482.

³⁴ *Husserliana VI, Krisis [...]*, σελ. 265 & 357.

³⁵ Ό.π., σελ. 163, 110.

³⁶ Ό.π., σελ. 167.

³⁷ Ό.π., σελ. 258.

³⁸ *Husserliana IX*, σελ. 339 & 342.

³⁹ *Husserliana VI*, σελ. 416 & *Husserliana XIV*, σελ. 14 & 223.

⁴⁰ *Husserliana VI, Krisis [...]*, σελ. 168.

⁴¹ *Zur Phanomenologie der Intersubjektivitaet, Teil 3: 1929-1935*.

⁴² *Husserliana XV*, σελ. 428.

⁴³ *Husserliana IX*, σελ. 15 & 79.

⁴⁴ *Husserliana XV*, σελ. 613 κ.ε.

⁴⁵ Βλ. ιδιαιτέρως το κεφάλαιο “Statische und genetische Phänomenologie. Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere” (*Husserliana XV*, σελ. 613-633). Βλ. επίσης, Dermot Moran, “The Phenomenology of the Social World: Husserl on Mitsein as Ineinandersein and Fureinandersein” (*Methodo 5/1*, 2017, σελ. 99-142)· Sara Heinamaa, “Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by the Mortals” (*The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, 2013)· Lester Embree, “Phenomenology of the Consocial Situation: Advancing the Problems” (*In-Space, Time and Culture*, eds. David Carr and Cheung, Chan-Fai, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, σελ 119–133).

λον, είναι κατ' αρχάς πάντοτε το επίκαιρο, το συγκεκριμένο παρόν ως υπάρχ [ον] για τους δρώντες ανθρώπους. Ένας κορμός ως οικογενειακή κοινότητα σε συμβίωση έχει την ανώτερης βαθμίδας (σταθερή ή κινούμενη) εστία του, την «κώμη» (“Dorf”), την περιοχή [αυτής] της κώμης. Κοινός έσω κόσμος για όλες τις οικογενειακές εστίες, σε μεμονωμένη και κοινοτική (“dörflich”) γενικότητα με νέο τρόπο (σπίτι, κατοικία, αλλά χρησιμοποιούμενη όχι για το απλά αναφερόμενο σε πράγμα (“das [...] Dingliche)). Η κώμη έχει ξανά τον εξωτερικό της κόσμο. Πατρίδα με την πιο στενή σημασία, μια κοινοτικοποιημένη «ανθρωπινότητα» με την πιο στενή σημασία και περιβάλλον, βίοκοσμος/κόσμος-της-ζωής (“Lebenswelt”) (παροντικός, [υπάρχ]ον τώρα για αυτήν την ανθρωπότητα) με την πιο στενή σημασία. Ωστόσο, οφείλουμε από την αρχή να διακρίνουμε: 1) Το εσωτερικό περιβάλλον, τον «κόσμο της καθημερινότητας», στον οποίο διαδραματίζεται η καθημερινή ζωή στις συνήθεις μορφές της καθημερινότητας, όπου ανήκει ένας κύκλος ενδιαφέροντων της καθημερινότητας, 2) Ο εξωτερικός κόσμος της ζωής, η σφαίρα του κόσμου (“Weltsphäre”) των όχι πλέον «καθημερινών» ενδιαφερόντων της ζωής – αλλά ακόμη ενδιαφερόντων για τη ζωή, 3) Ο έξωθεν ακρότατος ορίζοντας του κόσμου»

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XV, σελ. 411.

Έτσι, ο Husserl φαίνεται να αποδίδει στο «εμείς» (μιας κοινότητας ή ομάδας, ενός έθνους ή ενός υπερεθνους/πολιτισμού συνόλου) μια κατανομημένη συλλογική αποβλεπτικότητα ή «μια υποκειμενικότητα του Εμείς» (“Wir-Subjektivitaet”)⁴⁶, μια γλωσσική κοινότητα (“Sprachgemeinschaft”) που είναι ταυτοχρόνως επικοινωνιακή κοινότητα (“Mitteilungsgemeinschaft”).⁴⁷ Η διερεύνηση του κόσμου των κοινοτήτων ερείδεται στη φαινομενολογική διαύγηση των όρων συγκρότησης της υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας (των «άλλων») – αυτού που αποκαλεί συχνά «κοινωνικότητες» (“Sozialitaeten”)⁴⁸:

«Το συνείναι των άλλων είναι αδιαχώριστο από εμένα κατά τη διαδικασία,

⁴⁶ Husserliana VI, *Krisis [...]*, σελ. 111.

⁴⁷ Βλ. σχετικά: Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences*, σελ. 189.

⁴⁸ Το θέμα της συλλογικής αποβλεπτικότητας –της αποβλεπτικότητας του «εμείς»– έχει απασχολήσει συχνά τη φαινομενολογία, μεταξύ άλλων και γιατί έχει μεγάλη μεθοδολογική σημασία. Βλ. ιδιαιτέρως: H. B. Schmid, *Wir-Intentionalitaet. Kritik der ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft* (2005)· T. Szanto, “Husserl on Collective Intentionality” (*The Phenomenological Approach to Social Reality*, Alessandro Salice & Hans Bernhard Schmid, 2016).

όπου καθίσταμαι παρόν στον εαυτό μου, και αυτό το συν-είναι των άλλων των άλλων είναι θεμελιώδες για το εγκόσμιο παρόν, το οποίο με τη σειρά του είναι προϋπόθεση για τη σημασία κάθε εγκόσμιας χρονικότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από εγκόσμια συνύπαρξη (χώρος) και χρονική ακολουθία». ⁴⁹

Husserliana XV, XLIX

Στο πλαίσιο της *Husserliana* XIV, ⁵⁰ δίνεται και ο συστηματικός ορισμός από τον Husserl τού τι είναι «πολιτισμός», ο οποίος, με τρόπο που μάλλον μας αιφνιδιάζει, δίνει έμφαση στη σημασία των συμβάσεων και της συνήθειας:

«Ένα κομμάτι αυτού που ονομάζουμε κουλτούρα/πολιτισμό έχει τη μορφή της συμβατικότητας. Ήθη, γλώσσα. Διεξοδικότερες αναλύσεις της «καλής συμβίωσης/κοινότητας» και της γλώσσας. Το «σύνηθες» (κοινωνική παράδοση, κοινωνική συνήθεια) και το κοινωνικό δέον, το οποίο συγκροτείται διαμέσου της καθιερωμένων πρακτικών. Συμβατικά αντικείμενα. Το πρό-πον, το φυσιολογικό, το απρεπές, το μη δέον/αντιδεοντολογικό με την έννοια της συμβατικής νόρμας/κανόνα, θα μπορούσαμε να λέγαμε, το κανονικό, το πρό-πον σύμφωνα με την παράδοση. Το κατέχον, το κανονικό. Η φυσική στάση και η παράδοση (προκατάληψη)». ⁵¹

Husserliana XIV, σελ. 493

Οι «κοινότητες» για τις οποίες συχνά κάνει λόγο ο όψιμος Husserl περιλαμβάνουν οικογένειες, λαούς (λ.χ. τους Έλληνες ή τους Γερμανούς· οι Γερμανοί αναφέρονται ως «καλοί Ευρωπαίοι» που συμμετέχουν στον ευρωπαϊκό πολιτισμό), ⁵² αλλά και

⁴⁹ Στο πρωτότυπο “Mitsein von Anderen ist untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbstgegenwertigen GEGENWART, und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart, die ihrerseits Voraussetzung ist für den Sinn aller Weltzeitlichkeit mit Weltkoexistenz (Raum) und zeitlicher Folge”.

⁵⁰ *Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*, Teil 2: 1921-1928, σελ. 493.

⁵¹ «Ein Teil dessen, was wir Kultur nennen, hat die Form der Konventionalität; Sitte, Sprache. Nähere Analysen der “guten Gesellschaft” und der Sprache. Das “Übliche” (soziale Tradition, soziale Gewohnheit) und das mit der Üblichkeit sich konstituierende soziale Sollen. Konventionelle Objekte. Das Regelrechte, Normale, Regelwidrige, Nichtgesollte im Sinn konventioneller Norm, wir könnten auch sagen, das Normale, Regelrechte im Sinn der Tradition. Das Kathekon, das Usuelle. Die natürliche Einstellung und die Tradition (Vorurteil)»

⁵² *Husserliana* XXIX, σελ. 229.

«υπερέθνη»/πολυεθνικά πολιτισμικά σύνολα,⁵³ όπως η Ευρώπη ή η Κίνα. Τα «υπερέθνη» συγκροτούνται στη βάση ενός κοινού στόχου, έχουν με άλλα λόγια και αυτά έναν τελεολογικό προσανατολισμό –αν και με διαφορετικές ποιοτικές βαθμίδες (λ.χ. με αυτό το πνεύμα κάνει λόγο για την «ιδέα» της Ευρώπης)⁵⁴ αν και δεν φαίνεται να ασχολείται ή να ενδιαφέρεται για τις «ιδέες» (ή τον τελεολογικό προσανατολισμό) –εάν κάτι τέτοιο όντως υπάρχει– άλλων υπερεθνών, λ.χ. της Κίνας, αν και δεν αρνείται ότι κάθε «υπερέθνος» (όχι μόνο η Ευρώπη) έχει τη δική του διακριτή και μη αναγώγιμη ιστορικότητα (“Historizitaeten”, “Geschichtlichkeiten”), η οποία προκύπτει μέσα από την ακολουθία τους και την ιστορική εξέλιξη (η ιστορικότητα έχει στάδια/ “Stufen”), άλλοτε διαδρώντας μεταξύ τους κι άλλοτε παραμένοντας κλειστή στον εαυτό της.⁵⁵ Για να επεξεργασθεί αυτές τις «ιστορικότητες», ο Husserl κινητοποιεί για άλλη μια φορά το λεξιλόγιο του κόσμου-της-ζωής, για να το εξειδικεύσει σε οικείο κόσμο/πατρίδα (“Heimwelt”, “Heimat”)⁵⁶ ή και εγγύς-κόσμος (“Nahwelt”),⁵⁷ με όρους ίδιου και ξένου, ακόμη και εχθρού (γράφει χαρακτηριστικά ότι κάθε έθνος έχει ένα εχθρικό έθνος).⁵⁸

Πολύ μελάνι έχει χυθεί για τις αναφορές του Husserl στις πρωτογενείς κοινωνίες (στους Παπούα) και στον τρόπο με τον οποίο τους συλλαμβάνει μέσα στην τελεολογικά προσανατολισμένη αντίληψη του για την ιστορικότητα και τον «κόσμο του πολιτισμού» (Kulturwelt).⁵⁹ Καθώς ο πρωτογενής κείται στο κατώτατο επίπεδο ιστορικότητας, στερείται ιστορίας και βρίσκεται βυθισμένος σε μια μυθική κοσμολογία, μεταξύ γης και ουρανού, στο πλαίσιο ενός πρωταρχικού ανιμισμού.⁶⁰ Υπ’ αυτήν την έννοια, ένα «υπερέθνος» όπως η Κίνα συνιστά αναμφίβολα ένα στάδιο ιστορικότητας απολύτως διακριτό τόσο από αυτό της πρωτογε-

⁵³ *Husserliana* VI, *Krisis* [...], σελ. 315, 320, 322, 326.

⁵⁴ *Husserliana* XXIX, σελ. 229.

⁵⁵ *Husserliana* VI, *Krisis* [...], σελ. 504.

⁵⁶ *Husserliana* XXIX, σελ. 9.

⁵⁷ *Husserliana* VI, *Krisis* [...], σελ. 303.

⁵⁸ *Husserliana* XXIX, σελ. 38-39, 41.

⁵⁹ Αναφέρω εδώ δύο εξαιρετικά διαφωτιστικά άρθρα για την συνδιαλλαγή του Χούσσερλ με τον Levy-Bruhl και το θέμα της διαπολιτισμικής επικοινωνίας όσον αφορά σε πολιτισμικές μορφές, όπως αυτές των πρωτογενών: Robert Bernasconi, “Levy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of the Primitive” (*Social Identities* 11/3, 2005, σελ. 229-245). “‘Even the Papuan is a Man and not a Beast’: Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures” (*Journal of the History of Philosophy* 49/4, 2011, σελ. 463-494).

⁶⁰ *Husserliana* XXIX, σελ. 3, 39, 44. Είναι η γνωστή αλληλογραφία του Husserl (1935) με τον Lucien Levy-Bruhl.

νούς κοινωνίας, όσο και από αυτό της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας, για λόγους στους οποίους αναφερθήκαμε παραπάνω.

III. Τα άρθρα του Husserl στο γιαπωνέζικο περιοδικό *Kaizo* (*Husserliana* 27)

Στη συνέχεια, προκειμένου να διαφωτίσω περαιτέρω το ερώτημα αναφορικά με το σε ποιο «στάδιο ιστορικότητας» θα μπορούσε εντέλει να καταταγεί, κατά τον Husserl, ένας πολιτισμός όπως ο κινεζικός, θα στραφώ, με τρόπο πολύ αποσπασματικό λόγω οικονομίας χρόνου, στα γνωστά ως *Kaizo-Artikeln* (τρία άρθρα του Husserl στο ιαπωνικό περιοδικό *Kaizo*, που σημαίνει στα ιαπωνικά «ανανέωση»). Τα εν λόγω άρθρα χρονολογούνται πολύ πριν το *Krisis*, στα 1922-1923, και έχουν συλλεγεί στον τόμο 27 της *Husserliana* με τον γενικό τίτλο *Aufsätze und Vorträge* (hrsg. Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp). Όπως θα δούμε στη συνέχεια, εδώ υπάρχουν ήδη πολλές ιδέες που βρίσκουμε αργότερα στο *Krisis* με αφορμή το πρόβλημα του πολιτισμού – και μάλιστα του «ξένου» πολιτισμού (της Ιαπωνίας, της Άπω Ανατολής). Επίσης, στο πλαίσιο αυτό, ο Husserl μάς δίνει έναν σαφή ορισμό των διαφορετικών «ανθρωπινότητων» που συγκροτούν διακριτούς μεταξύ τους «πολιτισμούς» (*Kulturen*). Γράφει, για παράδειγμα:

«Αλλά η ηθική είναι επίσης όχι απλώς ατομική ηθική, αλλά και κοινωνική ηθική. Η τελευταία δεν είναι με αυτό κάπως ήδη δεδομένη, [δηλ. με το] ότι η πρακτική συμπεριφορά του ατομικού ανθρώπου προς τους «πλησίον» του, δηλ. προς τους συντρόφους στην ενότητα της κοινότητας, υποβάλλεται σε έρευνα [τύπου] ατομικής ηθικής. Αναγκαία υπάρχει επίσης μια ηθική των κοινοτήτων ως κοινοτήτων. Και ιδιαίτερα επίσης για εκείνες τις καθολικές κοινότητες, τις οποίες ονομάζουμε «ανθρωπινότητες» – ένα έθνος ή μια περιληπτική ολότητα μερικών εθνών. Εδώ ανήκει για παράδειγμα η «ευρωπαϊκή» ή «δυτική» ανθρωπινότητα.

Μια ανθρωπότητα φθάνει τόσο μακριά όσο η ενότητα ενός πολιτισμού στον ανώτερο βαθμό, [όσο η ενότητα] ενός ανεξάρτητα ολοκληρωμένου καθολικού πολιτισμού (“*Universalkultur*”), ο οποίος μπορεί να συλλάβει μέσα του πολλούς εθνικούς ειδικούς πολιτισμούς (“*Sonderkulturen*”). Σε έναν πολιτισμό αντικειμενοποιείται επίσης μια ενότητα της δρώσας ζωής, της οποίας συνολικό υποκείμενο αποτελεί η αντίστοιχη ανθρωπινότητα. Υπό [τον όρο] πολιτισμός δεν κατανοούμε τίποτα άλλο από το σύνολο των επιτευγμάτων, τα οποία πραγματοποιούνται στις συνεχείς δραστηριότητες ανθρώπων οι οποίοι έχουν έλθει σε κοινωνία, και τα οποία έχουν το εναπο-

μένον πνευματικό είναι τους στην ενότητα της συνείδησης της κοινότητας και της στιβαρούς διατήρησης της παράδοσης. Λόγω της φυσικής ενσωμάτωσής τους, [δηλ.] της έκφρασής τους η οποία είναι απογοητευτική ως προς τον αρχέγονο δημιουργό, καθίστανται [τα επιτεύγματα αυτά] στο πνευματικό τους νόημα προσιτά στην εμπειρία για τον κάθε ικανό προς εκ των υστέρων κατανόηση. Μπορούν στον κατοπινό χρόνο, πάντοτε, να ξαναγίνουν σημεία ακτινοβολίας πνευματικών ενεργημάτων, σε πάντοτε νέες γενιές στο πλαίσιο της ιστορικής συνέχειας. Και ακριβώς σε αυτό, σε όλα όσα ο τίτλος «πολιτισμός» περικλείει, έγκειται ο χαρακτηριστικός ως προς την ουσία του τρόπος αντικειμενικής ύπαρξης, [ο οποίος] χρησιμεύει, επίσης, από την άλλη μεριά, ως διαρκής πηγή της διαδικασίας κοινοτικοποίησης (“Vergemeinschaftung”).»⁶¹

Husserliana XXVII, σελ. 21.

Όπως επισημαίνουν οι επιμελητές του τόμου XXVII των Απάντων, τα άρθρα παραγγέλθηκαν στον Husserl από το ιαπωνικό περιοδικό, πράγμα που μαρτυρεί και την παρουσία του στην Ιαπωνία, μιας και αρκετοί Ιάπωνες φοιτητές του είχαν επιστρέψει στη χώρα τους μεταφέροντας το πνεύμα της φαινομενολογίας. Από τις «Πέντε πραγματείες για την ανανέωση»⁶², η πρώτη εκδόθηκε στα γερμανικά και τα ιαπωνικά, ενώ οι άλλες δύο μόνο στα ιαπωνικά, χωρίς να γίνεται αναφορά στον μεταφραστή.⁶³ Οι τίτλοι των πέντε άρθρων είναι εύγλωττοι: 1. “Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode” (1923)”, 2. “Die Methode der Wesensforschung” (1924), (μόνο στα ιαπωνικά) 3. “Erneuerung als individualethisches Problem” (1924, μόνο στα ιαπωνικά), 4. “Erneuerung und Wissenschaft” (1922/23)”, 5. “Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung” (1922/23).⁶⁴

Στο επίκεντρο και των πέντε άρθρων βρίσκεται, στο πνεύμα της μεταπολεμικής συγκυρίας και της κατάστασης κρίσης της Γερμανίας και της Ευρώπης, η ανάγκη για αυθεντική ανανέωση της «ευρωπαϊκής πολιτισμικής ανθρωπότητας (“europäische Kulturmenschheit”)» –η ανανέωση των μεμονωμένων προσώπων έρχεται στη συνέχεια της ευρύτερης πολιτισμικής ανανέωσης (στο τρίτο από τα *Kaizo-Artikeln*)– ενώ είναι εμφανές εδώ ότι στο επίκεντρο βρίσκεται ήδη, πολύ

⁶¹ Πρβλ. “die Gemeinschaft ist kein blosses Kollektiv, aber die Einheit einer Kulturgemeinschaft” (σελ. 48).

⁶² “Fuenf Aufsaezte ueber Erneuerung” (*Husserliana* XXVII, 1989, σελ. 3-93).

⁶³ Με πιθανότερο τον Hasime Tanabe, ο οποίος συμμετείχε κατά το ΕΕ 2023 στο σεμινάριο του Husserl.

⁶⁴ Ενδιαφέρον έχουν, επίσης, και οι επισημάνσεις που περιέχονται στα Beilaege (I-XI).

πριν το *Krisis*, το ιδεώδες της ορθολογικότητας και της ορθολογικής ανθρωπότητας (“vernunftige Humanitaet”), η οποία, ως η μόνη «γνήσια ανθρωπότητα» (“echte Humanitaet”), αντιστοιχεί στο «στάδιο της επιστημονικής κουλτούρας».⁶⁵

Το ενδιαφέρον, εντούτοις, για το θέμα της διαπολιτισμικής, ούτως ειπείν, διάστασης της ανθρωπότητας ή των ανθρωπινότητων που μας απασχολεί εδώ είναι οι επεξεργασίες των *Kaizo-Artikeln*, που δεν έχουν όλες συνέχεια στα γραπτά του *Krisis* και πηγαινούν σε αυτήν την κατεύθυνση, ίσως και λόγω του προορισμού αυτών των δημοσιεύσεων. Εάν, λοιπόν, στο τρίτο άρθρο εισάγεται ήδη το ζήτημα της ουσίας και των όρων δυνατότητας μιας «πολιτισμικής κοινότητας» (“Kulturgemeinschaft”) μέσα από το πρίσμα της ατομικής ηθικής στάσης,⁶⁶ στο πέμπτο και τελευταίο άρθρο για το *Kaizo*, το οποίο έμεινε τελικά αδημοσίευτο, ο Husserl εισάγει μια πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση «τύπων» κουλτούρας ή πολιτισμικών τύπων στην ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας.

Το πρώτο ζήτημα που θίγει αναφορικά με τις “hoeherentwickelten kulturen”, δηλ. του υψηλότερου σταδίου στην κλίμακα των μυθικών κουλτούρων, (“mythischen Kulturen”) είναι αυτό της θρησκευτικής κουλτούρας (“religioese Kultur”) ως σταδίου (“Stufe”) πολιτισμικής εξέλιξης. Η θρησκευτική κουλτούρα – λ.χ. η βαβυλωνιακή ή η εβραϊκή θρησκευτική κουλτούρα– η οποία περιέχει, σε αντίθεση με τον μύθο, μια ενοποιητική ένσκηπη ιδέα/ιδέα τέλους (“einheitliche Zweckidee”), εμπρικλείει ήδη μια καθολική κοσμοθεωρία (“universal Weltanschauung”) και ως τέτοια συμπλέκεται με την εξέλιξη της κανονιστικής συνείδησης (“normatives Bewusstsein”). συνιστά, τέλος, το ίδιο μιας ιεραρχικής πολιτικά κουλτούρας, την οποία ο Husserl ταυτίζει με την ιδέα της «Πολιτείας του Θεού» (“die Idee des Civitas Dei”), η οποία δεν πολώνει την αντίθεση μεταξύ αυθεντίας και ελευθερίας και κινείται προγραμματικά εντός της ανελευθερίας (“Unfreiheit”):

«Σε κάθε υψηλά ανεπτυγμένο πολιτισμό, καθώς και στην ανθρωπότητα που δρα σε πολύμορφα είδη πολιτισμού και συνεχίζει να μορφοποιείται, ανευρίσκουμε ένα εξαιρετικό πολιτισμικό είδος, τη «θρησκεία». Θρησκεία για την ανθρώπινη συνείδηση δεν σημαίνει απλώς τη διεύρυνση του καθημερινά ενεργούντος και οικείου εμπειρικού κόσμου των πραγμάτων, των ζώων και των ανθρώπων προς το κοσμικό [πεδίο], δηλ. [προς] δυνάμεις

⁶⁵ Σελ. 73, στο δεύτερο από τα *Kaizo-Artikeln* & *Husserliana* XXVII, σελ. 10-11.

⁶⁶ “ethisches Verhalten, ethisches Gewissen, Verantwortung: der ethische Mensch, der steht unter einer absoluten Wertnorm/ein Vernunftleben”, σελ. 44.

που κυριαρχούν σε ολόκληρο το σύμπαν, [ούτε σημαίνει] απλώς τις ρυθμισμένες μορφές ζωής, εντολές, είδη λατρείας κ.ο.κ., τα οποία υπηρετούν τον στόχο να αναπτύξει [κανείς] τη σωστή πρακτική συμπεριφορά απέναντι σε αυτές τις δυνάμεις, να τις οικειωθεί κ.λπ. Πολύ περισσότερο σημαίνει η θρησκεία (με το ειδικό νόημά της) την ανώτερη βαθμίδα [ενός] μυθικού πολιτισμού, εντός του οποίου αυτά τα υπερβατικά όντα απολυτοποιούνται ως θεότητες, [δηλ.] ως αυτοί που καθορίζουν τις απόλυτες νόρμες/τους απόλυτους κανόνες [“Normen”]: αυτές [που] αυτή [η θρησκεία] γνωστοποιεί στους ανθρώπους, [που] είναι αποκεκαλυμμένοι και στην τήρηση των οποίων οι άνθρωποι βρίσκουν τη σωτηρία τους (“Heil”).»

Aufsätze und Vorträge, Husserliana XXVII, σελ. 60-61

Αν συνδυάσουμε τα στοιχεία της θρησκευτικής κουλτούρας που δίνονται εδώ – στην τελευταία, ας επισημάνουμε ότι δεν ανήκει ο χριστιανισμός, τον οποίο ο Husserl εντάσσει σε άλλο, ανώτερο πολιτισμικό στάδιο όταν αναφέρεται τον δυτικό Μεσαίωνα⁶⁷ με τα όσα προσυπογράφει για την ευρωπαϊκή κουλτούρα ως το ανώτατο στάδιο πολιτισμικής εξέλιξης – πρόκειται για αναφορές που εστιάζουν όλες στον ορθολογικό χαρακτήρα του ευρωπαϊκού βίου, ο οποίος είναι πρωτίστως έλλογος βίος,⁶⁸ στοιχείο που προσδιορίζει την “*unserer* euroraischen Kultur” – γίνεται σαφές ότι πολιτισμοί που έχουν στο επίκεντρό τους τη θρησκεία εντάσσονται σε ένα ενδιάμεσο στάδιο εξέλιξης, όπου ναι μεν υπάρχει κανονιστικότητα και καθολική κοσμοθεώρηση, δεν υπάρχει όμως έλλογη ορθολογικότητα και ελευθερία. Στις θρησκευτικές κουλτούρες υπάρχει πάντοτε ένα «υπόλοιπο ανορθολογικής γεγονικότητας»,⁶⁹ το οποίο τις κατατρέπει:

«Στο συνολικό περιεχόμενο της θρησκείας αναπτύσσεται ένας συνεχώς πλουσιότερος πυρήνας διαισθητικά καταληπτών, με ένα ολόφωτο τεκμήριο εξεταζομένων αξιακών περιεχομένων, [ο οποίος είναι] ενδεδυμένος μια

⁶⁷ “Die Gestalt der religioesen Freiheitsbewegung” (σελ. 63): “die mittelalterliche religioese Kulturgestalt” (σελ. 68): “Traditionalismus” (σελ. 104).

Die christliche Weltanschauung (σελ. 67): die neue Bewegung, die der freien Religion: sie “bildet einen eigenen Kulturbestand in der gesamten Kultur, ein Reich eigenen persönlichen und Personen verbindenden Lebens gegenüber dem gesamten sonstigen gesellschaftlichen und staatlichen Leben”; (σελ. 66): Ursprünglich richtet sich die Heilsbotschaft Christi an die heilsbedürftigen Individuen und nicht an die jüdische Staatsnation. Christianismus als die Weltreligion der Freiheit (oder der Freiheitsbewegung).

⁶⁸ Σελ. 112, 113, 117, 118 κ.α.

⁶⁹ “Rest irrationaler Faktizität” (σελ. 65).

παράλογη βιοτική γεγονικότητα (Faktizität): η διαισθητική κατανόηση (intuitive Einsicht) και το παράλογο βαδίζουν από κοινού αδιαχώριστα προς την ενότητα της πίστης. Αυτός ο λογικός πυρήνας κερδίζει για τους πιο ανεπτυγμένους ανθρώπους, σε συνεχώς ανώτερο μέτρο, με την λογική (einsichtig) κανονιστική αναγκαιότητά του, τον κύριο τόνο σε περιεχόμενο πίστης και μετατρέπεται σε φέρουσα δύναμη ολόκληρης της πίστης.»

Husserliana XXVII, σελ. 65

Αντιθέτως, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, ως ανώτατη πολιτισμική μορφή (Kulturgestalt), που έχει ως γενέθλια γη την αρχαία Ελλάδα, σηματοδοτείται από την ελεύθερη φιλοσοφία και την επιστήμη ως «λειτουργία του αυτόνομου θεωρητικού λόγου» (“Funktion autonomer theoretischer Vernunft”), ο οποίος ως «εξελικτικός τύπος» (Entwicklungstypus) κατέχει την ύψιστη θέση ανάμεσα στις ιστορικές κουλτούρες.⁷⁰ Εντός αυτού γίνεται η πρώτη πραγμάτωση μιας «απόλυτης εξελικτικής νόρμας/κανόνα» (“einer absoluten Entwicklungsnorm”), που καλείται ως τέτοιος να “jede andere sich entwickelnde Kultur zu revolutionieren”.⁷¹

«... εμείς αναγνωρίζουμε στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, του οποίου τον τύπο ανάπτυξης περιγράφουμε με αυτόν τον τρόπο, [και] πιο συγκεκριμένα [το] ότι [ο πολιτισμός] έχει πραγματοποιήσει αυτόν [τον τύπο ανάπτυξης], όχι μόνο τη σχετικά πολύ υψηλή θέση μεταξύ όλων των ιστορικών πολιτισμών, αλλά και [το] ότι εμείς [μέσα] σε αυτόν [τον πολιτισμό] βλέπουμε την πρώτη πραγματοποίηση μιας απόλυτης νόρμας ανάπτυξης (Entwicklungsnorm), η οποία είναι προορισμένη να φέρει την επανάσταση σε κάθε άλλον αναπτυσσόμενο πολιτισμό. Διότι κάθε ανθρωπότητα η οποία ζει και αναπτύσσεται στο πλαίσιο της ενότητας ενός πολιτισμού, ίσταται υπό [το κράτος] μιας κατηγορικής προσταγής. Και κάθε [ανθρωπότητα] οφείλει και πρέπει εξ αυτού να αχθεί στη συνειδητοποίηση αυτής της προσταγής και σύμφωνα με αυτήν [την προσταγή] να επιδιώξει με τη θέλησή της μια νέα, σύμμετρη προς αυτήν [την προσταγή] μορφή ανάπτυξης.»

Aufsätze und Vorträge, Husserliana XXVII, σελ. 73.

⁷⁰ Σελ. 68.

⁷¹ Η θρησκευτικά προσανατολισμένη επιστήμη (λ.χ. στους Βαβυλώνιους) δεν έχει την αντικειμενικότητα και τη διυποκειμενική Festigkeit της ευρωπαϊκής επιστήμης, η οποία είναι εγγενώς έλλογη και καθολική (σελ. 76-77).

Τον συγκεκριμένο πολιτισμικό τύπο ο Husserl τον χαρακτηρίζει με διάφορους τρόπους –οι οποίοι είναι άκρως διαφοροποιητικοί από πολιτισμικούς τύπους που στηρίζονται στον μύθο και στη θρησκεία– ως «αυτόνομο πολιτισμό του θεωρητικού λόγου» (“*autonome Kultur theoretischer Vernunft*”),⁷² ο οποίος έχει τον γενικό χαρακτήρα της ελευθερίας, συμπυκνώνει μία «καθολική πολιτισμική βούληση»,⁷³ μία “*eine uebergreifende und allherrschende Kulturidee*”,⁷⁴ η οποία δεν είναι ένα απλό πολιτισμικό ιδεώδες (όπως το μυθικό ή το θρησκευτικό ιδεώδες) αλλά μια καθολική βούληση που συμπυκνώνεται σε μια εντελέχεια.⁷⁵

Αντιπαραβαλλόμενοι με τον ευρωπαϊκό «πολιτισμικό τύπο», άλλοι πολιτισμικοί τύποι:⁷⁶

α) χαρακτηρίζονται από έναν ουσιωδώς πρακτικό και όχι θεωρητικό προσανατολισμό και, αντιστοίχως, ένα κυρίαρχο πρακτικό κι όχι θεωρητικό ενδιαφέρον (“*Interesse*”), που είναι ένα “*reines Gebilde intersubjektiv vergemeinschafteter theoretischer Interessen*”,⁷⁷ και,

β) δεν κατέχουν τον βαθμό καθολικότητας και ελευθερίας που έχει πετύχει η Ευρώπη/Δύση, ιδιαιτέρως στη νεωτερική εποχή (“*Neuzeit*”).

Καταλήγοντας, λοιπόν, για την “*Erneuerung*” του ιαπωνικού έθνους, ο Husserl τη συλλαμβάνει κατά το πρότυπο της ευρωπαϊκής «ανανέωσης», η οποία συνιστά επιτακτική πολιτισμική ανάγκη, στο πλαίσιο του ρόλου που καλούνται να παίξουν η φιλοσοφία, ιδιαιτέρως η φαινομενολογική φιλοσοφία, και η επιστήμη. Κι εδώ, για άλλη μια φορά, ο προσανατολισμός της συγκριτικής θεώρησης και αποτίμησης μαρτυρεί σαφέστατα μια ευρωκεντρική σκοπιά:

«Μπορώ να θεωρήσω ότι ήδη ο αναγνώστης αυτού του περιοδικού, το οποίο, όπως δηλώνει ο τίτλος του, θέλει να είναι το όργανο των ιαπωνικών προσπαθειών ανανέωσης, θα ενδιαφερθεί γι’ αυτά τα ερωτήματα, και μάλιστα περισσότερο απ’ ό,τι εγώ. Πιστεύω ότι μπορώ να κατατάξω το ιαπωνικό έθνος ως ένα νεαρό, μόλις φυτόμενο, παρακλάδι τους «ευρωπαϊκού»

⁷² Σελ. 83.

⁷³ “*Universal Kulturwille*”, σελ. 84.

⁷⁴ Σελ. 89.

⁷⁵ «*Nicht ein blosses Ideal, sondern ein universaler Wille als Gemeinwille, eine Entelechie*” (σελ. 94). Ακόμη όμως και εντός του ευρωπαϊκού πολιτισμού υπάρχει ένα «προστάδιο» της επιστημονικής κουλτούρας στους Έλληνες, στους οποίους υπάρχει “*eine Kulturgestalt eines rein theoretischen Interesses*” (σελ. 83).

⁷⁶ Τα παραδείγματα του Husserl από την Ασία έρχονται από το παρελθόν, από τους Βαβυλώνιους, δεν θα ήταν, όμως, αυθαίρετο το να γενικευτούν ή να μετατοπιστούν στον χρόνο και στον χώρο

⁷⁷ Σελ. 85.

πολιτισμού. Μέτοχο [ενν. το ιαπωνικό έθνος] με ζήλο και επιτυχία της ευρωπαϊκής επιστήμης και φιλοσοφίας, με αυτόν τον τρόπο οι συγκεκριμένες ανάγκες του ευρωπαϊκού πολιτισμού, οι οποίες, όπως πρόκειται να δούμε, συνδέονται βαθιά με την επιστήμη και τη φιλοσοφία, μπορούν γι' αυτό [το έθνος, ενν. το ιαπωνικό] να μην μείνουν οθνείες. Οι ανανεώσεις του οφείλουν να έχουν κοινές τις εσώτατες πηγές κινητοποίησης με τις δικές μας, και μεταξύ αυτών [με] τη φαινομενολογική ανανέωση [και] τα θεμελιώδη σημεία που αυτή θέτει. Ας ξεκινήσουμε με το δεύτερο θέμα, του οποίου η επεξεργασία μπορεί ταυτοχρόνως να μας ευαισθητοποιήσει ως προς το χαρακτηριστικό νόημα της φαινομενολογίας της ίδιας και της πολιτισμικής λειτουργίας της (ένα θέμα, το οποίο καλύτερα να επιφυλαχθούμε προς το παρόν να αντιμετωπίσουμε μέχρι τη συγγραφή ενός άλλου άρθρου). Ενδεχομένως, το ότι σε κοντινότερη εξέταση του νοήματος του ευρωπαϊκού μας πολιτισμού το ανωτέρω αμφισβητημένο προνόμιο της φιλοσοφίας και της επιστήμης επιτρέπει να το δικαιολογήσουμε πριν από όλες τις άλλες μορφές πολιτισμού στο πλαίσιο του δικού τους νοήματος, ενδεχομένως, το ότι μαζί με αυτό ταυτοχρόνως το προνόμιο του πολιτισμού μας έναντι όλων των άλλων μάς επιτρέπει ήδη να το θεωρήσουμε ως έναν «νοησιαρχικό» (“intellektuellen”) πολιτισμό...»

(*Husserliana* XXVII, σελ. 95-96).

Δεν είναι, βέβαια, τυχαίο ότι αυτή είναι και η ματιά μέσα από την οποία ο Husserl, στο σύντομο άρθρο του “Ueber die Reden Gotamo Buddhos” (1925), βλέπει εκ νέου το θέμα της θρησκείας.⁷⁸

Εν είδει συμπεράσματος

Είναι απαραίτητο, για να διαλευκάνουμε περισσότερο τον τύπο του «άλλου» που προσδιορίζεται με αυτόν τον τρόπο, να διαβάσουμε τόσο το *Krisis* όσο και τον τόμο 29 των *Κατάλοιπων* (*Nachlass*) σε συνδυασμό με τα γραπτά για τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας (τόμοι 13, 14 και 15 της *Husserliana*). Εκεί ο Husserl αφιερώνει αναλύσεις στο θέμα της παράδοσης (“Tradition”) σε σχέση με τη ζωή-του-εγώ (“Ichleben”) και το άλλο/ξένο εγώ, αναφέροντας ρητά ότι, στην ευρύτερη δυνατή έννοια, σε κάθε ζωή-του-εγώ ανήκει η ζωής-εντός-της-παράδοσης.⁷⁹ Θα ήθελα, εντούτοις, να παραμείνω σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ανάλυση από τον τρίτο τόμο (έτη 1929-1935) της τριλογίας για τη φαινομενο-

⁷⁸ *Husserliana* XXVII, σελ. 125-126.

⁷⁹ *Husserliana* XIV, σελ. 230.

λογία της διυποκειμενικότητας, όπου αντικείμενο πραγμάτευσης γίνεται ο «κόσμος του πολιτισμού» (“Kulturwelt”). Αρκετά είναι τα σημεία που έχουν σημασία για το θέμα μας – θα σταθώ, όμως, επιλεκτικά σε τέσσερα:

1. *Husserliana* XIV [Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, dritter Teil, Nr. 1, par. 11 (“Konstitution sozialer Gemeinschaften und Kulturellen Umwelten”), σελ. 19],
2. *Husserliana* XIV, Nr. 2 “Transzendente Abhängigkeit der Anderen, der Generation, der Welt von meinem Ego” (σελ. 38),
3. *Husserliana* XIV, Nr. 6 (“Zur Lehre von der Fremderfahrung”), σελ. 79 & *Husserliana* XIV, Nr. 27 (“eim-Fremd. Ich – die Anderen, Wir”), σελ. 428 και
4. Beilage XIII (“Normale Menschengemeinschaft und die Studienordnung relative Normalitäten und Anomalitäten”), σελ. 227 & Beilage VI “Die Welt der Normalen...”, σελ. 133.⁸⁰

Υιοθετούμε ως προς αυτό τις θέσεις και τη γενικότερη οπτική του Bernhard Waldenfels, ο οποίος συνδέει άμεσα τις θέσεις του Husserl για τη διαπολιτισμικότητα με εκείνες για τη διυποκειμενικότητα, ότι οι ελλείψεις και οι αδυναμίες τόσο της θεωρίας του για τη διυποκειμενικότητα όσο και για τον κόσμο (κυρίως τον κόσμο-της-ζωής) τον εμποδίζουν αφενός να συλλάβει με τρόπο πιο διαφοροποιημένο τον πολιτισμικά «άλλο» και, δεύτερον, να φθάσει σε μια πιο πλούσια και διαφοροποιημένη θεώρηση του «πολιτισμικού κόσμου» ως κόσμος που είναι ήδη, υπό μια έννοια, υβριδικώς διαμεσολαβημένος και, σε κάθε περίπτωση, μη ίδιος/μη αμιγής – φαίνεται ότι στον Husserl η «γνήσια» (“echte”) ανθρωπότητα πρέπει να είναι αμιγής/οικεία/ίδια.

Σημαντικές ως προς αυτό είναι επεξεργασίες του Husserl σε πρόσφατα εκδοθέντες τόμους της *Husserliana*, όπως ο τόμος 42,⁸¹ με ενδιαφέρουσες αναλύσεις για την πρακτική-θρησκευτική συνείδηση και ηθικότητα σε σχέση με τη νόρμα της επιστημονικής προφάνειας και γενικότερα ζητήματα αρετολογίας και αξιολογίας μέσα από ένα πολιτισμικό πρίσμα κ.ά., ο τόμος 39 για τον κόσμο-της-ζωής (“Die Lebenswelt”, 2009), καθώς και οι τόμοι για τη γενετική φαινομενολογία.

Αν και πολλές κριτικές έχουν γίνει στον Husserl μέσα από τη σκοπιά άλλων φαινομενολόγων (Fink, Merleau-Ponty, Schutz κ.ά.), όσον αφορά τη φαινομενο-

⁸⁰ Βλ εργασία Sara Heinamaa, “Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by the Mortals” (*The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, 2013).

⁸¹ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie* [Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937), eds. Rochus Sowa, Thomas Vongehr, Springer, 2014].

λογία του πολιτισμού και το πρόβλημα της διαπολιτισμικότητας θεωρούμε ότι οι φαινομενολογικές αναλύσεις του J. Patočka προσφέρουν την ευρύτερη και περισσότερο πλούσια, από ερμηνευτικής σκοπιάς, επαναξιολόγηση και ανασυγκρότηση της κλασικής φαινομενολογικής σκοπιάς.

III. Η Ευρώπη και το «άλλο» της στον J. Patočka: Ευρώπη και «Μετα-Ευρώπη»

A.

Ο χρόνος που μας απομένει για να προσεγγίσουμε, τουλάχιστον προκαταρκτικά, το θέμα της Ευρώπης και του «άλλου» της στη φαινομενολογία του Patočka είναι πραγματικά ελάχιστος, καθώς το θέμα είναι εξαιρετικά ευρύ, όπως μπορώ να γνωρίζω από επεξεργασίες που έχω κάνει σε μελέτες μου λιγότερο ή περισσότερο πρόσφατες.⁸² Θα άξιζε πραγματικά μια ξεχωριστή διάλεξη για τη φαινομενολογία του ευρωπαϊκού (και εξω-ευρωπαϊκού) πολιτισμού στον Τσέχο φαινομενολόγο, ο οποίος ξεκινά, και θα πρέπει να το τονίσουμε αυτό –δεν αναφέρεται συνήθως–, πολύ νωρίς να προβληματίζεται επάνω στις (πολλές) ταυτότητες/όψεις του ευρωπαϊκού πολιτισμού, με κείμενα (εξαιρετικά στην κριτική οξύνοιά τους και τον τρόπο που ενσωματώνει σε αυτά το φαινομενολογικό βλέμμα) –που θεματοποιούν τη θέση της Βοημίας στο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι (την ευρωπαϊκή επιστήμη, τον ευρωπαϊκό πνευματικό πολιτισμό/κουλτούρα –την τέχνη και τα γράμματα– δεν είναι τυχαίο, λ.χ., ότι η τριάδα που ο Patočka προβάλλει συναπαρτίζεται από τους Copernicus, Comenius). Δεν αφορά άμεσα το θέμα μας εδώ, αλλά δεν είναι άσχετο με αυτό, γιατί δείχνει ότι όπως ακριβώς η Ευρώπη έχει εντός αυτής/στους κόλπους της τις ετερότητές της (κατά την τόσο εύστοχη έκφραση του Γάλλου φαινομενολόγου Marc Crepon, *Altérités de l' Europe*), έτσι και το «άλλο» της Ευρώπης, λ.χ. η Άπω Ανατολή, βρίσκεται σε μια περίπλοκη σχέση μαζί της.

Το τρίπτυχο που, κατ' εμέ, συναπαρτίζει τη φαινομενολογία του πολιτισμού στον Patočka αποτελείται από τις πτυχές/όψεις που δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε με τρόπο διακριτό, γιατί διαπλέκονται απαραίτητα: α) τη σχέση ευρωπαϊκής επιστήμης και βιόκοσμου ως καταστατικής της ευρωπαϊκής ταυτότητας, μέσα από ένα πρίσμα δικό του – σε διάσταση με την ανάλυση του όψιμου Husserl, β) τη διάκριση, στον ύστερο Patočka, των Αιρετικών δοκιμίων για τη φιλοσοφία της ιστορίας μεταξύ «μετριοπαθούς» και «ακραίου» υπερπολιτισμού – όπου ο όρος «υπερπολιτισμός» χρησιμοποιείται για να σηματοδοτήσει το νεωτε-

⁸² Βλ. Γκόλφω Μαγγίνη, *Φαινομενολογικές προσεγγίσεις*, κεφ. για Patočka.

ρικό ευρωπαϊκό πολιτισμό, γ) αυτό που θεωρώ ότι είναι ό,τι πιο ενδιαφέρον έχει να δείξει η πατοτσκιανή φαινομενολογία του πολιτισμού – η ιδέα της «Μετα-Ευρώπης», της Ευρώπης, της οποίας τα όρια ο Patočka δεν τα προσδιορίζει χρονολογικά αλλά, από τις αναλύσεις του, μπορεί κανείς να την τοποθετήσει στη συγκυρία της μεταπολεμικής Ευρώπης – πρόκειται, όμως, για μια Ευρώπη υπό διαμόρφωση, καθώς οι αναλύσεις του Patočka δεν αφορούν τόσο το παρόν όσο, και κυρίως, το μέλλον της Ευρώπης, μιας Ευρώπης σε ενεργό σχέση με το «άλλο» της και σε μεγάλη απόσταση, από πολλές πλευρές, από την Ευρώπη του Διαφωτισμού ως προς την ταυτότητα, την κοινωνιοπολιτική συνθήκη, τις καταστατικές ιδέες και τις αντιλήψεις που τείνουν, πλέον, στη *de facto* υπέρβαση της ευρωπαϊκής ταυτότητας όπως εννοήθηκε τον 18ο, τον 19ο και στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα – σε σχέση πάντα, και σε αντίθεση, προς το «άλλο» της.

Ο Patočka ως φαινομενολόγος της ιστορίας και του πολιτισμού, σε αντίθεση με τον Husserl, άνοιξε νέες οδούς κατανόησης των τρόπων με τους οποίους μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτή τη νέα πραγματικότητα που ταυτίζουμε, από τη δεκαετία του '80 και μετά, ως παγκοσμιοποίηση, η παγκοσμιοποιημένη Ευρώπη/Δύση έναντι ενός «άλλου» που δεν είναι πλέον ούτε τόσο μακρινό ούτε τόσο ξένο όσο στη δεκαετία του '30 του Husserl.⁸³

Λόγω οικονομίας χρόνου θα αφήσουμε στην άκρη την πρώτη πτυχή αυτού του ερμηνευτικού τρίπτυχου, η οποία αφορά στην ευρωπαϊκή επιστήμη στη σχέση της με τον βίοκοσμο, επισημαίνοντας ότι η πατοτσκιανή «ευρωανάλυση» θα πρέπει να ιδωθεί στο ευρύτερο πλαίσιο του φαινομενολογικού του προγράμματος, που δομείται στον άξονα μιας οντολογίας της ζωής και της κίνησης, σε διαφοροποίηση από τα αντίστοιχα φαινομενολογικά προγράμματα του Husserl και του Χάιντεγκερ, ενώ στο επίκεντρό του βρίσκεται η κριτική θεώρηση της φαινομενολογικής έννοιας του βίοκοσμου.⁸⁴ Μένω μόνο σε ένα χωρίο από το εκπληκτικό δοκίμιό του “*Réflexion sur l'Europe*” (στη συλλογική δοκιμίων *Liberté et sacrifice*), όπου ο Patočka γράφει ασκώντας κριτική στον ευρωκεντρισμό της φαινομενολογίας του Husserl σε συνάφεια με τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει τον βίοκοσμο:

«η χουσερλιανή θεωρία του βίοκοσμου αντιπροσωπεύει αναντίρρητα έναν από τους τελευταίους κρίκους στην αλυσίδα των τυπικά ευρωπαϊκών προ-

⁸³ Δεν είναι τυχαίο ότι ο Derrida στο περίφημο *L' autre Cap* και στα σεμινάρια του της δεκαετίας του '90 στην EHESF φαίνεται να εμπνέεται άμεσα από τον Patočka για να σκεφτεί την Ευρώπη.

⁸⁴ Έχω αναλύσει σε βάθος αυτή την πτυχή στο τελευταίο μέρος του βιβλίου μου του 2017.

οπτικών επί των ξένων πολιτισμών και των κόσμων τους. Το ευρωπαϊκό τοποθετείται επάνω από όλες τις άλλες συλλήψεις για λόγους κατά τα φαινόμενα «αντικειμενικούς», με δεδομένη την «καθολική ορθολογικότητά» του [...] Μια τέτοια στάση δεν μπορεί να παράσχει τη βάση για συνεννόηση μεταξύ διαφορετικών ανθρώπινων κόσμων, δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια καθολική προσέγγιση αλλά μονάχα στην καταστροφή των θεμελιωδών ανθρωποτήτων μέσω της γενικευμένης εξασθένησης του μυστηρίου του κόσμου.»

Liberté et sacrifice, σελ. 197 (Γκόλφω Μαγγίνη, Φαινομενολογικές προσεγγίσεις, σελ. 480).

Στη συνέχεια, θα κάνουμε μια πολύ συνοπτική αναφορά στα δύο «τύπους»/μορφές μέσω των οποίων πραγματώνεται ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, προτού έλθουμε συγκεκριμένα στο τι είναι «Μετα-Ευρώπη» στον Patočka.

Β. Δύο τύποι πολιτισμού στη νεωτερική Ευρώπη⁸⁵

Γ. Η «Μετα-Ευρώπη»

Το ερώτημα που ξεκινά τον στοχασμό του Patočka για τη «Μετα-Ευρώπη» (Nach-Europa – τα περισσότερα από τα κείμενα αυτά είναι γραμμένα κατευθείαν στα γερμανικά) στα γραπτά του της δεκαετίας του '70 είναι απλό, έως και απλοϊκό: υπάρχει κάτι, υπάρχει μια «στιγμή» στην κληρονομιά της Ευρώπης –αυτού που αποκαλούμε Ευρώπη– η οποία δεν έχει εξαντληθεί;⁸⁶ Με άλλα λόγια, σε ό,τι έχει αποκληθεί το πεπρωμένο της Ευρώπης (και μόνο της Ευρώπης), που είναι η ορθολογικότητα –ένα πεπρωμένο που προκάλεσε τόσες κρίσεις και βέβαια οδήγησε το ίδιο στην απόλυτη αντιστροφή του στον ανορθολογισμό– υπάρχει κάτι για το οποίο μπορούμε να ελπίζουμε; Στο πλέον συστηματικό φιλοσοφικοϊστορικό του κείμενο, το *Αιρετικά δοκίμια για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, διαφοροποιείται από τη λύση που προτείνει ο Husserl για έξοδο από την κρίση του ευρωπαϊκού πολιτισμού –την αναβίωση του ιδεώδους του θεωρείν⁸⁷– προτείνοντας το πλατωνικών καταβολών ιδεώδες του «της ψυχής επιμελείσθαι».⁸⁸ Θα μου επιτρέψετε, λόγω οικονομίας χρόνου, να αφήσω ανεπεξέργαστο το θέμα αυτό, στο οποίο όμως ανακύπτει και στην επεξεργασία από τον Patočka του ευρωπαϊκού σε σχέ-

⁸⁵ Βλ. Maggini Golfo στο *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, σελ. 107-108.

⁸⁶ J. Patočka, *L' Europe après l' Europe*, σελ. 266.

⁸⁷ Βλ. *Η κρίση του ευρωπαϊκού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, σελ. 63.

⁸⁸ Philippe Merlier sur la Post-Europe chez Patočka (*Labyrinthe...*).

ση με το «μετα-ευρωπαϊκό» και, βέβαια, το εξω-ευρωπαϊκό, ένας συσχετισμός εννοιών μέσα από τον οποίο προκύπτουν οι αναφορές στην Άπω Ανατολή και, συγκεκριμένα, στην Κίνα.

Στο πλαίσιο μιας τριχοτόμησης του οικουμενικού ιστορικού γίνεσθαι σε προ-ευρωπαϊκό (μυθικο-θρησκευτικό & εργαλειακά ορθολογικό), ευρωπαϊκό (ορθολογικότητα της φιλοσοφίας και της επιστημης – του θεωρείν εν γένει) και μετα-ευρωπαϊκό, ο Patočka θέτει υπό αμφισβήτηση τον ευρωκεντρισμό της ιστορικής επιστήμης, αλλά και της φιλοσοφίας (συμπεριλαμβανόμενης και της φαινομενολογικής φιλοσοφίας), οι οποίες ταυτίζουν την ανθρωπότητα εν γένει με την ευρωπαϊκή ανθρωπότητα. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που με αυτή την ευκαιρία εστιάζει στην Κίνα –συγκεκριμένα, στην Κίνα της εποχής του, την Κίνα του Μάο– που βρίσκεται υπό την επήρεια του μαρξισμού και αναρωτιέται: η παρουσία του μαρξισμού στην Κίνα σημαίνει τον εξευρωπαϊσμό της Κίνας; Και γιατί όχι το αντίθετο; Γιατί δηλ. αυτό να μη σημαίνει τη «σινοποίηση» της Ευρώπης;⁸⁹

Προτού επιχειρήσει να απαντήσει στην ερώτηση αυτή, ο Patočka κάνει δύο ενδιαφέρουσες επισημάνσεις. Η πρώτη επισήμανση είναι ότι η Ευρώπη είναι απολύτως σαφές ότι έχει χάσει την οικουμενική κυριαρχία της: στην πλανητική εποχή, τη μετα-ευρωπαϊκή εποχή, η Ευρώπη δεν είναι πλέον κυρίαρχη, και άλλες γεωπολιτικές δυνάμεις σταδιακά κυριαρχούν σε οικουμενικό επίπεδο:

«Οφείλουμε να προτείνουμε μια νέα περιοδολόγηση της ιστορίας: βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας νέας μετα-ευρωπαϊκής εποχής που διαδέχεται την ευρωπαϊκή και, επιπλέον, ένα προ-ευρωπαϊκό στάδιο ιστορίας [...] Η καταστροφή της Ευρώπης είναι ταυτοχρόνως άνθιση ενός νέου πράγματος, Αυτό το νέο στοιχείο είναι, από την πλευρά του, σε μεγάλο βαθμό άθικτο από ολόκληρη την πνευματική κατασκευή της Ευρώπης, από την άνθιση και την παρακμή της, και δεν παίρνει από αυτήν παρά μόνο στοιχεία ιδωμένα και κατανοημένα με τρόπο ανιστορικό...»

J. Patočka, *L' Europe après l' Europe*, σελ. 252 ⁹⁰

Για να μπορέσουμε, όμως, να κατανοήσουμε αυτή τη νέα οικουμενική πραγματικότητα, που δεν είναι πλέον ευρωπαϊκή (ούτε θέτει την ευρωπαϊκή κυριαρχία ως κάτι αυτονόητο), χρειαζόμαστε –γράφει εμφατικά ο Τσέχος φαινομενολόγος (βλ.

⁸⁹ J. Patočka, *L' Europe après l' Europe*, σελ. 59-60.

⁹⁰ Βλ. επίσης, σελ. 268.

«Problèmes de la Post-Europe»)– μια νέα φιλοσοφία της ιστορίας, που να μην είναι ευρωπαϊκή/ευρωκεντρική.

Η δεύτερη επισήμανση, η οποία δεν είναι, βέβαια, άσχετη με την πρώτη, είναι ότι η Ευρώπη οφείλει να απολογηθεί/να δηλώσει τη μετάνοιά της (στα ελληνικά στο πρωτότυπο) στην οικουμένη για τις πολλαπλές κρίσεις (την παρακμή, τον μηδενισμό) που προκάλεσε η λατρεία ενός ορισμένου ιδεώδους ορθολογικότητας και τα αδιέξοδα στα οποία αυτό οδήγησε. Η «Μετα-Ευρώπη» δεν είναι απλώς μια ακόμη «προβολή» της Ευρώπης στην οικουμένη μέσα από το πρίσμα του αιωνίως επανερχόμενου ηγεμονισμού –όπως θα ανέμενε κανείς από την τεχνοοικονομική κυριαρχία λόγω παγκοσμιοποίησης– αλλά η μοναδική ευκαιρία επιβίωσης της Ευρώπης εντός της «μετα-ευρωπαϊκής» ανθρωπινότητας, μέσα από την ενεργοποίηση ενός «εναλλακτικού», θα λέγαμε, πολιτισμικού απόθεμά της, που δεν εγγράφεται στη λογική της κυριαρχίας επί του «άλλου» (του οποίου πολιτισμικά «άλλου»). Ο λόγος για τη «μέριμνα της ψυχής» στα τελευταία γραπτά του Patočka των μέσων της δεκαετίας του '70 –κυρίως στο ιδιωτικό σεμινάριο «Ο Πλάτωνας και η Ευρώπη»– εξυπηρετούν ακριβώς την ενεργοποίηση αυτού του άλλου αποθέματος της Ευρώπης/της άλλης Ευρώπης από αυτήν της επιστήμης και της τεχνικής, η οποία να μπορεί να παίξει έναν ρόλο στη «μετα-ευρωπαϊκή εποχή». Είναι μάλιστα στο πλαίσιο ενός από τα δοκίμια για τη μετα-Ευρώπη («L'Europe et après») όπου ο Patočka γίνεται πιο συγκεκριμένος για το «ποιοι» είναι αυτοί που θα προκριθούν στη νέα μετα-ευρωπαϊκή εποχή, που δεν είναι άλλοι από τους λαούς της Άπω Ανατολής, ιδιαιτέρως δε, ο κινεζικός λαός/πολιτισμός – εδώ ο Patočka κάνει ένα φλέγον σχόλιο για τον τρόπο που η Ευρώπη μετέβη στη Μετα-Ευρώπη μέσω μιας από τις κληρονομίες της, που είναι αυτή του μαρξισμού.⁹¹

«Εάν ο μαρξισμός είναι η μοναδική από τις τυπικά ευρωπαϊκές θεωρίες που

⁹¹ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει σε αυτό το σημείο η προσέγγιση του Husserl στον Karl Marx που επιχειρείται από τον Patočka. Γι' αυτόν η κοσμοθεώρηση και των δύο είναι τυπικά ευρωπαϊκή, καθώς στοχεύει στο να υπερθεματίσει την ανωτερότητα της ορθολογικότητας και αξιώνει να τη θεμελιώσει, ο μεν Husserl επάνω στον ουσιωδώς προ-θεωρητικό, πρακτικό βίκοκοσμο, ο δε Marx επάνω στο κοινωνικοπολιτικό πράττειν. Ο Patočka φθάνει μάλιστα στο σημείο να προτείνει μια πιθανή σύνθεσή τους, που θα ήταν επωφελής, καθώς θα συμπλήρωνε τα κενά, αφενός της μαρξικής διαλεκτικής φιλοσοφίας, η οποία δεν διαθέτει μια θεωρία της υποκειμενικής εμπειρίας, και αφετέρου της χουσερλιανής φαινομενολογίας, η οποία δεν διαθέτει μια θεωρία της κοινωνίας. Εντούτοις, το σημείο υπεροχής του μαρξισμού έναντι της φαινομενολογίας εντός της ευρωπαϊκής παράδοσης ιδεών έχει να κάνει με την απήχησή του εκτός Ευρώπης, σε αυτές τις συλλογικότητες που ανήκουν ήδη στη «μετα-Ευρώπη».

διέσχισαν τα σύνορα του ευρωπαϊκού πολιτισμού και υιοθετήθηκαν αυθόρμητα από μετα-ευρωπαϊκές συλλογικότητες, ο λόγος γι' αυτό είναι απλώς ότι αυτός ασκεί κριτική στις παραδοσιακές δομές και τα μέσα που επέτρεψαν στην καπιταλιστική Ευρώπη να εγκαθιδρύει την ηγεμονία της στον κόσμο, ότι προβλέπει το διαλεκτικό τέλος της Ευρώπης και, εξ αυτού, τη χειραφέτηση των αποικιοκρατούμενων και ημι-αποικιοκρατούμενων μαζών που υφίσταντο μέχρι τούδε την καταπίεση [...] Στο πλαίσιο της κριτικής του στην Ευρώπη, ο μαρξισμός διατύπωσε εντούτοις μια τοποθέτηση που τον προορίζει να μεταγγίσει και να διαχύσει την ευρωπαϊκή νοοτροπία στους μη-Ευρωπαίους (και στους μετα-Ευρωπαίους που είναι ριζωμένοι σε παραδόσεις ξένες προς την Ευρώπη)»).

J. Patočka, «Réflexion sur l' Europe», *Liberté et sacrifice*, σελ. 202

Εν είδει συμπεράσματος: Όπως προαναφέραμε, η φαινομενολογία της ιστορίας του Patočka –ιδιαιτέρως ο τρόπος με τον οποίο επιχειρεί να στοχαστεί τη νέα εποχή που ανατέλλει με την παρακμή της Ευρώπης και τη μεταφορά του κέντρου της οικουμένης σε εξευρωπαϊκές δυνάμεις, κι αυτό, βέβαια, όχι σε ό,τι αφορά μόνο την οικονομία και την τεχνοεπιστήμη– ξεπερνούν κατά πολύ συναφείς αναλύσεις τόσο του Husserl όσο και άλλων φαινομενολόγων, γιατί η φαινομενολογική του ευαισθησία και οξύνοια λειτουργούν στο πεδίο της φαινομενολογίας του πολιτισμού με έναν τρόπο, κατά τη γνώμη μου, μοναδικό.

Η Κίνα, μια (και μάλιστα η κυρίαρχη) από τις δυνάμεις αυτού που αποκαλεί εξω-ευρωπαϊκό, φαίνεται να προβάλλει σαν κάτι απολύτως νέο –αν και, βέβαια, η Κίνα στην οποία αναφέρεται είναι αυτή του Μάο. Θα είχε τεράστιο ενδιαφέρον να βλέπαμε το ιστορικοφιλοσοφικό του σχήμα στη σύγχρονη Κίνα – σε σχέση με την οικουμενική της παρουσία και την πολύ πιθανή μελλοντική οικουμενική ιστορική της ηγεμονία.⁹²

⁹² Βλ. Crepon, Postface, σελ. 280-285.