



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ & ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ



Υποκείμενο: Ένα κατοπτρικό Φιλοσοφικό Ερώτημα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Κίμωνας Γαστεράτος

Αθήνα, 2024

Τριμελής Επιτροπή:

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
(Επιβλέπων)

Αριστείδης Μπαλτάς, Ομότιμος Καθηγητής Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Κίμωνας Γαστεράτος, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στον πατέρα μου Γιώργο Γαστεράτο

Ευχαριστίες

Η μακρά, μοναχική και γεμάτη αμφισβητήσεις διαδρομή της συγγραφής μιας διπλωματικής εργασίας αφήνει το συγγραφέα της με τη γλυκόπικρη γεύση της πάντα ελλιπούς ολοκλήρωσης. Είναι ολοκλήρωση αλλά με όλα τα κενά, τις σιωπές και τις αβλεψίες που την καθιστούν ανολοκλήρωτη, ελλειπτική με ένα αισιόδοξο κάλεσμα για μελλοντική ολοκλήρωση που μένει υπόσχεση προς τον εαυτό και τους άλλους για εκείνο το απροσδιόριστο *Μέλλον που διαρκεί πολύ* του Αλτουσέρ.

Η παρούσα διπλωματική εργασία γράφτηκε σε μια περίοδο που με δοκίμασε πολλαπλά, είναι καθορισμένη από μια περίοδο σφοδρών μεταβολών που με έφερε σε επαφή με την τρωτότητα του σώματος τόσο αυτών που αγαπώ όσο και του ίδιου του εαυτού μου. Σημαδεύτηκε από τον καρκίνο, εκείνο του πατέρα μου και τον δικό μου, ο ένας σοβαρότερος ο άλλος λιγότερο. Ταυτόχρονα καθορίστηκε από τη μάχη, το σπινοζικό conatus απέναντι σε αυτές τις συνθήκες, ένα χαρούμενο πάθος για ζωή και δημιουργία, μια έξοδο από την πεζότητα του βιοπορισμού που είναι γραμμένη στην τάξη μου και με καθορίζει πολλαπλά.

Η μοναξιά της συγγραφής, όμως, είναι μόνο συμβολική, σημαίνει την τελική ευθύνη και διεκπεραίωση, την υλική μορφή (τη μόνη που μπορεί να υπάρξει) όσων έχω στο μυαλό μου και οφείλονται σε πολλούς και πολλές ανθρώπους και συνθήκες. Είναι λοιπόν η ώρα της οφειλής, του ευχαριστώ ως ελάχιστο αντίδωρο σε αυτούς που με έφεραν εδώ που είμαι και με έκαναν να ολοκληρώσω κάτι που για χρόνια έστεκε ανολοκλήρωτο: τη διπλωματική μου εργασία.

Πρώτα από όλα, καθόλου τυπικά, αλλά εντελώς ουσιαστικά ευχαριστώ προς τον επιβλέποντα μου καθηγητή Γιώργο Φουρτούνη που από το 2015, όταν πρωτοπαρακολούθησα σεμινάριο του, μου αποκάλυψε τις κρυφές διαδρομές αλτουσεριανισμού και σπινοζισμού και έκανε δυνατή τη συστηματική μορφοποίηση του ερωτήματος του υποκειμένου στο μυαλό μου. Τον ευχαριστώ για όσα μου έδωσε κατά τη διάρκεια των σπουδών μου στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα, για τη φροντίδα με την οποία υποδέχθηκε τη διπλωματική μου εργασία, τα συστηματικά του σχόλια και την πολύ βαθιά ανάγνωση του κειμένου που μου πρόσφερε. Τίποτα από αυτά δεν είναι αυτονόητο.

Στη συνέχεια τον ομότιμο καθηγητή Αριστείδη Μπαλτά. Η συνάντησή μου μαζί του μου έδωσε τόσα πολλά· συστηματικότητα, ευρύτητα σκέψης, και θεωρητική γενναιοδωρία, ήταν πάντα εκεί για να απαντήσει σε πολύπλοκα ερωτήματα και να τα

μετατρέψει σε προσπελάσιμα. Τον ευχαριστώ για όλα, την ενθάρρυνση, τη ζεστασιά, τη δυνατότητα πρόσβασης.

Τέλος, ιδιότυπα επιστρέφοντας στη προσωπική μου αφετηρία, την καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου, την καθηγήτρια του τμήματος του πτυχίου μου, τη γνώρισα το μακρινό 2006, πρωτοετής του τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, υπήρξε πάντοτε γενναιόδωρη μαζί μου και πάντα διαθέσιμη σε ό,τι και αν της ζήτησα σε αυτά τα δεκαοχτώ χρόνια. Δεν το ξέρει αλλά το μάθημα της *Ανθρωπολογία και Φιλοσοφία* υπήρξε το πρώτο ερέθισμα για συστηματική ενασχόληση με το ερώτημα του υποκειμένου, οι διαλέξεις της και τα συγγράμματα που πρότεινε είχαν θεμελιακό ρόλο σε όλα όσα σκέφτομαι και επιχειρώ να πλαισιώσω σήμερα. Την ευχαριστώ για τη διαθεσιμότητα της να είναι μέλος της τριμελούς επιτροπής.

Ευχαριστώ την οικογένεια μου, τους γονείς μου Μαρία και Γιώργο, την αδερφή μου Σπυριδούλα, είναι κομμάτι του ποιος είμαι σήμερα και όλων όσων κάνω. Τέλος, ευχαριστώ την Ίντιρα, για την ανοχή και αντοχή της κατά τη συγγραφή αυτής της εργασίας κυρίως όμως για το ίδιο το γεγονός ότι η αστάθμητη συνάντησή μας, μεταξύ άλλων, μου έμαθε ότι τα μεταπτυχιακά μπορούν να ολοκληρώνονται και στις διπλωματικές εργασίες να μπαίνει τελεία.

Περιεχόμενα

Προλεγόμενα.....	9
I. Ταξίδι στους τόπους του κατόπτρου.....	12
Ας στηθεί ο καθρέφτης.....	14
Καθρέφτες μιας νέας εποχής.....	19
Παράκαμψη προς άλλους τόπους.....	26
II. Bizarries françaises.....	31
Ένας Ρώσος εμικρές στη Γαλλία: Ο Χέγκελ του Κοζέβ.....	32
Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός: Γαλλικές περιπλοκές της φαινομενολογίας.....	36
Ο Μαρξ της αλλοτρίωσης, της συνείδησης, του ανθρωπισμού.....	40
Σε αναζήτηση διεξόδου: Ιδιότροπες διαδρομές σε ένα ιδιότροπο τοπίο...	45
Ανεπίγνωστα πάθη: Δομικός Σπινοζισμός και Σπινοζικός δομισμός.....	53
III. Αποσυνάγωγος δάσκαλος της υποψίας.....	61
Deus sive natura.....	62
Από τον Θεό προς μια υλιστική θεωρία ιδεών.....	65
Φαντασία: πέραν της ψευδαίσθησης της καθαρής γνώσης.....	67
Φαντασία, ενδεχομενικότητα στο σύμπαν της απόλυτης αναγκαιότητας	74
Ψόφιο σκυλί, ψόφο δεν έχει.....	77
IV. Ζώα άρρωστα από σκέψη.....	80
Ένα κάτοπτρο με το όνομα του: Το στάδιο του καθρέφτη.....	82
Από το βλέμμα στην ομιλία.....	88
Ο μεγάλος Άλλος, το μικρό αντικείμενο και η έρημος του πραγματικού.....	92
Ο μεγάλος Άλλος.....	94
Η έρημος του πραγματικού.....	96
Το αντικείμενο μικρό α.....	98
Είδωλο σε αστοχία κατοπτρισμού.....	99
V. Φιλοσοφία σε εμπόλεμη κατάσταση.....	102

Υποκείμενο χωρίς «άνθρωπο»	106
Μηχανική αναπαράσταση: Υποκείμενο στα γρανάζια της ιδεολογίας ...	114
Χωρίς υπερβατικότητα αλλά με ενδεχομενικότητα: Το υποκείμενο ως αστάθμητη συνάντηση.....	124
VI. Ανατόμος του συνόρου	132
Ιστορική από-υποκειμενοποίηση: Ένας νέος αρχειοθέτης «σκοτώνει» τον «άνθρωπο»	136
Λογοθέτηση και Διαφάνεια: Να μιλάς χωρίς να σε ρωτούν. Να υπακούς χωρίς να σε επιτηρούν.....	142
Ars Artium [Τέχνη τεχνών]: Quieta non movere [Να μην πειράζουμε ό,τι μένει ήσυχο]	151
VII. Αναμέτρηση με τη διάλυση μιας ψευδαίσθησης.....	157
Πηγές–Βιβλιογραφία	170

*Εδώ γύρω ένα χαρτάκι που μονάχα λέει:
Πάντα ήσουν ο καθρέφτης μου
θέλω να πω πως για να με δω
έπρεπε να σε κοιτάζω.
Μπολερό, Η σύνθλιψη των σταγόνων,
Χούλιο Κορτάσαρ.*

Προλεγόμενα

Δεν υπάρχει πιο ταιριαστή συνθήκη, σε μια μελέτη περί υποκειμένου, παρά αυτή του προλόγου. Μια εισαγωγή, τοποθετημένη στην προμετωπίδα ενός κειμένου που ήδη έχει γραφτεί, φέρει κάτι από την ίδια την απορητική¹ διερώτηση για το υποκείμενο. Ο πρόλογος καλείται να μιλήσει για αυτό που ήδη υπάρχει, για αυτό που ήδη έχει σφραγιστεί από τις ατέλειες, τις σιωπές, τις ελλείψεις και τις τελεσίδικα διατυπωμένες θέσεις του. Εν ολίγοις βρίσκεται στην αρχή μιας ήδη περαιωμένης συνθήκης. Το ερώτημα: *ποιος είμαι;* ή κατά το φιλοσοφικότερο: *τι είναι το υποκείμενο;* προϋποθέτει να είμαστε, να είμαστε ήδη υποκείμενα, της γλώσσας, έμφυλα, της δυτικής σκέψης, λογικά υποκείμενα για να το αρθρώσουμε την ίδια στιγμή που η διερώτηση κυοφορεί τον κίνδυνο να υπονομευθούν αυτά τα ίδια τα θεμέλια.

Η εργασία που ακολουθεί επιχειρεί να αναμετρηθεί με αυτή την ένταση με μια μέθοδο περιπάτου, ένα εγχείρημα περιδιάβασης, με στάσεις που ορίζονται από την υποκειμενική συνθήκη του συντάκτη της και το θεωρητικό ενδιαφέρον του. Το υποκείμενο τοποθετημένο στη θέση της απόλυτης προϋπόθεσης κάθε συναφούς φιλοσοφικού στοχασμού από τις παρυφές της κλασσικής σκέψης έως την σύγχρονη σκέψη, την θεματοποίηση της έννοιας και την πυροδότηση του ενδιαφέροντος για αυτό σε μια συνθήκη που δεν το θεωρούσε πια δεδομένο και σταθερό.

Το πρώτο κεφάλαιο ξεκινά από τον καταστατικό μύθο κατοπτρισμού, αυτό του Νάρκισσου, διατρέχοντας μια σειρά από κλασσικές αλλά και νεότερες εκδοχές της σύλληψης για το υποκείμενο. Επί τροχάδην επιχειρεί να σταθεί στα κυρίαρχα κοσμοείδωλα ενώ ολοκληρώνεται με την προσπάθεια να αγγίξει τα υπόγεια ρεύματα στη δυτική σκέψη που κουβαλούν εν σπέρματι την υπονόμηση της έννοιας του υποκειμένου.

Το δεύτερο κεφάλαιο επιχειρεί να χαρτογραφήσει το πληθυντικό και ετερογενές τοπίο της γαλλικής μεταπολεμικής σκέψης ώστε να εισάγει τον αναγνώστη στις βασικές προϋποθέσεις της σκέψης των τριών κεντρικών θεωρητικών της μελέτης, του Jacques Lacan (Ζακ Λακάν), του Louis Althusser (Λουί Αλτουσέρ) και του Michelle Foucault (Μισέλ Φουκώ).

Στο τρίτο κεφάλαιο βρισκόμαστε ενώπιον μιας παράκαμψης στη σκέψη του Μπαρούχ Σπινόζα. Ο «λοξός» και «βλάσφημος» στοχασμός του εξετάζεται υπό το πρίσμα της επιρροής του στη γαλλική μεταπολεμική σκέψη και συγκεκριμένα στις

¹ Βλ. σχετικά Φουρτούνης 2009

δυνατότητες αντί-υπερβατικής πρόσληψης του υποκειμένου που προσφέρει. Το σύμπαν των εννοιών του αναδεικνύεται υπό γωνία, ως φανερή επιρροή για τον Αλτουσέρ, πιο υπόγεια για τον Λακάν και ελλιπώς διερευνημένη για τον Φουκώ, αλλά πάντως ως υπαρκτή ορίζουσα των έργων τους ειδικά ως προς τη διάσταση της εμμενούς αιτίας.

Στα τρία επόμενα κεφάλαια, διαδοχικά, ο λακανικός, αλτουσεριανός και φουκωικός στοχασμός ξεδιπλώνονται με άξονα την έννοια του υποκειμένου ώστε να θεμελιωθεί το ριζοσπαστικό του στοχασμού τους για την σύλληψη και πολιτικοποίηση της έννοιας. Το υποκείμενο του ασυνειδήτου, στον Λακάν, το υποκείμενο εν ιδεολογία, στον Αλτουσέρ, και το υποκείμενο της κυβερνησιμότητας (*gouvernementalité*), στον Φουκώ τοποθετούνται στο κέντρο μιας εναλλακτικής διαδικασίας κατοπτρισμού για το υποκείμενο.

Τέλος, η διπλωματική εργασία ολοκληρώνεται με έναν επίλογο συμπερασμάτων που επιχειρεί να ανασυνθέσει τη σημασία του θεωρητικού διαβήματος των τριών θεωρητικών, μέσα στην ετερογένεια του επιστημονικού τους πεδίου και των λόγων τους περί υποκειμένου που όμως συνέχεται από μια σπινοζική άρνηση της υπερβατικότητας και του δυϊσμού που χαρακτηρίζει όλες τις παραδοσιακές προσλήψεις για το υποκείμενο και οι οποίες ταλανίζουν, μέχρι και σήμερα, την κοινωνική θεωρία, τις πολιτικές επιστήμες, και τη φιλοσοφία.

Εξήντα και πλέον χρόνια μετά τη θεωρητική έκρηξη της γαλλικής σκέψης, που συντελέστηκε στο πλάι και σε περιπτώσεις μέσα στην κινηματική έκρηξη του Μάη του '68, η παρούσα μελέτη φιλοδοξεί να αποδείξει την επικαιρότητα τόσο των ερωτημάτων όσο και των απαντήσεων που δίνουν οι τρεις θεωρητικοί. Απαντήσεις κομβικές για τη πολιτική δράση, για αυτό που σπινοζικά ο Αλτουσέρ ορίζει ως θεωρητική πρακτική (Montag 2021: 42).

Ο ορίζοντας της ιστορίας των δύο μορφών: του Νάρκισου και του Οιδίποδα ως εκείνου που αυτοκτονεί μπροστά στο αδύνατο πρόσβασης στη μορφή του, στη γνώση εαυτού, και εκείνου που η απόλυτη γνώση τον οδηγεί στην αυτό-τύφλωση αναδεικνύουν το κρίσιμο, έως ζωτικό, του ερωτήματος για το *ποιοι είμαστε;*, τι γνώση έχουμε για τον εαυτό μας και κυρίως τι μπορούμε να κάνουμε με αυτή τη γνώση για να μεταβάλλουμε τους εαυτούς μας και τις δομές καθορισμών στις σύγχρονες πολιτισμικές, πολιτικές και κοινωνικό-οικονομικές συνθήκες.

Καταλήγοντας εκεί που και η μελέτη μας θα καταλήξει: μια πολιτική σκέψη αντί-υπερβατικότητας –που οφείλει στον Σπινόζα περισσότερο από ότι η ιστορία της

φιλοσοφίας του αποδίδει– θα οριστεί από ένα περίγραμμα άρνησης των βεβαιοτήτων της ουσίας του ανθρώπου, της συνείδησης, του αυτεξουσίου, της εμπρόθετης ορθολογικότητας και των τελικών σκοπών ανοίγοντας το δρόμο για μια κατάφαση ύπαρξης ως υποκείμενα που αναζητούν διέξοδο στο καταστατικό αδιέξοδο της ανθρώπινης συνθήκης.

I. Ταξίδι στους τόπους του κατόπτρου

*«Ποιος είμαι εγώ; Δεν ξέρω.
Μέγα σφάλμα να μη γνωρίζει κάποιος τον εαυτό του!»
Migeul de Barrios²*

Σύμφωνα με την οβιδιακή εκδοχή του αρχαίου ελληνικού μύθου του Νάρκισσου όταν γεννήθηκε η μητέρα του ρώτησε το μάντη Τειρεσία αν πρόκειται να μακροημερεύσει ο γιός της και αν προβλέπει ότι θα ζήσει ως τα βαθιά γεράματά του. Η απάντηση του μάντη ήταν θετική, αλλά με προϋποθέσεις, θα ζήσει για «όσο καιρό δε θα νογάζει ποιος είναι» (Παπαγγελής 2010: 341-350). Υπό μία έννοια, σύμφωνα με το χρησμό του μάντη, η άγνοια εαυτού θα ήταν όρος μακροζωίας. Στις πολλαπλές εκδοχές του μύθου η κατάληξη παραμένει ίδια, ο Νάρκισσος βλέπει τον εαυτό του στο καθρέφτισμα κάποιου ποταμού στις Θεσπιές, ερωτεύεται την αναπαράστασή του προσώπου του και απελπισμένος από την αδυναμία του να αποκτήσει το είδωλο του αυτοκτονεί στα νερά του ποταμού. Ο Νάρκισσος γνωρίζοντας την εικόνα του, μέσω του κατοπτρισμού στο νερό, γίνεται δέσμιος αυτής της εικόνας, ερωτεύεται τη γνώση για τον εαυτό του και η μοίρα μακροζωίας που ο μάντης προέβλεψε αναιρείται από τη γνώση που του πρόσφερε το νερό.

Στη μετάφραση των εβδομήκοντα (Μετάφραση Ό) της *Παλαιάς Διαθήκης* από τα Ιουδαϊκά στην κοινή ελληνιστική γλώσσα, στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου της *Εξόδου*, περιγράφεται το στιγμιότυπο της συνάντησης του Μωυσή με τον Θεό, ο οποίος έχει λάβει τη μορφή φλεγόμενης βάτου. Εκεί ο βιβλικός Θεός ζητά από τον Μωυσή να μεταφέρει την υπόσχεση απελευθέρωσης των Ισραηλιτών από τους Αιγύπτιους και να ενδυναμώσει την πίστη τους στο σχέδιο Του. Ο Μωυσής τον ρωτά ποιο είναι το όνομα Του για να το πει στο λαό του όταν μεταφέρει το μήνυμά Του για να λάβει την απάντηση «καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωϋσῆν λέγων· ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν.» (Μετάφραση Ό, Γ, 13-14³). Ο Θεός απάντησε στο Μωυσή να πει στους υιούς του Ισραήλ ότι είναι αυτός που υπάρχει, είναι ο ὢν, αυτός που γνωρίζει την ύπαρξή του και το όνομα του είναι άφατο, μη παραστάσιμο στη γλώσσα των ανθρώπων που δε γνωρίζουν. Ο Θεός της Βίβλου δεν μπορεί να παρασταθεί παρά μόνο ως φλεγόμενος

² Οφείλουμε τους μεταφρασμένους στοίχους στο *Μορφές του Μεσσιανικού* του Σάββα Μιχαήλ (1999), 38-39.

³Το πλήρες της μετάφρασης διαθέσιμο εδώ: <https://el.wikisource.org/wiki/Εξοδος>

θάμνος και το όνομα του είναι ανείπωτο, το μόνο που μπορεί να ειπωθεί είναι ότι είναι αυτός που υπάρχει⁴.

Οι δύο φιγούρες του μύθου και της θρησκείας τοποθετούνται σε μια αντιθετική σχέση· ο Θεός γνωρίζει την ύπαρξη του και συστήνεται στο δημιουργήμα του ως αυτός που γνωρίζει ότι υπάρχει, με αυτό τον τρόπο η γνώση γίνεται ισοδύναμη της θεϊκής ιδιότητας. Από την άλλη ο Νάρκισσος, ο άνθρωπος, δεν γνωρίζει εαυτόν και η άγνοια αυτή είναι ζωτική, η πιθανότητα της γνώσης, ο έρωτας για τη γνώση αυτή μπορεί να του αφαιρέσει τη ζωή. Έτσι η ζωή του ανθρώπου επισφραγίζεται από την άγνοια, αλλά η διερώτηση δεν σταματά. Μια αναζήτηση εξαρχής, τουλάχιστον από την Πλατωνική φιλοσοφία και πέρα, καθορισμένη από αυτή τη διαίρεση γνώσης-άγνοιας ως προσδιοριστικό παράγοντα του θείου και του ανθρώπινου.

Όταν ο Σωκράτης επικαλείται τη διήγηση της Διοτίμας στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα για να μιλήσει για τον Έρωτα εκείνη λέει πως ανάμεσα σε Θεούς και ανθρώπους υπάρχει «το ενδιάμεσο ανάμεσα στο θνητό και το αθάνατο» (Πλάτων 2004: 381), ενδιάμεσο που ταυτόχρονα βρίσκεται στην ίδια θέση «ανάμεσα στη σοφία και την άγνοια» (ό.π. 377) απαντώντας στην έκπληξή του για αυτό το ενδιάμεσο

Αγνοείς, είτε ότι το να έχεις σωστή γνώμη, έστω και αν δεν μπορείς να τη στηρίξεις λογικά, δεν είναι ούτε επιστημονική γνώση -γιατί κάτι που δε στηρίζεται στη λογική πώς θα μπορούσε να είναι επιστημονική γνώση;- ούτε άγνοια όπως και να' χει η ορθή δοξασία είναι πάνω κάτω κάτι το ενδιάμεσο ανάμεσα στην ορθή γνώση και την άγνοια. (ό.π.)⁵

Η Διοτίμα προχωρώντας την αφήγησή της θα ορίσει τον Έρωτα ως αυτό που «βρίσκεται στα μισά του δρόμου ανάμεσα στη σοφία και την αμάθεια». (ό.π. 385). Με αυτό τον τρόπο ο μύθος του Νάρκισσου φωτίζεται διαφορετικά. Ο ενορμητικός αυτοκτονικός ίλιγγος του Νάρκισσου είναι ακριβώς ο έρωτας για γνώση εαυτού, για γεφύρωση της άγνοιας στην οποία καθηλώνεται στο θρησκευτικό κείμενο της *Εξόδου* ο Μωυσής ως αυτός που στέκεται απέναντι από αυτόν που γνωρίζει ότι υπάρχει και του εαυτού του που ως δημιουργήμα Του αγνοεί.

Είναι όμως δυνατό αυτό το πέρασμα από την αμάθεια στη σοφία;

‘Υστερ’ από αυτά, είπα, δοκίμασε να απεικονίσεις την ανθρώπινη φύση μας ως προς την παιδεία και την απαιδευσία της πλάθοντας με το νου σου μια κατάσταση όπως η ακόλουθη. Φαντάσου δηλαδή ανθρώπους σ’ ένα οίκημα υπόγειο, κάτι σαν σπηλιά, που το άνοιγμα της, ελεύθερο στο φως σε μεγάλη απόσταση, θα

⁴ Όπως σημειώνει και ο Λ. Αλτουσέρ «Ο Θεός επομένως ορίζει ο ίδιος τον εαυτό του ως το κατεξοχήν Υποκείμενο που υπάρχει καθεαυτό και διεαυτό (‘εγώ ειμί ο Ων’))» (Αλτουσέρ 1999a: 114)

⁵ Σε όλα τα παραθέματα που είναι γραμμένα στη νεοελληνική γλώσσα θα υπάρχει τροποποίησή τους στο μονοτονικό σύστημα στις περιπτώσεις που στις εκδόσεις έχει ακολουθηθεί πολυτονικό σύστημα, όπως στο παρόν παράθεμα. Παραθέματα από τα αρχαία ελληνικά θα ακολουθούν το πολυτονικό σύστημα.

απλώνεται σε όλο το πλάτος της σπηλιάς , και τους ανθρώπους αυτούς να βρίσκονται μέσα εκεί από παιδιά αλυσοδεμένοι από τα σκέλια και τον αυχένα ώστε να μένουν ακινητοποιημένοι και να κοιτάζουν μόνο προς τα εμπρός χωρίς να μπορούν, έτσι αλυσοδεμένοι καθώς θα είναι, να στρέφουν γύρω το κεφάλι τους· και ένα φως να τους έρχεται από ψηλά και από μακριά, από μια φωτιά που θα καίει πίσω τους, κι ανάμεσα στη φωτιά και στους δεσμώτες, στην επιφάνεια του εδάφους, να περνάει ένας δρόμος· και εκεί δίπλα φαντάσου ένα τειχάκι χτισμένο παράλληλα στο δρόμο σαν εκείνα τα χαμηλά παραπετάσματα που στήνουν οι ταχυδακτυλουργοί μπροστά στους θεατές για να δείχνουν από ‘κει τα τεχνάσματά τους. [...] Φαντάσου ακόμη ότι κατά μήκος σ’ αυτό το τειχάκι κάποιοι άνθρωποι μεταφέρουν κάθε λογής κατασκευάσματα που εξέρχουν από το τειχάκι, αγάλματα και άλλα ομοιώματα ζώων, από πέτρα, από ξύλο ή από οτιδήποτε άλλο, κι ότι, όπως είναι φυσικό, άλλοι από τους ανθρώπους που κουβαλάνε αυτά τα πράγματα μιλούν ενώ άλλοι είναι σιωπηλοί. [...] φαντάζεσαι ότι οι δεσμώτες αυτοί εκτός από τον εαυτό τους και τους διπλανούς του βλέπουν ποτέ τους τίποτε άλλο πέρα από τις σκιές που ρίχνει το φως αντίκρυ τους στον τοίχο της σπηλιάς; [...] Και με τα πράγματα που περνούν μπροστά στο τειχάκι τι γίνεται; Τι άλλο εκτός από τις σκιές τους βλέπουν οι δεσμώτες; [...] Κι αν υποθέσουμε ακόμη ότι στο δεσμοτήριο ερχόταν αντίλαλος από τον αντικρυνό τοίχο; Κάθε φορά που θα μιλούσε κάποιος από όσους περνούσαν πίσω τους, φαντάζεσαι ότι οι δεσμώτες δεν θα πίστευαν ότι η φωνή βγαίνει από τη σκιά που θα έβλεπαν να περνά από μπροστά τους; [...] Ασφαλώς λοιπόν, είπα εγώ, οι άνθρωποι αυτοί δεν θα ήταν δυνατόν να πιστέψουν για αληθινό τίποτε άλλο παρά μονάχα τις σκιές των κατασκευασμάτων». (Πλάτων 2002: 504-505)

Φαίνεται ότι ο δρόμος είναι δύσκολος καθώς ο κόσμος που ζούμε, κατά τον Πλάτωνα, γίνεται αισθητά προσπελάσιμος ως σκιά και ομοίωμα της πραγματικότητας και της αλήθειας και σίγουρα στην κατάσταση του δεσμώτη δεν επιτρέπει την κίνηση αυτό-θέασης, τη γνώση εαυτού. Άλλωστε στη συνέχεια του μύθου του σπηλαίου θα περιγραφεί γλαφυρά πως η έξοδος από το σπήλαιο προς τον κόσμο της σοφίας κάθε άλλο παρά εύκολη είναι και η νοσταλγία του σπηλαίου νικά, πολλές φορές, την εικόνα του πραγματικού.

Ας στηθεί ο καθρέφτης

Για να ολοκληρωθεί αυτή η κίνηση η φιλοσοφία έπρεπε να διέλθει από την ενατένιση του κόσμου και του εντεύθεν της ύπαρξης σε μια διερώτηση κατοπτρική, σε ένα ερώτημα που αν και οι προϋποθέσεις του ορίστηκαν τόσο από την κλασσική σκέψη όσο και από τις αβρααμικές θρησκείες (κυρίως τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό ως προγενέστερες του Ισλάμ), τελικώς θα αναπτυχθεί περισσότερο από τον 16ο αιώνα και πέρα. Το ερώτημα αυτό σηματοδοτούσε την ανάγκη για αλλαγή προσανατολισμού στο είδωλο, από την προσοχή στον κόσμο και τα ανάλογα κοσμοείδωλα της φύσης, στο είδωλο του ανθρώπου, στο Υποκείμενο της γνώσης και της σκέψης το οποίο αν και σε άγνοια έχει τη δυνατότητα της νόησης που του επιτρέπει να «ερωτευτεί», άρα

με την έννοια που το προσεγγίσαμε παραπάνω, να ρωτήσει και να μάθει, να διερωτηθεί ποιος είμαι;

Η ερώτηση αυτή συγκροτείται, βέβαια, ως δομικά επισημικής καθώς προϋποθέτει μια διάταξη όρων, ώστε να διατυπωθεί, οι οποίοι βρίσκονται και στα δύο μέρη της ερωταπάντησης. Ρωτώ να μάθω ποιος είμαι και περιέχομαι στην ερώτησή μου, ρωτώ αγνοώντας, προϋποθέτοντας ότι με αυτή τη νοητική ή λεκτική χειρονομία θα μάθω· εκτιμώ ότι διαθέτω τη γνωστική επάρκεια, διαύγεια και μέθοδο να μάθω στη «στιγμή» που μεσολαβεί μεταξύ διερώτησης και απόκρισης. Και επιπλέον ο ερωτών υποθέτει ότι απάντηση δεν θα παράγει στιγμιαία, ενικά, χρονικά προσδιορισμένα αποτελέσματα αλλά θα απαντήσει στα γενικότερα ερωτήματα, ποιος είναι ο άνθρωπος, πώς σκέφτεται, πώς υπάρχει, πώς δρα, πώς μπορεί να γνωρίσει προϋποθέτοντας ξανά ότι είναι ελεύθερος καταναγκασμών και πλάνης, ανάλογης αυτής του πλατωνικού δεσμώτη, να το κάνει.

Αλήθεια με ποιό τρόπο θα στηθεί ένας τέτοιος καθρέφτης;

Σήμερα λοιπόν που έφτασε η στιγμή, απάλλαξα το πνεύμα μου από κάθε φροντίδα, εξασφάλισα σίγουρη ησυχία, απομονώθηκα, και τελικά θα επιδοθώ σοβαρά και ελεύθερα στη γενική ανατροπή αυτών των γνώμών μου. [...] εδώ, (ότι) κάθομαι κοντά στη φωτιά, (ότι) ντυμένος με χειμερινό χιτώνιο, (ότι) κρατώ στα χέρια μου τούτο το χαρτί [...] (Ντεκάρτ 2003: 59 και 61)

Το σκηνικό είναι διαμορφωμένο άνετα, μοναξιά, ησυχία, ζεστά ρούχα και μια ζεστή φωτιά να συντροφεύει το στοχασμό. Ο Ρενέ Ντεκάρτ (René Descartes), ο γνωστός μας Καρτέσιος, φρόντισε να φτιάξει το ιδανικό αρχετυπικό φιλοσοφικό «δωμάτιο» για να τοποθετηθεί ο καθρέφτης που ο φιλόσοφος θα κοιτάζει τον εαυτό του για να συγκροτήσει την έννοια του Υποκειμένου. Το κείμενο του Ντεκάρτ είναι το *Meditationes de prima philosophia* (Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας, Ντεκάρτ 2003) το 1641, δομημένο κατά τη γεωμετρική μέθοδο, χωρισμένο σε έξι στοχασμούς και παράρτημα με τον τίτλο *Λόγοι, διευθετημένοι με γεωμετρικό τρόπο, που τεκμηριώνουν την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ψυχής από το σώμα*. Το κείμενο, κεντρικό στη δομή της καρτεσιανής μεταφυσικής, είναι εκτενές και απευθυνόταν στους ειδικούς: φιλοσόφους και θεολόγους, ενώ η πορεία προς την έκδοση και δημοσίευσή του είναι μνημειώδης αναφορικά με τον οξύ και πυκνό διάλογο που ο Ντεκάρτ προκάλεσε μεταξύ των ειδικών (Βανταράκης στο Ντεκάρτ 2003: 9 κ.ε.).

Όπως είναι εμφανές, με σαφήνεια, από τον ίδιο τον τίτλο του παραρτήματος, το οποίο αποτέλεσε μέρος των απαντήσεων του Ντεκάρτ μετά το διάλογο με άλλους φιλοσόφους και θεολόγους της εποχής, η πρώτη, βασική θεωρητική χειρονομία του

αφορά την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Εντούτοις το φιλοσοφικό ενδιαφέρον, και η βασική πρόσληψη του Καρτέσιου, συγκροτήθηκε γύρω από τη δεύτερη στιγμή, εκείνη της *διάκρισης της ψυχής από το σώμα*. Από τη δεύτερη κίνηση καθοριστικότερη στιγμή είναι αυτή που προσδιορίζει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά αυτή της διάκρισης, δηλαδή τη σχέση σώματος-ψυχής και τον ορισμό του πνεύματος (*mens*), του νου (*intellectus*), της σκέψης (*cogitatio*) και του ρήματος σκέπτομαι (*cogito*)⁶.

Το είδωλο που διαμορφώνει ο Καρτέσιος γύρω από το περίφημο *cogito ergo sum* (*σκέπτομαι⁷ άρα υπάρχω*) είναι εκείνο του αυτεξούσιου (*liberum arbitrium*) ανθρώπου, που είναι δηλαδή ηθικά ελεύθερο ον να επιλέξει μεταξύ κακού και καλού, και ο οποίος άνθρωπος θα απαντήσει στο ερώτημα που σημειώσαμε παραπάνω -*ποιος είμαι*;- με την εξής μέθοδο:

[...] το ανθρώπινο πνεύμα, στρεφόμενο προς τον εαυτό του, αντιλαμβάνεται ότι δεν είναι τίποτα άλλο από σκεπτόμενο πράγμα, δεν συνεπάγεται ότι η φύση ή η ουσία του συνίσταται μονάχα στο ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα, έτσι ώστε η λέξη *μονάχα* να αποκλείει όλα τα άλλα για τα οποία θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ανήκουν επίσης στη φύση της ψυχής. [...] το νόημα ήταν ότι δεν γνωρίζω τίποτα απολύτως για το οποίο να ξέρω ότι ανήκει στην ουσία μου, πέραν του γεγονότος ότι είμαι σκεπτόμενο πράγμα, ήτοι ένα πράγμα που έχει μέσα του την ικανότητα του σκέπτεσθαι [...] το γεγονός ότι δεν γνωρίζω τίποτα άλλο που να ανήκει στην ουσία μου, έπεται ότι δεν της ανήκει αληθινά τίποτα άλλο. (Ντεκάρτ 2003:44-45)

Το παραπάνω απόσπασμα από τον *Πρόλογο προς τον αναγνώστη* του Ντεκάρτ είναι ενδεικτικό. Ενώ η ουσία του ανθρώπινου όντος δεν εντοπίζεται μόνο στο γεγονός ότι σκέπτεται εντούτοις ο μόνος τρόπος να τη γνωρίσει, ο μόνος τρόπος να οικειοποιηθεί πραγματικά την ύπαρξη του είναι διαμέσου της νόησης και της συνείδησής του επί αυτής της διαδικασίας: πράγμα που συνεπάγεται ότι η συνείδηση νόησης είναι αυτό που αποτελεί και τον προσδιοριστικό παράγοντα του Υποκειμένου. Η συνείδηση κάνει τον άνθρωπο Υποκείμενο. Όπως εμβριθώς αναπτύσσεται στον *Δεύτερο Στοχασμό*, «[...] πρέπει εντέλει να καταλήξω ότι η απόφαση *Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω*, αληθεύει αναγκαία οπότε την προφέρω ή τη συλλαμβάνω στο πνεύμα μου» (Ντεκάρτ 2003: 72).

⁶ Για μια λεπτομερή παρουσίαση των μεταφραστικών επιλογών από τα λατινικά στα νέα ελληνικά, καθώς και το περιεχόμενο των όρων στο καρτεσιανό μεταφυσικό σύστημα βλ. Βανταράκης στο Ντεκάρτ 2003: 209-247

⁷ Όπως επισημαίνει ο Βανταράκης, το *cogito*, το ρήμα σκέπτομαι στο καρτεσιανό σύστημα δεν αφορά μόνο στη νοητική διεργασία, αλλά αφορά επίσης τη βούληση (*voluntas*) η οποία είναι πτυχή της σκέψης και γενικώς της νοερής υπόστασης που στον άνθρωπο αφορά στην «ενεργητική ικανότητα του πνεύματος», της αίσθησης και της συναίσθησης «καλύπτοντας με τον τρόπο αυτό ολόκληρο το φάσμα της συνείδησης» (Βανταράκης στο Ντεκάρτ 2003: 222-223,235-236). Άρα με όρους που θα το αντιλαμβανόμασταν σήμερα θα λέγαμε έχω συνείδηση άρα υπάρχω, «θέλω άρα υπάρχω, φαντάζομαι άρα υπάρχω, αισθάνομαι άρα υπάρχω» (ό.π. 236). Παρά τη δεδομένη πολλαπλότητα του *cogito* και τις διαπλοκές με το σώμα, εντούτοις η διαδικασία που ορίζει το υπάρχω αφορά τη νόηση και όχι πρωτίστως την έκταση.

Σώμα και πνεύμα συλλαμβάνονται ως δύο διαφορετικές, διακριτές υποστάσεις, το σώμα και οι αισθήσεις δημιουργούν πλάνες, και το πνεύμα οντολογικά ανώτερο και προσδιοριστικός παράγοντας της γνώσης εαυτού μπορεί να ξεκαθαρίσει αυτές τις πλάνες. Με αυτό τον τρόπο το πνεύμα σε αντίθεση με το σώμα είναι και παράγοντας καθολίκευσης της γνώσης που παράγει,

[...]το ανθρώπινο σώμα, καθόσον διαφέρει από τα υπόλοιπα σώματα, δεν απαρτίζεται παρά από έναν ορισμένο σχηματισμό μελών, και άλλων παρόμοιων συμβεβηκότων· ενώ το ανθρώπινο πνεύμα δεν συντίθεται καθόλου από συμβεβηκότα, αλλά είναι καθαρή υπόσταση. [...] Απ' όπου έπεται ότι το σώμα μπορεί ευκολότατα να πεθάνει, ενώ το πνεύμα είναι από τη φύση του αθάνατο. (Ντεκάρτ 2003:52)

Ιδέα που αναπτύσσει εκτενώς στον *Έκτο Στοχασμό* θεμελιώνοντας τη θέση του ότι το σώμα είναι διαιρετό ενώ το πνεύμα *εντελώς αδιαίρετο, ένα πράγμα ενιαίο και ακέραιο* (ό.π 182). Αυτή η σταθερά είναι αναπαλλοτρίωτη συνθήκη σε αντίθεση με το σώμα, και την ψυχή που όλα όσα τους προσιδιάζουν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο πλάνης.

Μπορώ να διαβεβαιώσω ότι κατέχω το παραμικρό από όλα εκείνα που για τα οποία είπα μόλις ότι ανήκουν στη φύση του σώματος; Προσέχω, σκέφτομαι, ξανασκέφτομαι, δεν βρίσκω τίποτα. Καταπονούμαι επαναλαμβάνοντας τα ίδια ματαίως. Ας περάσουμε λοιπόν σε όσα προσέδωσα στην ψυχή. Το τρέφεσθαι ή το βαδίζεин; Εφόσον τώρα δεν έχω σώμα, και τούτα επίσης είναι πλασματικά. Το αισθάνεσθαι; Και τούτο όμως δεν γίνεται χωρίς σώμα, και μου φάνηκε στα όνειρα μου ότι αισθανόμουν πάμπολλα πράγματα που διαπίστωσα κατόπιν ότι δεν αισθανόμουν. Το σκέπτεσθαι; Εδώ κάνω μια ανακάλυψη: η σκέψη είναι, αυτή μόνο αδυνατεί να αποσπαστεί από μένα. Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω⁸, τούτο είναι βέβαιο. Για πόσο χρόνο όμως; Για όσο χρόνο σκέπτομαι. (Ντεκάρτ 2003: 74)

Η ίδια ανάπτυξη θα μορφοποιηθεί και στο όγδοο σημείο του πρώτου μέρους των *Αρχών της Φιλοσοφίας I & II* με τίτλο *Για τις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*,

⁹8. Με αυτό τον τρόπο αναγνωρίζουμε τη διάκριση ανάμεσα σε ψυχή και σώμα, ή ανάμεσα σε σκεπτόμενο και σωματικό πράγμα.

Αυτή είναι η καλύτερη οδός για να αναγνωρίσουμε τη φύση του πνεύματος και τη διάκρισή του από το σώμα. Διότι εξετάζοντας τι είμαστε εμείς που υποθέτουμε ότι όλα όσα διαφέρουν από εμάς είναι ψευδή, βλέπουμε πολύ καθαρά πως ούτε η έκταση ούτε το σχήμα ούτε η τοπική κίνηση ούτε κάτι παρόμοιο που μπορεί να αποδοθεί στο σώμα ανήκει στη δική μας φύση, αλλά μόνο η σκέψη· μόνο η γνώση της σκέψης μας προηγείται και είναι βεβαιότερη από τη γνώση κάθε σωματικού

⁸ Παρά την επικρατούσα αντίληψη ο Ντεκάρτ στους *Στοχασμούς* δεν γράφει την επεξηγηματική φράση *σκέπτομαι άρα υπάρχω (cogito ergo sum)* γράφει απλά αυτό που παρατίθεται στο απόσπασμα *Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω (Ego sum, ego existo)*. Υπήρξε η ευρεία αντίληψη ότι η πρόταση *cogito ergo sum* βρίσκεται στους *Στοχασμούς*, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχει στους *Λόγους περί Μεθόδου* και στις *Αρχές της Φιλοσοφίας*. Το σημείο αυτό, το οποίο εμείς στη συνέχεια τοποθετούμε στο πλάι της βιβλικής φράσης, εντοπίζει και αναλύει εκτενώς ο Ετιέν Μπαλιμπάρ (Étienne Balibar) στο κείμενο του *Our True Self is Not Entirely Within Us (Ο πραγματικός εαυτός δεν βρίσκεται ολοκληρωτικά εντός μας ΜτΣ, Balibar 2017: 55-74)* αναγνωρίζοντας ότι ο Ντεκάρτ παράγει μια νέα προ-οντολογική θέση για τον άνθρωπο που παρά τις περί του αντιθέτου προσπάθειες του είναι εξόχως αιρετική.

⁹ Η υπογράμμιση από το πρωτότυπο.

πράγματος. Αυτήν όμως ήδη αντιλαμβανόμαστε, ενώ ακόμα αμφιβάλλουμε για άλλα πράγματα. (Ντεκάρτ 2012: 98)

Να που ο Καρτέσιος ανατρέπει τον χρησμό του μάντη Τειρεσία, ή μάλλον τη δυσοίωνη διφορούμενη ρήση *θα ζήσει για όσο καιρό δε θα νογάζει ποιος είναι*. Ο χρησμός αναστρέφεται, μετατρέπεται σε *υπάρχω για όσο χρόνο σκέπτομαι*: κατά αντιστοιχία ο Ντεκάρτ μπροστά στον καθρέφτη απαντά ό,τι ακριβώς αποκρίνεται η φλεγόμενη βάτος στον Μωυσή, *εγώ είμαι, εγώ υπάρχω*¹⁰. Από τον αυτοκτονικό ίλιγγο του Νάρκισσου μπροστά στο είδωλό του και τη γνώση ως θεϊκό προνόμιο μεταβαίνουμε στο Υποκείμενο που θέλει και μπορεί να γνωρίσει την ύπαρξη του, ο πρώτος κατοπτρισμός στον καθρέφτη του ζεστού δωματίου του Ντεκάρτ έχει συντελεσθεί. Η παλιά πλατωνική προβληματική επανέρχεται και ταυτόχρονα υπερβαίνεται, οι δεσμώτες του σπηλαίου μπορούν να γνωρίσουν αφού υπάρχουν και νοούν, ο κόσμος των ιδεών τοποθετείται μέσα στον κόσμο της νόησης των ανθρώπων και δίνει τη δυνατότητα να καθαρίσει την πλάνη του αισθητηριακού κόσμου.

Ο Καρτέσιος υπήρξε απαραίτητος όρος για τη φιλοσοφική σκέψη των επόμενων αιώνων παρά τις παράλληλες φιλοσοφικές διαδρομές και τα υπόγεια ρεύματα που έρρεαν στην εποχή του. Άλλωστε σύμφωνα με την φράση του Βινσέντ Ντεκόμπ (Vincent Descombes) «Η γαλλική φιλοσοφία γεννιέται τότε που ο Ντεκάρτ αναλαμβάνει να απαντήσει στα γαλλικά με μια *Μελέτη περί της μεθόδου*, που την ακολουθούν τρία δοκίμια, στα *Δοκίμια* του Μονταίν (Montaigne).» (Descombes 1984: 17).

Πριν όμως περάσουμε νοτίως του Ρήνου απαιτείται μια στάση στην απέναντι όχθη της Μάγχης. Αν ο Ντεκάρτ είναι ο φιλόσοφος της συνείδησης και του σκεπτόμενου, εν συνείδηση, Υποκειμένου ο Τζον Λοκ (John Locke) είναι εκείνος που περνά από τη μεταφυσική προβληματική του Υποκειμένου, στην θεματική της συμπαγούς συνειδητής ταυτότητας του εμπειρισμού. Περίπου την ίδια εποχή με τον Ντεκάρτ δημοσιεύει το *Essay on Human Understanding* (*Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*, Locke, 2016) με το οποίο επί της ουσίας εισάγει την προβληματική του εμπειρισμού, αναπτύσσει την ιδέα του ανθρώπου που έρχεται στη ζωή ως *tabula rasa* (κενό χαρτί) και μέσω της νόησης (mind) προσεγγίζει τον αισθητηριακό κόσμο από τον οποίο παράγει τις ιδέες δια του στοχασμού και τις εκφράζει δια της γλώσσας.

¹⁰ Βλ. σχετικά το παραπάνω σχόλιο.

Το είδωλο γίνεται πλέον ορθολογικός δρών, ένας ορθολογικός εαυτός (self)¹¹ που δεν είναι το μεταφυσικά συγκροτημένο σκεπτόμενο εγώ (ego) στον Ντεκάρτ. Ο διαφορετικός κατοπτρισμός για το είδωλο του ανθρώπινου όντος που χάραξε ο Λοκ ορίζει σύμφωνα με ένα πρόσφατο κείμενο του Μπαλιμπάρ¹² ένα «θεμελιακό σημείο καμπής για την ιστορία της φιλοσοφίας» (Balibar 2017: 75, ΜτΣ) καθώς με την έννοια του εαυτού (self) που στα αγγλικά έχει την διπλή εννοιακή απόχρωση αναφοράς σε εμένα αλλά και ιδιοκτησίας μου θέτει μια προβληματική αυτό-συνείδησης η οποία προσιδιάζει έντονα σε αυτό που προσλαμβάνεται μέχρι σήμερα ως ορθολογικό δρών υποκείμενο. Υπό μία έννοια η πράξη οικειοποίησης του ειδώλου που το αδύνατο της οδήγησε τον Νάρκισσο στην αυτοκτονία. Μέσα από την έννοια του εαυτού (self) διανοίγει ένα πεδίο αυτονομίας πέραν του ηθικού νοήματος που απέδιδε ο Ντεκάρτ στο αυτεξούσιο, δηλαδή μια πραγματική δυνατότητα για έλλογο, ελεύθερο πράττειν του ατόμου. Αυτή η μετατόπιση, μεταξύ άλλων, αφορά και σε μια μετακίνηση λεξιλογίου από τη μεταφυσική καθολικότητα του ανθρώπου, στην εμπειριστική ενικότητα του φιλελεύθερου ατόμου¹³.

Καθρέφτες μιας νέας εποχής

Ξεκινήσαμε από ένα ποτάμι στις αρχαίες Θεσπιές, βρεθήκαμε ύστερα στο όρος Χωρήβ της φλεγόμενης Βάτου, για να συνεχίσουμε στις Αθηναϊκές βραδιές του *Συμπόσιου*, στην πλατωνική *Πολιτεία*, για να σταθούμε, αργότερα, στο μικρό χωριό Santpoort¹⁴ της Ολλανδίας εκεί που ο Καρτέσιος μας σύστησε το περίφημο cogito, ενώ για λίγο αφήσαμε την ηπειρωτική σκέψη διασχίζοντας το κατά του Γάλλους Μανίκι¹⁵ και τους Άγγλους, αγγλικό κανάλι¹⁶, την Μάγχη, για να βρούμε τον εισηγητή του ατομικισμού στη νεότερη σκέψη. Η επί τροχάδην επισκόπηση αυτού του κατοπτρικού ερωτήματος για τη φιλοσοφία, του Υποκειμένου, και των πολλαπλών εννοιακών μεταμορφισμών

¹¹ Η προσφιλής στον Μπαλιμπάρ θεματική του μεταφράσιμου ή αμετάφραστου όρου στη φιλοσοφία αναπτύσσεται με αναφορά στον Λοκ και τη λέξη *εαυτός* στο 'My Self,' 'My Own': *Variations on Locke* («Ο εαυτός μου», «Δικός μου»: *Γλωσσικές παραλλαγές στον Λοκ*, ΜτΣ, Balibar 2017: 74-91).

¹²Βλ. το παραπάνω σχόλιο

¹³ Όπως σημειώνει ο Π. Κιτρομιλήδης στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη Νόηση* «[...] ο Locke υποδεικνύει τα όρια των γνωστικών δυνατοτήτων του ανθρώπου αλλά συγχρόνως διδάσκει ό,τι μπορεί με ασφάλεια να κατακτηθεί με γνώση. Με τον καθορισμό του χώρου υπεύθυνης άσκησης του ανθρώπινου λόγου, συμβάλλει ουσιαστικά στην αυτονόμησή του. Η τελευταία εξασφαλίζεται με την επιμονή του Locke στη θέση ότι τίποτε δεν μπορεί να θεωρηθεί αληθές αν δεν το αποδέχεται ως τέτοιο η εμπειρία και ο λόγος του συγκεκριμένου παρατηρητή. Είναι προφανές ότι οι γνωσιολογικές αυτές απόψεις έχουν σαφείς πολιτικές προεκτάσεις.» (Κιτρομιλήδης 2016:27).

¹⁴ Βλ. σχετικά το προλογικό σημείωμα του Ε. Βανταράκη στο Ντεκάρτ 2003: 11.

¹⁵ Η ακριβής μετάφραση της λέξης La Manche.

¹⁶ English Channel

του θα ήταν ανολοκλήρωτη αν δεν ολοκληρώναμε το ταξίδι μας στη βόρεια πλευρά του Ρήνου και στη γερμανική φιλοσοφική σκέψη.

Στην πρόσκληση που απευθύνει ο Ζαν-Λυκ Νανσύ το '88-'89 σε δεκαεννέα φιλοσόφους ρωτά, *Who comes after the subject?* (*Ποιος έρχεται μετά το Υποκείμενο;* ΜτΣ) και στο κείμενο πρόσκληση καλεί σε στοχασμό, μεταξύ άλλων, γύρω από «τις φιλοσοφίες του αρχέτυπου [originary] υποκειμένου (Ντεκάρτ, Καντ, Χούσερλ)»¹⁷ (Jean Luc Nancy στο *Cadava* επιμ.1991:2). Και είναι ακριβές ότι μετά από το αρχετυπικό Cogito του Ντεκάρτ, η έννοια του υπερβατολογικού υποκειμένου στον Καντ (Immanuel Kant) συνιστά τον επόμενο κομβικό σταθμό στους φιλοσοφικούς κατοπτρισμούς. Στον Καντ βλέπουμε να επιστρέφει κάτι από τον αρχαίο Έρωτα του *Συμποσίου* και του Νάρκισσου, καθώς όπως σημειώνει ο Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) παραθέτοντας χωρία από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, «Ο Καντ ορίζει την φιλοσοφία ως την 'επιστήμη της σχέσης μεταξύ κάθε γνώσης και των ουσιωδών σκοπών του ανθρώπινου λόγου' ή ως την 'αγάπη που αισθάνεται το έλλογο ον για τους υπέρτατους σκοπούς του ανθρώπινου λόγου'» (Ντελέζ 2000: 9) για να συνεχίσει γράφοντας ότι με τον τρόπο αυτό ο Καντ οργανώνει μια διπλή αντιπαράθεση «εναντίον του εμπειρισμού και του δογματικού ορθολογισμού.» (ό.π.). Με ένα τρόπο δηλαδή ανοίγει αντιπαράθεση με όλη τη φιλοσοφία ως τότε, όσους, τυπικά τουλάχιστον, ταξινομούνται ως εμπειριστές, ήτοι τον Μπάρκλεϋ (Berkeley), τον Λοκ και τον Χιουμ (Hume) και στον αντίποδα τους ορθολογιστές, δηλαδή τον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα (Spinoza) και τον Λάιμπνιτς (Leibniz).¹⁸

Το έργο του είναι πολυσχιδές με την πλέον καθοριστική συμβολή του να είναι η κριτική φιλοσοφία και η εγκαίνιαση ενός διαλόγου, ορίων και δυνατοτήτων, μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας. Το χαρακτηριστικό καντιανό ερώτημα *πώς είναι δυνατή η γνώση;* αποτελεί μια ριζικά διαφορετική προβληματοποίηση των θεωρητικών υλικών της φιλοσοφίας η οποία θεματοποιεί και με συγκεκριμένο τρόπο την έννοια του Υποκειμένου. Το εγχείρημα του *υπερβατολογικού ιδεαλισμού*, όπως εξετάζεται ειδικά στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εξετάζει τους όρους δυνατότητας της γνώσης, με τα λόγια του, «Η λέξη 'υπερβασιακός', που μέσα στη δική μου χρησιμοποίηση δε σημαίνει ποτέ μια σχέση της γνώσης μας προς τα πράγματα, παρά μόνο προς τη

¹⁷ ΜτΣ η λέξη originary μεταφράστηκε ως αρχέτυπο για να αποδώσει την ένταση της καταγωγής, της προέλευσης αντί της πρωτοτυπίας.

¹⁸ Η διαιρετική ταξινόμηση από το Παγωνιώτη στο επιμ. Μπαλάς, Στεργιόπουλος 2016:94

γνωσιακή ικανότητα, όφειλε να προφυλάξει από αυτή την παρερμηνεία» (Kant 2013: 76-77).

Με αυτό τον τρόπο ο Καντ δίνει νέο περιεχόμενο στην παλιά δυϊστική διάταξη· το διανοητό Εγώ από τη μία και το εμπειρικό εγώ από την άλλη. Το διανοητό Εγώ είναι τώρα το υπερβατολογικό γνωστικό υποκείμενο, εκείνο που μπορεί να προσφέρει τη δυνατότητα γνώσης και να καθορίσει το πλαίσιο της δράσης (Κουζέλης στο Καβουλάκος επιμ. 2003:30). Το διανοητό Εγώ είναι καθολικό και έτσι αυτή τη φορά το είδωλο που συγκροτείται αφορά στην καθολική έννοια του υπερβατολογικού υποκειμένου, καθαρή από άλλους προσδιορισμούς και επηρεασμούς. Το κατόπτρισμα αφορά πλέον μια νέα κατηγορία αυτή του αφηρημένου ανθρώπου.

Μέχρις εδώ ο καθρέφτης είναι άχρονος, κατοπτρίζει έξω από την συγκεκριμένη έννοια του χρόνου, είναι καθολικός όχι μόνο στο χώρο αλλά και στο χρόνο. Από την *Phanomenologie des geistesn* (*Φαινομενολογία του Πνεύματος*) του Χέγκελ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ο χρόνος, και συγκεκριμένα ο ιστορικός χρόνος, είναι ένας νέος άξονας που εισάγεται ως απαραίκαμπος όρος όταν συζητάμε την έννοια του Υποκειμένου.

Το εγελιανό φιλοσοφικό πρόγραμμα ορίζει εξ αρχής μια διαφορετική προσέγγιση της γνωστής θεματικής που διατρέχει τη φιλοσοφική σκέψη ήδη από το Πλάτωνα, του έρωτα, της αγάπης για γνώση, διαμορφώνοντας έναν άλλο στόχο «να μπορέσει η φιλοσοφία να αποβάλλει το όνομα της *αγάπης* για τη *γνώση* και αποτελέσει *πραγματική γνώση* [...]» (Χέγκελ 2021: 22), η αξίωση αυτή θα συστηματοποιηθεί μέσω της έννοιας του πνεύματος (Geist) και της εξέτασης της εξέλιξης του. Με τους όρους που τίθεται στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας*

Αν η εμφάνιση μιας τέτοιας αξίωσης συλληφθεί εντός του γενικότερου πλαισίου της και ιδωθεί ως τμήμα της βαθμίδας στην οποία βρίσκεται το αυτοσυνείδητο πνεύμα σήμερα, τότε [θα διαπιστώσουμε ότι] το πνεύμα έχει προχωρήσει πέραν του υποστασιακού βίου τον οποίο διήγε άλλοτε εντός του στοιχείου της σκέψης – πέρα από εκείνη την αμεσότητα της πίστης του, πέρα από την ικανοποίηση και ασφάλεια της βεβαιότητας που είχε η συνείδηση για τη συμφιλίωσή της με την ουσία και με την καθολική (εσωτερική και εξωτερική) παρουσία της [ουσίας]. Το πνεύμα όχι μόνο προχώρησε πέραν αυτών, φτάνοντας στο άλλο άκρο της ανυπόστατης ανάκλασής του εν εαυτώ [...], αλλά και το υπερέβει. [...] Για να ανταποκριθεί σε τούτη την ανάγκη, η φιλοσοφία καλείται όχι τόσο να διανοίξει το συμπαγές της υπόστασης προάγοντας την σε αυτοσυνείδηση, όχι τόσο να επαναφέρει τη χαοτική συνείδηση στη νοητική τάξη και απλότητα της έννοιας, αλλά πολλώ μάλλον να συμφύρει ό,τι έχει διαχωρίσει η σκέψη να καταπιέσει τη διακρίνουσα έννοια και να παραγάγει το συναισθημα της ουσίας. (Χέγκελ 2021: 22-23).

Και αφού ορίσει τον ορίζοντα του φιλοσοφικού του συστήματος, ως μια διαδικασία γνωσιακής αποκάθαρσης και γεφύρωσης της συνείδησης με την ουσία μέσα από μια κίνηση ιστορικής εξέλιξης του πνεύματος θα συνεχίσει ορίζοντας τη σχέση του καθολικού πνεύματος με το άτομο, την ενικότητα.

Όσον αφορά τη σχέση αμφοτέρων (δηλαδή αφενός του μεμονωμένου ατόμου, αφετέρου του πνεύματος ως «καθολικού ατόμου»¹⁹) η κάθε στιγμή εμφανίζεται εντός του καθολικού ατόμου με τη συγκεκριμένη μορφή και την ίδια διαμόρφωση που έχει αποκτήσει. Το ιδιαίτερο άτομο, όμως, είναι το ατελές πνεύμα, μία συγκεκριμένη μορφή, στην όλη ύπαρξη της οποίας δεσπόζει μία προσδιοριστικότητα, ενώ οι άλλες απαντούν εντός της μόνο με αμβλυμμένα χαρακτηριστικά. [...] Το [μεμονωμένο] άτομο, του οποίου υπόσταση αποτελεί το υπερκείμενο πνεύμα, διατρέχει εκείνο το παρελθόν με τον ίδιο τρόπο που ο επιδιδόμενος σε μια ανώτερη επιστήμη διεξέρχεται τις προκαταρκτικές γνώσεις, τι οποίες από καιρό κατέχει, προκειμένου να επαναφέρει ενώπιον του το περιεχόμενο τους. [...] Το μεμονωμένο άτομο πρέπει να διατρέξει τις βαθμίδες μόρφωσης του καθολικού πνεύματος [...] Εκείνη η παρελθούσα ύπαρξη έχει ήδη καταστεί τμήμα του καθολικού πνεύματος, το οποίο συνιστά την υπόσταση του [ατομικού] υποκειμένου ή, αν του εμφανιστεί εξωτερικά, την ανόργανη φύση του. (ό.π. 35-36).

Ο χρόνος σε σχέση με το πνεύμα, τη συνείδηση, την καθολικότητα και την ενικότητα συναρθρώνονται σε μια νέα διάταξη· το είδωλο της υποκειμενικότητας στο φιλοσοφικό κάτοπτρο του Χέγκελ περιλαμβάνει μέσα στην παλιά, αλλά πλέον αναβαπτισμένη κατηγορία, του καθολικού ατόμου το στοιχείο της κίνησης στην ιστορική εξέλιξη του πνεύματος. Η νέα σχέση καθολικού πνεύματος και ατόμου συγκροτείται σε μια αδύνατη και ατελή σχέση αφού το άτομο διαμέσου της επιστήμης, «κατακτά μια υποκειμενικότητα με αυτοσυνείδηση [...] Παραμένει όμως δέσμιο της αρχικής φυσικής του υπόστασης και επομένως ανολοκλήρωτο σε σύγκριση με το γενικό πνεύμα και τον προϋπάρχοντα κόσμο [...]» (Κουζέλης στο Καβουλάκος 2003: 33).

Επιπλέον το στοιχείο αυτής της μόνιμης παραλληλίας της ατομικής υποκειμενικότητας με το καθολικό πνεύμα γίνεται αντιληπτό και από μία ανασυγκρότηση τέλους, ολοκλήρωσης, καθώς η αδύνατη συνάντηση θα συντελεστεί με την ολοκλήρωση της Ιστορίας. Όπως το σημειώνει χαρακτηριστικά και ο Κοζέβ (Alexandre Kojève), «Η σκέψη γεννιέται από μια άρνηση, δηλαδή από μια δράση (της εργασίας). Καθίσταται η ίδια ενεργός (‘επαναστατική’) και εν τέλει θα γίνει καθαρά θεωρησιακή, όταν το Πνεύμα θα έχει πραγματοποιηθεί (η Ιστορία θα έχει ολοκληρωθεί)». (Κοζέβ στο Μπαρτσίδης 2014: 188). Άλλωστε και ο ίδιος ο Χέγκελ

¹⁹ Η εντός παρενθέσεως επεξηγηματική πρόταση παρατίθεται στην έκδοση την οποία χρησιμοποιούμε ως υποσημείωση του μεταφραστή.

αυτή ακριβώς τη μοίρα επιφύλασσε στη φιλοσοφία όταν έγραφε «Όταν η Φιλοσοφία ζωγραφίζει, γκρίζα σε γκρίζο φόντο, τότε μια μορφή ζωής έχει κιόλας γεράσει και το γκρίζο δεν την ξανανιώνει, αλλά την κάνει απλώς γνωστή και κατανοητή· η γλαύκα της Αθηνάς αρχίζει το πέταγμα της μόνο με το σουρούπωμα.» (Χέγκελ στο Heidegger 2015: 14).

Το καρτεσιανό *cogito*, ραφιναρισμένο υπό τη μορφή του πνεύματος, φαίνεται να εμφανίζεται ξανά και σε αυτόν τον κατοπτρισμό, το αφηρημένο άτομο, η γενική διάνοια και η καθολικότητα ως προϋπόθεση της γνώσης διαμορφώνουν συγκεκριμένους όρους και για την μετά-εγελιανή φιλοσοφία. Εντούτοις, η φιλοσοφία μετά τον Χέγκελ, και εν σχέσει με το πρωταρχικό ερώτημα του υποκειμένου και της γνώσης του, είναι αδύνατο να μην διαλεχθεί με το σύστημά του, η εισβολή της ιστορίας, έστω ως υπερβατικό πνεύμα και ως εξελικτική κίνηση, θα αποτελέσουν απελευθερωτική κίνηση και για το είδωλο στο κάτοπτρο που πλέον μπορεί να «καθρεφτίσει» και την τέταρτη διάσταση.

Ο Χέγκελ γράφει τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* στην αυγή του 19^{ου} αιώνα, η σκέψη του θα συνεχίσει να εκρέει και να καθορίζει όχι μόνο το γερμανικό ιδεαλισμό, όχι μόνο τους συγκαίρινούς του, αλλά και ολόκληρη την ηπειρωτική σκέψη γεννώντας πάθη και αντιπαραθέσεις τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του 20^{ου} αιώνα αν όχι μέχρι σήμερα με όρους στρατοπέδων «εγελιανοί -αντιεγελιανοί».

Εντός αυτού του πλαισίου καθορισμών, ειδικά στο γερμανικό φιλοσοφικό περιβάλλον, με τον Χέγκελ να καθορίζει και τον Καντ να είναι απαραίτητη συνθήκη αφετηρίας για κάθε φιλοσοφικό ρεύμα μετά από εκείνον, αναπτύσσεται ο τελευταίος κατοπτρισμός για το Υποκείμενο στον οποίο θα σταθούμε: η Φαινομενολογία στην ειδική εισήγησή της από τον Έντμουντ Χούσερλ (Edmund Husserl). Το έργο του Χούσερλ έχει γενικώς προσληφθεί ως σύστημα που η αφετηρία του είναι το καρτεσιανό *cogito*, γεγονός στο οποίο συνέβαλε και ο ίδιος²⁰. Κομβική έννοια στο σύστημά του είναι αυτή περί αποβλεπτικότητας της συνείδησης, έννοια η οποία θεματοποιεί την παραδεδομένη ως τότε φιλοσοφική αντίληψη του σταθερού

²⁰ « [...] ο ίδιος ο Χούσερλ όχι μόνο δεν μερίμνησε, όσο θα έπρεπε για να καταστήσει ρητή και κατανοητή τη διαφορά της δικής του υπερβατολογικής συνείδησης από το καρτεσιανό *ego cogito*, αλλά ακόμα και στα τέλη της δεκαετίας του 1920 προσπαθούσε να καταστήσει κατανοητή την επεξεργασμένη Υπερβατολογική Φαινομενολογία του μέσω της λεγόμενης 'καρτεσιανής οδού', δηλαδή ξεκινώντας από την ανακάλυψη του *ego cogito* του Καρτέσιου! Στο τελευταίο δημοσιευμένο έργο του, την *Κρίση* (1936), διατυπώνει ρητά την αυτοκριτική του για το λάθος του να ελπίζει ότι η εισαγωγή στη φαινομενολογικά εννοημένη εγωϊκή συνείδηση και τις ριζικές ιδιαιτερότητές της θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί με αφετηρία το καρτεσιανό *cogito*.» (Θεοδώρου στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 202)

συνειδησιακού κέντρου το οποίο εσωτερικεύει τα αντικείμενα του αισθητηριακού και νοητού κόσμου, τα οποία τελούν και εκείνα σε σταθερή συνθήκη *ρεαλιστικής υπερβατικότητας καθ' ευατήν* (Θεοδώρου στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 180). Αντίθετα η συνείδηση και τα αντικείμενα εγγράφονται σε μια σχέση διαμορφωτική και όχι αδρανώς στατική, δηλαδή σε μια διάταξη όπου η συνείδηση οφείλει να υπερβεί γνωστικά, ιστορικά ή άλλα εμπόδια για να μπορέσει να συγκροτήσει στο εντός της τις αναπαραστάσεις των αυθύπαρκτων αντικειμένων.

Η νέα αυτή σχέση τροποποιεί και τους όρους του μέσα με το έξω. Η παράσταση που συγκροτεί η συνείδηση δεν αποτελεί απλώς μια αυθύπαρκτη εσωτερική οντότητα· αντίθετα μεταφέρει την πληροφορία για ένα αντικείμενο έξω από αυτή, το οποίο η τελευταία δεν μπορεί να οικειοποιηθεί πλήρως, αλλά της φανερώνεται στη βάση της αντίληψης. Με αυτή την έννοια η αποβλεπτική συνείδηση φανερώνει μια πλευρά του αντικειμένου αλλά ταυτόχρονα φανερώνει και αυτό που αντιλαμβάνεται ως μια ολότητα στο παρελθόν, το μέλλον, τις χωρικές και άλλες διαστάσεις του (ό.π. 181-182).

Τέλος, το γεγονός ότι τα αντικείμενα που φανερώνονται στη συνείδηση φανερώνονται ως υπερβατικά αντικείμενα, δηλαδή ως πράγματα που δίνονται στην αλήθεια τους, δεν σημαίνει ότι στη φαινομενολογία του Χούσερλ συγκροτείται μια θέση περί ορθότητας της συνείδησης, μια συνθήκη που η συνείδηση είναι εκτός πλάνης. Η ενεργητική διάσταση της σχέσης μεταξύ πραγμάτων και αντίληψης δίνει τη δυνατότητα να έχουμε και εσφαλμένη αντίληψη: το είδωλο στον καθρέφτη, αν το νοήσουμε ως εξωτερικό αντικείμενο, είναι πιθανόν να είναι ψευδαίσθηση (ό.π. 182-183). Έτσι η υπερβατική φαινομενολογία αν και όπως είδαμε ξεκινά από τον Ντεκάρτ, τουλάχιστον στην πρώτη περίοδο της, εντούτοις συστήνει νέες ιδέες για την διαδρομή της γνώσης και ορίζει νέο πλαίσιο για την παλιά σχέση υποκειμένου-αντικειμένου.

Ο Χούσερλ επιστρέφει στις ίδιες κατοπτρικές θεματικές που έχουν αναπτυχθεί στη φιλοσοφία ως τις μέρες του, πιστός στο κάλεσμά του «[Να πάμε] στα ίδια τα πράγματα!» (Θεοδώρου στο Χούσερλ 2012: 12), μορφοποιώντας το σύστημα του με έναν συνδυασμό ενσωμάτωσης και υπέρβασης των καντιανών θεματικών. Η φαινομενολογία του αποτελεί το σημείο εκκίνησης των φαινομενολογικών φιλοσοφιών που αναπτύχθηκαν στη σκιά του Μεγάλου Πολέμου και κυριάρχησαν από τον μεσοπόλεμο έως τουλάχιστον την πρώτη μεταπολεμική περίοδο στην ηπειρωτική φιλοσοφία καθορίζοντας μια συζήτηση για το υποκείμενο που θα αποτελέσει εργαστήριο για τη σύγχρονη κριτική και αντίληψη περί της έννοιας.

Η περιδιάβαση μας θα σταματήσει εδώ. Διανύσαμε μια διαδρομή από τις παρυφές ανάδυσης της ανθρώπινης σκέψης ως τα ορόσημα της φιλοσοφικής σκέψης που καθορίζουν μέχρι σήμερα τα περιεχόμενα του στοχασμού των ημερών μας στην πολιτική φιλοσοφία, στις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες. Γνωρίζουμε ότι αυτή η μέθοδος αποσπασματική και διαγώνιας ανάγνωσης²¹ ολοποιεί συστήματα σκέψης, αποκρύπτει νέες αναγνώσεις που αναδεικνύουν κομβικές πλευρές της και επικεντρώνεται σε σημεία που αφορούν, ίσως, της κυρίαρχες προσλήψεις των φιλοσοφικών ή ακόμα και μυθικών, θρησκευτικών συστημάτων στα οποία ταξιδέψαμε.

Εντούτοις εντός της της κυρίαρχης ανάγνωσης είναι που έχουν διαμορφωθεί τα συστήματα των επιστημών του ανθρώπου τα οποία αδιαλείπτως επικοινωνούν με το υλικό της φιλοσοφίας. Η κοινωνική θεωρία, κατεξοχήν σημείο συνάντησης των κοινωνικών επιστημών με τη φιλοσοφία, καθορίστηκε, της περί του υποκειμένου θεματικές της, από της κατηγορίες του σκεπτόμενου υποκειμένου²², της συνείδησης και της αυτό-συνείδησης, της ορθολογικής δράσης και της προβληματικής της ελευθερίας που αποτελούν κεντρικές έννοιες σε ό,τι παρουσιάστηκε ως εδώ.

Σύστοιχα και ενδοφιλοσοφικά ανασυγκροτήσαμε κατευθύνσεις που αποτελούν κοινό τόπο του κυρίαρχου κοσμοειδώλου για το Υποκείμενο. Η δυϊστική και υπερβατική προβληματική που εκρέει από τον Πλάτωνα είναι ενεργή στα κυρίαρχα φιλοσοφικά συστήματα που παρουσιάστηκαν παραπάνω, τουλάχιστον ως τον Καντ στον οποίο της της επιβιώνουν ιδέες διάκρισης υλικής και κοσμικής τάξης, και διαίρεσης Λόγου και αισθητικότητας²³. Η υπερβατικότητα και οι διακρίσεις καθολικού- ατομικού, με αναφορά στο ατομικό υποκείμενο της, είναι θεματικές που αναπτύσσονται στα παραπάνω συστήματα, είτε υπό τη μορφή του εγγεληνού Πνεύματος, είτε με τη μορφή των γνωσιοθεωρητικών καντιανών *a priori*.

Συνεπώς η ανάγνωσή της ακολουθεί μια ήδη χαραγμένη διαδρομή, μια παράδοση εντός της οποίας αναπτύχθηκε η ανθρωπιστική (ουμανιστική) προβληματική και οι συναφείς έννοιες της ανθρώπινης ουσίας, του φυσικού και καθολικού ανθρώπου καθώς και τα ανθρωπιστικά φιλοσοφικά προγράμματα και η

²¹ Για τη μέθοδο της *συμπτωματικής ανάγνωσης* βλ. Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, J. Rancière 2003, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφρ. Δ. Δημούλης, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

²² Βλ. σχετικά για την επικράτηση της έννοιας του ανθρώπινου υποκειμένου, ως σκεπτόμενου υποκειμένου, και των συναφών κατηγοριών της συνείδησης και αυτό-συνείδησης στο Στυλιανού 2022: 111-112.

²³ Βλ. σχετικά Χάϊμζετ 2020: 90 κ.ε. και 99 κ.ε.

οποία επηρέασε τον στοχασμό για το υποκείμενο μέχρι τη θεματοποίηση της έννοιας τη δεκαετία του '60.

Παράκαμψη προς άλλους τόπους

Η διαδρομή της σκέψης μας στους κυρίαρχους τόπους που το κατοπτρικό για τη φιλοσοφία ερώτημα του υποκειμένου οικοδομήθηκε φτάνει στο τέλος της. Απαιτείται, πριν την ολοκλήρωσή της, μια εκτροπή, μια παράκαμψη σε ποταμούς σκέψης που κύλησαν στον περιθώριο των μεγάλων οδών, που αγνοήθηκαν, που παραγνωρίστηκαν.

Το χαρακτηριστικό αυτών των «τόπων» είναι ότι δίνουν τη δυνατότητα για την ανάδυση όρων κριτικής και εναλλακτικής πρόσληψης του υποκειμένου από αυτό που τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα διαμόρφωσαν. Το κοσμοείδωλο της αγαθής ανθρώπινης φύσης, του ορθολογισμού ως άξονα οργάνωσης της δράσης, της συνείδησης ως έννοια που γίνεται αντιληπτή στο φάσμα του λόγου ως εμπρόθετη συνθήκη για το Υποκείμενο και οι πολλαπλές εκδοχές καθολικότητας έρχονται να αμφισβητηθούν από λοξούς στοχασμούς και έννοιες· ο σκοτεινός *Ηγεμόνας* του Μακιαβέλλι, ο τρομακτικός *Λεβιάθαν* του Χομπς, η *εμμένεια* του Σπινόζα, η *κακή συνείδηση* του Νίτσε, το πάντα αινιγματικό *Dasein* του Χάιντεγκερ ιχνηλατούν ένα εναλλακτικό νήμα στο αντίποδα της ουμανιστικής φιλοσοφίας.

Πρώτος στη σειρά ο Μακιαβέλλι, *μη κατατάξιμος* κατά μία χαρακτηριστική μελέτη που επέλεξε να αναδείξει *τη μοναξιά του Μακιαβέλλι*²⁴. Η παρέμβαση του Μακιαβέλλι συνίσταται στην ανάδυση της νέου πεδίου για τη φιλοσοφία, μιας ιδιάζουσας εκδοχής πολιτικού φιλοσοφείν που προσιδιάζει σε πολιτική επιστήμη (Althusser 2021: 163). Ο στοχασμός σε ένα νέο πεδίο δίνει τη δυνατότητα για νέες προσλήψεις της έννοιας του Υποκειμένου, όχι μόνο του πολιτικού, συλλογικού υποκειμένου, αλλά καθ'αυτό του ατομικού. Η μορφή του *Ηγεμόνα*, που παλεύει να είναι *της ηγεμόνας σε μια νέα ηγεμονία* σκιαγραφεί της όρους, μη καθολικούς, μη τελεολογικούς και εκτός του πεδίου της αναγκαιότητας για το υποκείμενο. Ο *Ηγεμόνας* είναι γεγονός και είναι «καταπληκτικό ότι τα πάντα σε αυτή τη γεγονική συγκυρία συγκροτούνται από το κενό και εδράζονται στο κενό: καταρχάς ως απουσία αιτίας, καταστατικής αρχής, ουσίας, απαρχής κ.λπ., ως απουσία οντολογικών και ηθικών αρχών [...]» (Althusser 2018: 128).

²⁴ Βλ. σχετικά Althusser 2021: 157 κ.ε. ,

Η περιγραφή της πολιτικής υποκειμενικότητας με όρους συμβάντος, έξω από το μηχανισμό της αιτιότητας και της αναγκαιότητας που υπακούει σε εξελικτικούς κανόνες υπαγορευόμενους από την τελεολογία, με το στοιχείο της *fortuna* (τύχη) σε αναγκαστική σύμπλεξη με τη *virtú* (αρετή) –άρα εγγεγραμμένη σε ένα πλαίσιο ενδεχομενικότητας και αλεατορισμού,– δημιουργεί τους όρους να σκεφτούμε και την ενική υποκειμενικότητα σε όλες τις οντολογικές προκείμενές της με τους ίδιους όρους.

Αν ο όρος μακιαβελισμός έμεινε να θεωρείται συνώνυμος της αυταρχικής, κυνικής και χωρίς ηθικούς φραγμούς προσέγγισης της πολιτικής, τότε ο Λεβιάθαν του Τόμας Χομπς (Thomas Hobbes) αποτελεί το απόλυτο αντίστοιχο του αυταρχικού κράτους. Καταδικασμένος και αυτός στο να προσλαμβάνεται, όπως ο Φλωρεντίνος στοχαστής, ως συνήγορος της απολυταρχικής διακυβέρνησης, εμποδίστηκε μια ανάγνωσή του που να αναδεικνύει τις πλευρές της ριζοσπαστικής ανθρωπολογίας του. Η φανταστική κατασκευή της ανθρώπινης φύσης καταρρέει εντός ακριβώς εκείνου του στοιχείου που έχει προβληθεί στον Χομπς ως σκοτεινή διαπίστωση για τη φύση του ανθρώπου. Η φράση *homo homini lupus* (ο άνθρωπος για τον άνθρωπο είναι λύκος) σκιαγραφεί μια θεωρητική σύλληψη προ-πολιτική και προ-πολιτισμική γενικευμένου ανταγωνισμού στην οποία ο άνθρωπος μπορεί να εννοηθεί ως ορθολογικός με την προϋπόθεση ότι η μόνη εμπρόθετη ορθολογικότητα που μπορεί να του αποδοθεί είναι μια σχεδόν ζωική, εκείνη της φυσικής οντότητας που προσπαθεί να εξυπηρετήσει τους σκοπούς και τις επιθυμίες της μέσω της ισχύος (Στυλιανού 2022:121-122).

Η χομπσιανή φυσική κατάσταση ανατρέπει το αριστοτελικό κοσμοείδωλο για την ανθρώπινη φύση κυριαρχούμενη από το Λόγο, ως ορίζοντα ορθολογικής δράσης και συνθήκη προσδιορισμού της ανθρώπινης δράσης, και την κοινωνικότητα ως έμφυτη τάση. Η ουσία του είδους, αν οπωσδήποτε πρέπει να υπάρξει τέτοια, είναι ισοδύναμα ζωική, αν και ορθολογική, με κάθε άλλη οργανική οντότητα ανεξαρτήτως του βαθμού περιπλοκότητας, οργάνωσης και έκφρασης του ανθρώπου. Μια τέτοια αντίληψη αναδεικνύει μια προκλητικά αντί-ανθρωπιστική ανθρωπολογία που μας καλεί να σκεφτούμε μακριά από την εικόνα που σκιαγράφησε η κλασσική σκέψη για την κατηγορία του ανθρώπου.

Ο αποσυνάγωγος σεφαραδίτης Εβραίος, Μπαρούχ Σπινόζα, είναι όρος εκτύλιξης του αφανούς νήματος που μας οδηγεί σε μια άλλη οδό για την σύλληψη του ανθρώπου, του υποκειμένου και της γνώσης. Το *Deus sive Natura* (Ο Θεός ή η φύση) της *Ηθικής* ως συμπύκνωση του σχήματος της ριζικής εμμένειας που διαρρηγνύει κάθε διάκριση μεταξύ δημιουργού-δημιουργήματος, αναιρώντας το παραδοσιακό

υπερβατικό σχήμα που εισήγαγε ο Πλάτωνας και ακολουθήθηκε τόσο στις μονοθεϊστικές θρησκείες όσο και γενικώς στη φιλοσοφική σκέψη της Δύσης, πυροδοτεί τόσο οντολογικά όσο και γνωσιοθεωρητικά τις σχετικές συζητήσεις²⁵.

Ο Νίτσε, εισάγει την έννοια της *κακής συνείδησης*, «Όλα τα ένστικτα που δεν έχουν διέξοδο, που κάποια κατασταλτική δύναμη τα εμποδίζει να εκφορτιστούν προς τα έξω, στρέφονται προς τα μέσα: αυτό είναι που αποκαλώ εσωτερίκευση του ανθρώπου. [...] Εκεί βρίσκεται η γένεση της κακής συνείδησης.» (Νίτσε 2012 II). Με αυτή τη νέα κατηγορία της συνείδησης υπονομεύεται ριζικά η έννοια του σταθερού συνειδησιακού κέντρου του υποκειμένου. Μάλιστα η κακή συνείδηση είναι όρος εσωτερίκευσης της βούλησης, επιστροφής στον εαυτό, και όχι εξωτερίκευσης όπως το παραδοσιακό κοσμοείδωλο την θέλει. Σύμφωνα δε με άλλες ερμηνείες, αυτή η εσωτερίκευση, η στροφή προς τον εαυτό αποτελεί διεργασία επίθεσης προς αυτόν, μια *στροφή ενάντια στον εαυτό* (Butler 2009: 83). Ο Νίτσε προοικονομεί μια θεματική ασυνείδητης διαμόρφωσης του υποκειμένου η οποία συγκροτείται κατά την μη ορθολογική, με παραδοσιακούς όρους, στροφή της βούλησης στον εαυτό με όρους αναίρεσης ή αμφισβήτησής του. Ο «χώρος» της κακής συνείδησης πλάι στον «τόπο» της θεμελιωμένης συνείδησης συνιστά μια αναιρετική χειρονομία που δίνει τη δυνατότητα να σκεφτούμε την ύπαρξη σε συνθήκη διαρκούς αμφισβήτησης και αναίρεσης.

Τελευταία στάση στο καντόνι Γκραουμπύντεν, στη νοτιοανατολική Ελβετία, στην ψηλότερη πόλη της Ευρώπης, το Νταβός. Στις 17 Μαρτίου 1929 ο 39χρονος Μάρτιν Χάιντεγκερ²⁶ (Martin Heidegger) φτάνει στην αίθουσα τελετών του «Grand Hôtel & Belvédère» στο Νταβός για να συμμετάσχει στο συναρπαστικό φιλοσοφικό συνέδριο των «Πανεπιστημιακών Διαλέξεων του Νταβός» και να επιδοθεί σε δημόσιο αγώνα λόγων με την επιφανέστερη μορφή του νεοκαντιανισμού και της ακαδημαϊκής κοινότητας της Γερμανίας, τον 54χρονο Έρνστ Κασσίρερ (Ernst Cassirer)²⁷.

²⁵ Το έργο του Σπινόζα και η καθοριστική συμβολή της σκέψης του στη περί του υποκειμένου συζήτηση θα μας απασχολήσει εκτενώς σε επόμενο κεφάλαιο.

²⁶ Η αποσιώπηση της στήριξης που παρέσχε ο Χάιντεγκερ στο ναζιστικό καθεστώς δεν μας βρίσκει σύμφωνους, προς τούτο παρατίθεται το σχετικό απόσπασμα από τα Προλεγόμενα του Π. Κ. Θανασά, στο Heidegger 2015, «Η αμφισβήτηση της ενεργού υποστήριξης που παρέσχε ο φιλόσοφος δεν θα ήταν απλώς ανώφελη αλλά και ιστορικά ανέντιμη. Τα γεγονότα είναι γνωστά: ένταξη στο ναζιστικό κόμμα, ανάληψη θέσης Πρύτανη του Πανεπιστημίου του Freiburg (21/4/1933-23/4/1934), πρυτανικός λόγος με θέμα την *Αυτοκατάφαση του γερμανικού Πανεπιστημίου* (27/05/1933), απάλειψη της αφιέρωσης του *Είναι και Χρόνος* στον εβραϊκή καταγωγής δάσκαλο του Edmund Husserl (στην πέμπτη έκδοση του 1941), σιωπή και απουσία κάθε αντίδρασης στις διώξεις Εβραίων πνευματικών ανθρώπων (ακόμη και πρώην φίλων του)». (Θανασά στο Heidegger 2015: 12).

²⁷ Με πληροφορίες για το σπουδαίο φιλοσοφικό «στιγμιότυπο» από το Eilenberger 2021: 26-40.

Η στάση μας σε αυτό που χαρακτηρίστηκε ως «το καθοριστικής σημασίας σταυροδρόμι για τη φιλοσοφία του 20ού αιώνα» (Φρίντμαν στο Eilenberger 2021: 31) είναι η απαραίτητη όχι μόνο γιατί η χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία συνιστά καθοριστικής σημασίας τομή στο κατοπτρικό ερώτημα του υποκειμένου· αλλά επιπλέον επειδή το ίδιο το συνέδριο -στο μεταίχμιο μιας εποχής που μπροστά της βρήκε τον όλεθρο του ναζισμού- μορφοποιεί και επαναλαμβάνει το παλιό καντιανό ερώτημα: *Τι είναι ο άνθρωπος;* και μαζί διαπραγματεύεται το σύνολο της μεταφυσικής φιλοσοφικής διερώτησης.

Ο Χάιντεγκερ θα επαναθεμελιώσει το ερώτημα όχι γνωσιοθεωρητικά, ήτοι την απάντηση στο ερώτημα: *Πώς γνωρίζω;* , συνεπές με την καντιανή παράδοση, αλλά οντολογικά, ήτοι την διερεύνηση της απάντησης στο: *Τι είναι το Ον;* (Τερζάκης 2021: 97), στρέφοντας την οπτική του στην παλιά ιλιγγιώδη θεματική που πίσω στο χρόνο έχει ανοίξει η διατύπωση του Παρμενίδη *Το γαρ αυτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* (αυτό που μπορεί να νοηθεί αυτό και είναι).

Η θεμελιώδης προβληματική του Χάιντεγκερ διαρθρώνεται πάνω στην εισήγηση της διαφοροποίησης μεταξύ των εννοιών *Είναι* και *Ον*, θεματική που έχει οργανωθεί από την πραγμάτευση της αριστοτελικής διατύπωσης ότι το ον είναι «πολλαχώς λεγόμενον». (Θεοδώρου σε Μπαλά, Δημητράκο 2023: 216 και Τερζάκης 2021: 102). Στη γραμμή αυτής της διαίρεσης, εισάγει την προβληματική της οντικό-οντολογικής διαφοράς, επισημαίνοντας ότι η δυτική φιλοσοφική σκέψη απώθησε το *Είναι* (η λήθη του *Είναι*) και το ταύτισε με το *Ον*, το οποίο ταυτιζόταν με κάποια υπερβατική αρχή οργάνωσης, δηλαδή τις πλατωνικές ιδέες, την έννοια της ουσίας, τον Θεό, και τον Λόγο στις πολλαπλές εκδοχές του. Αυτή η ταύτιση οδήγησε σε μια στατική ερμηνεία του *Είναι* που το μετέτρεπε σε αδρανές, καθοριζόμενο, σε σχέση απορροής με την οντική προϋπόθεσή του, με αποτέλεσμα την απώλεια της «πρωτεϊκή(ς) απροσδιοριστίας του *Είναι* ως ‘‘αβυσσαλέου, άκεντρου και αθεμελιώτου’’» (Τερζάκης 2021: 101).

Με σκοπό να παράγει μια νέα διάταξη για το *Είναι* την ανοικτότητα και την απροσδιοριστία του εισηγείται στο εμβληματικό *Sein und Zeit* (*Είναι και Χρόνος*) το 1927 την έννοια του *Dasein*²⁸ ώστε να ορίσει το νέο προσανατολισμό της φιλοσοφίας.

²⁸ Στα ελληνικά ο όρος έχει γίνει η απόπειρα να μεταφραστεί με διάφορους τρόπους, ο Γ. Ξηροπαϊδής ως «ώδε είναι», ο Γ. Τζαβαράς ως «εδώνα-Είναι» μετάφραση που χρησιμοποιούν αρκετοί μεταξύ τους και ο Πάνος Θεοδώρου στον οποίο έχουμε παραπέμψει εδώ, ο Γ. Φαράκλας ως «αυτού-είναι». Αντίθετα ο Π. Θανασάς αφήνει αμετάφραστο τον όρο ακολουθώντας, όπως υποστηρίζει, τη διεθνή τάση. Η επιλογή αυτή μας βρίσκει σύμφωνους οπότε και ο όρος θα παραμείνει στα γερμανικά. Αντί άλλης

Με τα λόγια του «Αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας είναι το ανθρώπινο Dasein, το οποίο αυτή επερωτά σε σχέση με το Είναι του.» (Heidegger 2015: 24-25). Με την έννοια του Dasein ο Χάιντεγκερ, αν και κρυπτικά, αναδιαπραγματεύεται κάθε έννοια καθολικότητας και συνείδησης μετατοπίζοντας το ενδιαφέρον του στην ύπαρξη, στη δραστηριότητα, μεταβάλλοντας το κοσμοείδωλο από τη σιγουριά της κατάκτησης της γνώσης, στο «σκοτεινό» ερώτημα του υπάρχουν εντός κόσμου που υπονομεύει ριζικά την παραδοσιακή μεταφυσική φιλοσοφική σκέψη. Ταυτόχρονα ο ορισμός του *Είναι* αντί του *Όντος* ως τον υπερβατικό οντολογικό όρο σε συνδυασμό με την ιστορικοποίηση του ορίζοντά του παρέχει ένα νέο χώρο για να προσληφθεί το ανθρώπινο υπάρχουν και η καθορισμοί του.

Έτσι όπως κινηθήκαμε, υπόγεια, από δύσβατα μονοπάτια, στους άλλους τόπους των κατόπτρων θα κλείσουμε με μια τελευταία λέξη για αυτή τη μακρά περιπλάνηση της φιλοσοφίας μπροστά στον καθρέφτη. Λίγο πριν την αυγή του εικοστού αιώνα, το 1899, ο αυστριακός ψυχίατρος Σίγκμουντ Φρόυντ (Sigmund Freud) παραδίδει στην ανθρωπότητα το έργο του *Η Ερμηνεία των Ονείρων*. Στη ριζοσπαστική μελέτη του θα εισηγηθεί την έννοια του ασυνείδητου, ως χώρο του ψυχικού οργάνου στο οποίο δραστηριοποιούνται ένστικτα, οργανώνονται φαντασιακές εικόνες και δια της γλώσσας, του ονείρου, της παραπραξίας εμφανίζονται στον έλλογο χώρο του υποκειμένου.

Η άνευ προηγουμένου θεμελίωση ενός όρου της ανθρώπινης ύπαρξης που καθορίζει όλη τη δραστηριότητά του στο εντεύθεν της συνείδησής του και ο οποίος δεν μπορεί με τίποτα να καταστεί εξ ολοκλήρου προσπελάσιμος έχει σαρωτικές συνέπειες ως προς αυτή την αυτό-απεικονιστική διαδικασία την οποία εκκίνησε η φιλοσοφία. Είναι δυνατόν να σταθούμε στον καθρέφτη εν πλήρη συνείδηση και να αποδεχθούμε ότι τόσο το κάτοπτρο, όσο και το είδωλο είναι σε μόνιμη, ανεξάλειπτη συνθήκη έλλειψης; Μπορούμε να σκεφτούμε και να «συνειδητοποιήσουμε» ότι πάντα θα κατοπτριζόμαστε ελλιπώς; Οι συνέπειες για τη φιλοσοφία και για το εκ νέου διάβασμα των φιλοσόφων που διαισθάνθηκαν αυτόν τον «χώρο» και αυτή την έλλειψη είναι κατακλυσμιαίες· ας δούμε τι έφεραν στην επιφάνεια τα νερά αυτής της φουσκωμένης θάλασσας.

διευκρίνησης παραθέτουμε τη μεταφραστική πλαισίωση του Θανασά «Η λέξη Dasein [...] Πρόκειται για ένα ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο που στην κοινή του χρήση σημαίνει την “ύπαρξη” ενός όντος. [...] Η χρήση της λέξης με την ειδική σημασία της “ανθρώπινης ύπαρξης” εμφανίζεται στο έργο του Karl Jaspers και καθιερώνεται οριστικά από τον Heidegger.

II. Bizarries françaises

Μπορούμε να δούμε στην πρόσφατη εξέλιξη της φιλοσοφίας στη Γαλλία το πέρασμα από τη γενιά των '3H' [...] στη γενιά των τριών 'δασκάλων της υποψίας', όπως θα πουν το 1960. Τα τρία H είναι ο Χέγκελ, ο Χούσερλ, και ο Χάιντεγκερ και οι τρεις δάσκαλοι της υποψίας είναι ο Μαρξ, ο Νίτσε και ο Φρόυντ. (Descombes 1984: 19)

Το εγχείρημα του προσδιορισμού του φιλοσοφικού τοπίου της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης μεταπολεμικά και έως την δεκαετία του 1960, δεκαετία που συντελέστηκε κοσμογονία στο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης, είναι καταρχάς φιλόδοξο. Οι πανεπιστημιακοί θεσμοί της Γαλλίας, η ιδιαιτερότητα της École normale supérieure της οδού Ulm στο 5^ο διαμέρισμα του Παρισιού ως σχολή που ενώ προετοιμάζε καθηγητές μέσης εκπαίδευσης τελικώς διαμόρφωνε φιλοσοφικά μυαλά με εποπτεία στο σύνολο της φιλοσοφίας από την προσωκρατική αρχαιότητα ως την σύγχρονη τους σκέψη και τέλος το γεγονός ότι τα «διαβάσματα» και οι διδασκαλίες των φιλοσόφων υπάκουαν σε μια σειρά *γαλλικών ιδιοτροπιών* καθιστούν την περιδιάβαση δύσκολο έργο.

Εντούτοις, ένας πρώτος οδηγός μπορεί να είναι αυτό που ο Ντεκόμπ αποτελεί τα 3X ήτοι η σκέψη των Χέγκελ, Χούσερλ, Χάιντεγκερ που καθόρισε τη γαλλική σκέψη ως και την πρώτη μεταπολεμική γενιά και από την άλλη την σκέψη των Μαρξ, Νίτσε και Φρόυντ η οποία υπήρξε καθοριστική για τη γενιά φιλοσόφων που εμφανίστηκε στο προσκήνιο τη δεκαετία του '60. Βεβαίως, όπως σημειώσαμε και παραπάνω, είναι εύλογο όταν εξετάζουμε θεωρητικούς στο γαλλικό πλαίσιο να διερωτηθούμε ποια είναι η «αλά γαλλικά» εκδοχή του Χέγκελ, του Χούσερλ, του Χάιντεγκερ, αλλά και της φαινομενολογίας εν γένει, και με τον ίδιο τρόπο να διερευνήσουμε ποιος είναι ο γαλλικός Μαρξ και μαρξισμός, τι σημαίνει η νιτσεϊκή προκείμενη για τη γενιά φιλοσόφων του '60 και τέλος ο Φρόυντ «αλά γαλλικά», και εκείνος διαβασμένος μέσα στην ορμητική έκρηξη της ψυχαναλυτικής σκέψης στη Γαλλία.

Συμπληρώνει επαρκώς το στερέωμα της γαλλική σκέψης η διερεύνηση των διαδρομών που οργανώνεται γύρω από τον κάθε πόλο του ζεύγους τριάδων; Ας απαντήσουμε σε αυτό εξ αρχής όχι. Η αντιπαράθεση όσων σπούδασαν υπό τη θεωρητική επήρεια των 3X με ακριβώς αυτές τις φιλοσοφικές προκείμενες τους οδηγεί να εκκινήσουν από τις διαφορετικές αφετηρίες του μαρξισμού, μιας ιδιόμορφης νιτσεϊκής γενεολογίας ή μιας ιδιότροπης ανάγνωσης του Φρόυντ, αλλά δεν μένουν σε αυτά τα σημεία εκκίνησης. Τα μεγάλα όπλα της γαλλικής επιστημολογίας, ο Γκαστόν

Μπασελάρ (Gaston Bachelard), ο Αλεξάντερ Κοϋρέ (Alexandre Koyré) και στα χνάρια τους οι Ζορζ Κανγκιλέμ (Georges Canguilhem), και Ζαν Καβαγιές (Jean Cavailles), θα επιστρατευτούν για την οργάνωση αυτής της κίνησης εξόδου από τα 3Χ. Ταυτόχρονα η ανθρωπολογική προβληματική του Κλοντ Λέβι-Στρος (Claude Levi-Strauss), η μόνη όντως δομιστική παρέμβαση στο γαλλικό φιλοσοφικό σύμπαν, θα αναδειξεί ένα θεωρητικό νήμα, χρήσιμο σε αρκετούς της γενιάς του '60, από την γλωσσολογία του Ελβετού Φερντινάντ ντε Σωσσύρ (Ferdinand de saussure) και τις έννοιες της δομής, του σημαίνοντος και του σημαινομένου.

Πάνοπλη μάχη λοιπόν, ας επιχειρήσουμε να οργανώσουμε αυτό το πάνσπερμο σύμπαν εννοιών και διανοουμένων ξεκινώντας από την αρχή, την αρχή στην οποία θήτευσαν πολλοί.

Ένας Ρώσος εμικρές στη Γαλλία: Ο Χέγκελ του Κοζέβ

«Διότι είναι δυνατό, πράγματι, το μέλλον του κόσμου, και κατά συνέπεια η έννοια του παρόντος και η σημασία του παρελθόντος, να εξαρτώνται σε τελευταία ανάλυση, από τον τρόπο που ερμηνεύονται σήμερα τα χεγγελιανά κείμενα» (Κοζέβ στο Descombes 1984: 27)

Ο Αλεξάντερ Κοζέβ (Alexander Kojève) αποτέλεσε τον όρο εκ νέου ανακάλυψης και θεμελίωσης της σκέψης του Χέγκελ στη Γαλλία διαμορφώνοντας ταυτόχρονα και αυτή την ιδιάζουσα έλξη (ή απώθηση) των διανοουμένων των επόμενων δεκαετιών προς το έργο του συγγραφέα της *Φαινομενολογίας του νου*. Η παρέμβαση αυτή θα οργανωθεί κατά τα έτη 1933-1939 με τη σειρά διαλέξεων που θα παραδώσει ο Κοζέβ γύρω από τη *Φαινομενολογία* στην École pratique des Hautes Études (Ανώτατη Σχολή Θετικών Επιστημών) και οι οποίες θα εκδοθούν το 1947 από τον Ραιμόν Κενώ (Raymond Queneau). Στην προμετωπίδα της αγγλικής έκδοσης, ο πρόλογος του εκδότη σημειώνει:

Ο Κοζέβ είναι, από όσο γνωρίζουμε, ο πρώτος που επιχειρήσει να συγκροτήσει το διανοητικό και ηθικό ερωτικό τρίγωνο (ménage à trois) του Χέγκελ, του Μαρξ και του Χάιντεγκερ που έκτοτε είχε μεγάλη επιτυχία. Ο Κοζέβ είναι ο πιο στοχαστικός, ευρυμαθής, εμβριθής από εκείνους τους μαρξιστές που απογοητευμένοι από την ισχύτητα της αφήγησης του Μαρξ για την μεταφυσική και ουμανιστική βάση της διδασκαλίας του στράφηκαν στον Χέγκελ ως την αληθινή φιλοσοφική πηγή αυτής της διδασκαλίας. Αν και δεν έκανε καμία προσπάθεια να δημοσιοποιήσει τους προβληματισμούς του, η ανώτερη δύναμη των ερμηνειών του τις επέβαλε ηθελημένα και μη σε όσους τον άκουγαν. Για το λόγο αυτό, όποιος θέλει να κατανοήσει την έννοια αυτού του μείγματος μαρξισμού και υπαρξισμού που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο ριζοσπαστισμό πρέπει να απευθυνθεί στον Κοζέβ. Από αυτόν μπορεί κανείς να μάθει τόσο τις επιπτώσεις όσο και τις απαραίτητες προϋποθέσεις της ιστορικοεπιστημολογικής φιλοσοφίας: η σκέψη του αναπτύσσεται στην υπόθεση ότι ο κόσμος πρέπει να είναι ως εάν όροι όπως η ελευθερία, η εργασία και η δημιουργικότητα έχουν ορθολογικό

περιεχόμενο και να αποτελούν μέρη μιας συνεκτικής κατανόησής του. Θα έπρεπε, λοιπόν, σε όποιον οπαδό της νέας εκδοχής της Αριστεράς θέλει να σκεφτεί το νόημα της δικής του δράσης, να μελετήσει αυτόν τον στοχαστή που αποτελεί καταγωγή της. (A.Bloom στο Kojève 1980: 7-8)

Κάπως προκαταρκτικά ο Μπλούμ, αυτός που χαρακτήρισε το εν λόγω βιβλίο του Κοζέβ ως ένα από τα λιγοστά σημαντικά φιλοσοφικά βιβλία του 20ού αιώνα μας, σκιαγραφεί μια εικόνα της πολυδιάστατης, αν μη τι άλλο θεωρητικά, φιγούρας του Κοζέβ. Στη σκέψη του εκρέει ο Μαρξ, το δίχως άλλο αυτός της εποχής του, διαβασμένος υπό το πρίσμα της Ανώτατης Ακαδημίας Σοβιετικών Επιστημών, εμφορούμενος από τη μεγάλη θεωρητική ανακάλυψη του Νταβίντ Ριαζάνοφ (David Riazanov), ο οποίος ανέσυρε από τα αρχεία του SPD, το 1923, [Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Γερμανικό Σοσιαλοδημοκρατικό Κόμμα)] τα Παρισινά Χειρόγραφα γραμμένα από τον Μαρξ την περίοδο που ζούσε στο Παρίσι και συγκεκριμένα από τον Αύγουστο του 1844 έως το τέλος του έτους (Γκιούρας, στο Marx 2014: 202). Παράλληλα ο Χάιντεγκερ, με την οντολογική στροφή να θέτει νέους ορίζοντες τόσο στην ανάγνωση του Χέγκελ όσο και σε εκείνη του Μαρξ. Τέλος ο ίδιος ο Χέγκελ και η έννοια της διαλεκτικής.

Εδώ χρειάζεται μια επισημάνση ιστορικού πλαισίου. Γνωρίζουμε από τη μετέπειτα εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης στη Γαλλία ότι οργανώθηκε μια αρκούντως αντί-εγελιανή φιλοσοφική σχολή που πολλές φορές το μόνο συνεκτικό της στοιχείο ήταν αυτός ο αντί-εγελιανισμός της. Από τον Αλτουσέρ στον Ντελέζ, τον Φουκώ και τον Μασερέ, ο εχθρός είναι είτε η εγελιανή γενεαλογία της σκέψης του Μαρξ, είτε η ίδια η εγελιανή διαλεκτική και η επιστήμη της λογικής. Εντούτοις στο μεσοπολεμικό περιβάλλον ο κοζεβιανός Χέγκελ είναι στοιχείο ανανέωσης της φιλοσοφικής σκέψης, που κυριαρχούταν από την μία από τον καρτεσιανό σύστημα σκέψης, στις γενικές προϋποθέσεις, και από την άλλη από τον νεοκαντιανισμό, ο οποίος οργάνωνε μια ακαδημαϊκή πειθαρχία ορθολογικού φορμαλισμού (Descombes 1984: 28 και Τερζάκης 2021:169). Ως προς τούτο είναι ενδεικτική και σαφής η κυριαρχία του Λέον Μπρουνσβίγκ (Léon Brunschvicg) στην ακαδημαϊκή κατεύθυνση της Σορβόνης, με μια μέθοδο αναστοχαστικής επιστροφής στον εαυτό που γίνεται αντιληπτός ως το συνειδητό κέντρο που έχει μορφοποιήσει ο Ντεκάρτ στην έννοια του *Cogito* (Βασιλείου στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 243).

Ο Κοζέβ θα προσφέρει το υλικό για το ανακάτεμα της φιλοσοφικής σκέψης στη Γαλλία καταφάσκοντας στα μεγάλα αφηγήματα που αποτελούν κοινούς, αλλά όχι ακόμα κυρίαρχους, τρόπους για την υποκειμενικότητα. Ο Χέγκελ του Κοζέβ αφορά

ιδιαιτέρως τη σχέση-έννοια της *διαλεκτικής αφέντη-δούλου* και των συναφών εννοιών της αναγνώρισης και παραγνώρισης μέσω της οποίας διαβάζει τη φιλοσοφία της ιστορίας συμπλέκοντας την με τις χρονικές διαστάσεις του *Dasein* για την ανθρώπινη συνθήκη, όπως τις περιγράψαμε παραπάνω, για να καταλήξει σε «μια ιστορικοποιημένη εκδοχή υπαρξισμού» της οποίας επιστέγασμα αποτελεί ένας ουμανιστής Μαρξ της ελευθερίας του ανθρώπινου υποκειμένου (Μπαλτάς και Δημητράκος 2023: 72).

Ο Κοζέβ, δάσκαλος ακαταμάχητης γοητείας, όπως μας πληροφορούν οι μαθητές του και γίνεται σαφές από τις εκδόσεις των διαλέξεων του, διαμόρφωσε μια εικόνα του Χέγκελ στην οποία υπερτονίζεται το υπαρξιακό κέντρο του φιλοσόφου που αφουγκράζεται την εξέλιξη της ιστορίας και την προσίδια «μηχανική» της: υπονομεύει το στοιχείο της λογικής ως μείζον στον Χέγκελ και αναδεικνύει το παράλογο, το ότι ιστορία βρίθκει από την «πάλη μέχρι θανάτου των ανθρώπων για γελοιότητες απολαύσεις [...]» από ανθρώπους που «[...] παίζουν τη ζωή τους για να υπερασπιστούν μια σημαία, για να πάρουν ικανοποίηση για μια προσβολή, [...]» και όπως συνεχίζει ο Ντεκόμπ «Κάθε φιλοσοφία που αγνοεί αυτό το θεμελιώδες γεγονός είναι μια ιδεαλιστική μυστικοποίηση: αυτή είναι, χοντρικά, η διδασκαλία του Κοζέβ (Descombes 1984: 32).

Την ίδια στιγμή ο Κοζέβ παράγει έναν Χέγκελ απόλυτου τελεολογικού ορίζοντα. Ανεξάρτητα από τον αν κάποιος εντοπίζει αυτό το στοιχείο ή όχι στο ίδιο το εγγεγραμμένο σύστημα, και ειδικά στη *Φαινομενολογία*, είναι γεγονός ότι ο Κοζέβ συστήνει εκ νέου τον Χέγκελ στους Γάλλους με έναν θετικό ορίζοντα ολοκλήρωσης της ιστορίας. Άλλωστε η γνωστή, πολλαπλώς διαψευσμένη στις μέρες μας, φράση του Φράνσις Φουκουιάμα (Francis Fukuyama), προμετωπίδα του γνωστού βιβλίου του *The End of History and the Last Man (Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος)* αποτελούν απλή αναπαραγωγή της διδασκαλίας και της φράσης του Κοζέβ.

Πράγματι οι διαλέξεις του για τη *Φαινομενολογία* διαμορφώνουν μια εικόνα ανθρωπολογικού τέλους, η οποία, ενώ περιγράφει το τέλος του ανθρώπου, εγγράφει αυτή την ολοκλήρωση, την τελείωση, με όρους ανθρωπισμού²⁹.

²⁹ Το αν η ίδια η ανάγνωση του Χέγκελ από τον Κοζέβ εγγράφεται σε έναν ανθρωπιστικό ορίζοντα δεν θεωρούμε ότι είναι ζήτημα οριστικά κλειστό. Σίγουρα το έργο του περιγράφει μια εικόνα υπέρβασης της ατομικά διαφοροποιημένης μορφής του ανθρώπου υπέρ μιας καθολικής εν ειρήνη εκδοχής του η οποία όμως αναιρεί τον ίδιο τον όρο άνθρωπος. Το βέβαιο είναι ότι οι υπαρξιστές μαθητές του, ο Σαρτρ και ο Μερλώ-Ποντύ άντλησαν από εκείνον την ανθρωπιστική θεματική τους. Το αν τον ερμήνευσαν σωστά ή όχι ξεπερνά τους σκοπούς της παρούσας μελέτης και σίγουρα συνιστά ενδιαφέροντα θεματική για

Πράγματι, το τέλος του ανθρώπινου Χρόνου ή της Ιστορίας, δηλαδή η οριστική εξολόθρευση του Ανθρώπου με την ακριβή έννοια της λέξης, δηλαδή του ελεύθερου και ιστορικού Ατόμου, σημαίνει απλούστατα το σταμάτημα της Δράσης, με την ισχυρή έννοια του όρου. Πράγμα που σημαίνει: την εξαφάνιση των αιματηρών πολέμων και επαναστάσεων. Και επίσης την εξαφάνιση της Φιλοσοφίας· γιατί αφού ο ίδιος ο Άνθρωπος δεν αλλάζει πια ουσιαστικά, δεν υπάρχει λόγος αλλαγής των (αληθινών) αρχών που βρίσκονται στη βάση της γνώσης του για τον Κόσμο και για τον εαυτό του. Αλλά όλα τα υπόλοιπα μπορούν να ορίζονται επ' αόριστο: η τέχνη, ο έρωτας, το παιχνίδι κ.λπ.· συνοπτικά, όλα όσα κάνουν τον άνθρωπο ευτυχισμένο.» (Kojève 1980:95³⁰)

Ο Κοζέβ διαβάσει τον Χέγκελ με μια προοπτική καταφατικής τελεολογίας, με ένα ισχυρό δεοντικό στοιχείο το οποίο δημιουργεί μια αίσθηση σκοπού, αποστολής προς αυτή την υπέρβαση. Είναι πράγματι σαν να ανασυνθέτει αυτό που ο Μπλούμ στην εισαγωγή των διαλέξεων για τον Χέγκελ ζητά να βρει, την πηγή της ουμανιστικής φιλοσοφίας του Μαρξ, να βρει το συνεκτικό κρίκο μεταξύ του Χέγκελ και των *Χειρογράφων του '44*³¹. Ο άνθρωπος της κοζεβιανής μετά-ιστορίας (Descombes 1984:46) οδεύει προς την περαιώση και ολοκλήρωση του σκοπού του και του σκοπού της ιστορικής εξέλιξης, υπερβαίνοντας τον εαυτό του ως όρο και αναστρέφοντας τη διάταξη υποκειμένου-αντικειμένου, Θεού-Ανθρώπου, βάζοντας τον άνθρωπο στη θέση του απόλυτου υπερβατικού όρου για τη γνώση και την ιστορία. Ο άνθρωπος αυτός, για τον Κοζέβ, είναι τελικά το εξανθρωπισμένο πνεύμα (Geist) ή μάλλον η δυνατότητα του πνεύματος να αποτελέσει το φιλοσοφικό υποκείμενο της απόλυτης γνώσης (Descombes 1984: 61)· το είδωλο να ενωθεί με αυτό που εκφράζει την απορία³². Με τους όρους που ξεκινήσαμε ο Νάρκισσος να μπορέσει να ικανοποιήσει τον έρωτα για τον εαυτό του.

Η ιδιαίτερη διδασκαλία του Χέγκελ από τον Αλεξάντερ Κοζέβ υπήρξε βαθιά επιδραστική για όσους κάθισαν στα θρανία της École pratique, μεταξύ τους ο ίδιος ο, σχεδόν συνομήλικος του, Ζαν-Πωλ Σαρτρ (Jean-Paul Sartre), ο Ζωρζ Μπατάιγ (Georges Bataille), ο επιστημολόγος Αλεξάντερ Κουρέ (Alexandre Koyré), ο μετέπειτα

παραπάνω μελέτη όπως και γενικώς όλο το έργο του Κοζέβ το οποίο είναι ισχνά μελετημένο στην ελληνική βιβλιογραφία.

³⁰ Η μετάφραση από το Descombes 1984: 46

³¹ Είναι εντυπωσιακό ότι ο Κοζέβ επαναλαμβάνει, διαβάζοντας τον Χέγκελ, τον νεαρό Μαρξ: «Ο κομμουνισμός ως θετική άρση της ατομικής ιδιοκτησίας ως ανθρώπινης αυτοαποξένωσης και γι' αυτόν το λόγο ως πραγματική ιδιοποίηση της ανθρώπινης ουσίας μέσω του ανθρώπου και για τον άνθρωπο· γι' αυτόν το λόγο ως πλήρης, συνειδητή επιστροφή του ανθρώπου δι' εαυτόν ως ενός κοινωνικού, δηλαδή ανθρώπινου ανθρώπου, η οποία επιτελείται εντός του συνολικού πλούτου της μέχρι τώρα ανάπτυξης. Αυτός ο κομμουνισμός είναι ως ολοκληρωμένος νατουραλισμός = ανθρωπισμός, ως ολοκληρωμένος ανθρωπισμός = νατουραλισμός, είναι η αληθινή λύση της διένεξης του ανθρώπου με τη φύση και με τον άνθρωπο, η αληθινή λύση της έριδας μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, μεταξύ εξαντικειμενίκευσης και αυτενέργειας, μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας, μεταξύ ατόμου και γένους. Είναι το λυμένο αίνιγμα της ιστορίας και γνωρίζει εαυτό ως λύση.» (Μαρξ 2014: 272).

³² Βλ. σχετικά με την έννοια της *Απορίας του Υποκειμένου* το Φουρτούνης 2009

φαινομενολόγος Μωρίς Μερλώ-Ποντύ (Maurice Merleau-Ponty) και φυσικά ο Ζακ Λακάν (Jacques Lacan) (Τερζάκης 2021: 170-171) ο οποίος θα μας απασχολήσει, εκτενώς, στη συνέχεια. Ο Κοζέβ χάραξε το στρατόπεδο των εγγελιανών που ήταν ταυτόχρονα φαινομενολόγοι και μαρξιστές, με κομβικό στοιχείο έναν ιδιάζοντα ιστορικισμό και ανθρωπισμό και έμφαση στο σχήμα της διαλεκτικής αφέντη-δούλου που ο Χέγκελ αναπτύσσει στη *Φαινομενολογία*. Αυτός, ο αλά Κοζέβ Χέγκελ, θα μπει στο στόχαστρο από τις επόμενες γενιές. Πριν από αυτό όμως ο ανθρωπισμός μεταμορφώνεται και επιμένει, ας δούμε πως.

Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός: Γαλλικές περιπλοκές της φαινομενολογίας

Το φαινομενολογικό φιλοσοφικό σύστημα εισέρχεται στη Γαλλία διαμέσου πολλαπλών οδών και συνεπές προς τις γαλλικές θεωρητικές ιδιοτροπίες, προσλαμβάνόμενο με ιδιάζοντα τρόπο. Η φαινομενολογία και ο ίδιος ο Χούσερλ, ο οποίος ήδη από το 1913 έχει δημοσιεύσει το εισηγητικό κείμενο *Ιδέες για μια Καθαρή Φαινομενολογία και Φαινομενολογική Φιλοσοφία*, είναι παντελώς άγνωστος στο γαλλικό περιβάλλον, στο οποίο θα συστηθεί μόλις το 1927, όπου θα δώσει σειρά διαλέξεων στη Société Française de Philosophie γύρω από το κείμενο του *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, το οποίο θα δημοσιευθεί μάλιστα μόνο στα Γαλλικά, τέσσερα χρόνια αργότερα το 1931 (Foucault 2013:24 και Θεοδώρου στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023:180).

Η κυρίως διαδρομή της φαινομενολογίας στη Γαλλία ξεκινά τη δεκαετία του 1930 και αυτή, με το ενδιαφέρον να συγκεντρώνεται γύρω από την χαϊντεγκεριανή εκδοχή της. Το 1930 εκδίδεται στα γαλλικά το *Τι είναι η μεταφυσική*; του Χάιντεγκερ, ο Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas) από τη διδακτορική διατριβή του το 1930 και στη συνέχεια σε όλη τη δεκαετία του μεσοπολέμου ασχολείται με το έργο του Χάιντεγκερ, ενώ μεταπολεμικά επανέρχεται στη θεματική αυτή με κείμενα για τη φιλοσοφική σχέση των δύο φαινομενολόγων, Χούσερλ-Χάιντεγκερ (Τερζάκης 2021: 170).

Παρά τις αυτόνομες διαδρομές της φαινομενολογίας, οι ειδικές γαλλικές εκδοχές της ακολούθησαν αυτή την ιδιότυπη σύμμειξη που εισηγήθηκε ο Κοζέβ, δηλαδή ένα μείγμα το οποίο περιείχε τις γενικές φιλοσοφικές κατευθύνσεις της φαινομενολογίας -στη χαϊντεγκεριανή εκδοχή της-, το μαρξισμό ως ουμανιστικό παράδειγμα και, τέλος, μια ιδιάζουσα πρόσληψη της διαλεκτικής μεθόδου. Οι συγκεκριμένες μορφές της εκφράστηκαν στην ύστερη *Φαινομενολογία της Αντίληψης*

του Μερλώ-Ποντύ και στη μείζονα και καθοριστική για την περί του υποκειμένου συζήτησή μας από το Ζαν-Πωλ Σαρτρ με το παράδειγμα του υπαρξισμού.

Στο πρώτο του κείμενο *Η υπερβατικότητα του Εγώ*, το 1936, εισηγείται μια διυποκειμενική προβληματική εντός του συνειδησιακού κέντρου, παίζοντας με τους τύπους της προσωπικής αντωνυμίας στα γαλλικά *je/moi*. Ο πυρήνας της προβληματικής αφορά στον καθορισμό του συνειδησιακού «χώρου» από τον άλλο, η εικόνα του άλλου εσωτερικεύεται δημιουργώντας έναν «ξένο που κατοικεί μέσα στη συνείδηση» (ό.π. 176). Πρακτικά ο Σαρτρ ακολουθεί τη προβληματική της αλλοτρίωσης που με έναν τρόπο αποτελεί πρόσφατη προβληματική, δεδομένου ότι ο Ριαζάνοφ έχει φέρει στο φως τα *Χειρόγραφα του '44* δεκατρία χρόνια πριν το 1923. Η έξοδος του Εγώ, της συνείδησης, από αυτό το μηχανισμό αποξένωσης είναι μια στροφή αναστοχαστικότητας που επιτρέπει την ανάδυση ενός *en soi* («καθ' εαυτό») ³³ καθαρής συνείδησης (ό.π. 117).

Το ορόσημο για τη σαρτρική προβληματική στη γαλλική σκέψη γίνεται με το πρώτο εκτενές φιλοσοφικό του κείμενο, το *Είναι και Μηδέν*, το οποίο εκδίδεται το 1943 και όπως φαίνεται σαφώς από τον τίτλο είναι επηρεασμένο από την *οντολογική στροφή* που εισηγήθηκε ο Χάιντεγκερ ³⁴. Ενώ ήδη από το 1939, μαζί με τον Μερλώ-Ποντύ, εκδίδουν το βαθιά επιδραστικό περιοδικό *Les Temps Modernes*. Η χαρακτηριστική φράση του «Με μια λέξη, αυτό που πρέπει να επικαλεσθούμε κατ'αντίθεση με τον Χέγγελ, είναι ότι το Είναι είναι και ότι το μηδέν δεν είναι» (Σαρτρ στο Descombes 1984: 69) είναι ενδεικτική της υπαρξιστικής θεματικής την οποία επιχειρεί να εξάγει από την χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία. Για να συνεχίσει, ξανά στο *Είναι και Μηδέν*, αναφορικά με τη σχέση *Είναι-Μηδενός* «Το Είναι που φέρνει στον κόσμο το μηδέν είναι ο άνθρωπος» (ό.π. 70).

Βασική υπαρξιστική θεματική στον Σαρτρ είναι αυτή που αφορά την έννοια της ελευθερίας. Η γνωστή φράση του «*Ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος*» εισάγει μια δεοντική και ηθική προβληματική για την ελευθερία του ανθρώπου ως μια διαδικασία πραγμάτωσης εν κόσμω, που το ανθρώπινο υποκείμενο

³³ Οι έννοιες του *pour soi* («δι' εαυτό») κι *en soi* («καθ' εαυτό») εισάγονται από τον Σαρτρ στο *Είναι και μηδέν* το 1943 (Τερζάκης 2021: 177)

³⁴ Να σημειώσουμε εδώ ότι ήδη από το 1946 ο ίδιος ο Χάιντεγκερ με την *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, στο πλαίσιο του διαρκή διαλόγου του με τον Ζαν Μποφρέ (Jean beaufret) έχει επιχειρήσει να εξηγήσει καλύτερα σε ευρύτερα κοινά την οντολογική προβληματική, να τοποθετηθεί για τις συγγραφικές περιπέτειες του *Είναι και Χρόνος* και ειδικά την μη δημοσίευση τρίτου μέρους του (Ξηροπαϊδης στο Heidegger 1987: 14), και να οριοθετήσει τις σχέσεις του συστήματός του με τον υπαρξισμό δηλώνοντας τη σαφή διαφοροποίηση από μια ουμανιστική προβληματική όπως αυτή έχει εκφραστεί από τον σαρτρικό υπαρξισμό.

είναι καταδικασμένο να πραγματώσει. Αυτή η τρόπον τινά ποινή, η σκοποθεσία για τον άνθρωπο, διαμορφώνει μια ηθική δέσμευση που ο Σαρτρ θα πλαισιώσει γύρω από τον όρο της *υπαρξιακής αγωνίας*.

Εντός αυτής της θεματικής είναι που γίνεται και η πραγμάτευση του ζητήματος της ανθρώπινης φύσης από τον Σαρτρ. Μεταπολεμικά, στις 29 Οκτωβρίου 1945 θα δώσει διάλεξη με τίτλο *Ο υπαρξισμός είναι ανθρωπισμός*, η οποία θα κυκλοφορήσει σε γραπτή εκδοχή το 1946 (Σαρτρ Α. στο Σαρτρ 2020: 9). Σκοπός της διάλεξης του είναι να εκλαϊκεύσει το *Είναι και μηδέν* και να εξηγήσει γιατί η υπαρξιστική φιλοσοφία είναι μια ανθρωπιστική φιλοσοφία. Στη διάλεξη αυτή θα υποστηρίξει ότι *η ύπαρξη προηγείται της ουσίας* (ό.π. 30)

[...] ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει, συναντά τον εαυτό του, αναδύεται μέσα στον κόσμο, και μετά ορίζει τον εαυτό του. Ο άνθρωπος, όπως τον συλλαμβάνει ο υπαρξιστής, είναι μη ορίσιμος, γιατί στην αρχή ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα. Δεν θα είναι κάτι παρά μονάχα αργότερα, και θα είναι ό,τι ο ίδιος θα κάνει τον εαυτό του. Έτσι, δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση, μιας και δεν υπάρχει Θεός για να τη νοήσει. Ο άνθρωπος όχι μόνο είναι ό,τι ο ίδιος συλλαμβάνει τον εαυτό του να είναι, αλλά και ό,τι θέλει να είναι και δεδομένου ότι συλλαμβάνει τον εαυτό του αφού προηγουμένως υπάρχει, δεδομένου ότι θέλει τον εαυτό του μετά απ' αυτό το πέταμα στην ύπαρξη, ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ό,τι ο ίδιος κάνει τον εαυτό του. Αυτή είναι η πρώτη αρχή του υπαρξισμού.

Αυτό είναι που ονομάζεται «υποκειμενικότητα», και που χρησιμοποιείται εναντίον μας ως κατηγορία. (ό.π. 30-31).

Ο Σαρτρ επιχειρεί μια διπλή θεωρητική κίνηση, το ξερίζωμα της έννοιας της ανθρώπινης φύσης προς όφελος μιας οντολογίας του *Dasein*: αναίρεση της κατηγορίας του ανθρώπου και εισαγωγή της έννοιας της υποκειμενικότητας ως κατεξοχήν όρο αγκύρωσης της υπαρξιστικής θεματικής. Ο άνθρωπος ως φυσικό μέγεθος και ουσία δεν υπάρχει, υπάρχει ως διαδικασία εν κόσμω και ιστορία, δηλαδή ως υποκειμενικότητα, αλλά ως υποκείμενο που «είναι υπεύθυνο για το τι είναι», «επιλέγει τον εαυτό του [...] επιλέγει ποιος θα είναι» (ό.π.32) και αυτή η ευθύνη είναι καθολική, όχι μόνο προς τον εαυτό αλλά και προς όλο το είδος,

Αν η ύπαρξη προηγείται της ουσίας και την ίδια στιγμή που θέλουμε να υπάρχουμε διαμορφώνουμε και την εικόνα μας, τότε αυτή η εικόνα έχει ισχύ πάνω σε όλους τους ανθρώπους και ολόκληρη την εποχή μας. Έτσι, η ευθύνη μας είναι πολύ μεγαλύτερη απ' ό,τι θα μπορούσαμε να φανταστούμε αρχικά, μια και δεσμεύει ολόκληρη την ανθρωπότητα. (ό.π.33)

Για να ολοκληρώσει γύρω από την έννοια της ελευθερίας με τη γνωστή του φράση και τη θεωρητικής της πλαισίωση

Αν, πράγματι, η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, τότε δεν μπορούμε να εξηγήσουμε το παραμικρό επικαλούμενοι κάποια δεδομένη και αναλλοίωτη ανθρώπινη φύση. Μ' άλλα λόγια, δεν υπάρχει ντετερμινισμός, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, ο

άνθρωπος είναι ελευθερία. [...] Είμαστε μόνοι, χωρίς δικαιολογίες. Αυτό θα το εκφράσω λέγοντας ότι ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος. Καταδικασμένος, γιατί δεν δημιούργησε ο ίδιος τον εαυτό του· πλην όμως ελεύθερος, γιατί από τη στιγμή που ρίχτηκε στον κόσμο, είναι υπεύθυνος για όλα όσα κάνει.

Ο υπαρξιστής δεν πιστεύει στη δύναμη του πάθους. [...] Θεωρεί ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τα πάθη του. (ό.π.39)

Το κοσμοείδωλο που δομεί ο Σαρτρ για τη νέα πρόσληψη της υποκειμενικότητας αρνείται τη φύση και στη θέση της τοποθετεί την μέσα στον κόσμο ευθύνη, την υπαρξιακή αγωνία της ελευθερίας. Μια νατουραλιστική, ουσιοκρατική εικόνα υποχωρεί, στη θέση της όμως θεμελιώνεται ένας *ιστορικιστικός ανθρωπισμός*³⁵ της ευθύνης προς την ηθική επιταγή της ελευθερίας.

Ο Σαρτρ, παρά τις κριτικές που θα δεχθεί από πολλαπλές πλευρές, το ΚΚΓ, τον αστικό κόσμο και κομμάτι της διανοήσης στη Γαλλία, θα χαίρει μεγάλης εκτίμησης και αναγνώρισης, λόγω και της έντονης πολιτικής και κινηματικής δράσης που είχε τόσο κατά τη διάρκεια του πολέμου στην Αλγερία όσο και τον Μάη του '68. Οι ιδέες του και η υπαρξιστική θεματική θα είναι επιδραστικές και ανθεκτικές μέσα στους πανεπιστημιακούς θεσμούς και η άρνηση παραλαβής του Βραβείου Νόμπελ το 1964 θα επιβεβαιώσει τη στάση αντίστασής του σε αυτούς. Η σχέση του με τον μαρξισμό θα είναι διαρκής και η φράση του ότι ο μαρξισμός είναι «ο αξεπέραστος φιλοσοφικός ορίζοντας της εποχής μας» θα την επισφραγίσει με συμβολικούς όρους.

Αυτή η σχέση, η ιδιότυπη έννοια της συνείδησης, η ευθύνη της ελευθερίας, και η προσπάθεια του να υπογραμμίσει τον ανθρωπιστικό ορίζοντα της φιλοσοφίας του θα αποτελέσουν βασικά κέντρα για την κριτική στο κάτοπτρο της υποκειμενικότητας που δομεί και την οριοθέτηση της «γενιάς του '60» από το έργο του και εν γένει τον υπαρξισμό που μάλλον υπήρξε θνησιγενής τόσο στη Γαλλία όσο και γενικά στην ηπειρωτική φιλοσοφία.

³⁵ Ο Λουί Αλτουσέρ (Louis Althusser) στην ενότητα του *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο* «Το αντικείμενο του Κεφαλαίου» ασχολείται με τον σαρτρικό ανθρωπισμό και την επίπτωση του στη μελέτη της ιστορίας και της θέσης του υποκειμένου σε αυτή χαρακτηρίζοντας τον υπαρξισμό ακριβώς ως ιστορικιστικό ανθρωπισμό (Althusser et al. 2003: 377-378).

Ο Μαρξ της αλλοτρίωσης, της συνείδησης, του ανθρωπισμού

«[...] το πιο εκπληκτικό επεισόδιο είναι πράγματι αυτά τα Χειρόγραφα, τα οποία ο Μαρξ δε δημοσίευσε ποτέ αλλά που, ίσως ακριβώς γι' αυτό, μας τον παρουσιάζουν γυμνό, στη θριαμβεύουσα και ηττημένη σκέψη του, στο κατώφλι του να γίνει επιτέλους ο εαυτός του, με μια ριζική αναδιαμόρφωση· την τελευταία: δηλαδή την πρώτη.» (Althusser 2015: 231)

Ας προσπαθήσουμε να διαμορφώσουμε μια εικόνα για τον μαρξισμό στη Γαλλία στην πρώτη μεταπολεμική δεκαετία. Το εγχείρημα είναι περίπλοκο, καθώς ο μαρξισμός συνιστούσε και συνιστά θεωρία που εκτός της ακαδημαϊκής του πραγμάτευσης, εντός των πανεπιστημιακών θεσμών, αποτελεί ταυτόχρονα και ένα πολιτικό και ιδεολογικό ρεύμα που διαλέγεται με το κομμουνιστικό κίνημα, το εργατικό, καθώς και τα πληθυντικά κινήματα απελευθέρωσης και διεκδίκησης. Ακόμα, στην εποχή που μιλάμε, η ύπαρξη της ΕΣΣΔ και των θεωρητικών θεσμών της αποτελούσαν κέντρο θεωρητικής παραγωγής και απόφασης για το σώμα κειμένων του Μαρξ-Ενγκελς που συγκροτούσαν τον γενεσιουργό χώρο του μαρξισμού και των κειμένων του Λένιν που δημιουργούσε την κοσμοθεωρία του Μαρξισμού-Λενινισμού. Έτσι και τα κομμουνιστικά κόμματα στην Ευρώπη, και στην προκειμένη το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα (ΓΚΚ), έπαιρναν θέση και παρήγαγαν θεωρία σχετικά με το μαρξικό σύστημα.

Δεδομένων τούτων μπορούμε να εστιάσουμε σε βασικές πλευρές της κυρίαρχης πρόσληψης του έργου του Μαρξ και να προσπαθήσουμε έτσι να δώσουμε μια εικόνα του θεωρητικού περιβάλλοντος της Γαλλίας, το οποίο συνέπιπτε και με το πολιτικό, όπως αυτό εκφραζόταν στην παραγωγή θεωρίας από το ΓΚΚ.

Όπως σημειώσαμε παραπάνω, τόσο γύρω από τον Κοζέβ όσο και από τον Σαρτρ υπήρχε μια ιδιότυπη σχέση με το έργο του Μαρξ, η οποία είχε ως σημείο εκκίνησης τις εξής παραδοχές: η μαρξική διαλεκτική ήταν η εγελιανή διαλεκτική ριζοσπαστικοποιημένη· η μαρξιστική φιλοσοφία, ο λεγόμενος διαλεκτικός υλισμός, και η μαρξιστική λογική του *Κεφαλαίου* υπάκουαν στις γενικές αρχές της εγελιανής λογικής και φιλοσοφίας· στο ζήτημα της μαρξικής θεωρίας της υποκειμενικότητας, βασικές έννοιες ήταν: η έννοια της συνείδησης, η έννοια του ανθρώπου ως ανθρωπολογικός όρος με προσίδια χαρακτηριστικά, και σύστοιχα η έννοια της αλλοτρίωσης ως όρος περιγραφής τεσσάρων διαστάσεων αποξένωσης του ανθρώπου³⁶.

³⁶ Στα *Παρισινά Χειρόγραφα* ο Μαρξ σημειώνει τέσσερις όψεις της αλλοτρίωσης του ανθρώπου. Την αλλοτρίωση του ανθρώπου από το φυσικό περιβάλλον, τη φύση· την αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον εαυτό του, ήτοι την ίδια του τη δραστηριότητα· την αλλοτρίωση του ως μέλος του ανθρώπινου

Η οργάνωση της σχετικής συζήτησης, ειδικά στις γύρω από την αλλοτρίωση θεματικές, οφείλεται εν πολλοίς στο γεγονός ότι στην πρώτη εικοσαετία του 20^{ου} αιώνα ανακαλύπτονται οι αναγνωστικές σημειώσεις του νεαρού Μαρξ κατά την εποχή που εκείνος ήταν στο Παρίσι. Αναφορικά με το ζήτημα της διαλεκτικής, η σύνδεση με τον Χέγκελ αποτελεί κοινό τόπο, καθώς και ο ίδιος ο Λένιν³⁷ σημειώνει τις οφειλές του Μαρξ στον φιλόσοφο της *Φαινομενολογίας του Νου* (Descombes 1984: 27).

Τα *Παρισινά Χειρόγραφα*, αφού έρχονται στο φως, έχουν πολλαπλές εκδοτικές και αναγνωστικές περιπέτειες. Αυτό που έμεινε να ονομάζεται *Τρίτο Χειρόγραφο* δημοσιεύτηκε στο μεγαλύτερο του κομμάτι το 1927 στα ρωσικά, ενώ το 1932 θα δημοσιευτεί εν συνόλω στα γερμανικά *πιτλοφορούμενο Οικονομικό-φιλοσοφικά χειρόγραφα* (Γκιούρας στο Marx 2014: 202), ονομασία η οποία θα καθιερωθεί για τα *Παρισινά Χειρόγραφα* του Marx³⁸.

Η συζήτηση που πυροδότησαν τα *Χειρόγραφα του 1844* ήδη από την πρώτη περίοδο της έκδοσής τους είναι ευρεία, με τον Μαρκούζε (Herbert Marcuse) να δημοσιεύει το 1923 μια σχετική βιβλιοκριτική (ό.π.). Ενώ η καθοριστική για τις σχετικές συζητήσεις συλλογή κειμένων του Λούκατς (György Lukács), *Ιστορία και Ταξική συνείδηση*, αποτελεί ακριβώς ανάπτυξη ανασυγκρότησης μιας *ελλείπουσας μαρξικής θεωρίας της υποκειμενικότητας* (Μπαλάς 2017:21,31), οργανωμένης γύρω από τη θεματική της αλλοτρίωσης και τις συναφείς έννοιες της αποξένωσης και πραγματοποίησης του προλεταριάτου³⁹. Στη προμετωπίδα της συλλογής, στον πρόλογο, ο Λούκατς δεν παραλείπει να πει ότι

Δεν μπορούμε να εξετάσουμε το ζήτημα της συγκεκριμένης, ιστορικής διαλεκτικής χωρίς να μελετήσουμε πιο αναλυτικά το θεμελιωτή αυτής της μεθόδου, τον Χέγκελ, και τη σχέση του με τον Μαρξ.[...] Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ δεν είναι η φιλολογική πλευρά της σχέσης του Μαρξ με τον

είδους, δηλαδή από «το ειδολογικό ον του»· την αλλοτρίωση του από τους άλλους ανθρώπους (Μέσαρος 2016: 16)

³⁷Ο Λούκατς στον πρόλογο του *Ιστορία και Ταξική συνείδηση* επαναλαμβάνει τον Πλεχάνοφ ο οποίος επαναλαμβάνει τον Λένιν περί Χέγκελ γράφοντας «[...] όλοι οι καλοί μαρξιστές, σύμφωνα με τα λόγια του Λένιν, θα έπρεπε να δημιουργήσουν “ένα είδος συλλόγου υλιστών φίλων της χεγκελιανής διαλεκτικής”» (Λούκατς 2023: 23)

³⁸Η υιοθέτηση ευρέως του τίτλου Οικονομικό-φιλοσοφικά χειρόγραφα είναι ενδεικτική μιας θεωρητικής επιθυμίας προσανατολισμού της ανάγνωσης προς την αναζήτηση της φιλοσοφικής ρίζας του Μαρξ. Όπως σημειώνει ο Θ. Γκιούρας στην εισαγωγική εργοβιογραφική σημείωση των χειρογράφων σε σχέση με τον τίτλο. «Η ανακατασκευή αυτή του κειμένου επρόκειτο να έχει ριζικές επιπτώσεις στην κατανόηση και την πρόσληψή του από τη γραμματολογία. Σταδιακά από τη δεκαετία του 1960 άρχισαν να διατυπώνονται διαπιστώσεις για τον ημιτελή, “πειραματικό και άκρως δυναμικό χαρακτήρα των Χειρογράφων.» (Γκιούρας στο Marx 2014:202)

³⁹Ειδικά το κείμενο *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, κείμενο που όπως σημειώνει ο Λούκατς στον πρόλογο του τόμου που κυκλοφόρησε το 1923, γραμμένο ένα χρόνο νωρίτερα, δεν έγιναν μέσα στο φόρτο της κομματικής δουλειάς αλλά «γράφτηκαν ειδικά για αυτή τη συλλογή σε μια περίοδο αθέλητηςσχόλης» (Λούκατς 2023: 17)

Χέγκελ, ούτε η άποψη του Μαρξ για τη σημασία που έχει η διαλεκτική του Χέγκελ για τη μέθοδό του, αλλά το τι σημαίνει *πραγματικά* αυτή η μέθοδος για το μαρξισμό» (Λούκατς 2023: 21)

Ολόκληρος ο συνοπτικός πρόλογος αφιερώνεται στο μεγαλύτερο μέρος του στην εγγραφή του εγχειρήματος του Λούκατς σε μια προσπάθεια αποκατάστασης της τεταμένης σχέσης Μαρξ-Χέγκελ, επικαλούμενος συνεχώς τη γνωστή φράση του Μαρξ από τον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου*,

Τη μυστικοποιητική πλευρά της εγελιανής διαλεκτικής την υπέβαλα σε κριτική πριν από σχεδόν 30 χρόνια, σε μια περίοδο όπου ήταν ακόμα της μόδας. Ακριβώς όμως όταν επεξεργαζόμουν τον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, οι σκυθρωποί, επιρμημένοι και μέτριοι επίγονοι, οι οποίοι τώρα έχουν τον πρώτο λόγο στη μορφωμένη Γερμανία αρέσκονταν να μεταχειρίζονται τον Hegel όπως αντιμετώπισε ο ευθύς Moses Mendelssohn τον Spinoza την περίοδο του Lessing, δηλαδή σαν ‘ψόφιο σκυλί’. (Marx 2016: 733)

Με την επίκληση αυτού του χωρίου από τον πρόλογο του *Κεφαλαίου* ο Λούκατς διακηρύττει το στόχο του τα δοκίμια του να συμβάλουν στην κάθαρση της μαρξικής διαλεκτικής από αυτό ακριβώς το κομμάτι εγελιανής μυστικοποίησης που ο Μαρξ περιγράφει ότι συγκρούστηκε ήδη από την αρχή του θεωρητικού στοχασμού, αποκαθιστώντας στην αλήθεια τη θεωρητική σχέση Μαρξ-Χέγκελ.

Από τα *Χειρόγραφα του '44* καθαυτά, αυτό που συγκέντρωσε το βασικό ενδιαφέρον είναι το λεγόμενο *Πρώτο Χειρόγραφο*, ήτοι οι αναπτύξεις του Μαρξ γύρω από το ζήτημα της αλλοτρίωσης του ανθρώπου και της συνακόλουθης άρσης αυτής της διαδικασίας. Για τον νεαρό Μαρξ η αλλοτριωτική διαδικασία αφορά σε δύο διαδικασίες, οι οποίες υποδιαιρούνται σε δύο εκφάνσεις αυτών. Ο ένας άξονας είναι αυτός που αφορά

Τη σχέση του εργάτη προς το προϊόν της εργασίας ως αντικείμενο ξένο που έχει μια δύναμη πάνω σ’ αυτόν. Αυτή η σχέση είναι ταυτόχρονα η σχέση με τον αισθητηριακό εξωτερικό κόσμο, με τα φυσικά αντικείμενα ως ένα ξένο κόσμο ο οποίος του αντιπαράκειται εχθρικά. (Marx 2014: 253).

Στην ίδια διαδικασία, η άλλη πλευρά αφορά «Τη σχέση της εργασίας προς την πράξη της παραγωγής εντός της εργασίας. Αυτή η σχέση είναι η σχέση του εργάτη ως προς την ίδια τη δραστηριότητά του ως μια ξένη μη ανήκουσα σε αυτόν [...]» (ό.π.). Η πρώτη διαδικασία σχετίζεται με αυτό που συνιστά την ουσία της ανακάλυψης του Μαρξ, τον ορισμό της εργασίας ως βασικό στοιχείο κοινωνικής υποκειμενοποίησης.

Στον έτερο άξονα υπογραμμίζει την τρίτη πλευρά της αλλοτριωτικής διαδικασίας, μετά από μια σειρά παρατηρήσεων που αφορούν την ειδολογική ουσία του ανθρώπου και πλέον αναδεικνύουν τη γενική σύλληψη της εργασίας (Arbeit) ως ανθρώπινη δραστηριότητα οικειοποίησης του φυσικού κόσμου (Μέσαρος 2016: 85).

Η αποξενωμένη εργασία λοιπόν: 3. Μετατρέπει την ουσία του γένους του ανθρώπου, τόσο τη φύση και την πνευματική ειδολογική δυνατότητά του, σε μια ουσία ξένη προς αυτόν, σε μέσο της ατομικής ύπαρξής του, Αποξενώνει τον άνθρωπο από το ίδιο το σώμα του, όπως και τη φύση έξω από αυτό αυτόν, όπως την πνευματική ουσία του, από την ανθρώπινη ουσία του. (Marx 2014: 254-256)

Έτσι συμπυκνώνει και επεκτείνει το συλλογισμό του, αναδεικνύοντας ως κεντρικό όρο της πραγμάτευσης των διαδικασιών αλλοτρίωσης την *αποξενωμένη εργασία*, και αναδεικνύοντας τη διάσταση απώλειας της ειδολογικής ουσίας την οποία έχει εντοπίσει στη δυνατότητα του ανθρώπου για *συνειδητή βιοτική δραστηριότητα* (Marx 2014: 255). Η τέταρτη όψη, συνέπεια της τρίτης, είναι η «ότι ο άνθρωπος αποξενώνεται από το προϊόν της εργασίας του, από τη βιοτική δραστηριότητά του, από την ουσία γένους του είναι η αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο.[...] Στη σχέση [λοιπόν] της αποξενωμένης εργασίας κάθε άνθρωπος αντιμετωπίζει τον άλλο άνθρωπο σύμφωνα με το μέτρο και τη σχέση στην οποία βρίσκεται ο ίδιος ως εργάτης.» (Marx 2014:256)

Ο Marx στην περιγραφή της πρώτης διαδικασίας μας δίνει το ριζικά νέο στοιχείο σε ρήξη με τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις και γενεαλογίες του όρου, όπως αυτές περιγράφηκαν συνοπτικά παραπάνω. Το κέντρο είναι η ανθρώπινη δραστηριότητα ως διαδικασία τροποποίησης του αισθητηριακά από τον άνθρωπο προσλαμβανόμενου εξωτερικού κόσμου, της φύσης, που αναπόσπαστο κομμάτι της είναι ο ίδιος. Το προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας, που είναι και ο τρόπος συσχέτισης με τη φύση (Μέσαρος 2016: 16), στην *αποξενωμένη εργασία* αναστρέφει την τάξη σχέσης με τον παραγωγό του και γίνεται ξένο. Στον έτερο πόλο του ζεύγους ο Marx μας καλεί να επιστρέψουμε τη ματιά μας πίσω στην παραγωγική διαδικασία και στους όρους, αφενός της διάρθρωσης της εργασίας εντός της, αφετέρου της σχέσης του εργάτη με αυτή την εργασία, σχέση ανοίκεια, τέτοια που τον κάνει να *αποφεύγει την εργασία σαν πανούκλα* (Marx 2014: 253). Στο πρώτο ζεύγος η έμφαση είναι στην αναστροφή και διαστρέβλωση της ανθρώπινης δραστηριότητας και στη δυσφορία που αυτή προκαλεί.

Στο δεύτερο ζεύγος ο άξονας μετακινείται απαντώντας στο ερώτημα τι υποκείμενα παράγει αυτή η διαδικασία. Και πάλι η ανάπτυξη συντελείται σε δύο χρόνους· αφού ο Marx πλαισιώσει τη κατηγορία της ανθρώπινης ουσίας και την έννοια της συνείδησης, με τρόπο που την φέρνει στα όρια της, επεκτείνει το στοχασμό του στη διυποκειμενική διάσταση της αποξένωσης. Έτσι ο άνθρωπος, εντός της αλλοτριωμένης εργασίας αποξενώνεται από τη φύση, *το ανόργανο σώμα του*, (Marx 2014:254) και από τον εαυτό, που θα πει από τη συνείδηση του, την εποπτεία επί της

βιοτικής δραστηριότητας του, μπαίνοντας στην ίδια τάξη με το ζώο, καθώς «Το ζώο είναι άμεσα ένα και το αυτό με τη βιοτική δραστηριότητα», ενώ ο άνθρωπος έχει «συνειδητή βιοτική δραστηριότητα» (ό.π.), γεγονός που συνιστά μεταξύ άλλων⁴⁰ την ειδολογική του ουσία. Με την αλλοτριωμένη εργασία αυτά τα ειδολογικά χαρακτηριστικά αποκόπτουν τον εργάτη από την ουσία του είδους του, μετατρέποντάς την «σε μια ουσία ξένη προς αυτόν» (Marx 2014: 256).

Ο άνθρωπος εν ολίγοις χάνει τη συνείδηση του, αφού αυτή είναι ακριβώς η παραγωγική του δραστηριότητα, και με την αλλοτριωμένη εργασία αποκτά σύστοιχα αλλοτριωμένη συνείδηση (Μέσαρος 2016: 87). Έτσι η παραγωγή της υποκειμενικότητας του εργάτη οδηγεί στον τελευταίο αναβαθμό της αλλοτριωτικής διαδικασίας, στην τελευταία αναφερόμενη από τον Μαρξ στιγμή που οι αλλοτριωμένες, σε σχέση με το είδος τους, ενικότητες, ήδη κατακερματισμένες, αποξενώνονται και η μία από την άλλη. Έτσι η *de facto* διυποκειμενική στιγμή, καθώς «κάθε σχέση την οποία έχει ο άνθρωπος με τον εαυτό του, πραγματοποιείται και εκφράζεται μόνο στη σχέση που έχει ο άνθρωπος με τον άλλο άνθρωπο.» (Marx 2014: 256), αντί να είναι στιγμή εξόδου από την αλλοτρίωση, αποτελεί στιγμή αναπαραγωγής, αφού «ο άνθρωπος είναι αποξενωμένος από την ουσία γένους του [που] σημαίνει είναι αποξενωμένος από τον άλλο άνθρωπο, όπως καθένας από αυτούς είναι αποξενωμένος από την ανθρώπινη ουσία.» (Marx 2014: 256).

Τέλος, και αναφερόμενος στον ορίζοντα άρσης της αλλοτριωμένης συνθήκης ο Μαρξ θα γράψει τη γνωστή του φράση,

«Ο κομμουνισμός ως θετική άρση της ατομικής ιδιοκτησίας ως ανθρώπινης αυτοαποξένωσης και γι' αυτόν το λόγο ως πραγματική ιδιοποίηση της ανθρώπινης ουσίας μέσω του ανθρώπου και για τον άνθρωπο· γι' αυτόν το λόγο ως πλήρης, συνειδητή επιστροφή του ανθρώπου δι' εαυτόν ως ενός κοινωνικού, δηλαδή ανθρώπινου ανθρώπου, η οποία επιτελείται εντός του συνολικού πλούτου της μέχρι τώρα ανάπτυξης. Αυτός ο κομμουνισμός είναι ως ολοκληρωμένος νατουραλισμός = ανθρωπισμός, ως ολοκληρωμένος ανθρωπισμός = νατουραλισμός, είναι η αληθινή λύση της διένεξης του ανθρώπου με τη φύση και με τον άνθρωπο, η αληθινή λύση της έριδας μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, μεταξύ εξαντικειμενίκευσης και αυτενέργειας, μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας, μεταξύ ατόμου και γένους. Είναι το λυμένο αίνιγμα της ιστορίας και γνωρίζει ευατό ως λύση.» (Marx 2014: 272).

⁴⁰ Επιπλέον χαρακτηριστικά της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου που τον διαφοροποιούν από το υπόλοιπο έμβιο κόσμο εντοπίζει ο Μαρξ στη δυνατότητά του, να παράγει καθολικά, να παράγει ελεύθερος από τη σωματική ανάγκη, να αντιπαράκειται ελεύθερα στο προϊόν του, να μορφοποιεί σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς (Marx 2014: 255)

Είναι σαφές ότι ο φιλοσοφικός στοχασμός του νεαρού Μαρξ, με την υπενθύμιση ότι αυτός εκτυλίσσεται στις αναγνωστικές σημειώσεις του, κάνει αποδεκτές μια σειρά κατηγοριών που καθορίζουν το μαρξισμό και τη μαρξιστική θεωρία και τον εγγράφουν σε μια γραμμή συνέχειας με τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα. Η έννοια του καθολικού ανθρώπου, η έννοια της ανθρώπινης ουσίας και φύσης (μέσα στο λεξιλόγιο της ειδολογικής ουσίας), η έννοια της συνείδησης σε μια προβληματική πλατωνικού μύθου του σπηλαίου, δηλαδή αλλοτριωμένη, αποτελούν το άθροισμα όρων του πρώιμου μαρξικού λεξιλογίου που θεμελιώνει την εικόνα ενός Μαρξ της ανθρωπιστικής φιλοσοφίας και προοπτικής.

Αυτή η εικόνα του μαρξικού έργου κυριαρχεί, ως προς τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις της και τις βασικές έννοιες που συγκεντρώνουν τόσο το θεωρητικό όσο και το πολιτικό ενδιαφέρον, και στο γαλλικό φιλοσοφικό στερέωμα ως και τις αρχές τις δεκαετίας του '60 όπου θα αμφισβητηθούν πολλαπλά.

Σύμφωνα με τη φράση του Λουί Αλτουσέρ, βασικής μορφής της από το '60 και μετά φιλοσοφικής μαρξιστικής σκέψης, το γαλλικό τοπίο αποτελούνταν από μαρξιστές φιλοσόφους που

[...] για να υποχρεώσουν τους καλύτερους συνομιλητές τους να ακούσουν κάπως πιο προσεκτικά, αναγκάστηκαν, και μάλιστα με μια φυσική κίνηση όπου δεν υπεισερχόταν καμία προμελετημένη τακτική, να μεταμφιεστούν -να μεταμφιέσουν τον Μαρξ σε Χούσερλ, τον Μαρξ σε Χέγκελ, τον Μαρξ σε ηθικό ή ανθρωπιστή Νεαρό Μαρξ- με κίνδυνο κάποια μέρα να εκλάβουν το προσωπείο για πρόσωπο. Δεν υπερβάλλω, αναφέρω τα γεγονότα. (Althusser 2015: 48-49). Το δίχως άλλο «η καμπάνα χτυπά» για τον Μαρξ του Κοζέβ, τον μαρξισμό του Σαρτρ και γενικώς την ιδιάζουσα γαλλική σχέση μαρξισμού-φαινομενολογίας. Επιπλέον τα βέλη στοχεύουν και την, όχι μόνο γαλλική, φιλολογία γύρω από τον νεαρό Μαρξ που αφορά τόσο τις μελέτες των σοβιετικών θεωρητικών (ό.π. 82) όσο και τον διαρκώς αυξανόμενο εκδοτικό ενδιαφέρον, στη Γαλλία, για τα κείμενα του νεαρού Μαρξ (ό.π. 82, 83).

Ο ανθρωπιστής Μαρξ, ο Μαρξ των φοϋερμπαχικών και εγγελικών καθορισμών είναι που καθορίζει το θεωρητικό, ακαδημαϊκό και πολιτικό μαρξισμό της Γαλλίας στην εποχή των 3Χ από τον μεσοπόλεμο ως και το ύστερο μεταπολεμικό τοπίο.

Σε αναζήτηση διεξόδου: Ιδιότροπες διαδρομές σε ένα ιδιότροπο τοπίο

Στις 3 Απριλίου 1978, ο Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault) παραχωρεί συνέντευξη στους Colin Gordon και Paul Patton, με σκοπό τα διαμειφθέντα να αποτελέσουν την εισαγωγή της έκδοσης *Power/Knowledge* (Εξουσία/Γνώση) του 1980, την οποία επιμελήθηκε ο Gordon. Η συνέντευξη τελικώς έμεινε αδημοσίευτη και ήρθε στο προσκήνιο μόλις το 2012, όταν με ευθύνη των Alain Beaulie (για τη γαλλική έκδοση) και Colin Gordon

(για την αγγλική έκδοση) δημοσιεύθηκε αρχικά στα γαλλικά και στη συνέχεια ένα χρόνο αργότερα έγινε διαθέσιμη και στα ελληνικά.

Μεταξύ πολλών ενδιαφερόντων ο Foucault, ερωτώμενος για τη σχέση του με τη φαινομενολογία και τις ενδεχόμενες αιτίες κριτικής αντιπαράθεσής του με αυτή, απαντά

Είναι όντως γεγονός ότι, κατά την περίοδο των σπουδών μου, η μόνη μορφή, οι μόνες δύο μορφές φιλοσοφίας που φαίνονταν δυνατές για εμάς -δεν φθάνω στο σημείο να ισχυριστώ ότι ήταν κυρίαρχες- τα μόνα δύο, λοιπόν, πεδία δυνατότητας ήταν ο Hegel -και ο Μαρξ- και ύστερα η φαινομενολογία. Η φαινομενολογία στη Γαλλία πάντοτε λειτουργούσε και εκτυλισσόταν ως φιλοσοφία του υποκειμένου. Ως εκ τούτου, υπάρχει μια μικρή, οιονεί ανεκδοτολογική, αλλά ωστόσο πολύ ενδιαφέρουσα ιστορία, αναφορικά με το γεγονός ότι ο Husserl ήταν παντελώς άγνωστος στη Γαλλία πριν το 1927. Και όταν φτάνει στη Γαλλία, όταν επιτέλους αναγνωρίζεται εδώ και δίνει διαλέξεις υπό την αιγίδα της Société Française de Philosophie, για ποιο πράγμα μιλά; Τι κάνει; Τους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*! Που σημαίνει ότι η Γαλλία δεν γνώρισε τον Husserl παρά μόνο υπό μία λοξή γραμμή [...] γνωρίζαμε έναν Husserl, ο οποίος, ενέγραψε τον εαυτό του εδώ, στον καρτεσιανό δρόμο [...] Εν πάση περιπτώσει, αυτή ήταν η φαινομενολογία που διδαχθήκαμε. Και, λοιπόν, σε πλήρη αντιδιαστολή με αυτή, υπήρχε ο Marx.» (Foucault 2013: 24,25)

Για να συνεχίσει, χαρτογραφώντας τη δική του θεωρητική διαδρομή, λέγοντας

[...] προσπαθήσαμε να κατανοήσουμε πως ήταν δυνατόν να γραφεί μία ιστορία, η οποία να είναι ταυτοχρόνως συγκεκριμένη, πραγματική, υλιστική, μία ιστορία των επιστημών [sciences], μία ιστορία των ορθολογικοτήτων [rationalités], των ιδεατοτήτων [idéatités]: μία υλιστική ιστορία των ιδεατοτήτων. [...] Ωστόσο, λέγοντας αυτό, αποδίδω στον εαυτό μου το γελοίο και πομπώδη ρόλο του πρωτοπόρου, ωσάν να ήμουν ο πρώτος, ενώ στην πραγματικότητα πρώτος υπήρξε ο Ganguilhem, ο οποίος είχε ήδη γράψει την ιστορία των επιστημών και την ιστορία της ιατρικής αρκετά πριν από εμένα προσπαθώντας να θέσει το πρόβλημα με αυτούς τους όρους, επιστρέφοντας σ' έναν ορισμένο αριθμό θεμάτων προσίδιων στη φιλοσοφία της έννοιας του Cavaillès [...] Και αυτό ακριβώς που προκαλεί έκπληξη είναι ότι για πάρα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα οι μαρξιστές δεν απέδωσαν καμία σημασία στο έργο του Ganguilhem, και ήταν απλώς ο Althusser που ανάγκασε τους μαθητές του να ενδιαφερθούν για τον Ganguilhem. (ό.π.26,27,28)

Λίγα χρόνια νωρίτερα, το καλοκαίρι του 1972, ο Αλτουσέρ είχε κυκλοφορήσει το πολυσυζητημένο κείμενο του υπό τον τίτλο *Éléments d'autocritique* (Στοιχεία αυτοκριτικής). Το κείμενο ξεκινά με αφιέρωση στον Βαλντέκ Ροσέ, γενικό γραμματέα του ΚΚΓ, αγρότη στο επάγγελμα πριν την ανάληψη της κομματικής θέσης. Η αφιέρωση έγραφε: «Στον Βαλντέκ Ροσέ που θαύμαζε πολύ τον Σπινόζα και μου μίλησε πολύ γι' αυτόν μια μέρα του Ιουνίου του 1966.» (Αλτουσέρ 1983).

Στο κείμενο αυτό επιχειρεί, όπως και ο Foucault, να περιγράψει τις ορίζουσες της θεωρητικής κίνησης που έχει ξεκινήσει από το 1965, με την έκδοση του κειμένου *Για τον Μαρξ* και της συλλογικής δουλειάς με τους συνεργάτες του *Να διαβάσουμε το*

Κεφάλαιο και ταυτόχρονα να διορθώσει αυτοκριτικά το περιεχόμενο ως προς τη μέθοδο αυτών. Η βασική του αυτοκριτική οργανώνεται γύρω από αυτό που ονομάζει θεωρητιστική παρέκκλιση (ό.π. 13), ενώ αφιερώνει μια ενότητα με τον τίτλο *Στρουκτουραλισμός*; Εκεί ξεκινά γράφοντας:

Πρέπει να πούμε πως αυτό τότε σήμαινε ότι μπαίναμε στον πειρασμό να ερωτοτροπήσουμε (*Kokettieren*) όχι με τη δομή και τα στοιχεία κτλ. (γιατί όλες αυτές οι έννοιες υπάρχουν στον Μαρξ), αλλά, π.χ., με την «αποτελεσματικότητα της απύσας αιτίας» —που, εξ άλλου, είναι χίλιες φορές περισσότερο σπινοζική παρά στρουκτουραλιστική!—για να εξηγήσουμε τις «αβλεψίες» της κλασικής Οικονομίας και συγχρόνως τις Σχέσεις Παραγωγής, και ακόμα μάλιστα τον φетиχισμό (αυτό δεν τον έκανα εγώ: πάντα είχα τη γνώμη ότι η θεωρία του φетиχισμού είναι ιδεολογική)—και να εξαγγείλουμε με τον όρο δομική αιτιότητα(βλ. Σπινόζα), κάτι που αποτελεί μεν «τεράστια θεωρητική ανακάλυψη του Μαρξ», αλλά που μπορούμε να το ονομάσουμε επίσης —ακολουθώντας τη μαρξιστική παράδοση—υλιστική διαλεκτική αιτιότητα. [...] Εκείνη την Άνοιξη του 1965, όμως, δεν μπορέσαμε να είμαστε πάντα εγκρατείς σε ορισμένες σελίδες του *Lire le Capital*, και το «φλερτ» μας με τη στρουκτουραλιστική ορολογία σίγουρα ξεπέρασε το επιτρεπτό όριο, αφού οι κριτικοί μας —εκτός από ορισμένες εξαιρέσεις— δεν διακρίνανε την ειρωνεία ή την παρωδία της. Γιατί είχαμε στο νου μας ένα τελείως διαφορετικό Πρόσωπο από τον ανώνυμο δημιουργό των στρουκτουραλιστικών θεμάτων και της μόδας τους! (ό.π.43,44,45)

Ο Αλτουσέρ αναδεικνύει σε αυτό το κεφάλαιο τον έτερο πόλο κριτικής που έχει δεχθεί και καταφάσκει στο ότι όντως «ερωτοτρόπησε» -χρησιμοποιώντας την ίδια λέξη με τον Μαρξ στο *Κεφάλαιο* για τον Χέγκελ- με τον στρουκτουραλισμό ως μια μεθοδολογική συνθήκη, που όπως και η έννοια της *επιστημολογικής τομής*, δανεισμένη από τον επιστημολόγο Γκαστόν Μπασελάρ, του έδωσαν τη δυνατότητα να μπορέσει να βρει μια εναλλακτική διαδρομή ανάγνωσης του έργου του Μαρξ. Ας δούμε όμως πώς ορίζει τον στρουκτουραλισμό λίγες γραμμές παρακάτω

Θα ήθελα όμως να πω λίγα λόγια για τον στρουκτουραλισμό, μιας και είναι το αντικείμενο της διαμάχης. Αυτή η καθαρά γαλλική «σπεσιαλιτέ» δεν είναι μια «φιλοσοφία φιλοσόφων»: κανένας φιλόσοφος δεν της έδωσε το όνομά του, ούτε τη σφραγίδα του, κανένας φιλόσοφος δεν ξαναπήρε αυτά τα αιωρούμενα και διάσπαρτα θέματα για να τους δώσει την ενότητα μιας συστηματικής σκέψης. Αυτό δεν είναι τυχαίο. Ο στρουκτουραλισμός, που γεννήθηκε από τα θεωρητικά προβλήματα τα οποία συναντούσαν οι επιστήμονες στην πρακτική τους (στη γλωσσολογία με τον Σωσσύρ, στην εθνολογία με τον Μπόας και τον Λεβί-Στρώς, στην ψυχανάλυση, κτλ.), δεν είναι μια «φιλοσοφία φιλοσόφων», αλλά μια «φιλοσοφία» ή μια «φιλοσοφική ιδεολογία επιστημόνων». Το ότι τα θέματά του είναι διάσπαρτα και αιωρούμενα, το ότι δεν έχουν οριοθετηθεί με ακρίβεια, αυτό δεν εμποδίζει να χαρακτηρίσουμε τη γενική τάση του: ρασιοναλιστική, μηχανιστική, αλλά κυρίως φορμαλιστική. Τελικά (και αυτό μπορούμε να το αναγνώσουμε σε ορισμένα κείμενα του Λεβί-Στρώς και στους γλωσσολόγους ή άλλους φιλοσοφούντες της Λογικής), ο στρουκτουραλισμός (θα ήταν προτιμότερο να πούμε: ορισμένοι στρουκτουραλιστές) τείνει προς το ιδανικό της παραγωγής του πραγματικού υπό την επίδραση μιας συνδυαστικής οποιωνδήποτε στοιχείων. Φυσικά, δεν θα μπορούσε να κατηγορηθεί έντιμα για στρουκτουραλισμό ο οποιοσδήποτε χρησιμοποιεί τον όρο «δομή», αφού ξέρουμε

ότι ο στρουκτουραλισμός χειρίζεται μια ολόκληρη κατηγορία εννοιών που τις έχει δανειστεί από υπάρχουσες επιστήμες! (ό.π. 46-47)

Ας προσπαθήσουμε να δούμε διαγώνια, από την οπτική γωνία της μεθόδου των εναλλακτικών διαδρομών, τις *de profundis* θεωρητικές εκμυστηρεύσεις των δύο φιλοσόφων. Σε μερικές γραμμές παρελαύνουν όλα τα ονόματα της γαλλικής επιστημολογίας, ο Μπασελάρ (δια της έννοιας της επιστημολογικής τομής), ο Καβαγιές και ο Κανγκιλέμ (με τον Φουκώ να δείχνει προς τον Αλτουσέρ για τον τελευταίο), ο ιδιότροπα διαβασμένος Μαρξ, και ο δομισμός ως μια χαλαρή φιλοσοφική συνθήκη που ενοποιείται γύρω από την αυτή έννοια της δομής, συνέχοντας μια ετερογενή ομάδα διανοουμένων όπως ο ελβετός γλωσσολόγος Σωσύρ -που τον εισηγείται- και οι ανθρωπολόγοι Μπόας και Λέβι-Στρώς (θεμελιωτές των εκδοχών πολιτισμικής και κοινωνικής ανθρωπολογίας αντίστοιχα), και τέλος, η ψυχανάλυση. Ταυτόχρονα, λιγότερο ρητά, ίσως μόνο αμυδρώς σαφέστερα με τη φράση «Ημαστε (sic) ένοχοι ενός πάθους πολύ πιο δυνατού και υπονομευτικού: ήμαστε (sic) σπινοζικοί» (ό.π. 51), σε αυτή την ιδιότροπη παρέλαση εμφανίζεται ως συνεκτικός κρίκος ο αποσυνάγωγος Μπαρούχ Σπινόζα. Ας επιχειρήσουμε να δούμε σε τι συνίστανται αυτές οι, τρόπον τινά, θεωρητικές παρακάμψεις.

Παρά το γεγονός ότι ο όρος δομισμός έχει χρησιμοποιηθεί, και χρησιμοποιείται ακόμα, για να περιγράψει μια φιλοσοφική γενιά στη Γαλλία (ιδιαίτερα τον Αλτουσέρ και τον Φουκώ) και έχει εφαρμοστεί ως μια μέθοδος διαχωρισμού μεταξύ αυτών που ανήκουν στον στρουκτουραλισμό και το μετά-στρουκτουραλιστικό τοπίο (μεταιχμιακά τον Ντεριντά και στη συνέχεια τον Ντελέζ), εντούτοις παραμένει ιδιαιτέρως προβληματική και συσκοτίζει θεωρητικές καταγωγές και διαδρομές.

Η σύγχυση αυτή συνίσταται ακριβώς σε αυτό που ο Αλτουσέρ εντοπίζει ήδη από το 1972, ότι δηλαδή ενώ επιστρατεύεται η έννοια της δομής αυτή δεν εμπίπτει σε κανέναν ενιαίο φιλοσοφικό σύστημα. Πολύ περισσότερο δεν υπάρχει καν αρχετυπικός φιλοσοφικός δομισμός, παρά μόνο μια ιδέα περί επιστημονικής μεθόδου με μια διαδρομή που ξεκινά από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα και συνεχίζεται ως τη Γαλλία του '60. Με αυτή την οριοθέτηση έχει νόημα να μιλάμε για την έννοια της δομής και τον δομισμό ως μια συγκεκριμένη μέθοδο προσέγγισης η οποία όμως προσιδιάζει κάθε φορά σε διαφορετικά φιλοσοφικά συμφραζόμενα.

Αντίστοιχα ο Φουκώ⁴¹, φαίνεται να αποποιείται τον όρο σημειώνοντας στον πρόλογο της αγγλικής έκδοσης του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ,δύο χρόνια μετά την έκδοση του στα γαλλικά, το 1969, τα εξής

Στη Γαλλία, ορισμένοι βραδύνουν «σχολιαστές» εξακολουθούν να μου κολλάνε την ετικέτα του «δομιστή». Δεν υπήρξα ικανός να βάλω στο μυαλουδάκι τους το γεγονός ότι δεν έχω χρησιμοποιήσει καμία από τις μεθόδους , τις έννοιες ή τις λέξεις-κλειδιά που χαρακτηρίζουν τη δομική ανάλυση.

Θα ήμουν ευγνώμων αν ένα πιο σοβαρό κοινό θα με απελευθέρωνε από μια σύνδεση η οποία σίγουρα με τιμά, αλλά δεν μου αξίζει. Πιθανόν να υπάρχουν ορισμένες ομοιότητες μεταξύ των έργων των δομιστών και του δικού μου έργου. [...] Όμως είναι υπερβολικά εύκολο να αποφύγουμε τον κόπο της ανάλυσης τέτοιον εργασιών, προσδίδοντάς τους μια ετικέτα, η οποία ομολογουμένως ακούγεται εντυπωσιακή, αλλά είναι ανακριβής. (Foucault 2022: 23).

Έτσι στη Γαλλία ο όρος εισάγεται από τον Λεβί-Στρως ο οποίος έχει μελετήσει τις διαλέξεις του Σωσύρ, δημοσιευμένες, το 1916, υπό τον τίτλο *Cours de linguistique general* (*Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*) (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 55). Ο Λεβί-Στρως θα εισηγηθεί τη μέθοδο της δομικής ανάλυσης στο βιβλίο του *Δομική Ανθρωπολογία* το 1958, στο οποίο σημειώνει χαρακτηριστικά

Η θεμελιώδης αρχή είναι ότι η έννοια της δομής δεν αναφέρεται στην εμπειρική πραγματικότητα, αλλά στα μοντέλα που κατασκευάζονται βάσει αυτής της πραγματικότητας. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται η διαφορά ανάμεσα σε δύο έννοιες τόσο παρεμφερείς που συχνά συγχέονται· εννοώ την έννοια της κοινωνικής δομής και την έννοια των κοινωνικών σχέσεων. Οι *κοινωνικές σχέσεις* αποτελούν την πρώτη ύλη για την κατασκευή των μοντέλων που καθιστούν έκδηλη την ίδια την *κοινωνική δομή*. Σε καμία, λοιπόν, περίπτωση δεν ανάγεται η κοινωνική δομή στις κοινωνικές σχέσεις [...] Οι έρευνες σχετικές με τη δομή δε διεκδικούν μια θέση μεταξύ των κοινωνικών γεγονότων· συνιστούν μάλλον μια μέθοδο ικανή να εφαρμοστεί σε διάφορα ανθρωπολογικά προβλήματα και συγγενεύουν με μορφές δομικής ανάλυσης που χρησιμοποιούνται σε διαφορετικούς τομείς. (Lévi-Strauss 2010: 340)

Με αυτό τον τρόπο ο Λεβί-Στρως κάνει εμφανές ότι η χρήση του δομισμού για την ανθρωπολογία αφορά αναπαραστατική επιστημονική μεθοδολογία, η οποία δεν επιχειρεί να αποκαταστήσει θεωρητικά, με όρους ρεαλισμού, τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά να εφαρμόσει γλωσσολογικούς κανόνες στη μελέτη του κοινωνικού ως μέθοδο εκ των υστέρων αποκατάστασης μιας μη-αντικειμενικά υπαρκτής κοινωνικής γραμματικής.

Η έννοια της δομής «κυκλοφορεί» ως μια διάχυτη μέθοδος, η οποία προσαρμόζεται στο εσωτερικό του κάθε παραδείγματος και αποκτά συνοχή ως εσωτερική του συστήματος. Αν όμως είναι έτσι, τι είναι αυτό που οδηγεί στην ευρεία

⁴¹ Επιπρόσθετα στο παραπάνω απόσπασμα βλ. σχετικά την απάντηση του στην Α. Fontana και τον Ρ. Pasquino το 1977 σχετικά με το εάν είναι στρουκτουραλιστής λόγω του γεγονότος ότι στάθηκε στην ιστορική ασυνέχεια στην οποία απαντάει γλαφυρά «Αυτή η υπόθεση με την ασυνέχεια πάντα με εξαγρίωνε». (Φουκώ 1987:14).

χρήση της, στην κυκλοφορία του όρου και γιατί, τουλάχιστον, μια γενιά Γάλλων υιοθέτησε τον όρο της δομής; Πολύ περισσότερο υπάρχει εσωτερική συνοχή κάποιου δομιστικού παραδείγματος;

Πίσω στο 1967, στις 6 Δεκεμβρίου ο Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) δίνει μια διάλεξη με τον γενικό τίτλο *Πώς αναγνωρίζουμε τον Στρουκτουραλισμό*, το κείμενο εν συνεχεία αποστέλλεται στον Αλτουσέρ με την προοπτική δημοσίευσής του. Εκείνος με τη σειρά του το παραδίδει στον Πιερ Μασερέ (Pierre Macherey), ο οποίος το επιστρέφει στον Αλτουσέρ με γραπτές παρατηρήσεις, οι οποίες αφορούν κυρίως το γεγονός ότι ο Ντελέζ συγχωνεύει διαφορετικές θεματικές και θεωρητικές διαδρομές στην κατηγορία του δομισμού (Γεωργακούδης 2020). Το κείμενο τελικώς θα δημοσιευθεί σε τελική εκδοχή το 1973 έξι χρόνια αργότερα. Ο Ντελέζ ξεκινά γράφοντας

Ρωτούσανε κάποτε "τί είναι ο υπαρξισμός"; Τώρα ρωτάμε: "τί είναι ο στρουκτουραλισμός;". Αυτές οι ερωτήσεις έχουν ζωηρό ενδιαφέρον, αλλά με την προϋπόθεση ότι είναι επίκαιρες, ότι αναφέρονται σε έργα που τώρα γράφονται. Βρισκόμαστε στο 1967. Δεν μπορούμε λοιπόν να επικαλούμαστε τον ανολοκλήρωτο χαρακτήρα των έργων για να αποφύγουμε να απαντήσουμε, αφού αυτός ακριβώς ο χαρακτήρας και μόνο δίνει νόημα στην ερώτησή μας. Έτσι, το "τί είναι ο στρουκτουραλισμός;" αναγκαστικά θα πρέπει να μετασχηματιστεί. Κατά πρώτο λόγο, ποιός είναι ο στρουκτουραλιστής; Έχουμε συνήθειες από το πολύ νωπό παρελθόν. Και οι συνήθειες αυτές χαρακτηρίζουν ως στρουκτουραλιστές, ορθά ή εσφαλμένα, έναν γλωσσολόγο όπως ο R.Jacobson, έναν κοινωνιολόγο όπως ο Lévi-Strauss, έναν ψυχαναλυτή όπως ο J.Lacan, έναν φιλόσοφο που ανανεώνει την επιστημολογία, όπως ο M.Foucault, έναν μαρξιστή φιλόσοφο που ξαναπιάνει το πρόβλημα της ερμηνείας του μαρξισμού, όπως ο L.Althusser, έναν κριτικό της λογοτεχνίας όπως ο R. Barthes, συγγραφείς όπως εκείνους της ομάδας του Tel Quel. Οι μεν δεν αρνούνται τη λέξη στρουκτουραλισμός, και χρησιμοποιούν τη "δομή" και το "δομικός". Οι άλλοι προτιμούν τον όρο του Saussure "σύστημα". Είναι πολύ διαφορετικοί στοχαστές, πολύ διαφορετικών γενεών, και ορισμένοι άσκησαν πάνω σε άλλους πραγματική επίδραση. Αλλά το πιο σημαντικό είναι η άκρα ποικιλομορφία των τομέων που εξερευνούν. Καθένας τους ξαναβρίσκει προβλήματα, μεθόδους, λύσεις που έχουν σχέσεις αναλογίας, σαν να μετέχει σε ένα ελεύθερο άνεμο της εποχής, σε ένα πνεύμα της εποχής, το οποίο μετριέται όμως με βάση τις ανακαλύψεις και τις ιδιάζουσες δημιουργίες σε καθένα από αυτούς τους τομείς. Υπ'αυτή την έννοια οι λέξεις σε -ισμός είναι εντελώς βάσιμες. (Deleuze σε Σατελέ 2006: 669)

Στη συνέχεια της ανάπτυξης ο Ντελέζ θα εντοπίσει έξι κατηγορίες που ενοποιούν τη στρουκτουραλιστική θεωρητική χειρονομία γύρω από την έννοια του συμβολικού· το αντιθετικό ζεύγος *τοπικό* ή *θέσει*, το διαφορικό-μοναδικό, το διαφοροποιητικό-διαφοροποίηση, τη σειρά, το *άδειο κουτί* και το πέρασμα από το *υποκείμενο στην πρακτική*. Τα έξι κριτήρια είναι εν πολλοίς εγγεγραμμένα μέσα στο φιλοσοφικό σύστημα του Ντελέζ και απαιτούν τη συσχέτισή τους με αυτό. Εντούτοις αυτό που μπορούμε να κρατήσουμε συνοπτικά από το κείμενο είναι η συμβολική

μετατόπιση ήδη από την έναρξη του κειμένου, δηλαδή το πέρασμα από το υπαρξιστικό παράδειγμα σε μια νέα εποχή, η παραδοχή της πανσπερμίας, πολυσυλλεκτικότητας και τελικά μη-ταξινομήσιμης φύσης του δομισμού και, τέλος, το σημείο περί υποκειμένου, στο οποίο ο Ντελέζ γράφει

Ο στρουκτουραλισμός διόλου δεν είναι μια σκέψη που καταργεί το υποκείμενο, αλλά μια σκέψη που το κατατέμνει και το κατανέμει συστηματικά, που αμφισβητεί την ταυτότητα του υποκειμένου, που το διαλύει και το κάνει να περνά από θέση σε θέση, υποκείμενο μοναδικό πάντα, καμωμένο από εξατομικεύσεις, αλλά απρόσωπες, ή μοναδικότητες, αλλά προ-ατομικές.

Ο Δομισμός είναι εκρίζωση της παλιάς προβληματικής και επιφυλάσσει μια νέα θέση για το υποκείμενο ίσως, για να ξαναγυρίσουμε στο παράδειγμα του κατόπτρου, μια νέα πολυπρισματική απεικόνιση, ενός ρευστού προσώπου, που η απεικόνισή του εκφεύγει διαρκώς.

Ας επιστρέψουμε πίσω στην επιστημολογία. Το πάνθεον της γαλλικής επιστημολογίας συγκροτείται από τον ιδρυτή της, τον Γκαστόν Μπασελάρ, σύγχρονο του ο Αλεξάντερ Κουρέ, και την επόμενη γενιά, τον εκτελεσμένο από τους ναζί το 1944 Ζακ Καβαγιές και τέλος τον Ζωρζ Κανγκιλέμ. Το επιστημολογικό παράδειγμα που εισηγείται ο Μπασελάρ είναι ρηξικέλευθο, καθώς με κέντρο τη Χημεία και τη Φυσική θεμελιώνει μια θέση για τη σχέση επιστημονικού αντικείμενου-εννοιολογικού συστήματος. Σύμφωνα με την ανάπτυξη του, το ίδιο το επιστημονικό αντικείμενο τελεί σε θέση διαμόρφωσης ήδη από το εννοιολογικό σύστημα που υποθέτει ή πειραματίζεται με εκείνο. Οι δύο πόλοι βρίσκονται σε συνθήκη συνδιαμορφωτικής αμοιβαιότητας, με αποτέλεσμα τα ίδια τα νέα επιστημονικά αντικείμενα να αναδύονται ως ριζικά αυτόνομα. Επιπλέον, από αυτή τη θέση είναι που εκρέει και η έννοια της επιστημολογικής τομής και της υπέρβασης των επιστημολογικών εμποδίων, αφού το επιστημονικό αντικείμενο βρίσκεται σε συνθήκη εμμενούς διαμόρφωσης με το εννοιολογικό σύστημα που το περιγράφει. (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 79)

Σύστοιχα και ο Κουρέ, με κέντρο την Επιστημονική Επανάσταση του 17^{ου} αιώνα, διαμορφώνει μια ριζοσπαστική θεώρηση της ίδιας της ιστορίας της επιστήμης, με μια ισχυρή προκειμένη ενδεχομενικότητας, και επικούρειας παρέγκλισης για την ανάδυση των επιστημονικών παραδειγμάτων και των επιστημονικών εξελίξεων, με τη συναφή έννοια του *εγγενώς ασυνεχούς* χαρακτήρα της εξέλιξης τους. (ό.π. 78)

Ο Καβαγιές⁴² δε θα αποτελέσει φυσική παρουσία για τη γενιά που διαδέχθηκε αντιστεκόμενη τον υπαρξισμό, παρόλα αυτά η διδασκαλία του στα μαθηματικά σε μια

⁴² Βλ. και υποσημείωση 39

αρκούντως μπάσελιαριανή προβληματική επιστημονικού αντικειμένου-εννοιολόγησης θα είναι επιδραστική, όπως μαρτυρά και το απόσπασμα της συνέντευξης του Φουκώ που παραθέσαμε παραπάνω.

Τέλος ο Κανγκιλέμ, πραγματικός δάσκαλος πολλών από τους στοχαστές του '60, στην ENS, εκκινώντας από το πεδίο του, τη Βιολογία, εισάγει μια απολύτως ριζοσπαστική ιδέα για τη σχέση ζωής-γνώσης, για την εν ζωή δηλαδή παραγωγή της επιστημονικής γνώσης, ως διαδικασία παραγωγής που πάντα υπόκειται στη θεμελιώδη συνθήκη του ζειν, η οποία εκφεύγει ως αθεματοποίητη αυτής της παραγωγής (ό.π. 79). Ειδικά δε το γεγονός ότι ο Κανγκιλέμ προβάλλει την έννοια του ατομικού κανόνα κατ' αντιπαραβολή κάποιου καθολικού, ειδολογικού κανόνα, δίνει τη δυνατότητα ατομικής διαφοροποίησης του έμβιου με μια λογική εμμενούς κανονιστικότητας, εσωτερικής του ατόμου και όχι του γένους (Φουρτούνης στο Κανγκιλέμ 2007: 394). Παράλληλα, η εφαρμογή της μεθόδου γενεαλογίας των εννοιών από τον Κανγκιλέμ είναι εμφανώς επιδραστική σε ό,τι κάνει ο Φουκώ στο έργο του, αλλά και στη διερεύνηση των εννοιών του Μαρξ και της εξέλιξης, εξαφάνισης, εμφάνισης στο έργο του.

Η «γαλλική επιστημολογία» προσφέρει ένα τόπο ριζοσπαστικού στοχασμού, έξω από το χώρο της φιλοσοφίας που κυριαρχείται από αιτιοκρατούμενες, ντερμινιστικές, φορμαλιστικές ιδέες, οι οποίες απαντούν σε ένα γενικό αίτημα καθολικότητας ιδίως μέσω του υπαρξιστικού παραδείγματος. Είναι εμφανές το γιατί μια ολόκληρη γενιά που προσπάθησε να σκεφτεί πέραν της γαλλικής εκδοχής του Χέγκελ, του Φαινομενολογικού παραδείγματος αλά γαλλικά και του μαρξιστικού, κομφορμιστικού ανθρωπισμού, αναζήτησε «καταφύγιο» στους δασκάλους της επιστημολογίας, οι οποίοι έφτιαχναν ένα ενδεχομενικό, ανοικτό, μη-τελεολογικό σύμπαν για την επιστημονική εξέλιξη που ταίριαζε ειδικά στη μελέτη της υποκειμενικότητας.

Θα μπορούμε να κλείσουμε εδώ, εντούτοις υπάρχει ένας όρος που διαφεύγει. Ο Αλτουσέρ αφιερώνει την αυτοκριτική του σε αυτόν που του μίλησε για τον Σπινόζα και δηλώνει ένοχος, μαζί με τους θεωρητικούς *compagnons de route* του, ενός σπινοζικού πάθους. Ακόμα οι γάλλοι επιστημολόγοι, έστω στη μεταγραφή των αιχμών τους που κάναμε εμείς, μοιάζουν «υπόπτως» κοντά σε μια σπινοζική προβληματική⁴³.

⁴³ Ο Αλαίν Μπαντιού (Alain Badiou) γράφει στο περιοδικό *Le Perroquet* τον Φεβρουάριο του 1982 σε κείμενο εις μνήμην των Καβαγιές και Κανγκιλέμ: «[...] ο Καβαγιές, πιστός στη σχολή του Σπινόζα [Spinoza] ήθελε να από-υποκειμενοποιήσει τη γνώση· μάλιστα μέσω της ίδιας κίνησης θεωρούσε την αντίσταση ως αναπόφευκτη αναγκαιότητα την οποία καμία αναφορά στο Εγώ [Moi] δεν μπορούσε να περιοροθετήσει. Έτσι το 1943 δήλωνε το εξής: 'Είμαι σπινοζιστής, πιστεύω ότι συλλαμβάνουμε παντού

Κλείνοντας λοιπόν την παρούσα ενότητα πρέπει αναγκαστικά να εκτραπούμε στον δρόμο της εμμένειας που άνοιξε ο Σπινόζα και να διερευνήσουμε πιθανές επιρροές σε αυτή την ιδιότροπη διαδρομή.

Ανεπίγνωστα πάθη: Δομικός Σπinoζισμός⁴⁴ και Σπinoζικός δομισμός⁴⁵

«Τον Σπινόζα, όμως, πρέπει να τον διαβάσει κανείς,
και να ξέρει ότι υπάρχει: ότι υπάρχει ακόμα σήμερα. Για να τον
αναγνωρίζουμε, θα πρέπει τουλάχιστον κάπως να τον γνωρίζουμε»
(Αλτουσέρ 1983: 51)

Επιχειρώντας να χαρτογραφήσουμε, να ταξινομήσουμε και να παρουσιάσουμε συνοπτικά τους βασικούς καθορισμούς, ταύτισης ή και απώθησης, της γαλλικής θεωρητικής σκηνής από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια ως και την κρίσιμη δεκαετία του '60 παρουσιάσαμε μια σειρά από, μάλλον, εμφανείς επιρροές. Εντούτοις έχουμε βάσιμους λόγους να υποστηρίξουμε ότι η επίδραση του σπinoζικού φιλοσοφικού συστήματος υπήρξε γενικά, αλλά και πιο ειδικά στο ζήτημα του υποκειμένου, μία εκ των πλέον καθοριστικών.

Το ενδιαφέρον για το έργο του Σπινόζα, στη Γαλλία, και οι μελέτες για αυτό έχουν μια μακρά και αυτόνομη πορεία⁴⁶ διαμορφώνοντας, και σε αυτή την περίπτωση, μια «γαλλική σχολή Σπινόζα», η οποία όμως δεν φαίνεται να συνομίλησε τουλάχιστον ρητά, με τους στοχαστές της «γενιάς του '60» (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 83). Από την άλλη η γνωστή φράση του Αλτουσέρ στο *Στοιχεία αυτοκριτικής περί ενοχής ενός πάθους πολύ πιο δυνατού και υπονομευτικού* (Αλτουσέρ 1983: 51), του σπinoζισμού, αλλά και σύγχρονων μελετών⁴⁷ μάς οδηγεί στο να αναδείξουμε, κάπως πρωθύστερα⁴⁸, τις ορίζουσες αυτού του υπόγειου⁴⁹ καθορισμού.

κάτι από το αναγκαίο. Αναγκαίες οι συνεπαγωγές των μαθηματικών, αναγκαία ακόμα και τα στάδια της μαθηματικής επιστήμης, αναγκαίος επίσης τούτος ο αγώνας μου διεξάγουμε'. (Badiou 2009: 24). Επίσης σχετικά Βλ. σχετικά Φουρτούνης στο Κανγκιλέμ 2007: 394, Γκρανζέ στο Καβαγιές 2018, Μπαλτάς, Δημητράκος υπό έκδοση: 83.

⁴⁴ Η επισήμανση ότι η γαλλική σκέψη του '60 διακατέχεται από έναν *δομικό σπinoζισμό* είναι του Γ. Φουρτούνη. Βλ. σχετικά, Fourtounis 2005

⁴⁵ Ο τίτλος είναι θεωρητικό δάνειο από το Φουρτούνης 2023: 104

⁴⁶ Βλ. σχετικά το έργο του Pierre-François Moreau (Πιερ-Φρανσουά Μορό) και τη συναφή μελέτη του δημοσιευμένη και στα ελληνικά (Moreau 2016) και τα έργα του Martial Gueroult (Μάρτιαλ Γκερού), του Alexandre Matheron (Αλεξάντερ Ματερόν), (όπως αναφέρονται στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 83)

⁴⁷ Βλ. σχετικά την επισήμανση των Μπαλτάς, Δημητράκου 2023: 83 για το Peden 2014 υπό τον εύγλωττο τίτλο *Ο Σπινόζα ενάντια στη Φαινομενολογία: ο γαλλικός ορθολογισμός από τον Καβαγιές στον Ντελέζ* και του ίδιου το Peden 2010 όπως και το πρόσφατο Φουρτούνης 2023 με έμφαση στο έργο του Αλτουσέρ αλλά με κρίσιμες επισημάνσεις για την ιδιάζουσα επιρροή του Σπινόζα στους Γάλλους στοχαστές του '60.

⁴⁸ Στο επόμενο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε πιο συγκεκριμένα με τον Σπινόζα και τις κρίσιμες έννοιες από τη φιλοσοφία του που είναι καθοριστικές για μια μη υπερβατική σύλληψη του υποκειμένου.

⁴⁹ Ο Moreau τη χαρακτηρίζει *υπόγεια οδό* (2016: 11)

Οι κρίκοι σύνδεσης της σκέψης του Σπινόζα με τη γαλλική μεταπολεμική σκέψη⁵⁰, αφορούν σε τουλάχιστον δύο διεξόδους που το σύστημά του προσφέρει. Από τη μία ο ιδιόμορφος τρόπος με τον οποίο αναπτύσσει μια μη κατατάξιμη «γνωσιοθεωρία» στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* (II) με την εισαγωγή της έννοιας της φαντασίας ως απαραίτητο, συγκροτητικό και μη υπερβάσιμο όρο για την ανθρώπινη γνώση, και από την άλλη με την ώσμωση της έννοιας της εμμένειας και ειδικά της εμμενούς αιτιότητας με τον ρευστό γαλλικό «δομισμό», όπως τον παρουσιάσαμε παραπάνω.

Το «πάθος» για τη σπινόζική σκέψη μπορεί να εξηγηθεί σε συνάρτηση με τρεις διαστάσεις στις οποίες η φιλοσοφία του Σπινόζα έρχεται να ανατρέψει κοσμοείδωλα, μεθόδους και προσεγγίσεις που αποτελούσαν τους κυρίαρχους δρόμους της Δυτικής φιλοσοφικής σκέψης. Επιπρόσθετα, και αυτό έχει τη σημασία του δεδομένης της εγγελιανής ορίζουσας στη γαλλική σκέψη, ο Σπινόζα αποτελεί μια εναλλακτική οδό για όποια σκέψη επιθυμεί να κινηθεί πέραν των κρατούντων φιλοσοφικών σχημάτων. Με τους όρους που το θέτει ο Πιέρ Μασερέ (Pierre Macherey) στο βιβλίο του, το οποίο συστηματοποίησε αυτή τη διάζευξη

[...] είναι κοινός τόπος να συσχετίζονται ο Spinoza με τον Hegel, επειδή μεταξύ τους υπάρχει μια προφανής οικειότητα. Δεν μπορούμε σήμερα να διαβάσουμε τον Spinoza χωρίς να σκεφτούμε τον Hegel, ίσως επειδή ανάμεσα στον Spinoza και σε εμάς υπάρχει ο Hegel, ο οποίος παρεμβάλλεται η μεσολαβεί. (Macherey 2019: 18)

Αυτή η παράκαμψη, *Μεγάλη Παρέκβαση* (Althusser 2019: 85) όπως την περιγράφει ο Αλτουσέρ στο αδημοσίευτο κατά τη διάρκεια της ζωής του *Μύηση στη φιλοσοφία για τους μη φιλοσόφους*, καθίσταται λοιπόν απαραίτητη για λόγους που τελικώς αφορούν την προσίδια ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης, για λόγους που δεν εντοπίζονται μόνο στο πεδίο των *γαλλικών ιδιοτροπιών* αλλά διατρέχουν του ίδιους τους όρους κατοπτρισμού στον φιλοσοφικό καθρέφτη.

Οι τρεις διαστάσεις, τις οποίες προαναγγείλαμε παραπάνω, αφορούν στις δυνατότητες που δίνει ο Σπινόζα να αναδιαταχθούν οι όροι πραγμάτευσης της έννοιας

⁵⁰ Η σύνδεση της σκέψης του Σπινόζα, παρά την έμφαση που έχει δοθεί στον αλτουσεριανό στοχασμό, διαπερνά ευρύτερα τη γαλλική σκέψη ήδη πριν από το '60. Οι γάλλοι επιστημολόγοι, η περίπτωση του Λακάν στον οποίο θα σταθούμε παρακάτω και θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε συνάφειες, συνεπικουρούν σε μια άποψη ευρύτερης επιρροής ήδη πριν από τη δεκαετία του '60. Όπως σημειώνει ο Μόνταγκ (Warren Montag) και αναδεικνύει ο Γ. Φουρτούνης «ακόμα και αν θα δίσταζαν να αναφερθούν στους εαυτούς τους ως σπινόζιστές, υπάρχει πληθώρα ενδείξεων της παρουσίας του Σπινόζα όχι μόνο στο έργο του Ντελέζ [...] αλλά επίσης και στο έργο του Λακάν του Φουκώ και του Ντερριντά, για τους οποίους ο Σπινόζα υπήρξε ένα ρητό σημείο αναφοράς» (Montag 1997: iix στα ελληνικά από το Φουρτούνης 2023: 106)

της *Δομής*, της αιτιότητας και του ίδιου του Cogito ως εκείνη η φιλοσοφική κατηγορία που εκρέει σε μια σειρά φιλοσόφων που καθορίζουν το κυρίαρχο κοσμοείδωλο για την σκεπτόμενη, ορθολογική υποκειμενικότητα. Η κρίσιμη έννοια του Σπινόζα είναι εκείνη της εμμένειας, η οποία, εγγεγραμμένη μέσα στο σύστημά του και ειδικά στην *Ηθική*, δίνει τη δυνατότητα για πολλαπλές εναλλακτικές αναγνώσεις σε ένα φάσμα θεωρητικών πειθαρχιών⁵¹.

Η έννοια της εμμένειας στον Σπινόζα, θεμελιώδης στην *Ηθική*, διανοίγει μια προοπτική μονίμως εντός κόσμου στοχασμού στον αντίποδα κάθε υπερβατικού συστήματος, το οποίο διαμορφώνει «εξωκοσμικές» προσλήψεις (Μπαλτάς 2022: 61) για τον άνθρωπο, τη γνώση, τη δράση και το συναφή «αυτό-κατοπτρισμό του». Σε ένα φιλοσοφικό τοπίο καθορισμένο από σημεία εκτός κόσμου η *προοπτική της ριζικής εμμένειας* (ό.π.) θεματοποιεί την έννοια του ορθού λόγου, τα όρια και τις προϋποθέσεις του, με τρόπο που μπορούμε να υποθέσουμε ότι ήταν αρκούντως «απελευθερωτικός» για τους στοχαστές που είχαν διαμορφωθεί θεωρητικά εντός του πλαισίου της παραδοσιακής δυτικής μεταφυσικής και του ιδεαλισμού.

Σύστοιχα η έννοια της εμμένειας, του *causa sui* (αυταίτιου) του σπινοζικού Θεού και κατά συνέπεια της εμμενούς αιτιότητας δημιουργούν το χώρο για ανατροπή της μεταβατικής αιτιότητας ή κάθε πρόσληψης της αιτιότητας εγγεγραμμένη σε κάποιο πλαίσιο υπερβατικότητας (ο Θεός, ο Ορθός Λόγος, το Πνεύμα, ο καθολικός άνθρωπος) όσο και του τελικού αιτίου, φιλοσοφιών σκοπού, τέλους, ολοκλήρωσης (Αλτουσέρ 1983: 55). Για τους στοχαστές που κάθισαν στα θρανία του Κοζέβ ακούγοντας την ιδιάζουσα, εγγελιανής έμπνευσης, θεωρία του για το τέλος της ιστορίας, μια τέτοια εικόνα ανοικτού ορίζοντα δημιουργούσε δυνητικά πεδία διαφυγής.

Η προϋπόθεση της εμμένειας ως όρο που διατρέχει κάθε συνακόλουθη έννοια στον Σπινόζα αναδεικνύει την κρισιμότητα του πρώτου είδους γνώσης, της φαντασίας, στον κάτοπτρο που στήνει ο αποσυνάγωγος σεφαραδίτης για την υποκειμενικότητα. Ακριβώς η εμμενής συνθήκη είναι που καθιστά τη φαντασία, πέραν από όρο συγκρότησης, όρο ανεξάλειπτο στα επόμενα είδη γνώσης. Στο γνωστό σχόλιο του Σπινόζα στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, στην πρόταση 35 γράφει

[...] όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε πως απέχει από εμάς περίπου διακόσια πόδια, πλάνη που δεν έγκειται μόνο σε αυτή τη φανταστική παράσταση, αλλά στο ότι όσο τον φανταζόμαστε έτσι αγνοούμε την αληθή του απόσταση και το αίτιο αυτής της φανταστικής παράστασης. Διότι όσο και αν γνωρίζουμε

⁵¹ Όπως αναδεικνύει ο Moreau (2016: 11-13) ο Σπινόζα επηρέασε την σύγχρονη πολιτική σκέψη των φιλελευθέρων, το μαρξισμό, την ψυχανάλυση, τις κοινωνικές επιστήμες.

αργότερα ότι απέχει από μας πάνω από 600 διαμέτρους Γης, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας επηρεασμός του σώματός μας ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα επηρεάζεται από αυτόν (ΗΠ π.35 σχ. Σπινόζα 2009:196-197)⁵².

Στην αποστροφή διότι όσο και αν γνωρίζουμε ο Σπινόζα αναδεικνύει την πάντοτε παρούσα επενέργεια της φαντασίας στη γνωστική διαδικασία. Η φαντασία είναι διαρκώς παρούσα. Αυτή η ιδέα της αδύνατης άρσης, της πάντα παρούσας παραγνώρισης, η οποία όμως δεν ακολουθεί την παραδοσιακή εννοιολόγηση της πλάνης ή του ψεύδους⁵³ (που οφείλει να αρθεί), σε μια παράδοση που όπως είδαμε έχει την καταγωγή της από τον Πλάτωνα, αποτελεί τη ριζικά νέα χειρονομία του Σπινόζα.

Ο συγκροτησιακός και μη-υπερβάσιμος χαρακτήρας της φαντασίας, μπορούμε βασίμως να υποθέσουμε ότι ήταν ταιριαστός για τη γενιά που είχε ακούσει αρκετά για τη διαλεκτική αφέντη-δούλου και την παραγνώριση, εντός του αλά γαλλικά εγγελιανού σύμπαντος, αλλά από μια οπτική τελικής απομάγευσης, άρσης της πλάνης η οποία επίσης βρισκόταν ιδιαιτέρως κοντά με την υποδοχή της σπαραγματικής θεωρίας ιδεολογίας του Μαρξ στο *Η Γερμανική Ιδεολογία* και την συναφή έννοια της *ψευδούς συνείδησης*. Αυτός ο απαράγραπτος χαρακτήρας που προσφέρει ο Σπινόζα έδωσε τη δυνατότητα, ειδικά στις συναφείς θεωρίες υποκειμενικότητας, για μια τελικώς μη-θεολογική πρόσληψη της γνώσης που ακολουθεί το διπολισμό αλήθεια-ψεύδος, πλάνη-πραγματικότητα.

Τέλος η σπινόζικη ορίζουσα έχει ριζική επίδραση στη λεγόμενη δομιστική προβληματική⁵⁴ και με σαφήνεια στην έννοια της δομής και της δομικής αιτιότητας

⁵² Όλα τα αποσπάσματα από την *Ηθική* που θα ακολουθήσουν είναι από την μετάφραση του Βανταράκη στην έκδοση Σπινόζα 2009. Μαζί με την παραδοσιακή αναφορά στα χωρία θα προστίθενται και οι σχετικές σελίδες της παραπάνω έκδοσης για λόγους αμεσότερης πρόσβασης του αναγνώστη.

⁵³ Το ψεύδος στον Σπινόζα δεν προσεγγίζεται ηθικά, δεν αποτελεί μια εν γνώσει διαστρέβλωση αλλά ακριβώς μια έλλειψη γνωστικής τάξης. Γράφει «Το ψεύδος έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι αταίριαστες ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες.» (ΗΠ, π.35 Σπινόζα 2009: 196).

⁵⁴ Στην πραγμάτευση της γαλλικής θεωρητικής συζήτησης μεταπολεμικά έχει επικρατήσει η διαίρεση δομισμού-μεταδομισμού με την αφετηρία να τοποθετείται στην μόνη, μάλλον, καθαρή και αναγνωρισμένη από τον γράφοντα ως τέτοια, περίπτωση τον Κλωντ-Λέβι Στρώς και το μεταίχμιο του στον πρώιμο ντεριντιανό μεταδομισμό (Φουρτούνης 2023). Εντούτοις, όπως αναδεικνύει ο Γ. Φουρτούνης στο πρόσφατο βιβλίο του (2023), αυτή η κυρίαρχη πρόσληψη είναι ελλιπής καθώς αγνοεί τον σπινόζικό καθορισμό. Επίσης, ούτε η λακανική προβληματική μπορεί να προσληφθεί ως τυπικά δομιστική, ούτε καν κατά την περίοδο της γλωσσολογικής στροφής του, για λόγους που θα αναπτύξουμε σε παρακάτω κεφάλαιο για τον Λακάν. Τέλος, η προσέγγιση του Φουκώ με την ιδιάζουσα, αρχαιολογική και στη συνέχεια ιστορικό-γενεαλογική της μέθοδο και τις διάφορες μετέπειτα τροπές της δύσκολα μπορεί να ταξινομηθεί ως δομιστική καθώς βασικός όρος του κλασικού δομισμού είναι η έλλειψη της ιστορίας. Με αυτή τη διευκρίνιση, και όσα θα ακολουθήσουν στο κυρίως σώμα του κειμένου, θα συνεχίσουμε τη χρήση του όρου δομισμός.

(Φουρτούνης 2023: 57 κ.ε.). Ο τυπικός χαρακτήρας του δομισμού, που έλκει την καταγωγή του από τον Σωσύρ, συνίσταται σε σειρά προϋποθέσεων, οι οποίες βρίσκονται σε αντιθετική σχέση με το σπινοζικό σύστημα. Η δομή σε αυτή την αρχετυπική εννοιολόγησή της αφορά σε μια αφηρημένη θεωρητική σκευή στοιχείων που καταλαμβάνουν προ-διαμορφωμένες θέσεις και σχετίζονται με διαφορεικό τρόπο μεταξύ τους σε ένα επίσης προκαθορισμένο σύστημα σχέσεων (ό.π.). Αυτή η δομή, μοντέλο κατανόησης, όπως σημειώνει ο Λεβί-Στρως⁵⁵, αφορά σε ένα κλειστό σύστημα σε σχέση υπερβατικού καθορισμού με το προς κατανόηση αντικείμενο της (ό.π. 58) (την κοινωνία, την ανθρώπινη δράση, τον ψυχισμό, έναν κοινωνικό σχηματισμό, τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, το κράτος κ.λπ.). Ο καθορισμός αυτός αναφέρεται στην έξω από τα στοιχεία και τις σχέσεις τους δραστηριότητα της δομής επί αυτών, με τρόπο που ορίζει τη συναρμογή τους, τις θέσεις τους, τις σχέσεις τους και τα αποτελέσματα αυτών· με μια μέθοδο που μοιάζει με τα πρώιμα ανθρωπολογικά μοντέλα και τις επιτόπιες έρευνες για τις δομές τις συγγένειες στις λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες. Τελικά «η δομή εκλαμβάνεται ως λογική σταθερά, η οποία ρυθμίζει, καθορίζει, με μια λέξη *δομεί*» (ό.π.) τα στοιχεία της τα οποία προέρχονται από το εμπειρικό πεδίο όποια και αν είναι αυτά.

Αυτός ο δομισμός διαμορφώνει ένα σύστημα απόλυτης αιτιότητας από τη δομή προς τα στοιχεία και τις σχέσεις τους. Εντούτοις, παρά αυτό τον πρωταρχικό χαρακτήρα που εμφανίζεται ως αντί-ουσιακρατικός και αντί-μεταφυσικός (Φρανκ στο Φουρτούνης 2023: 59), η κλειστότητα της αρχετυπικής δομής είναι τέτοια που δεν μπορεί να μετασχηματιστεί ωτιδήποτε και αν συμβαίνει στην εμπειρική πραγματικότητα (ας σκεφτούμε ένα κλειστό μοντέλο για τη νεύρωση που θα οδηγούσε πάντοτε στη φαρμακευτική αντιμετώπιση).

Με αυτή τη διάταξη διαμορφώνονται συγκεκριμένοι όροι για τη δομική αιτιότητα. Η δομή είναι απόλυτη αιτία για τα στοιχεία, τις θέσεις, τις σχέσεις και μοιραία για τα αποτελέσματά τους. Το γεγονός αυτό έχει συνέπειες και για την αρμολόγηση της αιτιακής αλυσίδας. Η δομή τελεί συνεχώς σε μια συνθήκη απόκρυψης (ό.π. 60), είναι ο σκοτεινός υποβολέας πίσω και έξω από τη σκηνή. Αν επιχειρούσαμε να την αποσυναρμολογήσουμε πηγαίνοντας από τα σημεία προς τη δομή θα οδηγούμασταν σε κατάρρευση, σκοτάδι· ο υποβολέας παραμένει κρυμμένος, δεν εκφράζεται στα στοιχεία, αλλά απλώς τα οργανώνει ως εξωτερικός της εσωτερικής

⁵⁵ Βλ., παραπάνω σ. 37

τους συναρμογής· η δομή δεν περιέχεται στον εαυτό της. Η αιτιακή αλυσίδα έχει μονόδρομο βέλος, από τον εαυτό της στα στοιχεία της, μόνο αυτή η νοηματική τάξη είναι δυνατή· με όρους παραδοσιακής σωσυριανής γλωσσολογίας, μπορούμε να ακολουθήσουμε τη διαδρομή από τη γλώσσα (langue) στο γλωσσικό φαινόμενο (language)⁵⁶.

Αυτούς τους δομιστικούς περιορισμούς υπονομεύει, ενδό-δομικά, ο σπινοζικός δομισμός⁵⁷ δια των εννοιών της εμμένειας και της εμμενούς αιτιότητας (ό.π. 112). Όπως έχουμε υποστηρίξει και αλλού⁵⁸, ακολουθώντας τη σκέψη του Μασερέ κατά την εξέταση του γνωστού *προβλήματος των κατηγορημάτων*, «η εμμενής αιτιότητα στον Σπινόζα εμποδίζει τη δυνατότητα κάποιου υπερβατικού οντολογικού προνομίου της υπόστασης έναντι των κατηγορημάτων.» (Γαστεράτος 2023: 73). Όπως το θέτει ο Μασερέ, «[...] η *Ηθική* δεν ‘ξεκινά’ με τον Θεό, αλλά οδηγείται σε αυτόν (Macherey 2019:148). Άρα με τους όρους που το θέσαμε παραπάνω δεν έχουμε να κάνουμε με έναν εξωτερικό, υπερβατικό υποβολέα, αλλά με έναν εσωτερικό αιτιακό όρο, εμμενώς περιλαμβανόμενο στα στοιχεία, τις θέσεις και τις σχέσεις τους, αρμολογημένο εντός, με τρόπο που μας επιτρέπει να κινηθούμε από τη δομή στα στοιχεία, αλλά και αντίστροφα από τα στοιχεία προς τη δομή, καθώς τα τελευταία συνιστούν ανεξάλειπτο όρο ύπαρξης του όλου συστήματος. Αυτή η διάταξη είναι που απαγκιστρώνει τον σπινοζικό δομισμό από την υπερβατικότητα του παραδοσιακού και δημιουργεί όρους προσεταιρισμού του από ένα υλιστικό πρόγραμμα (Φουρτούνης 2023: 113).

Με αυτές τις προϋποθέσεις οργανώνεται ένα πρόγραμμα διαφυγής, αναδύονται όροι σύλληψης της δομής, ως ανοικτής, υπό μετασχηματισμό και με ιστορία. Η δυνατότητα αυτή εκρέει από το σύστημα εμμενούς αιτιότητας, η οποία, κατά αντιδιαστολή με την μεταβατική αιτιότητα του υποβολέα, εισάγει όρους μεταβολής του συστήματος μέσα από την τάξη της έκφρασης και όχι μόνο της υπόστασης. Αυτό

⁵⁶ Η μετάφραση του Γ. Φουρτούνη (2023: 58)

⁵⁷ Ο σπινοζικός δομισμός ενώ εισηγείται ως έννοια από τον Γ. Φουρτούνη γύρω από το έργο του Αλτουσέρ, εντούτοις δεν παραλείπεται να υποστηριχθεί ότι «στη θεωρητική και φιλοσοφική σκηνή της Γαλλίας τα χρόνια του ’60, ο Αλτουσέρ υπήρξε ο τόπος, ο καταλύτης και το αποτέλεσμα μιας *συνάντησης*, και μάλιστα [...] μιας συνάντησης που ‘έδεσε’, μιας συνάντησης με *διάρκεια*: της συνάντησης μεταξύ σπινοζισμού και δομισμού, που εγκαθίδρυσε μια συμβιωτική σχέση ανάμεσα σε ένα διακριτό ρεύμα θεωρητικού ενδιαφέροντος για τη σκέψη του Σπινόζα [...] και σε ένα δομισμό, μη-αναγώγιμο στον κλασικό δομισμό [...]» (Φουρτούνης 2023: 104-105). Ως εκ τούτου ενσωματώνουμε τον όρο στη γενική παρουσίαση υιοθετώντας την άποψη ότι ο σπινοζικός δομισμός αποτέλεσε μια γενική μέθοδο καθοριστική για τη γαλλική σκέψη του ’60.

⁵⁸ Γαστεράτος 2023

μαρτυρούν τόσο η φράση του Μασερέ που παραθέσαμε παραπάνω αλλά και οι γνωστές διατυπώσεις του Αλτουσέρ στο *Lire le Capital*⁵⁹

[...] τα αποτελέσματα [της δομής] δεν είναι εξωτερικά προς τη δομή, δεν συνιστούν κάποιο προϋπάρχον αντικείμενο, στοιχείο ή χώρο επί των οποίων η δομή θα ερχόταν να αποτυπώσει τη σφραγίδα της: εντελώς αντίθετα, η δομή είναι εμμενής στα αποτελέσματά της, συνιστά αιτία εμμενή στα αποτελέσματά της με τη σπινοζική έννοια του όρου, όπου όλη η ύπαρξη της δομής έγκειται στα αποτελέσματά της· εν ολίγοις, η δομή, η οποία δεν είναι παρά ένας ειδικός συνδυασμός των ίδιων των αποτελεσμάτων της, δεν είναι τίποτα έξω από τα αποτελέσματα (Althusser 1996:405)

Αλλά και στο επίσης γνωστό απόσπασμα του Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) από το κείμενο του για τον Φουκώ στο οποίο σημειώνει⁶⁰

Εμμενής είναι η αιτία που ενεργοποιείται στο αποτέλεσμα της, που ενσωματώνεται στο αποτέλεσμά της και διαφοροποιείται στο αποτέλεσμά της. Ή ορθότερα, εμμενής είναι εκείνη η αιτία που την ενεργοποιεί, την ενσωματώνει και την διαφοροποιεί το αποτέλεσμά της. Αυτό σημαίνει ότι η αιτία και το αποτέλεσμα [...] συσχετίζονται και προϋποτίθενται αμοιβαία. (Deleuze 2005).

Με αυτή τη νέα διάταξη εννοιών ο όρος της *δομής* μετασχηματίζεται με τρόπο που τον μετακινεί από το εσωτερικό του παραδοσιακού δομιστικού εννοιολογικού συστήματος. Η δομή διαβασμένη από την οπτική της έκφρασης⁶¹ αίρει την υπερβατικότητα, που ήταν βασικός όρος στον αρχετυπικό δομισμό, και δίνει τη δυνατότητα για ένα θεωρητικό σύστημα, το οποίο, ενώ περιλαμβάνει την έννοια της αιτιότητας και των δομικών καθορισμών⁶², ταυτόχρονα είναι ανοικτό στο

⁵⁹ Όπως παρατίθεται μεταφρασμένο από τον Γ. Φουρτούνη, 2023: 167

⁶⁰ Ο.π.

⁶¹ Επαναλαμβάνοντας όσα έχουμε υποστηρίξει και αλλού «Το ζήτημα της έκφρασης στην Ηθική, αλλά και στο σύνολο του σπινοζικού συστήματος, έχει αποτελέσει το κέντρο της εκτενούς μελέτης του Ντελέζ, δημοσιευμένη και στα ελληνικά υπό τον τίτλο Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης (2002). Εκεί ο Ντελέζ αναδεικνύει συνέχειες και ασυνέχειες της έννοιας, κυρίως σε μια διαδρομή, μεταξύ της Σύντομης Πραγματείας για τη διόρθωση του νου και της Ηθικής του Σπινόζα. Συνοπτικά, το επιχείρημα είναι ότι η έκφραση συνιστά την ίδια την ύπαρξη του εκφραζόμενου (Deleuze 2002: 46) και ότι το εκφραζόμενο δεν μπορεί να υπάρξει πριν ή εκτός της έκφρασής του. Μια τέτοια ανάπτυξη έχει χαρακτηριστικά ρήξης για την έννοια του Θεού και της ουσίας, αφού ο Θεός εκφράζει την ουσία του στα κατηγορήματα. Με τα λόγια του Ντελέζ “η ουσία της υπόστασης δεν υπάρχει έξω από τα κατηγορήματα που την εκφράζουν, ούτως ώστε κάθε κατηγορήμα εκφράζει μια ορισμένη αιώνια και άπειρη ουσία” (ό.π.), και έτσι δεν μπορεί να νοηθεί έξω από την κατηγορία της έκφρασης. Η σχέση μεταξύ άπειρης υπόστασης, της ουσίας της, και έκφρασής της στα κατηγορήματα δεν είναι μονοσήμαντα απορροϊκή, γραμμικά αιτιακή ή ενική. Η ουσία που εκφράζεται στα κατηγορήματα είναι ο μόνος τρόπος ουσιώδους ύπαρξης της υπόστασης και ο τρόπος για να εκφραστεί η πληθυντικότητα της μέσω διαφορετικών κατηγορημάτων και άρα εκφράσεων. Ξανά με τα λόγια του Ντελέζ “Και να λοιπόν που φαίνεται το ουσιώδες: το κατηγορήμα δεν είναι πια αποδιδόμενο, αλλά κατά κάποιο τρόπο “αποδίδον”. Κάθε κατηγορήμα εκφράζει μια ουσία και την αποδίδει στην υπόσταση. Όλες οι αποδιδόμενες ουσίες συγχωνεύονται μέσα στην υπόσταση της οποίας αποτελούν την ουσία [...] τα κατηγορήματα στον Σπινόζα είναι αληθινά ρήματα, έχοντας μια εκφραστική αξία: είναι δυναμικά και δεν αποδίδονται πια σε μεταβλητές υποστάσεις, αλλά αποδίδουν κάτι σε μία μοναδική υπόσταση” (ό.π.: 49-50). (Γαστεράτος 2023: 73)

⁶² Σε συμφωνία με το σπινοζικό σύστημα απόλυτης αιτιότητας και καθορισμού δια της άπειρης θεϊκής υπόστασης.

μετασχηματισμό και στην ενδεχομενικότητα, καθώς η απειρία εκφράσεων των άπειρων κατηγορημάτων της θεϊκής υπόστασης διαμορφώνει ένα άπειρο σύνολο.

Με αυτές τις παρατηρήσεις για τον ταυτόχρονα αφανή και ριζικά καθοριστικότερο όλων όρο για τη γαλλική σκέψη ολοκληρώνουμε την περιήγησή μας στο θεωρητικό περιβάλλον της Γαλλίας μεταπολεμικά. Ο Σπινόζα αν και δεν διδάχθηκε στα γαλλικά πανεπιστήμια μετά τον πόλεμο, όπως ο Χέγκελ, (δεν είχαμε έναν σπινοζικό Κοζέβ), εντούτοις μπόρεσε να ενοποιήσει μεθοδολογικά όσους ήθελαν να σκεφτούν συστηματικά έξω από τις κυρίαρχες ακαδημαϊκές, πολιτικές, ιδεολογικές, κομματικές πειθαρχίες.

Ο Φρόντ, ο Νίτσε, ο Μαρξ, εξώγαμα παιδιά, χωρίς πατέρα, σύμφωνα με τον Άλτουσέρ (Άλτουσέρ 1999:15), αποτελούν εμφανείς καθορισμούς των τριών θεωρητικών που θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια, διαβάστηκαν ιδιαιτέρως σπινοζικά, και μάλιστα με έμφαση στην ίδια την αυτό-αναγνώριση από πλευράς τους ότι ο Σπινόζα πάντα τους ασκούσε γοητευτική έλξη. Με αυτή την έννοια το παρόν κεφάλαιο ολοκληρώνετε με τον Σπινόζα ως καθορισμό για να δώσει τη σειρά του στο επόμενο, το οποίο θα αφιερωθεί στον Σπινόζα ως θεωρητικό σύστημα που μας επιτρέπει να φανταστούμε το υποκείμενο με ριζικά διαφορετικό τρόπο.

III. Αποσυνάγωγος δάσκαλος της υποψίας

«Η Ηθική εξηγεί τα πάντα εκτός από το πώς είναι δυνατόν να έχει γραφτεί εν χρόνω από ένα θνητό άνθρωπο [...] Η Ηθική, αν είναι αληθινή δε μπορεί να έχει γραφτεί παρά μόνον από τον ίδιο το Θεό· και, πρέπει να υπογραμμίσουμε από ένα Θεό μη ενσαρκωμένο. Μπορούμε λοιπόν να διατυπώσουμε τη διαφορά μεταξύ Σπινόζα και Χέγκελ με τον ακόλουθο τρόπο. Ο Χέγκελ γίνεται Θεός όταν σκέφτεται ή γράφει τη Λογική· ή αν προτιμάτε, τη γράφει ή τη σκέπτεται όταν γίνεται Θεός. Αντίθετα ο Σπινόζα πρέπει να είναι αιώνια Θεός για να μπορέσει να γράψει ή να σκεφτεί την Ηθική του.» (Κοζέβ στο Descombes 1983: 64).

Το σπινοζικό φιλοσοφικό σύστημα είναι ευρύ και οι αναγνώσεις του έχουν επηρεάσει διαφορετικές σχολές σκέψεις, γνωστικά αντικείμενα και θεωρητικούς που τις περισσότερες φορές τελικώς βρίσκονται σε ριζική αντίθεση τόσο μεταξύ τους όσο και τον ίδιο τον Σπινόζα. Έτσι ο σεφαραδίτης εβραίος, που αφορίστηκε από την συναγωγή του Άμστερνταμ το 1656, αποτελεί αναφορά για τους φιλελεύθερους, τη στιγμή που είναι αρκούντως χομπσιανός, τους μαρξιστές παρά το γεγονός ότι έχει υποστηρίξει το μάταιο των επαναστάσεων και, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ο Σπινόζα επηρεάζει την ψυχανάλυση παρά το γεγονός ότι η σύνδεση της φαντασίας, ως είδος γνώσης, δεν υποκαθιστά την έννοια του ασυνείδητου, άγνωστο στην εποχή του (Moreau 2016:11-12).

Η απόπειρα περιήγησης στο σπινοζικό σύμπαν εννοιών, των επιρροών που δημιούργησε ή ακόμα περισσότερο στις εσωτερικές εντάσεις του επιχειρηματός του και την πορεία του στην ιστορία της φιλοσοφίας, είναι μια πάντοτε γοητευτική πρόκληση που όμως προσκρούει στις αναγκαίες πειθαρχίες της έκτασης. Η λοξοδρόμησή μας μέσα στο πυκνό πεδίο του σπινοζικού στοχασμού κρίνεται αναγκαία ως προϋπόθεση πλαισίωσης και κατανόησης όσων θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια για την έννοια του υποκειμένου στον Jacques Lacan (Ζακ Λακάν), τον Louis Althusser (Λουί Αλτουσέρ) και τον Michele Foucault (Μισέλ Φουκώ). Για αυτό τον λόγο η ανάγνωσή μας και η συνακόλουθη έμφαση σε σημεία του σπινοζικού στοχασμού θα είναι εξαρχής αποσπασματική και καθορισμένη από την προβληματική του υποκειμένου που αποτελεί και την κεντρική μας θεματική.

Έχοντας υπόψιν αυτές τις οριοθετήσεις αλλά και όσα υποστηρίξαμε στην προηγούμενη τελευταία ενότητα του δευτέρου κεφαλαίου θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται το σύστημα του Σπινόζα αρνούμενο τόσο την στενά οντολογική όσο και γνωσιοθεωρητική ταξινόμηση· την έννοια της εμμένειας· την έννοια της φαντασίας· και τέλος την ειδική μεθοδολογία του Σπινόζα που οργανώνει μια αντί-

τελεολογική και αντί-υπερβατική θεωρητική χειρονομία ξεκινώντας από τον κατεξοχήν εσχατολογικό και υπερβατικό όρο, τον Θεό.

Deus sive natura⁶³

Είναι ακριβώς αυτό που ξαναβρίσκουμε στη διάσημη έκφραση που τόσο συχνά αποδίδεται στον Spinoza, παρότι δεν την έχει γράψει ποτέ με αυτή τη μορφή, *Deus sive natura*, στην οποία ο ‘‘Θεός’’ και ‘‘φύση’’ παρουσιάζονται ως δύο διαφορετικά ονόματα, αλλά και εξίσου αδιάφορα, για το ένα και το αυτό πράγμα. (Macherey 2019:12).

Ξεκινήσαμε με μια μυθολογική αναπαράσταση που αφορούσε την απόπειρα γνώσης εαυτού με μια βλεμματική «χειρονομία», την υιοθέτηση μιας οπτικής γωνίας η οποία έκθετε τον μυθικό Νάρκισσο στη δυνατότητα της εικόνας του. Ο Νάρκισσος γονατίζει μπροστά στο νερό. Αυτή η βλεμματική χειρονομία, μια κίνηση που σχετίζεται με την όραση και κυρίως τη θέση από την οποία κάποιος κοιτά αποτελεί με έναν τρόπο το σημείο εκκίνησης της σπινοζικής σκέψης. Το αναγνωρίζει ο Κοζέβ, στο απόσπασμα που παραθέσαμε στην προμετωπίδα αυτού του κεφαλαίου· ο Σπινόζα στην *Ηθική* γράφει, σκέφτεται από την οπτική γωνία ενός αιώνιου Θεού. Θα το επαναλάβει ο Μασερέ στο *Hegel ή Spinoza* τιτλοφορώντας την πρώτη ενότητα του πρώτου κεφαλαίου *Η οπτική γωνία της υπόστασης* στο οποίο αναδεικνύει το ζήτημα της *causa sui* (αυταίτιο) της υπόστασης και την κατανόηση, ή μάλλον παραγνώριση, την οποία κάνει ο Χέγκελ αναγνωρίζοντας το Θεό ως στατική αφετηρία και όχι ακριβώς ως μια θέση που καταλαμβάνεται θεωρητικά για να διαμορφωθεί μια οπτική γωνία θέασης. Ο Μασερέ, βάσιμα υποθέτουμε και ο Κοζέβ, απλώς επαναλαμβάνουν τον Χέγκελ ο οποίος γράφει στην *Επιστήμη της Λογικής* «Επομένως η μόνη ανασκευή του σπινοζισμού συνίσταται κατά πρώτο λόγο στο να αναγνωριστεί ουσιαστικά και κατ’ αναγκαιότητα η οπτική γωνία του [...]» (Hegel στο Macherey 2019: 29).

Η εργασία του Σπινόζα στην *Ηθική* κινείται προς την κατεύθυνση *στοχασμού του απολύτου* (Macherey 2019: 31), ενός απολύτου της γνώσης και ακριβώς για αυτό τον λόγο ξεκινά από τον Θεό. Το πρώτο μέρος της *Ηθικής* (I) είναι το *De Deo* (*Περί Θεού*) στο οποίο ορίζει την άπειρη θεϊκή υπόσταση ως απόλυτο γνωστικό όρο με συγκριμένες συνέπειες. Ο Θεός είναι παραγωγό αυτής της γνώσης και έτσι κάθε γνωστικό διάβημα πρέπει να ξεκινά από μια *αληθινή γνώση του Θεού* (Macherey 2023: 25). Αυτό είναι το νόημα της πρότασης 15 του πρώτου μέρους «Ό,τι είναι, είναι στο

⁶³ Ο Θεός ή η φύση. Η γνωστή φράση του Σπινόζα στην *Ηθική* που μας εισάγει στην εμμενή σχεσιακότητα σκέψης και έκτασης.

Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό» (H I, Π 15, 2009: 97). Εντούτοις μια τέτοια διάταξη όρων, αν μέναμε εκεί, θα εντασσόταν σε μια γνωσιοθεωρητική απόπειρα που στον πυρήνα της θα είχε μια παραδοσιακή θεολογική οντολογία η οποία θα ήταν παραδοσιακά υπερβατική. Ο Θεός θα ήταν το απόλυτο, θα είχε την απόλυτη γνώση και το μόνο που θα μπορούσαμε να επιχειρήσουμε θα ήταν την προσέγγιση του απολύτου με τυπικά εγελιανούς όρους. Αυτή η υπερβατική διάταξη όρων υπονομεύεται από τον Σπινόζα διαδοχικά δύο φορές σε δύο διαφορετικά μέρη της *Ηθικής*: αρχικά στην πρόταση 47 του δεύτερου μέρους, στην οποία γράφει ότι «Το ανθρώπινο πνεύμα έχει ταιριαστή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού» (H II, Π 47, 2009: 213), και στο πέμπτο μέρος, όπου γράφει «Καθόσον το Πνεύμα μας γνωρίζει τον εαυτό του και το Σώμα υπό ένα είδος αιωνιότητας, έχει κατ' ανάγκην γνώση του Θεού και ξέρει ότι το ίδιο είναι στο Θεό και συλλαμβάνεται μέσω του Θεού» (H V, Π 30, 2009: 492).

Με αυτό τον τρόπο ο Σπινόζα αναδεικνύει τον ενεργό και όχι δυνητικό χαρακτήρα αυτής της γνώσης, άρα όχι τον μόνιμα υπερβατικό, με την έννοια ότι η γνώση δεν είναι έξω από το σύστημα αλλά εντός του, και ορίζει τον Θεό ως την εννοιολογική συνθήκη γνώσης με την ένταση της γνώσης μιας δομής με δραστικότητα επί των στοιχείων της. Με τους όρους του Μασερέ «από την οπτική γωνία του Σπινόζα, η γνώση του Θεού συνιστά το στοιχείο εκείνο εντός του οποίου πλέουν με φυσικό τρόπο όλες οι άλλες γνώσεις μας» (Macherey 2023: 26). Έτσι, με αυτή την ανάπτυξη ο Σπινόζα εγκαινιάζει μια εντός κόσμου γνωστική συνθήκη που έχει ριζικές συνέπειες για τον χαρακτήρα της γνώσης που είναι δυνατόν να προσπελάσει η ανθρώπινη υποκειμενικότητα.

Η στρατηγική του Σπινόζα ξεκινά από τον υπέρτατο όρο συναρμογής της υπερβατικότητας για να αποσυναρμολογήσει τον ίδιο το μηχανισμό της (Montag 2021: 11). Στην *Ηθική* προχωρά σε μια κατακλυσμιαίων συνεπειών παράθεση γεωμετρικά διατυπωμένων ορισμών και προτάσεων που ξεθεμελιώνουν αυτό που αποτέλεσε την αφετηρία του συστήματος και το επανεγγράφουν σε ένα νέο. Το πρώτο μέρος ξεκινά με τον πρώτο ορισμό να λέει «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα» (H I, O 1, 2009: 79), συνεχίζοντας στη γνωστή πρόταση 15 που παραθέσαμε παραπάνω, και κλιμακώνοντας εισάγοντας την έννοια της εμμένειας -για μοναδική φορά εμφανιζόμενη καθαρά ως τέτοια (Φουρτούνης 2023: 163)- στην πρόταση 18 «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων.» (H I, Π 18, 2009:

109), συνεχίζοντας στην 20^η «Η ύπαρξη του Θεού και ουσία του είναι ένα και το αυτό.» (H I, Π 20, 2009: 111), στην 25^η «Ο Θεός είναι ποιητικό αίτιο όχι μονάχα της ύπαρξης των πραγμάτων αλλά και τους ουσίας τους» (H I, Π 25, 2009: 116). Η μοναδικότητα της υπόστασης, το γεγονός ότι είναι εμμενές αίτιο όλων των πραγμάτων, ήτοι των δύο κατηγορημάτων που συλλαμβάνει ο άνθρωπος (σκέψη και έκταση) αλλά και όλων των άλλων που υπάρχουν και ταυτόχρονα είναι εμμενές αίτιο όλων των τρόπων (modes) των κατηγορημάτων, τα οποία τελούν σε σχέση παραλληλίας και είναι εντός της εμμενούς σχέσης έχει πολλαπλές συνέπειες για τη δυτική μεταφυσική.

Η πρώτη συνέπεια, ήδη ορατή από το πρώτο μέρος, είναι η ανατροπή της δυϊστικής τάξης δημιουργού-δημιουργίας η οποία οργανώνει και τις μετέπειτα δυϊστικές διαιρέσεις, ήτοι άυλος Θεός-υλικός κόσμος (Montag 2021: 13) και σύστοιχα την πνευματική και υλική διάσταση του ανθρώπου, που τελούν σε σχέση υπαγωγής της δεύτερης στην πρώτη. Εφόσον ουσία και ύπαρξη συμπλέκονται μέσω του μηχανισμού της εμμενούς αιτιότητας, τότε η ο υπερβατικός καθορισμός, το πρωτείο της σκέψης επί της ύλης αναιρείται. Δεν έχουμε όμως μόνο μια αλλαγή στην τοπολογία της σχέσης, αλλά και στη χρονικότητά της. Ο δημιουργός, κατά την παραδοσιακή σύλληψη, προϋπάρχει του δημιουργήματος, η σκέψη της υλικής πραγμάτωσής της, γεγονός που εξασφαλίζει και πάλι το πρωτείο της υπερβατικής οντότητας και της συνακόλουθης πνευματικότητας, ιδεατότητάς της (ό.π. 14). Με την εισαγωγή της μίας και μοναδικής υπόστασης, «[π]έρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμία υπόσταση» (H I, Π 14, 2009: 96), δημιουργείται μια ίση διάταξη των κατηγορημάτων σκέψης και έκτασης που υπονομεύει κάθε πρωτείο και αυτό το κάθε πρέπει να εκληφθεί με τον πλέον κυριολεκτικό τρόπο. Δεν μιλάμε για αναστροφή της τάξης των εννοιών που κυριαρχούσε στη δυτική μεταφυσική, δεν είμαστε μπροστά σε αντιμετάθεση όρων. Ο Σπινόζα καταργεί την ίδια την διαδικασία αναγωγής όπου ένα πράγμα ανάγεται σε κάποιο άλλο, ένα πρωτείο του σώματος σε βάρος του πνεύματος, της ύλης έναντι της ιδέας, στον κόσμο του αποσυνάγωγου σεφαραδίτη ό,τι είναι στο Θεό (τα πάντα) είναι πραγματικό (ό.π.).

Έτσι ο Θεός είναι μια μετασχηματισμένη δύναμη, «μια εννοιολογική συσκευή που αποτρέπει τον σχηματισμό οποιασδήποτε οντολογικής ιεραρχίας, είτε ιδεαλιστικής είτε ‘υλιστικής’.» (ό.π.). Η πλέον ριζική συνέπεια αναδύεται ακριβώς εδώ όταν ο Θεός ανασυγκροτείται ως μια παραγωγική συσκευή, μια δύναμη που συνεχώς παράγει εν κόσμω και όχι εν υπερβατικώ αιθέρα. Ο Θεός παράγει, εν συνεχές έργω, και ως εκ τούτου η ουσία του πραγματώνεται εν έργω (ό.π. 17) έτσι εκείνος και η ιδέα του

προκύπτουν από την πραγματικότητα των πραγμάτων, από την πληθυντικότητα των εκφράσεων του, με τρόπο που ο Θεός δεν είναι τίποτα παραπάνω από την πραγματικότητα, στο δίκτυο σχέσεων και πολυπλοκότητας που αυτός εκφράζεται (Macherey 2023: 92).

Για αυτό και τα κατηγορήματα, τα δύο που είναι «ορατά» από την οπτική γωνία του ανθρώπινου τρόπου (mode), βρίσκονται ταυτόχρονα και σε συνθήκη παραλληλίας αλλά και ισοδυναμίας, αποτελούν πραγματικές εκφράσεις του εν έργω Θεού μέσα σε διαφορετικούς τόπους που βρίσκονται σε εμμενή σχέση. Με έναν τρόπο αποτελούν εκφράσεις της άπειρης υπόστασης σε δύο διαφορετικές διαστάσεις με την πιο στενή γεωμετρική έννοια· όπως το μήκος δεν μπορεί να έχει οντολογική ή άλλη υπεροχή επί του ύψους καθώς αποτελούν εκφάνσεις του ίδιου πράγματος έτσι έκταση και σκέψη δεν μπορούν ούτε να υπερέχουν η μία της άλλης, ούτε όμως και να προηγηθούν χρονικά η μία της έτερης. Και τα δύο κατηγορήματα υπάρχουν, είναι, ταυτόχρονα έχοντας ως αναγκαία εμμενή αιτία την υπόσταση και την αναγκαστική ταυτόχρονη έκφρασή της σε όλες τις διαστάσεις (κατηγορήματα) που είναι δυνατόν να υπάρξουν. Τελούν σε σχέση παραλληλίας και άρα δεν έχουν καμία σχέση αιτιότητας το ένα προς το άλλο (Ντελέζ 1996: 33), αλλά μόνο αιτιακή σχέση με την υπόσταση, η οποία επίσης δεν μπορεί να αναχθεί σε υπερβατική αιτία καθώς έξω από τις εκφράσεις της δεν είναι δυνατόν να υπάρξει.

Από τον Θεό προς μια υλιστική θεωρία ιδεών

Η εμμενής σχέση στον Σπινόζα δεν σημαίνει μια στενά αξεδιάλυτη διάταξη των κατηγορημάτων εν σχέση με την υπόσταση, ούτε μια σύμμειξη των κατηγορημάτων της σκέψης και της έκτασης. Το σπινοζικό επιχείρημα δεν βασίζεται ούτε σε μια αναστροφή της τάξης του δυϊσμού, από το πνεύμα στο σώμα, ούτε όμως και σε μια αξεδιάλυτη διάταξη που οι όροι δεν μπορούν να γίνουν διακριτοί. Η διάκριση διατηρείται υπό την έννοια των διαφορετικών τροπικοτήτων του ίδιου πράγματος (Φουρτούνης 2023: 405). Αυτό που τροποποιείται ριζικά εντούτοις είναι η πρόσληψη των ιδεών και των ενεργημάτων του σώματος· και αν για τα δεύτερα το ζήτημα είναι σχετικά απλό στην πρόσληψη, καθώς τα πράγματα της έκτασης εύκολα γίνονται αντιληπτά ως εκτατά πράγματα, για τις ιδέες το ζήτημα είναι πιο περίπλοκο. Για τον Σπινόζα οι ιδέες είναι πράγματα, αντικείμενα με την υλικότητα που τους προσιδιάζει, εντός πραγματικότητας και κόσμου, τρόποι (modes) του κατηγορήματος της σκέψης της υπόστασης (Φουρτούνης 2023: 404).

Στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* ο Σπινόζα θα υποστηρίξει ήδη από τη γνωστή πρόταση 7 ότι «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και την σύνδεση των πραγμάτων» (H II, Π 7, 2009:153) την οποία θα επεξηγήσει περαιτέρω μέσω της απόδειξης που παραπέμπει στο τέταρτο αξίωμα του πρώτου μέρους «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την ενέχει.» (H I, A 4, 2009: 81) και η οποία λέει ότι «Καταφαίνεται μέσω του Αξιώματος 4 του μέρους 1. Διότι η ιδέα κάθε αιτιατού εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου του οποίου είναι αποτέλεσμα.» (H II, Π 7, A, 2009: 153) και συνεχίζοντας στο Πόρισμα της ίδιας πρότασης «Από εδώ έπεται ότι η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του. Τουτέστιν, ό,τι έπεται μορφικά από την άπειρη φύση του Θεού, έπεται αντικειμενικά στον Θεό από την ιδέα του Θεού με την ίδια τάξη και σύνδεση.» (H II, Π 7, πορ. 2009: 153). Η πρόταση 7 θα ολοκληρωθεί με σχόλιο στο οποίο ο Σπινόζα θα επεκτείνει στα απώτατα όρια της τη σκέψη του για τις ιδέες γράφοντας

«[...] η σκεπτόμενη υπόσταση και η εκτεταμένη υπόσταση είναι μία και η αυτή που γίνεται καταληπτή άλλοτε υπό το μεν κατηγορήμα και άλλοτε υπό το δε. Παρομοίως, ένας τρόπος της έκτασης και η ιδέα εκείνου του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα, αλλά εκφρασμένο με δύο τρόπους· [...] και γι' αυτό είτε συλλάβουμε τη φύση υπό το κατηγορήμα της Έκτασης, υπό το κατηγορήμα της Σκέψης, ή υπό οποιοδήποτε άλλο, θα ανακαλύψουμε μία και την αυτή τάξη, ήτοι μία και την αυτή σύνδεση αιτιών, τουτέστιν τα ίδια πράγματα να έπονται τα μεν από τα δε. [...] το μορφικό είναι της ιδέας του κύκλου δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνο μέσω ενός άλλου τρόπου του σκέπτεσθαι σαν εγγύτατο αίτιο, και εκείνος πάλι μέσω ενός άλλου, και ούτως επ' άπειρον, έτσι ώστε ενόσω τα πράγματα θεωρούνται ως τρόποι του σκέπτεσθαι οφείλουμε να εξηγούμε την τάξη ολόκληρης της φύσης μέσω του κατηγορήματος της Σκέψης και μόνο, και καθόσον θεωρούνται ως τρόποι της Έκτασης πρέπει επίσης να εξηγούμε την τάξη ολόκληρης της φύσης μέσω του κατηγορήματος της Έκτασης και μόνο, και το ίδιο εννοώ για τα άλλα κατηγορήματα.» (HII, Π 7, Σ 2009: 153-154).

Με αυτό τον τρόπο ο Σπινόζα εγκαινιάζει μια υλιστική οπτική για την πρόσληψη των ιδεών και του πνεύματος στον αντίποδα των πλατωνικών και καρτεσιανών φιλοσοφικών παραδόσεων. Ο Σπινόζα αποδίδει στις ιδέες το ίδιο ακριβώς καθεστώς με τα εκτατά πράγματα. Με την ιδέα της απόλυτης παραλληλίας των κατηγορημάτων δεν αποκλείει μόνο την παραδοσιακή αλληλεπίδραση πνεύματος-σώματος σε μια ιδεαλιστική και υπερβατική διάταξη. Ταυτόχρονα αρνείται και το αντίθετο· μια τεντωμένη υλιστική ανασυγκρότηση που θα υπονοούσε την μεταβολή της τάξης επιδράσεων από το σώμα προς το πνεύμα (Moreau 2019: 124).

Ο υλιστικός πυρήνας του σπινοζικού εγχειρήματος συνίσταται ακριβώς στο γεγονός της απόδοσης του ίδιου καθεστώτος σε ιδέες και έκταση, η ισορρόπηση των δύο κατηγορημάτων και κυρίως η πλέον προκλητική θέση ότι η «Η Έκταση είναι

κατηγορήμα του Θεού, ήτοι ο Θεός είναι εκτεταμένο πράγμα» (Η ΙΙ, Π2, 2009: 148) μας επιτρέπει να ανασυγκροτήσουμε γνωσιολογικά κάθετι συναρμολογώντας και αποσυναρμολογώντας το είτε από την οπτική της έκτασης είτε από την οπτική της σκέψης.

Φαντασία: πέραν της ψευδαίσθησης της καθαρής γνώσης

Σταθήκαμε σε κάποιες κομβικές διαστάσεις της σπινοζικής θεωρίας των ιδεών υιοθετώντας, κατά την πρακτική του, μια συγκεκριμένη οπτική γωνία δηλαδή σαν να μπορούσαμε να «δούμε» *την τάξη και την σύνδεση* των ιδεών από την οπτική της αιώνιας και άπειρης υπόστασης. Τώρα θα πρέπει να αλλάξουμε θέση θέασης και να κοιτάξουμε από την οπτική γωνία του ανθρώπου ο οποίος στην σπινοζική φιλοσοφία είναι τρόπος (mode) που και εκείνος, όπως κάθε άλλος, εκφράζεται στο κατηγορήμα της σκέψης και της έκτασης. Ο άνθρωπος δεν είναι κατ' εικόνα και ομοίωση, αλλά μια ακόμα τροπικότητα του εν' έργω σκεπτόμενου Θεού «Στην ουσία του ανθρώπου δεν ανήκει το είναι της υπόστασης, ήτοι η υπόσταση δεν συνιστά τη μορφή του ανθρώπου.» (Η ΙΙ, Π 10, 2009: 158). Κατ' αντιστοιχία τότε η ουσία του ανθρώπου αποτελεί πολλαπλή τροπικότητα του Θεού,

Η ουσία του ανθρώπου [...] συνίσταται από συγκεκριμένους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού, δηλαδή [...] από τρόπους του σκέπτεσθαι· μα, από όλους αυτούς, φύσει πρότερη [...] είναι η ιδέα και δοθείσης αυτής οι υπόλοιποι τρόποι (σε σχέση με τους οποίους η ιδέα είναι φύσει πρότερη) οφείλουν να είναι στο ίδιο άτομο. Ως εκ τούτου η ιδέα είναι το πρώτο που συνιστά το είναι του ανθρώπινου Πνεύματος. Μα όχι η ιδέα ενός μη υπάρχοντος πράγματος. Διότι τότε [...] δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ίδια η ιδέα υπάρχει· άρα θα είναι η ιδέα ενός ενεργεία υπάρχοντος πράγματος. Μα όχι ενός απείρου πράγματος. Διότι ένα άπειρο πράγμα [...] πρέπει να υπάρχει πάντοτε αναγκαία· μα αυτό είναι άτοπο· άρα το πρώτο που συνιστά το ενεργό του ανθρώπινου Πνεύματος είναι η ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος ενικού πράγματος (Η ΙΙ Π11, Α).

Για να συνεχίσει διαδοχικά στις προτάσεις 12 και 12,

Ό,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο Πνεύμα, ήτοι θα υπάρχει αναγκαία στο Πνεύμα μια ιδέα αυτού του πράγματος: Τουτέστιν, αν το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα, στο σώμα αυτό δεν θα μπορεί να συμβεί τίποτα που να μην γίνεται αντιληπτό από το Πνεύμα. (Η ΙΙ Π 12 2009: 162) και Το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το Σώμα, ήτοι ένας συγκεκριμένος εν ενεργεία υπάρχων τρόπος της Έκτασης, και τίποτα άλλο. (Η ΙΙ Π 13 2009: 163)

και να αποσαφηνίσει στο σχόλιο της 13^{ης} πρότασης ότι «Από τούτο κατανοούμε ότι το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ενωμένο με το Σώμα [...]» (Η Π Π 13 Σ 2009: 165).

Συμπεραίνουμε ότι η ουσία⁶⁴ του ανθρώπου είναι η ιδέα του πνεύματός του, το οποίο πνεύμα είναι η ιδέα του αντίστοιχου σώματός του (Ντελέζ 1996: 142). Έτσι το πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος, ιδέα ενική αλλά σύνθετη που σχηματίζεται κατά παράλληλη αντιστοιχία από το σώμα το οποίο επίσης αποτελείται από άλλα σώματα (Φουρτούνης 2023: 409-410). Γεγονός που μας εισάγει στη σχέση μεταξύ των δύο κατηγορημάτων που εκφράζεται η ανθρώπινη τροπικότητα. Η ιδέα του πνεύματος είναι εμμενής στο πνεύμα και εμμενής στο σώμα (Η Π, Π 21 2009: 183) ως εκ τούτου και πάλι βρισκόμαστε μπροστά σε μια πολυπρισματική θέαση του ίδιου αντικειμένου. Με τα λόγια της *Ηθικής* «Από εδώ έπεται ότι ο άνθρωπος σύγκειται από Πνεύμα και Σώμα και ότι το ανθρώπινο σώμα υπάρχει έτσι όπως το αισθανόμαστε» (Η Π, Π 13, πορ. 2009: 164).

Έτσι και ο άνθρωπος, ως τρόπος (mode), «υπακούει» στην ίδια τάξη με το υπόλοιπο σπινοζικό σύστημα, δεν υπάρχει η απορροή συνέπεια της μεταβατικής αιτιότητας ούτε από το πνεύμα στο σώμα, ούτε όμως και ανάποδα από το σώμα προς το πνεύμα, όπως επιχειρήθηκε να αποδοθεί η σπινοζική φιλοσοφία (Montag 2021: 15-17 και Ντελέζ 1996: 148). Εντός της εμμενούς συμμετρίας των πόλων του ίδιου τρόπου (ο άνθρωπος), το πνεύμα αποτελεί την ιδέα του σώματος και το σώμα το εκτατό είναι της. Αφού όμως η εμμένεια υπονομεύει κάθε οντολογικό πρωτείο, άρα και χρονικό ή χωρικό, αυτό σημαίνει ότι η σχέση είναι σε μόνιμη συγχρονία. Έτσι η ανθρώπινη συνθήκη Πνεύμα-Σώμα τελεί σε πάντοτε ήδη, και εσαεί αυτόχρονη και παράλληλη, συμμετρία. Η ιδέα περί του σώματος είναι ρευστή και διαρκώς μεταβαλλόμενη καθώς σχηματίζεται και ανασχηματίζεται συνεχώς καθώς το σώμα βρίσκεται σε συνεχή ρευστή διαμόρφωση μέσα από την αέναη αλληλεπίδρασή του με άλλα σώματα (Φουρτούνης 2023: 411).

Εδώ, και πριν προχωρήσουμε στο ζήτημα του επηρεασμού του σώματος, έχει σημασία να επαναλάβουμε τη συνθήκη της παραλληλίας των κατηγορημάτων η οποία

⁶⁴ Έχει σημασία να σημειώσουμε ότι η ουσία στον Σπινόζα δεν ακολουθεί κάποια κλασσική γραμμή σκέψης περί εσωτερικότητας, άρα και υπερβατικότητας. Από τον δεύτερο ορισμό του δεύτερου μέρους ο Σπινόζα έχει υποστηρίξει «Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει αυτό που, αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία· ή αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί.» (Η Π ορ. 2 2009: 145). Και πάλι η διάταξη των όρων υπονομεύει την παραδοσιακή δυτική μεταφυσική. Η ουσία τελεί σε σχέση αμοιβαιότητας η οποία είναι ζωτική για την ύπαρξη και την πρόσληψη. «Οι ουσίες δεν είναι ούτε λογικές δυνατότητες ούτε γεωμετρικές δομές· είναι μέρη δύναμης, δηλαδή βαθμοί φυσικής έντασης. Δεν έχουν μέρη αλλά είναι οι ίδιες μέρη, μέρη δύναμης [...]» (Ντελέζ 1996: 136-137).

είναι κρίσιμη για την ανθρώπινη συνθήκη στον Σπινόζα. Πνεύμα και σώμα την ίδια στιγμή που βρίσκονται σε εμμενή σχέση τελούν σε συνθήκη καθαρής αυτονομίας, τίποτα από ό,τι συμβαίνει στο ένα δεν αποτελεί γεγονός που μπορεί να εξηγηθεί αιτιακά μέσω μιας σχέσης αλληλεπίδρασης:

Αποκλείεται κατ' αρχάς οποιαδήποτε πραγματική δράση ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα, εφόσον εξαρτώνται από δύο διαφορετικά κατηγορήματα, κάθε κατηγορημα δε νοείται αφ' εαυτού. [...] Άρα το πνεύμα και το σώμα, αυτό που συμβαίνει στο ένα και αυτό που συμβαίνει στο άλλο, είναι αυτόνομα (Ντελέζ 1996: 143).

Αν η συνθήκη παραλληλίας ισχύει αυτούσια στην ανθρώπινη τροπικότητα αυτό σημαίνει ότι αφενός το Πνεύμα τελεί σε μια συνθήκη *αυτοματισμού της ιδέας* και το Σώμα είναι μηχανισμός που έχει το στοιχείο του αιφνιδιασμού, της έκπληξης (ό.π. 142). Η ιδέα του σώματος στο πνεύμα δεν αποτελεί παράσταση των τεκταινόμενων στο σώμα, τα οποία ούτως ή άλλως δεν υπακούν σε μια σταθερή και μόνιμη ενική συνθήκη, είναι πάντα δια-σωματικά, αλλά μια συγχρονική τρόπον τινά συμμετρική πνευματική εικόνα της έκτασης στη σκέψη.

Εντούτοις, έχουμε δει ήδη ότι ο Σπινόζα από την πρόταση 7 του II μέρους της *Ηθικής* έχει υποστηρίξει την ιδέα της παράλληλης τάξης και σύνδεσης ιδεών και πραγμάτων, η οποία παράγεται μέσα από το σύστημα της εμμενούς αιτιότητας της άπειρης σκεπτόμενης και εκτατής υπόστασης. Σώματα και πνεύματα τελούν σε αυτόνομη, παράλληλη, μη-τεμνόμενη, μη-αιτιακή (μεταβατικά) αντιστοιχία εντός του συστήματος έκφρασης του Θεού (ό.π.). Για αυτό και στο III μέρος ο Σπινόζα ακολουθεί την ίδια αρχή και για το σύστημα των επηρειών γράφοντας

[...] η τάξη ήτοι η συνάρθρωση των πραγμάτων είναι μία, είτε η φύση συλλαμβάνεται υπό το μεν κατηγορημα είτε υπό το δε, και συνεπώς η τάξη των ενεργειών και των παθών του Σώματός μας είναι φύση σύγχρονη με την τάξη των ενεργειών των Παθών του Πνεύματος.» (H III, Π 2, σχ. 2009: 237).

Συνεπώς, ενώ η αυτονομία των δύο διαστάσεων διατηρείται ενώ έχουμε την ίδια στιγμή μια διαδικασία «αντιστοιχίας» μεταξύ των δύο διαστάσεων που συγκροτούν τον τρόπο (mode) άνθρωπο.

Αυτή η ιδέα του σώματος που είναι το Πνεύμα, συνεπώς, ακολουθεί την τάξη και την σύνδεση της έκτασης και των αντίστοιχων πραγμάτων που επιδρούν στο σώμα, ακολουθώντας μια διαδικασία αποτύπωσης του επηρεασμού του σώματος στο κατηγορημα της σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι διαμορφώνεται ένα ίχνος, μια εικόνα του σωματικού επηρεασμού που δέχεται το σώμα αποκομμένη από το ίδιο το σώμα που το επηρέασε. Ο Ντελέζ χαρακτηρίζει αυτές τις ιδέες ανεντελείς για να αναδείξει ακριβώς

αυτή την ένταση μεταξύ του σώματος που επηρεάζει ένα σώμα και της ιδέας που διαμορφώνεται για αυτό τον επηρεασμό (Ντελέζ 1996: 107-108).

Για αυτό και ο Σπινόζα σπεύδει να υπογραμμίσει πριν περάσει στις κρίσιμες προτάσεις για τον σχηματισμό των ιδεών ότι «δεν έχουμε για το Σώμα μας παρά ολωσδιόλου συγκεχυμένη γνώση» (Η ΙΙ, Π 13, σχ. 2009:166). Πράγμα που αναπόφευκτα μας κάνει να συμπεράνουμε, σύμφωνα με την *τάξη και σύνδεση* ιδεών και πραγμάτων ότι και ιδέα του σώματος είναι πλήρως συγκεχυμένη.

Η σύγχυση αυτή, ας προτρέξουμε, συμπεραίνεται από τον Σπινόζα στην πρόταση 26 του δεύτερου μέρους, «Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν αντιλαμβάνεται κανένα εξωτερικό σώμα ως εν ενεργεία υπάρχον παρά μέσω των ιδεών του επηρεασμού του Σώματός του» (Η ΙΙ, Π 26, 2009: 188). Υπάρχει, λοιπόν, μια γνωστική απόσταση παραγόμενη από την τάξη της παραλληλίας των κατηγορημάτων· κανένας επηρεασμός του σώματος, κανένα πράγμα ή σώμα που επιδρά στο ανθρώπινο σώμα, δεν σχηματίζεται ως ιδέα στο κατηγορημα της σκέψης ως ρεαλιστικά και στιγμιαία ανασυγκροτημένο, υπάρχει πάντοτε κάτι της τάξης της παραλληλίας, καθώς στο κατηγορημα της σκέψης δημιουργείται το σκεπτόμενο *alter ego* μιας εκτατής συνθήκης και όχι μια αναπαράσταση ή αντανάκλαση αυτής (Φουρτούνης 2023: 414).

Αφού ο Σπινόζα έχει δείξει τους τρόπους με τους οποίους συντίθενται το μορφικό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος (Η ΙΙ, Π15, 2009: 174) και παραθέσει τους τρόπους επηρεασμού του Σώματος (Η ΙΙ, αιτ. 1-6, 2009: 173-174) αρχίζει να σχηματίζει το σύστημα παραγωγής των ιδεών των επηρεασμών. Γράφει,

Η ιδέα ενός οποιουδήποτε τρόπου με τον οποίο το ανθρώπινο Σώμα επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα πρέπει να ενέχει τη φύση του ανθρώπινου Σώματος και συγχρόνως τη φύση του εξωτερικού σώματος (ΗΙΙ, Π16, 2009: 175)

και

Αν το ανθρώπινο Σώμα είναι επηρεασμένο από έναν τρόπο που ενέχει τη φύση κάποιου εξωτερικού Σώματος, το ανθρώπινο Πνεύμα θα ενατενίζει αυτό το εξωτερικό σώμα ως εν ενεργεία υπάρχον ή ως παρόν μέχρι το Σώμα να επηρεαστεί από μια συναισθηματική επήρεια που να αποκλείει την ύπαρξη ή την παρουσία του σώματος αυτού. (ΗΙΙ, Π17, 2009: 176)

Από την πρόταση 16 αντιλαμβανόμαστε ότι η καθαρή αντίληψη για καθετί εξωτερικό της εμμενούς -αυτόνομης στους πόλους της- ενότητας Πνεύμα-Σώμα αποκλείεται. Κάθε ιδέα σχηματισμένη στο Πνεύμα εν σχέσει με τον επηρεασμό του σώματος ενέχει το ίδιο το υπό επήρεια σώμα, κάθε ιδέα επηρεασμού του σώματος είναι μια στενά υποκειμενική ιδέα καθώς περιλαμβάνει την υποκειμενική συνθήκη *το σώμα μου*⁶⁵. Η

⁶⁵ Εδώ έχει σημασία να διευκρινίσουμε το ζήτημα της υποκειμενικότητας και της υποκειμενικής συνθήκης. Η τάξη του σπινोजικού συστήματος είναι ανεξάλειπτη σε κάθε επιμέρους ανάπτυξη, ο

ιδέα του ήλιου που βλέπω δεν είναι η ιδέα του ήλιου γενικώς ως ουράνιο σώμα, αλλά η ιδέα του ήλιου ως επήρεια στο σώμα μου, άρα είναι η ιδέα του ήλιου πάνω στο σώμα μου. Συνεπώς η σχηματισμένη ιδέα αποτελεί σύμμειξη του ήλιου ως αυτό που είναι και του σώματός μου ως αυτό που είναι, μη ξεχνώντας ότι αυτή η αποστροφή, *αυτό που είναι*, δεν σχηματίζεται ποτέ ως αυτόνομη ιδέα στο Πνεύμα καθώς η καθεαυτή ιδέα των πραγμάτων, τουλάχιστον στο πρώτο είδος γνώσης, δεν αποτελεί δυνατότητα.

Αυτή η τρόπον τινά αστοχία συμπληρώνεται σε δύο κινήσεις. Η πρώτη κίνηση είναι αυτή στην οποία το Πνεύμα *φαντάζεται* ότι η ιδέα του επηρεασμού παριστάνει το εξωτερικό σώμα που επηρεάζει το «δικό του» σώμα· η δεύτερη είναι αυτή που περιγράφεται στην πρόταση 17. Εδώ ο Σπινόζα θα εισάγει με αρχετυπικό τρόπο μια προβληματική εξαιρετικά σύγχρονη, αυτή της μεταφυσικής της παρουσίας η οποία θα είναι κεντρική τόσο στον ντεριντιανό όσο και στον χαϊντεγκεριανό σύστημα (Φουρτούνης 2023: 427). Το εξωτερικό αντικείμενο, πράγμα, σώμα, που επιδρά στο σώμα μας όχι μόνο δεν μπορεί να σχηματιστεί ως ιδέα που το εμφανίζει έξω από τη σχεσιακότητά του με το σώμα μας, αλλά μπορεί μάλιστα να εμφανιστεί ως ωσεί παρόν. Το Πνεύμα *θα ενατενίζει το εξωτερικό σώμα* από τη θέση της ενέργειας του επηρεασμού που αποτύπωσε πάνω στο σώμα μας, μέχρι ένας άλλος επηρεασμός να διακόψει την παρουσία του επηρεασμού στο κατηγορημα της σκέψης. Έτσι λοιπόν πέραν του γεγονότος ότι η ιδέα του ήλιου είναι τελικά η ιδέα του ήλιου στο σώμα μου, άρα η ιδέα *ο ήλιος πάνω στο σώμα μου*, είναι ταυτόχρονα και η ιδέα του ήλιου στο σώμα μου, εν τω μέσω της νυκτός, από τον επηρεασμό του εγκαύματος που μου προκάλεσε ή από την ωραία ανάμνηση του βασιλέματος του στον ορίζοντα, με αποτέλεσμα η ιδέα να μην έχει ποτέ σχέση με το ουράνιο σώμα ήλιος που αποτελεί μια σχεδόν τέλεια σφαίρα αποτελούμενη από πλάσμα, με θερμοκρασία επιφάνειας 5800 βαθμούς κέλβιν και σε απόσταση 149,6 εκατομμυρίων χιλιομέτρων από τη γη· αυτή του η «πραγματική» κατάσταση δεν θα σχηματιστεί ποτέ ως ιδέα στο Πνεύμα⁶⁶.

άνθρωπος είναι τρόπος (mode) με τροπικότητα εκφραζόμενη στα δύο κατηγορήματα, άρα έκφραση της ουσίας της άπειρης θεϊκής υπόστασης στην έκταση και στη σκέψη δια της ανθρώπινης τροπικότητας χωρίς καμία μεταβατική αιτιότητα. Στον Σπινόζα δεν υπάρχει υποκείμενο, αν υπήρχε θα ήταν μόνος ο Θεός. Με την έννοια της υποκειμενικότητας θέλουμε να δηλώσουμε, κατά περιεργο τρόπο, μια καθολική συνθήκη σύμφυτη με την ανθρώπινη κατάσταση· ο άνθρωπος διαμορφώνεται γνωστικά μέσω αυτής της αποκοπής στην οποία θα επεκταθούμε παρακάτω, είναι πάντοτε ήδη υποκείμενο μέσα στην τάξη της τροπικότητας του.

⁶⁶ Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το παράδειγμα με τον Ήλιο που στην πραγματικότητα είναι το παράδειγμα του Σπινόζα «[...] όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε πως απέχει από εμάς περίπου διακόσια πόδια, πλάνη που δεν έγκειται μόνο σε αυτή τη φανταστική παράσταση, αλλά στο ότι όσο τον φανταζόμαστε έτσι αγνοούμε την αληθή του απόσταση και το αίτιο αυτής της φανταστικής παράστασης. Διότι όσο κι αν γνωρίζουμε αργότερα ότι απέχει από μας πάνω από 600 διαμέτρους Γης παρά ταύτα τον

Αυτή η οπτική για τη γνωστική παραγωγή θα εξηγηθεί στο πλήρες νόημά της (?) της από τον Σπινόζα στο σχόλιο της πρότασης 17, στο οποίο ξεκινά προβάλλοντας, με όρους προφάνειας, το εξής συμπέρασμα «Βλέπουμε έτσι πως είναι δυνατόν να ενατενίζουμε ωσεί παρόντα όσα δεν είναι, όπως γίνεται συχνά» (Η ΙΙ, Π17, σχ. 2009: 178) και συνεχίζει με το γνωστό παράδειγμα του Πέτρου και Παύλου στο οποίο υπογραμμίζει ξανά τη σχέση που έχει η ουσία του Πέτρου ως ιδέα για το σώμα του Πέτρου από τον ίδιο με την ιδέα για το σώμα του Πέτρου που έχει ο Παύλος για εκείνο μέσω του επηρεασμού του από αυτό ακόμα και όταν ο Πέτρος είναι απών και ο Παύλος θα τον ενατενίζει ως παρόντα. Για να καταλήξει στους πλέον κρίσιμους όρους,

[...] θα καλούμε εικόνες [images] των πραγμάτων τους επηρεασμούς του ανθρώπινου Σώματος που οι ιδέες τους αναπαριστούν τα εξωτερικά πράγματα ωσεί παρόντα, όσο και αν δεν αναπαράγουν τα σχήματα των πραγμάτων. Και όταν το Πνεύμα ενατενίζει τα σώματα με αυτόν τον τρόπο λέμε ότι *φαντάζεται* [imaginari]⁶⁷ (ό.π. 178-179)

Με αυτόν τον τρόπο έχουμε έναν αναδιπλασιασμό της συγκεχυμένης συνθήκης για την οποία έκανε λόγο ο Σπινόζα: η ιδέα του σώματος ως Πνεύμα, εξαρχής ελλιπής και εν συγκροτησιακή άγνοια, διαμορφώνει, φαντάζεται δια των ιδεών για τα εξωτερικά σώματα, πράγματα εν διπλασιασμένη αστοχία · εντός μιας στέρησης.

Τι όμως διαφοροποιεί αυτή την αστοχία από την εγγραφή της σε μια παραδοσιακή γραμμή πλάνης, όπως αρχετυπικά αναπτύχθηκε από τον Πλάτωνα στο μύθο του σπηλαίου, άρα και με έναν δεοντικό ορίζοντα απαλλαγής από την πλάνη και έξοδο στο κόσμο της αλήθειας, έναντι στο αρχικό ψεύδος; Ο Σπινόζα σπεύδει να προλάβει συναφείς σκέψεις,

Μα εδώ για να αρχίσω να υποδηλώνω τι είναι η πλάνη, θα ήθελα να σημειώσεις ότι οι φανταστικές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμιά πλάνη, ήτοι το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται· αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως στερούμενο μια ιδέα που να αποκλείει την ύπαρξη εκείνων των πραγμάτων που φαντάζεται ως παρόντα. Διότι αν το Πνεύμα, ενώ φαντάζεται μη υπάρχοντα πράγματα ως παρόντα, ήξερε συγχρόνως ότι εκείνα τα πράγματα δεν υπάρχουν αληθινά, θα προσέδιδε ασφαλώς αυτή τη δύναμη του φαντάζεσθαι σε μια αρετή της φύσης του, και όχι σε μια κακία· κυρίως αν αυτή η ικανότητα του να φαντάζεται εξαρτιόταν μόνο από τη φύση του, τουτέστιν [...] αν αυτή η ικανότητα του Πνεύματος να φαντάζεται ήταν ελεύθερη. (ό.π. 179)

φантаζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας επηρεασμός του σώματός μας ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα επηρεάζεται από αυτόν.» (Η ΙΙ, Π35 σχ. 2009: 197). Η σύγχρονη φυσική μας πληροφορεί για τη *φαινομενική διάμετρο* του Ήλιου που είναι η διάμετρος παρατήρησης του Ήλιου από την Γη και η οποία μάλιστα είναι και μεταβαλλόμενη κατά τη διάρκεια του έτους λόγω της ελλειπτικής τροχιάς της Γης γύρω από τον Ήλιο. Μεταχειριζόμενοι σπινολόγιο λεξιλόγιο θα λέγαμε ότι η *φαινομενική διάμετρος* είναι ακριβώς η ενσωμάτωση στην επιστημονική γνώση της πάντοτε παρούσας φαντασιακής αναπαράστασης της διαμέτρου του Ήλιου η οποία δεν έχει σχέση με την πραγματική του διάμετρο.

⁶⁷ Η υπογράμμιση του συντάκτη.

Δεν συνιστά πλάνη η φαντασία του πνεύματος, μιλάμε μόνο για έναν καταστατικό τρόπον τινά ακρωτηριασμό, μια πρωταρχική έλλειψη μη-αναπληρώσιμη. Θα βρισκόμασταν πράγματι μπροστά σε μια πλάνη, σε μια αυθεντική παραίσθηση που θα προσιδίαζε στις οπτικές ή ακουστικές ψευδαισθήσεις ενός ψυχικά πάσχοντος, αν είχαμε μπροστά μας μια *ελεύθερη* διαδικασία φαντασίας, αν εν τω μέσω της νυκτός φανταζόμασταν ότι η επήρεια δεν προήλθε από τον ήλιο, του οποίου ατελώς φανταζόμαστε την εικόνα, αλλά από ένα άλλο ανύπαρκτο ουράνιο σώμα ή από τον Θεό.

Οι εικόνες [imagines] αποτελούν αστοχίες της φαντασίας συνιστούν ένα σφάλμα (Φουρτούνης 2023: 441) που δεν υπακούει όμως στη συμμετρία του αντιθετικού ζεύγους αλήθεια-ψεύδος με την παραδοσιακή του σύλληψη, ήτοι το ψέμα ως απόκρυψη της αλήθειας, και η αλήθεια ως αποκάλυψη του ψεύδους. Ως προς αυτό ο Σπινόζα είναι ξεκάθαρος «Όλες οι ιδέες καθόσον αναφέρονται στον Θεό, είναι αληθείς.» (H II, Π32, 2009: 194) και «Δεν υπάρχει τίποτα θετικό στις ιδέες για το οποίο να λέγονται ψευδείς» (H II, Π33, 2009:195) και «Κάθε ιδέα που είναι σε μας απόλυτη, ήτοι ταιριαστή και τέλεια, είναι αληθής.» (HII, Π34, 2009: 195). Η φαντασία εμπεριέχει ακρωτηριασμένες εικόνες, αποκομμένες από τα αίτια τους, που σφάλουν διπλά «ως προς το αντικείμενό τους [...] και τη συναφή αστοχία ως προς τον τρόπο συσχέτισης με το αντικείμενο. Πρόκειται λοιπόν για διπλή αστοχία: ως προς το ιδεατό της ιδέας, που δίδεται έτσι ως ένα εξωτερικό αντικείμενο, και ως προς την ίδια την ιδέα που δίδεται ως αναπαράσταση του εν λόγω αντικειμένου.» (Φουρτούνης 2023: 419).

Αυτή η συνθήκη σφάλματος και αστοχίας δεν υπερβαίνεται η έλλειψη υπάρχει πάντα και είναι ανεξάλειπτη. Ό,τι κι αν γνωρίζουμε επιστημονικά για τον ήλιο ως ουράνιο σώμα και για τη σχέση του μαζί μας, αυτό πάντοτε θα σχετίζεται με την πρωταρχική –που όμως επαναλαμβάνεται συνεχώς– αίσθηση που έχουμε για αυτόν ως αντικείμενο στο γύρω κόσμο και για τη σχέση μας μαζί του μέσα από αυτή τη συνθήκη επηρεασμού. Η ακρωτηριασμένη γνώση, η συγκεχυμένη εικόνα, οι σχηματισμοί της φαντασίας είναι πάντοτε παρούσες. Η γνώση για το γεγονός ότι ο ήλιος είναι μια μπάλα πλάσματος, δεν εμποδίζει σε τίποτα αυτός να απεικονίζεται σε μια ζωγραφική αναπαράσταση ως κίτρινος κύκλος με μικρές ακτίνες να φεύγουν από αυτό, και μάλιστα για ένα μεγάλο διάστημα να θεωρείται ότι αυτό είναι αυθεντική αναπαράστασή του, απεικονίζεται όπως είναι. Η γνώση έρχεται μετά περιέχοντας όμως τη φαντασιακή εικόνα πάντοτε και ως εκ τούτου οι δύο συνθήκες συχνά συγκρούονται.

Φαντασία και ενδεχομενικότητα στο σύμπαν της απόλυτης αναγκαιότητας

Ένα εκ των πλέον επιτακτικών ερωτημάτων που απευθύνονται στους σπινοζικούς, και ειδικά στο ρεύμα του «κόκκινου σπινοζισμού»,⁶⁸ αφορά στο ότι ενώ υιοθετούν το σπινοζικό σύστημα ιδεών ως εναλλακτικό της εγελιανής φιλοσοφίας της τελεολογίας και του αναγκαίου εξελικτισμού του Πνεύματος (Geist), εντούτοις και η σπινοζική φιλοσοφία, ίσως περισσότερο όλων, δομεί ένα σύμπαν απόλυτης αναγκαιότητας και κλειστής αιτιότητας (εμμενούς βέβαια) μέσω της άπειρης υπόστασης που είναι αιτία πάντων· «Ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό.» (H I, Π15, 2009: 97).

Το ζήτημα είναι σύνθετο και θα αποτελούσε αντικείμενο ξεχωριστής μελέτης. Εντούτοις θα καταθέσουμε κάποιες συνοπτικές, προκαταρκτικές σκέψεις για τα ζητήματα της τελεολογίας και της απόλυτης αναγκαιότητας με βάση την *Ηθική*. Πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η *Ηθική* γράφεται για να αποτελέσει συνάρθρωση στοιχείων που οδηγούν σε μια πρακτική φιλοσοφία για τη ζωή (Μασερέ 2023: 20) και ότι όπως είπαμε παραπάνω ο Σπινόζα υιοθετεί μια ορισμένη γωνία, αυτής της υπόστασης, για να ξεκινήσει, με ένα ξεκίνημα όμως αρκούντως αναχρονιστικό, θεολογικό· από τον Θεό προς τα πράγματα (Macherey 2019: 29 και 43).

Το ζήτημα της τελεολογίας στον Σπινόζα οφείλει να προσεγγιστεί ως διερώτηση γύρω από το χαρακτήρα ακριβώς της *Ηθικής*, ήτοι το εάν αποτελεί μια τυπικά οντολογική διερεύνηση για το χαρακτήρα του όντος ή εάν είναι μια, επίσης τυπική, απόπειρα γνωσιοθεωρίας. Αυτό το ερώτημα σχηματίζεται ακριβώς σε αυτό το μέρος της *Ηθικής* που προκάλεσε και τις μεγαλύτερες αντιδράσεις στην εποχή του Σπινόζα, το *De Deo* (*Περί Θεού*). Η άπειρη υπόσταση είναι γνωστικός ή οντολογικός όρος; Γράφει ο Μασερέ για αυτό,

[...] το ερώτημα το οποίο θέτουν σε τελική ανάλυση οι ιλιγγιώδεις στοχασμοί που παρουσιάζει ο Σπινόζα αναφορικά με τον «Θεό» στις τριάντα έξι προτάσεις του πρώτου μέρους της *Ηθικής* είναι το ακόλουθο: ως προς τι αυτοί οι στοχασμοί, που εντάσσουν τα προβλήματα της ανθρώπινης ύπαρξης σε ένα πλαίσιο τόσο ευρύ ώστε να χάνουν φαινομενικά κάθε ιδιαίτερη σημασία, αφορούν μολαταύτα το ηθικό σχέδιο απελευθέρωσης, παρά το γεγονός ότι η απόλυτη αναγκαιότητα που αναγνωρίζεται στη συνολική τάξη των πραγμάτων φαίνεται να κενώνει εξ αρχής το σχέδιο αυτό από περιεχόμενό του; (Macherey 2023: 24).

⁶⁸ Ο όρος ανήκει στον Alberto Toscano και αναφέρεται σε μια γραμμή σκέψης μαρξιστών που εμπνέονται από τον Σπινόζα· βλ. σχετικά και Jason Read, *Red Spinozism: Towards and Against a Spinozist Theory of Alienation*, στον προσωπικό του ιστότοπο: <http://www.unemployednegativity.com/2011/07/red-spinozism-towards-and-against.html>, τελευταία ανάκτηση, 30/07/2023.

Ο Σπινόζα λοιπόν δημιουργεί μια σύμμειξη, δομεί ένα σύστημα γύρω από την βασική ιδέα του Θεού χωρίς να την εγγράφει μονοσήμαντα σε κάποια από τις δύο μεθόδους και αυτό είναι που ενοχλεί τον Κοζέβ όταν υποστηρίζει το αδύνατο της γραφής της *Ηθικής* από ένα άνθρωπο. Στις δέκα πρώτες προτάσεις της *Ηθικής*, για τις οποίες ο Macherey μας κρούει τον κώδωνα του κινδύνου ότι δεν πρέπει να *ερμηνεύσουμε στην κατεύθυνση μιας γενικής οντολογίας*, αναπτύσσει ένα στρατήγημα για να δομήσει τον Θεό εντός της συνθλιπτικής έννοιας της εμμένειας. Αυτό που κονιορτοποιεί η εμμένεια είναι ακριβώς η φιλοσοφία της απαρχής, που μοιραία κατατείνει σε φιλοσοφία του τέλους. Ο Θεός κατασκευάζεται (Gueroult στο Macherey 2019: 146), η άπειρη υπόσταση συγκροτείται εκ των στοιχείων της, και έτσι, ενώ ο Θεός είναι *causa sui*, «ωστόσο δεν στερείται αιτίας» (ό.π. 148), με την ποιητική αιτία του να είναι ακριβώς τα κατηγορήματα, οι εκφράσεις του. Η συνθήκη αιωνιότητας του σπινοζικού σύμπαντος αλλά και η συνθήκη απόλυτης διαφάνειας του, η δυνατότητα να γνωρίσουμε τα πάντα υπονομεύουν κάθε φιλοσοφία της απαρχής. Με τα λόγια του Macherey, «Έτσι εξηγείται μια ανωμαλία που έχει πολλές φορές επισημανθεί: η *Ηθική* δεν ξεκινά με τον Θεό, αλλά οδηγείται σε αυτόν [...]» (Macherey 2019: 148) και «Δεν υπάρχει περισσότερο ή λιγότερο είναι ή πραγματικότητα στην υπόσταση, συγκριτικά με τα κατηγορήματα της, αλλά υπάρχει ακριβώς *τόση* πραγματικότητα [...] Τα κατηγορήματα δεν υπολείπονται της υπόστασης [...]» (ό.π. 149).

Το γεγονός ότι ο Θεός είναι εν έργω υπόσταση, η ουσία του αναγκαστικά πραγματώνεται εν' έργω (Montag 2021: 17) καθιστά συνεχώς αδύνατη τόσο την αφετηρία όσο και την ολοκλήρωση, επί της ουσίας προσκρούουμε σε μια ατέρμονη λούπα συστροφής και εκδίπλωσης της υπόστασης· συστροφής στην ύπαρξη της από τα κατηγορήματα προς εκείνη και *vice versa*. Η τελεολογία είναι αδύνατη όχι μόνο επειδή δεν υπάρχει αλλά επίσης γιατί αυτή θα αποτελούσε επαναθεμελίωση μιας υπερβατικότητας, ενός σκοπού που απ' έξω καθορίζει το σύστημα. Ο Σπινόζα, ξανά, θωρακίζεται απέναντι σε αυτή την υπόνοια

[...] η Φύση δεν ενεργεί για έναν τελικό σκοπό· διότι εκείνο το αιώνιο και άπειρο Ον που ονομάζουμε Θεό ήτοι Φύση ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία υπάρχει. [...] από όποια αναγκαιότητα της φύσης υπάρχει, από την ίδια και ενεργεί. Ο λόγος, λοιπόν, ήτοι η αιτία για την οποία ενεργεί ο Θεός ήτοι η φύση και για την οποία υπάρχει είναι ένα και το αυτό. Άρα όπως δεν υπάρχει για κάποιον τελικό σκοπό, δεν ενεργεί επίσης για κάποιον τελικό σκοπό· αλλά όπως δεν έχει καμία αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ύπαρξης, έτσι δεν έχει και καμία αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ενέργειας. (H IV, πρόλογος 2009:345).

Με αυτές τις παρατηρήσεις, και τελικώς παραθέτοντας το ίδιο το σπινοζικό κείμενο, θεωρούμε ότι τροχάδην ολοκληρώνουμε με το ζήτημα της αφετηρίας και της

τελεολογίας στο σύστημα του Σπινόζα για να προχωρήσουμε στο επόμενο ζήτημα που αφορά την ενδεχομενικότητα.

Εδώ το να ανατρέξουμε στο σπινοζικό κείμενο θα κλείσει το ζήτημα τελεσιδικα. «Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να παραχθούν από τον Θεό με κανέναν άλλο τρόπο και με καμία άλλη τάξη, παρά όπως παράχθηκαν» (H I, Π 33, 2009: 125) και «[...] η ύπαρξη κάποιου πράγματος έπεται αναγκαία ή από την ουσία και τον ορισμό του ή από ένα δεδομένο ποιητικό αίτιο [...] Μα κάποιο πράγμα δεν λέγεται *ενδεχόμενο*⁶⁹ για καμία άλλη αιτία, παρά από μια σκοπιά έλλειψης της γνώσης μας.» (H I, Π33, σχ.1 2009: 126) και τέλος «[...] τα πράγματα έχουν παραχθεί από τον Θεό με την ύψιστη τελειότητα: εφόσον έχουν προέλθει αναγκαία από μια δεδομένη τελειότατη φύση.» (H I, Π33, σχ.2 2009: 126). Η άρνηση της ενδεχομενικότητας είναι σαφής στο σπινοζικό σύστημα (Montag 2021: 24 και Γουδέλη 2015: 19) και η μόνη περίπτωση στην οποία αυτή εμφανίζεται είναι ως έλλειψη γνώσης, «έλλειψη επαρκούς γνώσης είτε της ουσίας του είτε των αιτίων που το καθιστούν αναγκαίο ή αδύνατο.» (Γουδέλη 2015 ό.π.).

Το σημείο αυτό το καθιστά πιο εμφανές ο Σπινόζα στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* και συγκεκριμένα στην πρόταση σαράντα τέσσερα, «Δεν είναι στη φύση του του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία.» (H II, Π44, 2009: 209), εξηγώντας στην απόδειξη της πρότασης ότι «Είναι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα αληθώς [...] δηλαδή [...] όπως είναι στον εαυτό τους, τουτέστιν [...] όχι ως ενδεχόμενα αλλά ως αναγκαία.» (H II, Π44, απ. ό.π.) για να καταλήξει στο πόρισμα 1 να εντοπίσει τον «χώρο» του ενδεχόμενου ως εξής «Από εδώ έπεται ότι εξαρτάται μόνο από τη φαντασία να ενατενίζουμε τα πράγματα ως ενδεχόμενα, τόσο από τη σκοπιά του παρελθόντος όσο και του μέλλοντος.» (H II, Π44, πορ.1, ό.π.).

Συμπεραίνουμε ότι ενδεχομενικότητα υπάρχει μόνο στη φαντασία εντός της διαδικασίας ενατένισης που περιγράψαμε στην προηγούμενη ενότητα, ταυτόχρονα ενδεχομενικότητα υπάρχει εν χρόνω. Εξηγεί ο Σπινόζα επιστρατεύοντας ξανά τον ήλιο τον Πέτρο, τον Παύλο και προσθέτοντας τον Συμεών⁷⁰, «[...] φανταζόμαστε επίσης το

⁶⁹ Υπογράμμιση του συντάκτη.

⁷⁰ Παραθέτουμε ως σημείωση το σημαντικό παράδειγμα του Σπινόζα: «Ας θέσουμε έτσι ένα παιδί που χθες είδε για πρώτη φορά το πρωί τον Πέτρο, το μεσημέρι τον Παύλο και το βράδυ τον Συμεών, και σήμερα ξανά το πρωί τον Πέτρο. Καταφαίνεται, βάσει της Πρότασης 18 τούτου, ότι μόλις δει το πρωινό φως, πάραυτα θα φανταστεί τον ήλιο να διανύει το ίδιο μέρος του ουρανού που διένυσε την προηγούμενη μέρα, ήτοι μια ολόκληρη μέρα, και μαζί με τον πρωί τον Πέτρο, με τον μεσημέρι τον Παύλο και με το βράδυ τον Συμεών, τουτέστιν θα φανταστεί την ύπαρξη του Παύλου και του Συμεών σε σχέση με τον

χρόνο, δηλαδή από το ότι φανταζόμαστε σώματα κινούμενα βραδύτερα από άλλα, ταχύτερα από άλλα ή ισοταχώς με άλλα.» (Η ΙΙ, Π44, σχ. 2009: 210) για να περάσει στο δεύτερο πόρισμα και να υποστηρίξει ότι «Είναι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα υπό ένα ορισμένο είδος αιωνιότητας.» (Η ΙΙ, Π44, πορ.2 2009:211). Συνεπώς από την οπτική γωνία της αιώνιας, άρα άχρονης, και της γνωστικά πλήρους (με την έννοια ότι η γνώση αιτίας-αποτελεσμάτων, ουσίας-ύπαρξης είναι αποκατεστημένη) θεϊκής υπόστασης η ενδεχομενικότητα είναι αδύνατη. Για τον Θεό ενδεχόμενα δεν υπάρχουν.

Χωρίς να μπορούμε να σταθούμε περισσότερο ή να υποστηρίξουμε περισσότερο αυτή τη σκέψη, θα πούμε ότι εάν υιοθετήσουμε την οπτική γωνία της συγκεκριμένης τροπικότητας (mode) άνθρωπος, που τελεί στην συγκεκριμένη, διπλασιασμένη, γνωστική αστοχία της φαντασίας και σε πεπερασμένη χρονικότητα τότε ενδεχομενικότητα υπάρχει. Και αφού ο άνθρωπος αποτελεί σκεπτόμενο και εκτατό τρόπο που υπάρχει ως τέτοια στα δύο κατηγορήματα μέσα στη θεϊκή υπόσταση, τότε αυτό το γνωστικό σφάλμα που δημιουργεί όρους ανάδυσης της ενδεχομενικότητας υπάρχει εν Θεώ επίσης.

Από την συμπαντική οπτική της αιώνιας υπόστασης όλα αντικρίζονται ως αναγκαία υπό την προϋπόθεση της άπειρης και τέλει γνώσης, από την οπτική του ανθρώπου τα πράγματα αναγκαστικά *ενατενίζονται* σε κάθε βήμα της διαδικασίας, ακόμα και στα επόμενα είδη γνώσης, ως ενδεχομενικά ακριβώς γιατί συγκροτείται μια πάντα ελλιπής γνώση αιτιών-αποτελεσμάτων. Αυτός ο χώρος ενδεχομενικότητας, συγκροτημένος πάνω στο σφάλμα είναι που πιθανόν επιτρέπει να *φανταστούμε* νέες τάξεις, συνδέσεις και δομές.

Ψόφιο σκυλί, ψόφο δεν έχει⁷¹

Ο Μαρξ στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* γράφει

Τη μυστικοποιητική πλευρά της εγγελιακής διαλεκτικής την υπέβαλα σε κριτική πριν από σχεδόν 30 χρόνια, σε μια περίοδο όπου ήταν ακόμα της μόδας. Ακριβώς όμως όταν επεξεργάζομουν τον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, οι σκυθρωποί, επηρμένοι και μέτριοι επίγονοι, οι οποίοι τώρα έχουν τον πρώτο λόγο στη μορφωμένη Γερμανία αρέσκονταν να μεταχειρίζονται τον Hegel όπως αντιμετώπισε ο ευθύς Moses Mendelssohn τον Spinoza την περίοδο του Lessing, δηλαδή σαν “ψόφιο σκυλί”» (Marx 2016: 733).

μελλοντικό χρόνο· και αντιθέτως αν δει το βράδυ τον Συμεών, θα αναφέρει τον Παύλο και τον Πέτρο στο παρελθόν, δηλαδή θα τους φανταστεί μαζί με τον παρελθοντικό χρόνο· και αυτό τόσο σταθερότερα όσο συχνότερα τους είδε με την ίδια εκείνη τάξη.

⁷¹ Ο τίτλος της κατακλείδας ενότητας του κεφαλαίου από το Χουάν Ντομίνγκο Σάντσεζ Εστόπ 2014.

ανασυγκροτώντας –στην στιγμή ακριβώς που υπερασπίζεται τον εαυτό του απέναντι στις επιθέσεις για την διαλεκτική του ως μυστικιστική κατά την εγελιανή εκδοχή της– την μοίρα που επεφύλασσε η ηπειρωτική φιλοσοφική παράδοση και συγκεκριμένα ο γερμανικός ιδεαλισμός στον αποσυνάγωγο Σπινόζα.

Ο Μαρξ αναφέρεται στον Γιακόμπι (F. H. Jacobi) και το βιβλίο του *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Για τη διδασκαλία του Σπινόζα σε επιστολές προς τον κύριο Μόζεζ Μέντελσσον, 1789) τις οποίες ξεκινά γράφοντας ότι ο ποιητής Λέσσινγκ είχε εξομολογηθεί στον ίδιο σε μια ιδιωτική τους συνάντηση ότι ήταν σπinoζικός (Χένριχ 2018: 143, 156). Στον τόμο αυτό Γιακόμπι ανασυγκροτεί τον σπinoζικό στοχασμό ως παραγόμενο εντός ενός μυστικιστικού υπό εβραϊκή επιρροή συστήματος, νεοπλατωνικό με την έννοια ότι η απορροή ισοδυναμείται με την δημιουργία (ό.π. 157, 158), ντετερμινιστικό, και τελικώς αναπτύσσοντας μια εκδοχή «σπinoζισμού της ελευθερίας» (ό.π. 159). Αντίστοιχα ο τόμος του Ντήτερ Χένριχ (Dieter Henrich) στον οποίο παραπέμπουμε, και ο οποίος αποτελεί τις διαλέξεις του στο Χάρβαντ τη δεκαετία του 1970 με τις οποίες εισήγαγε το αγγλοσαξωνικό κοινό στο γερμανικό ιδεαλισμό, παρουσιάζει επίσης τον Σπινόζα στο κεφάλαιο με τίτλο *Η σαγήνη του μυστικισμού* αναπτύσσοντας τις αντί-καντιανές διαδρομές του γερμανικού ιδεαλισμού υπό την επήρεια, μεταξύ άλλων, και του Σπινόζα.

Όπως υποστηρίζει ο Γιτζάκ Μελάμεντ (Yitzhak Melamed), σε πρόσφατο του άρθρο (Melamed 2023), ο Σπινόζα επί μακρόν απορρίφθηκε ως θεωρητικός μιας παραδοσιακής δυτικής μεταφυσικής, παραθέτοντας μάλιστα την ερώτηση φοιτητή του σε συνέδριο για τον Χέγκελ ο οποίος ρώτησε «Η ομιλία σας ήταν πολύ ενδιαφέρουσα, εντούτοις, αν μου επιτρέπετε, ποιο είναι το νόημα του να εμπλεκόμαστε ξανά με τη σπinoζική μεταφυσική; Δεν έχει ήδη αποδειχθεί από τον Καντ ότι η δογματική μεταφυσική είναι ξεπερασμένη;» (ό.π. ΜτΣ). Παράλληλα όμως με αυτή την απόρριψη ο Μελάμεντ αναδεικνύει μια καινούργια αντίσταση στο έργο του Σπινόζα, αντίσταση σχετική με την παρούσα μελέτη μας και σημαντική για τη συνάφεια του με τα συστήματα των Λακάν, Αλτουσέρ, Φουκώ, ο σπinoζικός αντί-ανθρωπισμός. Η ανθρωπιστική φιλοσοφία του σήμερα, σύστοιχα με τον κυρίαρχο ακόμα γερμανικό ιδεαλισμό και με την ουμανιστική προκείμενη του μεταπολεμικού γαλλικού περιβάλλοντος, έχει κάθε λόγο να αντιστέκεται σε μια φιλοσοφία που επιφυλάσσει για την ιδιαίτερα αγαπητή έννοια του καθολικού ανθρώπου τη μοίρα του τρόπου (mode).

Τι άλλο εκτός από αποσυνάγωγος, ακόμα σήμερα, μπορεί να είναι ο φιλόσοφος που απορρίπτει την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι ωσεί κράτος εν κράτει εντός της φύσης (Η ΙΙΙ, πρόλογος 2009: 231), μια «νησίδα ελευθερίας σε ένα πέλαγος επικαθορισμού» (Montag 2021: 27), και εκείνος που γράφει αυτό που ο Ντελέζ επέλεξε να αναδείξει ως το θεμελιώδες ζήτημα της πολιτικής επιστήμης των ημερών μας ότι *οι άνθρωποι μάχονται για τη δουλεία τους σαν να μάχονταν για την ελευθερία τους* (Spinoza 2014);

Η σπινοζική φιλοσοφία δημιουργεί ένα σύστημα που μέσα στη συνοπτικότητά του, τις σιωπές, τις εντάσεις και τις αντιφάσεις του και την έξω-θεσμικότητά του, πριν στήσει το οποιοδήποτε κάτοπτρο του *φιλοσοφικού ναρκισσισμού επί το έργω* (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 111), επιλέγει να ανατρέψει κάθε κάτοπτρο που έχει στηθεί ως τότε με κέντρο τη συνείδηση, το cogito, την ελεύθερη βούληση, την αποστολή με την έννοια του σκοπού και οποιοδήποτε, τελικά, οντολογικό πρωτείο της ανθρώπινης τροπικότητας. Ας δούμε με ποιο τρόπο εκρέει ορμητικά φανερά ή λιγότερο σε ένα τοπίο που μετέβαλε δραστικά τα κοσμοεπίδωλα για την υποκειμενικότητα.

IV. Ζώα άρρωστα από σκέψη⁷²

Είναι μόλις ο λόγος ενσαρκώνεται που τα πράγματα αρχίζουν να πηγαίνουν πολύ άσχημα. Εφεξής ο άνθρωπος δεν είναι πλέον καθόλου ευτυχισμένος, δεν μοιάζει πλέον καθόλου με ένα σκυλάκι που κουνάει την ουρά του, αλλά ούτε και με έναν συμπαθή πίθηκο που αυνανίζεται. Δεν μοιάζει πια με τίποτα απολύτως. Ο Λόγος τον ρημάζει. (Λακάν 2011: 112)

Το έργο του Ζακ Λακάν είναι πολυσχιδές, πολλές φορές ερμητικό και στην πορεία της διδασκαλίας του μεταβαλλόμενο, με μετατοπίσεις που οδηγούν σε σύγκρουση πρώιμες θέσεις με ύστερες, χωρίς όμως να απορρίπτονται ρητά. Το έργο του παραδίδεται στους αναγνώστες μέσω δύο οδών. Η μία είναι τα σεμινάρια του στο νοσοκομείο της *Saint-Anne* και, μετά το σχίσμα του 1953 με τη Διεθνή Ψυχαναλυτική Εταιρία (IPA), τα σεμινάρια στην *École Normale Supérieure*. Μικρό μέρος τους δημοσιεύθηκε όσο ήταν εν ζωή και το υπόλοιπο συνεχίζει ως σήμερα να εκδίδεται με ευθύνη του Ζακ-Αλέν Μιλέρ (Jacques-Alain Miller). Η δεύτερη είναι τα *Γραπτά* του (*Écrits*), τα οποία εκδίδονται το 1966 και συγκεντρώνουν μερικές από τις πλέον κομβικές έννοιες και προσεγγίσεις του λακανικού στοχασμού την ίδια στιγμή που είναι διαβόητα για τη δυσκολία τους, την οποία δεν αρνούνταν ούτε ο Λακάν διευκρινίζοντας ότι «Τα *Γραπτά* μου δεν τα έγραψα για να τα καταλαβαίνει ο κόσμος, τα έγραψα για να τα διαβάσει. Δεν πρόκειται καθόλου για το ίδιο πράγμα.» (Λακάν 2011: 107). Θέλοντας με αυτή τη σιβυλλική φράση να αναδείξει τη διάσταση του γραπτού εγχειρήματός του που ήταν να «διασώσει» μέσα στη γραφή κάτι από το εκφεύγον του *πραγματικού* (*réel*).

Πέρα από τις δυσκολίες που οφείλονται στο εύρος, το πολλές φορές δυσνόητο με τη μορφή αφορισμών ύφος, και τις εγγενείς διαγραφές και επανεγγραφές εννοιών, άλλη μία πρόκληση αφορά την εγγραφή του λακανικού εγχειρήματος εντός μιας κλινικής, μιας θεραπευτικής πρακτικής, της ψυχανάλυσης. Ο Λακάν ήταν ευρυμαθής και οι εγκύκλιες σπουδές του περιλάμβαναν τη φιλοσοφική σπουδή με συστηματικότητα. Ο Σπινόζα, ο Γιάσπερς, ο Χάιντεγκερ⁷³ ήταν ορόσημα στη σκέψη του, ενώ, όπως αναφέραμε και παραπάνω, ήταν ένας εκ των σπουδαίων μαθητών στα θρανία του Κοζέβ και άρα μέτοχος της εγελιανής ριζοσπαστικοποίησης στη Γαλλία. Η

⁷² Ο Λακάν στην διάλεξη του στην Ιατρική Σχολή του Στρασβούργου, στις 10 Ιουνίου 1967, λέει «Η έκφραση ‘άρρωστος από σκέψη’ μπορεί να προέλθει από ένα άλλο πλαίσιο. Θα μπορούσαμε να πούμε ‘ζώα άρρωστα από τη σκέψη’, όπως λέμε ‘ζώα άρρωστα από πανούκλα’. Είναι μια άλλη έννοια. [...] Ούτε ο βάκιλος της πανώλης είναι από μόνος του μια αρρώστια. Την προκαλεί.» (Λακάν 2009)

⁷³ Βλ. σχετικά Roudinesco 2007 και Homer 2017

ίδια η ψυχαναλυτική θεωρητική χειρονομία του Λακάν θα αναγνωριστεί ως σύστημα που, βασισμένο στη φροϋδική θεωρία, θεμελιώνεται διαμέσου της φιλοσοφίας, παράγοντας μια συμπαγή θεωρία για το υποκείμενο (Παπαδάκος, Φραγκοπούλου 2011:32). Εντούτοις, ο Λακάν δεν ξεχνά να υπενθυμίζει: «Δεν είμαι σε καμία περίπτωση φιλόσοφος» (Λακάν 2011: 117), και απευθυνόμενος σε ακροατήρια που θέλγονται από τις φιλοσοφικές προεκτάσεις του έργου του ότι «[...] δεν είμαι ευχαριστημένος που είμαι εδώ. Δεν είναι η θέση μου. Η θέση μου είναι στο προσκέφαλο του ανάκλιντρου όπου ο ασθενής μου μού μιλάει» (ό.π. 88).

Η θέση αυτή σε συνδυασμό με τη φιλοσοφική ευρυμάθεια έχει κρίσιμες συνεπαγωγές που οφείλουμε να μην ξεχνάμε όταν προσεγγίζουμε τον Λακάν. Η θεωρία του είναι μια θεωρία για την ψυχαναλυτική πρακτική· ενώ επιστρατεύει τη διαλεκτική αφέντη-δούλου του Χέγκελ, αλλά Κοζέβ πάντα, (Homer 2017: 40), τη γαλλική φαινομενολογία, τον Σπινόζα ήδη από την περίοδο της διδακτορικής διατριβής του (Roudinesco 2007: 97-112 και Ogilvie 2019: 83 κ.ε.), τον Χάιντεγκερ (ό.π. 371-392), τον Σωσύρ (Homer 2017:60), ακόμα τον Πόε (ό.π. 73) στο σεμινάριο για το *Κλεμμένο γράμμα* (Lacan 2018), αυτό δεν του επιβάλλει κάποια αυστηρή πειθαρχία υπακοής στους εσωτερικούς κανόνες συστηματικότητας του κάθε συστήματος. Η μέθοδος που ακολουθεί είναι εκείνη της δημιουργίας ενός προσίδιου, δικού του συστήματος, όπου η ενσωμάτωση των διάφορων στοιχείων γίνεται με όρους ενσωμάτωσης στην ειδική δυναμική που δημιουργεί το ζεύγος ψυχαναλυτική θεωρία-ψυχαναλυτική πρακτική. Και όλα αυτά εγγεγραμμένα σε ένα εγχείρημα που αφορά ιδιαίτερα την παρούσα μελέτη, στη «συγκρότηση της Ψυχανάλυσης ως επιστήμης της ανθρώπινης υποκειμενικότητας καθ'ενατήν⁷⁴» (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 59).

Έτσι η παρακολούθηση του επιχειρήματος του Λακάν για το υποκείμενο επιβάλλει αφενός την αναγνώριση των φιλοσοφικών του επιρροών, με άλλες να είναι καθοριστικότερες και πιο επιδραστικές από ότι άλλες, αφετέρου τη θεωρητική εγρήγορση ότι όλα τα στοιχεία εγγράφονται σε μια νέα θεωρητική δομή που διαμορφώνει την προσίδια δυναμική και συναρμογή των στοιχείων σε μια νέα διάταξη, τη λακανική.

Ολοκληρώνοντας με αυτές τις προκαταρκτικές παρατηρήσεις και πλαισιώνοντας τις προκλήσεις του λακανικού στοχασμού θα αναφέρουμε μια τελευταία, εσωτερική στη μελέτη μας πρόκληση που χρήζει αποσαφήνισης.

⁷⁴ Η διευκρίνιση καθ'ενατήν στην υποσημείωση της φράσης στον αναφερόμενο τόμο.

Παρουσιάζοντας στο δεύτερο κεφάλαιο το γαλλικό μεταπολεμικό περιβάλλον υπαινιχθήκαμε μια σύγκρουση γενεών, από τη μία το μεσοπολεμικό και μεταπολεμικό τοπίο κυριαρχίας του κοζεβιανού εγελιανισμού, της σαρτρικής φαινομενολογίας, του ουμανιστικού μαρξισμού και εν γένει της ουμανιστικής φιλοσοφίας και, από την άλλη, την έκρηξη του '60, καθορισμένη από τους γάλλους επιστημολόγους, τον Σπινόζα και τους δασκάλους της υποψίας, τον Φρόντ, τον Μαρξ, τον Νίτσε. Ο Λακάν με όρους γενιάς ανήκει στους πρώτους, ολοκλήρωσε τη διδακτορική του διατριβή στον μεσοπόλεμο, το 1932, έρχεται σε επαφή με τους υπερρεαλιστές την ίδια δεκαετία, ενώ ήδη από το 1933 παρακολουθεί τα σεμινάρια του Κοζέβ. Κατά παράξενο τρόπο όμως θεωρητικά είναι εγγεγραμμένος μέσα στο περιβάλλον ανατροπής των κυρίαρχων σχημάτων για το υποκείμενο που είναι οι θεωρητικοί του '60. Η διάσπαση της Ψυχαναλυτικής Εταιρίας του Παρισιού (SPP) το 1953 και η δημιουργία της Γαλλικής Εταιρίας Ψυχανάλυσης (SFP), η ανοικτή αντιπαράθεση με την IPA και η μετατροπή του σε αποσυνάγωγο⁷⁵ τον φέρνει σε επαφή, κατόπιν της πρόσκλησης του Αλτουσέρ, με τα ακροατήρια της ENS της οδού Ulm στην καρδιά της θεωρητικής έκρηξης του '60, το 1963, καθιστώντας τον καθοριστικό αρμό στην εξέλιξη της σκέψης για το υποκείμενο και της θεματοποίησής του. Για αυτούς τους λόγους επιλέγουμε να εντάξουμε τον Λακάν στους θεωρητικούς εκείνους που ανατρέπουν τις συνειδησιοκρατούμενες, καθολικές και ανθρωπιστικές προσλήψεις του υποκειμένου. Ο Λακάν είναι πρώιμα παρών στην ορμητική δεκαετία του '60 και με αυτό τον τρόπο θα προσεγγίσουμε από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία, από μια θέση, κρίσιμες θεωρητικές «στιγμές» του έργου στην περί υποκειμένου διερώτηση.

Ένα κάτοπτρο με το όνομα του: Το στάδιο του καθρέφτη.

Η πρώτη περίοδος του Λακάν είναι όπως είπαμε η μεσοπολεμική. Το 1936, σε ηλικία 35 ετών, εκφωνεί στο 14^ο συνέδριο της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρίας (IPA) την εργασία του *Le Stade du Miroir* («Το Στάδιο του Καθρέφτη»). Η διακοπή της ομιλίας του από τον προεδρεύοντα του συνεδρίου Έρνεστ Τζόουνς (Ernest Jones), βιογράφου του Φρόντ και ενός εκ των αφοσιωμένων μαθητών του, χρησιμοποιείται συχνά ως ενδεικτική των εξ αρχής τεταμένων σχέσεων του με το ψυχαναλυτικό κατεστημένο⁷⁶

⁷⁵ Ο ίδιος ο Λακάν μετά από τα γεγονότα του 1963 αναφέρει την λέξη *Herem* λέγοντας με αφόρισαν εκθέτοντας τη διάσταση της θρησκευτικής οργάνωσης και πρακτικής της IPA και τοποθετώντας τον εαυτό του σε μια θέση εγγύτητας με τον κυριολεκτικά αφορισμένο Σπινόζα (Σκολίδης σε Λακάν 2022: 10 και Roudinescu 1990: 364).

⁷⁶ Στο ίδιο σημείο ο Homer επισημαίνει την μεγέθυνση εντός των ψυχαναλυτικών κύκλων του περιστατικού αυτού καθώς αφενός ο προεδρεύων του συνεδρίου ήταν υποχρεωμένος να διακόψει τους

(βλ. Homer 2017: 37). Τελικώς στα πρακτικά του συνεδρίου δε θα συμπεριληφθεί η ανακοίνωση του Λακάν. Η γραπτή εκδοχή αυτής της πρώτης ομιλίας φτάνει τελικώς στον αναγνώστη από την ανακοίνωση που ο Lacan εκφώνησε δεκατρία χρόνια μετά, το 1949, στο 16^ο συνέδριο της IPA στη Ζυρίχη και η οποία συμπεριλήφθηκε στον τόμο *Écrits*.

Το τελικά επεξεργασμένο κείμενο, ακόμα και δεκατρία χρόνια από την πρώτη γραφή του, έχει το χαρακτήρα προγραμματικής οριοθέτησης, χαράζοντας διαχωριστικές την ίδια στιγμή που δομεί τις βασικές θεματικές της λακανικής θεωρίας για την ανάδυση του υποκειμένου. Ήδη από τις πρώτες γραμμές του κειμένου ο Λακάν ορίζει το πεδίο του. Είναι η ψυχαναλυτική εμπειρία, η κλινική εμπειρία της ψυχανάλυσης που οδηγεί σε επαναδιαπραγμάτευση των παραδεδομένων σχημάτων για τη «λειτουργία του Εγώ» και η οποία «μας τοποθετεί αντιθετικά ως προς κάθε φιλοσοφία η οποία προέρχεται απευθείας από το Cogito»⁷⁷ (Lacan 1966: 93 ΦΛΨ: 9).

Με αυτή την οριοθέτηση θα συνεχίσει για να συμπυκνώσει εισαγωγικά το στάδιο του καθρέφτη ως

[...] μια ταύτιση, με την πλήρη σημασία που η ψυχανάλυση αποδίδει στον εν λόγω όρο: δηλαδή τη μεταμόρφωση που επέρχεται στο υποκείμενο όταν επωμίζεται μια εικόνα – της οποίας ο προκαθορισμός σε αυτό το αποτέλεσμα της φάσης αναδεικνύεται επαρκώς από τη χρήση, εντός της θεωρίας, του αρχαίου όρου *imago*. Η αγγαλιάζουσα ανάληψη της κατοπτρικής του εικόνας από το ον εκείνο που είναι ακόμα βυθισμένο στην κινητική αδυναμία και στην εξάρτηση από την τροφή και που δεν είναι άλλο από τον μικρό άνθρωπο το *infans* (σ.σ. το μικρό του ανθρώπου⁷⁸) σε αυτό το στάδιο, μας φαίνεται από εκεί και πέρα ότι εκδηλώνει, σε μια κατάσταση υποδειγματική, το συμβολικό καλούπι όπου το εγώ εφορμά σε μια μορφή πρωταρχική, πριν αντικειμενοποιηθεί, εντός της διαλεκτικής τής ταύτισης με τον άλλο, και πριν το γλωσσικό σύστημα τού αποκαταστήσει μέσα στο καθολικό τη λειτουργία του ως υποκειμένου. [...] αυτή η μορφή θα πρέπει να οριστεί ως ιδανικό εγώ (*je-ideal*) [...] η εν λόγω μορφή τοποθετεί τη βαθμίδα του εγώ και ήδη πριν τον κοινωνικό καθορισμό της, εντός μιας κατεύθυνσης μυθοπλασίας που θα παραμείνει για πάντα αμείωτη για κάθε άτομο — ή καλύτερα η οποία μόνο ασυμπτωματικά θα προσεγγίσει το γίγνεσθαι του υποκειμένου, όποια και αν είναι η επιτυχία των διαλεκτικών συνθέσεων μέσω των οποίων το υποκείμενο οφείλει να επιλύσει, ως εγώ, τη δυσαρμονία του με την πραγματικότητα. (ό.π. 94 και 11).

ομιλητές μετά το πέρας δεκαλέπτου αφετέρου ο Λακάν δεν υπέβαλε ποτέ τη γραπτή εκδοχή της ανακοίνωσης του προς δημοσίευση.

⁷⁷ Για την ελληνική απόδοση του κειμένου θα χρησιμοποιηθεί η μετάφραση της Καλλιόπης Κουκουλάκη και του Νίκου Ζορμπά από το Φόρουμ Λακανικής Ψυχανάλυσης Γαλλίας η οποία βρίσκεται διαθέσιμη στον ιστότοπο του Φόρουμ: <https://champlacanien.gr/ekdoseis/metafraseis-freud-lacan/stadio-kathrefti/> τελευταία ανάκτηση: 06/08/2023. Η μετάφραση έχει γίνει από τη γαλλική έκδοση των *Γραπτών του* 1966 (σ. 93-100). Οι αναφορές μας θα παραπέμπουν στις σελίδες τις γαλλικής έκδοσης με τη προσθήκη του αρκτικόλεξου ΦΛΨ και τη σελίδα του σχετικού αρχείου.

⁷⁸ Με τη λέξη *infans* (το μικρό του ανθρώπου) ο Λακάν επιθυμεί να ορίσει το βρέφος στην προ-γλωσσική, άρα και προ-υποκειμενική φάση του, πριν την είσοδο του στην τάξη του συμβολικού, να δηλώσει μια στενά ζωική συνθήκη.

Αν και σπαραγματικό για το μετέπειτα αυξημένης πολυπλοκότητας σύμπαν του Λακάν, το κείμενο είναι κομβικό για την σύλληψη της ιδέας του εικονοφαντασιακού⁷⁹ επιπέδου στην πρώιμη συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως μη-φυσικό μέγεθος που αποκαθίσταται σε έναν ρεαλισμό του πραγματικού αλλά ως μιας διαδικασίας συγκρότησης δια των *imago*. Οι καθοριστικές έννοιες της συνείδησης, του ζεύγους ταύτισης-επιθετικότητας και του ναρκισσισμού συνδέονται με τρόπο μη-υπερβάσιμο με τη δραστηριότητα της εικόνας ως πρωταρχικό όρο ανάδυσης του υποκειμένου (Nobus στο Homer: 38), σε ρήξη με τη φύση και κάποια έννοια αυτοσυνειδητού, κεντρικού *εγώ*, αφού η έννοια του *ιδανικού εγώ* σκιαγραφείται εξ αρχής ως εικονοφαντασιακή.

Το *εγώ* θα εννοιολογηθεί ως προ-γλωσσικός τόπος, σχηματισμένος ως δομή εντός του υποκειμένου στη βάση μιας κατοπτρικής εικόνας, εξιδανικευμένης, που λειτουργεί εντός του μετέπειτα σχηματισμένου υποκειμένου ως μη συνειδητή ταύτιση και ως «δυσαρμονία [του υποκειμένου] με την ίδια του την πραγματικότητα» (Lacan 1966: 93 ΦΛΨ: 9). Η αιτία αυτής τη δυσαρμονίας είναι και πάλι της τάξης της εικόνας. Το μικρό του ανθρώπου «βλέπει» μια συμμετρική σωματική ολότητα που φαντάζει λειτουργική, μια εμπειρία αντίθετη από εκείνη που η δυνατότητα ενός ακόμα ανώριμου σώματος του προσφέρει. Με αυτό τον τρόπο δημιουργείται μια πρωταρχική ταυτιστική ένταση, την οποία το υποκείμενο εισερχόμενο στην τάξη του λόγου θα διατηρήσει μεταξύ μιας εξωτερικής φαντασιακής λειτουργικής εικόνας και μιας εσωτερικής ανεπάρκειας ή έλλειψης που του εμφανίζεται στην πραγματικότητά του.

Αυτή τη χαρακτηριστικά ειδολογική συνθήκη του ανθρώπου είναι που ο Λακάν θα επιχειρήσει να συμπυκνώσει στη γνώστη φράση περί *πρωιμότητας της γέννησης στον άνθρωπο* (ό.π. 96 και 15). Σε αυτό το σημείο ο Λακάν θα κάνει χρήση και του όρου αλλοτριώση, ως μια επίσης προ-κοινωνική συνθήκη, που σε αντίθεση με τον τρόπο που μεταχειρίζεται την έννοια στα *Χειρόγραφα* του 1847 ο Μαρξ, δεν σημαίνει την αποξένωση του ανθρώπου από την πραγματική του ουσία ως αποτέλεσμα κοινωνικών συνθηκών, αλλά μια δομική και συστατική συνθήκη του υποκειμένου που *επωμίζεται*

⁷⁹ Ο Β. Σκολίδης μεταφράζοντας τη διάλεξη, του Λακάν, του Ιουλίου 1953, *Το συμβολικό, το εικονοφαντασιακό και το πραγματικό* σημειώνει: «Μολονότι ότι έχει επικρατήσει, και σωστά, η απόδοση του όρου *l'imaginaire* ως 'το φαντασιακό', σε πρώιμα κείμενα του Λακάν, όπως είναι η παρούσα διάλεξη, η απόδοση αυτή είναι κάπως περιοριστική, αφού δεν αναδεικνύει επαρκώς τη διάσταση της εικόνας, της εικονικότητας. Η τελευταία, συναφής με τη ναρκισσιστική προβληματική του 'σταδίου του καθρέφτη', είναι έντονα παρούσα στο κεντρικό εννοιολογικό ζεύγος του κειμένου μας, δηλαδή την αντιπαραβολή εικόνας και συμβόλου.» (Σκολίδης στο Λακάν 2022:54). Δεδομένης της πρωιμότητας του κειμένου για «το στάδιο του καθρέφτη» αλλά και επειδή ακριβώς είναι κρίσιμη αυτή η διάσταση της εικόνας διατηρούμε σε αυτή την ενότητα τη μεταφραστική επιλογή του Σκολίδη και θα επανέλθουμε στις επόμενες στη ευρέως αποδεκτή μετάφραση, *το φαντασιακό*.

μια αλλοτριωτική ταυτότητα (ό.π. 95 και 17). Με άλλα λόγια το υποκείμενο είναι εκ της δημιουργίας του αλλοτριωμένο εντός της συνθήκης δυσαρμονίας εικόνας-πραγματικότητας, και όρος της αλλοτρίωσης, της αποξένωσης από κάτι, δεν είναι η ουσία του αλλά η φαντασιακή εικόνα του εγώ με την οποία δημιουργείται μια ασυμπτωματική ταύτιση. Μια εικόνα που δημιουργεί τη φαντασιακή πεποίθηση «κυριαρχία(ς) επί του σώματος [...] αλλά σε ένα χώρο έξω από αυτό» (Homer 2017: 50), έξω από την πραγματικότητα του σώματός του. Έτσι η αλλοτρίωση δε συνιστά συνθήκη απομάκρυνσης ή απώλειας, δεν αποτελεί άρση κάποιας αυτόνομης και ολοκληρωμένης ύπαρξης του υποκειμένου, αλλά είναι το γεγονός του υποκειμένου (Lacan 1966: 839). Καθιστώντας την αλλοτρίωση γεγονός του υποκειμένου, συνυφαίνοντας την δηλαδή με την απαρχή της ανάδυσης της υποκειμενικότητας, υπογραμμίζει με τον πλέον εμφατικό τρόπο τη σημασία της εικόνας σε αυτή τη διαδικασία. Δεν είναι η γλώσσα, η συμβολική λειτουργία, ούτε το κοινωνικό πεδίο, ούτε οι πολιτισμικές περιπλοκές που εισάγουν το υποκείμενο στη συνθήκη της αλλοτρίωσης, παρά το γεγονός ότι η γλώσσα προϋποτίθεται για να μιλήσουμε για αυτό, είναι όμως το ίδιο το γεγονός της δυσαρμονίας που παράγει την υποκειμενική συνθήκη.

Αυτή η πρωταρχική, δομική, ταυτοτική συνθήκη δυσαρμονίας δεν είναι όμως ούτε άνευ συνεπειών, ούτε εξελίσσεται ως μη-κοινωνική. Η αναντιστοιχία της ολοκληρωμένης εικόνας με την κατακερματισμένη σωματική εμπειρία αναδύεται ως σχέση αντιπαλότητας του υποκειμένου με τον εαυτό και αποτελεί ένα πρωταρχικό τρόπο συγκρότησης των σχέσεων με τον άλλο (Homer 2017: 49). Έτσι, με την ολοκλήρωση του κατοπτρισμού και της φαντασιακής εικόνας του εγώ, αυτό αρχίζει να υπόκειται στην κοινωνική και πολιτισμική διαμεσολάβηση και να παράγει για το υποκείμενο ένα ιδίωμα που ταυτόχρονα προϋποθέτει την εξωτερικότητα με τη μορφή του άλλου για να συγκροτηθεί ο εαυτός, ενώ ταυτόχρονα ο σχηματισμός αυτής της σχέσης γίνεται με όρους αντιπαλότητας. Με τα λόγια του Λακάν,

«Η συγκεκριμένη χρονική στιγμή προκαλεί με αποφασιστικό τρόπο τη μετατόπιση όλης της ανθρώπινης γνώσης (savoir) εντός της διαμεσολάβησης της επιθυμίας του άλλου, ορίζει τα αντικείμενα του μέσω μιας αφηρημένης αντιστοιχίας δια μέσω του ανταγωνισμού με τον άλλον, και καθιστά το εγώ ως τον μηχανισμό εκείνο για τον οποίο κάθε ανάδυση των ενστίκτων θα αποτελεί κίνδυνο [...]» (ό.π. 97 και 19).

Το εγώ λοιπόν εκπροσωπεί τη συνθήκη πρωταρχικήςσχάσης του υποκειμένου, μια κατάσταση στην οποία de facto «το υποκείμενο ψευδαισθάνεται τον κόσμο του» (Λακάν 2022: 25)», όπως θα πει ο Λακάν λίγους μήνες πριν εκφωνήσει την εισήγηση της Ρώμης αναπαράγοντας τον Ρεμόν ντε Σοσύρ. Το κρίσιμο εδώ είναι ότι αυτή η

ψευδαίσθηση, προϊόν μιας προ της ομιλίας συνθήκης, δε συνιστά μια αναπτυξιακή στιγμή που υπερβαίνεται αλλά μια εμπειρία που αποτελεί δομικό υλικό στη ανάδυση της υποκειμενικότητας, μια πρωταρχική έλλειψη ή συγκροτησιακή αστοχία την οποία το υποκείμενο δεν μπορεί να αποκαταστήσει. Ένα ιδίωμα που οργανώνει το υποκείμενο στη σχέση του με τους άλλους μέσα από την επιθυμία για την ύπαρξη του άλλου ως επιβεβαιωτική της δικής του, αλλά και ταυτόχρονα σε μια σχέση αντιπαλότητας, η οποία θα εκφραστεί σε κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα μέσω των μηχανισμών της σεξουαλικότητας και του λιβιδινικού ναρκισσισμού (Lacan 1966: 98 και ΦΛΨ: 11).

Στο σημείο αυτό είναι που ολοκληρώνεται το δεύτερο σκέλος της θεωρητικής χειρονομίας που επιχειρεί ο Λακάν σε ένα κείμενο που φαίνεται ότι γράφει, σκέπτεται και χρησιμοποιεί στην κλινική του πρακτική για δεκατρία χρόνια. Αφού αναδεικνύει τη δομικότητα της διαίρεσης που παράγει η εικόνα, τοποθετεί στο επίκεντρο το ζήτημα της επιθυμίας του άλλου και του αμφίθυμου -με την πιο κυριολεκτική έννοια της λέξης- χαρακτήρα της. Εδώ ο Λακάν παρακολουθεί το φροϋδικό εγχείρημα και συγκεκριμένα τις διατυπώσεις του Φρόυντ για την πρωταρχική επιθετικότητα που οργανώνεται ως ψυχική δομή γύρω από το ένστικτο θανάτου και την αναστροφή του ως μαζοχιστική ενόρμηση (Ogilvie 2019: 146).

Ο Λακάν αναδεικνύει ότι η αρχική, μη αναστρέψιμη έλλειψη που αποτελεί βασικό όρο συγκρότησης της υποκειμενικότητας σφραγίζεται ταυτόχρονα από μια ζωτική επιθυμία ύπαρξης ενός φαντασιακού μεγάλου άλλου με τον οποίο το υποκείμενο δένεται στη σκιά ίσων αισθημάτων αγάπης και μίσους (ό.π.). Αυτή η αμφίθυμη επιθυμία θα μεταφραστεί σε ένα ένστικτο θανάτου, σε ένα εικοφαντασιακό βίωμα, που το τραύμα της πρωιμότητας για το οποίο κάναμε λόγο παραπάνω βιώνεται ως μια εμπειρία τρωτότητας, εμπειρία θανάτου. Ο Λακάν εδώ πάει πέραν της φροϋδικής αρχής, υποστηρίζοντας πως η διαδοχή στιγμών συγκρότησης από την έλλειψη, στην επιθυμία του άλλου, στην επιθυμία θανάτου (όπως αυτή εκδηλώνεται στο μίσος και την επιθετικότητα που στη συνέχεια αναστρέφεται σε μαζοχιστική τάση) και τέλος στο φόβο της επιθυμίας θανάτου αποτελούν μια σειρά εγγραφών συστατική για το υποκείμενο (ό.π. 147).

Αυτή η τρόπον τινά διυποκειμενική διάσταση -η επιθυμία του άλλου- στη συγκρότηση του υποκειμένου δε συνιστά μια στιγμή εξωτερίκευσης στη διαδικασία ανάδυσης, αντίθετα, όπως και η πρωταρχική έλλειψη η αλυσίδα ενστίκτων που ξεκινά από τον άλλο, εγγράφεται ως απολύτως εσωτερική στο υποκείμενο. Η επιθετικότητα,

το ένστικτο θανάτου, γίνονται δυνάμεις που στρέφονται προς τον ίδιο τον αναδυόμενο εαυτό (ό.π. 146) και προϋποθέτουν τον άλλο μόνο ως τη φαντασιακή εικόνα που παράγει για το υποκείμενο την ψευδαισθησιακή εικόνα ενότητας, εικόνα ταύτισης και συστατική του «‘κύματος απάρνησης’ [...] Μια[ς] σειράς ελλείψεων [που] διαδέχονται και υποκαθιστούν η μία την άλλη: [...] μια έλλειψη στο πραγματικό που ο ανθρώπινος πολιτισμός βρίσκει τη θέση του [...]» (ό.π. 148).

Αυτές είναι οι βασικές καινοτομίες που εισάγει ο Λακάν στη ψυχαναλυτική θεωρία με το *Στάδιο του Καθρέφτη*, κρίσιμες για την παρακολούθηση της θεωρίας του για το υποκείμενο. Η διάσπαση των κατηγοριών του *εγώ* και του υποκειμένου, η εισαγωγή της έννοιας του φαντασιακού ως κατεξοχήν τόπου προ-γλωσσικού, στον οποίον το *εγώ* δημιουργεί τις πρωταρχικές του ταυτίσεις (Homer 2017: 55), και η καταστατική θέση που λαμβάνει για το υποκείμενο το τραύμα της πρωιμότητας, η έλλειψη της ενότητας και η αμφίθυμη επιθυμία του άλλου σηματοδοτούν μια στιγμή, μετά τον Φρόυντ, ριζικής επαναδιαπραγμάτευσης της έννοιας του υποκειμένου όχι μόνο για την ψυχανάλυση αλλά για το σύνολο των επιστημών του ανθρώπου και την φιλοσοφία.

Άλλωστε η σύλληψη του Λακάν γίνεται σε ένα έδαφος καθορισμών αρκούντως φιλοσοφικών. Πίσω από τις γραμμές της κατοπτρικής αναγνώρισης και της επιθυμίας του άλλου ξεπροβάλλει η εγγελιανή διαλεκτική αφέντη-δούλου· στο σχήμα της πρωταρχικής έλλειψης, του φαντασιακού, και της συγκρότησης του *εγώ* μέσω των εικονοφαντασιακών ταυτίσεων, θα βρούμε την σπινοζική προβληματική της συγκρότησης των ειδών γνώσης και συγκεκριμένα της φαντασίας ως πρώτο είδος γνώσης· εξίσου σπινοζική είναι δε και όλη η αντίληψη για την γνωστική διάσταση που διαδραματίζει η εμμενής ενότητα σώματος-πνεύματος για το υποκείμενο.

Κλείνοντας, έχει σημασία να επισημάνουμε ότι, ήδη από το *Στάδιο του Καθρέφτη*, εκρέουν γραμμές των μετέπειτα αναπτύξεων του Λακάν για τα υποκείμενα. Όταν γράφει ότι για τη «μεταστροφή του κατοπτρικού *εγώ* σε κοινωνικό *εγώ*» (Lacan 1966: 99 ΦΛΨ: 19), και ισχυρίζεται ότι η μέθοδος που αναπτύσσει στο κείμενο αφορά σε ένα «καθοδηγητικό πλέγμα μιας μεθόδου συμβολικής αναγωγής» (ό.π.), ήδη εισάγει κάτι διαφορετικής τάξης από το φαντασιακό: είναι η παρουσία της γλώσσας που φαίνεται να επιτελεί ένα συγκεκριμένο ρόλο στην ανάδυση του υποκειμένου και εντός της να σχηματίζονται οι μετέπειτα νοηματικές ταυτίσεις με τις οποίες το υποκείμενο θα διαμεσολαβήσει όλη τη φαντασιακή συγκρότησή του εντός του πολιτισμού (Ogilvie 2019: 148).

Τελικώς στο *Στάδιο του Καθρέφτη* ξεκινά το εγχείρημα το οποίο θα συμπληρωθεί με emphaticό τρόπο από το 1953 και έπειτα και θα συμπυκνωθεί στη γνωστή φράση του Λακάν ότι το *ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα*.

Από το βλέμμα στην ομιλία

‘Ο άνθρωπος κατοικεί τη γλώσσα’,
ακόμη και αποσπασμένο από το κείμενο του Χάιντεγκερ,
μιλάει από μόνο του.
[...] η γλώσσα υπάρχει πριν τον άνθρωπο, πράγμα που
είναι προφανές.
‘Όχι μόνο ο άνθρωπος γεννιέται μέσα στη γλώσσα [...]’
αλλά γεννιέται διά της γλώσσας.»
(Λακάν 2009: 69)

Ο Λακάν δεν έπαψε ποτέ να υποστηρίζει ότι η προσέγγιση του για το ζήτημα της γλώσσας και του καθοριστικού ρόλου που έχει στη συγκρότηση του υποκειμένου, στη δομή του ασυνειδήτου και στην ίδια την ψυχαναλυτική πρακτική είναι κατεξοχήν φροϋδική. Το 1968, και ενώ ήδη ο όρος λακανική ψυχανάλυση είναι προ πολλού κατοχυρωμένος, ο Λακάν λέει ότι κανείς πριν από εκείνον δεν πρόσεξε ότι τα αρχικά κείμενα του Φρόντ, *Η ερμηνεία των Ονείρων*, *Η ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής*, *Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο*, είναι καθορισμένα από το πεδίο του λόγου. Όπως χαρακτηριστικά λέει:

Ανοίξτε οποιαδήποτε σελίδα του βιβλίου για το όνειρο [...] και θα δείτε ότι γίνεται συνεχώς λόγος για υποθέσεις λέξεων. Θα δείτε ότι ο Φρόντ μιλάει με τέτοιο τρόπο που θα αντιληφθείτε ότι βρίσκονται εκεί γραμμένοι ακριβώς κατά λέξη οι νόμοι της δομής που ο κ. ντε Σωσύρ (Saussure) διέδωσε ανά τον κόσμο.» (Λακάν 2009: 70)

Όπως σημειώσαμε και παραπάνω ο Λακάν θα αναπτύξει όλη του τη θεωρία για τη γλώσσα ως το πεδίο της συμβολικής λειτουργίας τη δεκαετία του ’50 με καθοριστική την ομιλία της Ρώμης που εκφωνήθηκε το ’53 και σύμφωνα με τον Ζ.-Α Μιλέρ (Ζ.-Α. Μιλέρ στο Λακάν 2005: 15) εκδόθηκε το ’66 στα *Γραπτά* με πολλές τροποποιήσεις από τον Λακάν υπό τον τίτλο *Fonction et champ de parole et du langage en psychanalyse* (*Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση*: Λακάν 2005). Λίγους μήνες πριν, την ίδια χρονιά, ο Λακάν θα δώσει την εναρκτήρια διάλεξη στο νοσοκομείο της Αγίας Άννας πλαισιώνοντας το νέα πραγματικότητα η οποία προέκυψε από τη διάσπαση της ίδιας χρονιάς (Σκολίδης στο Λακάν 2022: 11). Εκεί για πρώτη φορά εισάγει με προγραμματική συνοχή το τριμερές σχήμα του, το οποίο είναι και ο τίτλος της ανακοίνωσης: *Το συμβολικό, το εικονοφαντασιακό και το πραγματικό* (Λακάν 2022).

Μετά από μερικές εισαγωγικές παρατηρήσεις ο Λακάν θα θέσει το ερώτημα «— τι είναι η ομιλία, δηλαδή το σύμβολο;» (ό.π. 24), για να απαντήσει στη συνέχεια ότι στο «— ζήτημα της ομιλίας και του εικονοφαντασιακού. Η ομιλία [...] παίζει τον ουσιαστικό ρόλο της διαμεσολάβησης» (ό.π. 36) και, αφού προσδιορίσει την ειδική εκδοχή του για τη γλώσσα, θα συνεχίσει λέγοντας «Άπαξ και πρόκειται για το συμβολικό ως εκείνο μέσα στο οποίο το υποκείμενο δεσμεύεται σε μια καθαρά ανθρώπινη σχέση, άπαξ και πρόκειται για μια δέσμευση του υποκειμένου εκφραζόμενη στο πεδίο του πρώτου προσώπου, με ένα θέλω ή σ' αγαπώ, υπάρχει πάντα κάτι το προβληματικό» (ό.π. 39), για να κλείσει την ανακοίνωση με την περιγραφή ενός σχήματος που φιλοδοξεί να περιγράψει την πορεία μια ψυχαναλυτικής θεραπείας υποστηρίζοντας ότι «Το όνειρο είναι μια εικόνα συμβολοποιημένη. [...] η συμβολοποίηση της εικόνας, με άλλα λόγια [είναι] αυτό που ονομάζουμε ερμηνεία» (ό.π. 43). Η ανακοίνωση θα κλείσει με τον Λακάν να υπόσχεται ότι θα αναπτύξει περισσότερο αυτές τις αρχικές σκέψεις στην προσεχή ομιλία του στη Ρώμη.

Τα παραθέματα είναι συνοπτικά και αποσπασμένα από τη ροή του επιχειρήματος, εντούτοις είναι ενδεικτικά, καθώς το γνωστό λακανικό τρίπτυχο εμφανίζεται στην πιο απλουστευμένη του μορφή εν είδει μανιφέστου, και οι αιχμές του το καθιστούν προσβάσιμο. Η ομιλία διαδραματίζει το ρόλο ενός συμβόλου διαμεσολάβησης μεταξύ του εικονοφαντασιακού και του αινιγματικού⁸⁰ πραγματικού. Όμως η διαμεσολάβηση αυτή δεν είναι άνευ επιπτώσεων για το υποκείμενο, καθώς σύμφωνα με τη σιβυλλική διατύπωσή του αφήνει πάντα κάτι το προβληματικό. Εντούτοις, παρά το *προβληματικό* της χαρακτήρα η διαμεσολάβηση αυτή φαίνεται πώς έχει μια ερμηνευτική διάσταση για το υποκείμενο, είναι ο τρόπος να καταστήσει το φαντασιακό συμβολοποιήσιμο, να μετατρέψει τις εικόνες σε ομιλία. Αυτή η διαδικασία είναι στην πραγματικότητα η ίδια η διαδικασία συγκρότησής του, η τάξη της ομιλίας και το ερμηνευτικό εγχείρημα καθιστούν το μικρό του ανθρώπου υποκείμενο. Σε αυτή την πρώτη απλή εκδοχή είναι που ο Λακάν θα εντοπίσει και τη λειτουργία της ψυχανάλυσης, το ομιλούν υποκείμενο απολαμβάνει⁸¹, μετατρέποντας τις εικόνες (το

⁸⁰ Το πεδίο του πραγματικού παραμένει αρκούντως κρυπτικό στον λακανικό στοχασμό σε αυτή την πρώτη περίοδο μετά τη διάσπαση του '53. Είναι χαρακτηριστικό το ερώτημα του Σερζ Λεκλέρ, ακροατή της παραπάνω ανακοίνωσης, «—Μιλήσατε για το συμβολικό και για το εικονοφαντασιακό. Υπήρχε όμως και το πραγματικό [στον τίτλο σας], για το οποίο δεν μιλήσατε» στο οποίο ο Λακάν απαντά: «Μίλησα πάντως και για αυτό λιγάκι. Το πραγματικό είναι είτε η ολότητα, είτε η εξανεμιζόμενη στιγμή. Στην ψυχαναλυτική εμπειρία, για το υποκείμενο, είναι πάντα η πρόσκρουση σε κάτι, παραδείγματος χάριν στη σιωπή του αναλυτή» (Λακάν 2022: 47)

⁸¹ Με την λακανική έννοια της *jouissance* μιας πλεονασματικής απόλαυσης που δεν σχετίζεται με την ευχαρίστηση και στο ψυχαναλυτικό πλαίσιο εκλαμβάνεται ως συνθήκης παθολογίας του υποκειμένου

φανταστικό) σε σύμβολα· στόχος της ψυχανάλυσης είναι να συμβολοποιήσει το φανταστικό σε έναν κύκλο που ο ρόλος της εικόνας με το σύμβολο διαρκώς εναλλάσσεται.

Προχωρήσαμε το συλλογισμό μας απλουστεύοντας περισσότερο από ό,τι αναλογεί στο σύνθετο της λακανικής σκέψης, προσπερνώντας κάποια βασικά σημεία στα οποία πρέπει να επιστρέψουμε. Ο Λακάν εμπνέεται τη συσχέτιση ασυνειδήτου-συμβολικού-υποκειμένου από τον Σωσύρ, όπως γίνεται εμφανές και από το παραπάνω απόσπασμα. Θεωρεί ότι το μοντέλο της δομικής γλωσσολογίας του τελευταίου προσφέρει τις έννοιες και τη μέθοδο για την προσέγγιση της σχέσης που δημιουργεί το υποκείμενο. Είναι γνωστό ότι ο Σωσύρ διέκρινε τρεις πτυχές της γλώσσας, τη γλώσσα (langage) ως το καθολικό γλωσσικό φαινόμενο, τη γλώσσα (langue), ως συγκεκριμένο γλωσσικό σύστημα (τα ελληνικά, για παράδειγμα), και την ομιλία (parole), ως τη γλώσσα σαν καθημερινή γλωσσική εκφορά (Homer 2017: 62). Εντός αυτού του τριπτύχου αναπτύσσει τη θεώρηση του για την αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου, το οποίο όμως αποτελεί την «ενιαία οντότητα, στο πλαίσιο της οποίας συναρθρώνονται σημαίνον και σημαινόμενο (Παπαδάκος, Φραγκοπούλου 2011: 73)· όπου σημαίνον είναι η ακουστική εικόνα και σημαινόμενο η έννοια.

Ο Λακάν διατηρεί από αυτό το σχήμα την έννοια της αυθαιρεσίας του σημείου, αλλά αφενός αμφισβητεί την αδιαιρετότητά του αφετέρου αναστρέφει την σωσσυριανή τάξη «υπεροχή[ς] του του σημαινομένου επί του σημαίνοντος» (Homer 2017: 67) και τοποθετεί στη θέση του καθοριστικού όρου το σημαίνον. Η αναστροφή αυτή είναι καθοριστικής σημασίας, καθώς υπονομεύει τη σχέση του υποκειμένου με το νόημα και το μετατρέπει από σταθερό σε «πάντοτε ανοικτό και ατελές» [Μπαλάσκα σε Μπαλτάς, Δημητράκος (επιμ.) υπό δημοσίευση: 549]. Η σχέση του νοήματος, για το υποκείμενο, με τις εικόνες, με το φανταστικό, εκφραζόμενες μέσα στο συμβολικό είναι μια διαρκώς μεταβαλλόμενη συνθήκη που καθορίζεται από το ίδιο το ασυνείδητο που επίσης είναι διαμορφωμένο ως γλωσσική δομή. Εδώ είναι που εντοπίζεται και η καθοριστική συμβολή του Λακάν,

Το ασυνείδητο είναι στη βάση του δομημένο, πλεγμένο, αλυσιδωμένο, υφασμένο από γλώσσα. Και το σημαίνον διαδραματίζει εκεί, όχι απλώς ένα ρόλο εξίσου σημαντικό με το σημαινόμενο, αλλά διαδραματίζει τον βασικό ρόλο. Εκείνο που ουσιαστικά χαρακτηρίζει τη γλώσσα, είναι το σύστημα του σημαινοντος ως τέτοιο. Το πολύπλοκο παιχνίδι του σημαινοντος και του σημαινομένου θέτει ερωτήματα στα πρόθυρα των οποίων κοντοστεκόμαστε διότι δεν κάνουμε εδώ μάθημα γλωσσολογίας, αλλά έχετε υπόψη σας αρκετά στοιχεία μέχρι τώρα ώστε να ξέρετε πως η σχέση του σημαινοντος με σημαινόμενο είναι κάθε άλλο παρά αμφιμονοσήμαντη, όπως λένε στη θεωρία των συνόλων». (Λακάν 2005: 141)

Με αυτήν τη έννοια η είσοδος στη γλωσσική τάξη είναι ιδρυτική και για τον ασυνείδητο και για το συνειδητό κόσμο του υποκειμένου και έχει γραμμένη στην ιστορία αυτή την αρχική σχάση, για την οποία έχει κάνει λόγο ο Λακάν ήδη από το *Στάδιο του Καθρέφτη*, που συντελείται από την αλυσίδα ελλείψεων που ξεκινά από την πραγματική έλλειψη της πρωιμότητας της γέννησης και συνεχίζει «ξανά σε μια έλλειψη σε σχέση με τη γλώσσα [...] που το ψυχικό υποκείμενο βρίσκει τη θέση του ως υποκείμενο διαιρεμένο [...]» μεταξύ της ανάδυσής του και της έλλειψης που το συνοδεύει έκτοτε και η οποία μέσω του μηχανισμού της απώθησης τοποθετεί «το μεγαλύτερο μέρος των σκέψεών του [...] στην τάξη του ασυνειδήτου.» (Ogilvie 2019:149).

Η ριζοσπαστική σύλληψη του Λακάν συνίσταται στην εισήγηση αυτού του ειδικού καθεστώτος για το υποκείμενο, ακριβώς στον αντίποδα των φιλοσοφιών του cogito, καθώς το υποκείμενο δεν είναι πια μια έλλογη φιγούρα που διαπερνά το νόημα που βρίσκεται στατικά εντεύθεν της, αντίθετα είναι το υποκείμενο του ασυνειδήτου, ένα «διχασμένο υποκείμενο που απορρέει από το μορφώματα του ασυνειδήτου» (Μπλανσέ 2022: 13).

Η εισήγηση αυτού του σχήματος γέννησης μέσα στην γλώσσα, ανάδυσής του υποκειμένου εντός και διαμέσου της γλώσσας, ρευστότητας του νοήματος και αποκαθήλωσης της αυτό-συνειδησιακής ψευδαίσθησης, δε σημαίνει στον λακανικό στοχασμό την εγκαθίδρυση μιας σχιζοειδούς, τρελής, α-νόητης υποκειμενικότητας, ούτε μια σχετικιστικής έμπνευσης εισήγηση απώλειας κάθε νοήματος. Η αναστροφή της τάξης καθορισμού μεταξύ σημαίνον-σημαίνοντος δεν ισοδυναμεί με μια συνθήκη όπου τα πράγματα δε σημαίνουν, αλλά ακριβώς το αντίθετο, τα πράγματα σημαίνουν, το ασυνείδητο εκφράζεται στην τάξη του συμβολικού με σημαίνοντα τρόπο και αυτό είναι ακριβώς που καθιστά δυνατή την κλινική πρακτική της ψυχανάλυσης, αλλά και το εγχείρημα κάθε κοινωνικής θεωρίας θα προσθέταμε εμείς, απλώς «ένα σημαίνον [που] προκαλεί μια σημασία, ένα νόημα, [...] δεν έχει άμεση σχέση με αυτό που σημαίνει [...] κάθε σημαίνον, κάθε λέξη εξαρτάται από τα συμφοραζόμενα. Μπορεί δηλαδή, οριακά, να σημαίνει οτιδήποτε.» (ό.π. 14).

Εάν αυτή η δήλωση προκαλεί, είναι περίπου αναγκαστικό να προκαλεί και το ίδιο το φροϋδικό εγχείρημα, καθώς ο ίδιος ο Φρόυντ θεμελίωσε την ψυχανάλυση πάνω στην υπόθεση ότι το ασυνείδητο μιλά στον τόπο του συνειδητού υποκειμένου διαμέσου μιας σειράς φαινομένων που δεν υπακούν στους κανόνες της λογικής, δηλαδή το

όνειρο, τις γλωσσικές παραδρομές, τα ευφυολογήματα. Με αυτή την έννοια το ψυχαναλυτικό εγχείρημα δομείται πάνω σε μια ανατροπή της τάξης του νοήματος, αλλά όχι στην απόρριψη του· τα πράγματα σημαίνουν, αλλά σημαίνουν ενίοτε ή τις περισσότερες φορές άλλα από αυτά που φαινομενικά θα έπρεπε να σημαίνουν. Αυτή η παραδοχή δε σημαίνει την αποτυχία της γλώσσας, αλλά ακριβώς τη μεγαλύτερη αποτελεσματικότητά της, το υποκείμενο λέει αυτό που όντως θέλει μέσα από μια μεταβίβαση νοήματος που απλώς δεν υπακούει στους τυπικούς κανόνες της κυρίαρχης δυτικής φιλοσοφίας για το ορθολογικό υποκείμενο. Με έναν ιδιόμορφο τρόπο το υποκείμενο είναι το υποκείμενο του ασυνειδήτου και η συνείδηση του είναι σε τελική ανάλυση βαθιά ασυνείδητη (Althusser 2015: 329).

Ο Λακάν τη δεκαετία του '50 θα εδραιώσει την έννοια του συμβολικού ως καθολική αρχή οργάνωσης του ανθρώπινου κόσμου (Homer 2017: 71) και δομή μέσα στην οποία σχηματίζεται το ομιλών υποκείμενο και το υποκείμενο του ασυνειδήτου. Η θέση του για το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα πρέπει να διαβαστεί ως τοπολογική μεταφορά για το ασυνείδητο ως χώρο συγκέντρωσης σημαίνοντος υλικού, μη α-νόητων νοημάτων. Ο έλεγχος της συνείδησης όταν τα νοήματα αυτά έρχονται στην επιφάνεια (με τους τρόπους που περιέγραψε ο Φρόντ) είναι περιορισμένος, καθώς κατά απόλυτο τρόπο είναι «η γλώσσα που μιλά μέσα από εμάς» (ό.π.) και όχι εμείς μέσω αυτής. Για αυτό και το υποκείμενο, είναι *υποκείμενο του σημαίνοντος* με την έννοια ότι η δομή της γλώσσας είναι που μιλά και νοηματοδοτεί μέσω του υποκειμένου και όχι το αντίθετο, εγγραφόμαστε μέσα στη συμβολική τάξη αρθρώνοντας τις επιθυμίες, τις ελλείψεις, και τα τραύματα των Άλλων, «εγκλωβισμένοι μέσα σε αυτό που ο Λακάν αποκαλεί 'κύκλωμα του λόγου'» (ό.π. 72)

Ο μεγάλος Άλλος, το μικρό αντικείμενο και η έρημος του πραγματικού⁸²

[...] η επιθυμία είναι πάντοτε εκείνο που εγγράφεται ως συνέπεια της γλωσσικής άρθρωσης στο επίπεδο του Άλλου.
[...] η επιθυμία σκέτο είναι πάντοτε η επιθυμία του Άλλου.
[...] εκείνο που μονίμως κάνουμε είναι να ζητάμε από τον Άλλο την επιθυμία του»
(Λακάν 2009: 80)

Η πρώτη περίοδος (δεκαετία του '30 και '40) του Λακάν σηματοδεύτηκε από την έννοια του κατόπτρου ως αρχετυπική και εύκολα προσπελάσιμη εικόνα εννοιολόγησης της ανάδυσης της υποκειμενικότητας. Η επόμενη, κεντρική περίοδος (δεκαετία του '50) που καθιέρωσε τη λακανική διδασκαλία, καθορίστηκε από την αναστροφή της

⁸² Από τον τίτλο του βιβλίου του Σ. Ζίζεκ (2003), συστηματικού αναγνώστη του Λακάν και από τον οποίο δανείζεται την έννοια του πραγματικού.

σωσυρριανής σχέσης σημαίνοντος-σημαινομένου και την ανάδειξη της δραστικότητας του συμβολικού επιπέδου, της γλώσσας, για το υποκείμενο ως ομιλούσα συνθήκη, αλλά και για το υποκείμενο ως συνθήκη του ασυνειδήτου. Τη δεκαετία του '60 και για την επόμενη εικοσαετία ως το τέλος της ζωής του θα προχωρήσει σε μια σειρά τομών που αφορούν τη δομή του ασυνειδήτου και των σχηματισμών του, θα μετατρέψει την έννοια του *αντικειμένου μικρό α* σε κεντρική και θα πλαισιώσει -την ισχύη μέχρι τότε- έννοια του *πραγματικού* με συστηματικότητα. Αυτές οι νέες ή εκ νέου οριζόμενες θεματικές διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο σε μια προσπάθεια ολοκληρωμένης κατανόησης της έννοιας του υποκειμένου στο Λακάν, η οποία παρά τις ασυνέχειες, τις μεταβολές και τις ρήξεις μπορεί να ανασυγκροτηθεί για το σύγχρονο μελετητή ως συνεκτική.

Από το 1964 και τη διεξαγωγή του XI σεμιναρίου⁸³ ο Λακάν προσεγγίζει την έννοια του ασυνειδήτου, επιχειρώντας να τη νοηματοδοτήσει πέραν του φροϋδικού νοήματος αυτής. Έτσι ενώ, όπως δείξαμε παραπάνω, είχε υποστηρίξει ότι το ασυνείδητο είναι δομημένο μέσα στη και από τη γλώσσα, καθώς και ότι η δομή του ακολουθεί αυτή της γλώσσας, από το σεμινάριο XI αρχίζει να αναπτύσσει τη θέση ότι το ασυνείδητο εμφανίζεται εκεί που η γλώσσα αποτυγχάνει (παραδρομές, ευφυολογήματα κτλ) και έτσι πρέπει να το κατανοήσουμε ως «χάσμα ή ρήξη» στη συμβολική αλυσίδα (Homer 2017: 105). Με τα λόγια του «[το ασυνείδητο πρέπει] να γίνεται αντιληπτό μέσα από την εμπειρία της ρήξης, ανάμεσα στην αντίληψη και τη συνείδηση, σε αυτόν το άχρονο τόπο που ο Φρόυντ αποκαλεί άλλη σκηνή» (Λακάν 1982: 71).

Η θέση αυτή δεν έρχεται σε αντιπαράθεση με την αντίληψη για το ασυνείδητο δομημένο ως γλώσσα, καθώς ο Λακάν στο σεμινάριο XX⁸⁴ εισάγει μια διάκριση που του επιτρέπει να ορίσει τη γλώσσα του δικού του συστήματος στο εντεύθεν της γλώσσας που αποτελεί αντικείμενο της γλωσσολογίας· εκεί εισάγει τον όρο *la linguisterie*⁸⁵. Με αυτό το παιχνίδι όρων ο Λακάν αναδεικνύει αυτή τη συνθήκη χάσματος ή ρήξης που είναι το ασυνείδητο εντός της συμβολικής τάξης. Μια συνθήκη που αποτελεί για το υποκείμενο ένα χώρο που σημαίνει, αλλά σημαίνει έξω από την ακολουθία νοήματος που παράγει η ομιλία. Από τη μία «Ο μόνος τρόπος να

⁸³ Στα ελληνικά: Λακάν 1982.

⁸⁴ Στα ελληνικά: Λακάν 2013

⁸⁵ Ο Homer στο γνωστό σύγγραμμά του (2017) μας δίνει την αγγλική μετάφραση του όρου που έχει υιοθετήσει ο Fink, τον όρο *linguistricks* θέλοντας να αναδείξει αυτό που η γλώσσα κάνει στον Λακάν, μας ξεγελά, κάνει τρικ, παίζει με την ομιλούσα συνθήκη. (βλ., Homer 2017: 107)

γνωρίσουμε το ασυνείδητο είναι μέσω του λόγου και της γλώσσας [...]» (Homer 2017: 106) από την άλλη αυτή η «γνωριμία» συντελείται με τρόπο που διαρρηγνύει τη σημαίνουσα αλυσίδα αποκαλύπτοντας αφανή νοήματα, επιθυμίες, τραύματα και ελλείψεις που ανάγονται στην προϊστορία της συγκρότησης της υποκειμενικότητας.

Με αυτή την έννοια, παρά τη γλωσσολογική στροφή της δεκαετίας του '50 και την κομβικότητα του συμβολικού στη συγκρότηση του υποκειμένου, η νέα οπτική της δεκαετίας του '60 δείχνει ότι στην εξέλιξη του ο λακανικός στοχασμός δεν ανάγει το υποκείμενο σε «αποτέλεσμα της γλώσσας ή της συμβολικής τάξης» (Homer 2017: 100), της ενδεχομένως άφηνε να εννοηθεί τριάντα χρόνια νωρίτερα στο *Στάδιο του καθρέφτη*. Η μετατόπιση αυτή είναι καθοριστικής σημασία και για το ασυνείδητο, καθώς, ενώ το τοποθετεί στο κέντρο μιας διαδικασίας ανάδυσης εντός γλώσσας, ταυτόχρονα το καθιστά αρνητική συνθήκη της ομιλίας, με την έννοια ότι αυτό εμφανίζεται εκεί που η γλώσσα αποτυγχάνει· ενώ είναι το αποτέλεσμα της συμβολικής τάξης πάνω στο υποκείμενο και ακολουθεί τη δομή της (είναι δομημένο σαν γλώσσα), την ίδια στιγμή ανατρέπει, παίζει με τη νοηματική τάξη αυτή και την υπονομεύει καθώς «κάνει» το υποκείμενο να είναι «μια γνώση υπό έλλειψη» να μην «ξέρει τι λέει» (Μπλανσέ 2022: 15).

Ο μεγάλος Άλλος

Τέσσερα χρόνια νωρίτερα από το σεμινάριο XI, το 1960, ο Λακάν γράφει ένα καθοριστικό κείμενο για το εν γένει ζήτημα του υποκειμένου στη θεωρία του το *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*⁸⁶ (*Η ανατροπή του υποκειμένου και η διαλεκτική της επιθυμίας στο φροϋδικό ασυνείδητο*⁸⁷), το οποίο παρουσιάζει στο συνέδριο του Royaumont, οργανωμένο από τον Ζαν Βαλ, υπό τον τίτλο: *Η διαλεκτική*. Στο κείμενο αυτό θα επανεισάγει το γνωστό γράφημα της επιθυμίας που έχει ήδη εισάγει από το σεμινάριο V⁸⁸ το 1956 και αφορά στα μορφώματα του ασυνειδήτου και με το οποίο θέλει να εξηγήσει τη δομή της επιθυμίας. Στο κείμενο του 1960 επανατοποθετεί αυτό το σχήμα στο κέντρο της θεωρίας του για το ασυνείδητο, καθιστώντας την έννοια της επιθυμίας κεντρική για την κατανόησή του τελευταίου αλλά και για εκείνη της έννοιας του υποκειμένου. Ακολουθώντας τον Σπινόζα και τη γνωστή φράση του στην *Ηθική* έχει υποστηρίξει ήδη από το σεμινάριο

⁸⁶ Στα αγγλικά: Lacan 1977, σ. 292-325

⁸⁷ Μτφρ. του συντάκτη

⁸⁸ Στα γαλλικά: Lacan 1998

XI ότι «Η Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου [...]» (Σπινόζα HII, op.1 2009: 317), ενώ το 1966 στην ομιλία του στη Λυών για τη διδασκαλία του έχει πει ότι «η επιθυμία είναι πάντοτε εκείνο που εγγράφεται ως συνέπεια της γλωσσικής άρθρωσης στο επίπεδο του Άλλου» (Λακάν 2009: 80), διατυπώσεις που τελικά φωτίζουν την αποστροφή του στο κείμενο του '60 ότι το ασυνείδητο είναι ο «λόγο[ς] του Άλλου» (Lacan 1977: 301).

Στο κείμενο αυτό διαχωρίζει τον μικρό άλλο από τον μεγάλο Άλλο, ορίζοντας ως μικρούς της της της οποίους ο εαυτός κατοπτρίζεται διαμορφώνοντας της πρώτες φαντασιακές εικόνες, της της είχε εισηγηθεί στο *Στάδιο του καθρέφτη*, και τον μεγάλο Άλλο ως τη συμβολική τάξη εντός της οποίας η γραμματική του υποκειμένου αναδύεται. Αυτή η κρίσιμη διαφοροποίηση είναι που επανεπενδύει το ζήτημα της επιθυμίας και αναδεικνύει ότι το ασυνείδητο διαμορφώνεται ως η εγγραφή της επιθυμίας στον φαντασιακό άλλο, και στη γλώσσα του μεγάλου Άλλου, της «απόλυτη[ς] ετερότητας», εκείνης της «ξένης γλώσσας, μέσα στην οποία έχουμε γεννηθεί και την οποία πρέπει να μάθουμε να μιλάμε, εάν θέλουμε να αρθρώσουμε την ίδια της την επιθυμία» (Homer 2017: 108).

Μέσα σε αυτό το σύστημα που το υποκείμενο διαμορφώνεται από της δυνάμεις της ετερότητας είναι που επανέρχεται και η θεματική της έλλειψης που διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο από την πρώτη περίοδο του Λακάν. Η γνωστική έλλειψη στο μικρό του ανθρώπου που μετασχηματίζεται σε πρωταρχική άγνοια για τον εαυτό γίνεται μια έλλειψη που αρθρώνεται στο χώρο της επιθυμίας, καθώς

Αν είναι μέσα στο πεδίο του Άλλου που συγκροτείται η επιθυμία, αν 'η επιθυμία του ανθρώπου είναι η επιθυμία του Άλλου', συμβαίνει να πρέπει η επιθυμία του, του ανθρώπου, να είναι η δική του καθεαυτήν. [...] Όταν η επιθυμία του ανθρώπου είναι να εξαχθεί από το πεδίο του Άλλου και πρόκειται για τη δική του επιθυμία, ε τότε συμβαίνει κάτι ιδιαίτερα περίεργο. Όταν είναι πλέον η σειρά του να επιθυμήσει, ε τότε, αντιλαμβάνεται ότι είναι ευνουχισμένος. (Λακάν 2009: 83)

Αυτή η έλλειψη, όταν αναλαμβάνεται η ευθύνη της επιθυμίας, ο ευνουχισμός, η αναγνώριση της απουσίας του φαλλού⁸⁹, είναι η δεύτερη συνθήκη που καθορίζει την ύπαρξη του υποκειμένου μετά από αυτή της αλλοτριωτικής σχέσης του με τη συμβολική τάξη, τη γλώσσα, και της κατοπτρικής παραγνώρισης του *Σταδίου του καθρέφτη* (Homer 2017: 113). Έτσι η έλλειψη καθορίζεται από της δυνάμεις της αλλοτρίωσης και του αποχωρισμού που οργανώνει το αίσθημα της επιθυμίας. Αίσθημα που συγκροτείται και αυτό μέσα στην αλυσίδα «συμβάντων», που εκδιπλώνεται αφενός

⁸⁹ Έλλειψη που ισχύει απολύτως και για τα δύο φύλλα.

επειδή πρέπει η επιθυμία να εκφραστεί διαμέσου της γλώσσας του μεγάλου Άλλου, αφετέρου επειδή είναι και η επιθυμία του μικρού άλλου.

Το ζεύγος αποχωρισμός, αλλοτρίωση ως ορίζουσα της επιθυμίας, μιας επιθυμίας που έχει οριστεί ως ο τρόπος του ασυνείδητου της φέρνει μπροστά στην επόμενη λακανική έννοια του *αντικειμένου μικρού α* και του *πραγματικού*. Αυτή τη νοηματική σύνδεση την προσφέρει ο της ο Λακάν, καθώς στην ομιλία του στη Λυών για τη διδασκαλία του συνεχίζει λέγοντας

[...] αυτό το είδος απώλειας καθιστά αναγκαίο [...] ο άνθρωπος [...] να μην μπορεί να επιθυμήσει παρά μόνο μέσω αυτού του είδους συμβόλου που εκπροσωπεί την απώλεια της οργάνου που προσλαμβάνει εν προκειμένω σημαίνουσα λειτουργία, λειτουργία του απολεσθέντος αντικειμένου. [...] Αν υπάρχει ευνουχισμός, αυτό συμβαίνει απλούστατα επειδή η επιθυμία, όταν πρόκειται για την προσωπική επιθυμία κάποιου, δεν μπορεί να είναι κάτι που ο της έχει, να είναι ένα όργανο που χειρίζεται κανείς. Δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα το είναι και το έχουν. Λοιπόν, το όργανο χρησιμεύει ίσως ακριβώς γι' αυτό το κάτι που λειτουργεί στο επίπεδο της επιθυμίας. Είναι το χαμένο αντικείμενο γιατί έρχεται στη θέση του υποκειμένου ως επιθυμίας». (Λακάν 2009: 83,84,85)

Φαίνεται λοιπόν ότι η επιθυμία διαμορφώνεται στο πεδίο της απώλειας και ότι η απώλεια αυτή διαμορφώνει ένα δια βίου ιδίωμα σχετιζόμενο με το τραύμα της απώλειας, συμπλέκοντας με καθοριστικό τρόπο το επιθυμείν με αυτό που λείπει, καθορίζοντας την εμπειρία του ομιλούντος υποκειμένου και του υποκειμένου του ασυνείδητου γύρω από την επιθυμία της *απολεσθέντος αντικειμένου*.

Η έρημος του πραγματικού

Για να φτάσουμε στην έννοια του αντικειμένου και συγκεκριμένα στην έννοια του μικρού αντικειμένου *α* πρέπει να κάνουμε μια παράκαμψη περνώντας από την «έρημο» του πραγματικού. Η έννοια αυτή, της και της, διήλθε από διάφορες θέσεις στο έργο του Λακάν. Από απολύτως περιφερειακή κατά τη δεκαετία του '50, σε συμπληρωματική μέχρι το μέσο της δεκαετίας του '60 για να καταλάβει τελικώς στο ύστερο έργο του τη δεκαετία του '70 και ως το τέλος της ζωής του κεντρικό ρόλο στη θεωρητική σκευή του. Η σε βάθος παρουσίαση της έννοιας του πραγματικού ξεπερνά της δυνατότητες έκτασης της παρούσας μελέτης, εντούτοις θα επιχειρήσουμε να προσφέρουμε κάποιους βασικούς άξονες για την πλαισίωσή της.

Σημειώσαμε παραπάνω την εσκεμμένα ελλειπτική απάντηση του Λακάν σε ερώτηση από το ακροατήριο σχετικά με την έννοια του πραγματικού στο σεμινάριο του στην Αγία Άννα λίγους μήνες πριν την *ομιλία της Ρώμης* «Το πραγματικό είναι είτε η ολότητα, είτε η εξανειμζόμενη στιγμή.» (Λακάν 2022: 47). Αυτή η ισχύτητα στη

περιγραφή του πεδίου του πραγματικού είναι χαρακτηριστική σε όλη την πρώιμη περίοδο του Λακάν. Το πραγματικό περιγράφεται ως προ-οντολογική συνθήκη, ως αυτό που διαφεύγει από το φαντασιακό και συμβολικό, κάτι που ανήκει στο έξω του υποκειμένου και το οποίο ταυτόχρονα είναι το απόλυτο ή καθολικό είναι (Homer 2017: 124). Με αυτές, της μάλλον στενά φιλοσοφικής έμπνευσης, ιδέες επιχειρεί να ορίσει το πεδίο της οντικής αναγκαιότητας που είναι σύμφυτη με τη ζωική διάσταση του ανθρώπου ως βιολογικό ον, μια ενσώματη διάσταση προ του κοινωνικού και των διαδικασιών συμβολοποίησης που συντελούνται με την είσοδο στη γλώσσα. Αυτή η σκληρή υλικότητα του πραγματικού είναι που αναδεικνύεται στο γνωστό σεμινάριο του Λακάν για τον Πόε⁹⁰ και από της φράσεις για το πραγματικό ως «αυτό που μένει στον τόπο του» (Lacan 2018: 48) και ως κάτι που, «σαν πατημένη τσίχλα στον δρόμο, παραμένει κολλημένο στο τακούνι κάποιου» (ό.π. 40).

Με αυτή την έννοια η ανάδυση του υποκειμένου είναι σε σχέση έντασης με το πραγματικό αφού αυτό είναι «ένα είδος πανταχού παρούσας, αδιαφοροποίητης μάζας, από την οποία πρέπει να διακρίνουμε τον εαυτό της, ως υποκείμενο, μέσω της διαδικασίας συμβολοποίησης» (Homer 2017: 125). Αυτή η σχέση μεταξύ συμβολοποίησης και πραγματικού ορίζει την επόμενη περίοδο (μετά το σεμινάριο για τον Πόε), στην οποία κυριαρχεί η γνωστή λακανική περιγραφή για το πραγματικό ως *εκείνο που αντιστέκεται απολύτως στη συμβολοποίηση*.

Από συρρικνωμένη φιλοσοφική έννοια, σε μάλλον βιολογική συνθήκη αναγκαιότητας, το πεδίο του πραγματικού μετασχηματίζεται από το 1964 και αποσυνδέεται από της βιολογιστικές διαστάσεις του. Η έννοια του πραγματικού γίνεται πλέον κατανοητή μέσω του τραύματος της πρωταρχικής σκηνης που περιγράφει στο έργο του ο Φρόυντ· τραύμα που παράγεται από την αδυναμία κατανόησης μιας πραγματικής ή φαντασιακής εμπειρίας που έχει το μικρό του ανθρώπου και η οποία απωθείται χωρίς της να εξαφανίζεται από τη ψυχική ζωή του εαυτού με αποτέλεσμα να επανέρχεται ως συνθήκη του πραγματικού που δεν μπορεί να περάσει στο χώρο της γλώσσας. Αυτή η διάταξη είναι που συμπυκνώνεται στη φράση για το αδύνατο της συμβολοποίησης ως το υπόλειμμα που αφήνει το τραύμα και δεν μπορεί να περάσει στην τάξη του συμβολικού (ό.π. 126, 127).

Ο Λακάν, από το σημείο αυτό και πέρα θα αρχίσει να υφαίνει το νήμα συρραφής του πραγματικού με την επιθυμία, τη φαντασίωση και την ολοένα και πιο

⁹⁰ Στα ελληνικά: Lacan 2018

επεξεργασμένη έννοια του *αντικειμένου μικρό α*. Αυτό που απωθείται και δεν επιδέχεται ερμηνείας, καθώς δεν μπορεί να εισέλθει στην τάξη του λόγου, ονομάζεται *das Ding* (το πράγμα) σε αρμονία με τον Φρόυντ (Homer 2017: 128 και Παπαδάκης, Φραγκοπούλου 2011: 107) και λαμβάνει το χαρακτήρα της αιτίας της επιθυμίας, είναι «ένα τίποτα (no-thing)· είναι κάτι σε σχέση με την επιθυμία που το συγκροτεί» (ό.π. Homer), είναι «το χαμένο αντικείμενο γιατί έρχεται στη θέση του υποκειμένου ως επιθυμία(ς)» (Λακάν 2009:85). Είναι λοιπόν η επιθυμία που καθιστά κάτι το τίποτα (no-thing), μια επιθυμία που η απαρχή της βρίσκεται μέσα στο χώρο της πρωταρχικής έλλειψης που συνοδεύει καταστατικά το υποκείμενο στην ανάδυση του της αλλοτριώνεται από τη συμβολική τάξη και αποχωρίζεται από τη μητέρα και το άπειρο της επιθυμίας που αυτή συμβολίζει. Αυτή τη σκηνή του αποχωρισμού, του μη ερμηνεύσιμου, του υπολείμματος, είναι που «ανεβάζει» ξανά και ξανά το υποκείμενο στην *άλλη σκηνή* και την οποία βιώνει αδιάκοπα μέσω των λειτουργιών της φαντασίωσης και ειδικά «αυτού που [ο Λακάν] περιέγραψε ως *διάσχιση της θεμελιώδους φαντασίωσης*» (Homer 2017: 129).

Το αντικείμενο μικρό α

Σε αυτή τη ρωγή μεταξύ της φαντασιωτικής λειτουργίας και του πραγματικού είναι που από το 1964 και μετά ο Λακάν, εγκαταλείποντας την έννοια του πράγματος, διαμορφώνει ως κεντρική την έννοια του *αντικειμένου μικρού α*. Η έννοια αν και από της πιο σύνθετες του λακανικού έργου πρέπει να εκληφθεί ως μια συμβολή έξω από την παραδοσιακή πρόσληψη της σχέσης υποκειμένου – αντικειμένου, το αντικείμενο μικρό α δεν είναι μια υλική συνθήκη που έχει απολεσθεί ούτε συγκροτείται σε μια σχέση εξωτερικότητας με το υποκείμενο. Το αντικείμενο μικρό α συνυφαίνεται με την ανάδυση του υποκειμένου και συνιστά όχι απτή συνθήκη αλλά ψυχικής τάξης λειτουργία, είναι το άλλο πρόσωπο της πρωταρχικής έλλειψης, είναι «η μόνιμη αίσθηση που έχουμε, ως υποκείμενα, ότι κάτι λείπει ή έχει χαθεί [...]» (ό.π. 132).

Ταυτόχρονα, ενώ το αντικείμενο α είναι της κενός χώρος, καθώς ανασυγκροτεί μια εμπειρία απώλειας, αποχωρισμού που είναι αναγκαία για την είσοδο της στον πολιτισμό, δια της συμβολικής λειτουργίας γίνεται της και αίτιο της επιθυμίας, λόγος για να καταλάβουν τη θέση του στιγμιαία άνθρωποι, αντικείμενα και σχέσεις, αποτυγχάνοντας πάντα να γεμίσουν το κενό, αλλά διασφαλίζοντας μια διαδικασία συνεχούς κίνησης της επιθυμίας. Εν ολίγοις της το πραγματικό είναι απροσπέλαστο

έτσι και η φαντασιωτική σχέση που ξεκινά η επιθυμία του αντικειμένου α έρχεται να σφραγίσει «την ‘ανέφικτη’ σχέση της υποκειμένου με το αντικείμενο α» (ό.π. 134)

Αυτή η ύστερη στιγμή στο έργο του Λακάν αν και είναι αποτέλεσμα συνεχών επαναδιαπραγματεύσεων του εννοιολογικού του συστήματος και της κεντρικότητας που αυτές έχουν στη θεωρία του. Εντούτοις εκ των υστέρων, κατά την προσφιλή μέθοδο της ψυχανάλυσης, προσφέρουν μια συνεκτική θεωρία για το υποκείμενο που ξεκινά στη πρώιμη φάση του από μια αλληγορική περιγραφή της ανάδυσης σε σχέση με το κάτοπτρο και την φαντασιακή ταύτιση, προχωρά στο πεδίο της γλώσσας και της ομιλίας για να ορίσει τον ορίζοντα κοινωνικοποίησης του μικρού του ανθρώπου επιστρέφοντας στη συνέχεια στον εκ νέου ορισμό του ασυνείδητου και του υποκειμένου του ασυνείδητου για να μπορέσει να περιγράψει το βίωμα της υποκειμενικής συνθήκης και να κλείσει το σχήμα με τη θεώρηση για την έλλειψη και την επιθυμία ως βασικές ορίζουσες του ομιλούντος υποκειμένου.

Είδωλο σε αστοχία κατοπτρισμού

«Η ‘φύση’ του ανθρώπου
είναι η σχέση του με τον άνθρωπο»
(Lacan 1966: 88)⁹¹

Ο Λακάν δημιούργησε ένα χώρο μετάβασης, ένα εντός-εκτός της φιλοσοφίας που του έδωσε τη δυνατότητα αφενός να παράγει τη δική του εννοιακή σκευή αφετέρου να σχηματίσει μια αποδομητική χειρονομία στο γαλλικό φιλοσοφικό στερέωμα γύρω από της κοινούς τόπους για το υποκείμενο.

Το εφηβικό του δωμάτιο κοσμούσε ένα σχεδιάγραμμα του αποδεικτικού δικτύου της *Ηθικής* (Roudinescu 2007: 33) και την προμετωπίδα της διδακτορικής του διατριβής θα επέλεγε να επισφραγίσει η πρόταση 57⁹² του ΙΙΙ μέρους της σπινοζικού κειμένου. Η διατριβή του, πέραν του συμβολικού καθορισμού από την πρόταση 57, υιοθετεί μια σπινοζική οπτική γωνία για την πραγμάτευση της ψυχοσωματικής ενότητας επιστρατεύοντας την έννοια του παραλληλισμού. Γράφει

Με άλλα λόγια, η προσωπικότητα δεν είναι ‘παράλληλη’ της της νευροαξονικές [...] διαδικασίες, ούτε ακόμα και της το σύνολο των σωματικών διαδικασιών του ατόμου και μόνο: είναι παράλληλη της την ολότητα που συγκροτεί το άτομο και το περιβάλλον που του προσιδιάζει. Μια τέτοια αντίληψη ‘παραλληλισμού’

⁹¹ Δεν μπορούμε να αντισταθούμε στον πειρασμό να «φέρουμε κοντά» τη φράση των *Γραπτών* με τη φράση του Μαρξ στις *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* «Ο Feuerbach ανάγει τη θρησκευτική ουσία στην ανθρώπινη ουσία. Αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφάιρεση που εγκατοικεί στο μεμονωμένο υποκείμενο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο (ensemble) των κοινωνικών σχέσεων» (Marx 2014: 361).

⁹² «Μια τυχούσα συναισθηματική επήρεια καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με τη συναισθηματική επήρεια ενός άλλου όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου» (HIII, Π57, 2009:311).

πρέπει εξάλλου να φέρει αυτό το όνομα, αν δεν ξεχνάμε ότι αυτή υπήρξε η πρωταρχική μορφή της και ότι αυτήν εξέφρασε αρχικά η σπινοζική θεωρία. (Lacan 1975: 337)⁹³

Επιχειρώντας να ανατρέψει το ψυχιατρικό υποκείμενο της εποχής του που κυριαρχείται από εικόνες οργανικότητας, κληρονομικότητας, βιολογικού επαγωγισμού και αναπαράγει της της φιλοσοφικές προκείμενες του δυισμού, της απορροής και μιας υπερβατικότητας οργανωμένης γύρω από τη παθολογία της ψυχικής νόσου εισάγει το σπινοζικό σύστημα ως καταλύτη υπονόμησης. Τρέλα και νευροκανονικότητα αποτελούν εκφράσεις του ίδιου συστήματος, της της υπόστασης, ήτοι του ανθρώπου σε μια λακανική εκδοχή σπινοζισμού (Ogilvie 2019: 84 και Roudinescu 2007: 101). Την ίδια στιγμή όμως τελούν, ακριβώς όπως τα σπινοζικά κατηγορήματα, σε σχέση παραλληλίας και έτσι για τον Λακάν οι κανονικές με της παθολογικές επήρειες δεν μπορούν να αντιπαραβάλλονται, διέπονται από την αρχή της ασυμφωνίας, της διαφωνίας, μεταξύ της, «πρέπει να κατανοηθούν ως λογική ανάπτυξη μιας ουσίας που έχει παραχθεί εντός μιας ιστορίας» (Ogilvie 2019: 86).

Η παθολογική παρέκκλιση της ψυχικής νόσου είναι εγγεγραμμένη μέσα στην ίδια τάξη και σύνδεση (HII, Π7, 2009: 153) του συστήματος παραγωγής της ενιαίας ψυχοσωματικής οντότητας του ατόμου, της ουσίας του, που της έχουμε δείξει και παραπάνω δεν αποτελεί τίποτα παραπάνω από «το σύνολο [...] των εννοιολογικά προσδιορισμένων σχέσεων μιας οντότητας» (Ogilvie ό.π.). Η τρέλα, το παθολογικό δεν έρχεται «από έξω» είναι ενδοδομική συνθήκη και έτσι υπακούει σε τυπικούς κανόνες «λογικής» ή με άλλα λόγια παραγωγής νοήματος για το υποκείμενο και εκεί βρίσκεται και το κλειδί για την δυνατότητα γνωστικής προσπέλασης της από τον ψυχίατρο, τον ψυχαναλυτή.

Η διατριβή σηματοδοτεί μια κίνηση ενδό-ψυχιατρικής διαφοροποίησης με όπλο τη φιλοσοφία του Σπινόζα. Αυτή η ιδιότυπη στρατολόγηση θα συνεχιστεί από το Μαριεμπάντ (*Στάδιο του Καθρέφτη*) ως και τη Ρώμη (*Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση*). Η διαρκής υπόμνηση του Λακάν για τον συγκροτησιακό ρόλο που διαδραματίζει ο *αρχαίος όρος imago* (Lacan 1966: 94 ΦΛΨ: 11) στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως εξαρχής σε αστοχία με το πραγματικό είναι εμφανής. Ορθά σημειώνει ο Moreau ότι φαντασιακό δεν αποτελεί απλή μεταγραφή της έννοιας της φαντασίας στον Σπινόζα (Moreau 2016:11-12). Από την άλλη αυτό δε σημαίνει ότι ο ρόλος μιας συγκροτησιακής, μη-υπερβάσιμης και

⁹³ Ακολουθώντας την ελληνική μετάφραση στο Ogilvie 2019:83.

ταυτόχρονα παραγωγικής γνωστικής αστοχίας που σηματοδοτεί το στάδιο του *καθρέφτη* δεν είναι κοντά στη Σπιννοζική παρομοίωση του ήλιου που πάντα νομίζουμε ότι βρίσκεται εγγύτερα από ότι είναι ακόμα και τελικά γνωρίσουμε το αντίθετο.

Το φλερτ του Λακάν με πολλαπλά φιλοσοφικά συστήματα εντέλει έρχεται να υπηρετήσει ένα σκοπό, που όπως αναδεικνύει και ο Derrida, είναι να επιστρατεύσει εκείνες ακριβώς τις «δημοφιλείς» έννοιες που εμπεριείχαν τις πλέον αποδομήσιμες θεματικές ,

[...] ένα θεωρητικό δέσιμο του λακανικού λόγου που χρησιμοποιούσε κατά τον πλέον δυνατό και έντονα θεαματικό τρόπο όλα τα θέματα τα οποία ήταν κατά την άποψη μου αποδομήσιμα [...] ο φωνοκεντρισμός, ο λογοκεντρισμός, ο φαλλοκεντρισμός, η πλήρης ομιλία ως αλήθεια, ο υπερβατολογισμός του σημαίνοντος [...]. (Derrida 1999: 96, 97).

Στο σύνολο του εγχειρήματος υπάρχει μια εργασία αποσυναρμολόγησης από τη μία της πρόσληψης του πάσχοντος, του παθολογικού, και από την άλλη η χάραξη μιας γραμμής που επεκτεινόμενη βρίσκει αυτή τη τοπολογία της παθολογίας μέσα στο «κανονικό» με τρόπο που αίρει τις μεθοδολογικές διαχωριστικές. Σε αυτή την επιχείρηση είναι που ο Λακάν της δεκαετίας του '70 επανεπεξεργάζεται την έννοια του πραγματικού (*reel*) και την έννοια του μικρού αντικειμένου α, οι οποίες αμφότερες βρίσκονται παρούσες σε όλο του το έργο, ήδη από τη δεκαετία του '50.

Η ιδέα μιας πρωταρχικής έλλειψης που ταυτόχρονα σηματοδοτεί κάτι από την εμπειρία του πραγματικού διαμορφώνει μια εικόνα που γνωστικού ακρωτηριασμού ο οποίος όμως, σαν μέλος φάντασμα, ταυτόχρονα συγκροτεί και παράγει. Στο ζιζεκιανό ανέκδοτο, όπου ένας στρατιώτης για να αποφύγει τη στρατιωτική θητεία υποδύεται τον ψυχαναγκαστικό διαβάζοντας κάθε γραπτό που πέφτει στα χέρια του σχολαστικά αναφωνώντας *δεν είναι αυτό* μέχρι που ο ψυχίατρος του χορηγεί το πολυπόθητο χαρτί απαλλαγής για να αναφωνήσει *Αυτό είναι!* διασώζει κάτι από αυτή την παραγωγική διάσταση της έλλειψης (Žižek 2006: 258-259). Το σημαίνον *αυτό είναι* έχει παραχθεί εξ ολοκλήρου εντός μιας τάξης σημαινομένων όπου αυτό αποτελεί την απούσα αιτία η οποία όμως κινεί το υποκείμενο εντός της τάξης των παρόντων σημαινομένων που απλώς συγκροτούνται αντιθετικά προς αυτό που λείπει.

Το υποκείμενο πέραν από το γεγονός ότι εξ αρχής διαμορφώνει έναν παραγνωρισμένο εαυτό αποτελούμενο από εικόνες, ότι αρθρώνει το λόγο του, ως το λόγο του άλλου, της επιθυμίας για τον άλλο, και τελικά «αλώνετέ» από τη γλώσσα ως ακριβώς τον Μεγάλο άλλο, τοποθετείται σε μια ελλειπτική συνθήκη, πάντα ανοικτή που τον καθοδηγεί εν αγνοία της συνείδησής του, αλλά όχι εν αγνοία της

ψυχοσωματικής ενότητας που είναι. Το ψυχαναλυτικό διάβημα προβάλλει ένα αίτημα γνώσης, αλήθειας για το υποκείμενο, το οποίο τελικώς μπορεί να συγκροτείται σε αυτή τη νέα γνώση ότι η εικόνα πάντα αστοχεί και η πραγματικότητα βρίσκεται ακριβώς εκεί που η εικόνα αποτυγχάνει. Το καθαρό κενό του μικρού αντικειμένου α που μας κινεί δεν είναι ένα υπερβατικό έξω, ούτε ένα σύστοιχα εσωτερικιστικό μέσα εξίσου υπερβατικό. Αποτελεί εμμενή αιτία όλης μας της ύπαρξης με την έννοια ότι για τον καθένα μας είναι συγκεκριμένο στοιχείο της ιστορίας, παραγόμενο εντός αυτής, βιωμένη συνθήκη που χάνεται στην προϊστορία μας ως έλλογες οντότητες, μια παραδοχή ότι μια σκληρά ζωική συνθήκη βρίσκεται πάντοτε παρούσα και δραστική στο υποκείμενο αντιστεκόμενη στην ψευδαίσθηση του cogito. Ο άνθρωπος, μια ζωική οντότητα, αρρωσταίνει από σκέψη, ρημάζεται μέσα στο λόγο και αστοχεί πάντοτε μπροστά στον καθρέφτη του. Το παιχνίδι του Λακάν με την κλινική πρακτική και τη φιλοσοφία άλλαξε το τοπίο των επιστημών του ανθρώπου και η θεωρία του πέραν από εργαλείο για την ψυχική νόσο είναι εξίσου εργαλείο και για την κοινωνική νόσο του εν γλώσσα ανθρώπου.

V. Φιλοσοφία σε εμπόλεμη κατάσταση

Η θεωρητική κίνηση του Λουί Αλτουσέρ σηματοδοτεί ταυτόχρονα την αφετηρία του πληθυντικού στοχασμού της λεγόμενης γενιάς του '60 αλλά και το σημείο οριοθέτησής. Ο Αλτουσέρ εκκινεί μια διαιρετική κίνηση που οργανώνει ένα κύκλο διανοουμένων γύρω του προκαλώντας, μέσω και του θεσμικού του ρόλου στην ENS, την επικράτηση των ιδεών του γύρω από ζητήματα μαρξιστικής σκέψης, ιστορίας και της θεματοποίησης του ρόλου της φιλοσοφίας ως σύστημα. Αυτή η επίδραση οργανώθηκε με μια μέθοδο πολεμικής που συχνά θύμιζε το λενινιστικό μοντέλο πολιτικής πολεμικής -ο Αλτουσέρ άλλωστε έτρεφε μεγάλη εκτίμηση στο πρόσωπο του Ρώσου επαναστάτη⁹⁴ - γεγονός που εξηγεί μερικώς και την αντίστοιχη πολεμική προς το πρόσωπο και το έργο του Αλτουσέρ.

Η διαδρομή του Γάλλου φιλοσόφου ορίστηκε συνάμα από μια σειρά έξω-θεωρητικών συνθηκών με καθοριστική όμως επίδραση τόσο στη θεωρητική του παραγωγή όσο και στην υποδοχή και μετέπειτα πρόσληψη του έργου του. Η ένταξη του στο κομμουνιστικό κόμμα, η διαφωνία του με την ευθυγράμμιση του κόμματος με τη σοβιετική ανάγνωση του μαρξισμού, η οποία ταυτόχρονα συνοδευόταν από

⁹⁴ Ο Αλτουσέρ ασχολήθηκε συστηματικά με την σκέψη του Λένιν και αφιέρωσε δύο κείμενά του στη σκέψη του. Το *Ο Λένιν και η φιλοσοφία* και το *Η φιλοσοφία ως όπλο της επανάστασης* (Althusser 2016a).

συντηρητική στροφή στη πολιτική του γραμμή, η σχέση του με το μαοϊσμό, η αντιφατική του στάση για το Μάη του '68, η σχέση του (προσωπική⁹⁵ και θεωρητική) με την ψυχανάλυση και τέλος η μάχη του με την ψυχική νόσο και το τραγικό προσωπικό συμβάν του 1980 είναι στιγμιότυπα που καθόρισαν την «αλτουσεριανή φιλολογία». Στον αστερισμό αυτό έχουν επισημανθεί οι ασυνέχειες στο έργο του Αλτουσέρ⁹⁶. Ειδικά ο Ετιέν Μπαλιμπάρ –βασικός συνεργάτης και συνοδοιπόρος του ήδη από την εποχή του *Lire le Capital*– στο κείμενό του -μεταφρασμένο και δημοσιευμένο στα ελληνικά στο περιοδικό *Ο Πολίτης*- *Σώπαινε ακόμα Αλτουσέρ* (Πολίτης 1988), γραμμένο ενώ ο Αλτουσέρ ήταν εν ζωή βυθισμένος στη θεωρητική σιωπή, υπογραμμίζει αφενός την επιχείρηση διαγραφής από τον κυρίαρχο θεωρητικό λόγο της αλτουσεριανής συμβολής, αφετέρου τον ίδιο το ρόλο του Αλτουσέρ σε αυτή την κίνηση αναίρεσης του έργου του από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του '70.

Εντούτοις ακριβώς σε αυτό το κείμενο ο Μπαλιμπάρ εντοπίζει σε αυτή την εργασία μιας γραφής που αυτοαναιρείται μια δομική απόπειρα παρέμβασης στη φιλοσοφία γράφοντας ότι

[...] αυτό που ο Αλτουσέρ είχε να πει (για τον μαρξισμό και την κρίση του, και γενικότερα για την πολιτική, τη φιλοσοφία, την ιδεολογία -άρα για το φαντασιακό και το πραγματικό, άρα για το υποκείμενο) δεν μπορούσε να ειπωθεί παρά μόνο με τη μορφή μίας άρνησης, ενός λόγου σύστοιχου με την εκ των υστέρων αναίρεσή του. Έπρεπε, εν ολίγοις, να εφαρμόσει στην πράξη αυτό που έχουν περιγράψει θεωρητικά ο Χάιντεγκερ και ο Ντερριντά, την αντιφατική ενότητα, στο χρόνο, των λέξεων και της «διαγραφής» τους: διαγραφή όμως κάτω από την οποία οι λέξεις διακρίνονται για να «πουν» τη μη-αλήθεια τους -που εντούτοις αποτελεί τη μόνη μας πρόσβαση στην αλήθεια που μπορούμε να μεταδώσουν. (Μπαλιμπάρ 1989: 62)

Ο Μπαλιμπάρ σε αυτό που ονομάζει φιλοσοφική ερμηνεία της κίνησης αυτό-διαγραφής, αναίρεσης, του έργου του *caïman* της ENS εντοπίζει παραπάνω από ένα κρίσιμα στοιχεία για την πρόσβαση στο αλτουσεριανό θεωρητικό σύστημα, την ενότητα αυτού του εγχειρήματος και -ίσως με ένα ίδιον θεωρητικό διαφέρον για την παρούσα μελέτη- την ανάδειξη μιας κρίσιμης επεξηγηματικής αποστροφής: *άρα για το υποκείμενο*. Ο Αλτουσέρ εκδιπλώνει την κίνηση του με συνέπεια στις *αντιθέσεις*, με συνέπεια στο λόγο ενός διαγραμμένου υποκειμένου.

⁹⁵ Όπως σημειώνει ο Μπαλιμπάρ στο *Λουί Αλτουσέρ: Μια βιογραφική σημείωση* (1991), η Ρουντινέσκου έχει αναδείξει ότι ο Αλτουσέρ βρίσκεται σε ανάλυση από το 1965.

⁹⁶ Βλ. σχετικά *Θεωρητική συνέχεια και πολιτικές ασυνέχειες στο έργο του Λουί Αλτουσέρ* Δημούλης, Μηλιός 1991

Αυτή η έννοια, του υποκειμένου, είναι κεντρική στην αλτουσεριανή θεωρία, και επιχειρεί να εισβάλει μέσα στα πιο ανοίκια⁹⁷ μέρη: τον μαρξισμό, και ειδικά τη θεώρηση της μαρξικής σκέψης, αλλά και μέσα στην ίδια φιλοσοφία και την ιστορία της. Πώς όμως μπορεί να χαρτογραφηθεί αυτή η κεντρικότητα και να ανασυγκροτηθεί μια ολοκληρωμένη αλτουσεριανή θεώρηση για το υποκείμενο δεδομένου ότι η μόνη συστηματική αναφορά του Αλτουσέρ στην περί του υποκειμένου θεματοποίηση γίνεται εντός του κειμένου «Για την Ιδεολογία και τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους» που ο Αλτουσέρ δημοσιεύει το 1970 στην ενότητα «Η ιδεολογία εγκალεί τα άτομα ως υποκείμενα»; Η θέση μας είναι πως αυτή η θεωρητική χειρονομία, με τις δομικές, συστηματικές αντιθέσεις, διεξάγεται σε τρεις χρόνους και τρεις χώρους.

Η πρώτη κίνηση αφορά την ενδομαρξική διόρθωση που αφορά την πρόσληψη του Μαρξ, αναφορικά με την ανθρωπιστική προκειμένη όπως είχε κυριαρχήσει στη Γαλλία λόγω και της υπαρξιστικής επίδρασης. Αυτή η στιγμή είναι πολυσύνθετη και αφορά ιδιαίτερα τα Χειρόγραφα του '44 και ειδικά την κατηγορία της αλλοτρίωσης⁹⁸. Ο Αλτουσέρ με την θεωρητική κίνηση του 1965, έτος έκδοσης του *Pour Marx* και του *Lire le Capital*, οργανώνει μια κεντρική αντιπαράθεση για τη δυνατότητα πρόσληψης και συγκρότησης μιας έννοιας μαρξικής υποκειμενικότητας στον αντίποδα της ανθρωπιστικής προσλαμβάνουσας που εκρέει από την θεματική της αλλοτρίωσης. Η πολεμική στο σύστημα της καθολικής έννοιας του ανθρώπου και της προοπτικής του κομμουνιστικού οράματος ως επανάκτηση της ανθρώπινης ειδολογικής ουσίας έχει ριζικές συνέπειες για την παραγωγή μιας έννοιας αποκεντροθετημένου υποκειμένου.

Η δεύτερη κίνηση είναι ενδομαρξιστική, αφορά μια θεωρητική και συνάμα πολιτική παρέμβαση: πολιτική με την έννοια που ο μαρξισμός θεμελίωσε δηλαδή την ενότητα θεωρίας και κίνησης του εργατικού κινήματος. Το πεδίο του κράτους, συρρικνωμένο ως αντικείμενο στον Μαρξ, της ιδεολογίας, επίσης ισχνό στο μαρξικό

⁹⁷ Ανοίκια με ακρίβεια στη φροϋδική θεώρηση του γερμανικού *unheimlich*, «[...] η λέξη οικείος [heimlich] έχει μια αμφισημία, η οποία διευρύνει τη σημασία της, με αποτέλεσμα να συμπίπτει με την αντίθετή της. Υπό μια έννοια, το ανοίκειο [unheimlich] είναι οικείο.» (Freud 2009: 25). Το υποκείμενο είναι μια διαρκώς απούσα-παρούσα έννοια στο έργο του Μαρξ, από τα νεανικά χειρόγραφα του '44 που η υποκειμενικότητα επιχειρεί να προσεγγιστεί με όρους είδους και δραστηριότητας αυτού, στο *Κεφάλαιο* και την ιδιάζουσα ενότητα για τον φετιχισμό στην οποία μάλιστα ο Αλτουσέρ βρίσκει τον Μαρξ στα *όρια του* (βλ. Αλτουσέρ 1999b) και στο οποίο ο Μαρξ επιχειρεί να προσεγγίσει τους όρους κοινωνικής υποκειμενοποίησης σε σχέση με την εμπορευματική μορφή, και τέλος στις ύστερες σημειώσεις των *Grundrisse*. Σύστοιχα, στη Δυτική φιλοσοφία το υποκείμενο είναι πάντα εκεί χωρίς να θεματοποιείται ως γνωστική ή εμπειρική προϋπόθεση.

⁹⁸ Το κείμενο του Ζακ Ρανσιέρ (Jacques Rancière) στο συλλογικό έργο του 1965 *Να διαβάσουμε το κεφάλαιο*, υπό τον τίτλο «Η έννοια της κριτικής και η κριτική της πολιτικής οικονομίας από τα χειρόγραφα του 1844 στο Κεφάλαιο», χαρτογραφεί την εξέλιξη της μαρξικής σκέψης με κέντρο τις έννοιες της αλλοτρίωσης (στα χειρόγραφα) και του φετιχισμού (στο Κεφάλαιο).

έργο, και της Ιστορίας, εννοιολογημένη από τη μαρξική ορθοδοξία, ως σκοπούμενη κίνηση, διογκώνονται στον αλτουσεριανό στοχασμό και αποτελούν αντικείμενο συστηματικής κριτικής. Εντός αυτής της εμπρόθετης διαδικασίας μεγέθυνσης, με στόχο να αναδειχθεί αυτό που ήταν συρρικνωμένο, αναδύεται σε «καθαρή μορφή» η έννοια του υποκειμένου, από την σκοπιά των διαδικασιών παραγωγής του και του ρόλου του (η μη-) στην ιστορική διαδικασία. Η προβληματική αυτή συνομιλεί ευθέως με τον Λακάν, με τον Σπινόζα να είναι παρών σε αυτόν τον διάλογο, και μάλλον υπογεύω με τον Φουκώ, επιδρώντας σε όλη τη «γαλλική σχολή περί υποκειμένου».

Ο τρίτος χώρος στον οποίο ο Αλτουσέρ οργανώνει ακόμα μια πολεμική επίθεση είναι η ίδια η φιλοσοφία, παρέμβαση που κρατά το μεθοδολογικό κλειδί για όλη του τη θεωρητική κίνηση και συνέχει το σύνολο των παρεμβάσεων του, πρώιμων, κεντρικών και ύστερων. Από την πρώιμη εργασία σου στο χώρο της γαλλικής φιλοσοφίας του 18^{ου} αιώνα, τον Μοντεσκιέ και τον Ρουσσώ⁹⁹, στη μαρξική φιλοσοφία (και το ερώτημα της ύπαρξής της¹⁰⁰), στην ανάγνωση από τον Λένιν του έργου του Χέγκελ, στην επιστροφή στον Μακιαβέλλι και τέλος στην ύστερη ανάπτυξη του υλισμού της συνάντησης και τα διαβάσματα του Νίτσε και του Χάιντεγκερ¹⁰¹ ο Αλτουσέρ επιμένει να ανασκάπτει τους καθορισμούς της φιλοσοφίας και τη θέση της στο καταμερισμό της εργασίας του σκέπτεσθαι εν σχέση με το εγχείρημα της πολιτικής πάλης. Η κεντρικότητα της θεματοποίησης της έννοιας του υποκειμένου σε αυτό το εγχείρημα δεν είναι ορατή δια γυμνού οφθαλμού, εντούτοις *η γραμμή του μετώπου*¹⁰² που ο Αλτουσέρ διατάσσει μας επιτρέπει να εντοπίσουμε τις θέσεις που εκριζώνουν τις βασικές θεωρητικές παραδοχές της φιλοσοφίας γύρω από την έννοια. Η αντιπαράθεση με τον ιδεαλισμό, την υπερβατικότητα, την τελεολογία, τον ιστορικισμό και τον ανθρωπισμό διαμορφώνουν ριζικά νέους όρους σύλληψης του υποκειμένου, με τον

⁹⁹ Όπως σημειώνει ο ίδιος «[...] εδώ και 26 κιόλας χρόνια, στα 1949-1950, είχα υποβάλει στον κ. Υπολλίτ και στον κ. Γιανκέλεβιτς, το σκελετό μιας μεγάλης διατριβής (όπως λέγανε τότε) με θέμα 'Πολιτική και φιλοσοφία στη Γαλλία του 18^{ου} αιώνα' και μιας μικρής διατριβής με θέμα τα 'Δεύτερο Λόγο' του Ζ. Ζ. Ρουσσώ. Κατά βάθος δεν εγκατέλειψα ποτέ τα σχέδια μου εκείνα, όπως μαρτυρεί άλλωστε το δοκίμιο για τον Μοντεσκιέ.» (Αλτουσέρ 1999a: 124)

¹⁰⁰ Το ερώτημα αυτό απασχολεί τον Αλτουσέρ με συστηματικότητα στο *ο Λένιν και η Φιλοσοφία* σ. 33 κ.ε. (Althusser 2016a). Διερωτάται «Ποιο είναι το υπόβαθρο της μαρξιστικής θεωρίας; Μια επιστήμη ή μια φιλοσοφία; Ο μαρξισμός είναι κατά βάθος μια φιλοσοφία, μια 'φιλοσοφία της πράξης [praxis]' – αλλά τότε τι συμβαίνει με τις επιστημονικές αξιώσεις που διακηρύσσει ο Μαρξ;» (Althusser 2016a: 33). Το ερώτημα αυτό εμφανίζεται ως κεντρικό και στο *Η Φιλοσοφία του Μαρξ* του Ετιέν Μπαλιμπάρ (1999).

¹⁰¹ Το 1984 γράφει στην Φερνάντα Ναβάρο «[...] Περνώ άνισες στιγμές. Μερικές φορές διαβάζω, όπως φέτος το καλοκαίρι, πότε Νίτσε πότε Χάιντεγκερ, πότε άρθρα για αυτούς. [...] Ο Χάιντεγκερ, προφανώς, μου θέτει προβλήματα (ο Νίτσε όχι), έτσι όπως είναι γοητευτικός. Αλλά τον βρίσκω 1) έναν εξαιρετο ιστορικό και ερμηνευτή της φιλοσοφίας 2) ένα είδος ραφινάτου ιερέα [...]» (Αλτουσέρ 1994: 83)

¹⁰² Από το Badiou 2008:63.

αστάθμητο υλισμό να προσφέρει μια μέθοδο για την ανάδυση της υποκειμενικότητας σε έναν –εντός καθορισμών– ενδεχομενικό ορίζοντα.

Με αυτή τη μέθοδο εντοπισμού αυτών των τριών «στιγμών» που συγκροτούν την ενότητα του αλτουσεριανού στοχασμού θα προσεγγίσουμε την κεντρικότητα της έννοιας του υποκειμένου στο έργο. Ταυτόχρονα θα αναδείξουμε τις τομές αλλά και τις προοπτικές εκ των υστέρων σύνδεσης των περιόδων του έργου του μέσα από αυτή την ριζικά καθοριστική έννοια.

Υποκείμενο χωρίς «άνθρωπο»

«Την ιστορία δεν την κάνουν οι θεωρητικοί, επιστήμονες ή φιλόσοφοι, δεν την κάνουν καν οι ‘άνθρωποι’, αλλά οι ‘μάζες’ δηλαδή οι τάξεις που έχουν συμμαχήσει σε ένα κοινό ταξικό αγώνα.» (Althusser 2016a: 69)

Η ορμητική είσοδος του Αλτουσέρ στη γαλλική σκέψη συντελείται γύρω από την θεωρητική κίνηση του 1965. Τη χρονιά αυτή εμφανίζονται δύο καθοριστικές εκδόσεις: το *Pour Marx* και το *Lire le Capital*. Στο μεν πρώτο συγκεντρώνονται κείμενα που έχουν δημοσιευθεί ήδη σε διάφορα περιοδικά και τομύδια, ενώ το δεύτερο είναι αποτέλεσμα της συλλογικής δουλειάς που έχει γίνει με τον κύκλο διανοουμένων που βρίσκονται στον «κύκλο Αλτουσέρ». Το εγχείρημα εγγράφεται σε μια επιχείρηση οργάνωσης ενός μετώπου και κατάληψης μιας θέσης¹⁰³ στον πρώτο χώρο, την ενδομαρξική διόρθωση. Ο Αλτουσέρ εισάγει μια καταστατική διαίρεση που έκτοτε αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία είτε αναφοράς είτε πολεμικής εν σχέση με το θεωρητικό του σύστημα: τη δανεισμένη από τον Γκαστόν Μπασελάρ «επιστημολογική τομή» με αναφορά στον Μαρξ (Althusser 2016a: 37).

Αυτή η διαίρεση και η συνακόλουθη αναγνωστική στρατηγική για τα έργα του Μαρξ παρακολουθεί τη θεωρητική εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ από τα έργα της νεότητάς του προς τη συγγραφή του *Κεφαλαίου* ως μια πορεία μετασχηματισμών και τομών αντί για μια πορεία συνέχειας.

[...] θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι το νόημα της σκέψης του [σ.σ. του Μαρξ] είναι σε *αναμονή*, καθώς εξαρτάται από ένα πέρας στο οποίο δεν έχει φτάσει; [...] Κι όμως, έτσι ακριβώς εξετάζονται πολύ συχνά τα κείμενα του νεαρού Μαρξ, ως εάν να ανήκαν σε μια προφυλαγμένη περιοχή, η οποία εξαιρείται από το «*θεμελιώδες ερώτημα*», για τον μοναδικό λόγο ότι έπρεπε να καταλήξουν στον μαρξισμό... Ως εάν το νόημά τους να ήταν μέχρι τέλους σε *αναμονή* [...]. (Althusser 2015: 96).

¹⁰³ Αναφερόμενος στον Αλτουσέρ ο Μπαντιού σημειώνει: «Για τον Λουί Αλτουσέρ τα ζητήματα της σκέψης υπάγονται στη μάχη, στη γραμμή του μετώπου, στο συσχετισμό δυνάμεων. [...] Η ίδια η σκέψη του Αλτουσέρ, συνδεδεμένη με την προσταγή μιας δράσης για την οποία ο χρόνος ήταν μετρημένος, παρουσιάζονταν μέσω των στρατιωτικών κατηγοριών της προώθησης και της υποχώρησης, μέσω του εδαφικού κέρδους, μέσω της αποφασιστικής στράτευσης, της στρατηγικής και της τακτικής.» (Badiou 2009:63).

Αντί αυτού ο Αλτουσέρ οργανώνει μια εναλλακτική μέθοδο, μας καλεί να «δούμε» με έναν άλλο τρόπο τη θεωρητική εξέλιξη του Μαρξ.

Στον Μαρξ εντούτοις υπάρχει ωστόσο και μια δεύτερη, τελείως διαφορετική ανάγνωση, που δεν επιδέχεται σύγκριση με την πρώτη. Η πρώτη στηρίζεται αποκλειστικά στη διττή και συνδυασμένη διαπίστωση των παρουσιών και των απουσιών, των θεάσεων και των αβλεψιών, και βαρύνεται από μια παράδοση αβλεψία: δεν βλέπει ότι η συνδυασμένη ύπαρξη παρατηρήσεων και αβλεψιών σε έναν συγγραφέα θέτει το πρόβλημα του *συνδυασμού* τους. Δεν βλέπει αυτό το πρόβλημα, ακριβώς γιατί το πρόβλημα είναι ορατό μόνον ως αόρατο, γιατί το πρόβλημα αφορά κάτι τελείως διαφορετικό από τα δοσμένα αντικείμενα, για τη διαπίστωση των οποίων θα αρκούσε το καθαρό μάτι: αφορά μια αναγκαία αόρατη σχέση ανάμεσα στο πεδίο του ορατού και του μη ορατού, μια σχέση που ορίζει την αναγκαιότητα του σκοτεινού πεδίου του μη ορατού ως αναγκαίο αποτέλεσμα της δομής του ορατού πεδίου. (Althusser et al. 2003:23)¹⁰⁴.

Από τις διαθέσιμες θεματικές που θα οργάνωναν μια τέτοια εναλλακτική ανάγνωση ο Αλτουσέρ επιλέγει εκείνη στην οποία συμπυκνώνονταν η θεωρητική και πολιτική συγκυρία στη Γαλλία αλλά και στο διεθνές κομμουνιστικό κίνημα την προβληματική του υποκειμένου έτσι όπως οργανωνόταν γύρω από την ανθρωπιστική προβληματική. Όπως δείξαμε εκτενώς στο δεύτερο κεφάλαιο η Κοζεβιανή επίδραση, ο σαρτρικός υπαρξισμός και η διεθνής πρόσληψη του Μαρξ επικοινωνούσαν μέσω μιας κεντρικής θεματικής που αφορούσε τον ουμανιστικό χαρακτήρα του μαρξικού εγχειρήματος που ακολουθούσε ένα εξίσου τέτοιο νήμα στο εσωτερικό της Δυτικής φιλοσοφίας.

Η «μεγάλη ανακάλυψη» των χειρογράφων του 1844 είχε δύο κρίσιμες συνεπαγωγές: από τη μία, την εγγραφή του Μαρξ σε έναν άξονα σκέψης της φιλοσοφίας που τοποθετούσε τον άνθρωπο ως αθεματοποίητη αφετηρία κάθε στοχασμού (οντολογικού, γνωσιολογικού ή όποιου άλλου) και, από την άλλη, ένα

¹⁰⁴ Ας σημειώσουμε ότι αυτή η μέθοδος ανάγνωσης του Μαρξ είναι κατεξοχήν Σπινοζική, αφορά στην εμμενή σχέση αιτιών-αποτελεσμάτων/εκφράσεων από το θεϊκό *casus sui*, σχέση *ορατή* από την οπτική της άπειρης υπόστασης και όχι από την οπτική κάποιου τρόπου (mode), ειδικά δε του ανθρώπου ο οποίος δομικά παραγνωρίζει, δεν βλέπει αυτό που υπάρχει αλλά τον *ήλιο στα διακόσια πόδια*. Το εντυπωσιακό είναι –ανεξαρτήτως της γνώσης ή μη του Αλτουσέρ επί αυτού– ότι αυτή η σπινοζική μεθοδολογία έχει ήδη εφαρμοστεί από τον Μαρξ. Κατά παράδοξο τρόπο θα βρούμε αυτή την εφαρμογή στην ενότητα για τον φετιχισμό του εμπορεύματος στο *Κεφάλαιο*. Γράφει ο Μαρξ «Το μυστηριώδες της εμπορευματικής μορφής συνίσταται λοιπόν απλώς στο ότι αντανακλά στους ανθρώπους τους κοινωνικούς χαρακτήρες της δικής τους εργασίας ως αντικειμενικούς χαρακτήρες των εργασιακών προϊόντων, ως κοινωνικές φυσικές ιδιότητες αυτών των πραγμάτων, και συνεπώς [αντανακλά] την κοινωνική σχέση των παραγωγών προς τη συνολική εργασία ως κοινωνική σχέση πραγμάτων έξω από αυτούς. [...] Έτσι και η φωτεινή επίδραση ενός πράγματος στο οπτικό νεύρο δεν εμφανίζεται ως υποκειμενικός ερεθισμός του ίδιου του οπτικού νεύρου, αλλά ως αντικειμενική μορφή ενός πράγματος έξω από το μάτι. Επίσης και στην όραση εκπέμπεται πράγματι φως από ένα πράγμα, από το εξωτερικό αντικείμενο, σε ένα άλλο πράγμα στο μάτι. Πρόκειται για μια φυσική σχέση μεταξύ φυσικών πραγμάτων.» (Marx 2016: 53). Ο Μαρξ περιγράφει ακριβώς τη διπλή αποκοπή των ιδεών ενός επηρεασμού όπως περιγράφεται από τον Σπινόζα στην *Ηθική*: επιδρά στο μάτι κάτι που αφενός αποκτά αντικειμενική υπόσταση, ενός είναι απλώς υποκειμενικός ερεθισμός, αφετέρου αυτό διαμορφώνει μια αντικειμενική εικόνα στο χώρο της όρασης ενώ και πάλι αυτή έχει δομηθεί υποκειμενικά. Δεν θα επεκταθούμε επ' αυτού παραπάνω σε αυτό το σημείο.

πολιτικό ορίζοντα (με έντονα φιλοσοφικά στοιχεία) απελευθέρωσης που θα ενώσει εκ νέου τον άνθρωπο με την ουσία του, το γένος του και τη δραστηριότητά του ως δημιουργική. Η κεντρική έννοια, η οποία έχει κρίσιμες συνεπαγωγές και θεμελιώνει τις παραπάνω εγγραφές του Μαρξ σε αντίστοιχα συστήματα και προοπτικές, είναι αυτή της αλλοτρίωσης.

Ο Αλτουσέρ θα επιχειρήσει, ακριβώς εντός αυτών των εννοιών και των συνεπαγωγών τους να αναδείξει τους κρίσιμους μετασχηματισμούς στη σκέψη του Μαρξ έτσι όπως αυτοί εκρέουν από τα κείμενά του. Ο άνθρωπος και η ουσία του αποτελούσαν στο έργο του Μαρξ ως το 1845 κεντρικούς όρους μέσω των οποίων προσπαθούσε, εντός της ανθρωπιστικής προβληματικής, να αναδείξει τον απάνθρωπο χαρακτήρα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης αλλά και να εγγράψει τον ορίζοντα της χειραφέτησης του ανθρώπου σε μια ορθολογιστική προοπτική, σύμφωνη στις προκείμενες της με το σκεπτόμενο υποκείμενο του Καρτέσιου και τις εκδοχές αυτής της Λογό-κρατούμενης παράδοσης στο γερμανικό ιδεαλισμό, ήτοι τον Καντ και τον Φίχτε (Althusser 2015:315). Η απανθρωποίηση, η αλλοτρίωση του ανθρώπου, είναι η ιστορική διαδικασία απορροής της ουσίας του μέσα στην εξέλιξη της ιστορίας, και μέσα σε αυτή τη διαδικασία μονόδρομης, σκοπούμενης και τελεολογικά καθοριζόμενης διαδικασίας, ο άνθρωπος θα επανιδιοποιηθεί την ουσία του στον κομμουνιστικό ορίζοντα (ό.π. 318-319). Αυτό το εγχείρημα του Μαρξ, όπως γλαφυρά παρουσιάζεται από τον Αλτουσέρ, σηματοδοτεί ένα γεγονός σύζευξης, «Συνεπώς, η επαναστατική συμμαχία του προλεταριάτου με τη φιλοσοφία επισφραγίζεται, εδώ επίσης, μέσα από την ουσία του ανθρώπου.» (ό.π. 319).

Αυτή η στρατηγική, θεμελίωσης της πολιτικής και της ιστορίας στην έννοια της ουσίας του ανθρώπου εγκαταλείπεται από το 1845, και με ορόσημο το κείμενο *Ad Feurbach (Για τον Φόουερμπαχ)* ξεκινά ένας μετασχηματισμός του μαρξικού στοχασμού ο οποίος, με τη χρήση, ακόμα, ιδεαλιστικών λεξιλογίων, θεμελιώνει μια πιο υλιστική προοπτική για την πρόληψη της κατηγορίας του υποκειμένου. Η διαδικασία αυτή επιτάσσεται από την ίδια την ανακάλυψη του αντικειμένου της πολιτικής οικονομίας και της δραστικότητάς της. Δεν είναι προαποφασισμένη, ούτε θα εξελιχθεί ομαλά, σύμφωνα με το σχήμα που ο Αλτουσέρ εξηγεί ως αναλυτικο-τελεολογικό για την προσέγγιση του έργου Μαρξ (ό.π. 98) και το οποίο ξεκινά από την εγγεγραμμένη επίδραση προεκτείνοντας το έργο του σε μια προκαθορισμένη κατεύθυνση.

Η ρήξη του Μαρξ συγκροτείται μέσα στο τελικά αδημοσίευτο κείμενό του όσο ήταν εν ζωή, το *Η Γερμανική Ιδεολογία* κομμάτι του οποίου, από κάποιο προηγούμενο

σχεδιάσμα, είναι το κείμενο για τον *Φόουερμπαχ* ή *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* καθώς αποτελείται από έντεκα συνοπτικούς, μορφολογικά, αφορισμούς. Η κρίσιμη ρήξη σε σχέση με την έννοια της ανθρώπινης ουσίας συντελείται στην 6^η θέση όταν ο Μαρξ γράφει

Ο Feuerbach ανάγει τη θρησκευτική ουσία στην *ανθρώπινη* ουσία. Αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που εγκατοικεί στο μεμονωμένο υποκείμενο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο¹⁰⁵ των κοινωνικών σχέσεων. (Marx 2014: 361)

Ο Μαρξ μετατοπίζεται από τις σημειώσεις του, μόλις ένα χρόνο νωρίτερα το 1844, και διαχέει την έννοια της ανθρώπινης ουσίας στη διατύπωση της *ενεργού πραγματικότητας*¹⁰⁶ των κοινωνικών σχέσεων, εγγράφοντας την ουσία σε μια προοπτική κοινωνικής σχεσιακότητας. Ωστόσο αυτή η μετατόπιση συνεχίζει να είναι εγγεγραμμένη εντός αυτού που ο Αλτουσέρ ονομάζει «εμπειριστική-ιδεαλιστική αντίληψη για τον κόσμο» (Althusser 2015:321). Ο Μαρξ ακολουθώντας την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση φτάνει την έννοια της ουσίας στα όρια της αλλά συνεχίζει να διατηρεί δύο μεθοδολογικές, γνωσιοθεωρητικές και οντολογικές προϋποθέσεις που εμποδίζουν την ολοκλήρωση της κίνησής του. Η έννοια της ουσίας είναι καθολική και εντοπίζεται μέσα στο εμπειρικό μέγεθος (με την έννοια ότι αυτό είναι όντως εμπειρικά προσβάσιμο) *μεμονωμένο υποκείμενο* το οποίο προσδιορίζεται ως γένος από αυτήν ακριβώς την ουσία.

Για να είναι καθολικό κατηγορημα η ουσία του ανθρώπου πρέπει πράγματι να υπάρχουν *συγκεκριμένα υποκείμενα* ως απόλυτα δεδομένα: γεγονός που συνεπάγεται έναν *εμπειρισμό του υποκειμένου*. Για να είναι άνθρωποι τα εν λόγω εμπειρικά άτομα, πρέπει καθένα εξ αυτών να φέρει μέσα του όλη την ουσία του ανθρώπου αν όχι εν τοις πράγμασι, τουλάχιστον εν δικαίω: γεγονός που συνεπάγεται έναν *ιδεαλισμό της ουσίας*. Επομένως, ο εμπειρισμός του υποκειμένου ενέχει τον ιδεαλισμό της ουσίας και αντιστρόφως. Η εν λόγω σχέση μπορεί να αναστραφεί στο «αντίθετό» της: σε έναν εμπειρισμό της έννοιας και σε έναν ιδεαλισμό του υποκειμένου. Μια τέτοια αναστροφή διατηρεί τη θεμελιώδη δομή της συγκεκριμένης προβληματικής, η οποία παραμένει σταθερή. (ό.π.)

¹⁰⁵ Ο Μαρξ, στο γερμανικό πρωτότυπο χρησιμοποιεί για την έννοια του συνόλου τη γαλλική λέξη *ensemble*. Με αφορμή αυτή την, μάλλον όχι τυχαία, επιλογή του Μαρξ ο Μπαλιμπάρ εξηγεί έξοχα στο κείμενο του *Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην κοινωνική οντολογία, και πίσω: τι να κάνουμε με την 6η θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ* (2014) το πώς ο Μαρξ μετατοπίζει και μετασχηματίζει την θέση του για την κοινωνική υποκειμενοποίηση σε ρήξη με τη γερμανική φιλοσοφία και κοινωνιολογία αλλά και με τις αναγνωστικές σημειώσεις του το 1844.

¹⁰⁶ Ο Μπαλιμπάρ στο κείμενο του που αναφέραμε παραπάνω εντοπίζει την ένταση που έχει η γερμανική λέξη που χρησιμοποιεί ο Μαρξ, η *Wirklichkeit*, και την μεταφράζει (όπως αποδίδεται και στην ελληνική μετάφραση) ως ενεργό πραγματικότητα. Επίσης, ο Γιώργος Φαράκλας στη μετάφρασή του *Φαινομενολογία του Νου*, του Hegel (εκδ. Εστία, 2017), στο παράρτημα απόδοσης όρων στη σελίδα 785, αποδίδει επίσης με τον όρο «ενεργός πραγματικότητα» την *Wirklichkeit*, σε διάκριση με τη *Realität* (πραγματικότητα).

Ακριβώς για αυτό το λόγο ο Αλτουσέρ θα αναδείξει την εγκατάλειψη του όρου από τον Μαρξ και την ανάδυση στα έργα της ωριμότητάς του, στο *Κεφάλαιο*, ειδικά μιας νέας εννοιολογικής σκευής, με το λεξιλόγιο «του κοινωνικού σχηματισμού, των παραγωγικών δυνάμεων, των σχέσεων παραγωγής, των παραγωγικών δυνάμεων, των σχέσεων παραγωγής, του εποικοδομήματος, των ιδεολογιών, του καθορισμού σε τελική ανάλυση από την οικονομία, του ειδικού καθορισμού των άλλων επιπέδων κ.λπ.» (ό.π. 320) να αντικαθιστά τις νεφελώδεις φιλοσοφικές έννοιες του γερμανικού ιδεαλισμού.

Η κίνηση αυτή συγκεκριμενοποιεί το στοιχείο «άνθρωπος» μέσα σε δομές με δραστικότητα και καθοριστικότητα που παράγουν συγκεκριμένες μορφές συλλογικής, κοινωνικής υποκειμενοποίησης, αδιάφορες ως προς την εκάστοτε ουσία και καθοριζόμενες από την μη-προκαταλαμβανόμενη θέση μέσα στη δομή. Η κίνηση του Μαρξ ενδοφιλοσοφικά οργανώνεται ως μια έξοδος προς μια επιστημονική πειθαρχία μελέτης του κοινωνικού που ωθεί στα όρια τους όλες τις φιλοσοφικές προκείμενες για το υποκείμενο.

Καθώς ο Μαρξ απορρίπτει την ουσία του ανθρώπου ως θεωρητικό θεμέλιο, απορρίπτει συγχρόνως και όλο αυτό το οργανικό σύστημα αξιωματικών παραδοχών. Απομακρύνει τις φιλοσοφικές κατηγορίες του *υποκειμένου*, του *εμπειρισμού*, της *ιδεατής ουσίας* κ.λπ από όλους τους τομείς στου οποίους βασιλευαν. Όχι μόνο από την πολιτική οικονομία (απόρριψη του μύθου του homo economicus, δηλαδή του ατόμου με προσδιορισμένες ικανότητες και ανάγκες, ως υποκειμένου της κλασικής οικονομίας)· όχι μόνο από την ιστορία (απόρριψη του κοινωνικού ατομισμού και του πολιτικοηθικού ιδεαλισμού)· όχι μόνο από την ηθική (απόρριψη της καντιανής ηθικής ιδέας)· αλλά και από την ίδια τη φιλοσοφία, δεδομένου ότι ο υλισμός του Μαρξ αποκλείει τον εμπειρισμό του υποκειμένου (και την αντίστροφη όψη του: το υπερβατολογικό υποκείμενο) και τον ιδεαλισμό της έννοιας (και την αντίστροφη όψη του: τον εμπειρισμό της έννοιας). (ό.π. 322)

Το κρίσιμο στοιχείο που αναδεικνύει ο Αλτουσέρ, σε αυτή την εναλλακτική ανάγνωση που προτείνει, είναι ότι με τη μαρξική παρέμβαση η ίδια η κατηγορία άνθρωπος, η ουσία του, η δράση του, θεματοποιούνται και η καθολίκευση της ουμανιστικής προβληματικής αναδεικνύεται ως μια ιδεολογική στρατηγική που υπακούει στις προσίδιες πειθαρχίες της ιδεολογίας ως σύστημα. Για αυτό και προκλητικά θα υποστηρίξει ότι

Από την αυστηρή σκοπιά της θεωρίας, μπορούμε να μιλήσουμε ανοικτά για έναν *θεωρητικό αντιανθρωπισμό*, την απόλυτη (αρνητική) συνθήκη δυνατότητας για τη (θετική) γνώση του ίδιου του ανθρώπινου κόσμου, καθώς και για τον πραγματικό μετασχηματισμό του. Δεν μπορούμε να *γνωρίσουμε* κάτι για τους ανθρώπους παρά υπό τον απόλυτο όρο να κάνουμε στάχτη τον (θεωρητικό) φιλοσοφικό μύθο του ανθρώπου. (ό.π.323)

Μια συνεπής στο μαρξικό στοχασμό έννοια υποκειμενικότητας θα όφειλε να κάνει στάχτη όλες τις φιλοσοφικές παραδοχές που εκπορεύονται από το μείγμα της κλασσικής σκέψης, οσμώνονται με τον χριστιανισμό στο μεσαίωνα, και τελικά μορφοποιούν τη σύγχρονη, νεωτερική πρόσληψη όπως σχηματοποιείται από τη μία στον αγγλικό εμπειρισμό από την άλλη στο γερμανικό ιδεαλισμό. Το υποκείμενο στον Μαρξ, όπως ο λειασμένος φακός του Αλτουσέρ μας το καθιστά ορατό, είναι ένα υποκείμενο χωρίς ουσία και κυρίως χωρίς άνθρωπο. Είναι ένα υποκείμενο της *ανθρώπινης πρακτικής* εγγεγραμμένης μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές συσσωματώσεις που συγκροτούν τη δομή της δυτικής κοινωνίας και τις συγκεκριμένες εκδοχές των κοινωνικών σχηματισμών.

[...] ο Μαρξ θεμελιώνει μια νέα προβληματική, έναν νέο συστηματικό τρόπο ερωτηματοθεσίας για τον κόσμο, νέες αρχές και μια νέα μέθοδο. [...] Αντικαθιστά τις παλαιές αξιωματικές παραδοχές (εμπειρισμός-ιδεαλισμός του υποκειμένου, εμπειρισμός-ιδεαλισμός της ουσίας), οι οποίες βρίσκονται στη βάση όχι μόνο του ιδεαλισμού αλλά και του προμαρξιστικού υλισμού, με έναν διαλεκτικό-ιστορικό υλισμό της πράξης [*praxis*]: δηλαδή με μια θεωρία των διαφορετικών ειδικών επιπέδων της ανθρώπινης πρακτικής (οικονομική πρακτική, πολιτική πρακτική, ιδεολογική πρακτική, επιστημονική πρακτική) στο πλαίσιο των προσίδιων διαρθρώσεων τους, θεμελιωμένη στις ειδικές διαρθρώσεις της ενότητας της ανθρώπινης κοινωνίας. (ό.π. 323).

Ο Αλτουσέρ επαναλαμβάνει την 6^η θέση από το κείμενο για τον Φόουερμπαχ, παρά το γεγονός ότι στη συμπληρωματική σημείωση για τον «πραγματικό ανθρωπισμό» υποστηρίζει ότι η διατύπωση για *το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων* «αν [...] νοηθεί κατά γράμμα, ως επαρκής ορισμός, δεν σημαίνει απολύτως τίποτε» (ό.π. 342). Την επαναλαμβάνει διορθώνοντάς την ή καλύτερα αποκαθιστώντας την στο πραγματικό της νόημα. Αυτή η αποκατάσταση, όμοια με αυτή μου διεξάγεται στα μνημεία του παρελθόντος, αφαιρεί την έννοια της ουσίας, λέξη του ιδεαλισμού, και τονίζει την ενδονοηματική ένταση του κειμένου μεταξύ των όρων άνθρωπος και σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.

Η γνώση για τον άνθρωπο, είναι μια γνώση που θα βρούμε μέσα στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, και όταν λέμε άνθρωπο εννοούμε τον πραγματικό άνθρωπο (αφού ο Μαρξ γράφει *στην πραγματικότητά της*, στην ενεργό πραγματικότητά της), άρα τον ενικό άνθρωπο, έναν μη-καθολικό όρο. Εάν η γνώση αυτού του μη καθολικού μεγέθους θα βρεθεί μέσα σε ένα πληθυντικό σύνολο σχέσεων (το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων) τότε ο γνωσιοθερητικός όρος είναι *το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων* και όχι ο άνθρωπος ή ο Άνθρωπος. Αυτή η εργασία του να κάνουμε στάχτη την έννοια του ανθρώπου είναι πάλι αναγκαία, «[...] ανακαλύπτουμε ότι η γνώση των

συγκεκριμένων (πραγματικών) ανθρώπων, δηλαδή η γνώση του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων, δεν είναι δυνατή παρά μόνο εφόσον αντιπαρέλθουμε πλήρως τις *θεωρητικές υπηρεσίες* της έννοιας του ανθρώπου» (ό.π. 344).

Το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων πλέον αφορά μια μεθοδολογική, εννοιακή μετατόπιση που ανατρέπει το κυρίαρχο φιλοσοφικό κοσμοείδωλο. Ο άνθρωπος γίνεται πραγματικό υποκείμενο (υπόκειται) στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και έτσι η μελέτη της υποκειμενικότητας απαιτεί να είναι χωρίς άνθρωπο. Οι έννοιες που πλέον παρέχουν πρόσβαση στο καθόλου βιολογικό μέγεθος υποκείμενο με λόγο, είναι αυτές του «του τρόπου παραγωγής, των δυνάμεων παραγωγής, των σχέσεων παραγωγής, του εποικοδομήματος της κ.λπ.» (ό.π.). Η έννοια του ανθρώπου απομένει απλώς ως ίχνος μετατόπισης από μια προ-επιστημονική, ιδεολογική έννοια σε μια επιστημονική και συστηματική που θα συγκροτηθεί με κέντρο τις έννοιες των τάξεων, της πάλης τους και της ένταξης του *μικρού του ανθρώπου*¹⁰⁷ στις κοινωνικές σχέσεις, «[...] η πρακτική έννοια που μας υποδείκνυε τον τόπο της έρευνας απουσιάζει εφεξής από την ίδια την έρευνα.» (ό.π.)

Ο Αλτουσέρ, δια της ενδομαρξικής διόρθωσης, κλονίζει, ακολουθώντας ένα νήμα που έχουμε αναδείξει στο πρώτο κεφάλαιο, αλλά και σε όσα αναφέραμε σε σχέση με τον Σπινόζα, τη διαδικασία κατοπτρισμού. Η κίνηση του είναι η ανάδειξη της ισχυρής αποκεντροθέτησης που η μαρξική σκέψη επιφέρει στην έννοια του ανθρώπου. Η φιλοσοφική παράδοση, με ισχυρές πολιτικές επιδράσεις και αντίστοιχες κοινωνικό-επιστημονικές, που τοποθετούσε στο κέντρο είτε της γνώσης (με την έννοια της συστηματικής γνωσιοθεωρίας που παρήγαγε επιστήμη) είτε της δράσης (με την έννοια της ιστορικής εξέλιξης) την καθολική έννοια του αφηρημένου ανθρώπου, με αναφορές στην ουσία του, ανατρέπεται με τη μαρξική τομή.

Αυτή την τομή επαναλαμβάνει emphaticά ο Αλτουσέρ στην *Απάντηση στον Τζων Λούις*, το κείμενο του 1972 στο οποίο απαντά στις ενστάσεις του Άγγλου θεωρητικού γύρω από την διατύπωση του *θεωρητικού αντιανθρωπισμού*. Ο Αλτουσέρ επιμένει στο ζήτημα της ιστορικής δράσης και μεταβολής. Σύμφωνα με την λεγόμενη ορθόδοξη μαρξιστική προσέγγιση, αλλά όχι μόνο, την ιστορία την κάνει ο άνθρωπος. Όχι μόνο διότι κατά εντυπωσιακό και καθόλου τυχαίο λόγο σε αυτό ακριβώς το σημείο τέμνονται η ηπειρωτική και αναλυτική φιλοσοφία, η φαινομενολογία —στην ιδιαίτερη

¹⁰⁷ Η φράση του Λακάν στο *Στάδιο του Καθρέφτη*.

γαλλική εκδοχή σαρτρικού υπαρξισμού— ο μαρξισμός της εγγελιανής ανθρωπιστικής προκείμενης, αλλά και η φιλελεύθερη σκέψη της νεωτερικής παράδοσης.

Ο Αλτουσέρ θα επιμείνει, ο άνθρωπος δεν κάνει την ιστορία, δεν είναι το σημείο αφετηρίας, όπως για τον Σαρτρ, ούτε είναι εν-ιστορία και εν-καταστάσει. Η ψευδαίσθηση της ανθρώπινης ελευθερίας (μίλησε για αυτή την πλάνη ο Σπινόζα τρεις αιώνες πριν¹⁰⁸) δεν είναι αυτή που διαμορφώνει τη δυνατότητα της ανθρώπινης δράσης ως κίνηση υπέρβασης της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Δεν είναι «ο άνθρωπος [...] εκ της ουσίας του επαναστατικό ζώο επειδή είναι ένα *ελεύθερο* ζώο.» (Althusser 2023: 36).

Αντί αυτών ο Αλτουσέρ θα αναδειξεί μια διαφορετική προοπτική πρόληψης της δράσης μέσα στην ιστορία που θα εκτυλιχθεί σε δύο, αλληλοαναιρούμενες τελικά, ιδέες. Γράφει στην *απάντηση στον Τζων Λούις*, αντιπαραβάλλοντας τις θέσεις του Τζων Λούις (Τζ.Λ) στις θέσεις του μαρξισμού-λενινισμού (Μ.Λ), «1. ΘΕΣΗ υπ' αριθμόν 1 Τζ. Λ: 'Ο άνθρωπος κάνει την ιστορία'. Μ.Λ. 'Οι μάζες κάνουν την ιστορία' » (Althusser 2023: 39). Την εκπαρθύρωση της έννοιας του ανθρώπου ως κινητήριας δύναμης της ιστορίας έρχεται να αντικαταστήσει η έννοια των μαζών, και οι μάζες είναι, στις ταξικές κοινωνίες, οι τάξεις (και τα κοινωνικά στρώματα, και οι κοινωνικές κατηγορίες προσθέτει ο Αλτουσέρ) που βρίσκονται σε συνθήκες εκμετάλλευσης. Οι τάξεις και όχι ο άνθρωπος ή το άθροισμα άνθρωποι κάνουν την ιστορία. Μια μορφή συγκεκριμένης κοινωνικό-οικονομικής και πολιτικής υποκειμενοποίησης διαμορφώνει όρους ιστορικής μεταβολής. Αυτή η μορφή, η τάξη, δεν έχει ούτε ουσία, ούτε είναι υπερβατική, υπεριστορική, άχρονα καθορισμένη, αλλά μια συγκεκριμένη μορφή του εδώ και του τώρα, χωρίς αφετηρία και χωρίς σκοπό παρά μόνο με δραστηριότητα, αυτής της πάλης.

Εδώ θα βρεθούμε μπροστά στη δεύτερη ιδέα του Αλτουσέρ που συρρικνώνει την πρώτη χωρίς να την εξαλείφει. Οι ταξικές υποκειμενικότητες δεν κάνουν την ιστορία ως τέτοιες, επειδή έχουν γίνει υποκείμενα της μίας ή της άλλης τάξης. Με μια πιο οριακή διατύπωση, οι θέσεις αυτές των σε σύγκρουση υποκειμενικοτήτων δεν υπάρχουν ακόμα, και ως μη υπάρχουσες (παρά μόνο ως δυνάμενες να δημιουργηθούν) δεν μπορούν και να *κάνουν ιστορία*. Η κρίσιμη μετάβαση που κάνει αυτές τις θέσεις στην κοινωνική σύγκρουση να υπάρξουν είναι η έννοια που βρίσκουμε στο

¹⁰⁸ Βλ. σχετικά με την συσχέτιση της σκέψης του Αλτουσέρ με το φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα γύρω από το ζήτημα του υποκειμένου Williams 2013 153 κ.ε.

Κομμουνιστικό Μανιφέστο, η έννοια της πάλης των τάξεων. Ο Αλτουσέρ χρησιμοποιεί το γνωστό παράδειγμα με τις δύο ομάδες ράγκμπι (ό.π. 43), το «παιχνίδι» δεν ξεκινά πριν οι παίκτες πιαστούν στα χέρια και αρχίσουν να διαγκωνίζονται για την κατοχή της μπάλας. Με μια πιο τολμηρή διατύπωση, αφού ο όρος ύπαρξης των «ομάδων» είναι το παιχνίδι (δεν νοούνται ομάδες εξωτερικά από την δραστηριότητά τους) τότε οι ίδιες οι ομάδες δεν υπάρχουν πριν από τη σύγκρουσή τους· οι τάξεις δεν υπάρχουν έξω από την πάλη τους.

Οι ταξικές θέσεις, άρα και η συναφής υποκειμενικότητα, δεν υπάρχουν έξω από την πάλη, από την σύγκρουση, με τρόπο που η συμπλοκή μεταξύ αντικρουόμενων εν δυνάμει θέσεων δημιουργεί με τον πιο κυριολεκτικό τρόπο την ίδια την υποκειμενικότητα, ως μια ανάδυση που συμβαίνει στη διαδρομή, εν τω μέσω των πραγμάτων. Αυτό είναι που οδηγεί τον Αλτουσέρ να επαναλάβει ακόμα μια φορά¹⁰⁹ στο κείμενο αυτό τη θέση του ότι «Η ιστορία είναι μια διαδικασία, και είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο.» (ό.π. 46). Η ιστορία είναι διαδικασία ακριβώς γιατί το υποκείμενο δεν είναι θέση αλλά διαδικασία¹¹⁰, διαμορφώνεται εντός της πάλης και της σύγκρουσης, ως αντιστεκόμενο μέσα στη γλώσσα και τις κοινωνικές δομές.

Η διπλή αυτή χειρονομία αφήνει τελικά την παλιά έννοια του ανθρώπου σε αχρηστία, εκτός ιστορίας και υποκειμενικότητας: ο Αλτουσέρ «βρίσκει» μέσα στο μαρξικό έργο μια έννοια *υποκειμένου χωρίς άνθρωπο*, χωρίς τέλος και τελικούς σκοπούς (ό.π. 103 κ.ε.). Η αρχετυπική διαδικασία κατοπτρισμού αποτυγχάνει καθώς η θέση απέναντι από τον καθρέφτη είναι μάλλον κενή.

Μια μηχανική αναπαράσταση: το Υποκείμενο στα γρανάζια της ιδεολογίας

Διαιρέσαμε τη συμβολή του Αλτουσέρ στη φιλοσοφική σκέψη και συγκεκριμένα στην περί υποκειμένου συζήτηση σε τρεις παρεμβάσεις· στο εσωτερικό του μαρξικού κειμένου, στο εσωτερικό της μαρξιστικής θεωρίας, και στο εσωτερικό της φιλοσοφίας.

¹⁰⁹ Όπως σημειώνει ο ίδιος και παρατίθεται στην ελληνική μετάφραση «Πρότεινα αυτή την κατηγορία σε μια μελέτη με τίτλο *Ο Μαρξ και ο Λένιν ενόψει του Χέγκελ* που δημοσιεύτηκε μαζί με το *Ο Λένιν και η φιλοσοφία* [...]» (Althusser 2023: 46).

¹¹⁰ Ο Μαρξ συνηγορεί σε αυτό emphatically στο μεταίχμιακό κείμενο *Η Γερμανική Ιδεολογία* «Η πρώτη προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης ιστορίας είναι ασφαλώς η ύπαρξη των ζωντανών ανθρώπινων ατόμων Έτσι, το πρώτο γεγονός που πρέπει να προσδιοριστεί είναι η σωματική οργάνωση αυτών των ατόμων και η σχέση που αυτή τους δημιουργεί με την υπόλοιπη φύση. [...] Οι άνθρωποι μπορούν να διακρίνονται από τα ζώα χάρη στη συνείδηση, τη θρησκεία και ότι [sic] άλλο σας αρέσει. Αρχίζουν οι ίδιοι να διακρίνουν τον εαυτό τους από τα ζώα ευθύς μόλις αρχίσουν να παράγουν τα μέσα της συντήρησής τους, βήμα που έχει σαν όρο του τη σωματική τους οργάνωση. Παράγοντας τα μέσα της ύπαρξής τους οι άνθρωποι παράγουν έμμεσα την πραγματική τους υλική ζωή» (Μαρξ, Έγκελς 1997: 61). Να προσθέσουμε ότι η αποστροφή που αφορά στην *σωματική οργάνωση* του ανθρώπου θυμίζει ιδιαίτερα τον Λακάν του Μαριεμπάντ στο *Στάδιο του Καθρέφτη*.

Ο διαχωρισμός που επιλέξαμε να κάνουμε για τις δύο πρώτες θεωρητικές χειρονομίες ακολουθεί το εξής σκεπτικό: ο Αλτουσέρ αναφορικά με το ζήτημα της ανθρωπιστικής προβληματικής ανέσυρε, μέσω μιας ιδιάζουσας ανάγνωσης, στοιχεία από το ίδιο το έργο του Μαρξ. Η δεύτερη κίνηση του αφορούσε την μεγέθυνση ενός ισχνού στοιχείου του μαρξικού έργου το οποίο αποτέλεσε πεδίο ενδιαφέροντος για τον μαρξιστικό στοχασμό σε κάποιες μελέτες. Η έννοια είναι αυτή της ιδεολογίας και παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον για τη μελέτη μας, καθώς αποτελεί την πιο καθαρή και συστηματική εμφάνιση της έννοιας του υποκειμένου στο αλτουσεριανό έργο.

Γνωρίζουμε ότι στην παραδοσιακή σκέψη, με ορόσημο τη σκέψη του Πλάτωνα και τον γνωστό μύθο του Σπηλαίου, αποσπάσματα του οποίου παραθέσαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η έννοια της ιδεολογίας είναι συνώνυμη της πλάνης, αφορά δηλαδή σε μια συνειδησιακή εκτροπή που στρεβλώνει αυτό που βρίσκεται πραγματικά «εκεί έξω». Ο Μαρξ με τον Ένγκελς, εν μέσω της διαδικασίας ανάπτυξης της σκέψης τους που περιελάμβανε την υιοθέτηση εννοιών και λεξιλογίων και την απομάκρυνσή τους από αυτά ως μια κίνηση οριοθέτησής τους από τη ιδεαλιστική φιλοσοφία στη συγκεκριμένη μορφή που έπαιρνε στο χώρο της γερμανικής φιλοσοφίας, πρόσφεραν κάποιες ιδέες για το ζήτημα της ιδεολογίας¹¹¹.

Το κείμενο είναι μεταβατικό, δεν δημοσιεύεται όσο είναι εν ζωή ο Μαρξ, και η κεντρική εργασία που διεξάγουν οι Μαρξ και Ένγκελς αφορά στην ανάδειξη της πρωταρχικότητας της παραγωγής ως διαδικασία στην οποία εγγράφεται η ανθρώπινη δραστηριότητα και η οποία τον παράγει ως υποκείμενο (Μπαλμπάρ 1999: 60). Στον ίδιο άξονα θα αναπτύξουν και μια θεώρηση της ιδεολογικής παραγωγής, με την έννοια της κυρίαρχης ιδεολογίας, της συνείδησης, με την κριτική των ιδεών να αναδύεται ως αναγκαία για το θεωρητικό τους εγχείρημα¹¹². Η κριτική αυτή στόχευε στο να αποκαλύψει, κατά αναλογία με την κλασσική φιλοσοφική σκέψη, την αποκρυπτική λειτουργία της κυρίαρχης ιδεολογίας· το γεγονός ότι λειτουργεί ως πλάνη.

Έτσι οι Μαρξ, Ένγκελς θα προβάλουν ένα σχήμα αναστροφής της πραγματικότητας από την ιδεολογία γράφοντας '

Αν σε κάθε ιδεολογία οι άνθρωποι και οι περιστάσεις τους παρουσιάζονται το πάνω κάτω, όπως σε ένα σκοτεινό θάλαμο το φαινόμενο αυτό πηγάζει ακριβώς από την ιστορική διαδικασία της ζωής τους, όπως ακριβώς η αντιστροφή των

¹¹¹ Η παρέμβαση αυτή αν και όντως δεν είναι κεντρική και εκτενής στο μαρξικό έργο προσφέρει κάποιες καινοτόμες και ριζοσπαστικές ιδέες. Όπως σημειώνεται και στο Φουρτούνης 2023: 311 ο Αλτουσέρ εν πολλοίς επιλέγει να μην σταθεί στις τομές του κειμένου αλλά στις μάλλον σχηματικές αναπαραγωγές του στο χώρο της μαρξιστικής σκέψης.

¹¹² Βλ. σχετικά Μαρξ, Ένγκελς 1996: 94 κ.ε.

αντικειμένων πάνω στον αμφιβληστροειδή πηγάζει από την άμεσα φυσική διαδικασία της ζωής τους. (Μαρξ, Έγκελς 1996: 67)

Και

Τα φαντάσματα που σχηματίζονται στο ανθρώπινο μυαλό αποτελούν επίσης, αναγκαστικά, εξιδανικεύσεις της υλικής διαδικασίας της ζωής τους, που μπορεί να επαληθευτεί εμπειρικά και συνδέεται με υλικές προϋποθέσεις (ό.π. 68).

Από το κείμενο αυτό και μετά δεν θα υπάρξει άλλη συστηματική πραγμάτευση της έννοιας της ιδεολογίας. Ο Μαρξ μετά από το 1844 και τα *Χειρόγραφα*, που περιγράφουν τις μορφές κοινωνικές συνείδησης με το σχήμα της αλλοτρίωσης, δεν θα επανέλθει σε αυτό το ζήτημα παρά μόνο στην ενότητα για το *φетиχισμό του εμπορεύματος* στο *Κεφάλαιο*.

Η ισχύοντα της πραγμάτευσης της έννοιας της ιδεολογίας στο μαρξικό έργο είναι ο κρίσιμος αρμός που ο Αλτουσέρ επιχειρεί να γεμίσει καθώς εξαρχής την θέτει στον πυρήνα των διαδικασιών κοινωνικής αναπαραγωγής που είναι ζωτικές για την ίδια την αναπαραγωγή της κεφαλαιακής σχέσης και του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Έχει σημασία να επισημάνουμε ότι το γνωστό κείμενο, μεταφρασμένο στα ελληνικά ως «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους», το οποίο εμφανίζεται το 1970, αποτελεί κομμάτι του αδημοσίευτου ως το 1995 *Sur la reproduction*, το οποίο παραμένει αμετάφραστο στα ελληνικά. Η παρατήρηση αυτή δεν είναι φιλολογικής ή εργοβιογραφικής σημασίας. Ο Αλτουσέρ αντιλαμβάνεται την έννοια της ιδεολογίας ως έννοια κλειδί για τη γενική αναπαραγωγική διαδικασία και την εγγράφει στη γενικότερη προβληματική που έχει αναπτύξει στο «Αντίφαση και επικαθορισμός», κείμενο του τόμου *Για τον Μαρξ*. Εκεί ο Αλτουσέρ στέκεται στις έννοιες της δομής, της αντίφασης, του επικαθορισμού, της δομής με δεσπόζουσα και της υπερκαθορισμένης αντίφασης (μια Μαρξική ιδέα¹¹³), ώστε να προσφέρει μια θεωρία όλου για τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής ως καθοριζόμενο σε τελική ανάλυση από την οικονομία. Ο ρόλος που επιφυλάσσει για την ιδεολογία είναι αυτός της συνεκτικής δύναμης, όχι μιας δευτερεύουσας διάστασης που αποτελεί απλώς ένα στοιχείο του εποικοδομήματος αλλά αντίθετα μια δραστική δύναμη που αναιρεί την περιγραφική τοπολογική διαίρεση βάσης-εποικοδομήματος (Αλτουσέρ 1999a:77).

Ο Αλτουσέρ εγγράφει την ιδεολογία σε αυτό που χαρακτηρίζει *επιστημονική έννοια* των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους (IMK) (ό.π.83), η οποία έννοια έχει με τη σειρά της εγγραφεί στην προβληματική του κράτους. Των αναπτύξεων που βρίσκονται στο πυρήνα μιας θεωρητικής προσπάθειας ανασύστασης μιας μαρξικής

¹¹³ Βλ. σχετικά Garo 2013:276

θεωρίας του κράτους και της δραστικότητας των ΙΜΚ ακολουθεί μια παρέκβαση περισσότερο φιλοσοφικής παρά πολιτικοθεωρητικής υφής. Η παρέκβαση αυτή αφορά την ιδεολογία και την διαδικασία της υποκειμενικότητας.

Ο Αλτουσέρ επιχειρεί να συγκροτήσει μια μαρξιστική θεωρία όχι των ιδεολογιών αλλά της ιδεολογίας, αυτού που λέει « εν γένει ιδεολογία» (ό.π. 97). Η απόπειρα αυτή είναι πρώτα από όλα ένα εγχείρημα αποσυναρμολόγησης κάθε κυρίαρχης φιλοσοφικής προσέγγισης που αφορά την ιδεολογία, και εν γένει την έννοια των ιδεών, τις οποίες παρουσιάζει ως εξωτερικές, υπερβατικές, άυλες, φασματικές, πεπλανημένες «οντότητες» που βρίσκονται ή σε ένα μακρόθεν έξω και πάνω (στον ουρανό, στον Θεό, στους προγόνους κ.λπ.) ή σε ένα αβυσσώδες έσω (στην ψυχή, το μυαλό, το πνεύμα κ.λπ.). Η αντιπαράθεση αυτή περιλαμβάνει και την πρόσληψη της ιδεολογίας στο ίδιο το μαρξικό κείμενο, όπως επισημαίνει

Σύμφωνα λοιπόν με τον Μαρξ, η ιδεολογία είναι αποκύημα της φαντασίας, καθαρό όνειρο, μάταιο και κενό, φτιαγμένο από τα 'ημερήσια επιβιώματα' της μόνης και μεστής πραγματικότητας: της συγκεκριμένης ιστορίας των συγκεκριμένων υλικών ατόμων, που με τρόπο υλικό παράγουν την ύπαρξή του. (Αλτουσέρ 1999α: 98).

Η ιδεολογία είναι εκτροπή της συνείδησης, είναι ένα φίλτρο μεταξύ του ανθρώπου και του κατόπτρου που δεν τον αφήνει να δει τα πράγματα καθαρά. Ως εκ τούτου η ιδεολογία αποτελεί μια μη-παραγωγική κατηγορία¹¹⁴, η υλικότητα της θα μπορούσε να προσιδιάζει μόνο σε μια καθηλωτική ή εγκλωβιστική δύναμη, που στην πραγματικότητα είναι εξουδετερωτική κάθε κίνησης (ιστορικής, κοινωνικής, υποκειμενικής). Σε αυτή την αντίληψη, το υποκείμενο, μέσω της ιδεολογίας, παύει να είναι τέτοιο, μετατρέπεται σε αντικείμενο, ακριβώς όπως μια στρεβλή πρόσληψη του ασυνειδήτου (που το προσλαμβάνει ως έσω υπερβατικό χώρο του ατόμου¹¹⁵) θα υποδείκνυε. Είναι αντικείμενο της κυρίαρχης ιδεολογίας που το κινεί μηχανικά για τους σκοπούς της αναπαραγωγής.

¹¹⁴ Βλ. σχετικά Φουρτούνης 2023: 320-321.

¹¹⁵ Σε αυτή την ενδιαφέρουσα συζήτηση σχετικά με τη «θέση» του ασυνειδήτου ως υπερβατικό έξω ή μυστικιστικό έσω, άρα εξίσου υπερβατικό έχει παρέμβει ήδη από τη *Μύηση* γράφοντας περί της *ψυχαναλυτικής πρακτικής* «Ο Φρόντ δεν ήθελε να πει πως όταν ο άνθρωπος σκέφτεται, και δεδομένου ότι οι περισσότερες σκέψεις του συνιστούν απλώς το προϊόν της κοινωνικής του δραστηριότητας που εκτυλίσσεται έξω από αυτόν, δεν γνωρίζει ποιος μηχανισμός [mécanisme] τις παράγει. Αυτό είναι κάτι που το έλεγαν ήδη από καιρό οι ιστορικοί, οι κοινωνιολόγοι και διάφοροι άλλοι. Ο Φρόντ δεν μιλούσε για ένα τέτοιο 'έξω'· μιλούσε για ένα έξω μέσα στη σκέψη.» (Althusser 2019: 242). Ο Αλτουσέρ επιλέγει να πει για ένα έξω στο μέσα, όχι για ένα εσώτερο μέσα ή ένα εξωτερικότερο του μέσα αλλά για ένα έξω που είναι μέσα δηλαδή για ένα απολύτως εμμενές ζεύγος με εμμενή αιτία τη δομή υποκείμενο.

Αυτή, δεν είναι άλλη από τη γνωστή Καρτεσιανή προβληματική, το αρχετυπικό ερώτημα *πώς ξέρω ότι δεν απατώμαι*¹¹⁶: η ιδεολογία αφορά σε μια τεθλασμένη πορεία, δια του πνεύματος/μυαλού/συνείδησης, που ακολουθούν τα πραγματικά δεδομένα του υλικού κόσμου· η ιδεολογία είναι ένα πανούργο φάντασμα που κατοικεί μέσα μας και στον ουρανό. Αυτό δεν σημαίνει ότι αυτή η θεμελιώδης σκέψη αναιρεί ή διαγράφει την έννοια του υποκειμένου, το αντίθετο την εισηγείται με καταστατικό τρόπο ως αυτό που υπόκειται στον δυϊσμό πνεύματος-σώματος, στην υπερβατικότητα του Θεού ή του Λόγου και σε μια αιώνια στατικότητα οργανωμένη γύρω από την ουσία και την καθολικότητα του ανθρώπου. Ο Αλτουσέρ θα εισηγηθεί μια άλλη, αιρετική κατεύθυνση που θα επιμένει στην υλικότητα της ιδεολογίας, στην εμμενή σχέση της με τις πρακτικές, στην απεδαφικοποιημένη της διάσταση –σε αντίθεση με το σχήμα της κυρίαρχης ιδεολογίας με κέντρο και πομπό το κράτος– (Garo 2013:281) και κυρίως στην παραγωγικότητά της εν σχέση με το υποκείμενο.

Οι κομβικές θέσεις του Αλτουσέρ είναι ότι «η ιδεολογία δεν έχει ιστορία» (Αλτουσέρ 1999a: 98), ότι «η ιδεολογία είναι ‘αναπαράσταση’ της φαντασιακής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους» (Althusser 2008: 36)¹¹⁷, ότι «η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη¹¹⁸» (ό.π. 39), ότι «η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα» (Αλτουσέρ 1999a: 107). Ας επιχειρήσουμε να δούμε τις θέσεις αυτές υπό γωνία, με μια μέθοδο που να θυμίζει Σπινόζα, όπως τον παρουσιάσαμε στο τρίτο κεφάλαιο, από την οπτική της έννοιας του υποκειμένου και κάπως λοξά, δηλαδή ανάποδα.

Η κυρίως πραγμάτευση για το υποκείμενο ξεκινά από την υπό-ενότητα περί έγκλησης του υποκειμένου, στην οποία ο Αλτουσέρ στήνει το *μικρό θεωρητικό του θέατρο* (ό.π. 110), με τον αστυνομικό που απευθυνόμενος προς τα κάπου απευθύνει τον κάλεσμα *Ε, εσείς εκεί κάτω!* και το άτομο γυρνά χωρίς να σκεφτεί –δεν παρεμβαίνει

¹¹⁶ «Θα υποθέσω λοιπόν ότι δεν υπάρχει ένας άριστος Θεός, πηγή αλήθειας, αλλά κάποιος κακόβουλος δαίμονας, παντοδύναμος και παμπόνηρος, που χρησιμοποιεί όλη του την πανουργία για να με ξεγελά.» και «Όμως τι γίνεται τώρα που υποθέτω ότι υπάρχει κάποιος δυνατότατος και, εί θεμιτόν ειπείν, κακόβουλος απατεώνας που με εξαπατά επίτηδες και όσο μπορεί στα πάντα;» (Ντεκάρτ 2003: 68 και 74)

¹¹⁷ Ακολουθούμε την αγγλική μετάφραση όπως παρατίθεται στην έκδοση των εκδόσεων Verso του 2008. Η γαλλική λέξη *representation* μεταφράζεται με το ακριβές αγγλικό αντίστοιχό της *representation* που με τη σειρά του στα ελληνικά πρέπει να μεταφραστεί ως *αναπαράσταση* και όχι *παράσταση* όπως στην ελληνική έκδοση του 1999a. Με το ίδιο σκεπτικό ο όρος *imaginary* της αγγλικής μετάφρασης οφείλει να αποδοθεί ως *φαντασιακή* και όχι *φανταστική* όπως στην ελληνική μετάφραση του Γιαταγάνα. Θα ακολουθήσουμε αυτές τις μεταφραστικές επιλογές σε όλη την πραγμάτευση των σχετικών όρων. Όλες οι μεταφράσεις από τα αγγλικά στα ελληνικά είναι δικές μου (Κ.Γ.).

¹¹⁸ Στην ελληνική έκδοση η λέξη είναι υπόσταση, στην αγγλική *existence*. Η επιλογή της λέξης *ύπαρξη* είναι πιο συνεπής και δεν δημιουργεί συγχύσεις σε σχέση με τον φιλοσοφικό όρο της υπόστασης.

αυτό το περίφημο cogito– σίγουρος ότι το όργανο της τάξης απευθύνεται σε εκείνον, γυρνά έχοντας αναγνωρίσει ότι η κλήση αυτή απευθύνεται σε εκείνον και σε αυτή τη στροφή προς τον αστυνομικό γίνεται υποκείμενο, όντας κατά παράδοξο τρόπο ήδη τέτοιο ειδάλλως η αστυνομική κλήση δε θα έβρισκε το στόχο της.

Ο Γουόρεν Μόνταγκ (Montag 2017) έχει αναδείξει την περιπέτεια της λέξης έγκληση στην αγγλική μετάφραση όπου η λέξη έχει μια στενά νομική διάσταση και εμφανίζεται στη θεωρία μόνο σε σχέση με την αλτουσεριανή σκέψη. Για την αποσαφήνιση αυτής της –μέχρι τη μετάφραση του κειμένου του Αλτουσέρ– άγνωστης και στριφνής έννοιας, ο μεταφραστής του αγγλικού κειμένου προσθέτει τη λέξη *hailing* ως αποσαφήνιση του όρου, με το *hailing* όμως –κατ’ αντιστοιχία του λατινικού *ave*, χαίρε στα αρχαία ελληνικά– να σημαίνει μια γλωσσική χειρονομία απεύθυνσης ενός κατώτερου προς έναν ανώτερο ως μια διαδικασία «εγγραφής» αυτού στη δικαιοδοσία του άλλου¹¹⁹. Στα ελληνικά το ζήτημα παραμένει, καθώς η λέξη έγκληση αποτελεί ακριβώς όρο του νομικού λεξιλογίου. Διαβάζουμε, «η επίσημη κατηγορία εκ μέρους ενός προσώπου εναντίον άλλου για βλάβη που υπέστη και η αίτηση προς τις δικαστικές αρχές για την τιμωρία του.» και στο παράδειγμα της σελίδας «το αδίκημα διώκεται κατ' έγκληση, όχι αυτεπάγγελτα»¹²⁰. Και πάλι η έννοια υποδεικνύει μια αναγκαιότητα διωποκειμενικής συσχέτισης εντός ενός συστήματος (του νομικού), δομής θα λέγαμε στο αλτουσεριανό λεξιλόγιο, στο οποίο τα άτομα έχουν ήδη εγγραφεί ως υποκείμενα.

Ο Αλτουσέρ, επιχειρεί μια κοσμολογία του υποκειμένου, προσπαθεί να δείξει πώς δημιουργήθηκε το σύμπαν του υποκειμένου, επαναλαμβάνοντας όπως η ψυχανάλυση, ειδικά στη λακανική εκδοχή της, ότι το υποκείμενο ήταν πάντα εκεί.. Στο κείμενο αυτό θα βρούμε τον έτερο κρίκο της αλυσίδας του επιχειρήματος για την *Ιστορία ως διαδικασία χωρίς υποκείμενο*: η ιστορία είναι τέτοια γιατί το υποκείμενο είναι διαδικασία εντός της, χωρίς σκοπό και τέλος αλλά και χωρίς αφετηρία. Στο κείμενο γτησους IMK η προβληματική της προέλευσης θεματοποιείται¹²¹ και φαίνεται ότι η ιδεολογία «δρα» διαμορφωτικά επί ήδη διαμορφωμένων υποκειμένων, και το θεωρητικό θέατρο είναι μια προσπάθεια να ανασυγκροτηθεί κάτι που σε τελική ανάλυση¹²² δε θα δούμε να συμβαίνει ποτέ: ένα άτομο να γίνεται υποκείμενο. Παρόλα

¹¹⁹ Ο Μόνταγκ χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα, τη φράση *Χαίρε Καίσαρα οι μελλοθάνατοι σε χαιρετούν* και από το θρησκευτικό ύμνο της καθολικής εκκλησίας *Χαίρε Παρθένα Μαρία* (Montag 2017).

¹²⁰ Και τα δύο από την ηλεκτρονική σελίδα Βικιλεξικό.

¹²¹ Βλ. σχετικά Fourtounis 2013 Butler 2009: 128.

¹²² Στο κείμενο *Αντίφαση και Επικαθορισμός* του τόμου *Για τον Μαρξ* ο Αλτουσέρ έχει υποστηρίξει, σε μια φράση που η θεωρία του έχει δεχθεί κριτική ταυτόχρονα ως οικονομιστική και ως μετά-υλιστική και μη ορθόδοξα μαρξιστική, ότι «[...] ποτέ η οικονομική διαλεκτική δεν λειτουργεί σε καθαρή κατάσταση,

αυτά κάτι συμβαίνει σε αυτό το μικρό θέατρο, κάτι αντλεί από την «πραγματική ζωή» των υποκειμένων αυτή η σκηνή της τελετουργικής ανταλλαγής λεκτικών και σωματικών επιτελέσεων (Butler 2009:142).

Ας γυρίσουμε πίσω: η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη, γράφει ο Αλτουσέρ, και υποστηρίζει ότι κάθε προσέγγιση για τις ιδέες και τις ιδεολογίες επιτάσσει ένα σύστοιχο σκέλος υλικότητας, έστω δυϊστικό και απορροϊκό. Μια εθνική ιδεολογία, όσο φαντασιακά θεμελιωμένη και αν είναι –με την έννοια της αυθαιρεσίας της εθνικής κοινότητας– απαιτεί ένα φάσμα ιδεολογικών πρακτικών που την επαναθεμελιώνουν ως τέτοια (η έπαρση της σημαίας, ο εθνικός της ύμνος, οι αναπαραστάσεις ιστορικών γεγονότων κ.λπ.) Μια κλασσική προσέγγιση περί ιδεολογίας, ακόμα και μαρξιστική, θα έλεγε: πίσω από τον εθνικό ύμνο βρίσκεται η πλάνη ότι η κοινότητα των ανθρώπων που τον παιανίζουν συνδέονται πραγματικά. Εντούτοις, θα υποστηρίξει ο Αλτουσέρ, αυτή η παρουσίαση εμφανίζει ως ψεύδος αυτό που πραγματικά ζουν οι άνθρωποι, δηλαδή στο παράδειγμα μας τη συνάθροιση τους σε ένα μέρος, τη ρυθμική επανάληψη ενός ύμνου και τη συμμετοχή τους σε μια κοινή συγκίνηση. Αυτό που έρχεται να αναπαραστήσει η ιδεολογία δεν είναι η κοινότητα του έθνους τους, αλλά η σχέση που δημιουργούν ως ήδη υποκείμενα του έθνους τους: έρχεται να πλαισιώσει ως λογική και όχι τρελή ενέργεια το ότι συναθροίζονται και παιανίζουν *απ'τα κόκκαλα βγαλμένη των Ελλήνων τα ιερά ή Στα όπλα πολίτες!/Σχηματίστε τα τάγματά σας/Εμπρός, Εμπρός,/Το μολυσμένο αίμα/Να ποτίσει τα αυλάκια στα χωράφια μας*. Επιπλέον, και εκεί ο Αλτουσέρ επικαλείται το παράδειγμα του Πασκάλ, η πράξη τους αυτή επιβεβαιώνει ξανά και ξανά τη θέση τους μέσα σε αυτό το ιδεολογικό σύστημα, που είναι απολύτως, ταυτόχρονα και εμμενώς υλικό, επιβεβαιώνει ότι είναι περήφανοι Έλληνες ή Γάλλοι.

Είναι το δίχως άλλο η πλέον σπινοζική στιγμή του Αλτουσέρ, παρά το γεγονός ότι η έννοια της φαντασιακής αναπαράστασης θεωρήθηκε Λακανική επιρροή. Ο Αλτουσέρ αναπαράγει με πλήρη ακρίβεια και απολύτως σκοπίμως τη θεωρία ιδεών του Σπινόζα και τη διπλή γνωστική αποκοπή που συμβαίνει στην ιδέα ενδοκατηγορικά στο κατηγορημα της σκέψης. Επιπλέον επιβεβαιώνει ότι αυτή η υλικότητα διαπερνά όλο το φάσμα των πρακτικών, με αυτή τη διπλή, συγκροτησιακή παραγνώριση να είναι πάντα παρούσα. Για αυτό και υπογραμμίζει

[...] ποτέ στην Ιστορία δεν βλέπουμε αυτές τις βαθμίδες, που είναι οι υπερδομές κ.λπ., να αποσύρονται σεβάσμια όταν έχουν επιτελέσει το έργο τους ή να διαλύονται ως καθαρό φαινόμενό της, για να αφήσουν να πορευτεί επί της βασιλικής οδού της διαλεκτικής η Αυτή Μεγαλειότητα η Οικονομία επειδή θα έχει έρθει δήθεν το πλήρωμα του Χρόνου. Η μοναχική ώρα της 'τελικής ανάλυσης' δε φτάνει ποτέ, ούτε την πρώτη ούτε την τελευταία στιγμή.» (Althusser 2015: 168).

[σε] ένα [...] υποκειμένο [...] η ύπαρξη των ιδεών της πίστης του είναι υλική, και οι ιδέες αυτές είναι υλικές πράξεις ενσωματωμένες σε υλικές μορφές πρακτικής, ρυθμισμένες από ένα επίσης υλικό τυπικό, προσδιορισμένο από τον υλικό ιδεολογικό μηχανισμό, απ' όπου απορρέουν οι ιδέες του δοσμένου υποκειμένου. (Αλτουσέρ 1999a: 105)

Και

Γι' αυτό όσοι βρίσκονται μέσα στο χώρο του ιδεολογικού, εξ' ορισμού φαντάζονται πώς είναι έξω από αυτόν: η άρνηση στην πράξη του ιδεολογικού χαρακτήρα της ιδεολογίας από την ίδια την ιδεολογία αποτελεί μια από τις πιο πρακτικές εμφανίσεις της. (ό.π. 111)

Ο Αλτουσέρ καταφάσκει στην πάντα παρούσα συνθήκη της φαντασίας ως πρώτο είδος γνώσης στο Σπινόζα. Τόμοι κοινωνικής επιστήμης, φιλοσοφίας και θεωρίας δεν μπορούν να υπερβούν γνωστικά την επιτέλεση ενός θρησκευτικού, εθνικού, έμφυλου ή άλλου τελετουργικού. Είμαστε πάντοτε εν ιδεολογία.

Υπό αυτή την οπτική είναι που πρέπει να δούμε και την πρώτη αποστροφή του Αλτουσέρ ότι *η ιδεολογία δεν έχει ιστορία*. Αυτή είναι η πραγματικά λακανική στιγμή του συλλογισμού του, την οποία άλλωστε αποκαλύπτει, λέγοντας ότι είναι κατ' αναλογία της φρουϊδικής φράσης ότι το ασυνείδητο είναι αιώνιο. Ο Λακάν, έδειξε, ανέσυρε –όπως ο Αλτουσέρ από τον Μαρξ– και έβαλε ξανά στο κέντρο της ψυχαναλυτικής θεωρίας την έννοια του ασυνειδήτου από τον Φρόυντ. Είναι άλλωστε γνωστό ότι μεταξύ των δύο τοπικών του, ο Φρόυντ επιφυλάσσει μια ακόμα ασαφή θέση για το ασυνείδητο, η οποία αφορά είτε στον τριμερή χωρισμό εγώ, αυτό, υπερεγώ, είτε τις έννοιες του προ-συνειδητού, του συνειδητού και του ασυνειδήτου. Ο Λακάν είναι που θέτει το ασυνείδητο ξανά στο επίκεντρο και εισηγείται την έννοια του υποκειμένου του ασυνειδήτου, και αυτή την ιδέα αναπαράγει ο Αλτουσέρ προσαρμοσμένη στο σχήμα του για την ιδεολογία, επαναλαμβάνοντας τον Μαρξ της *Γερμανικής ιδεολογίας*. Αυτό γίνεται σαφές από την αποστροφή του,

Η ιδεολογία, στη 'Γερμανική Ιδεολογία' δεν έχει ιστορία, αφού η ιστορία της εκτυλίσσεται έξω απ' αυτήν εκεί ακριβώς όπου διαδραματίζεται η μόνη υπαρκτή ιστορία, η ιστορία των συγκεκριμένων ατόμων κλπ. Συνεπώς, στη 'Γερμανική Ιδεολογία' η θέση πως η ιδεολογία δεν έχει ιστορία είναι θέση καθαρά αρνητική [...] (ό.π. 98)

Για να συνεχίσει για το νόημα που εκείνος θέλει να δώσει στην *εν γένει ιδεολογία*

[...] είναι πράγματι θετικό, αν αληθεύει ότι η ιδεολογία χαρακτηρίζεται από το ότι είναι προικισμένη με δομή και λειτουργία τέτοιου τύπου που την καθιστούν πραγματικότητα μη-ιστορική, δηλαδή παν-ιστορική, με την έννοια ότι η δομή και η λειτουργία της, έχοντας την ίδια αμετάλλακτη μορφή, είναι παρούσες μέσα σ' αυτό που ονομάζεται συνολική ιστορία, έτσι όπως ορίζει την ιστορία το «Μανιφέστο», σαν ιστορία της πάλης των τάξεων, δηλαδή ιστορία ταξικών αγώνων. (ό.π.)

Η κίνηση αντιπαραθέτει δύο σχήματα: μια υπερβατική πρόσληψη της ιδεολογίας, που την τοποθετεί στο έξω της ιστορίας, και των υποκειμένων ως φορέων της ιστορίας δια

της ταξικής πάλης, και μια θετική, υλιστική, που την τοποθετεί στη θέση ενός εμμενούς πολιτικού ασυνειδήτου (με την έννοια της αξεδιάλυτης παρουσίας μέσα στο φάσμα πρακτικών των υποκειμένων που τη «ζει» από την οπτική της αιωνιότητας ως αθάνατη, υπέρ-ιστορική συνθήκη).

Προς τα εκεί κατατείνει και η θέση της έννοιας της συνείδησης στον αλτουσεριανό στοχασμό. Πέντε χρόνια πριν το κείμενο για τους ΙΜΚ ο Αλτουσέρ έχει ασχοληθεί ξανά με το ζήτημα της ιδεολογίας στο «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός», γράφοντας ότι γενικά το ζήτημα αυτό αφορά «στην περιοχή της ‘συνείδησης’» (Althusser 2015: 328) και εγγράφεται μέσα στο κύκλωμα της ελευθερίας του ατόμου και της ελεύθερης δράσης του. Η πραγμάτευση γίνεται σε πέντε περίπου σελίδες, στις οποίες ο Αλτουσέρ σιωπηρά επαναλαμβάνει δύο φορές τον Σπινόζα, γεγονός που για ακόμα μια φορά αποδεικνύει την ειδικά σπινοζική προσέγγιση του στο ζήτημα της ιδεολογίας και της υποκειμενοποίησης. Γράφει, Οι άνθρωποι ‘βιώνουν’ την ιδεολογία τους, όπως ο καρτεσιανός ‘έβλεπε’ τον ήλιο στα διακόσια πόδια ή δεν έβλεπε –αν δεν προσήλωνα το βλέμμα του- τον ήλιο στα διακόσια πόδια: ουδόλως ως μορφή συνείδησης, αλλά ως *αντικείμενο του «κόσμου» τους, ως τον ίδιο τον «κόσμο» τους*. (Althusser 2015: 328).

Η συνείδηση του ανθρώπου αφορά μια περιοχή όπου, σύμφωνα με τον κλασικό και κυρίαρχο στοχασμό (η προβληματική του ορθολογικά δρώντα για παράδειγμα, οι αναπτύξεις του Λοκ κ.λπ.), οργανώνεται η δράση σε μια ελεύθερα δρώσα συνθήκη απόφασης. Αντίθετα, υποστηρίζει ο Αλτουσέρ, η «συνείδηση» είναι η περιοχή που ο άνθρωπος βιώνει τη σχέση του με τον κόσμο διαμέσου της ιδεολογίας, σε μια ακόμα άγουρη εκδοχή του σχήματος της φαντασιακής αναπαράστασης που εισηγείται το 1970. Για να επαναλάβει τον Μαρξ, στο ότι οι «άνθρωποι αποκτούν *συνείδηση* της θέσης τους στον κόσμο και την ιστορία μέσα στην ιδεολογία» (ό.π.) και να καταλήξει στο ότι αυτή η συνείδηση αφορά μια «ιδιάζουσα ασυνειδησία» δομημένη από τη διαμεσολάβηση της ιδεολογίας μεταξύ της «συνείδησης» και της «βιωματικής σχέσης των ανθρώπων με τον κόσμο τους» (ό.π. 329). Ο Αλτουσέρ ήδη από το 1965 φλερτάρει με την έννοια του ασυνειδήτου για να θεματοποιήσει τη σχέση ιδεολογίας-υποκειμενοποίησης σε μια μόνιμη μεθοδολογία σπινοζικής έμπνευσης αφού πέραν τον απευθείας αναφορών χρησιμοποιεί την έννοια της «φαντασιακής» σχέσης.

Το σχήμα δεν έχει σταθεροποιηθεί ακόμα, αφού αντλεί και από το τριμερές σχήμα του Λακάν, χρησιμοποιώντας την έννοια του πραγματικού, την έννοια της επένδυσης, του εξαρτήματος μέσα σε μια αμιγώς ψυχαναλυτική προβληματική.

Εντούτοις το κρίσιμο είναι ότι προσπαθεί να παρουσιάσει την ιδεολογία ως τον κρίσιμο αρμό σταθερότητας της δομής, ως το υλικό που μέσω της υποκειμενοποίησης διατηρεί τη δομή και παραγωγικά «κινεί» ή όχι τα άτομα στο πολιτικό πράττειν, αλλά και εν γένει. Με αυτή την έννοια η ιδεολογία περί ελεύθερης δράσης είναι μια πρωταρχική δομή οργάνωσης της δράσης των υποκειμένων στο νεωτερικό κόσμο, καθώς, και εδώ ξανά επαναλαμβάνεται ο Σπινόζα μέσω Ρουσώ για το κάλεσμα των πλουσίων προς τους φτωχούς που τους πείθει «να βιώσουν τη δουλεία τους με όρους ελευθερίας», με άλλα λόγια οι φτωχοί δεν ήταν ποτέ πριν στην ιστορία του ανθρώπου τόσο «ελεύθεροι» να δράσουν εν ιδεολογία σε μια διαλεκτική καθυπόταξης που το *ανε* εκφέρεται από την πλευρά της κυριαρχία και όχι από την πλευρά τους. Όπως το θέτει ο Μόνταγκ, «όσο περισσότερο το άτομο αισθάνεται ότι είναι αυτόνομο και ελεύθερο, τόσο λιγότερο είναι ικανό να κατανοήσει, πόσο μάλλον να υπερβεί, τη δουλεία του» (Montag 2021: 31).

Αυτή η σχέση με την κυριαρχία δεν εκφέρεται πλέον ως εξωτερική και υπερβατική του συστήματος αλλά ως απολύτως εμμενής σε αυτό. Αυτό άλλωστε εξυπηρετεί και η μηχανική μεταφορά των ΙΜΚ: η ιδεολογία, όλο το φάσμα των ιδεολογικών πρακτικών είναι μέσα στο σύνολο της μηχανής το οποίο δεν έχει ούτε βαθύτερο έσω, ούτε εξωτερικό αίτιο παρά μόνο τη προσίδια διαδικασία κίνησής του. Είναι μια έκφραση της αιτίας της δομής στο κατηγορήμα και της έκτασης και της σκέψης, και ως τέτοια έχει το μορφικό της είναι στο πράττειν των ανθρώπων και το μορφικό της είναι στη σκέψη των ανθρώπων. Τα υποκείμενα προκύπτουν μέσα στο σύστημα εμμενούς αιτιότητας της δομής και από την οπτική τους παράγονται ενδεχομενικά από τα κάθε φορά κυρίαρχα αλλά και αναδυόμενα συστήματα ιδεολογικών πρακτικών. Η αφετηρία και το τέλος αυτής της διαδικασίας είναι μη αναγώγιμα στη δράση των υποκειμένων και μη ανασυγκροτήσιμα από τη θεωρία, μη γνωστικά προσπελάσιμα καθώς τα υποκείμενα καταλαμβάνουν θέσεις, άρα αποκτούν νέες¹²³ –μη ανιχνεύσιμες– προελεύσεις και κατευθύνσεις μέσα στη συνολική διαδικασία της πάλης των τάξεων.

¹²³ Αυτή η μη ανιχνεύσιμη αφετηρία και προορισμός εν προκειμένω σχετίζεται και με την απολύτως ακροτελεύτια στιγμή του Αλτουσέρ το κείμενο *Πορτρέτο του Υλιστή Φιλοσόφου* (2018: 85-87) και την εικόνα του τρένου εν κινήσει στο οποίο ο υλιστής φιλόσοφος επιβιβάζεται και εν συνεχεία εν τω μέσω της διαδρομής κάπου αποβιβάζεται. Συγκεκριμένα ο Αριστείδης Μπαλτάς επισημαίνει: «Η ‘υλιστική’ διάσταση μιας τέτοιας συνάντησης ανάγεται στην εντυπωσιακή εικόνα κάποιου που επιβιβάζεται στο τρένο που διέρχεται μπροστά του -ην εν αρχή πράξις- χωρίς να έχει ιδέα για τον προορισμό του. Η επιβίβαση μπορεί να δικαιωθεί (ή όχι) μόνο *ex post facto*, αλλά πάλι προσωρινά, με την άφιξη του τρένου στον επόμενο σταθμό. Άφιξη που συνιστά συνθήκη μιας ακόμη αστάθμητης συνάντησης.» (Μπαλτάς 2022: 570). Αυτή η εικόνα της μόνιμης επιβίβασης, αποβίβασης εν κινήσει συγκροτημένη με μόνο

Η απόπειρα γνωστικής προσπέλασης είναι τελικά απολύτως εγγεγραμμένη στην λακανική προβληματική του *υποκειμένου που νομίζει ότι γνωρίζει* (Montag 2021: 30), καθώς πάντα βρισκόμαστε μπροστά σε ένα καταστατικό γνωστικό ακρωτηριασμό των αιτιών με τα αποτελέσματα τους κατά το σπινοζικό σύστημα που ενσωματώνουν και ο Αλτουσέρ και ο Λακάν στα θεωρητικά τους συστήματα.

Χωρίς υπερβατικότητα αλλά με ενδεχομενικότητα: Το υποκείμενο ως αστάθμητη συνάντηση

Η ύστερη σκέψη του Αλτουσέρ, μετά το 1980, έχει καθοριστεί από μια έννοια που αν και αρχικώς απαξιωμένη μέσα στον ορίζοντα των τραγικών γεγονότων της βιογραφίας του έχει συγκεντρώσει πια το ενδιαφέρον των σύγχρονων μας μελετητών¹²⁴. Ο όρος, η μέθοδος ή η έννοια δεν είναι άλλη από αυτή του αστάθμητου υλισμού ή του υλισμού της συνάντησης, ο οποίος αφορά μία μάλλον επιστημολογική διαίρεση στο εσωτερικό της φιλοσοφίας, δηλωτική πολλαπλών πραγμάτων και, όπως πάντα για τον Αλτουσέρ, σκληρών οριοθετήσεων.

Όπως έχει αναδειχθεί¹²⁵, σπαράγματα της προβληματικής του αστάθμητου υλισμού, της φιλοσοφίας της συνάντησης υπάρχουν ήδη από τη δεκαετία του '60 στο έργο του Αλτουσέρ, αρχής γενομένης από το κείμενο *Ο Μακιαβέλλι και εμείς* (Αλτουσέρ 2016b). Εντούτοις βασική μορφή θα πάρει στις σελίδες των αυτοβιογραφικών κειμένων του Αλτουσέρ στη δεκαετία του '80 και συγκεκριμένα σε ένα χειρόγραφο 142 σελίδων που γράφεται το 1982-1983 από το οποίο και μεταθανάτια

σταθερό άξονα την πράξη αναδεικνύει αυτή την ένταση του μη ανιχνεύσιμου της αφετηρίας και του τέλους παρά μόνο ως ένα εκ των υστέρων *μικρό θεωρητικό θέατρο*.

¹²⁴ Στον συλλογικό τόμο του 2013, επιμέλειας της Katja Diefenbach, η πρώτη ενότητα κειμένων αναφέρεται ακριβώς στο ζήτημα του Αστάθμητου υλισμού και της της φιλοσοφίας της συνάντησης. *Διαβάζουμε στη σχετικό σημείο της εισαγωγής*, «Η εισήγηση της φιλοσοφίας της συνάντησης ή αστάθμητου [aleatory] υλισμού από τον ύστερο Αλτουσέρ συγκροτεί, τα τελευταία χρόνια, ένα από τα πιο γόνιμα πεδία έρευνας για τους μελετητές της αλτουσεριανής σκέψης προκαλώντας τις πιο αποκλίνουσες και κάποιες φορές αντιτιθέμενες αναγνώσεις σχετικά με τις υποτιθέμενες συνέχειες και ασυνέχειες στην ανάπτυξη της σκέψης του Αλτουσέρ. Μετά τη δημοσίευση στα γαλλικά των ύστερων γραπτών του Αλτουσέρ το 1990, ένα εξηγητικό ρεύμα σκέψης επιχειρηματολόγησε υπέρ της άποψης μιας ρήξης ή ακόμα περισσότερο μιας βίαιης στροφής στη σκέψη του Αλτουσέρ η οποία εγκατέλειπε τη θεωρητική κατασκευή του *Για τον Μαρξ* και του *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Πιο πρόσφατα, μια άλλη προσέγγιση έδωσε έμφαση στις συνέχειες και επιχείρησε να αναδείξει μια διαρκή ρήξη στη σκέψη του Αλτουσέρ, εντός και εναντίον της, ως μια πράξη αυτοκριτικού επαναπροσδιορισμού της. [...] Το κοινό ενδιαφέρον [σ.σ. των κειμένων του τόμου] είναι να εξετάσουν την ιδέα ότι ο αστάθμητος υλισμός ή η φιλοσοφία της συνάντησης μπορούν να προσληφθούν ως μια παρέμβαση στο πεδίο μάχης [Kampfplatz-σ.σ. η γερμανική λέξη την οποία χρησιμοποιεί ο Καντ για την φιλοσοφία] της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης.» (Diefenbach επιμ. 2013: xvi-xvii, ΜτΣ).

¹²⁵ Βλ. σχετικά Σημείωμα της έκδοσης στο Althusser 2018.

θα αντληθεί το 40 σελίδων χειρόγραφο που οι επιμελητές θα τιτλοφορήσουν *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης* (Σημείωμα της έκδοσης στο Althusser 2018).

Σε τι συνίσταται λοιπόν αυτό το νέο φιλοσοφικό ρεύμα που συνθέτει ο Αλτουσέρ; Η σκέψη του φαίνεται να ακολουθεί αυτό που ονομάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο, με απόλυτη επιρροή της αλτουσεριανής σκέψης, *άλλους τόπους του κατόπτρου*, δηλαδή μια διαδρομή της φιλοσοφίας που εκτρέπεται από τα κυρίαρχα κοσμοεπίδωλα στο πεδίο της οντολογίας, της γνωσιοθεωρίας, της σχέσης αναγκαιότητας-ενδεχομενικότητας και των ιδεών (?) της αφετηρίας και της τελεολογίας και με συνεκτικό υλικό το (?) εκ νέου ορισμένο πεδίο του υλισμού σε μια δομικά ενδεχομενική προσέγγιση. Ένας υλισμός της *ριζικής εμμένειας*¹²⁶ που, σε ρήξη με τις παραδόσεις της αιτιώδους αναγκαιότητας, διαμορφώνει τον ορίζοντα μιας σκέψης που μπορεί να στοχαστεί στον άξονα δομική αιτιότητα-εμμενής αιτιότητα-δομική ενδεχομενικότητα.

Ο Αλτουσέρ στήνει ξανά τη γραμμή του μετώπου εν μέσω βροχής· η κληρονομιά ενός επίμονου κηπουρού¹²⁷, ο Επίκουρος διαμέσου του Λουκρήτιου¹²⁸ και η εικόνα του κενού, της ύλης που πέφτει σαν βροχή και η παρέγκλιση, το *clinamen* που δημιουργεί ένα κόσμο, η παραλληλία των άπειρων κατηγορημάτων του Σπινόζα¹²⁹, ο μόνος Μακιαβέλλι¹³⁰, ο Χομπς του *homo hominis lupus*, ο Ρουσώ του δευτέρου λόγου και της φαντασιακής αναπαράστασης της φυσικής κατάστασης, ο Μαρξ¹³¹ των τάσεων

¹²⁶ Βλ. σχετικά Μπαλτάς 2022 και Φουρτούνης *Σύγχρονα Θέματα* τ. 121, Οκτώβριος 2013.

¹²⁷ Βλ. Προλεγόμενα Παπαγγελής 2021

¹²⁸ «Αν τώρα στο ατέρμονο κενό στου σύμπαντος της απεραντοσύνη και στη βαθιά του άβυσσο πετούν αδιάκοπα τα σπέρματα της ύλης, σπέρματα ων ουκ έστιν αριθμός σε κίνηση αέναη ριγμένα, τότε δεν πρέπει ούτε μια στιγμή να βάλουμε στο νου μας την ιδέα πώς έχει τάχα δημιουργηθεί μια γη μοναδική κι ο ουρανός μας, πώς παραέξω άγονα πετούν και άπρακτα τα πλήθη των ατόμων. Και πόσο μάλλον αν τον κόσμο αυτόν τον έπλασε με τέτοιο τρόπο η φύση: αυθόρμητα, χωρίς σχεδιασμό, συγκρούονταν τα σπέρματα της ύλης, συνάζονταν στην τύχη, στα τυφλά, σε μάταιη συνύπαρξη, και τέλος συνταιριάστηκαν τα ομοειδή με μιαν αιφνίδια κίνηση και έγιναν παντοτινή αιτία κι απαρχή των μέγιστων του κόσμου μας πραγμάτων [...]» DNR στο Παπαγγελής 2021:395.

¹²⁹ Όπως μας πληροφορεί ο Παπαγγελής ο καρδινάλιος ντε Πολινιάκ αφιέρωσε σαράντα χρόνια για να συγγράψει τον *Αντί-Λουκρήτιο* και μεταξύ άλλων τον χαρακτηρίζει «‘παράφρονα’ και ‘αλαζόνα’», σεσημασμένο μέλος μιας συμμορίας στην οποία, εκτός από τον Επίκουρο, συμμετέχουν οι Τόμας Χομπς με το κοινωνικό του συμβόλαιο και ο Σπινόζα, που ταυτίζει το Θεό με τη φύση.» (Παπαγγελής 2021: 209-210).

¹³⁰ Και αυτός μέλος της συμμορίας «Στα όψιμα χρόνια του 15^{ου} αιώνα, ένας άλλος Φλωρεντίνος με κλασική παιδεία, ο Νικολό Μακιαβέλι, έκανε σπονδή στον Λουκρήτιο αντιγράφοντας ευλαβικά όλο το DRN (το χειρόγραφο βρίσκεται σήμερα στη βιβλιοθήκη του Βατικανού). Μαθητεύοντας στην κοσμολογία και τον υλισμό του Λουκρήτιου, μελετώντας τη σίγαση της θείκης πρόνοιας και ερμηνεύοντας την ‘παρέγκλισιν’ ως διεκδίκηση της ελεύθερης βούληση μέσα σε ένα μηχανιστικό σύμπαν [...] Η τριάδα ελεύθερης βούλησης, αναγκαιότητας και τύχης που διαπνέει την πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Μακιαβέλι κατάγεται από την ‘παρέγκλισιν’[...]» (Παπαγγελής 2021: 194-195).

¹³¹ Αρκεί μόνο να υπενθυμίσουμε ότι το θέμα της διδακτορικής διατριβής του Μαρξ ήταν *Η διαφορά ανάμεσα στη δημοκρατία και επικούρεια φιλοσοφία της φύσης*.

και όχι των νόμων¹³², ο Χάιντεγκερ του *da-sein* και του *es gibt* και ο Ντερριντά, της εξόδου από τα μεταφυσικά δίπολα¹³³. Πλήρης παράταξη δυνάμεων σε μια διαίρεση που οργανώνει δύο στρατόπεδα: από τη μία «ο υλισμός της ορθολογιστικής παράδοσης, [...] ένας υλισμός της αναγκαιότητας και της τελεολογίας, δηλαδή μια μετασχηματισμένη και μεταμφιεσμένη μορφή ιδεαλισμού» (Althusser 2018: 32) και, από την άλλη, «ο υλισμός της συνάντησης, επομένως του αστάθμητου και της ενδεχομενικότητας.» (ό.π.).

Ποιοι είναι αρμοί αυτού του υλισμού, τα βασικά του χαρακώματα; Πρώτα από όλα ότι η αφετηρία είναι το κενό, ότι δεν υπάρχει εν αρχή ην, ο στοχασμός ξεκινά μεσοπέλαγα, καθώς ξεκινά από το τίποτα ακριβώς, όπως ο Σπινόζα ξεκινά [στην πραγματικότητα ο Σπινόζα δεν ξεκινά αλλά καταλήγει στον Θεό (Macherey 2019:148)] από τον Θεό ως μια εννοιολογική προσπάθεια συρρίκνωσης της αρχής (Althusser 2018:43). Το δια Λουκρήτιου επικούρειο κενό είναι η υπονόμηση της αφετηρίας· ένας κόσμος δεν ξεκινά από το κενό, συμβαίνει ως μια ενδεχομενική συνάντηση μέσα στο κενό, η αιτία του δεν είναι το κενό αλλά η συνάντηση που δένει. Το σπινοζικό κενό ξεκινά από τον Θεό μέσα στο κενό, ο Θεός είναι αιτία εαυτού ακριβώς ως μια δεμένη συνάντηση. Στο κενό του Λουκρήτιου το μόνο που υπάρχει είναι η βαρύτητα που κάνει την ύλη να πέφτει σε παραλληλία τροχιών, στον Σπινόζα υπάρχει η *casua sui*, το αυταίτιο, η ίδια τάξη και η σύνδεση των πραγμάτων και των ιδεών που έχει παραχθεί κατά το μόνο τρόπο που μπορούν τα πράγματα και οι ιδέες να υπάρξουν, η δομική αιτιότητα.

Στο κενό του Αλτουσέρ η βαρύτητα είναι η ιστορία¹³⁴, το μαρτυρά εξαρχής περιγράφοντας το εγχείρημα του Μακιαβέλλι «να στοχαστεί, στις αδύνατες συνθήκες της Ιταλίας του 16^{ου} αιώνα, τις προϋποθέσεις για τη συγκρότηση ενός ιταλικού εθνικού κράτους [...]» σε μια «εν ολίγοις [...] κατατμημένη χώρα, όπου κάθε άτομο πέφτει

¹³² Βλ. σχετικά Μπενσαϊντ 2013: 348-353. Να σημειώσουμε επιπρόσθετα, και ακριβώς στη γραμμή της παρέγκλισης αυτό που ο Θ. Γκιούρας ανασύρει από τη μαρξική αλληλογραφία με τον Kugelmann. Στις 17 Απριλίου 1871, σχολιάζοντας τα της παρισινής κομμούνας «Βεβαίως, η παγκόσμια ιστορία θα ήταν πολύ άνετη εάν ο αγώνας ξεκινούσε μόνο υπό τον όρο των αλάνθαστα ευνοϊκών πιθανοτήτων. Από την άλλη πλευρά θα είχε μια πολύ μυστική φύση, εάν δεν έπαιζαν κανένα ρόλο οι 'τυχαίοιτες'» (Μαρξ στο Γκιούρας 2012: 190). Φαίνεται ότι ο Μαρξ είναι, ευφυώς, μεθοδολογικά ευνοϊκά διακείμενος στην παρέγκλιση μέσα στην ιστορία. Τη διαδρομή του αποσπάσματος μέσα στο κείμενο του Γκιούρα μας την υπέδειξε η πρόσφατη διδακτορική διατριβή του Γιάννη Κοτζαμπάση (2023). Και βέβαια Althusser 2018: 70.

¹³³ Βλ. σχετικά Derrida 1978: 351-356.

¹³⁴ Την ιδέα αυτή του Vittorio Morfino αναπαράγουμε από μνήμης όπως την ανέπτυξε στο συνέδριο Historical Materialism Athens 2023 (20-23 Απριλίου 2023, Πάντειο Πανεπιστήμιο) στη θεματική συζήτηση *Revisiting Althusser*. Η ομιλία του είχε τίτλο *Althusser's aleatory materialism and the young Balibar*.

σε ελεύθερη πτώση δίχως να συναντά το γειτονικό άτομο. Χρειάζεται να δημιουργηθούν οι συνθήκες μιας παρέγκλισης, και άρα μιας συνάντησης για να ‘πιάσει’ η ιταλική ενότητα.» (ό.π. 36-37). Η Ιταλία, ο γεωγραφικός χώρος, είναι γεμάτος ιστορία και τροχιές υποκειμενικοτήτων, φυσικού τοπίου, ιδεολογιών, παρελθόντος, που πέφτουν· η αιτία ίδιος ίδιος δομής που θα προκύψει από μια συνάντηση που θα δέσει και θα διαρκέσει δε θα είναι ούτε η ιστορία, ούτε κάποιο από τα «άτομα» που αναφέραμε, θα είναι ο ίδιος ο κοινωνικός σχηματισμός Ιταλία ως δομή νεωτερικού κράτους, με κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής και κυρίαρχη ιδεολογία που του προσιδιάζει και η τάξη αυτή –που περιγράψαμε– μπορεί να ανασυγκροτηθεί μόνο εκ των υστέρων.¹³⁵

Η αρχή είναι εν κενώ, άρα τίποτα με βαρύτητα, τίποτα με αυταίτιο, τίποτα με ιστορία, και η «πρώτη ύλη» το άτομο· μια φιλοσοφική παράδοση, λέει ο Αλτουσέρ, που «αρνείται το Όλο και κάθε Τάξη, αρνείται το Όλο και την τάξη υπέρ της διασκόρπισης [...] και της αταξίας» (ό.π. 59). Η μηχανική αιτιοκρατία εξουδετερώνεται ως μεταβατική συνθήκη από τα υπερβατικά αντικείμενα προς τα εκπίπτοντα υλικά. Δεν είναι ο Θεός, το δίκαιο της φυλής, η ψυχική αναγκαιότητα, το ιστορικά δίκαιο, η αναγκαστική εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων που φτιάχνει τα αποτελέσματα θρησκείας, Έθνος-κράτος, ερωτική συμπεριφορά, την επανάσταση, τον σοσιαλισμό, αλλά η ενδεχομενικότητα της συνάντησης που έχει δέσει και την παρατηρούμε «δεμένη» και λειτουργική με τις μορφές: θρησκευτικό τελετουργικό, εθνική συνείδηση, υποκείμενο του ασυνειδήτου, πάλι των τάξεων, δυνατότητα μέσα στην ιστορία.

Ως εδώ καλά, ο Αλτουσέρ μας προσφέρει μια δυνατότητα να στοχαστούμε την ανάδυση των κοινωνικών σχηματισμών, του τρόπου παραγωγής, του κράτους. Ποια είναι η ενδοφιλοσοφική διόρθωση, αυτή που αποκαθιστά τον υλισμό του αστάθμητου και είναι συναφής με την θεωρία της ιδεολογικής έγκλησης, της φαντασιακής αναπαράστασης και όλων όσων εισηγήθηκε εν πλήρη θεωρητική διαύγεια το 1970 στο κείμενο για τους ΙΜΚ;

Στο έργο *Η μύηση στη φιλοσοφία για τους μη φιλοσόφους* ο Αλτουσέρ εξαγγέλλει την απόπειρα «η φιλοσοφία αληθινά και έντιμα να γνωρίσει τον εαυτό της»

¹³⁵ Η ενδιαφέρουσα οπτική της ιστορίας, της επιστήμης, της λογικής ως *ex post facto pe se* αναπτύσσεται σε μια *δεμένη συνάντηση* Ψυχάνalysis, Μπένγκιαμιν, Αλτουσέρ και πάνω από όλα Βίγκενστάιν και Σπινόζα στο Μπαλτάς 2022 και συγκεκριμένα στο τελευταίο κεφάλαιο *Έξοδος: Προς την Ιστορία και τις εκπλήξεις της* (531-582).

(Althusser 2019: 85), συμπληρώνοντας ότι ένα τέτοιο εγχείρημα απαιτεί μια *Μεγάλη Παρέκβαση* μέσα από την ιστορία της φιλοσοφίας. Το κεντρικό επιχείρημα αφορά τις έννοιες της αφαίρεσης, ως μέθοδο επιστημονικής ανακάλυψης, και την έννοια της πρακτικής, ως μια μετασχηματιστική πρακτική όχι μόνο του έξω κόσμου αλλά και του έσω, της υποκειμενικότητας (χωρίς να υπονοούμε κάποιο μυστικιστικό έσω). Με τα λόγια του, «η λέξη ‘πρακτική’ υποδεικνύει μια *ενεργητική σχέση με το πραγματικό*» (Althusser 2019: 138). Με αυτό το σκεπτικό προχωρά στην ανάλυση μιας σειράς πρακτικών και στην αποδόμηση μιας σειράς ιδρυτικών μύθων για τη φιλοσοφία και την επιστήμη, μεταξύ των οποίων και της *φυσικής κατάστασης*.

Μεταξύ άλλων ο Αλτουσέρ θα σταθεί και στην εξέταση της *ψυχαναλυτικής πρακτικής*. Η φρουδική ανακάλυψη, η ψυχάνάλυση, ενέχει χαρακτηριστικά κοπερνίκια ανακάλυψης λέει ο Αλτουσέρ,

Σε συνθήκες πλήρους κυριαρχίας της αστικής νομικής, ηθικής και θρησκευτικής ιδεολογίας και φιλοσοφίας, σε συνθήκες πλήρους κυριαρχίας της φιλοσοφίας της συνείδησης και του υποκειμένου (ο Χούσερλ ήταν συγκαιρινός του Φρόντ), η ψυχαναλυτική θεωρία προέβαινε σε μια αληθινή «κοπερνίκεια αναστροφή». [...] Πριν τον Φρόντ, ο κόσμος πίστευε ότι τα πάντα μέσα στον άνθρωπο περιστρέφονται γύρω από τη συνείδησή του, ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η συνείδηση. Ο Φρόντ επέβαλε την αλήθεια ότι η συνείδηση είναι μόνο ένα απορρέον αποτέλεσμα και ότι η ανθρώπινη συνείδηση «περιστρέφεται» γύρω από το ασυνείδητο. (ό.π. 252).

Σε αυτή την πραγμάτευση, με χαρακτήρα παρέκβασης και στο συλλογισμό μας, αναπτύσσονται μερικές σκέψεις που τα νήματά τους θα βρούμε ξανά στο κείμενο του για τον *αστάθμητο υλισμό*. Θα επαναλάβει τη φράση του περί *διαδικασίας χωρίς υποκείμενο*, αυτή τη φορά όμως για την ψυχάνάλυση, υποστηρίζοντας ότι ακριβώς η ψυχαναλυτική πρακτική (ό.π. 252), δηλαδή η πρακτική που το ομιλούν υποκείμενο ως υποκείμενο του ασυνειδήτου, λογοθετεί ενώπιον του *σιωπηλού δράντος* (ό.π.) ψυχαναλύτη τις φαντασιωτικές του εικόνες, όπου «το ίδιο το υποκείμενο παράγει, με τη μεσολάβηση του αναλυτή, τον αυτομετασχηματισμό του» (ό.π. 253).

Ο Αλτουσέρ υποστηρίζει ότι αυτή η πράξη [praxis] της ψυχάνάλυσης είναι μια διαδικασία που, πέραν των στενών αποτελεσμάτων της για το υποκείμενο, δεν μπορεί παρά να έχει συγκεκριμένες συνέπειες, όχι μονοδιάστατες, για τις ίδιες τις πρακτικές της κοινωνικής υποκειμενοποίησης και αυτό γιατί

ο Φρόντ είχε ήδη επισημάνει κάτι σαν παραλληλία (βλ. τη σπινοζική θέση περί παραλληλίας) ανάμεσα στις ασυνείδητες *imagos* και τις κοινωνικές φιγούρες των οικογενειακών προσώπων, ανάμεσα στη σκηνοθεσία του ασυνειδήτου και τη σκηνοθεσία της οικογένειας, ανάμεσα στην κοινωνική λογοκρισία και την ασυνείδητη απόθεση κ.λπ. (ό.π. 254)

Η θέση είναι οριακή, σπεύδει να διευκρινήσει ότι ο Φρόντ δεν προχώρησε πέραν αυτή της υπόδειξης, ακριβώς για να αποφύγει την «ιδιορρυθμία του κοινωνιολογισμού» (ό.π.), αλλά και ότι ένα ρεύμα φροϋδομαρξισμού που θέλησε να κάνει λειτουργική στην κοινωνική θεωρία την έννοια του ασυνειδήτου δεν κατάφερε να το κάνει αποτελεσματικά. Δε θα επεκταθεί περαιτέρω επί αυτού και η ενότητα θα κλείσει εκεί. Η διατύπωση δε μας λέει τίποτα πέραν του γεγονότος ότι φαίνεται ότι κάτι της τάξης της σπινοζικής παραλληλίας μπορεί να βρεθεί στη σχέση φαντασιακών εικόνων (imagos) του ασυνειδήτου και των διαδικασιών κοινωνικής υποκειμενοποίησης, αλυσίδα που δε συνεχίζει και ο κρίκος λείπει. Η ιδέα της συσχέτισης του ασυνειδήτου με την έννοια του φαντασιακού και των κοινωνικών σχέσεων θα επιστρέψει μόνο στο κείμενο του 1970 για τους ΙΜΚ με τη φράση *η ιδεολογία είναι αναπαράσταση της φαντασιακής σχέσης των ανθρώπων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους*, αν και η σπινοζική παραλληλία δεν επανεμφανίζεται. Ας κλείσουμε και εμείς την παρέκβαση εδώ.

Πίσω στο κείμενο για το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης, ο Αλτουσέρ θα βρεθεί μπροστά στο κάτωτο του πάντοτε αποσιωπημένου στοιχείου του συλλογισμού του, τον Σπινόζα. Η φιλοσοφία της συνάντησης είναι η φιλοσοφία του κενού, του σπινοζικού Θεού που είναι ο *Deus sive Natura* και άρα η φύση, η σιωπηρή φύση της απειρίας των κατηγορημάτων, –σε εμάς μόνο δύο γνωστά η έκταση και η σκέψη– που στην απειρία τους δημιουργούν το αστάθμητο κενό του επίκουρου και έτσι «Το γεγονός ότι είναι *άπειρα* τον αριθμό και άγνωστα σε εμάς αφήνει ορθάνοικτη την πόρτα για την ύπαρξή τους και για τις αστάθμητες όψεις τους» (Althusser 2018: 44). Συνεχίζοντας και συμπληρώνοντας αυτό που στη *Μύηση* έλειπε

Τα κατηγορήματα πέφτουν μέσα στον κενό χώρο του καθορισμού τους σαν σταγόνες βροχής που δεν μπορούν να συναντηθούν [παρά μόνο μέσα] σε αυτή την κατ' εξαίρεση παραλληλία, αυτή την παραλληλία *χωρίς συνάντηση, χωρίς ένωση* (της ψυχής και του σώματος...), που είναι ο άνθρωπος, αυτή την προσδιορίσιμη αλλά μικροσκοπική παραλληλία της σκέψης και του σώματος¹³⁶, που εξακολουθεί να είναι μόνο παραλληλία εφόσον σε αυτή, όπως και σε όλα τα πράγματα, «η τάξη και η σύνδεση των πραγμάτων είναι ίδιες με την τάξη και την σύνδεση των ιδεών». Πρόκειται εν ολίγοις για *παραλληλία δίχως συνάντηση*, η οποία όμως είναι ήδη –μέσα στον εαυτό της– *συνάντηση* εξαιτίας της ίδιας της δομής που έχει η σχέση ανάμεσα στα διαφορετικά στοιχεία κάθε κατηγορήματος. (ό.π.)

¹³⁶ Σύμφωνα με την σημείωση της έκδοσης για το συγκεκριμένο σημείο υπάρχει μια δεύτερη γραφή που προϋπήρχε «Καθώς το κείμενο είναι γεμάτο χειρόγραφες διορθώσεις, είναι δυσανάγνωστο σε αυτό το σημείο. Ιδού η αρχική εκδοχή του: 'Τα κατηγορήματα πέφτουν στον κενό χώρο της ακαθοριστίας τους σαν σταγόνες της βροχής που συναντώνται μόνο στον άνθρωπο, σε αυτή την προσδιορίσιμη αλλά μικροσκοπική παραλληλία της σκέψης και του σώματος'. (ΣτΕ στο Althusser 2018: 80).

Ο Αλτουσέρ, μας υποδεικνύει από πού πρέπει να ξεκινήσουμε όταν κάνουμε λόγο για την υποκειμενικότητα της βιολογικής οντότητας άνθρωπος. Αν υπάρχει αφετηρία αυτή είναι το κενό, υπάρχει όντως μια δομή, η δομή σε παραλληλία, μη-συνάντηση, έκταση και σκέψη, σώμα και μια νόηση σε δύο χρόνους (ασυνείδητη και ασυνείδητα συνειδητή) σε εμμενή σχέση, αλλά ποτέ σε συνάντηση. Το υποκείμενο ως ασυνείδητο, ως σώμα και ως ασυνείδητη συνείδηση που βρίσκονται σε σχέση μη συνάντησης και σε απόλυτα δομική ενδεχομενικότητα. Ενδεχομενικότητα του υποκειμένου σε σχέση με την πράξη αλλά και με τη διαρκή διαδικασία επανακάλυψης της ίδιας της υποκειμενικότητας και τέλος σε μόνιμη, συγκροτησιακή πλάνη σε σχέση με τις *πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του*.

Καταφάσκει υπέρ αυτού, σε σχετική αμφιβολία, στο ίδιο κείμενο όταν επιχειρεί να «δει» τη σπινοζική γνωσιοθεωρία ως διαδικασία συγκρότησης της σκέψης στον άνθρωπο. Περιγράφει μια πορεία περάσματος από το πρώτο είδος γνώσης, τη φαντασία, στο τρίτο, τις κοινές έννοιες, η οποία κατά τον Αλτουσέρν εξαλείφει αυτό που ξέρουμε ότι είναι θεμελιωδώς ανεξάλειπτο: τη φαντασία ως γνωστική συνθήκη που παραμένει και στους υπόλοιπα είδη γνώσης. Εντούτοις στη συνέχεια αυτοαναιρείται με μια κάπως οριακή διατύπωση «ότι κατά κανόνα δε λαμβάνει χώρα [σ.σ. η μετάβαση από το πρώτο είδος στο τρίτο είδος γνώσης], εκτός από την περίπτωση μιας φιλοσοφίας που έχει επίγνωση ότι δεν είναι τίποτα» (ό.π. 45), και να ξεκαθαρίσει εν συνεχεία ότι «η ανεξάντλητη θεωρία για τη φαντασία ή το φαντασιακό [...] καταστρέφει και την ίδια στιγμή ανασυγκροτεί τη θεωρία της γνώσης, τη θεωρία της θρησκείας, τη θεωρία της θρησκείας κ.λπ. αλλά [στις] ενεργές και πολιτικές λειτουργίες τους» (ό.π. 46) και να καταλήξει ότι «η θεωρία για το φαντασιακό ως κόσμο επιτρέπει στον Σπινόζα να στοχαστεί αυτή την ‘ενική ουσία’ του τρίτου είδους που είναι κατεξοχήν η ιστορία ενός ατόμου ή ενός λαού [...]» (ό.π. 47), μια θεωρία για το φαντασιακό ως κόσμο, αφού «η φαντασία ουδόλως συνιστά, κατά κανένα τρόπο, μια ικανότητα, αλλά κατά βάθος μόνο τον ίδιο τον κόσμο στο ‘δεδομένο’ του.» (ό.π. 46).

Το ύστερο αυτό σχήμα φωτίζει την παρέμβαση του 1970 για την έγκληση με διαφορετικό τρόπο και δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε το ίδιο το υποκείμενο ως μια αστάθμητη συνάντηση, ως δομή στην οποία απειρία συναντήσεων δεν συμβαίνει και μπορεί να συμβεί σε ένα πεδίο δομικής ενδεχομενικότητας, δηλαδή ενός καθορισμένου κενού γεμάτου από κοινωνική και ασυνείδητη ιστορία. Μαζί με την κυρίαρχη ιδεολογία και όλες τις ιδεολογικές πρακτικές που τη συγκροτούν, τα

υποκείμενα βρίσκονται σε αυτή τη μόνιμη διαδικασία επηρεασμών από ένα ολόκληρο φάσμα ιδεολογικών πρακτικών που αρθρώνονται στο εσωτερικό της κυριαρχίας, ως αντίσταση σε αυτήν, ως παρελθοντικές επιτελέσεις πρακτικών (για παράδειγμα η εορταστική ανάμνηση ενός ιστορικού γεγονότος ή το τυπικό γύρω από πρακτική χαμένη στο χρόνο). Το εάν αυτές οι πρακτικές, μέσα στο σύστημα παραλληλίας, και διπλής αποκοπής, θα «περάσουν» με την *ίδια τάξη και σύνδεση* στο επίπεδο μιας συνάντησης που θα διαμορφώσει άλλες ενδοδομικές (στο υποκείμενο) πρακτικές είναι πάντα ζητούμενο. Η διαδικασία είναι πάντα διαμεσολαβημένη από την ασυνείδητη συνείδηση του υποκειμένου η οποία είναι αρθρωμένη στη συνάντηση της δομής του ασυνειδήτου με τις συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες και με την ψευδαίσθηση του ελεύθερου πράττειν.

Το αν αυτές οι μεταβολές θα έχουν ιστορικό αποτύπωμα φυσικά δεν μπορεί να αξιολογηθεί από τη μεριά της ενικότητας, καθώς η ίδια η ιστορική διαδικασία είναι χωρίς υποκείμενο. Η διαδικασία μπορεί να είναι ορατή μέσω των υποκειμένων εν πάλη (την ταξική πάλη), είναι διαδικασία με υποκείμενα εν διαδικασία, άρα αποκεντροθετημένη από τις ατομικές τους θέσεις. Αυτή η διαδρομή από την ατομική υποκειμενική θέση στην πάλη συνίσταται σε μια πορεία συναντήσεων που έχουν τον τόπο τους στο ενικό υποκείμενο και μια δεύτερης τάξης συνάντηση που συντελείται με άλλα υποκείμενα και πάντα σε παραλληλία. Καθώς οι πρακτικές στη νόηση έχουν άλλη δομή από τη δομή των πρακτικών στην έκταση, δημιουργώντας συχνά αναντιστοιχία ιδεών από ιδεολογικές πρακτικές στο επίπεδο της νόησης, και υλικών πρακτικών στην έκταση. Το σύνολο δεν πρέπει να ξεχνάμε ανασυγκροτείται ως τέτοιο πάντα *ex post facto*, με μια απούσα αιτιότητα, χωρίς τελεολογία και ως άθροισμα των παραπάνω συνιστωσών.

Ο αλτουσεριανός στοχασμός βγάζει τον καθρέφτη για τον οποίο μιλάμε από την αρχή από το δωμάτιο, συνθλίβει τις έννοιες του ανθρώπου, της υπερβατικότητας, της αναγκαιότητας, της ελευθερίας και ανοίγει έναν ορίζοντα να συλλάβουμε, εν συγκροτησιακή πλάνη, την *έρημο του πραγματικού* για το υποκείμενο. Παρά τις κατηγορίες για την κλειστότητα του μοντέλου των ΙΜΚ, ο Αλτουσέρ προσπαθεί να σκεφτεί σε μια χαοτική ευρύτητα, κάνοντας μια παρέμβαση για το υποκείμενο σχεδόν κβαντική, μιλώντας για παρούσες δυνατότητες και αδυνατότητες που συνυπάρχουν την ίδια στιγμή και ανασυγκροτούνται μόνο αφού στρέψουμε το βλέμμα μας πάνω τους.

VI. Ανατόμος του συνόρου

*Pauper ubique jacet*¹³⁷

Ο Μαρξ στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, στο κεφάλαιο για τη λεγόμενη πρωταρχική συσσώρευση (Marx 2016 671-716) περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τις φρικαλεότητες του 18^{ου} αιώνα στο μεταίχμιο της φεουδαρχίας με την επέκταση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Αυτή η βίαιη διαδικασία αποτυπώνεται και θεσμικά σε διατάγματα ελέγχου της γης και των ανθρώπων. Η πρώτη θεσμική πράξη είναι τα *Bills for inclosure of Commons* (Νόμοι για τις περιφράξεις των Κοινοτικών γαιών), διατάγματα «με τα οποία οι γαιοδεσπότες δωρίζουν στον εαυτό τους λαϊκή γη ως ατομική ιδιοκτησία, διατάγματα απαλλοτριώσης του λαού» (Marx 2016: 681). Η έτερη πράξη αφορά την *Clearing of Estates* (Η Αποψίλωση των Κτημάτων), νόμοι που προβλέπουν «ουσιαστικά το σάρωμα των ανθρώπων από αυτά» (ό.π. 685), την έξωση δηλαδή των δουλοπάροικων από τις πρώην κοινοτικές γαίες και τη βίαιη μετατροπή τους σε κάτι άλλο, σε κάτι νέο με ένα εξίσου νέο θεσμικό κατασκεύασμα να αναμένει

[...] τα άτομα που είχαν ξαφνικά εκσφενδονιστεί μακριά από τη συνηθισμένη τροχιά της ζωής τους ήταν αδύνατο να συνηθίσουν εξίσου ξαφνικά στην πειθαρχία της νέας κατάστασης. Μεταβλήθηκαν μαζικά σε επαίτες, ληστές, αλήτες εν μέρει λόγω προδιάθεσης και στις περισσότερες περιπτώσεις λόγω της πίεσης των συνθηκών. Στα τέλη του 15^{ου} και στη διάρκεια όλου του 16^{ου} αιώνα βρίσκουμε λοιπόν σε όλη τη δυτική Ευρώπη μια αιματηρή νομοθεσία ενάντια στην αλητεία. Οι πατέρες της σημερινής εργατικής τάξης τιμωρήθηκαν εν πρώτοις για τη μετατροπή τους σε αλήτες και απόρους, η οποία τους επιβλήθηκε. Η νομοθεσία τους αντιμετώπιζε ως «αυτόβουλους» εγκληματίες και υπέθετε ότι εξαρτάται από την καλή θέληση τους να εξακολουθούν να εργάζονται στις παλιές συνθήκες τους, που ήταν πλέον ανύπαρκτες. (ό.π. 690)

Οι ποινές για όσους δεν πιστοποιούνταν ως επαίτες ποικίλες, μαστίγωμα μέχρις αιμορραγίας, κόψιμο του αυτιού, μετατροπή σε δούλο, σφράγισμα με καυτό σίδερο, αναγκαστική περιπλάνηση υπό την μορφή του ενοριακού δούλου ως roundsmen (πλάνητας) και φυσικά εκτέλεση στην υποτροπή του παραπτώματος. (ό.π. 690-696).

Το 1961 ο Μισέλ Φουκώ υποστηρίζει ενώπιον των Ζορζ Κανγκιλέμ και Ζαν Υπολίτ στη Σορβόνη τη διατριβή του *Folie et Dérailson: Histoire de la folie a l'âge Classique* (Τρέλα και παραλογισμός: Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή). Στην πρώτη δημοσίευση της διατριβής του, το ίδιο έτος, θα δημοσιευθεί μια εκτενής

¹³⁷ Γράφει ο Μαρξ στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* στο εικοστό-τέταρτο κεφάλαιο για την πρωταρχική συσσώρευση και τις πρώτες νομοθετήσεις για την πάταξη της φτώχειας « 'Pauper ubique jacet' [Ο φτωχός διώκεται παντού (Οβίδιος, *Fastil* I, 218) αναφώνησε η βασίλισσα Ελισάβετ έπειτα από μια περιοδεία της στην Αγγλία. Τέλος, το 43^ο έτος της βασιλείας της αναγκάστηκε να αναγνωρίσει επισήμως την ένδεια θεσμοθετώντας τους φόρους και τους απόρους.» (Marx 2016: 678).

εισαγωγή, ενώ στις επόμενες εκδόσεις του 1964 και 1972 αυτή είναι σημαντικά συρρικνωμένη¹³⁸. Στην εκδοχή του 1961 σημειώνει τον ορίζοντα του εγχειρήματός του

Να προσπαθήσουμε να ξαναβρούμε, μέσα στην ιστορία, αυτό το βαθμό μηδέν της ιστορίας της τρέλας, τότε που είναι ακόμη εμπειρία αδιαφοροποίητη, εμπειρία που ο ίδιος ο διαχωρισμός δεν έχει διχάσει. Να περιγράψουμε, από την αρχή της τροχιάς της, αυτήν την «άλλη μορφή» τρέλας, που αφήνει να ξαναπέφτουν, εκατέρωθεν της χειρονομίας της, τη Λογική και την Τρέλα, ως πράγματα εφεξής εξωτερικά το ένα από το άλλο, αδιάφορα σε κάθε συναλλαγή και σχεδόν νεκρά το ένα για το άλλο (Φουκώ 2011: 576-577).

Και συνεχίζει βρίσκοντας και εκείνος το σύστοιχο των περιφράξεων και των νόμων για την αλητεία για την τρέλα στον 17^ο αιώνα, την ίδια εποχή,

Στην ιστορία της τρέλας, τούτη την αλλαγή τη σηματοδοτούν με μοναδική καθαρότητα δύο γεγονότα: το 1657 η δημιουργία του Γενικού Νοσοκομείου και ο «μεγάλος εγκλεισμός» των φτωχών το 1794 η απελευθέρωση των αλυσοδεμένων τροφίμων της Μπισέτρ (Bicêtre). Ανάμεσα στα δύο αυτά μοναδικά και συμμετρικά γεγονότα, συμβαίνει κάτι του οποίου η αμφισημία φέρνει σε αμηχανία τους ιστορικούς της ιατρικής: για κάποιους, έχουμε ένα φαινόμενο τυφλής καταπίεσης, μέσα σε ένα απολυταρχικό καθεστώς, ενώ για κάποιους άλλους, έχουμε την προοδευτική ανακάλυψη της τρέλας, στη θετική της αλήθεια, από την επιστήμη και την φιλανθρωπία. Πράγματι, κάτω από αυτές τις αντιστρέψιμες ερμηνείες, σχηματίζεται μια δομή, που δεν επιλύει την αμφισημία αλλά την καθορίζει. Αυτή ακριβώς η δομή εξηγεί το πέρασμα από τη μεσαιωνική και ουμανιστική εμπειρία της τρέλας στη δική μας εμπειρία, που περιορίζει την τρέλα σε νοητική ασθένεια. (ό.π. 583-584).

Μαρξ και Φουκώ μοιράζονται μια κοινή μέθοδο, μια εργασία επί του συνόρου, του σημείου όπου χαράσσεται η διαχωριστική γραμμή, και τη στιγμή της διαίρεσης παράγει κάτι μέσα στην αυγή αυτού που λέμε νεωτερικότητα, εκεί που ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής επεκτείνεται, χαράζει, χωροθετεί, περιφράσσει, ταξινομεί, δομεί επιστημονικό και νομικό λόγο, αφήνει έξω, αποκλείει. Μια εργασία παρακολούθησης της ύφανσης της εξουσίας, των εξουσιών και της μικροφυσικής τους, των πτυχώσεων της, μια αυξανόμενη εργασία επέκτασης της γνώσης και της εξουσίας που με τόσο ριζικό τρόπο ο Φουκώ φέρνει κοντά και θεματοποιεί με τρόπο που τον κατατάσσει στους πιο επιδραστικούς στοχαστές της σύγχρονης σκέψης. Στοχαστής, γιατί κάνοντας εργασία επί των συνόρων μας, εκφεύγει της ταξινόμησης, δεν είναι φιλόσοφος, δεν είναι επιστημολόγος, ψυχολόγος, πολιτικός ή κοινωνικός επιστήμονας, ανθρωπολόγος, γλωσσολόγος ή κοινωνός της οποιαδήποτε άλλης επιστημονικής πειθαρχίας. Εκφεύγει όλων και περιέχει, με ένα τρόπο, τον πληθυντικό στοχασμό όλων αυτών των πεδίων.

Η διαδρομή του Φουκώ είναι ευρέως γνωστή στην ελληνόγλωσση βιβλιογραφία και μεγάλο κομμάτι του έργου του έχει ήδη δημοσιευθεί στην ελληνική

¹³⁸ Με πληροφορίες από το Κακολύρης στο Φουκώ 2011.

γλώσσα. Το έργο του θα εκδιπλωθεί από την *Ιστορία της Τρέλας* (1961) στο *οι Λέξεις και τα πράγματα* (1966), ορόσημα της αρχαιολογικής του μεθόδου, περιόδου που θα ολοκληρωθεί το 1969 με την *Αρχαιολογία της γνώσης* (1969) και στην οποία ανήκει και η *Γέννηση της κλινικής* (1963), για να δώσει τη θέση της στην γενεαλογική μέθοδο¹³⁹ του με το *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* (1975) και τον πρώτο τόμο της *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (1977), και την ύστερη περίοδο του, από το 1978, να ορίζεται από τις διαλέξεις στο Κολέγιο της Γαλλίας για την έννοια της κυβερνητικότητας [gouvernementalité] και να χαρακτηρίζεται ως ηθική περίοδος¹⁴⁰.

Που και πώς μπορεί να αναζητηθεί η ρίζα –ακόμα μια έννοια που ο Φουκώ πριν τον Ντελέζ χρησιμοποίησε¹⁴¹– μιας θεωρίας για το υποκείμενο στο πολυσχιδές έργο του; Ο Φουκώ μίλησε πολύ για την εξουσία, το πλέγμα γνώσης-εξουσίας, τις νεωτερικές δομές της φυλακής, του νοσοκομείου, του ψυχιατρείου, με όλα αυτά τα πεδία να συνέχονται είτε στην έννοια της βιοεξουσίας, που χαρακτήρισε το μεγαλύτερο μέρος του έργου του, είτε στην ύστερη της κυβερνολογικής. Όλο το ζήτημα, λοιπόν, περί νεωτερικής εξουσίας, ήταν όμως έτσι; Ας δώσουμε το λόγο στον ίδιο

Πρώτα θα ήθελα να πω ποιος ήταν ο σκοπός της εργασίας μου τα τελευταία αυτά είκοσι χρόνια. Δεν ήταν να αναλύσω τα φαινόμενα της εξουσίας, ούτε να βάλω τα θεμέλια μιας τέτοιας ανάλυσης. Προσπάθησα μάλλον να παράγω μια ιστορία των διαφορετικών τρόπων υποκειμενοποίησης του ανθρώπινου όντος στην κουλτούρα μας· σ' αυτή την οπτική πραγματεύτηκα τρεις τρόπους αντικειμενοποίησης που μετασχηματίζουν τα ανθρώπινα όντα σε υποκείμενα. [...] την αντικειμενοποίηση του ομιλούντος υποκειμένου [...] Ή, μιλώντας πάντα για τον πρώτο αυτό τρόπο, την αντικειμενοποίηση του παραγωγικού υποκειμένου [...] Ή, ακόμη, για να δώσουμε ένα τρίτο παράδειγμα, την αντικειμενοποίηση του ότι είμαστε απλώς στη ζωή, στη φυσική ιστορία ή στη βιολογία.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας μου μελέτησα την αντικειμενοποίηση του υποκειμένου σ' αυτό που ονομάζω «διαιρετικές πρακτικές» Το υποκείμενο είτε είναι διαιρεμένο μέσα στον ίδιο του τον εαυτό είτε από άλλους. [...] Ο διαχωρισμός σε τρελό και πνευματικά υγιή, σε άρρωστο και άτομο υγιές, σε εγκληματία και σε «καλό παιδί» [...]

Τέλος, προσπάθησα να μελετήσω [...] τον τρόπο με τον οποίο ένα ανθρώπινο ον μετασχηματίζεται σε υποκείμενο· προσανατόλισα για παράδειγμα τις έρευνες μου στην σεξουαλικότητα –τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος έμαθε να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο μιας «σεξουαλικότητας».

¹³⁹ Γνώμη μας είναι και επί αυτού συμφωνούμε με ό,τι γράφει ο Θ. Λάγιος στον πρόλογο του May 2019: 13 ότι η μέθοδος του Φουκώ συνιστά ένα ενιαίο εγχείρημα με διαφορετικές εκφάνσεις που δεν βρίσκονται σε σύγκρουση.

¹⁴⁰ Η παράγραφος δεν συνιστά λεπτομερή επισκόπηση του ευρύ έργου του Μισέλ Φουκώ. Σταθήκαμε μόνο σε κάποιες κομβικές στιγμές του που έχουν ορίσει και ίσως περιορίσει την πρόσληψη του. Για τη λεπτομερή εργογραφία του ανά έτος βλ. σχετικά: <https://web.archive.org/web/20130418020230/http://www.michel-foucault.com/bibmf/mfbiblio.pdf>, τελευταία ανάκτηση: 27/09/2023 και May 2019: 59-61.

¹⁴¹ Βλ. σχετικά όσα ο ίδιος ο Ντελέζ γράφει για τον Φουκώ στο επίμετρο του τόμου που αφιερώνει στον τελευταίο με τίτλο *Για το θάνατο του ανθρώπου και τον υπεράνθρωπο* στο Deleuze 2005: 211-226.

Αυτό λοιπόν που συνιστά το γενικό θέμα των ερευνών μου δεν η εξουσία αλλά το υποκείμενο. (Φουκώ 1991: 75-76).

Οφείλουμε να ακούσουμε τον Φουκώ, το απόσπασμα είναι από το 1982, δύο χρόνια πριν το θάνατο του, κοιτώντας και αποτιμώντας το σύνολο του έργου του, κοιτώντας το από το τέλος προς την αρχή· το γενικό θέμα του έργου του είναι το υποκείμενο. Ή όπως το θέτει αλλού, μερικά χρόνια νωρίτερα, το 1978, «απεχθάνομαι αυτή την έννοια της εξουσίας περισσότερο από εκείνους που με κατηγορούν ότι τη χρησιμοποιώ [...]» (Foucault 2013: 37), υποστηρίζοντας ότι αυτό που κάνει είναι κάτι διαφορετικό:

[...] αυτό που μελετώ είναι μία αρχιτεκτονική, μια διάταξη του χώρου· μελετώ τις πειθαρχικές τεχνικές, τις τροπικότητες εκγύμνασης, τις μορφές επιτήρησης, ακόμα εν πολλοίς με υπερβολικά γενικούς όρους, αλλά ... ποιες είναι οι πρακτικές που τίθενται σε λειτουργία, ώστε να κυβερνήσουμε του ανθρώπους, ήτοι, να τους αποσπάσουμε έναν ορισμένο τρόπο συμπεριφοράς τους [...]; (ό.π 36).

Ο Φουκώ «είδε» ότι και ο Μαρξ¹⁴² στην πρωταρχική συσσώρευση, στη λεγόμενη, όπως την ονομάζει, πρωταρχική συσσώρευση, καθώς δεν αποτελεί παρά μόνο έναν ιδρυτικό μύθο της γένεσης του κεφαλαίου που βασίστηκε, στην πραγματικότητα, σε μια νέα παραγωγική τεχνική εξουσίας, σε ένα νέο *savoir faire*, όπως έλεγε ο Αλτουσέρ για τον σχολικό ιδεολογικό μηχανισμό (Αλτουσέρ 1999a: 93), σε μια νέα πρακτική κυβέρνησης των ανθρώπων που ξεκινά όχι από την ανοικτή επιβολή, αλλά από την ίδια την παραγωγική κίνηση των υποκειμένων· μια διαδικασία πρωταρχικής παραγωγής υποκειμένων. Αυτή την παραγωγική διάσταση είναι που ο Φουκώ επιθυμούσε να σκιαγραφήσει μέσα από τη σκέψη των *θετικών μηχανισμών της εξουσίας* σε σημείο που «φαίνεται σχεδόν να ερωτοτροπεί με τις αναλύσεις του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, τις οποίες συνδυάζει με το δικό του εγχείρημα να επανατοποθετήσει την εξουσία σε μια θετική και ‘παραγωγική’ προοπτική» (Macherey 2013: 13).

Ο Φουκώ ανατέμνει τα όρια και τα σύνορα, τις ταξινομήσεις και τα αρχεία με έναν στοχασμό που μέσα του εντοπίζονται ο Καντ, ο Νίτσε, φυσικά ο Μαρξ, ο Χάιντεγκερ και οι οριοθετήσεις από το πεδίο σκέψης της γαλλικής μεταπολεμικής σκέψης, όπως την παρουσιάσαμε στο δεύτερο κεφάλαιο. Με αυτά κατά νου και με τη

¹⁴² Στην συνέντευξη του στους Gordon και Patton το 1978 είχε πει «[...] η σχέση ανάμεσα σε αυτές τις υλικότητες και τις ορθολογικότητες, θα έπρεπε να βρίσκεται πολύ περισσότερο στο πεδίο των σχέσεων κυριαρχίας [rapports de domination] απ’ ό,τι σε εκείνο σε εκείνο των οικονομικών σχέσεων. Αυτό ακριβώς έκανα, αν και κάπως στα τυφλά, στην *Ιστορία της Τρέλας*, όπου ήμουν της άποψης ότι, ας πάρουμε, για παράδειγμα το ζήτημα της αεργίας, το πρόβλημα της αλητείας, των σχέσεων εργασίας, της υποχρέωσης των ανθρώπων να δουλεύουν, ήταν ασφαλώς κατά βάθος το ζήτημα του τι συνέβη κατά τον αποκλεισμό από την κυκλοφορία, όλων των μη-κανονικών [les anormaux] αν θέλετε, τον 17^ο αιώνα.» (Foucault 2013: 37-38). Ο Φουκώ το δίχως άλλο τοποθετεί ο ίδιος τον εαυτό του στο πλάι του Μαρξ της πρωταρχικής συσσώρευσης.

σκέψη ότι η κεντρικότητα του ζητήματος του υποκειμένου στον Φουκώ εγγράφεται σε μια προοπτική που αντιλαμβάνεται ότι «Πιθανώς κύριος αντικειμενικός σκοπός σήμερα δεν να ανακαλύψουμε αλλά να αρνηθούμε αυτό που είμαστε» (Φουκώ 1991: 86), θα προχωρήσουμε στην εξέταση υπό γωνία –την οπτική γωνία του υποκειμένου– κεντρικές έννοιες και παρεμβάσεις που μας επιτρέπουν, για ακόμα μια φορά, να αρνηθούμε ή να μετασχηματίσουμε τον κατοπτρισμό.

Ιστορική από-υποκειμενοποίηση: Ένας νέος αρχειοθέτης¹⁴³ «σκοτώνει» τον «άνθρωπο»¹⁴⁴

« [...] τότε όντως μπορεί να στοιχηματίσει κανείς ότι ο άνθρωπος θα έσβηνε, όπως στο ακροθαλάσσι ένα πρόσωπο από άμμο.» (Foucault 2022: 460)

Σημειώσαμε ήδη, στο δεύτερο κεφάλαιο, αλλά και «ακούσαμε» τον ίδιο τον Φουκώ να μας το διηγείται (στην ενότητα 4 του δευτέρου κεφαλαίου) ότι οι μόνες δυνατότητες φιλοσοφικής σκέψης στην εποχή του ήταν είτε η φαινομενολογία είτε ο Hegel (Foucault 2013:24). Με την *Ιστορία της Τρέλας και τις Λέξεις και τα Πράγματα* ο Φουκώ επισφραγίζει την έξοδο της γαλλικής σκέψης, τουλάχιστον με όρους κυρίαρχου υποδείγματος, από το φαινομενολογικό παράδειγμα. Το ερώτημα που απασχολούσε τη φαινομενολογία *πώς είναι να βιώνει κάποιος κάτι; αναδιατυπώνεται ως με ποιο τρόπο οι κυρίαρχοι λόγοι, οι επιστήμες μας διαμορφώνουν συγκεκριμένους τρόπους να βιώνουμε κάτι;* (May 2019: 62). Από την καθολική οπτική της φαινομενολογίας που τοποθετούσε στο κέντρο το υποκειμένο ως εκείνο που μέσα από τη νόηση, τη συνείδηση, την αποβλεπτικότητα, ο Φουκώ μας οδηγεί στο να σκεφτούμε «τις ιστορικές συνθήκες αυτού του βιώματος» (ό.π.).

Ένα εγχείρημα, λοιπόν, να ξαναγραφτεί μια ιστορία του «χώρου», των δικτύων, των πλεγμάτων μέσα στους οποίους διαμορφώνεται το βίωμα, μαθαίνει το υποκείμενο να κινείται, όχι ως μαριονέτα αλλά ως αυτοκινούμενο, σε μια νέα διαδικασία παραγωγής. Ή όπως το θέτει ο ίδιος να «γραφτεί μια ιστορία, η οποία να είναι

¹⁴³ Γράφει ο Ζιλ Ντελέζ στο έργο του *Φουκώ* «Ένας νέος αρχειοθέτης διορίστηκε στην πόλη. Αλλά τον διόρισε κάποιος; Δεν υπάγεται μόνο στις δικές του εντολές; Ορισμένοι κακοπροαίρετοι ισχυρίζονται ότι εκπροσωπεί μια τεχνολογία ή μια δομική τεχνοκρατία. Άλλοι πάλι, που εκλαμβάνουν τη βλακεία τους για εξυπνάδα, λένε ότι είναι οπαδός του Χίτλερ. Ή, τουλάχιστον, ότι επιτίθεται στα δικαιώματα του ανθρώπου (ανήγγελε τον «θάνατο του ανθρώπου» και αυτό δεν του το συγχωρούν)». (Deleuze 2005: 19).

¹⁴⁴ Μας πληροφορεί ο Θ. Λάγιος στον *σημείωμα του επιμελητή* στην έκδοση του 2022 του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* «Οι λέξεις και τα πράγματα διαβάστηκαν ως απρόκλητη επίθεση στον ίδιο τον άνθρωπο και τον ανθρωπισμό. Ο Satre, ο οποίος το 1945 είχε συνδέσει άρρηκτα τον υπαρξισμό με τον ανθρωπισμό, χαρακτήρισε το βιβλίο ως ‘το τελευταίο οδόφραγμα που έστησε η μπουρζουαζία εναντίον του μαρξισμού’, και ο Godard στην *Κινέζα* έδειχνε τους μαοϊκούς φοιτητές να περιλούζουν το βιβλίο με ντομάτες.» (Λάγιος στο Foucault 2022: 11).

ταυτοχρόνως συγκεκριμένη, πραγματική, υλιστική, μία ιστορία των επιστημών [sciences], μια ιστορία των ορθολογικοτήτων [rationalités], των ιδεατοτήτων [idéalités]: μια υλιστική θεωρία των ιδεατοτήτων. (Foucault 2013: 26).

Οι *Λέξεις και τα πράγματα* αφορούν σε μια ενδό-επιστημονική, συνάμα φιλοσοφική¹⁴⁵, ρήξη που επιθυμεί να κάνει ο Φουκώ. Ρήξη με όλο το πεδίο των επιστημών του ανθρώπου και για αυτό θα αντιπαρατεθεί με όλο το φάσμα πρακτικών και λόγων που υποκειμενοποιούν και συνάμα αντιστρέφουν τη σχέση, μετατρέπουν το υποκείμενο σε αντικείμενο αυτών των λόγων. Τα διαδοχικά κεφάλαια, «Η αναπαράσταση» (Foucault 2022: 88-117), «Η ομιλία» (ό.π. 123-166), «Η ταξινόμηση» (ό.π. 173-209), «Η ανταλλαγή» (ό.π. 216-264) και το καταληκτικό «Οι επιστήμες του ανθρώπου» (ό.π. 412-460) φέρνουν στην επιφάνεια, από τη φουκωϊκή σκαπάνη, όλες τις επιστημονικές πειθαρχίες των επιστημών του ανθρώπου για τη γλώσσα και την ομιλία, τη βιολογία, τον πλούτο και την εργασία, την ιστορική μέθοδο, την ψυχανάλυση και την εθνολογία υπό μια πρακτική θεματοποίησης που τις αποφλοιώνει από το αντικειμενίστικο περίβλημα τους.

Με γλαφυρό τρόπο ο Φουκώ θα πει αργότερα ότι το βιβλίο αυτό

[...] είναι απλή και καθαρή μυθοπλασία: είναι ένα μυθιστόρημα, μόνο που δεν το επινόησα εγώ αλλά η σχέση της εποχής μας και της επιστημολογικής μορφολογίας της με όλη αυτή τη μάζα εκφερομένων. Έτσι ώστε το υποκείμενο να είναι πραγματικά παρόν στην ολότητά του βιβλίου, μόνο που το ανώνυμο τρίτο ενικό πρόσωπο που μιλά σήμερα σε ό,τι γίνεται. (Foucault 2012a: 81).

Η εικόνα με την οποία ξεκινά ο Φουκώ το κεφάλαιο *Οι ακόλουθες*, ο πίνακας του Βελάσκεθ (Velázquez) θέλει να αναδείξει ακριβώς αυτή την εξέλιξη στην πορεία της νεωτερικής σκέψης, την «εικόνα [που] πρέπει να εξέρχεται του κάδρου» (Foucault 2022: 45): (;)¹⁴⁶ με αυτή την πρωταρχική εικόνα αναδεικνύει τον αναδιπλασιασμό της παράστασης που συντελείται στη νεωτερικότητα σε σχέση με το υποκείμενο και τους λόγους για αυτό. Όπως έχει γράψει και αλλού, υπάρχει «ένα ανυπέρβλητο λογικό εμπόδιο [...] ενός απλού και ξεκάθολου γεγονότος: το ομιλούν υποκείμενο είναι το ίδιο με αυτό για το οποίο γίνεται λόγος.» (Foucault 2016b:10).

Οι νεωτερικές επιστήμες, ο επιστημονικός λόγος, διαρθρώνεται ως μια μεθοδολογικά διαφορετική γνώση, ένα νέο κοσμοείδωλο στο οποίο, σε αντίθεση με τα

¹⁴⁵ Στην εισαγωγή της αγγλικής έκδοσης του οι *Λέξεις και τα Πράγματα*, το 1969, ο Φουκώ γράφει «Αυτό που ήθελα να κάνω ήταν να παρουσιάσω δίπλα-δίπλα, έναν προσδιορισμένο αριθμό στοιχείων τη γνώση των έμβιων όντων, τη γνώση των νόμων και της γλώσσας και τη γνώση των οικονομικών γεγονότων, και να τα συσχετίσω με τον φιλοσοφικό λόγο [discourse] που υπήρξε σύγχρονός τους, κατά τη διάρκεια μιας περιόδου εκτεινόμενης από τον 17^ο αιώνα έως το 19^ο αιώνα.» (Foucault 2022: 18).

¹⁴⁶ Ο Φουκώ επαναλαμβάνει τον ισπανό ζωγράφο Pacheco, δάσκαλο και πεθερό του Βελάσκεθ.

σύστοιχα σχήματα σκέψης της αναγέννησης που στηρίζονται στην ομοιότητα, ο λόγος της κλασσικής εποχής δομείται πάνω σε αυτή την αναπαραστατική διαδικασία (Μαράτος στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 649). Οι δυνάμεις του ανθρώπου, με μια αρκούντως σπινοζική αντίληψη της δύναμης, θεματοποιούνται σε ένα νέο κοσμοείδωλο το οποίο διαμορφώνεται με ορίζοντα την ίδια την περατότητα. Ο «θάνατος του ανθρώπου» εισέρχεται μέσω του στρατηγήματος δημιουργίας του «Ανθρώπου» ως νέο σημείο εκκίνησης μιας νέας μορφής. Αυτή τη μετατόπιση από τον μεσαίωνα στη νεωτερικότητα προσπαθεί να «φωτογραφίσει» και ο Ντελέζ από το έργο του Φουκώ, όταν γράφει ότι το 17^ο αιώνα

[...] οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις σχετίζονται με δυνάμεις που ανυψώνονται στο άπειρο. Αυτές από την πλευρά τους, είναι οι δυνάμεις του έξω, διότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως περιορισμένος και δεν μπορεί να αντιληφθεί αυτή την τελειότερη δύναμη που τον διαπερνά. Υπό αυτή την έννοια το σύνθεμα που προκύπτει από τις δυνάμεις του ανθρώπου και από τις δυνάμεις ανύψωσης στο άπειρο, που συναντούν απέναντι τους δεν είναι μια μορφή- Άνθρωπος αλλά η μορφή-Θεός. [...] Αυτός είναι ο κόσμος της άπειρης αναπαράστασης. (Deleuze 2005: 213-214)

Για να συνεχίσει με την περιγραφή της μετάβασης που συντελείται με την άνοδο του «ιστορικού σχηματισμού του 19^{ου} αιώνα», όπως την περιγράφει ο Φουκώ,

Η μεταλλαγή που επέρχεται είναι η εξής: οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις σχετίζονται με κάποιες νέες δυνάμεις του έξω, με τις δυνάμεις της περατότητας. Αυτές οι δυνάμεις είναι η Ζωή, η Εργασία, και η «Γλώσσα»: η τριπλή ρίζα της περατότητας απ' όπου θα προκύψουν η βιολογία, η πολιτική οικονομία και η γλωσσολογία. [...] το σύνολο των δυνάμεων θα συνθέσει τη μορφή-Άνθρωπος (και όχι πλέον τη μορφή-Θεός) μόνο όταν οι δυνάμεις του ανθρώπου θα σχετιστούν με τις δυνάμεις της περατότητας που έρχονται απ' έξω. Incipit Homo¹⁴⁷. (ό.π. 215-216).

Αντί του θεϊκού, άπειρου σημείου οι δυνάμεις της ορθολογικότητας με τη μορφή της επιστημονικής γνώσης και των αντίστοιχων πειθαρχιών στη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα οδηγούν στην ανάδυση αυτού του, εξωτερικού υπερβατικού όρου που είναι η έννοια του ανθρώπου, θεσμοθετώντας την τρωτότητά του πια αντί της αιώνιας ζωής, παράγοντας ταυτόχρονα έναν κώδικα, με την έννοια που έχει στη σύγχρονη επιστήμη των υπολογιστών, για να βιώνει τη ζωή του.

Αυτό το έξω σημείο, μέσα από την αναδιπλασιασμένη αναπαράσταση, ταυτόχρονα συρρικνώνεται, γίνεται κενό ως κέντρο και έτσι καταλήγει και ο Φουκώ στο κεφάλαιο για τον Βελάσκειθ γράφοντας ότι

[...] υποδεικνύεται δεσποτικά ένα ουσιώδες κενό από παντού: η αναγκαία εξαφάνιση αυτού που θεμελιώνει την αναπαράσταση –εκείνου στον οποίο αυτή μοιάζει και εκείνου στα μάτια του οποίου αυτή δεν έχει παρά ομοιότητα. Αυτό ακριβώς το υποκείμενο –το οποίο είναι το ίδιο- έχει υποστεί έκθλιψη. Και

¹⁴⁷ ΣτΣ Εν αρχή ην ο άνθρωπος.

ελευθερωμένη επιτέλους από αυτήν τη σχέση που την αλυσόδενε, η αναπαράσταση μπορεί να δοθεί ως αμιγής αναπαράσταση. (Foucault 2022: 54). Η κατοπτρική διαδικασία συντελείται μέσα σε μια διαδικασία, έναν χώρο που μοιάζει σαν το έργο της Γιαγιόι Κουσάμα, της καλλιτέχνιδας από την Ιαπωνία, με τον τίτλο *Infinity Mirror Room Fireflies on Water* (2002). Το έργο αυτό, σε μέγεθος δωματίου, αποτελείται από ένα σκοτεινό δωμάτιο που αντί για τοίχους έχει καθρέφτες, στη μέση της εγκατάστασης υπάρχει μια εξέδρα που στέκεται πάνω από μια τετράγωνη λίμνη νερού, το σκοτάδι του δωματίου δεν είναι απόλυτο, καθώς 150 μικρά λαμπιόνια δημιουργούν την αίσθηση ενός έναστρου ουρανού. Οι θεατές καλούνται ένας-ένας, μόνοι τους, να σταθούν στο κέντρο και να κοιτάζουν τον εαυτό τους στον υποφωτισμένο χώρο. Η αντανάκλαση τους σπάει σε χιλιάδες αναπαραστάσεις και αντικατοπτρισμούς μέσα στο σκοτάδι, το φως από τα λαμπάκια και τις άπειρες ακολουθίες από αντικατοπτρισμούς που αναιρούν τον ίδιο τον εντοπισμό του «αυθεντικού» πρώτου κατόπτρου, ενώ ταυτόχρονα το είδωλο διακλαδώνεται σε ένα άπειρο δίκτυο που καθιστά αδύνατη την αναγνώριση του από τον θεατή στο κέντρο.

Το νέο πλέγμα γνώσεων, συσχετισμού δηλαδή ανάμεσα στα πράγματα και τις λέξεις, διαμορφώνεται ως προνομιακό πεδίο για τις τελευταίες, η βιαιότητα της πρωταρχικής συσσώρευσης γίνεται πλούτος, κεφάλαιο, η νευροδιαφορετικότητα (όπως λέει η σύγχρονη ψυχολογία τον αυτισμό για παράδειγμα) γίνεται τρέλα και ανάγκη για εγκλεισμό, η γλώσσα σπάει στη γενική γραμματική (Μαράτος στο Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 650), η ζωή γίνεται πολλαπλώς ταξινομημένο μέγεθος και εντός της με ανατομική λεπτομέρεια τοποθετείται το είδος άνθρωπος.

Με κέντρο αυτή τη νέα κατηγορία που προϋποθέτει τον εαυτό της ως γνωστική αφετηρία ο Φουκώ διαμορφώνει και ένα νέο γνωσιοθεωρητικό σύστημα. Το υπερβατολογικό υποκείμενο τοποθετείται στο επέκεινα της γνωστικής προσπέλασης της ανθρώπινης δράσης και ο κάθε πόλος λειτουργεί ως υπονομευτής του έτερου (ό.π. 651) μέσα σε μια διαδικασία μάλλον σισύφεια, αφού ο βράχος της γνώσης που υπερβατολογικά μπορεί να ανέβει τελικά κατακρημνίζεται πίσω στη δομική περατότητα της νέας έννοιας που αυτό-επινοήθηκε, του ανθρώπου και της δράσης του.

Είναι όμως αυτό το πλέγμα νέας γνώσης που πριν τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, στην *Ιστορία της Τρέλας*, έχει δείξει ο Φουκώ πόσο διαπλαστικό είναι για τα σώματα της νεωτερικότητας, για την ίδια την κίνηση των σωμάτων, ένας μηχανισμός καταναγκασμού, ένα πέπλο σύγχυσης παρόμοιο με την παραδοσιακή, πλατωνική

αντίληψη της ιδέας; Κλείνοντας την *Αρχαιολογία της Γνώσης* έργο του 1969, δύο χρόνια μετά τις *Λέξεις και τα Πράγματα* θα υποστηρίξει

Φοβάμαι ότι διαπράττετε ένα διπλό λάθος: σχετικά με τις πρακτικές λόγου που δοκίμασα να ορίσω και σχετικά με το περιθώριο που παραχωρείτε στην ανθρώπινη ελευθερία. Οι θετικότητες που αποπειράθηκα να εντοπίσω δεν πρέπει να εννοηθούν ως ένα σύνολο καθορισμών που επιβάλλονται έξωθεν στη σκέψη των ατόμων, ή την κατοικούν έσωθεν και σχεδόν εκ των προτέρων. Συνιστούν μάλλον το σύνολο των συνθηκών σύμφωνα με τις οποίες ασκείται μια πρακτική, σύμφωνα με τις οποίες αυτή η πρακτική δίνει αφορμή σε μερικώς ή ολικώς νέα εκφωνήματα, σύμφωνα με τις οποίες, τέλος, μπορεί να τροποποιηθεί. Δεν έχουμε να κάνουμε τόσο με όρια που τίθενται στην πρωτοβουλία των υποκειμένων όσο με το πεδίο όπου αυτή αρθρώνεται (χωρίς να συνιστά το κέντρο του), με κανόνες που θέτει σε κίνηση (χωρίς να τους επινοήσει ή διατυπώσει), με σχέσεις που της χρησιμεύουν ως έρεισμα (χωρίς να είναι το τελικό τους αποτέλεσμα ούτε το σημείο σύγκλισής τους). (Foucault 2017a:314).

Η κίνηση εδώ είναι διπλή, ο Φουκώ αφενός υπογραμμίζει την εμμενή –με τον πιο κυριολεκτικά σπινοζικό τρόπο έννοια– που έχουν οι νέες πρακτικές λόγου. Αποτελούν το εμμενές πεδίο μέσα στο οποίο εκδιπλώνεται η ανθρώπινη δράση, είναι η εμμενής αιτία αυτής της δράσης και για αυτό είναι καύσιμο της και όχι μαστίγιο από κάποια υπερβατική αρχή. Τα υποκείμενα ασκούν πρακτικές σε μια διαρκή διαδικασία αυτοπαραγωγής τους μέσα στο πλαίσιο κανόνων¹⁴⁸, η οποία ορίζεται από τα δίκτυα εξουσίας που ανοίγονται σε ένα πεδίο διαπλοκής τους με τη γνώση και την υποκειμενικότητα. Ταυτόχρονα υποδεικνύει ότι δεν υπάρχει ούτε βαθιά εσωτερικότητα, ούτε υπερβατικότητα σε αυτή τη δράση. Οι κανόνες συμπεριφοράς είναι ένα *γνωστικό ασυνείδητο* (May 2019: 83) που ορίζει ακριβώς την κανονικότητα εκπαραθυρώνοντας τους τρελούς, τους αρρώστους, τους εγκληματίες, όχι με μια εικόνα στρατοπέδου αλλά με μια εικόνα ενός γηπέδου ράγκβυ (το ίδιο με του Αλτουσέρ), όπου οι παίκτες θέλουν να παίξουν το παιχνίδι με τους κανόνες του και θα φωνάξουν οι ίδιοι έξω σε αυτόν που θα έρθει να παίζει κρατώντας στο χέρι μια ρακέτα.

Για το ίδιο ασυνείδητο κάνει λόγο, με αναφορά στο σύνολο των επιστημονικών λόγων της νεωτερικότητας, και στον πρόλογο (στην αγγλική έκδοση) του *Οι λέξεις και τα πράγματα*, όχι ως ένα χώρο αναστολών, απαγορεύσεων ή καθηλώσεων, σε μια πρωτό-φροϋδική ανάλυση, αλλά ως ένα *θετικό ασυνείδητο της γνώσης* (Foucault 2022: 19), το οποίο διαμορφώνει το πλαίσιο εννοιών, γνωστικών αντικειμένων, γλωσσών και διακυβευμάτων για τις επιστήμες την περίοδο που οι αστικές σχέσεις επεκτείνονται στη

¹⁴⁸ Στον πρόλογο της αγγλικής έκδοσης του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* το 1969 ο Φουκώ κάνει λόγο για ρυθμιστική κανονικότητα και για κώδικα γνώσης (Foucault 2022: 17, 18).

χώρο της Δύσης. Μια έννοια ασυνειδήτου που θυμίζει ιδιαίτερα τον Λακάν¹⁴⁹ και το ασυνείδητο ως λόγο του *Άλλου*, με τον άλλο εδώ να είναι η αναδιπλασιασμένη αναπαράσταση του «επιστημονικού υποκειμένου» που ακριβώς καταργεί τον εαυτό του ως τέτοιο τοποθετώντας το στη θέση της αντικειμενικότητας των λόγων των επιστημών.

Αυτή η παραγωγική αντικειμενικότητα της επιστήμης, που παράγει ένα γνωσιακό πλαίσιο δράσης, ένα σύστημα κανόνων μέσα στο οποίο αναμένεται να οργανωθεί η δράση του υποκειμένου είναι που καταλήγει να επερωτά την ίδια την κατηγορία που είναι οργανωμένη γύρω από την έννοια του ανθρώπου. Αν ο Αλτουσέρ «φτιάχνει» ένα υποκείμενο χωρίς άνθρωπο (βλ. προηγούμενο κεφάλαιο), ο Φουκώ θέλει να οραματιστούμε μια γνωστική διαδικασία χωρίς άνθρωπο. Υπό αυτό το πρίσμα πρέπει να διαβάσουμε την άτιτλη ακροτελεύτια ενότητα του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, η οποία αποτελεί το ακριβές επιστημολογικό σύστοιχο του αλτουσεριανού αντί-ανθρωπισμού¹⁵⁰, του οποίου, ας μη γελιομάστε, το σπέρμα υπάρχει ήδη στο *Μαριεμπάντ*, όταν ο Λακάν κάνει λόγο για το *μικρό του ανθρώπου*, δηλαδή για μια ζωική συνθήκη που καμία σχέση δεν έχει με την υποκειμενικότητα. Ο Φουκώ λέει πως *η φιγούρα του ανθρώπου* (Foucault 2022: 460) αναδύθηκε ως ειδική γνωστική περιοχή μέσα στη νεωτερικότητα τους θεσμούς, τις γνώσεις, τις επιστημολογικές πειθαρχίες της. Ο άνθρωπος λέει εμφιατικά είναι *μια επινόηση* με ημερομηνία παραγωγής, πρόσφατη μάλιστα, *όψιμη*, η οποία συμπίπτει με την εποχή «αλλαγής διατάξεων της 'γνώσης'» (ό.π.).

Το κάλεσμα, να σκεφτούμε μέσα από την ανάδειξη της τάξης αυτών των διατάξεων το «προσεχές τέλος» (ό.π.) αυτής της επινόησης είναι μια πρόσκληση να σκεφτούμε έναν άλλο τρόπο διάταξης των ρυθμιστικών κανόνων, των διαδικασιών παραγωγής της γνώσης, να μεταβάλλουμε τους ίδιους τους όρους του θετικού ασυνειδήτου της γνώσης. Όπως το περιγράφει, μια εξαφάνιση αυτής της διάταξης μέσω «μέσω κάποιου συμβάντος, τη δυνατότητα του οποίου μπορούμε το πολύ-πολύ να προαισθανθούμε» (ό.π.). Από την αρχή ως το τέλος του έργου του αντηχεί ένα αίτημα,

¹⁴⁹ Ας υπενθυμίσουμε εδώ ότι τέτοιες συνδέσεις δεν είναι διόλου αυθαίρετες: ο Φουκώ ακούει για τον πίνακα του Βελάσκειθ στο σεμινάριο του Λακάν το έτος 1965-1966 με τίτλο το *Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης* και σε μία εκ των συναντήσεων έδωσε το παρόν και ο Φουκώ. (Με πληροφορίες από τη σημείωση στο Foucault 2022: 39).

¹⁵⁰ Το ζήτημα αυτό έχει αναδειχθεί και από τον Montag στο Montag 1995 και στο οποίο προτείνει να δούμε το ερώτημα Αλτουσέρ ή Φουκώ ακολουθώντας τη σπιννοζική διάζευξη *Althusser sive Foucault* τους δύο στοχαστές σε μια εμμενή σχέση πραγμάτευσης της ίδιας προβληματικής από διαφορετική πλευρά, από άλλη οπτική γωνία με την ίδια μέθοδο και τα ίδια αποτελέσματα.

τελικώς, πώς να είμαστε αλλιώς, πώς να αρνηθούμε αυτό που είμαστε σε μια διαδικασία που απαιτεί ένα συμβολικό θάνατο, μιας έννοιας, μιας φιγούρας αυτής του ανθρώπου, και ως εκ τούτου μια κριτική από-υποκειμενοποίηση.

Λογοθέτηση και Διαφάνεια: Να μιλάς χωρίς να σε ρωτούν. Να υπακούς χωρίς να σε επιτηρούν

Τρεις αιώνες πριν ο Σπινόζα εξέπληττε διάφορους ανόητους καθώς επιδίωκε την απελευθέρωση του ανθρώπου, μολονότι δεν πίστευε ούτε στην ελευθερία του ανθρώπου ούτε στην ιδιαιτερότητα της ύπαρξής του. Σήμερα, κάποιοι άλλοι ανόητοι, ή οι ίδιοι μετεμψυχωμένοι, εκπλήσσονται διότι ο Φουκώ, που ανήγγειλε το θάνατο του ανθρώπου, πήρε μέρος σε πολιτικούς αγώνες. (Deleuze 2005: 153).

Η επίδραση του Μάη του '68 επί του φουκωϊκού στοχασμού αποτελεί ένα σημαντικό ορόσημο που με εξωκειμενικούς όρους καθορίζει την ενδοθεωρητική εξέλιξη του έργου του¹⁵¹. Η περίοδος αυτή, με ορόσημα το *Επιτήρηση και τιμωρία* και τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, τα οποία εκδόθηκαν με ένα χρόνο διαφορά (1975, 1976 αντίστοιχα), αποτελούν τη γενεαλογική περίοδο της σκέψης του Φουκώ. Η μέθοδος αποτελεί ευθεία αναφορά στο νιτσεϊκό στοχασμό και ένα χρόνο πριν την έκδοση του *Επιτήρηση και τιμωρία* ο Φουκώ έχει δημοσιεύσει το μικρό κείμενο *Ο Νίτσε, Η γενεαλογία, Η ιστορία*. Σε αυτό γράφει

Η γενεαλογία δεν αντιτίθεται στην ιστορία με τον τρόπο που το βαθύ και υπεροπτικό βλέμμα των φιλοσόφων αντιτίθεται στη ματιά τυφλοπόντικα που προσιδιάζει στον επιστήμονα: αντιτίθεται απεναντίας στην μεταϊστορική εκδίπλωση ιδανικών σημασιών και τελεολογιών. Αντιτίθεται στην αναζήτηση της «καταγωγής» (Foucault 2011c: 38)

Και, αφού δείξει ότι ο Νίτσε όντως απεχθανόταν μια σκέψη που ανέτρεχε στην καταγωγή, εξηγεί γιατί η γενεαλογία δε συνίσταται στην αναζήτηση του καταγωγικού σημείου.

[...] η αναζήτηση [σ.σ. σε συνέπεια με μια καταγωγική σκέψη] επιχειρεί να αντλήσει την ακριβή ουσία του πράγματος, την πλέον καθαρή δυνατότητά του, την ταυτότητα του, η οποία βρίσκεται επιμελώς αναδιπλωμένη στον ευαυτό, την ακίνητη μορφή του [...] Η αναζήτηση μιας τέτοιας καταγωγής συνίσταται στην απόπειρα επανεύρεσης «αυτού που βρισκόταν ήδη εκεί» [...] Τι μαθαίνει όμως ο γενεαλόγος αν φροντίσει να αφουγκραστεί την ιστορία αντί να εμπιστευτεί τη μεταφυσική; Ότι πίσω από τα πράγματα υπάρχει «εντελώς άλλο πράγμα»: όχι βέβαια το α-χρονικό και ουσιώδες μυστικό τους, αλλά το μυστικό ότι δεν έχουν ουσία και ότι η ουσία τους συγκροτήθηκε βαθμιδών από ξένα προς αυτή σχήματα. Ο λόγος; Μα ακριβώς ότι γεννήθηκε με τρόπο εντελώς «λογικό»- από το τυχαίο. (ό.π. 42)

¹⁵¹ Η άποψη αυτή υποστηρίζεται από τον May στο May 2019: 119 και από τον Θ. Λάγιο στο Λάγιος 2012: 282.

Ο Φουκώ δεν βρισκόταν στη Γαλλία κατά τη διάρκεια των γεγονότων του Μάη, ήταν στην Τύνιδα της Τυνησίας διδάσκοντας. Εντούτοις η ριζοσπαστικοποίηση της σκέψης του ήταν ταχεία. Δύο χρόνια μετά, το 1970, θα διοριστεί στο Collège de France (Κολλέγιο της Γαλλίας), όπου και θα δώσει εναρκτήρια ομιλία υπό τον τίτλο *L'ordre du discours* (Η Τάξη του λόγου) εξαγγέλλοντας, επί της ουσίας, το ερευνητικό του πρόγραμμα για τα επόμενα χρόνια. Εκεί φαίνεται να ακολουθεί ένα νήμα σκέψης, πρώιμο, το οποίο θα καταλήξει στην επιλογή της γενεαλογίας, τις ρίζες της οποίας εξετάζει, τέσσερα χρόνια αργότερα, στο κείμενο για τον Νίτσε. Εκεί, επιχειρώντας να προβάλει και να πλαισιώσει την ανάγκη για μια θεωρία των συστημάτων λόγων [discourses], μια ιστορία των ιδεών στη Δύση, θα προβάλει την ιδέα ότι

Πρέπει να γίνει παραδεκτή η τυχαία έκβαση σαν κατηγορία μέσα στην παραγωγή των γεγονότων. Και εδώ πάλι γίνεται αισθητή η απουσία μια θεωρίας που να ευνοεί το στοχασμό των σχέσεων τύχης και σκέψης. [...] παρέμβαση, στις ρίζες της σκέψης, της τύχης, του ασυνεχούς και της υλικότητας. [...] Ακολουθώντας αυτές τις αρχές και αναφερόμενος σε αυτό τον ορίζοντα, χωρίζω σε δύο σύνολα τις αναλύσεις που έχω σκοπό να κάνω. Απ' τη μία το σύνολο «κριτική» που μεταχειρίζεται την αρχή της ανατροπής: επιχείρηση μιας ανατομίας των μορφών του αποκλεισμού, του περιορισμού και τη ιδιοποίησης, που προηγούμενα ανέφερα [...] Από την άλλη το «γενεαλογικό» σύνολο που χρησιμοποιεί τις τρεις άλλες αρχές: θα εξετάσω το πώς δημιουργήθηκαν σειρές αγορεύσεων δια μέσου, εναντίον ή με την υποστήριξη αυτών των συστημάτων καταναγκασμού, ποιοι υπήρξαν οι ιδιόμορφοι τύποι τους και ποιες ήταν οι συνθήκες της εμφάνισης, της ανάπτυξης και της διακύμανσής τους. (Φουκώ 1990: 43-44).

Ο Φουκώ, στην εξέλιξη του έργου φαίνεται να αναπτύσσει αυτή τη δεύτερη κατεύθυνση, τη γενεαλογική διερεύνηση σχέσεων δύναμης που αρθρώνονται μέσα σε συγκεκριμένους λόγους και πρακτικές και συγκροτούν το πληθυντικό σύστημα εξουσιών που η φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη περιόριζε, ως εκείνον, στην ενική διατύπωση: εξουσία. Η γενεαλογία, αν και έλκει την καταγωγή της από τον Νίτσε, διαφοροποιείται από αυτόν¹⁵². Για τον Φουκώ το ζήτημα είναι η αναζήτηση των απολύτως πολλαπλών και ενδεχομενικών πτυχών διαμόρφωσης της υποκειμενικότητας που είμαστε, μαζεύοντας σπαράγματα των συναντήσεων που μας έκαναν να δρούμε και να βιώνουμε τα πράγματα με συγκεκριμένο τρόπο, σε μια μέθοδο που πρώιμα, πριν διατυπωθεί από τον Αλτουσέρ, θυμίζει τον αστάθμητο υλισμό, τον υλισμό της συνάντησης.

¹⁵² Δεν αποτελεί ζήτημα της παρούσας μελέτης η περαιτέρω διερεύνηση αυτού του ζητήματος. Βλ. σχετικά May 2019: 122-128.

Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, όπως και στο *Η Ιστορία της Τρέλας*, ο Φουκώ κάνει μια προκλητική ανατροπή, την οποία θα συνεχίσει και στο *Η Βούληση για γνώση*¹⁵³ αμφισβητεί, χωρίς να εκμηδενίζει, την υπόθεση της προόδου αναφορικά με τον ποινικό κολασμό, όπως έκανε για την αντιμετώπιση της τρέλας, και όπως θα κάνει για την υπόθεση της απελευθέρωσης σε σχέση με το σεξ και τη σεξουαλικότητα. Αυτή η αντιστροφή της παραδεδομένης αντίληψης, που ήθελε τους λεγόμενους μέσους χρόνους να αποτελούν ένα σκοτεινό χώρο της ιστορίας που το φως του διαφωτισμού διέλυσε γίνεται πιο έντονη από την τρομακτική εικόνα του βασανισμού και διαμελισμού του *Damiens*, με το οποίο ξεκινά το *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Της φρικιαστικής αφήγησης έπεται η παράθεση του κανονισμού των φυλακών νεαρών κρατουμένων του Παρισιού και το ημερήσιο πρόγραμμα που συντάχθηκε για τη νέα εποχή του ποινικού κολασμού, σχεδόν έναν αιώνα μετά από τον θάνατο του *Damiens* (Foucault 2011a: 11-15). Με αυτή τη μέθοδο ο Φουκώ παρακολουθεί τη μετάβαση από την τιμωρία του σώματος σε μια διαπλαστική πολιτική βελτίωσης (May 2019:132) που τιμωρεί χωρίς βασανιστήρια αλλά διαπλάθοντας το υπό επιτήρηση υποκείμενο του φυλακισμένου· ένα υποκείμενο που αναδύεται εκείνη τη στιγμή κάτω από το πιθανά κενό κεντρικό πυργίσκο της φυλακής του Μπένθαμ (Foucault 2011a: 223-260).

Το αντικείμενο όμως αυτής της διαδικασίας, κατά οξύμωρο τρόπο, συνεχίζει να παραμένει το σώμα, όλο το παιχνίδι «παίζεται» στις μαθήσεις του σώματος που πλέον δεν θα βασανιστεί όπως το σώμα του άτυχου *Damiens*, αλλά θα πειθαρχηθεί μέσω ενός νέου λόγου, αυτόν του σωφρονιστικού ιδρύματος. Την περιγράφει αυτή τη διαπλαστική διαδικασία ο Φουκώ σε συνέντευξή του στον M. Perrot η οποία βρίσκεται στη συγκεντρωτική έκδοση *Dits et écrit*

[...] ο Μπένθαμ θέτει απ' την πλευρά του, το ζήτημα [σ.σ της συσσώρευσης των ανθρώπων] με όρους εξουσίας: ο πληθυσμός ως στόχος των σχέσεων κυριαρχίας. [...] τη διακίνηση των φαινομένων της εξουσίας, μέσα σε όλο και πιο λεπτά κανάλια, ώστε να φτάνουν μέχρι τα άτομα, μέχρι τα σώματά τους, τις χειρονομίες τους [...] έπρεπε η εξουσία, ακόμα και όταν ασκούταν σε ένα σύνολο ανθρώπων, να είναι τόσο αποτελεσματική σαν να ασκούταν σε ένα μόνο άνθρωπο. [...] Θα έλεγα ότι ο Μπένθαμ συμπληρώνει τον Ρουσσώ. Ποιο είναι το ρουσσωϊκό όνειρο που ενέπνευσε τόσους επαναστάστες; Μια διαφανής κοινωνία. Ορατή και συνάμα ευανάγνωστη απ' τη μία άκρη στην άλλη. [...] Θέτει το πρόβλημα της

¹⁵³ Ο πρώτος τόμος της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* ανήκει σε ένα σχέδιο τριών παρεμβάσεων για την σεξουαλικότητα σε διαφορετικά ιστορικά συμφραζόμενα. Ο πρώτος τόμος διένυσε την δική του πορεία καθώς οι δύο επόμενοι ολοκληρώθηκαν στο τέλος της ζωής του Φουκώ. Ο πρώτος τόμος τιτλοφορείται ως *La volonté de savoir* το οποίο στα ελληνικά έχει μεταφραστεί ως *Η Δίψα για Γνώση* από τον Τ. Μπέτζελο στο Deleuze 2005, ως *Θέληση για Γνώση* ακολουθώντας τη μεταφραστική επιλογή για το *Η θέληση για δύναμη* του Νίτσε. Εμείς θα χρησιμοποιήσουμε τη μεταφραστική επιλογή, επίσης του Μπέτζελου, στην έκδοση του Πλέθρον 2011 και θα αναφερόμαστε στον πρώτο τόμο με το *Η βούληση για γνώση*.

ορατότητας, αλλά το θέτει σκεφτόμενος μια ορατότητα καθ' ολοκληρίαν οργανωμένη γύρω από ένα δεσπόζον και εποπτεύον βλέμμα. Θέτει σε λειτουργία το σχέδιο μιας καθολικής ορατότητας που θα υπηρετούσε μια αυστηρή και σχολαστική εξουσία. (Φουκώ 2008: 125,126,127).

Θα έλεγε κάποιος ότι ο Φουκώ λέει απλώς το προφανές, όπως με ένα τρόπο και η αλτουσεριανή παρέμβαση για τους ΙΜΚ, και όμως όπως γράφει ο Μόνταγκ *τα πλέον προφανή δημιουργούν τα πιο εκρηκτικά αποτελέσματα* (Montag 1995:58 ΜτΣ). Μάλιστα το ζήτημα είναι ότι το προφανές των συμπερασμάτων της πειθάρχησης των σωμάτων, του πανοπτισμού, της καθυπόταξης ως διαδικασίας υποκειμενοποίησης που ενώ καθυποτάσει ταυτόχρονα κινεί και παράγει το υποκείμενο (Butler 2009: 101-126), πολεμήθηκε και εν πολλοίς ακόμα επερωτάται ως μια θεωρία απόλυτης καθήλωσης του υποκειμένου, αλυσόδεσης του στις πειθαρχίες που εκτός της φυλακής εξαπλώνονται στο μικροδίκτυο των εξουσιών που αναπτύσσονται στο ευρύτερο κοινωνικό σώμα¹⁵⁴.

Αυτή ακριβώς η προφάνεια, όμως, είναι η ουσία του συλλογισμού αυτής της νέας παραγωγικής πειθαρχίας. Δε θα ήταν, νομίζουμε, πολύ προκλητικό να επαναλάβουμε τη σπινοζική φράση, και να υπογραμμίσουμε το πόσο βαθιά στο συλλογισμό της καθυπόταξης ως απολύτως παραγωγικής διαδικασίας βρίσκεται το μείζον πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας και επιστήμης του καιρού μας, σύμφωνα με τον Ντελέζ, ότι οι άνθρωποι παλεύουν με τόσο πάθος για τη σκλαβιά τους σαν να επρόκειτο για την ελευθερία τους. Ή, επίσης, πόσο κοντά στη λακανική ψυχανάλυση και την προβληματική της απόλαυσης του συμπτώματος βρίσκεται αυτή η προσέγγιση, καθώς το πάσχον υποκείμενο βρίσκει μέσα στην πάθηση και το σύμπτωμά της, την απόλαυση (jouissance), μια απολύτως παραγωγική συνθήκη κίνησης του. Το υποκείμενο είναι αποτέλεσμα των εξουσιών, όχι η αιτία τους, παράγεται εντός τους και δρα εξίσου ως προϊόν τους (Montag 1995: 59).

Το ριζικά νέο στη θεώρηση του Φουκώ για την καθυπόταξη, το δίκτυο εξουσιών, επιτηρήσεων, μαθήσεων του σώματος δεν ξεκινά από το υποκείμενο αλλά από το σώμα, φτάνει διαμέσου του σώματος στο υποκείμενο χωρίς να το προϋποθέτει. Όμως επί ποιου «τόπου» συμβαίνει αυτή η διαδρομή; Ποιο είναι το κύκλωμα μέσα από το οποίο επικοινωνεί η *μικροφυσική της τιμωρητικής εξουσίας* (Foucault 2011a: 38) την κίνηση που τρέπει ένα καθυποταγμένο σώμα σε ένα κινούμενο υποκείμενο; Η κρίσιμη

¹⁵⁴ Άλλωστε αυτός είναι ο πυρήνας του *Η βούληση για γνώση*. Η λογοθέτηση του σεξ και της σεξουαλικότητας το πλήθος των εξομολογήσεων που παράγονται για αυτό, «αυτοβούλως» διαμορφώνει ένα σχεδιάγραμμα αυτών των δικτύων. Αρκεί και μόνο, ίσως, να σκεφτούμε τα κοινωνικά δίκτυα και τις «εξομολογήσεις» που αυτά επιβάλλουν σεξουαλικές ή μη, αλλά πρωτίστως τέτοιες.

έννοια που από-θεολογικοποιεί και ανασυγκροτεί σε μια υλιστική προοπτική είναι αυτή της ψυχής¹⁵⁵ που προκύπτει, κατ' αναλογία του συμβολοποιημένου σώματος του βασιλιά, από «τον διχασμό ενός ασώματου στοιχείου, μιας 'ψυχής'» (ό.π.). Έτσι στη γνωστή του ανάπτυξη σημειώνει

Υπάρχει μια ιστορική πραγματικότητα αυτής της ψυχής [...] γεννιέται [...] από μεθόδους τιμωρίας, επιτήρησης, κολασμού και εξαναγκασμού. Αυτή η πραγματική και ασώματη ψυχή δεν συνιστά κατά κανέναν τρόπο υπόσταση· είναι το στοιχείο όπου συναρθρώνονται τα αποτελέσματα ενός τύπου εξουσίας δίνουν έναυσμα σε μια πιθανή γνώση, και όπου η γνώση προεκτείνει και ενδυναμώνει τα αποτελέσματα εξουσίας. Πάνω σ' αυτήν την πραγματικότητα-επίκληση κατασκευάστηκαν διάφορες έννοιες και οριοθετήθηκαν διάφορες περιοχές ανάλυσης: ψυχισμός, υποκειμενικότητα, προσωπικότητα, συνείδηση κ.λπ. (Foucault 2011a: 39)

Το φυλακισμένο σώμα τελεί σε μια συνθήκη βελτιστοποίησης (May 2019: 139) που έχει ως άμεσο προϊόν τη δημιουργία μια νέας, ιστορικά νέας, ψυχολογικής κατάστασης, του προληπτικά αυτό-πειθαρχούμενου υποκειμένου. Και είναι πράγματι η ψυχή του υποκειμένου και όχι η ψυχή του ανθρώπου αυτό για το οποίο κάνει λόγο ο Φουκώ

Δεν πρέπει όμως να ξεγελαστούμε: δεν αντικαταστάθηκε η ψυχή, ως αυταπάτη των θεολόγων, από έναν πραγματικό άνθρωπο, ως αντικείμενο γνώσης, φιλοσοφικού στοχασμού ή τεχνικής παρέμβασης. Ο άνθρωπος για τον οποίο μας μιλούν και τον οποίον μας καλούν να ελευθερώσουμε είναι ήδη καθεαυτός το αποτέλεσμα μιας καθυπόταξης πολύ βαθύτερης από τον ίδιο. Μια «ψυχή» τον κυριεύει και τον φέρνει στην ύπαρξη, που αποτελεί αυτή η ίδια μέρος του ελέγχου που ασκεί η εξουσία επί του σώματος. Η ψυχή ως αποτέλεσμα και εργαλείο μιας πολιτικής ανατομίας, η ψυχή ως φυλακή του σώματος. (ό.π.)

Έχει δίκιο η Μπάτλερ (Judith Butler) να βρίσκει μια αντιστοιχία μεταξύ λακανικής ψυχανάλυσης και Φουκώ στο κείμενο της «Μεταξύ Φρόντ και Φουκώ» (2009), έστω και αν περιγράφει τις διαστάσεις ασυνειδήτου-ψυχής-υποκειμένου ως αλληλό-αποκλειόμενες¹⁵⁶, καθώς αναγνωρίζει στο φουκωϊκό στοχασμό ένα στοιχείο από την

¹⁵⁵ Ο Montag έχει δείξει αφενός τη συσχέτιση με την έννοια της ιδεολογίας, όπως την συναντάμε στον Αλτουσέρ, αφετέρου ακριβώς την προσπάθεια του Φουκώ να απομακρυνθεί από αυτή παραθέτοντας τα όσα de profundis γράφει ο ίδιος «Αναρωτιέμαι εάν πριν τεθεί το ερώτημα της ιδεολογίας θα ήταν πιο υλιστικό να μελετήσουμε πρώτα το ερώτημα του σώματος και τη δραστηριότητα [effect] της εξουσίας [power] πάνω του. Διότι αυτό που με προβληματίζει με αυτές τις αναλύσεις που προκρίνουν την ιδεολογία είναι ότι πάντα προϋποθέτουν ένα ανθρώπινο υποκείμενο στις γραμμές του μοντέλου που παρέδωσε η κλασική φιλοσοφία, προικισμένο με συνείδηση την οποία η εξουσία στη συνέχεια πιστεύεται ότι θα αλώσει/καταλάβει [seize on]. (Foucault στο Montag 1995: 58). Η ανάπτυξη για την ψυχή είναι απολύτως υλιστική, ο Φουκώ σπεύδει να πει ότι «παράγεται συνεχώς» και ότι «δεν συνιστά κατά κανέναν τρόπο υπόσταση» είναι, θα λέγαμε, η ψυχή της ψυχαναλυτικής θεωρίας.

¹⁵⁶ Γράφει σε υποσημείωση «Είναι σημαντικό να διαχωρίσουμε την έννοια του ψυχισμού η οποία περιλαμβάνει την έννοια του ασυνειδήτου, και την έννοια του υποκειμένου, η διαμόρφωση του οποίου καθορίζεται από τον αποκλεισμό του ασυνειδήτου.». (Butler 2009:104) Έχουμε σοβαρές ενστάσεις ως προς τη διατύπωση που συνδέει την διαμόρφωση του υποκειμένου με τον αποκλεισμό του ασυνειδήτου. Σίγουρα η υποκειμενικότητα δομείται πάνω σε «μονώσεις» ενστίκτων που «κατοικούν» στο ασυνειδήτο εντούτοις η ίδια η ψυχαναλυτική πρακτική θέλει να φέρει μέσω του λόγου του ομιλούντος υποκειμένου τη δομή του ασυνειδήτου στα λόγια ακριβώς για να φέρει το υποκείμενο σε σχέση με την επιθυμία του. Δεν θα επεκταθούμε επί αυτού περαιτέρω.

παραγωγική διάσταση της απαγόρευσης που βρίσκουμε στην ψυχανάλυση (Butler 2009: 105). Εντούτοις απομειώνει την αυθεντικά θετική, παραγωγική, κινητική ενέργεια της καθυπόταξης στο επίπεδο της –για παράδειγμα– απαγόρευσης της αιμομιξίας¹⁵⁷ ως γενέθλια στιγμή του πολιτισμού.

Η σύμπλεξη των συστημάτων γνώσης, που εκρέουν μέσα από τη διαδικασία της καθυπόταξης εμπλέκουν μια έννοια ασυνείδητης συνείδησης σε αυτό που ο Φουκώ περιγράφει ως «ψυχή». Η καθυπόταξη ηλεκτροδοτεί ένα σώμα, και το σώμα αποκτώντας γνωστική πρόσβαση σε αυτή τη διαδικασία υποκειμενοποιείται ως μια οντότητα που έχει οικειοποιηθεί το πλαίσιο πρακτικών, μέσα στο οποίο μπορεί να κινηθεί. Αυτή η διαδικασία ηλεκτροδότησης δε συντελείται όμως μόνο μέσα στο κτίριο της φυλακής, του νοσοκομείου, του φρενοκομείου.

Η επέκταση της γνώσης, της βούλησης, της δίψας για γνώση, εκτείνεται από το ατομικό στο κοινωνικό σώμα, διαιρεί παθολογικό-μη παθολογικό και διεκδικεί να διευρύνει τη γνώση του για τον «κανονικό» πληθυσμό. Αν στη φυλακή η εξουσία ασκείται, στην περίπτωση των «κανονικών» διαμορφώνει κανόνες. Το παράδειγμα του σεξ βρίσκεται στον πυρήνα αυτής της πραγμάτευσης: η αναπαραγωγική διαδικασία γίνεται ήδη αντικείμενο γνώσης, διακύβευμα, για τις νέες κανονικότητες της νεωτερικής εποχής (Foucault 2011b: 37). Αυτή η νέα συνθήκη δεν επέβαλε μια νέα σιωπή, αντίθετα αποτέλεσε μια «εύτακτη και πολύμορφη προτροπή στους λόγους.» (ό.π.)

Με την *Ιστορία της σεξουαλικότητας* ο Φουκώ διανοίγει το πεδίο πρόσληψης της εξουσίας· αν υποθέσουμε ότι έγινε αποδεκτή η σκέψη του για τους διάφορους αποσυνάγωγους της κανονικότητας και η παραγωγική διάσταση αυτής της σκέψης. Και πάλι, όμως, η πραγμάτευση φαίνεται να ακολουθεί μια, έστω και διευρυμένη,

¹⁵⁷ Αυτό ακριβώς το παράδειγμα χρησιμοποιεί ο Φουκώ στο *Η βούληση για γνώση* για να πει ότι αντίθετα με αυτό το πλαίσιο απαγορεύσεων που αφορούσαν την ομόαιμη επιγαμία στη νεωτερικότητα έχουμε κάτι που δεν είναι ασυμπτωματικό «[...] η απαγόρευση της ‘αιμομιξίας’ επιδιώκει το στόχο της μέσω μιας ασυμπτωματικής μείωσης αυτού που καταδικάζει· τουναντίον, ο έλεγχος της παιδικής σεξουαλικότητας επιδιώκει το στόχο του μέσω μιας ταυτόχρονης διάχυσης της δικής του εξουσίας και του αντικειμένου επί του οποίου ασκείται.» (Foucault 2011b: 55). Από την στατική, ιδρυτική απαγόρευση, μεταβαίνουμε στην παραγωγική σε δύο διαστάσεις επί της άσκησης της πρακτικής και επί του δικτύου κανόνων για το σεξ. Από το *απαγορεύεται να κάνεις* στο *επιτρέπεται να κάνεις σύμφωνα με αυτό που επιστήμη της ανάπτυξης του ανθρώπου λέει ότι επιτρέπεται να κάνεις*. Στον ίδιο τόμο θα προβληματοποιήσει περισσότερο τη σχέση του συστήματος της σεξουαλικότητας με την ψυχανάλυση, γράφοντας ότι «Η ιστορία του συστήματος της σεξουαλικότητας, έτσι όπως αναπτύχθηκε από την κλασική εποχή μπορεί επίσης να διαβαστεί και ως αρχαιολογία της ψυχανάλυσης» (ό.π. 152). Στο συγκεκριμένο σημείο θα επισημάνει ότι παρά την εξαγγελία απελευθέρωσης της επιθυμίας, για την οποία μιλήσαμε στην προηγούμενη σημείωση, η ψυχανάλυση εντούτοις βοήθησε στη διαμόρφωση της υπόθεσης της απελευθέρωσης δια της εξομολόγησης περί σεξ.

κλασσική γραμμή σκέψης. Η εξουσία είναι εκεί για να απαγορεύει, να αποτρέπει. Με το σεξ τα πράγματα αλλάζουν, Η εξουσία γίνεται μια κυριολεκτικά δημιουργική δύναμη (May 2019: 154) που λογοθετεί πρακτικές, δημιουργεί επιστημονικές γνώσεις για αυτές και δρα επί υποκειμένων που θέλουν να εγγραφούν σε αυτό το δίκτυο πρακτικών.

Είναι λιγότερο επικίνδυνη ή απαιτεί λιγότερη εγρήγορση ως τέτοια; Το αντίθετο. Ο Φουκώ αναδεικνύει με τον πιο emphaticό τρόπο ότι το σεξ γίνεται αντικείμενο ενός λόγου περί σεξουαλικότητας που, παρά τις υποτιθέμενες απελευθερωτικές του διαστάσεις, στην πραγματικότητα αποτελεί το καλύτερο παράδειγμα του τριγώνου λόγου-εξουσίας-γνώσης. Το σεξ γίνεται λόγος περί σεξουαλικότητας, αντικείμενο νομοθέτησης των πρακτικών και των πλαισίων του (το οικογενειακό δίκαιο είναι τέτοιο) και διαμορφώνεται η προσίδια επιστημονική γνώση, η *scientia sexualis*.

Εντός αυτών των αναπτύξεων θα αναδυθεί η πάντα παρούσα προβληματική του έργου του Φουκώ που αφορά στις τεχνολογίες διαχείρισης των πληθυσμών που αναπτύχθηκαν στη νεωτερικότητα. Το τελευταίο κεφάλαιο του *Η Βούληση για Γνώση* αναπτύσσει την πρωτόγνωρη ιστορικά συνθήκη της εμφάνισης του κοινωνικού σώματος ως μια εικόνα για την πολιτική κοινότητα με την απόδοση σε αυτή των βιολογικών ποιοτήτων της εν ζωή μονάδας. Οι πόλεμοι είναι αγώνες για ζωή και επιβίωση και όλη η εξουσία διακλαδώνεται σε μια διαχείριση της ζωής και αποτροπής του θανάτου, με την πιο μικροφυσική δικτύωση της να οργανώνεται πάνω σε μια μόνιμα ζωτική συνθήκη για την πολιτική κοινότητα που γίνεται σώμα με την πιο κυριολεκτική έννοια.

Η εξουσία επί της ζωής θα περιγραφεί και θα ονομαστεί από τον Φουκώ: τα υποκείμενα τελούν σε σχέση βιοπολιτικής διαχείρισης από την εξουσία, που γίνεται βιοεξουσία, εξουσία εκδιπλωμένη στο διπλό έργο «καθυπόταξης των σωμάτων και του ελέγχου του πληθυσμού» (Foucault 2011b: 163). Η ζωή γίνεται ο τόπος οργάνωσης του δικτύου των εξουσιών, ένας κόμβος, και για αυτό η λογοθέτηση του σεξ έγινε το μέγιστο πολιτικό διακύβευμα. Αυτή η προβληματική θα σφραγίσει την τελευταία δεκαετία της ζωής του Φουκώ και θα αναπτυχθεί προς πολλαπλές κατευθύνσεις.

Οι πιο συνηθισμένες κατηγορίες προς το φουκωϊκό μοντέλο που διατυπώθηκαν στην εποχή του και ίσως αντηχούν ακόμα σήμερα¹⁵⁸ αφορούν στο ασφυκτικό, δυστοπικό μοντέλο εξουσίας που δομεί και στο οποίο αφήνει ένα ανίσχυρο υποκείμενο, παραγόμενο και κινούμενο από την εξουσία, έρμαιο των πολυδαίδαλων καναλιών της. Είναι έτσι, είναι η εξουσία ένας απόλυτος πειθαρχικός πανοπτισμός που μας κάνει να μιλάμε για να υποταχθούμε και είμαστε έρμαιοι αυτής της αδυσώπητης μηχανής; Ας δώσουμε το λόγο στον Φουκώ την στιγμή που τον ρωτούν αν η λέξη εξουσία θα παραμείνει αζεπέραστη στα μελλοντικά του έργα

[...] είμαι ο πλέον ριζικός εχθρός που μπορεί να φανταστεί κανείς της ιδέας [idée] της εξουσίας, και δεν μιλώ ποτέ για την εξουσία, αλλά αντιθέτως ομιλώ υπό την προοπτική των δυνατοτήτων κατανοησιμότητας που προσφέρει η ανάλυση των μηχανισμών εξουσίας υπό τον όρο ότι δεν γίνεται λόγος ποτέ για την Εξουσία, αλλά μάλλον για διαφορετικά όργανα, εργαλεία, σχέσεις, τεχνικές, κ.λπ. , που επιτρέπουν την ανάδυση της κυριαρχίας, της υποκειμενοποίησης, του περιορισμού, του καταναγκασμού κ.ο.κ. Μισώ την εξουσία, μισώ την έννοια της εξουσίας και αυτό είναι που δεν καταλαβαίνουν οι περισσότεροι και δέχομαι αυτές τις εντελώς άξεστες κριτικές που λένε «αχά! Μα αυτός δεν ορίζει την εξουσία».. Απαντώ ότι η εξουσία δεν μπορεί να οριστεί και δεν μπορεί να οριστεί, διότι δεν υπάρχει. (Foucault 2013: 39)

Μετάβαση σε δύο χρόνους: αφενός, πληθυντικότητα, από την *Εξουσία* στην πολλαπλότητα των μηχανισμών εξουσίας και, αφετέρου, διαγραφή, η *εξουσία* δεν μπορεί να οριστεί γιατί δεν υπάρχει. Έχουν άραγε δίκιο οι φουκωμάχοι ότι υπακούοντας

¹⁵⁸ Μια πρόσφατη αναθέρμανση του αντί-φουκωισμού, στο όνομα της ελευθερίας του υποκειμένου, αποτέλεσε το έργο του 2007 από τον Ζαν-Μαρκ Μαντοζιό Μισέλ Φουκώ: *Η μακροήμερευση μιας απάτης* (2019). Το έργο εμφανίστηκε γρήγορα στην ελληνική γλώσσα και προκάλεσε ένα ζωντανό διάλογο. Τον Ιούλιο του 2019 στο 3^ο «Θερινό Βιβλιοστασίον» της Σύμπραξης Εκδοτικών Εγχειρημάτων, στον κήπο του Συλλόγου Ελλήνων Αρχαιολόγων, υπήρξε συζήτηση για τον τόμο μεταξύ του Μάλλιαρη μεταφραστή του τόμου και του Θ. Λάγιου δρ. Φιλοσοφίας με εύρος ερευνητικής δουλειάς γύρω από τον Φουκώ. Στην ιστοσελίδα των εκδόσεων Μάγμα φιλοξενείται, επαυξημένη, η εισήγηση του μεταφραστή με τίτλο, *Έχει σχέση ο Φουκώ με την χειραφετική πολιτική;* Στο κείμενο διαβάζουμε «Όπως κι ο Μαντοζιό, αυτό που με ενδιαφέρει είναι να ασκήσω κριτική στις αρνητικές συνέπειες που έχει ο φουκωϊσμός στην προσπάθεια πολιτικής οργάνωσης και δραστηριοποίησης από αμεσοδημοκρατική κι ελευθεριακή σκοπιά –διότι για μια τέτοια πολιτική, η υπευθυνότητα πρέπει να θεωρείται ως κεντρική επιδίωξη. Αυτός είναι, άλλωστε, ο λόγος για τον οποίο εκδώσαμε τη *Μακροήμερευση μιας απάτης*.» και «Όσο κι αν φουκωϊκοί σαν τον Τοντ Μέι επαναλαμβάνουν διαρκώς το αντίθετο, το πρόβλημα της ελευθερίας, όποτε τίθεται στο φουκωϊκό έργο, τίθεται με καθαρά ατομικούς όρους κι έχει να κάνει όχι με τον αγώνα για μια λίγο πολύ ριζική αλλαγή των βασικών δομών της εκάστοτε κατεστημένης κοινωνίας. Αυτό, αντιθέτως, στο οποίο εστιάζει ο Φουκώ είναι η δυνατότητα του ατόμου να μην υποκύπτει πλήρως στην «κυβερνητικοποίηση», δηλαδή να μην παραμένει απλώς παθητικό θύμα της διαδικασίας διαμόρφωσης που του επιβάλλει η Εξουσία –διότι είναι ουσιαστικά αυτή η τελευταία που δημιουργεί το υποκείμενο και το ζήτημα είναι απλώς να μπορέσει το τελευταίο ν' αποστασιοποιηθεί κριτικά από τις προσαγές του εκάστοτε μηχανισμού «γνώσης-εξουσίας». Πουθενά όμως δεν τίθεται ζήτημα αλλαγής του εκάστοτε τέτοιου μηχανισμού. Κατά συνέπεια η πολιτική για τον Φουκώ περιστελλεται στην έννοια μιας περιορισμένης ατομικής αντίστασης στα κυρίαρχα μοντέλα ζωής, μέσω της υιοθέτησης μιας «τέχνης της ύπαρξης» που επιτρέπει στο υποκείμενο να διαμορφώνει αισθητικά το ίδιο τον εαυτό του ως καλλιτεχνικό έργο.» Το κείμενο διαθέσιμο εδώ: <https://www.magmabooks.gr/2019/07/22/έχει-σχέση-ο-φουκώ-με-τη-χειραφετική/>, τελευταία ανάκτηση 29/09/2023.

σε μια μεταμοντέρνα μέθοδο μετατρέπει το έργο του σε μια ρευστή δεξαμενή όρων και εννοιών που του επιτρέπει να προσθέτει και να αφαιρεί στοιχεία; Ας το σκεφτούμε κάπως διαφορετικά, σαν μια πραγματικά υλιστική φιλοσοφία, μια φιλοσοφία του κενού, αυτή που εισηγήθηκε ο Αλτουσέρ περίπου την ίδια εποχή (η συνέντευξη που δίνει ο Φουκώ είναι του 1980, το κείμενο του Αλτουσέρ εικάζουμε ότι γράφτηκε στο διάστημα '82-'83 αφού το τραγικό συμβάν της ζωής του συνέβη το '80). Ο Φουκώ ξεκινά να μελετά την εξουσία από το κενό, το τίποτα για την ακρίβεια από την επικούρεια κοσμική βροχή, μελετά την εξουσία ως αστάθμητο, ενδεχομενικό, σύνολο σχέσεων δύναμης. Είναι δυνατή μια τέτοια προσέγγιση; Ας ακούσουμε εκ νέου τον Φουκώ

Όταν λέω ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι ταυτοχρόνως πολύμορφες , εκτενείς, συνεκτεινόμενες με τις κοινωνικές σχέσεις , και ως εκ τούτου πανταχού παρούσες [omniprésentes], γενικά το ερμηνεύουν πως για μένα η εξουσία είναι παντοδύναμη [tout-puissant], ότι εντέλει η πανταχού παρουσία είναι παντοδυναμία. Όταν λέω ότι η εξουσία, ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι πανταχού παρούσες, σημαίνει ακριβώς το αντίθετο της διαβεβαίωσης ότι η εξουσία μπορεί να είναι παντοδύναμη. Γιατί το αντίθετο; Διότι όταν κάνω λόγο για σχέσεις εξουσίας, δεν μιλάω για την εξουσία: μια σχέση εξουσίας είναι μια σχέση ανάμεσα σε κάποιον που επιδιώκει να κυριαρχήσει ή ήδη κυριαρχεί ή έχει κάποια εργαλεία κυριαρχίας και ακολουθώντας σε κάποιους άλλους ή ομάδες άλλων ανθρώπων , οι οποίες βρίσκονται, αναφορικά με αυτή την εξουσία, σε μια κατάσταση κυριαρχίας, άρνησής της, απόδρασης από αυτή, πάλης εναντίον της ή αντιθέτως αποδοχής της. (ό.π. 40)

Κοσμική βροχή, σχέσεων εξουσίας, δίκτυα ανταγωνισμού, αποδοχές, αρνήσεις, αποδράσεις, ταυτόχρονη δημιουργία κόσμων εξουσίας που προκύπτουν από την κυριαρχία των μεν ή των δε σχέσεων εξουσίας, πανταχού παρούσα εξουσία που σημαίνει ότι κάθε υποτελής ή δίκτυο υποτελών διαθέτει σχέσεις δυνάμεων που μπορούν να γίνουν σχέσεις εξουσίας. Τι δένει όμως τη συνάντηση, τι οργανώνει αυτό που ο Φουκώ λέει άρνηση ή απόδραση από την εξουσία; Ξανά φιλοσοφία του κενού, η εξουσία δεν υπάρχει αντί αυτής κάτι άλλο προηγείται.

Ο Φουκώ το υποστηρίζει με σαφήνεια δύο χρόνια μετά από την συνέντευξη, σε μία άλλη, το 1982, «Όσο για τις σχέσεις εξουσίας, προκειμένου να καταλάβουμε σε τι συνίσταται, θα έπρεπε ίσως να αναλύσουμε τις μορφές αντίστασης και τις προσπάθειες που γίνονται για να διαλυθούν αυτές οι σχέσεις.» (Φουκώ 1991: 79). Έτσι αυτό που δένει αλλά και αποσυναρμολογεί τις σχέσεις εξουσίας βρίσκεται πριν και έξω, χρονικά και τοπολογικά, «Μάλιστα, η τελευταία λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση προηγείται, αφού οι σχέσεις εξουσίας εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ' ανάγκη σε άμεση σχέση με τα διαγράμματα.» (Deleuze 2005: 153).

Με αυτό τον τρόπο βρίσκουμε το χαμένο κρίκο της αλυσίδας, την αντίσταση, ο οποίος θα είναι και ο κεντρικός στις ύστερες έννοιες της βιοπολιτικής αλλά και της τελικά επεξεργασμένης έννοιας της κυβερνολογικής που θα χαρακτηρίσουν την τελευταία περίοδο του έργου του Φουκώ. Θα τις παρακολουθήσουμε συνοπτικά, σε σχέση πάντα με την υποκειμενικότητα στην επόμενη, τελευταία, ενότητα.

Ars Artium [Τέχνη τεχνών]: *Quieta non movere* [Να μην πειράζουμε ό,τι μένει ήσυχο]¹⁵⁹

Υπάρχει μια διεθνής κοινότητα πολιτών, με τα δικαιώματά της, τα καθήκοντά της, που εξεγείρεται ενάντια σε όλες τις καταχρήσεις της εξουσίας, όποιος κι αν είναι ο υπαίτιος όποια κι αν είναι τα θύματα. Σε τελική ανάλυση, είμαστε όλοι κυβερνώμενοι, κι ως προς αυτό αλληλέγγυοι. (Foucault στο Eribon 2009: 339-340 στα ελληνικά στο May 2019: 233).

Σε δύο διαδοχικά ακαδημαϊκά έτη, στο Κολλέγιο της Γαλλίας, τη χρονιά 1977-78 και 1978-1979 ο Φουκώ θα ασχοληθεί με μια νέα θεματική που αποτελεί, όμως, συνέχεια των προηγούμενων ερευνών του. Η κεντρικές έννοιες σε αυτά τα δύο χρόνια είναι η βιοπολιτική και η έννοια της κυβερνολογικής [gouvernementalité]¹⁶⁰. Οι διαλέξεις του 77-78 έχουν δημοσιευθεί υπό τον τίτλο *Ασφάλεια, Επικράτεια, Πληθυσμός* ενώ εκείνες του επόμενου έτους με τον τίτλο *Η Γέννηση της βιοπολιτικής* (στα ελληνικά Foucault 2012b) σχετική με τη θεματική είναι και η διάλεξη του Φουκώ στη Γαλλική Φιλοσοφική εταιρία, το 1978 υπό τον τίτλο *Τι είναι κριτική*; (Foucault 2016a).

Η έννοια της κυβερνολογικής στον Φουκώ δεν καταλαμβάνει τη θέση μιας αξιολογικής απόφασης για το χαρακτήρα της άσκησης της κυριαρχίας στη νεωτερικότητα, στην άνοδο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Η έννοια αναπτύσσεται ως στοχασμός για μια τροπικότητα της εξουσίας (Κόρος στο Foucault

¹⁵⁹ Στις 27 Μαΐου 1978 Ο Φουκώ δίνει μια διάλεξη στη Γαλλική Φιλοσοφική εταιρία στην οποία ξεκινώντας λέει ότι «[...] η ελληνική εκκλησία είχε ονομάσει *τέχνη τεχνών* και η ρωμαιοκαθολική *ars atrium* [τ]η καθοδήγηση της συνείδησης· ήταν η τέχνη του κυβερνάν τους ανθρώπους.» (Foucault 2016a: 10). Ένα χρόνο μετά, το 1979, στην εναρκτήρια διάλεξή του στο Κολλέγιο της Γαλλίας, στις 10 Ιανουαρίου, ξεκινά λέγοντας «Θέλω, λοιπόν, να τοποθετήσω τη σειρά μαθημάτων τούτης της χρονιάς υπό τον αστερισμό μιας άλλης λιγότερο γνωστής φράσης, η οποία ανήκει [...] στον άγγλο πολιτικό Ουώλπολ, ο οποίος σχετικά με τον δικό του τρόπο διακυβέρνησης έλεγε: *'Quieta non movere'*», «Δεν πρέπει να πειράζουμε ό,τι μένει ήσυχο». (Foucault 2012b: 15).

¹⁶⁰ Ο γαλλικός όρος έχει αποδοθεί στα ελληνικά με πάνω του ενός τρόπους. Ως κυβερνητικότητα, κυβερνησιμότητα, τέχνη διακυβέρνησης, βλ. σχετικά την πραγμάτευση του ζητήματος από τον Θ. Λάγιο στο May 2019: 180. Εμείς θα ακολουθήσουμε τη μετάφραση του Δ. Κόρου η οποία επιλέγει τη μετάφραση του όρου ως κυβερνολογική τονίζοντας τη διάσταση της λογικής στις τεχνικές διακυβέρνησης, βλ. σχετικά Δ. Κόρος στο Foucault 2017b: 45.

2017b:95), για τις πρακτικές του κυβερνάν, τις συναινέσεις που δημιουργεί, τα γνωστικά ερωτήματα που παράγει και στα οποία απαντά. Επιπλέον, το πώς αυτή η διαδικασία εμπλέκει, σε ακολουθία με τον σύνολο στοχασμό του Φουκώ, με ενεργητικό τρόπο τα υποκείμενα, τα παράγει μέσα στο πλαίσιο πρακτικών της τέχνης του να κυβερνηθούν οι άνθρωποι και τα εμπλέκει με τρόπο αζεδιάλυτο σε πρακτικές επερώτησης που αμφισβητούν και ταυτόχρονα επεκτείνουν τις δυνατότητες αυτής της τέχνης.

Σε συνέπεια με μια μέθοδο γενεαλογικής ανασκαφής των ιστορικών προϋποθέσεων, συνάντησης συγκεκριμένων μορφών ορθολογικότητας με συγκεκριμένες υλικές πρακτικές¹⁶¹ παρακολουθεί μια μετάβαση στους λόγους και τις πρακτικές της τέχνης τεχνών, ήτοι της τέχνης να κυβερνώνται οι άνθρωποι, από το 15^ο αιώνα (Foucault 2016a: 11)¹⁶² και μετά. Με ορόσημο τον 16^ο αιώνα, ο Φουκώ ανασύρει την εικόνα μιας έκρηξης αναφορικά με το ζήτημα της διακυβέρνησης, το οποίο συγκροτείται πάνω σε ένα νέο *menage à trois*, «το συνεχές ασφάλεια-πληθυσμός-διακυβέρνηση» (Foucault 2017b: 46). Μια μετατόπιση από ένα κάθετο καθήκον άσκησης της κυριαρχίας σε μια πιο οριζόντια ουδετεροποίηση της άσκησης της υπό τη μορφή της διακυβέρνησης, η οποία περιέχει στάσεις και συμπεριφορές που τα υποκείμενα οφείλουν να ενσωματώνουν στην πρακτική τους, όχι για το καλό του κυρίαρχου, αλλά για το δικό τους όφελος.

Ο Φουκώ θα εξηγήσει εκτενώς μέσα από τη μεταβολή πρακτικών και λόγων με ποιο τρόπο μια πλειάδα πρακτικών οργανωμένες γύρω από την νέα έννοια της «οικονομίας» θα θέσει το ζήτημα της διακυβέρνησης της οικογένειας από τον πατέρα, της υγείας από τους ειδικούς, των παιδιών από τους δασκάλους κ.ο.κ, σε έναν ορίζοντα εκ νέου νοσηματοδότησης της «οικονομίας» ως «ορθής διευθέτησης των πραγμάτων» (ό.π.). Πρακτικά περιγράφει την καθολικοποίηση μιας πρακτικής που ενώ ενσωματωνόταν στους λόγους και τις πρακτικές των υποκειμένων, εξυπηρετούσε την ουδετεροποίηση των κυρίαρχων πρακτικών που πια δεν ασκούσαν ως τέτοιες, δηλαδή ως κυρίαρχες, αλλά ως λογικές, για τις ιδιωτικές διευθετήσεις αυτών που ήταν επιφορτισμένοι με τη φροντίδα του σπιτιού, της υγείας, των παιδιών κ.λπ.

¹⁶¹ Βλ. σχετικά τα όσα έχει πει στη συνέντευξη τους στους Gordon και Patton, Foucault 2013: 38.

¹⁶² Δεν θα αντισταθούμε στον πειρασμό να επαναλάβουμε την ισχυρά μαρξική προκειμένη στην «ανασκαφή» του Φουκώ. Η σκαπάνη του ρηγματώνει ακριβώς τον ιστορικό χώρο που διάνοιξε ως πεδίο έρευνας ο Μαρξ. Όλο το κεφάλαιο της *λεγόμενης πρωταρχικής συσσώρευσης* ερευνά τις πρακτικές υποκειμενοποίησης που οργανώνονται τον 15^ο αιώνα ως γενικευμένη διαδικασία σταδιακής, ενδεχομενικής, ανάδυσης του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής στην ολότητα των θεσμών, λόγων και πρακτικών του.

Με αυτό το σκεπτικό θα καταλήξει στην τριμερή νοηματοδότηση της έννοιας της κυβερνολογικής· αρχικά το πλέγμα θεσμών, διαδικασιών, αναλύσεων και αναστοχαστικής σκέψης για αυτά που συγκροτούν την άσκηση της πρακτικής διακυβέρνησης στην τομή της γνώσης, της πολιτικής οικονομίας και της οργανωμένης πρακτικής που ασκούν οι μηχανισμοί ασφαλείας· την καθολίκευση του μοντέλου διακυβέρνησης υπό αυτούς τους όρους με την άμεση λογική και ενεργή συμμετοχή των υποκειμένων, την ενσωμάτωση, την οικειοποίηση από πλευράς τους «ενός ολόκληρου συμπλέγματος *savoirs*» (ό.π.. 84) και τέλος· την κυβερνολογικοποίηση της μορφής διοίκησης που μετασχηματίστηκε στο κράτος, με τα χαρακτηριστικά που το γνωρίζουμε σήμερα στη Δύση, ήτοι τη μορφή που συνιστά τον εμμενή τόπο του πλήθους μορφών διακυβέρνησης και των δραστηριοτήτων που δεν εκρέουν από αυτό, αλλά βρίσκονται σε σχέση εμμένειας με αυτό (ό.π. 56, 84).

Το συγκεκριμένο σημείο είναι κομβικό, καθώς αφορά και την οργάνωση των αντιστάσεων σε αυτό το σύστημα σχέσεων. Η εμμένεια τον πρακτικών στο κράτος σημαίνει ότι το κράτος υπάρχει μέσω και δια αυτών, σε μια αιτιότητα που είναι όπως η σπινοζική *casua sui*. Όπως το έθετε ο Μασερέ (Macherey 2019: 148) για την τάξη κατηγορημάτων – Θεού στο σπινοζικό σύστημα, η σχέση μπορεί να διαβαστεί και να αποσυναρμολογηθεί και από τις δύο πλευρές. Το κράτος είναι ένας τόπος που δεν μπορεί να προσπελαστεί έξω από τις εκφράσεις, δηλαδή τις συγκεκριμένες πρακτικές που τα υποκείμενα παραγωγικά υλοποιούν και συνιστούν την ίδια την υλική «ζωή» του κράτους. Νομίζουμε ότι η μέθοδος της φιλοσοφίας του κενού είναι ξανά παρούσα

[...] ίσως, τελικά, το κράτος να μην είναι τίποτε άλλο παρά μια σύνθετη πραγματικότητα και μια μυθοποιημένη αφαίρεση, της οποίας η σημασία είναι αρκετά πιο περιορισμένη από όσο πολλοί νομίζουμε. Αυτό που ίσως είναι πραγματικά σημαντικό για τη νεωτερικότητά μας –δηλαδή για τον παρόν μας– δεν είναι τόσο πολύ η *étatisation* [Κρατικοποίηση] της κοινωνίας όσο η «κυβερνολογικοποίηση» του κράτους. (Foucault 2017b: 85,86)

Πάνω σε αυτόν τον αρμό επέκτασης και κανονικοποίησης της κυβερνολογικής είναι που ο Φουκώ αναδεικνύει μια συναφή ερώτηση που αναδύεται μαζί με το πλέγμα της κυβερνολογικής την ίδια εποχή σε ένα πλήθος γνωστικών περιοχών με τη μορφή μιας

[...] γενικής πολιτισμικής μορφής, ταυτοχρόνως ηθικής και πολιτικής στάσης, τρόπος σκέψης κ.λπ., και τον οποίο θα αποκαλούσαμε πολύ απλά τέχνη του να μην κυβερνάται κάποιος ή ακόμη τέχνη του να μην κυβερνάται κατ' αυτόν τον τρόπο και με αυτό το τίμημα. Και θα πρότεινα, λοιπόν, ως ένα τελείως πρώτο ορισμό της κριτικής αυτόν τον γενικό χαρακτηρισμό: η τέχνη του να μην κυβερνάται κάποιος τόσο. (Foucault 2016a: 12-13).

Η παράλληλη ανάδυση αυτής της δυνατότητας προκύπτει από την ίδια τη λογική παγίωσης του κυβερνολογικού μοντέλου, η καθολίκευση αυτής της πρακτικής στη

συνύφανσή της με ένα πλήθος γνώσεων που υποστηρίζουν την ορθολογικότητα των νέων διακυβερνητικών πρακτικών δημιουργεί ένα χώρο άρθρωσης του ερωτήματος για την αλήθεια αυτής της γνώσης που συνέχει το σύστημα πρακτικών και άρα αμφισβητεί και τις ίδιες τις πρακτικές.

Εάν το υποκείμενο διαπλάθεται εντός αυτών των διαδικασιών, που την στιγμή που παρέχουν το πλαίσιο δράσης του ταυτόχρονα αποτελούν και το όργανο διακυβέρνησής του, υπάρχει έξοδος από το σύστημα και είναι αναγκαστικό να σκεφτούμε με αυτό τον τρόπο; Η κυβερνολογική στον Φουκώ είναι η πλέον ραφιναρισμένη εκδοχή της θεωρίας του για την εξουσία και τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης. Μια μη υπερβατική, απολύτως υλιστική προοπτική για να συλλάβουμε τα υποκείμενα και την κυριαρχία εν έργω, χωρίς αφετηρία και σκοπό σε ένα ευρύ πεδίο που γίνεται ξεκάθαρο ότι είναι πεδίο μάχης.

Η ίδια η διάρθρωση της κυβερνολογικής αποτελεί μια ιστορική προοπτική σύνδεσης των μορφών ορθολογικότητας της νεωτερικότητας με συστήματα άσκησης ελέγχου που έπρεπε να περιέχουν τις μορφές υποκειμένων που θα τρέπονταν σε παραγωγικά υποκείμενα, εντός των νέων μορφών παραγωγής, σε υγιή, καθαρά, μη-διαστροφικά υποκείμενα, εντός, ξανά, των νέων σχέσεων παραγωγής και των χωρικών τους διαστάσεων –το εργοστάσιο, η αστική πόλη ως νέος χώρος ζωής-, σε πειθαρχικά υποκείμενα, σε κανονικά υποκείμενα, όχι τρελά, παραβατικά, απαιτούσε εξοβελισμό από τα ίδια τα νέα υποκείμενα των *vagabond*, των αλητών, των τρελών, των εγκληματιών. Αυτή η απαίτηση συμμετοχής όμως διαμορφώθηκε ως αίτημα και των υποτελών για την εξάπλωση πιο ορθολογικών διαδικασιών, για το σπίτι, την υγεία, το παιδί, τον εαυτό, και αυτή η απαίτηση διαμόρφωσε ένα ομιλούν υποκείμενο που ρωτά, μια σχέση ερωτηματοθεσίας με τις νέες μορφές κυριαρχίας (Butler 2017: 23). Αφού οι ίδιες σχέσεις κυριαρχίας, δύναμης, εξουσίας αναδύθηκαν από μια νέα ερώτηση –πώς μπορούν να κυβερνηθούν οι άνθρωποι, μαζί η κυβερνολογική επιφορτίστηκε και με το «αρνητικό» ή θετικό σκέλος του ερωτήματος –πώς μπορούμε να κυβερνηθούμε λιγότερο ή πώς μπορούμε να μην κυβερνηθούμε καθόλου.

Αυτή είναι και η ουσία αυτού που ο Φουκώ περιγράφει ως *κριτική στάση*, επιστρέφοντας με έναν τρόπο στο παλιό καντιανό ορίζοντα για την σκέψη και την υποκειμενικότητα (Foucault 2017a: 19, 20-22). Είναι αυτό μια μετριοπαθής στροφή, μια αναδίπλωση σε αυτό που διάφοροι πολέμιοι του στοχασμού του Φουκώ είπαν ατομικιστική στάση, μια στάση υποβάθμισης των πολιτικών αγώνων που έτσι κι

αλλιώς είναι ανώφελη, καθώς το υποκείμενο μπορεί μόνο να ρωτά, ήτοι να διεξάγει έναν αγώνα στο επίπεδο μόνο των ορθολογικοτήτων και όχι των πρακτικών;

Ας δούμε τι απαντά στο τέλος της ομιλίας του στη Γαλλική Φιλοσοφική Εταιρία σε ερώτηση σχετικά με τη «δεσμευτική βούληση να μην είμαστε κυβερνώμενοι» (ό.π.53).

[...] αν θέλουμε να εξερευνήσουμε αυτή τη διάσταση της κριτικής που μου φαίνεται τόσο σημαντική, επειδή ταυτοχρόνως είναι και δεν είναι μέρος της φιλοσοφίας, αν εξερευνήσουμε αυτή τη διάσταση τη κριτικής, δεν θα επιστρέψαμε στη βάση της κριτικής στάσης ως ενός πράγματος που θα ήταν ή η ιστορική πρακτική της εξέγερσης, της μη αποδοχής της πραγματικής κυβέρνησης, από τη μία πλευρά, ή η ατομική εμπειρία της άρνησης της κυβερνολογικής [gouvernementalité] από την άλλη; (ό.π.54).

Φαίνεται λοιπόν ότι *κριτική στάση* σημαίνει ένα φάσμα πρακτικών που εκτείνονται σε όλο το εύρος των υποκειμένων (ατομικά, συλλογικά) και των πρακτικών. Και πάλι το ζήτημα είναι να περιγραφεί η εξουσία στην ισχύ, την πληθυντικότητα και την αποδομητική δυνατότητα που δίνει η ίδια της η διάρθρωση. Με λίγα λόγια ο Φουκώ θέλει να περιγράψει την εντροπία της εξουσίας μέσω του σχήματος της κυβερνολογικής: όσο πιο χαοτικό το σύστημα τόσο πιο σταθερό, αυτός είναι ο κόμβος της ισχύος της, όσο πιο χαοτικό και διευρυμένο τόσο πιο ευρύ το πεδίο για πρακτικές αμφισβήτησης, μετασχηματισμού.

Ένα χρόνο νωρίτερα από τη διάλεξη, το καλοκαίρι του '77, ο Φουκώ έχει μιλήσει με τέσσερα μέλη μιας τροτσκιστικής οργάνωσης, της LCR, το ερώτημα πάει και πάλι στο ζήτημα της εξουσίας και το, συναφές με τα παραπάνω, ερώτημα του δρώντα. Ο Φουκώ είναι ξανά διαυγής

Αυτό που ήθελα εγώ να επιχειρήσω να συλλάβω είναι η εξουσία. Όχι όπως την αντιλαμβανόμαστε συνήθως, αποκρυσταλλωμένη σε θεσμούς ή μηχανισμούς, αλλά αν θέλετε, η εξουσία όπως υπάρχει διαμέσου ενός ολόκληρου κοινωνικού σώματος, ως το σύνολο αυτού που αποκαλούμε «ταξική πάλη». Για εμένα, οριακά η εξουσία είναι -θα έλεγα- η ταξική πάλη, δηλαδή των σχέσεων δύναμης, δηλαδή σχέσεων αναγκαστικά ανισοτικών αλλά εξίσου μεταβαλλόμενων, που μπορούν να υπάρχουν σε ένα κοινωνικό σώμα και να αποτελούν ενεργοποιήσεις, τα καθημερινά δράματα της ταξικής πάλης. [...] Επομένως η εξουσία δεν βρίσκεται ούτε στη μία μεριά ούτε στην άλλη, βρίσκεται μέσα ακριβώς στην αναμέτρηση [...] (Foucault 2016c: 28-29).

Μα μήπως πρόκειται, όντως, περί απατεώνα; Μήπως οι θέσεις του διαμορφώνονται από τον συνομιλητή, μήπως ξαναγράφει τη θεωρία του ώστε να είναι αρεστός; Γνώμη μας είναι πως ο Φουκώ θεμελίωσε τη θεωρία του σε ένα πλήρως μαρξικό σύστημα σκέψης, παρακολούθησε τους ίδιους τους όρους ανάδυσης της υποκειμενικότητας στη νεωτερικότητα σε αυτό ακριβώς το κομμάτι που στον Μαρξ παραμένει πάντα ισχνό ή ίσως απλώς διάχυτο. Τα υποκείμενα είναι πλεγμένα μέσα στο δίκτυο των γνώσεων,

των πρακτικών, των σχέσεων δύναμης, οι οποίες θεμελιώνονται πάνω στο σημείο σύσφιξης μιας διάχυτης πρακτικής, που είναι η αντίσταση. Με την επέκταση των κεφαλαιοκρατικών κοινωνικών σχηματισμών, θέτοντας νέες μορφές ορθολογικότητας, δημιούργησαν τη δυνατότητα η πρακτική αυτή να αρθρώνεται ως πάντοτε αντίρροπη ενός συστήματος που για να είναι σταθερό απαιτεί αυτές τις ελκτικές δυνάμεις.

Εάν η κυβερνολογική είναι η συνισταμένη των γνώσεων, των εξουσιών και των πληθυσμών, θεμελιωμένη σε μια εικόνα ενός σώματος που είναι ταυτόχρονα πράγματα και άνθρωποι (Foucault 2017b: 62), τότε ακριβώς εκεί βρίσκεται και ο τόπος της αντίστασης, και της ενδεχομενικότητάς της, σε αυτό καλεί πάντα, ως διάβημα παρέγκλισης από τη θέση μας ο Φουκώ, όταν στην *Βούληση για γνώση*, με βαθύ σπινοζισμό, γράφει «να προτάξουμε ενάντια στις λαβές της εξουσίας τα σώματα, τις ηδονές, τις γνώσεις, ως προς την πολλαπλότητά τους και τη δυνατότητά τους να αντιστέκονται.» (Foucault 2011b: 184). Με αυτή την αιχμή αντηχεί και η φράση του Ντελέζ «Ο Σπινόζα έλεγε ότι κανείς δεν γνωρίζει τις δυνατότητες ενός σώματος όταν απελευθερωθεί από την ανθρώπινη πειθαρχία. Και ο Φουκώ λέει: κανείς δεν ξέρει τις δυνατότητες ενός ανθρώπου ‘ως έμβιου όντως’, ως συνόλου ‘δυνάμεων που αντιστέκονται’» (Deleuze 2005: 158). Η εγγραφή του υποκειμένου μέσα στο δίκτυο δυνάμεων της νεωτερικής εξουσίας, της κυβερνολογικής περιέχει ως αναγκαστική συνθήκη το ανοικτό πεδίο της αντίστασης και αυτό είναι μια γνώση που αναζητά με μόνιμο τρόπο τις συγκεκριμένες υλικές πρακτικές του υποκειμένου.

VII. Αναμέτρηση με τη διάλυση μιας ψευδαίσθησης

Ο Σοφοκλής στην τραγωδία του *Οιδίπους Τύραννος* ξετυλίγει τον πυρήνα του δράματος του κύκλου των Λαβδακιδών. Η οιδιπόδεια τραγωδία, ο γιος που δολοφονεί τον πατέρα του και τεκνοποιεί με τη μητέρα του εν αγνοία του, έχει τροφοδοτήσει πολλαπλά τη δυτική σκέψη. Η πλέον εμβληματική επιρροή είναι αυτή που εντοπίζεται στην ψυχανάλυση, όπως την εισηγήθηκε ο Σίγκμουντ Φρόιντ με την ανάπτυξη για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Η τραγωδία του Οιδίποδα εκτυλίσσεται μπροστά σε ένα κοινό που γνωρίζει εκ των προτέρων αυτό που εκείνος αγνοεί, την καταγωγή του και τη μοίρα του που εκπληρώνεται βήμα-βήμα από τη δολοφονία του Λαίου έως τον γάμο με τη μητέρα του, την Ιοκάστη.

Ο Οιδίποδας εκ πρώτης φαντάζει ανυποψίαστος, με μια δεύτερη ματιά όμως αντιλαμβανόμαστε ότι μάλλον επιλέγει να μη δει τα όσα του παρουσιάζονται μπροστά στα μάτια του. Στο πρώτο επεισόδιο της τραγωδίας ο Τειρεσίας τον έχει σκωπτικά προειδοποιήσει: *τι φοβερό να γνωρίζεις και να είναι ανώφελη η γνώση της αλήθειας*, καθώς ο μάντης γνώριζε ότι ο Οιδίποδας είχε προειδοποιηθεί τόσο για την επικείμενη πατροκτονία όσο και για την αιμομιξία με την Ιοκάστη. Στο δεύτερο επεισόδιο της τραγωδίας θορυβημένος από την υπόνοια του Τειρεσία, ότι εκείνος είναι ο δολοφόνος του Λαίου, οργισμένος με τον Κρέοντα, πιστεύοντας ότι ο μάντης είναι ενεργούμενο του, συναντά τη γυναίκα και μητέρα του Ιοκάστη η οποία επιχειρεί να τον καθησυχάσει μιλώντας του για τους χρησμούς που δεν εκπληρώνονται. Η Ιοκάστη του εξιστορεί τον χρησμό που είχε προβλέψει το θάνατο του Λαίου από το χέρι του παιδιού του. Ο Οιδίποδας στο μέσω της εξιστόρησης ανακαλεί στη μνήμη του το περιστατικό στο οποίο ένας μεθυσμένος σε μια γιορτή του είπε το ότι δεν είναι ο πραγματικός γιος του Πόλυβου και της Μερόπης, γεγονός το οποίο τον οδηγεί στο μαντείο των Δελφών για να πάρει τον τραγικό χρησμό και να φύγει από την Κόρινθο για να μην εκπληρωθεί ξεχνώντας όμως ακριβώς τη συνάντηση στο συμπόσιο και τα λόγια του μεθυσμένου.

Η ψυχανάλυση θα ρωτούσε: ξεχνώντας; Και εμείς, από την οπτική γωνία του κατόπτρου θα λέγαμε: πώς είναι δυνατόν ο Οιδίποδας να μην βλέπει αυτό που κατοπτρίζεται ξεκάθαρα, γιατί δεν κοιτά αυτό που είναι μπροστά του; Μέσα στην απορία αυτή διαδραματίζεται η ολοκλήρωση της σοφόκλειας τραγωδίας. Ο Οιδίποδας αναφωνεί: «Ιού, Ιού, τα πάντα γίναν διαυγή! Ω φως, για τελευταία σε βλέπω φορά. Εγώ, περίοπτος και διαφανής. Απ' αυτούς που δεν έπρεπε φύτρωσα, μ' αυτούς που δεν έπρεπε πλάγιασα κι αυτούς που δεν έπρεπε σκότωσα.» (Σοφοκλής 1996: 125). Στην ακροτελεύτια πράξη κάθαρσης ο Οιδίποδας τυφλώνεται, επιτίθεται στα μάτια του,

βλέπει διαυγώς τη στιγμή που αποχωρίζεται το αντικείμενο που του επιτρέπει τη θέαση. Τελικά εκχωρεί το βλέμμα του για να μπορέσει να δει, αποδεχόμενος ότι δεν ήταν η μοίρα αλλά ο ίδιος ο φανακισμός της απόλυτης γνώσης που το οδήγησε στην απόλυτη καταστροφή· τυφλός συμβαίνει να βλέπει καθαρά.

Ο αυτοτραυματισμός τύφλωσης του Οιδίποδα είναι ένας ισχυρός συμβολισμός τελεσίδικης αποδοχής της πλάνης ως ορίζοντα της ανθρώπινης κατάστασης. Τα μάτια, με την έννοια ενός οργάνου που επιθυμεί να δει καθαρά και σε διαφάνεια όλα όσα συμβαίνουν, υπονομεύονται από το γεγονός ότι ακριβώς αυτά παραπλανούν, αυτό που «πραγματικά συμβαίνει» διαφεύγει και γι' αυτό η φράση *τα πάντα γίναν διαυγή* εκφέρεται ακριβώς τη στιγμή της τύφλωσης, αυτό που πραγματικά βλέπει ο Οιδίποδας είναι ότι δεν έβλεπε και έτσι καταστρέφει το όργανο που τον «πρόδωσε». Η οιδιπόδεια υποκειμενικότητα είναι αυτή που «βλέπει» εαυτόν ως προϊόν της συγκροτησιακής πλάνης που παράγει το υποκείμενο· ζει ως βασιλιάς της Θήβας, ως σύζυγος της Ιοκάστης, ενώ δεν είναι παρά πατροκτόνος, σφετεριστής του θρόνου και αιμομίκτης. Η πραγματικότητα του ήταν αυτό που «δεν μπορούσε να δει» και την αντικρίζει, τελικά, μόνο τυφλός.

Για την πλατωνική φιλοσοφική γραμμή σκέψης, όπως πολλαπλά αναβιώνει σε πλείστα επόμενα παραδείγματα, μια τέτοια παραδοχή, μια σκέψη απώλειας της όρασης για να καταστεί ορατό αυτό που ήταν αόρατο (αν και κάτω από τη μύτη μας, σαν τα γυαλιά μας) είναι εκ των ων ουκ άνευ. Στο XI σεμινάριο του ο Ζακ Λακάν, μόλις «αφορισμένος»¹⁶³ από την ψυχαναλυτική ορθοδοξία συμπυκνώνει με διαύγεια αυτό το μακρύ νήμα του αιτήματος διαφάνειας που κυριαρχεί στη δυτική σκέψη με αφορμή τη μεταθανάτια επανέκδοση του έργου του Μωρίς Μερλώ-Ποντύ *Το Ορατό και το Αόρατο*.

Αυτό *Το Ορατό και το Αόρατο* σημειώνει για μας αυτή την κατάληξη της φιλοσοφικής παράδοσης – αυτής της παράδοσης που αρχίζει από τον Πλάτωνα με την προαγωγή της ιδέας, για την οποία μπορούμε να πούμε ότι, από μια αφετηρία παρμένη μέσα σ' ένα αισθητικό κόσμο, καθορίζεται από ένα τέλος δοσμένο στο είναι σαν υπέρτατο αγαθό, φτάνοντας έτσι σε ένα κάλλος που είναι επίσης και το όριο της. Και όχι χωρίς λόγο ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ αναγνωρίζει τον οδηγό της στο μάτι. (Λακάν 1982: 98)

Αφετηρία, τέλος, σκοπός και διαύγεια, όλα τα μεγάλα φαντάσματα της δυτικής σκέψης περί υποκειμένου παρελαύνουν στο πλήρες μεγαλείο τους μπροστά μας οργανωμένα γύρω από το φαινομενολογικό παράδειγμα, στη γαλλική εκδοχή του, υπό

¹⁶³ Αυτός είναι ο όρος που ο ίδιος ο Λακάν χρησιμοποιεί για την αποβολή του από την Διεθνή Ψυχαναλυτική εταιρία και τον αντιπαραβάλλει με το αιώνιο ανάθεμα την συναγωγή του Άμστερνταμ το οποίο επιβλήθηκε στον Σπινόζα.

λακανική γωνία εξέτασής του. Όλα καταλήγουν και πάλι στο μάτι, αρκεί να σταθούμε απέναντι από τον καθρέφτη, να κοιτάζουμε και η αλήθεια θα εξαχθεί διαυγώς, θα δούμε καθαρά.

Αυτή η έμμονη ιδέα της διαφάνειας φαίνεται ότι κατάτρεχε την φιλοσοφία σε όλες τις εκδοχές του κυρίαρχου δρόμου της. Ένα διαφωτιστικής έμπνευσης αίτημα για άπλετο φως, γνώση, απομάγευση και πεντακάθαρο κατοπτρισμό του υποκειμένου που αποτελούσε απόλυτη και μη θεματοποιημένη προϋπόθεση. Ο Λόγος, η συνείδηση, η ουσία του ανθρώπου και εκείνες οι αναπαραστάσεις για το παρελθόν που ο Μαρξ θα ονομάσει ροβινσωνιάδες είναι πανταχού παρούσες. Μια πρόσφατη μελέτη¹⁶⁴ αναδεικνύει την κομβικότητα του ορίζοντα της διαφάνειας για τη γαλλική μεταπολεμική σκέψη η οποία με αφετηρία τον ρουσσικό στοχασμό συγκροτεί τη θεωρητική της χειρονομία ως εγχείρημα απαλλαγής από τα πέπλα και την αδιαφάνεια. Με έμπνευση το αντιθετικό δίπολο του Ρουσσώ μεταξύ γιορτής-θεάτρου, υπέρ του πρώτου, η μελέτη αναδεικνύει την ανάγνωση του Σταρομπινσκι (Jean Starobinski) και το ενδιαφέρον για τη θεματική της διαφάνειας.

Η γιορτή την οποία φανταζόταν ο Ρουσσώ ήταν μια συνάθροιση ανθρώπων που θα αντιλαμβάνονταν ότι η ίδια τους η παρουσία είναι η βάση της ζέσης τους: θα κοίταζαν ο ένας τον άλλο με μια εύθυμη συναίσθηση της κοινής τους ελευθερίας. [...] θα γιόρταζαν μια καινούργια διαφάνεια: οι καρδιές δεν θα έκρυβαν πια μυστικά, η επικοινωνία θα ήταν εντελώς απαλλαγμένη από εμπόδια. [...] Το σύστημα των προσωπείων, των προκαλυμμάτων, των φαντασιοκοπημάτων, των σαγηνευτικών масκών, που κυριαρχούσε στον κόσμο της αριστοκρατικής κουλτούρας, δεν θα άντεχε άλλο: όλα αυτά ήταν καταδικασμένα να εξαφανιστούν. (Σταρομπινσκι στο Γερουλάνος 2022: 15)

Ο Σταρομπινσκι, στο τέλος της δεκαετίας του '50 θα αναδείξει του κινδύνους ενός αιτήματος μιας τέτοιας διαφάνειας που όμως είχε γίνει ήδη πλατιά αποδεκτή στη γαλλική σκηνή και όχι μόνο (ό.π. 21). Η φιλοσοφία ξεχνούσε τον αποσυνάγωγο Ολλανδό· ο ήλιος δεν ήταν στα 600 μέτρα και φυσικά δεν μπορούμε να τον «δούμε» εκατό-πενήντα εκατομμύρια χιλιόμετρα που «πραγματικά» απέχει· αυτή η οπτική της πραγματικής του απόστασης γίνεται διαμεσολαβημένα και πάλι υπό την αδιαφάνεια της επιστημονικής αφαίρεσης, υπό την μάσκα της πανεποπτικής και ιδιοφυούς γνώσης της σύγχρονης επιστημονικής υποκειμενικότητας· κάτι διαφεύγει πάντα.

Η κριτική θεωρία δια των Μ. Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) και Τ. Αντόρνο (Theodor W. Adorno) είχε φροντίσει να προειδοποιήσει για τους κινδύνους που εγκυμονούσαν τα κοσμοείδωλα της τεχνικής ορθολογικότητας και της κυριαρχίας ενός

¹⁶⁴ Βλ. σχετικά Γερουλάνος 2022

επιστημονικού λόγου θετικιστικής κοπής. Ακόμα και αν ο λόγος της *Σχολής της Φρανκφούρτης* αναπτυσσόταν πάνω στις σταθερές της συνείδησης, της ιδεολογίας ως πλάνης και της αποδοχής μιας συγκεκριμένης μορφής ανθρώπινης ουσίας εντούτοις έκρουε τον κώδωνα του κινδύνου για την πρόσληψη του υποκειμένου σε συμμετρία με την ανάδυση της κυριαρχίας εντός του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Ο διαφωτισμός συμπεριφέρεται προς τα πράγματα όπως ο δικτάτορας προς τους ανθρώπους. Τους γνωρίζει όσο του χρειάζεται για να τους χειραγωγή. Ο άνθρωπος της επιστήμης γνωρίζει τα πράγματα όσο του χρειάζεται για να τα φτιάχνει. Από καθ' εαυτά γίνονται έτσι δι' εαυτόν. Στην μεταμόρφωσή τους αποκαλύπτεται ότι η φύση των πραγμάτων είναι πάντοτε η ίδια: ένα υπόστρωμα κυριαρχίας. Αυτή η ταυτότητα συνιστά ενότητα της φύσης. Ο μαγικός εξορκισμός την προϋπέθετε τόσο λίγο όσο και την ενότητα του υποκειμένου (Χορκχάιμερ, Αντόρνο 1996:38)

Η φιγούρα του υποκειμένου μορφοποιημένη χαρακτηριστικά την καρτεσιανή σκέψη και εν πολλοίς από τις εκ των υστέρων ανασυγκροτήσεις της αντιπαραβάλλεται με την επική φιγούρα του Οδυσσέα «Ο πανούργος μοναχικός είναι ήδη ο homo oeconomicus, με τον οποίο όλοι οι λογικοί άνθρωποι ασφαλώς μοιάζουν: γι' αυτό η *Οδύσσεια* είναι ήδη μια Ροβινσονιάδα» (ό.π. 115).

Οι ηδονικές αναπαραστάσεις του ελεύθερου ατόμου, της εμπρόθετης ορθολογικής δράσης, της άπειρης δυνατότητας γνωστικής προσπέλασης του κόσμου, και του εαυτού υπονομεύονταν πολλαπλώς τις περισσότερες φορές απλώς για να επαναθεμελιωθούν ισχυρότερες όπως στην περίπτωση της εγχειριμένης ανάγνωσης του Μαρξ. Ακόμα και προβληματοποιημένο ένα κάποιο δυνητικά ελεύθερο, συνειδητό, με ουσία και σκοπό υποκείμενο έπρεπε είτε να προϋποτίθεται είτε να αποτελεί σημείο κατάληξης για τη φιλοσοφική σκέψη, η απαλλαγή φάνταζε αδύνατη ή υπερβολικά ολοποιητική, κάτι που προσιδίαζε στον ολοκληρωτισμό της σύνθλιψης του ατόμου. Η έννοια του υποκειμένου ταυτισμένη με αυτές τις ορίζουσες θα επιχειρηθεί να υπερκεραστεί μετά το κύμα της δεκαετίας του '60 και την υποχώρηση των κινημάτων αμφισβήτησης.

Η ντελεξιανή σκέψη, η έννοια της διατομικότητας του Μπαλιμπάρ, η σκέψη του Μπαντιού για την διαδικασία της υποκειμενοποίησης, αλλά ακόμα και η διαγώνια διαλεγόμενη με όλο αυτό το σύμπαν σκέψη του Ντεριντά, δεν θα ήταν δυνατές χωρίς την προσεκτική αποναρκοθέτηση της ηπείρου της έννοιας του υποκειμένου από τους τρεις θεωρητικούς που αποτέλεσαν το κέντρο της μελέτης μας. Οι σύγχρονες σπουδές φύλου μεταξύ άλλων τους χρωστούν παραπάνω από όσα είναι ακόμα ορατά.

Ειδικά δε αν αναλογιστούμε τις σταθερές με τις οποίες αναμετρήθηκαν και οι οποίες εκχερσώθηκαν με τρόπο που σήμερα αποτελεί κοινό τόπο για τη σύγχρονη

σκέψη το εγχείρημα τους έχει τα χαρακτηριστικά της σκέψης που δεν καταθέτει απλά ένα στοχασμό αλλά διανοίγει ένα νέο πεδίο. Και όμως μια ιδιάζουσα αντίληψη για τις κοινωνικές επιστήμες, τη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση και εν γένει τις επιστήμες του ανθρώπου εντάσσει τους Λακάν, Αλτουσέρ και Φουκώ στον τοίχο με τα κάδρα της παρωχημένης, τετριμμένης γνώσης. Η μοίρα που τους επιφυλάχθηκε από τα κυρίαρχα ρεύματα σκέψης ήταν συνεπής, με ένα τρόπο με τις καταβολές τους, αποσυνάγωγοι, παραδοσιακοί, κρυπτικοί και άρα μάλλον ακατανόητοι.

Ο Ζακ Λακάν βαλλόμενος από δύο πλευρές: από την μία η μετά-φροϋδική ψυχαναλυτική ορθοδοξία της ψυχολογίας του Εγώ που υποβάθμιζε τον ίδιο τον λόγο του ασυνειδήτου στη θέση της αποσταθεροποίησης του Εγώ και προωθούσε ένα είδος κοινωνικό-ψυχολογικής ορθοπεδικής την οποία ο Λακάν ανέτρεψε σαφώς, και ο Μισέλ Φουκώ περιέγραφε με σαφήνεια στο *Η βούληση για γνώση*. Από την άλλη η υποδοχή που το επιφύλασσε η φιλοσοφική και κοινωνικοθεωρητική σκέψη, ειδικά μετά το θάνατο του, και με τις πολλαπλές περιπέτειες της έκδοσης των σεμιναρίων του και της «ιδιοκτησίας» του έργου. Ο λόγος του χαρακτηρίστηκε στρυφνός, ερμητικός, και για κάποιους πιο ακραίους, γελοίος και στερούμενος συνοχής και επιστημονικής συστηματικότητας.

Για τον Λουί Αλτουσέρ η τύχη φάνηκε σκληρότερη. Η κριτική αφορούσε επιπλέον και εξώ-κειμενικά ζητήματα, η ψυχική ασθένεια και η εκδήλωση της με τον πλέον τραγικό τρόπο αποτελούσαν το απαραίτητο υποστήριγμα για την περαίωση του αιτήματος: να σωπάσει επιτέλους ο επίμονα κομμουνιστής φιλόσοφος. Παρά την ζωνή υποδοχή του έργου του και ειδικά της σκευής των IMK η υποχώρηση της, μεταξύ άλλων και κινηματικής, παλίνροιας του '60 έμελλε να παρασύρει την αλτουσεριανή σκέψη για τουλάχιστον μια δεκαετία, αυτή του '90. Ο Αλτουσέρ απορρίφθηκε αμοιροπλευρά και από το δικό του στρατόπεδο και από εκείνου του «θεωρητικού αντιπάλου». Υπερβολικά δομιστής, ιδιόμορφα σταλινικός και ταυτόχρονα αναθεωρητής, παραγωγός ενός σκοτεινού σύμπαντος ανελευθερίας και διαστρεβλωτής του μαρξικού έργου, εικονοκλάστης του ίδιου του δασκάλου του μαρξισμού, οικονομιστής -σε τελική ανάλυση- αλλά και ταυτόχρονα αμφισβητίας του θεμελιώδους ρόλου της οικονομίας ως ορίζοντα για τον πολιτικό αγώνα. Το αίτημα να σωπάσει τελικώς κατέρρευσε μαζί με την βεβαιότητα του Φράνσις Φουκογιάμα ο οποίος επαναλάμβανε τον Κοζέβ. Το τέλος της ιστορίας δεν ήρθε, ο αλτουσεριανός ορίζοντας χωρίς τέλος και αρχή παραμένει εν κινήσει τρένο, εργαλείο σκέψης και δράσης στον καθόλου θαυμαστό, νέο κόσμο της τρίτης δεκαετίας του 21^{ου} αιώνα.

Αλλά και ο Μισέλ Φουκώ, αν και πιο προστατευμένος λόγω της επιμονής του να μείνει αταξινόμητος, ανέστιος θεωρητικά, με κρυφές αναφορές και με έναν ανοικτό ορίζοντα πολεμικής, τελικώς ούτε εκείνος γλύτωσε από τα βέλη. Τα όσα αναδείξαμε στο σχετικό κεφάλαιο, τα ερωτήματα για το αν καταλήγει νέο-φιλελεύθερος ο στοχασμός του ή αν πρόκειται περί απατεώνα είναι ενδεικτικά. Η προσωπική του ζωή, τα ταξίδια του στο Μάγκρεμπ αποτέλεσαν και αυτά υλικό για πλείστα λιβελλογραφήματα που επιχειρούσαν την τρώση του θεωρητικού του εγχειρήματος

Κάποιος, κάποια θα αντιτίνει, προς τι η επίθεση, προς τι τόσο πάθος εναντίων τους, ήταν όλες οι κριτικές άδικες; Ανεξαρτήτως των κριτικών, των επαναναγνώσεων, των «τυφλών σημείων» των θεωριών τους η θέση μας είναι ότι η σφοδρή πολεμική αφορούσε στη βλάσφημη τροποποίηση ενός πεδίου το οποίο στο εντεύθεν της εποχής τους ήταν αδύνατο να προσληφθεί ξανά με του ίδιους όρους· στη ψυχανάλυση, στη φιλοσοφία, στην πολιτική. Τα περιεχόμενα της τροποποίησης είναι πολλαπλά όμως συνεχονται από μια δεσπόζουσα, έναν πυρήνα που κατά καθόλου περίεργο τρόπο είναι ο ίδιος που ο Μελάμεντ εντοπίζει στον ορίζοντα αναγέννησης του ενδιαφέροντος για τον Σπινόζα, μια ισχυρή αντί-ανθρωπιστική προκείμενη, με τον τίτλο του άρθρου του: *ένα αντίδοτο στις ανθρωπιστικές ψευδαισθήσεις* (Melamed 2023). Αυτό δεν συγχωρέθηκε και δεν συγχωρείται, η διάλυση της ανθρωπιστικής αυταπάτης, η υπονόμηση από το υποκείμενο του ασυνειδήτου, από το υποκείμενο εν ιδεολογία και εν ταξική πάλη, από το θάνατο του ανθρώπου, που τελικά δεν αποτελεί παρά μια έννοια εφεύρημα της νεωτερικότητας.

Η έννοια του υποκειμένου, ως την πολυποίκιλη παρέμβαση του '60, – τηρουμένων των αναλογιών περί κυρίαρχων και εναλλακτικών διαδρομών που παρουσιάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο– διαπνεόταν από σειρά αμετακίνητων σταθερών, σε όλο το φάσμα των επιστημών του ανθρώπου και της ίδιας της φιλοσοφίας. Αρχικά η ανθρωπιστική προκείμενη, ο πλατωνισμός, ο καντιανισμός, η σκέψη του Χέγκελ, ο κυρίαρχος μαρξιστικός λόγος, η ψυχολογία του εγώ προϋπέθεταν ένα σταθερό κέντρο: τον άνθρωπο. Η προκείμενη αυτή συνοδευόταν από τουλάχιστον πέντε υποστυλώματα. Την επικράτεια του μεμονωμένου ατόμου ως τόπο εφαρμογής του συναφούς θεωρητικού κατασκευάσματος. Την ουσία του ανθρώπου ως πνευματική και υλική ειδολογική διαφορά που εξασφάλιζε την ενότητα των καθολικών θεωριών για την υποκειμενικότητα. Τον Λόγο, στις καθολικές, μερικές και ιστορικές εκδοχές του ως ορίζοντα της δράσης, με την έννοια της εμπρόθετης ορθολογικής δράσης του υποκειμένου. Τέλος, και συνεπώς, το ζεύγος συνείδηση-ελευθερία ως συνισταμένη της

υπόθεσης για το υποκείμενο. Το μεμονωμένο άτομο, ορθολογικό, με τους ιστορικούς, κοινωνικούς και πολιτισμικούς καθορισμούς του, πράττει κατά συνείδηση με προσίδιο προς την ουσία του τρόπο σε ένα πλαίσιο ελευθερίας που είναι ταυτόχρονα δυνατότητα και ζητούμενο.

Αυτό το κεντρικό οργανωτικό σχήμα έχει μια σειρά από συνέπειες. Η πρώτη εξ αυτών είναι η σχετική με την υπερβατικότητα. Ουσία, μεμονωμένο άτομο και καθολικός άνθρωπος (σε κάθε πρόσληψη της ειδολογικής ουσίας είτε επουράνια είτε βιολογική) αποτελούν έξω πόλο μιας εσωτερικής πραγματικότητας που πάντα υπολείπεται του έξω όρου. Ο Λόγος, το Πνεύμα, η ουσία είναι εξωτερικοί ρυθμιστικοί παράγοντες του υποκειμένου που στην πραγμάτωσή του κάτι του λείπει. Οι έξω όροι παραμένουν αμετάβλητοι, αγάλματα στο χώρο και τον χρόνο, με τις υλικές πραγματώσεις του να είναι πάντα κακέκτυπες.

Έτερη συνέπεια είναι αυτή που οργανώνεται γύρω από τα σύστοιχα ζεύγη της απαρχής-αφετηρίας και του τέλους-σκοπού. Η ανθρώπινη κατάσταση προσλαμβάνεται σε έναν άξονα απαρχής ο οποίος ενώ είναι ιδεαλιστικής και θεολογικής σύλληψης διαπερνά και άλλα παραδείγματα. Αν αυτό είναι σαφές για τον άνθρωπο ως θεϊκό δημιούργημα, στα παραδείγματα του υπό πραγμάτωση πνεύματος, στο διαφωτιστικό υποκείμενο ή στον άνθρωπο που πρέπει να επανακατακτήσει την ουσία του, ήτοι την «ανθρωπινότητά» του το ζήτημα περιπλέκεται. Ακόμα και αν το νήμα πιάνεται εν πλω, από τον διαφωτισμό και εντεύθεν, από την εποχή της γραφής, από την εποχή της ανάδυσης του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής κτλ. και πάλι φαίνεται ότι απαιτείται ένα σημείο αρχικής αγκύρωσης της προβληματικής. Σίγουρα αυτό δεν είναι η ιστορία του παραδείσιου ζεύγους, της Εύας και του Αδάμ, εντούτοις όμως είναι ένα εξίσου ψευδαισθησιακό σημείο εκκίνησης. Αυτά τα κοσμοείδωλα υποκρύπτουν μια προβληματική αφετηρίας, που αν και εν τω μέσω της διαδρομής και πάλι στήνουν μια φανταστική εικόνα. Κάπου στο χρόνο, μέσα στην εξέλιξη της ιστορίας και του καθολικού πνεύματος οι άνθρωποι μπήκαν στον αιώνα των φώτων, ο παλιός άνθρωπος αντικαταστάθηκε από τον νέο. Ο Θεός έπλασε τον Αδάμ και την Εύα από το πλευρό του, ο διαφωτισμός τον ορθολογικό άνθρωπο και από το πλευρό του τον homo oeconomicus.

Για τα περί του σκοπού είδαμε αρκετά στην κυρίως ανάπτυξη μας. Ο ορίζοντας κοινωνικής απελευθέρωσης του κομμουνισμού ως πραγματικού ανθρωπισμού, και κυρίως ως προοπτικής που η περαίωση της θα συντελεστεί εντός μιας παραδείσιας συνθήκης λήξης των αντιθέσεων, της ταξικής πάλης και εν ιδεολογική διαφάνεια· οι

άνθρωποι θα είναι ψαράδες, τεχνίτες και ποιητές. Ένας ορίζοντας που βασάνισε πολύ τα κινήματα αντίστασης και απελευθέρωσης τον 20^ο αιώνα χωρίς να υποβαθμίσουμε τη δομική σημασία της ουτοπίας στον αγώνα για κοινωνικό μετασχηματισμό. Πάντως ο σκοπός, υπό μια ορισμένη εσχατολογική γωνία είναι μια σταθερά που βρήκαμε στον κοτσεβιανό Χέγκελ, στον μαρξικό Χέγκελ, αλλά και στο καντιανό παράδειγμα με πιο δυναμικούς όρους.

Η επόμενη συνέπεια είναι τρόπον τινά επιστημολογικής υφής και αφορά την προβληματική της διαφάνειας και του αιτήματος για καθολική γνώση. Η κατεύθυνση της διαφάνειας αφορούσε σε δύο στοχεύσεις, αφενός την αφαίρεση του πέπλου –κατά την πλατωνική προβληματική του σπηλαίου– από την οπτική του ανθρώπου, ένα διάβημα να δούμε καθαρά αφετέρου μια υπόνοια ότι κάτι στην υποκειμενική συνθήκη μπορούσε να προσπελαστεί με όρους αντικειμενικότητας· με μια φράση ένα κάλεσμα να δούμε τα πράγματα όπως πραγματικά είναι και όπως πραγματικά μας συμβαίνουν. Αυτή η προοπτική, πέραν των συνεπειών στο μικρό-επίπεδο του υποκειμένου ή και των υποκειμένων, είχε και αντίκτυπο στο μακρό-επίπεδο του γνωστικού εγχειρήματος εντός των πειθαρχιών της επιστήμης ή των επιστημών. Με τον τρόπο αυτό εξυφάνεται ένα κάλεσμα για απειρία γνώσης, διάφανη γνωστική προσπέλαση του κόσμου και εξοβελισμό της πλάνης και του διαφεύγοντος σε εμπόδια που θα υπερκεραστούν από την ιστορική εξέλιξη. Κάτι της τάξης του θεϊσμού του υποκειμένου αναδύεται και τα «μεταφυσικά» γνωστικά εγχειρήματα όπως η φρουδική υπόθεση του ασυνειδήτου και η μαρξική θεωρία της αξίας μοιάζουν α-νόητα. Θα λέγαμε ότι πέρα των γύρω από την υποκειμενικότητα ζητημάτων, υπάρχει και μια ισχυρή γνωσιοθεωρητική συνέπεια, απόρριψης αυτού που στη διαλεκτική είναι η αρνητικότητα.

Τέλος, και σχετιζόμενο με το παραπάνω σημείο βρίσκουμε τον κόμβο που κλείνει το κύκλωμα του υποκειμένου και το επιστρέφει στην αρχή. Το υποκείμενο δεν είναι έννοια, και άρα δεν υπόκειται στον έλεγχο, την εξέταση, την πλαισίωση, την προβληματοποίηση και τη θεματοποίηση των εννοιών· δεν έχει πολιτισμικά, κοινωνικά και ιστορικά συμφραζόμενα, δεν παράγεται ως λόγος μέσα στο πλαίσιο της κυριαρχίας, των επιστημονικών πειθαρχιών και των τρεχουσών φιλοσοφικών πλαισιώσεων, στέκει έξω, υπερβατικό σημείο που προϋποτίθεται για την «ενεργοποίηση» του κυκλώματος ενώ αποτελεί στοιχείο του· ερώτημα που προϋποθέτει την απάντησή του για να διατυπωθεί σε ένα λογικό παράδοξο.

Η θεωρητική εκχέρσωση της ηπείρου του υποκειμένου από τις παραπάνω βεβαιότητες συντελέστηκε με όρους όχι μόνο μίας προς μία εξουδετέρωσης, σε μια συμμετρική ανατροπή που θα σήμαινε παραμονή στον ίδιο θεωρητικό χώρο, αλλά σε μια ριζική ανατροπή η οποία τροποποίησε την ίδια την πρόσληψη της έννοιας του υποκειμένου και το πεδίο πραγμάτευσής της. Με αυτή την έννοια ο μετασχηματισμός συντελέστηκε ακριβώς στο τελευταίο σημείο των παραδεδομένων αρχών. Το υποκείμενο θεματοποιήθηκε, και άνοιξε ο δρόμος της έννοιας (Μπαλτάς, Δημητράκος 2023: 108), το ίδιο το υποκείμενο δεν μπορούσε πλέον να είναι απροϋπόθετη σταθερά, κάθε παράγοντας ορισμού, καθορισμού του έπρεπε να μπει στο «παιχνίδι» και όλα να εξεταστούν από την γωνία της ανάδυσής του, των πολλαπλών αναδύσεων, κατασκευών και ανακατασκευών του. Η δραστηριότητα αυτής της προβληματοποίησης είχε καθολικές επιδράσεις τόσο στις επιστήμες του ανθρώπου όσο όμως και στην ίδια τη φιλοσοφία, η οποία πλέον έπρεπε να χάσει ή εν πάση περιπτώσει να διαπραγματευτεί τη λυδία λίθο της, το σκεπτόμενο, ορθολογικό, αυτεξούσιο, ελεύθερο υποκείμενο.

Για να καταστεί εφικτή αυτή η πρώτη ή έσχατη συνέπεια τα πράγματα έπρεπε, εν κινήσει μιν, να ξεκινήσουν από την ανατίναξη του βασικού άξονα δε, ήτοι του ανθρωπισμού, κάθε θεωρητική χειρονομία επερώτησης της έννοιας του υποκειμένου ως σταθερής, μη-έννοιας στην πραγματικότητα, όφειλε να είναι αντί-ανθρωπιστική.

Ο Μελάμεντ αναδεικνύει το με ποιο τρόπο η ανθρωπιστική προκείμενη διασώζεται, και στις πλέον ραφινάτες εκδοχές της, μέσα από το καντιανό φιλοσοφικό σύστημα,

Από όλους τους σύγχρονους φιλοσόφους, ο Καντ ήταν ο πιο εκλεπτυσμένος, ο πιο συστηματικός, ο πιο πολυμήχανος και ο πιο επιδραστικός υπέρμαχος του ανθρωπισμού. Στις πρώτες γραμμές της *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Ανθρωπολογία από μια Πραγματιστική οπτική γωνία] ο Καντ γράφει: «Το γεγονός ότι ο άνθρωπος μπορεί να έχει το «εγώ» στις αναπαραστάσεις του τον ανεβάξει απείρως πάνω από όλα τα άλλα έμβια όντα στη γη. Εξαιτίας αυτού είναι ένα άτομο, και λόγω της ενότητας της συνείδησης μέσω όλων των αλλαγών που του συμβαίνουν, είναι ένα και το αυτό πρόσωπο - δηλαδή, μέσω της τάξης και της αξιοπρέπειας και της εντελώς διαφορετικής ύπαρξής του από τα πράγματα, όπως τα άλογα ζώα, με τα οποία μπορεί κανείς να κάνει όπως θέλει.» Για τον Καντ, ένας από τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι «είναι εντελώς διαφορετικά όντα» από τα άλλα ζώα οφείλεται στο γεγονός ότι η ανθρωπότητα συμμετέχει στην νοούμενη [noumenal] σφαίρα και, ως εκ τούτου, είναι ελεύθερη και δεν περιορίζεται από τον αυστηρό ντετερμινισμό που διέπει την εμπειρία, ή την φύση. Επιπλέον, ενώ ο Καντ υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να έχουμε γνώση του Θεού, υποστήριξε ακόμη εμφατικά ότι είναι λογικό να έχουμε πίστη τόσο σε έναν καλοπροαίρετο Θεό όσο και στην αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, ως ηθικά αξιώματα. Με αυτή την έννοια, ο Καντ απέβαλλε την ανθρωπομορφική θρησκεία από την κύρια είσοδο, ενώ την προσκάλεσε εκ νέου από την πίσω πόρτα. Δεν αποτελεί λοιπόν έκπληξη το γεγονός ότι για πολλούς (μετά-)χριστιανούς, η

φιλοσοφία του Καντ παρείχε μια εύκολη ήπια προσγγείωση μπροστά στην εκκοσμίκευση, μια ήπια προσγγείωση που τους επέτρεψε να εμείνουν σε έννοιες όπως το κακό, η ελεύθερη βούληση και ακόμη η ζωή μετά θάνατον. (Melamed 2023).

Ο Μελάμεντ εντοπίζει στη φιλοσοφία του Καντ ακριβώς το στοιχείο που περιγράψαμε παραπάνω ως θεϊσμό του υποκειμένου, δηλαδή την πίστη σε έναν Θεό με ανθρώπινα χαρακτηριστικά από τον οποίο πηγάζει μια κατ' εικόνα ιδανική φιγούρα υποκειμένου με το προνόμιο της νόησης. Την εικόνα αυτή έχει ήδη υπονομεύσει ριζικά ο ρητός ή άρρητος «δάσκαλος» της γενιάς του '60, ο Σπινόζα. Δάσκαλος εμφανώς, με ισχνά διερευνημένη προφάνεια, για τον Αλτουσέρ και το ομολογοηγμένο σπινοζικό του πάθος· αναρτημένος εν είδει σχεδιαγράμματος της *Ηθικής* στο νεανικό δωμάτιο του Λακάν και χνάρι θεωρητικής αναφοράς ήδη από τη διδακτορική του διατριβή· για τον Φουκώ ορίζοντας διερεύνησης των επιρροών του και εκ νέου φωτισμού του έργου πέραν των νιτσεϊκών επιδράσεων που ούτως ή άλλως κατατείνουν στο κοινό σημείο του θεωρητικού αντί-ανθρωπισμού. Ξανά ο Μελάμεντ παρουσιάζει γλαφυρά την καταλυτική επίδραση του σπινοζικού στοχασμού σε αυτό το πεδίο

Η επίθεση του Σπινόζα σε μια εκδοχή ανθρωπομορφικής θρησκείας είναι γνωστή. Η έντονη κριτική του για τις περισσότερες από τις υπόλοιπες πτυχές του ανθρωπισμού είναι λιγότερο αναγνωρισμένη (τουλάχιστον όχι στην αγγλοαμερικανική φιλοσοφική αρένα). Τόσο στην Ηθική όσο και στην Πολιτική Πραγματεία, ο Σπινόζα επιπλήττει εκείνους που υποστηρίζουν την κοινή αντίληψη της ανθρωπότητας ως «βασίλειο μέσα σε ένα βασίλειο», δηλαδή ότι οι άνθρωποι αποτελούν ένα αυτόνομο βασίλειο όντων που ενοχλούν αντί να ακολουθούν αυστηρά τους νόμους της φύσης δυνάμει της υποτιθέμενης, μοναδικής τους προικοδότησης με ελεύθερη βούληση. Όποιες και αν είναι οι αποκλειστικές ιδιότητες που ισχυρίζονται οι ουμανιστές ότι προσδίδουν στην ανθρωπότητα μια μοναδική θέση – υπερυψωμένη πάνω από την υπόλοιπη φύση – ο Σπινόζα απέναντι τους θα υποστήριζε είτε ότι η πεποίθηση ότι οι άνθρωποι έχουν αυτή την ιδιότητα είναι ένα ευχάριστο παραμύθι (όπως στην περίπτωση της ελεύθερης βούλησης, ένα θαύμα χωρίς αιτία, γεγονός που προκύπτει από τον αέρα), είτε θα αρνιόταν ότι τα ανθρώπινα όντα είναι τα μοναδικά που μπορούν να κατέχουν αυτές τις ιδιότητες. Ο Σπινόζα θα απέρριπτε εξίσου το δόγμα ότι η ανθρώπινη υποκειμενικότητα και η λογική μπορούν να είναι πιο γνωστά από τον κόσμο (καθώς η γνώση μας για τα αίτια της ανθρώπινης υποκειμενικότητας είναι ακόμα λιγότερο ανεπτυγμένη από τη γνώση μας για τη μηχανική των μπάλων του μπυλιάρδου και των παρόμοιων). Δίπλα στον Νίτσε και τον Λουί Αλτουσέρ, ο Χέγκελ ήταν ένας από τους λίγους αναγνώστες που αναγνώρισαν το μέγεθος της επίθεσης του Σπινόζα στον ουμανισμό, αλλά παρά την εκτίμησή του, ίσως ακόμη και την έλξη του για τον αντιανθρωπισμό του Σπινόζα, ο Χέγκελ υποστήριξε ακόμα ότι το «το απόλυτο πρέπει να είναι ένα υποκείμενο, όχι μόνο μια ουσία» (στο οποίο ο Σπινόζα θα είχε απαντήσει λέγοντας ότι αν ο Χέγκελ ήταν τρίγωνο αντί άνθρωπος (δηλαδή «ένα υποκείμενο»), σίγουρα θα επέμενε «ότι το απόλυτο πρέπει να είναι τριγωνικό»). (ό.π.)

Αυτό το μάθημα διαβάζουν, εφαρμόζουν και διευρύνουν στις δικές τους περιοχές οι τρεις θεωρητικοί της παρούσας μελέτης. Για κάθε μία από τις πέντε αιχμές του ουμανιστικού λόγου περί υποκειμένου υπάρχει ένα μάθημα υπονόμησης που

προσφέρουν τα έργα των Αλτουσέρ, Φουκώ και Λακάν στην πολλαπλότητα και τη δεδομένη ετερογένεια τους. Οι σταθερές της ουσίας και του ατόμου συρρικνώνονται, έως αχρηστεύονται μέσα στην έννοια των σχέσεων, των λόγων (discourses), του ιστορικού ορίζοντα του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, της νεωτερικότητας και του λόγου του Άλλου· θεματικές που εγγράφονται σε ένα αναγκαστικά διυποκειμενικό και σχεσιακό ορίζοντα. Την αλχημιστική φιλοσοφική λίθο της ελευθερίας και της εμπρόθετης ορθολογικής δράσης, ανατινάζει η προοπτική του ασυνειδήτου και των δομικών καθορισμών της δράσης των υποκειμένων σε δοσμένα πολιτισμικά, ιστορικά, κοινωνικά πλαίσια. Ακόμα και σε μια ουτοπία ελευθερίας ο άνθρωπος θα κατατρυχόταν από το ασυνείδητο του, τις ελλείψεις του, το τραύμα της γέννησης και της γλώσσας. Η δράση του υποκειμένου, ορθολογική κατά τους φιλοσοφικούς μύθους της δυτικής διαφωτιστικής σκέψης, βρίθει παράλογου, που φυσικά ακολουθεί τον προσίδιο παραλογισμό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, της εκμετάλλευσης και εν γένει τους δομικούς καθορισμούς της κάθε φορά δοσμένης κοινωνικό-πολιτισμικής και ιστορικής συνθήκης.

Ήδη υποστηρίξαμε ότι η αναμέτρηση δεν ήταν μια σημειακή αντιπαράθεση μέσα στον ίδιο χώρο, αλλά ένα εγχείρημα καθολικής τροποποίησης του ίδιου του πεδίου μέσα στο οποίο μπορούμε να συλλάβουμε και να εξετάσουμε την έννοια του υποκειμένου. Η βασική τροποποίηση είναι όντως τρόπον τινά χωρική· η υπερβατικότητα αναστέλλεται αφού όλες οι νέες επεξεργασίες αρθρώνονται μέσα σε ένα πεδίο εμμένειας. Υποκείμενο του ασυνειδήτου, υποκείμενο πάντοτε ήδη, υποκείμενο εγγεγραμμένο στο πλαίσιο της κυβερνολογικής είναι προοπτικές ριζικής εμμένειας για την πραγμάτευση του υποκειμένου. Με αυτή την έννοια ο ορίζοντας του σταυρωτού ζεύγους: αφετηρία-απαρχή και τέλος-σκοπός διαγράφεται από μια κατεύθυνση απροσδιοριστίας και ενδεχομενικότητας για την ανάδυση και την «ύπαρξη» του υποκειμένου.

Συνεπώς σε αυτόν τον τροποποιημένο χώρο, μεταβάλλονται και οι συναφείς γνωσιοθεωρητικές συνέπειες. Ο ανεξάλειπτος χαρακτήρας της επίδρασης της φαντασίας και του ρόλου που διαδραματίζει γνωστικά τόσο στο λακανικό όσο και στο αλτουσεριανό σύστημα περιορίζει τον θεϊσμό του υποκειμένου που μπορεί να γνωρίσει τα πάντα, αναγνωρίζοντας τη δομικότητα της γνωστικής αστοχίας που είναι πάντα παρούσα. Ο Φουκώ επίσης μέσω της ύστερης έννοιας της ετεροτοπίας, τηρουμένων των αναλογιών λεξιλογίου και αντικειμένου πραγμάτευσης, μιλά για το ίδιο πράγμα,

για το με ποιο τρόπο το υποκείμενο υπάρχει σε έναν χώρο που διαμορφώνει καθοριστικά η φαντασίωση. Γράφει:

Το τεράστιο έργο του Μπασελάρ και οι περιγραφές των φαινομενολόγων μας δίδαξαν ότι δεν ζούμε σε έναν ομοιογενή και κενό χώρο, αλλά αντιθέτως σε έναν χώρο διάσπικτο από ιδιότητες, έναν χώρο που στοιχειώνεται ίσως και από μια διάσταση φαντασίωσης. Ο χώρος της πρώτης μας αντίληψης, ο χώρος των ονειροπολήσεών μας, ο χώρος των παθών μας διαθέτουν ορισμένες τρόπων τινά εγγενείς ιδιότητες. (Foucault 2012a: 258)

Είναι έντονος ο πειρασμός να εντοπίσουμε και να σημειώσουμε τη σπινοζική επιρροή πίσω όχι από την προφανή έννοια της φαντασίωσης που σίγουρα είναι φρουδικής και λακανικής έμπνευσης αλλά πίσω από τις αποστροφές περί πρώτης αντίληψης, άρα της φαντασίας ως πρώτο είδος γνώσης και του χώρου των παθών που ερείδεται στο σπινοζικό λεξιλόγιο.

Τέλος, το έχουμε σημειώσει ήδη η έννοια του υποκειμένου που είχε υφή αξιώματος πλέον θεματοποιείται διανοίγοντας άλλους ορίζοντες για τα ζητήματα ταυτότητας και διαφορές στις σύγχρονες επιστήμες του ανθρώπου.

Δικαίως θα αναρωτηθεί κάποιος: εάν ισχύουν όλα τα παραπάνω, εάν όντως τροποποιείται ένας χώρος για την εξέταση του υποκειμένου ως έννοια ποιο το όφελος, ποιο το κέρδος για την σύγχρονη σκέψη, σε τι τα πράγματα τροποποιούνται θετικότερα αποδεχόμενοι αυτή τη γραμμή σκέψης έναντι της παραδοσιακής; Η διατύπωση μιας τέτοιας ερώτησης τοποθετεί στο προσκήνιο μια διάσταση που είναι ενεργή στους στοχαστές της μελέτης μας, στους δασκάλους τους, αλλά το κυριότερο στην ίδια τη συζήτηση περί υποκειμένου: την πολιτική. Γιατί στην διελκυστίνδα που από τη μία πλευρά υπάρχει το υποκείμενο, στην παραδοσιακή του πρόσληψη (ελεύθερο, αυτεξούσιο, συνειδητό, ορθολογικό) και στην άλλη υπάρχει η σύνθλιψη της έννοιας (όπως στον ντελεζιανό/γκουαταρικό στοχασμό ή σε πλευρές των σύγχρονων σπουδών φύλου) επιλέγουμε μια έξοδο από το παιχνίδι με αυτούς που διατηρούν την έννοια όμως τόσο τροποποιημένη που είναι αγνώριστη;

Για ακόμα μια φορά θα επιστρέψουμε στον Σπινόζα και στον πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής*,

Οι περισσότεροι που έγραψαν για τις συναισθηματικές Επήρειες και το βίο των ανθρώπων μοιάζουν να διεξέρχονται όχι φυσικά πράγματα, που έπονται από τους κοινούς νόμους της φύσης, αλλά πράγματα που είναι έξω από τη φύση. Μοιάζουν μάλιστα να συλλαμβάνουν τον άνθρωπο στη φύση ωσεί κράτος εν κράτει. Διότι πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διασαλεύει μάλλον, παρά ακολουθεί την τάξη της φύσης, ότι έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του και ότι δεν καθορίζεται άλλοθεν, παρά από τον εαυτό του. (H III, Πρ. 2009: 231)

Η υιοθέτηση αυτής της προβληματικής, αντί-ουμανιστικής σε κάθε πλευρά της, διαμορφώνει ένα συντριπτικά νέο πεδίο για την πρόσληψη της πολιτικής πρακτικής και

για τον ορίζοντα της κοινωνικής μεταβολής. Εάν δεχθούμε ότι ο άνθρωπος είναι απολύτως ενταγμένος στον φυσικό κόσμο, ότι είναι μια νεωτερική έννοια, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Φουκώ, ότι ο λόγος τον εισάγει σε μια de facto διχασμένη συνθήκη όπως αναδεικνύει ο Λακάν, και ότι συνεχώς βρίσκεται σε μια αναδιπλασιασμένη φαντασιακή ανασυγκρότηση της «πραγματικότητάς» του τότε αυτό σημαίνει ότι και η κατεύθυνση της σύγκρουσης με την εξουσία, την εκμετάλλευση και όλα τα συμπαρομαρτούντα της νεωτερικότητας και του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής θα οριστεί μοιραία από αυτές τις συνθήκες.

Η απάντηση στο τι θα σήμαινε κάτι τέτοιο δεν μπορεί να αρθρωθεί με πλήρη σαφήνεια. Τα όρια των λεξιλογίων, των εννοιών και των φαντασιώσεων μας οριοθετούν στο πλαίσιο που έχουν προδιαγράψει οι κυρίαρχες φιλοσοφικές, επιστημονικές και πολιτικές κατευθύνσεις. Σπαράγματα μιας προοπτικής μπορούν να αρθρωθούν εντός ενός λόγου άρνησης, όπως το θέτει ο Μόνταγκ

Το να υιοθετήσουμε την οπτική γωνία του Spinoza συνεπάγεται να απορρίψουμε όλες τις λάθος απαντήσεις που η φιλοσοφία είναι μάλλον υπερβολικά έτοιμη να προσφέρει, και να μάθουμε να περιμένουμε («υπό την οπτική της αιωνιότητας»), χωρίς ελπίδες για μια Αποκάλυψη ή βολονταριστικές φαντασιώσεις, έως ότου η ιστορία μάς επιτρέψει να βρούμε μια διέξοδο στο αδιέξοδό μας. (Montag 2021: 42-43).

Αυτός ο λόγος άρνησης των εύκολων απαντήσεων περιλαμβάνει ταυτόχρονα και ένα λόγο θετικότητας ή παραγωγικότητας, όπως θα το πλαισίωνε ο Φουκώ, για το ίδιο το υποκείμενο σε αυτό το παιχνίδι με τα κάτοπτρα. Εκεί που ο Φουκώ έλεγε ότι το αντικειμενικός σκοπός είναι να αρνηθούμε αυτό που είμαστε (Φουκώ 1991: 86) εμείς πρέπει να αρθρώσουμε μια άλλη παραγωγικότητα.

Σήμερα που οι κοινωνικές, οικονομικές, ιδεολογικές και πολιτικές σχέσεις, οι εν γένει σχέσεις εξουσίας και γνώσης τείνουν σε μια ολοένα και περισσότερο αντικειμενότροπη μορφή το μείζον δεν είναι ένα αίτημα από-υποκειμενοποίησης ή απελευθέρωσης από τα εννοιολογικά δεσμά της έννοιας του υποκειμένου. Αντίθετα, για τη ριζοσπαστική σκέψη, στη φιλοσοφία, την κοινωνική θεωρία, την πολιτική επιστήμη το μείζον είναι μια κίνηση προτροπής προς την κατάληψη μιας υποκειμενικής θέσης, μιας θέσης μέσα στους ταξικούς αγώνες και στη θεωρητική πρακτική· μιας θέσης που επιτρέπει στα υποκείμενα να στρέψουν προς ένα τοπίο ριζικής απροσδιοριστίας και ενδεχομενικότητας, όπου οι ταυτίσεις με τα κυρίαρχα ιδεολογικά σύμβολα μπορούν να αποκολληθούν και ο τόπος αυτός να αναδειχθεί ως πεδίο ενός ζωτικού αιτήματος να υπάρξουμε διαφορετικά.-

Πηγές–Βιβλιογραφία

- Αλτουσέρ, Λ. 1983, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, μτφρ. Τ. Καφετζή, Αθήνα: Πολύτυπο.
- Αλτουσέρ, Λ. 1994, *Φιλοσοφικά*, μτφρ. Α. Ελεφάντης, Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Αλτουσέρ, Λ. 1999a, *Θέσεις*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Πλέθρον.
- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P., Rancière, *Lire Le Capital*, 1996, Παρίσι: PUF.
- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P., Rancière 2003, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφρ. Δ. Δημούλης, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Althusser, L., 2015, *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Althusser, L., 2016a, *Ο Λένιν και η φιλοσοφία & Η φιλοσοφία ως όπλο της επανάστασης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Αλτουσέρ, Λ. 2016b, *Ο Μακιαβέλλι και εμείς*, μτφρ. Μ. Λάμπρου, Αθήνα: Νήσος.
- Althusser, L., 2018, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Althusser, L. 2019, *Μύηση στη φιλοσοφία για τους μη φιλοσόφους*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Althusser, L., 2021, *Για την κρίση του μαρξισμού*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Althusser, L. 2023, *Απάντηση στον Τζων Λούις*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Badiou, A., 2009, *Μικρό Φορητό Πάνθεον*, μτφρ. Β. Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα.
- Butler, J., 2009, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Butler, J., 2017, *Τι είναι η κριτική; Ένα δοκίμιο για την Αρετή στον Φουκώ;*, μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Derrida, J. 1978, *Writing and Difference*, μτφρ. Α. Bass, Λονδίνο: Routledge.
- Diefenbach K. et al. επιμ., 2013, *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Bloomsbury.
- Garo, I, 2013, *The impossible break: ideology in movement between philosophy and politics* στο επιμ. Diefenbach, K. et. al., 2013, *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Bloomsbury.

- Γκιούρας, Θ. 2012, *Ελευθερία και ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις Για την έννοια της ιστορίας του Walter Benjamin.*, Αθήνα: ΚΨΜ.
- Γουδέλη, Κ. 2015, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Κάλλιπος, Αθήνα: Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, διαθέσιμο στο: <http://hdl.handle.net/11419/2711>, τελευταία ανάκτηση: 30/07/2023.
- Cadava E., Connor, P., Nancy, L.-J., 1991, *Who Comes After the Subject?*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Derrida, J., 1999, *Αντιστάσεις της Ψυχανάλυσης*, μτφρ. Ε. Κοντονάσιου, Β. Νασούλη, Αθήνα: Πλέθρον.
- Descombes, V., 1984, *Το ίδιο και το άλλο. 45 Χρόνια Γαλλικής Φιλοσοφίας (1933-1978)*, μτφρ. Α. Κασίμη, Αθήνα: Praxis.
- Fourtounis, G., 2013, 'An immense aspiration to being': the causality and temporality of the aleatory στο επιμ. Diefenbach, K. et. al., 2013, *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Bloomsbury.
- Φουρτούνης, Γ., 2023, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντεριντά*, Αθήνα: Νήσος.
- Freud, S. 2009, *Το Ανοίκειο*, μτφρ. Ε. Βαϊκούση, Αθήνα: Πλέθρον.
- Eilenberger, W., 2021, *Η εποχή των μάγων: Η μεγάλη δεκαετία της φιλοσοφίας, 1919-1929*, μτφρ. Γ. Κοιλής, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Ζίζεκ, Σ., 2003, *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού, Πέντε δοκίμια για την 11^η Σεπτεμβρίου και για άλλες συναφείς ημερομηνίες*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Scripta.
- Žižek, S., 2006, *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Scripta.
- Homer S., 2017, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, μτφρ. Σ. Μαύρη, Αθήνα: Oposito
- Κανγκιλέμ, Ζ., 2007, *Το Κανονικό και το Παθολογικό*, μτφρ., επιμ., Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: Νήσος.
- Kojève, A. 1980, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit*, μτφρ. H. J. JR. Nickols, Ίθακα και Λονδίνο: Cornell University Press.
- Κουζέλης, Γ. 2003, *Για μια κριτική θεωρία της υποκειμενικότητας*, στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, Αθήνα: Νήσος.

- Kant, I., 2013 (ά έκδοση 1983), *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη: Αθήνα.
- Κιτρομηλίδης, Π. 2016, *Νεότερη Πολιτική Φιλοσοφία*, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Λάγιος, Θ., 2012, *Stirner, Nietzsche, Foucault. Ο θάνατος του Θεού και το τέλος του ανθρώπου*, Αθήνα: Futura.
- Lacan, J., 1966, *Écrits*, Παρίσι: Seuil.
- Lacan, J., 1975, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Παρίσι: Seuil.
- Lacan, J., 1977, *The subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*, στο *Écrits: A Selection*, μτφρ. A. Sheridan, Λονδίνο: Routledge/Tavistock.
- Λακάν, Ζ., 1982, *Το σεμινάριο του Ζακ Λακάν: Βιβλίο XI: Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Α. Σκαρπαλέζου, Αθήνα: Κέδρος-Ράππα.
- Lacan J., 1998, *Seminarie 5, Formations Inconscient*, Παρίσι: Seuil.
- Lacan J., 2005, *Λειτουργία και Πεδίο της ομιλίας και της Γλώσσας στην Ψυχανάλυση*, μτφρ. Ν. Λινάρδου - Μπλανσέ και Ρ. Μπλανσέ, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Λακάν, Ζ. 2009, *Η Διδασκαλία μου*, μτφρ. Ν. Λινάρδου-Μπλανσέ, Ρ. Μπλανσέ, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Λακάν, Ζ. 2011, *Ο θρίαμβος της Θρησκείας & Λόγος προς τους καθολικούς*, μτφρ. Ν. Λινάρδου-Μπλανσέ, Ν. Κατσογιάννη, Κ. Σαμαρτζή, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Λακάν Ζ, 2013, *Ακόμη, Σεμινάριο Εικοστό, 1972-1973*, μτφρ. Β. Σκολίδης, Αθήνα: Ψυχογιός.
- Lacan J., 2018, *Το σεμινάριο για το «Κλεμμένο γράμμα»*, μτφρ. Δ. Βεργέτης, Ε. Μαρκίδη, Αθήνα: Πατάκη.
- Λακάν, Ζ., 2022, *Τα ονόματα του Πατρός*, μτφρ. Β. Σκολίδης, Αθήνα: Ψυχογιός.
- Lévi-Strauss, C., 2010, *Δομική Ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Κέδρος.
- Locke, John, 2016, *Δοκίμιο για την ανθρώπινη Νόηση*, μτφρ. Χ. Ξανθόπουλος, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Λούκατς, Γ. 2023, *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση, Μελέτες για τη Μαρξιστική Διαλεκτική*, μετάφραση Ε. Τόμπορη, Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Macherey, P., 2013, *Φουκώ και Μαρξ. Το παραγωγικό υποκείμενο*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Macherey, P., 2019, *Hegel ή Spinoza*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος Αθήνα: Angelus Novus.

- Macherey, P., 2023, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα. Το πρώτο μέρος, η φύση των πραγμάτων*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Gutenberg.
- Μαρξ, Έγκελς, 1997, τμ. Α, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Gutenberg.
- Marx K 2014, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, μτφρ.& επιμ Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Εκδόσεις ΚΨΜ.
- Marx, K. 2016, *Το Κεφάλαιο*, τμ. Α, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ.
- Mantosio, J-M., 2019, *Φουκώ: Η μακροημέρευση μιας απάτης*, μτφρ. Ν. Μάλλιαρης, Δ. Μαρκόπουλος, Αθήνα: Μάγμα.
- May, T., 2019, *Εισαγωγή στον Μισέλ Φουκώ*, μτφρ. Α. Ματσάγγος. Αθήνα: Oposito.
- Μέσαρος Ι, 2016, *Η Θεωρία του Μαρξ για την Αλλοτρίωση*, μτφρ. Ε. Κωνσταντέλου, Αθήνα: Κουκίδα.
- Μιχαήλ, Σ., 1999, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Αθήνα: Άγρα.
- Montag, W., 1997, «Preface», στο Montag, W. & Stolze, T. (επιμ.), *The New Spinoza*, μτφρ. Stolze, T., Μιννεάπολις: University of Minnesota Press.
- Montag, W. 2021, *Σπινόζα. Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θ. Καρακούσης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Moreau, P.-F., 2016, *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα: Εκδόσεις Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ.
- Μπαλιμπάρ, Ε., 1999, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Αθήνα: Νήσος.
- Balibar, E. 2014, *Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην κοινωνική οντολογία, και πίσω: τι να κάνουμε με την 6η θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ;* μτφρ. Λ. Χρηστίδη-Μάνο στο Μπαρτσίδης, Μ., (επιμ.), 2014, *Διατομικότητα, Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, Αθήνα: Νήσος.
- Balibar, E. 2017, *Citizen Subject, Foundations for Phlosophical Anthropology*, μτφρ. S. Miller, Νέα Υόρκη: Fordham University Press.
- Μπαλτάς, Α., Στεργιόπουλος, Κ. επιμ., 2016, *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον εικοστό αιώνα*, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μπαλτάς, Α., 2017, *Ονόματα του Κομμουνισμού*, Αθήνα: Πατάκης.
- Μπαλτάς, Α., 2022, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαινόντας φακούς. Ο Σπινόζα και ο νεαρός Βιτγκενστάιν συνομιλούν για την εμμένεια και τη λογική της*, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

- Μπαλτάς, Α., Δημητράκος, Θ. επιμ. & εισ, 2023, *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον εικοστό αιώνα, Τόμος 2*, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μπαρτσιδής, Μ., (επιμ.) 2014, *Διατομικότητα, Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, Αθήνα: Νήσος.
- Μπλανσέ, Ρ., 2022, *Έξι μαθήματα για τις νευρώσεις*, Αθήνα: Εκρρεμές.
- Νίτσε, Φ., 2012, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. Ζ. Σαδικάς, Αθήνα: Πανοπτικόν.
- Ντεκάρτ, Ρ., 2003, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Ντεκάρτ, Ρ., 2012, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I & II*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Ντελέζ, Ζ., 1996, *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Νήσος.
- Deleuze, G. 2002, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα: Κριτική.
- Deleuze, G., 2005, *Φουκώ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Deleuze, G., 2006, *Πώς αναγνωρίζουμε τον Στρουκτουραλισμό; στο Σατελέ, Φ., Η Φιλοσοφία*, τμ. Β', μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση.
- Ντελέζ, Ζ., 2000, *Η Κριτική Φιλοσοφία του Καντ. Η θεωρία των ικανοτήτων*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της 'ΕΣΤΙΑΣ'.
- Ogilvie B., 2019, *Λακάν, Το υποκείμενο*, μτφρ. Χ. Γεμελιάρης, Αθήνα: Angelus Novus.
- Παπαγγελής, Δ. Θ. 2010, *Σώματα που άλλαξαν τη Θωριά τους. Διαδρομές στις Μεταμορφώσεις του Οβίδιου*, Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαγγελής, Δ. Θ., 2021, *Λουκρητίου περί φύσεως, Η κληρονομιά ενός επίμονου κηπουρού*, Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαδάκος Β., Φραγκοπούλου Ζ., 2011, *Από τον Φρόντ στον Λακάν, Εισαγωγή σε δέκα βασικές ψυχαναλυτικές έννοιες*, Αθήνα: Νήσος.
- Πλάτων, 2002, *Πολιτεία*, μτφρ. Ι. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις.
- Πλάτων, 2004, *Συμπόσιον*, μτφρ. Σ. Σπυρόπουλος, Αθήνα: Ζήτρος.
- Peden, K., 2014, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailès to Deleuze*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Roudinesco, E., 1990, *Jacques Lacan & co. A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, μτφρ. J. Mehlman, Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Roudinesco E., 2007, *Ζακ Λακάν, Σχεδιάγραμμα μιας ζωής, ιστορία ενός συστήματος σκέψης*, μτφρ. Ν. Ηλιάδης, Αθήνα: Ίνδικτος.

- Σαρτρ, Ζ.-Π., 2020, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Α. Χατζημουσής, Αθήνα: Δώμα.
- Σπινόζα 2009, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης Αθήνα: Εκκρεμές.
- Spinoza, B. 2014, *Περί της ελευθερίας της σκέψης σε ένα ελεύθερο κράτος, Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, μτφρ. Ε. Βαμπούλης & Α. Στυλιανού, Αθήνα: Άγρα.
- Στυλιανού, Α., 2022, *Γνώση και Πάθος στη Νεότερη Φιλοσοφία*, Αθήνα: Πόλις.
- Τερζάκης, Φ., 2021, *Η πολιορκημένη υποκειμενικότητα. Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Φουκό, Μ., 1987, *Εξουσία, γνώση και ηθική.*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- Φουκώ, Μ. , 1990, *Η Τάξη του λόγου*, μτφρ. Μ. Χρηστίδης, Μ. Μαϊμάτσης, Αθήνα: Ηριδανός.
- Φουκό, Μ., 1991, *Δύο δοκίμια για το Υποκείμενο και την εξουσία, στο Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Α. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.
- Φουκώ, Μ. , 2008, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- Foucault, M., 2011a, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής.*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. 2011b, *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Ι. Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2011c, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε.*, μτφρ. Δ. Γκινοσάτης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2012a, *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2012b, *Η Γέννηση της Βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2013, *Σκέψεις γύρω από τον Μαρξισμό, τη Φαινομενολογία και την Εξουσία*, μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Futura.
- Foucault, M., 2016a, *Τι είναι Κριτική;*, μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2016b, *Ο Στοχασμός του Έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., 2016c, *Για την εξουσία και την ταξική πάλη. Συζήτηση με τέσσερα μέλη της LCR.*, μτφρ. Χ. Βαλλιάνος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.

- Foucault, M, 2017a, *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. 2017b, *Φυλακή//Κυβερνολογική*, μτφρ. Δ. Κόρος, Θεσσαλονίκη: Ακυβέρνητες Πολιτείες.
- Foucault, M. 2022, *Οι λέξεις και τα πράγματα. Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, επιμ.(2022) Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον.
- Χαϊμζετ, Χ., 2020, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής και οι ρίζες της Νεότερης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Χένριρ, Ν., 2018, *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ, Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Heidegger, M, 1987, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. & εισαγωγή Γ. Ξηροπαϊδης, Αθήνα: Ροές.
- Heidegger, M., 2015, *Τι είναι Μεταφυσική;* μτφρ. Κ. Π. Θανασάς, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Hegel, G. W. 2007, *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της ΕΣΤΙΑΣ.
- Χέγκελ, 2021, *Πρόλογοι κ' Εισαγωγές*, μτφρ. Κ. Π. Θανασάς, Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Χούσερλ, Ε., 2012, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Θεοδώρου, Αθήνα: Νήσος.
- Williams, C., 2013, *Althusser and Spinoza: the enigma of the subject*, στο επιμ. Diefenbach, K. et. al., 2013, *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Bloomsbury.

Περιοδικά, Ιστότοποι, Άλλα

- Αλτουσέρ, Λ. (1999b), Το πρόβλημα του 'Φετιχισμού' στον Μαρξ, μτφρ. Δ. Δημούλης, *Θέσεις*, τ. 66, Ιανουάριος-Μάρτιος 1999.
- Γαστεράτος, Κ. (2023), Σπινόζα και Μαρξ. Διαστάσεις μιας παρέκβασης., *Θέσεις*, τ.164 Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2023.
- Γεωργακούδης, Β. (2020), Μια κριτική ανάγνωση του κειμένου του Gilles Deleuze «Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;», *Θέσεις*, τ.153 Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2020.

- Δημούλης, Δ., Μηλιός Γ. (1991), Θεωρητική συνέχεια και πολιτικές ασυνέχειες στο έργο του Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις*, τ.34 Ιανουάριος-Μάρτιος 1991.
- Εστόπ, Σ.-Ν.-Χ. (2014), Ψόφιο Σκυλί, Ψόφο δεν έχει., *Θέσεις*, τ.128 Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2014.
- Κοτζαμπάσης, Γ. 2023, *Η ενδεχομενικότητα και η αναγκαιότητα στα θεωρητικά ρεύματα του δορισμού και του μεταδορισμού. Η περίπτωση των Αλτουσέρ και Φουκώ*. Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Μάλλιαρης, Ν., 2019, *Έχει σχέση ο Φουκώ με τη χειραφετητική πολιτική;*, Επαυξημένη έκδοχή της εισήγησης που διαβάστηκε κατά την συζήτηση «Ήταν ο Φουκώ απατεώνας;» η οποία έλαβε χώρα υπό την αιγίδα του 3^{ου} «Θερινού Βιβλιοστασίου» της Σύμπραξης Εκδοτικών Εγχειρημάτων, στον κήπο του Συλλόγου Ελλήνων Αρχαιολόγων, στις 14/7/2019, <https://www.magmabooks.gr/2019/07/22/έχει-σχέση-ο-φουκώ-με-τη-χειραφετητική/>, τελευταία ανάκτηση: 29/09/2023.
- Melamed, Y. (2023), Spinoza Reborn. The antidote to humanism's delusions, *IAI News*, 12 May 2023.
- Montag, W. (1995), 'The soul is the prison of the body': Althusser and Foucault, 1970-1975, *Yale French Studies, Depositions*: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading, No. 88 (1995).
- Montag, W. (2017), Althusser's empty signifier: What is the meaning of the word 'Interpellation'? *Mediations*, 30.2, Καλοκαίρι 2017.
- Μπαλιμπάρ, Ε., (1989), Σώπαινε ακόμα Αλτουσέρ, *Ο Πολίτης*, τ. 98, Απρίλιος 1988.
- Peden, K. (2011), Descartes, Spinoza and the Impasse of French Philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult, *Modern Intellectual History*, 8, 2.
- Φουκώ Μ., (2011), Ο αρχικός Πρόλογος στην Ιστορία της τρέλας (1961), μτφρ.& επίμετρο Μ. Κακολύρης, *Νέα ΕΣΤΙΑ*, τ.1843, Απρίλιος 2011.
- Fourtounis, G. (2005), On althusser's immanentist structuralism: reading montag reading althusser reading spinoza, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 17:1 2005.
- Φουρτούνης, Γ., (2009), Η Απορία του Υποκειμένου: Φουκώ, Αλτουσέρ, Μπάτλερ, *Σύγχρονα Θέματα: τριμηνιαία έκδοση επιστημονικού προβληματισμού και παιδείας*, τ.106, 2009.
- Φουρτούνης, Γ., (2013), There never was a "there"»: εμμένεια και ανάδυση του ριζικά νέου, *Σύγχρονα Θέματα: τριμηνιαία έκδοση επιστημονικού προβληματισμού και παιδείας*, τ.121, 2013.

