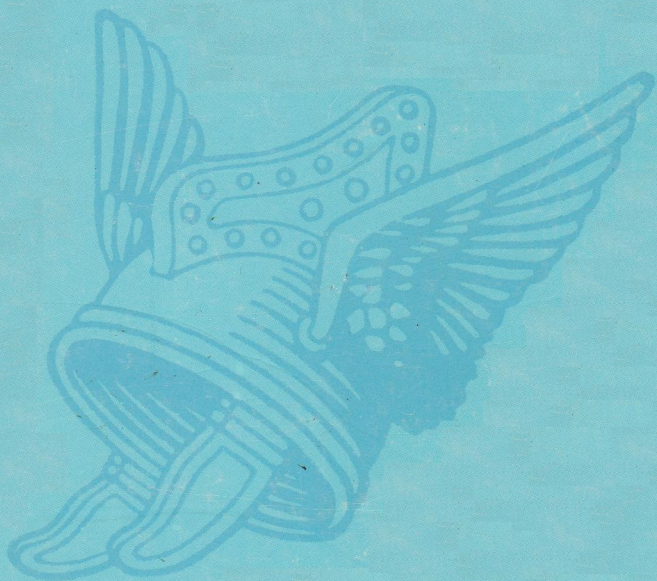


VINCENT DESCOMBES

ΤΟ ΙΔΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΑΛΛΟ

45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας
(1933-1978)



PRAXIS

VINCENT DESCOMBES

**ΤΟ ΙΔΙΟ
ΚΑΙ ΤΟ ΑΛΛΟ**

**45 ΧΡΟΝΙΑ
ΓΑΛΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
(1933 – 1978)**

Μετάφραση:
ΛΕΝΑ ΚΑΣΙΜΗ

PRAXIS 1984

Τίτλος Πρωτοτύπου: *La Môme et l'autre*, (1980).
Copyright: Praxis, 1984.

Στοιχειοθεσία: ΑΝΑΓΡΑΜΜΑ, Καλλιδρομίου 54, Αθήνα. Τηλ. 3640331.

Επιμέλεια εξωφύλλου: ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΑΡΒΑΝΙΤΗΣ.

Φίλμς: ΝΑΠΟΛΕΩΝ ΤΖΑΝΕΤΟΣ, Ασκληπιοῦ 88, Αθήνα.

Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία: ΕΥΡΩΤΥΠ Α.Ε., Κολωνού 16, Αθήνα.
Τηλ. 5234373 – 5237517.

Υπεύθυνος έκδοσης: ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ, Φωκαίας 83, Πάτρα.

Εκδόσεις PRAXIS, Καλλιδρομίου 96, Αθήνα. Τηλ. 8231566.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	7
ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΑΓΓΛΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ	13
ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ	17
Σημείωση για τις Συντομογραφίες	24
1. Ο ΕΞΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ (Κοξέβ)	27
Η ερμηνεία του Χέγγελ	27
Αναζήτηση μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας	33
Η ένσταση του Σολιπισμού	38
Η προέλευση της Άρνησης	42
Το τέλος της Ιστορίας	46
Η αρνητικότητα	51
Ταυτότητα και Διαφορά	55
Το πρόβλημα της έκφρασης	59
Παράρτημα: Το Μηδέν στο "Είναι και Μηδέν" (Σαρτρ)	69
Σημειώσεις	75
2. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ	
(Μερλώ-Ποντύ)	78
Η Ψυχή και το Σώμα	80
Η γη δεν περιστρέφεται	82
Υπάρχει η μη-ορατή πλευρά της Σελήνης	85
Το Φαινόμενο	88
Η Φαινομενολογία της Ιστορίας	92
Σημειώσεις	97
3. ΣΗΜΕΙΟΛΟΓΙΑ	100
Το διανοητικό τοπίο της δεκαετίας 1960	100
Ο Στρουκτουραλισμός	102
Τι είναι μια δομική ανάλυση; (Σερρ)	107
Η Επικοινωνία	117
Οι δομές	126
Η συμπλοκή με τον Ουμανισμό	130
Σημειώσεις	136
4. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ (Φονκώ, Αλτυσσέρ)	139
Ο Μηδενισμός	139
Ο Μαρξισμός σε κίνδυνο	147

Οι Υπερδομές	156
Εισαγωγή στο πρόβλημα της εξουσίας	162
Σημειώσεις	165
5. Η ΔΙΑΦΟΡΑ (Ντερριντά, Ντελέξ)	168
Η ριζοσπαστικοποίηση της φαινομενολογίας	168
Η Διαφορά	174
Η πρωταρχική καθυστέρηση	178
Αναζήτηση ενός υπερβασιακού εμπειρισμού	185
Κριτική της διαλεκτικής	189
Σημειώσεις	200
6. ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ (Ντελέξ, Κλοσσόβσκι, Λυο- τάρ)	203
Οι Εξουσίες	203
Η αρρώστια του τέλους του αιώνα	208
Η αφήγηση (του τέλους της αφήγησης) περί του τέ- λους της ιστορίας	216
Τελικές Παρατηρήσεις	222
Σημειώσεις	226
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	229

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

"Γνωρίζω πολύ καλά τους λόγους για τους οποίους αισθάνομαι αυτή τη δυσφορία όταν βρίσκομαι κοντά στο Ισλάμ: είναι γιατί ξαναβρίσκω εκεί τον κόσμο από τον οποίο προέρχομαι. Το Ισλάμ είναι η Δύση της Ανατολής. Και για να είμαι ακριβέστερος: χρειάστηκε να συναντήσω το Ισλάμ για να αναμετρήσω τον κίνδυνο που σήμερα απειλεί τη γαλλική σκέψη... Στους Μουσουλμάνους, όπως και σε μας, παρατηρώ την ίδια φιλολογίζουσα συμπεριφορά, το ίδιο ουτοπιστικό πνεύμα κι αυτή την έμμονη ιδέα ότι αρκεί να βάλεις τα προβλήματα στο χαρτί για να πιστέψεις αμέσως ότι τα έλυσες. Οχυρωμένοι πίσω από ένα νομικιστικό και φορμαλιστικό ορθολογισμό κατασκευάζουμε κι εμείς, όπως κι αυτοί, μια εικόνα του κόσμου και της κοινωνίας όπου όλα τα προβλήματα δικαιολογούνται από μια τεχνητή λογική και δεν αντιλαμβανόμαστε ότι ο κόσμος δεν συντίθεται πια από τα αντικείμενα για τα οποία μιλάμε... Ανάλογα με τον Ισλαμικό κόσμο, η επαναστατημένη Γαλλία υπέστη την μοίρα των μεταμελημένων επαναστατών που μετατρέπονται σε συντηρητικούς που νοσταλγούν την κατάσταση των πραγμάτων που τους οδήγησαν κάποτε να τοποθετηθούν μέσα στη φορά της κίνησης..."

CLAUDE LEVI-STRAUSS: ΘΛΙΜΜΕΝΟΙ ΤΡΟΠΙΚΟΙ.

Το έργο του Βινσέντ Ντεκόμπ που παρουσιάζουμε εδώ, γραμμένο εξ αρχής για ένα μη-γαλλικό κοινό (γράφτηκε κατά παραγγελία του αγγλικού πανεπιστημίου του Καίμπριτζ), παρουσιάζει ένα εξαιρετικό ενδιαφέρον για τον, ειδικό ή μη, μελετητή των φιλοσοφικών εξελίξεων στη Γαλλία με όλα τα πλεονεκτήματα που προκύπτουν από την θελημένη απόσταση του συγγραφέα από ιδιαιτερότητες του ύφους και αναφορές που θα είχαν μιαν ορισμένη ανταπόκριση στο αναγνωστικό κοινό της χώρας του, αλλά θα ήσαν άχρηστες, ή ενδεχομένως συγχιστικές, για τον ξένο αναγνώστη.

Στο πρόλογο αυτό δεν πρόκειται, βέβαια, να θίξουμε ζητήματα θεωρητικά μέσα στο χώρο της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης, πράγμα που, άλλωστε, γίνεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο μέσα στις σελίδες του βιβλίου. Εκείνο που θα θέλαμε είναι περισσότερο να υποδείξουμε, ή καλύτερα να προτείνουμε, πιθανούς τρόπους και δυνατά επίπεδα προσέγγισης σ' αυτό που είναι ή γίνεται η γαλλική φιλοσοφία σήμερα, από μια σκοπιά αυτονόητα όχι κεντρο-ευρωπαϊκή και από μια

σκοπία οπωσδήποτε πολιτική. Το νήμα των προσεγγίσεών μας αναγκαστικά θα περάσει από τα ερωτήματα: τι είναι αυτό που κάνει τη σύγχρονη Γαλλική σκέψη σημαντική, όχι μόνο για τον ειδικό της φιλοσοφίας αλλά και για το μελετητή της ιστορίας του αιώνα μας, ποια είναι η σημασία της σκέψης αυτής από την άποψη της επίδρασής της στον ιδιαίτερο γεωγραφικό και πολιτιστικό μας χώρο και τέλος πώς η ίδια η Γαλλία παρουσιάζεται μέσα από τη σκέψη της σε προοπτική ιστορική και κοινωνιολογική.

Η Αστική τάξη μιλάει πολύ. Η ίδια μας υπέδειξε (όχι μόνο μέσα από τον Καρτέσιο, αλλά και από το Χέγγελ και την επισημολογία) πού θα την αναζητήσουμε: για την ακρίβεια, είναι η πρώτη κυρίαρχη τάξη στην ιστορία που επέλεξε σαν στρατηγικό της πεδίο τη σφαίρα του Λόγου. Γι' αυτό είναι και η πιο καλά κρυμμένη: ανύπαρκτη και πανταχού παρούσα διαμορφώνει τον κόσμο και τον εαυτό της, ασφαλισμένη πίσω από τα λόγια της, μέσα από τις αποφάνσεις της, τα νομοθετήματα και τις εξαγγελίες της. Κρυμμένη —εννοείται— μέχρι το σημείο που η ίδια είναι αναγκασμένη να μιλήσει για τον εαυτό της. Η Αστική τάξη, πριν καλά-καλά θεμελιώσει τις οικονομικές και πολιτικές της εξουσίες και ακριβώς για να μπορέσει να το κάνει με τον τελειότερο δυνατό τρόπο, έγινε μια μηχανή παραγωγής "αληθειών". Πουθενά αλλού στην ιστορία δεν είχαμε τέτοια τρομακτική συσσώρευση αληθειών, τόσους κανόνες και τόση "γνώση" και πουθενά αλλού δεν είδαμε μια τέτοια κοσμοκρατορία του ψεύδους, της σύγχυσης και των ψευδαισθήσεων.

Πού παράγονται όλες αυτές οι αλήθειες; Κάθε ερευνητής της σύγχρονης ιστορίας θα έκανε καλά να πάρει τοις μετρητοίς την υπόδειξη του Μαρξ, σύμφωνα με το πνεύμα της οποίας η γαλλική ιστορία των τελευταίων αιώνων αποτελεί το μοντέλο της Αστικής ιστορίας γενικά. Πράγματι, ορισμένες προνομιακές συνθήκες (που δεν υπάρχει λόγος να ανασκοπήσουμε εδώ) καθόρισαν μια τέτοια κοινωνική και πολιτική εξέλιξη στην Ευρώπη, ώστε, από το 17ο αιώνα και δώθε, η κάρδιά της ανερχόμενης κοινωνικής τάξης να χτυπάει στη Γαλλία. Το προνόμιο αυτό η Γαλλία έμελλε να το διατηρήσει σχεδόν αμείωτο (χωρίς βέβαια να παραβλέψουμε και τις άλλες καθοριστικές συμμετοχές στην οικοδόμηση του Αστικού-καπιταλιστικού σύμπαντος: την Αγγλοσαξωνική οικονομία, τη Γερμανική σκέψη του περασμένου αιώνα και τη σύγχρονη πολιτικο-στρατιωτική οργάνωση των ΗΠΑ) μέχρι σή-

μερα. Και αυτό δεν αφορά μόνο το *Laissez-passer*, *Laissez-faire*, την *Convention* και τις αλυσίδες παραγωγής, ή ακόμα την κομμούνα και το Μάη, αλλά και τη φιλοσοφία του *cogito*, τον ουμανισμό σε όλες του τις αποχρώσεις, την επιστημονική μεθοδολογία και τον παροξυσμό του Σημαινόντος. Το γαλλικό πανεπιστήμιο —αυτή η δόξα του διαφωτισμού και της αναγέννησης— υπήρξε το τρομαχτικώτερο εργοστάσιο παραγωγής κυρίαρχου Λόγου, του Αστικού Λόγου, που γνώρισε ποτέ η ιστορία. Και όταν λέμε “παραγωγή Αστικού Λόγου” εννοούμε και ταυτόχρονη παραγωγή του υποκειμένου αυτού του λόγου: παραγωγή της Αστικής τάξης σαν Αστικής συνείδησης, παραγωγή συνείδησης σαν ταξικής γνώσης, παραγωγή γνώσης σαν ταξικής κυριαρχίας κλπ.. Κι αν σήμερα η Γαλλία δεν είναι μια καπιταλιστική υπερδύναμη πρώτης γραμμής στο πολιτικό πεδίο, συνεχίζει όμως να εκπροσωπεί το —αν μας επιτρέπεται η έκφραση— “πνεύμα” του Αστικού κόσμου. Το σύμβολό του δηλαδή και τον καθρέφτη.

Και, από μια άποψη, αξίζει τον κόπο να παρατηρήσουμε πόσο η Γαλλία παίζει τον ιστορικό της ρόλο και έξω από την περιφέρεια που η ιδιαίτερη ιστορία της την εντάσσει, αυτή του αναπτυσσόμενου πρώτου κόσμου. Στη νεώτερη Ελλάδα, για παράδειγμα, όπου παρατηρούμε το αξιοπερίεργο φαινόμενο ο ιμπεριαλισμός να έχει διαφορετικές ταυτότητες ανάλογα με τους τομείς διάρθρωσης της κοινωνικής ζωής, ο πολιτιστικός τομέας φαίνεται να βρίσκεται στο μεγαλύτερο μέρος του υπό γαλλική κατοχή: ακολουθώντας τους δρόμους του νεοελληνικού διαφωτισμού το γαλλικό *savoir*, ποτέ αφομοιωμένο, ποτέ παραγωγικά εντάξιμο, επιβάλλει μόδες που εικονογραφούν την τραγωδία μιας κοινωνίας ανίκανης να αποδεχτεί τον εαυτό της και ν’ αναγνωρίσει τις πραγματικές αντιθέσεις της.

Τι είναι λοιπόν εκείνο που καθορίζει αποφασιστικά την φυσιогνωμία της σκέψης ή της φιλοσοφίας (αλλά συχνά και της τέχνης και της έκφρασης γενικά) σε μια ορισμένη χρονική περίοδο και σ’ ένα συγκεκριμένο χώρο; Ολοφάνερα η επιλογή κάποιων θεμελιωδών εννοιών-κλειδιών, με τους όρους των οποίων οφείλουν να τεθούν από την αρχή όλα τα σύνθετα προβλήματα της ανθρώπινης γνώσης και των αξιών. Κατά μία έννοια, η ιστορία της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας είναι η ιστορία του περάσματος από ένα εννοιολογικό κλειδί, το διαλεκτικό δίπολο Κατάφαση — Άρνηση που καθόρισε τη γερμανική φιλοσοφία του περασμένου αιώνα, σ’ ένα άλλο, το Ομοιότητα — Διαφορά της νεώτερης γαλ-

λικής σκέψης, όπως μας πληροφορεί και ο συγγραφέας αυτού του βιβλίου.

Ωστόσο πού, από ποιον, με ποιο τρόπο και χάρη σε ποιο λόγο γίνεται αυτή η επιλογή ή επινόηση κάθε νέας εκφραστικής δομής και, συνακόλουθα, η δημιουργία κάθε νέας εποχής στη σκέψη ή την έκφραση; Επιδέχεται σημασίες τούτη η επινόηση; Είναι αρμόδια η συσταθείσα φιλοσοφική σκέψη να απονείμει αυτές τις σημασίες ή, ενδεχομένως, θα χρειαστεί να συσταθεί ένα ιδιαίτερο θεωρητικό πεδίο που θα περιέχει και την ίδια; Ποιο θα 'ναι ένα τέτοιο πεδίο;

Η δική μας γνώμη είναι ότι παρόμοιες εκφραστικές δομές αποτελούν συμπυκνώσεις της ανθρώπινης πράξης κάτω από την καθοριστική πίεση αναγκών φυσικών ή κοινωνικών (ή και τα δύο), όπως αυτές απαιτούν μιαν ορισμένη έκφραση και μια πρακτική έκβαση· ταυτόχρονα αποτελούν εικονιστικά ισοδύναμα των καταστάσεων και των πράξεων που τις γεννούν. Η ίδια η φιλοσοφία, πιστεύουμε, δεν είναι σε θέση να τις αναλύσει ή να τις σημασιοδοτήσει, εφ' όσον τουλάχιστον θέτει στον εαυτό της το αίτημα να παραμείνει "φιλοσοφία". Αντίθετα, κάθε φιλοσοφία αποτελεί δυνάμει αντικείμενο (όπως και κάθε μορφή ανθρώπινης έκφρασης ή δράσης) μιας ιστορικής κοινωνιολογίας. Ο λεγόμενος γενετικός δομισμός είναι ίσως μια μέθοδος κατάλληλη να συγκροτήσει και να αναλύσει ένα τέτοιο πεδίο, υπό τον όρο να περιλάβει και τον εαυτό του μέσα σ' αυτό.

Πέρα απ' αυτές, τις ας πούμε επιστημολογικές παρατηρήσεις, μένει να δώσουμε τις σημασίες που θέλουμε και μπορούμε σ' αυτό το πέρασμα που σφραγίζει τη φυσιογνωμία της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας. Εδώ βρισκόμαστε οπωσδήποτε έξω από τη φιλοσοφία: ζητάμε εκείνες τις δυνάμεις που καθορίζουν ένα χώρο σαν φιλοσοφικό, που καθορίζουν το πεδίο άσκησης και παρέχουν τα μέσα της φιλοσοφίας σαν τέτοιας. Είναι πιθανό, εκείνο που μιλάει τελικά μέσα από το στόμα του φιλοσόφου να είναι ο κόσμος. Ίσως... Εκείνο όμως που σίγουρα μιλάει, ριζικά και αποφασιστικά, είναι μια κοινωνία: η κοινωνία που στα όριά της είναι αναπόφευκτα εγκλωβισμένο το υποκείμενο του φιλοσοφικού λόγου, ο φιλόσοφος αυτοπροσώπως. Η φιλοσοφική γλώσσα, όπως και κάθε αρθρωμένη γλώσσα, είναι με τη σειρά της σημείο μιας ολότητας κοινωνικής και ιστορικής, για την οποία, πριν και πάνω απ' όλα, μιλάει. Το δίκτυ που υφαίνει για να πιάσει τον κόσμο η φιλοσοφία, είναι το ίδιο δίκτυ που μέσα του πάνεται.

Το μεγάλο πέρασμα για τις καπιταλιστικές κοινωνίες της

Δύσης που καθόρισε σίγουρα την φυσιογνωμία του αιώνα μας, είναι αναμφίβολα το πέρασμα από την ιμπεριαλιστική φάση του καπιταλισμού στον καπιταλισμό της οργάνωσης, στο διάστημα που μεσολάβησε ανάμεσα στους δύο πολέμους μιλώντας γενικά. Στο χρονικό διάστημα αυτό μπορούμε να αναγνωρίσουμε όλα τα χαρακτηριστικά των μεγάλων μεταβάσεων: υποβάθμιση της επικοινωνίας, αβεβαιότητα, τρόμος για το μέλλον και επιθανάτια αγωνία. Η τραγική αυτή περίοδος, το "κενό διάστημα", στη Γαλλία συμπίπτει (μιλώντας πάντα γενικά) με τη δεκαετία του '50. Ακριβώς εδώ είναι που ο στρουκτουραλισμός και η σημειολογία άνοιξαν το βαθύ χάσμα ανάμεσα στον εγγελιανό και υπαρξιακό ουμανισμό και τα ρεύματα της δεκαετίας του '60. Λέμε "το χάσμα", αλλά θα μπορούσαμε να πούμε και "η γέφυρα". Γέφυρα ανάμεσα σε τι και τι; Ανάμεσα στην αγωνιώδη αναζήτηση αυτού που, μέσα από την καταστρατήγηση κάθε βεβαιότητας, μέσα από την ανεπάρκεια κάθε λογικού στοιχείου μέσα στην εμπειρία, μέσα από την αρνητικότητα και την τραγωδία, θα κατάρθωνε να τα συνοψίσει όλα τούτα σε μια εντέλει λογική, κυρίαρχη και γαλήνια σύνθεση και —από την άλλη μεριά— την ταπεινή αυταρέσκεια αυτών που, μη διατηρώντας πια οι ίδιοι κανένα απειθαρχο και προβληματικό μέσα στην ελευθερία του πρόσωπο, αναγνωρίζουν με ανακούφιση ότι επιτέλους ο κόσμος μπορεί να καταγραφεί (ή να διοικηθεί) επειδή ακριβώς δεν περιέχει πια καθόλου πρόσωπα.

Να λοιπόν που βρίσκμαστε στην από 'δω μεριά. Βέβαια ο στοχασμός έχει πάντα διπλές κατευθύνσεις. Η μεγάλη γερμανική φιλοσοφία του 19ου αιώνα συνόρευσε τρομακτικά με την παράνοια. Ο Νίτσε (που, λιγότερο από φιλόσοφος, ήταν κάτι περισσότερο: ένας ήρωας της φιλοσοφίας) μας τόδειξε με τη ζωή του. Ο 20ός αιώνας (θυμούμενος τον Κίρκεγκωρ) τραύλισε την ανάγκη να βρει η φιλοσοφία την ανθρώπινη γείωση της: να επιστρέψει στις βιωματικές της αρχές. Οι σύγχρονοι γάλλοι διανοούμενοι —αυτοί οι τρομεροί αναλυτές— από μια άποψη φτάσανε πολύ μακριά: όχι μόνο απογύμνωσαν το φιλοσοφικό λόγο από κάθε κύρος στον τον διασφάλιζε, αλλά, στην κυριολεξία, δεν άφησαν (για όποιον βέβαια έχει αυτιά) τίποτα που να μπορεί να ειπωθεί πια. Όμως, από την άλλη μεριά, —και εδώ βρίσκεται η μεγάλη παγίδα: όλ' αυτά μιλώντας... Στη Γαλλία συνεχίζουν ακόμα να μιλάνε τρομακτικά πολύ. Η Ζωή, η Επιθυμία, η Πράξη, η Ιστορία, το "Άλλο": όλ' αυτά λέγονται πολύ, αναλύονται και καταγράφονται, ιδεογραφούνται με κάθε δυνατό τρόπο —αλλά δεν παράγονται πια... Το τοπίο τούτης της σκέψης (όπως ακρι-

βώς μιας κοινωνίας γραφειοκρατικής, υπερσυγκεντρωτικής και χαυνωμένης από την παθητικότητα της κατανάλωσης και των κομπούτερς) μοιάζει να είναι το εφιαλτικό εκείνο δωμάτιο με τους καθρέφτες, όπου είναι αδύνατο πια να βρει κανείς την έξοδο παγιδευμένος στις πολλαπλές του αντανakλάσεις.

Αυτή είναι ίσως η πιο ανησυχητική εικόνα της Γαλλίας που θα διαβλέψουμε μέσα από τα γραφτά των διανοομένων της —ανησυχητική ακόμα περισσότερο στο βαθμό που εικονίζει μια εξέχουσα δυνατότητα των Ευρωπαϊκών κοινωνιών, προεikάζοντας ίσως το μέλλον τους. Αν είναι αλήθεια ότι η Ευρωπαϊκή φιλοσοφία είναι κατά βάση υπόθεση γαλλική και γερμανική, τούτη η φιλοσοφία —θελημένα ή όχι— μας φανερώνει δραματικά τους πόλους, αλλά και τα όρια, της Αστικής ιδεολογίας —του ατομοκεντρικού ουμανισμού: η αρχετυπική εικόνα της ρομαντικής γερμανικής φιλοσοφίας είναι αυτή του Άρειου πολεμιστή που, αποκομμένος και καταδιωκόμενος απ' ολόκληρο το σύμπαν, μετράει με όρους ζωής και θανάτου την πιθανότητα να το διαπεράσει και να επανενωθεί· η εικόνα της σημερινής γαλλικής φιλοσοφίας είναι εκείνη του τραβεστί που, μ' όλες του τις μεταμφιέσεις, τους κύκλους και τις παραλλαγές του, δεν κατορθώνει τελικά να γίνει το ποθητό θηλυκό.

ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΑΓΓΛΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Μια γενιά πριν, λίγοι φοιτητές (και καθηγητές ακόμα) της φιλοσοφίας, κι απ' τις δυο πλευρές του Καλαί, θα είχαν μια ικανοποιητική γνώση της φιλοσοφίας που αναπτυσσόταν, διδασκόταν και συζητιόταν, στην άλλη πλευρά. Ούτε και υπήρχε καμιά διάθεση να μάθουν. Πράγματι, ένοιωθαν άκρως δικαιολογημένη την άγνοιά τους, με μια καθησυχαστική πεποίθηση επιπολαιότητας και έλλειψης κάθε αξιολόγησής της, ώστε να παραμένουν σ' αυτή με κάτι περισσότερο από ικανοποίηση.

Ευτυχώς, σήμερα, τα πράγματα φαίνονται να αλλάζουν. Κι απ' τις δυο πλευρές μεγαλώνουν οι ενδείξεις μιας σοβαρής επιθυμίας να μάθουν τι έχει γίνει και τι γίνεται στην απέναντι όχθη, ακόμα και να πάρουν μέρος σ' αυτό. Πίσω από μια συχνή και επίμονη ακόμη ακατανοησία, αρχίζει να υπάρχει μια τάση σεβασμού, αμοιβαίας αναγνώρισης και επιστροφής στην καλή θέληση.

Θα 'ταν λάθος να υπερβάλλουμε τα πράγματα· όπως λέει κι η παροιμία, χρειάζονται περισσότερα από ένα χελιδόνια για να φέρουν την άνοιξη· κι η αμοιβαία άγνοια, μαζί με τις αμαρτίες του πρόσφατου παρελθόντος και την αδράνεια θεσμών, όπως τα ακαδημαϊκά προγράμματα, είναι ακόμα αρκετά καθοριστική. Σε μια κατάσταση που η άγνοια καλυπτόταν τόσο καιρό είναι, αληθινά, δύσκολο για τον οποιονδήποτε, όσο ανοιχτόμυαλος κι αν είναι, να ξέρει πώς ακριβώς ν' αρχίσει να διορθώνεται. Καθένας χρειάζεται έναν οδηγό—αν γίνεται, θετικό οδηγό—, κάποιον με έμπειρη γνώση της περιοχής, ταυτόχρονα όμως και ικανό για πραγματική επικοινωνία με τους ξένους που οδηγεί σ' αυτήν.

Ο Βινσέντ Ντεκόμπ, σ' αυτό το βιβλίο, ξεκινά ακριβώς να μας οδηγεί μέσα στην περιοχή της σύγχρονης Γαλλικής φιλοσοφίας. Κανείς άλλος δε θα 'ταν ικανότερος για κάτι τέτοιο. Σπούδασε στον Καναδά, ταξίδεψε στις Ενωμένες Πολιτείες κι επισκέφτηκε αρκετές φορές το Όξφορντ. Είναι πάνω απ' όλα πρωτοπόρος της νέας γενιάς—όχι, είναι αλήθεια, των "νέων φιλοσόφων", αλλά τελείως απλά— της Γαλλικής φιλοσοφίας σαν τέτοιας. Τα τελευταία χρόνια διδασκε στο πανεπιστήμιο της Νίκαιας και τώρα επιστρέφει στο Παρίσι. Έχει

ήδη δύο βιβλία στο ενεργητικό του πριν απ' αυτό* είναι μέλος της συντακτικής επιτροπής της μηνιαίας επιθεώρησης *Critique*. Τούτο, το τρίτο βιβλίο του, παρ' ότι γράφτηκε κατ' εντολή του πανεπιστημίου του Καίμπριτζ και απευθύνεται καθαρά στο αγγλόφωνο κοινό, έχει κιόλας αποδειχτεί φιλοσοφικό μπεστ-σέλλερ στην αρχική Γαλλική έκδοση, που δημοσιεύτηκε** με την απαραίτητη προσαρμογή της αγγλικής μετάφρασης.

Όπως ο ίδιος ο Ντεκόμπ θα μπορούσε να τονίσει αρχικά —πράγμα που όντως έκανε— η άποψή του πρέπει να θεωρηθεί απλά και μόνον αυτή ενός ανθρώπου που γνωρίζει την περιοχή του. Όχι μόνο δεν υπάρχει και δε θα μπορούσε να υπάρξει, άποψη που να θεωρηθεί αντικειμενική και τελεσίδικη· όχι μόνο άλλοι Γάλλοι φιλόσοφοι θα μπορούσαν να βγάλουν εξίσου λογικά συμπράσματα που να τους εκφράζουν, αλλά κι αυτός ο ίδιος ο Ντεκόμπ θα μπορούσε, για διάφορους λόγους ή ακόμη και για τους ίδιους, δεκαπέντε χρόνια πριν ή μετά, να εξετάσει την "περιοχή" του διαφορετικά απ' ότι τώρα, δίνοντας περισσότερη προσοχή σε μερικούς φιλόσοφους και λιγότερη σε άλλους.

Ας πούμε, πριν συνεχίσουμε, ότι παρ' όλο που το βιβλίο αυτό προορίζεται να είναι μάλλον οδηγός, παρά εισαγωγή σε μια σαφώς καθορισμένη περιοχή της σύγχρονης Γαλλικής φιλοσοφίας, εν τούτοις δεν στερείται σε τίποτα απ' την παρουσίαση της φιλοσοφίας σαν τέτοιας. Οι απαιτούμενες γνώσεις δεν είναι υπερβολικές· και για να μιλήσουμε απλά, μια κάποια εξοικείωση με την ιστορία της φιλοσοφίας και των επικρατουσών υποθέσεων της, όπως έχουν εμφανιστεί, πρωταρχικά στα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων και σ' αυτά των κυριότερων φιλοσόφων της περιόδου που ορίζεται από τα ονόματα των Ντεκάρτ και Καντ. Κάποια γνώση του Χέγγελ θα βοηθούσε επίσης σημαντικά· όμως για όσους έχουν το απαραίτητο υπόβαθρο της περιόδου που αναφέρθηκε, το ίδιο το κείμενο θα αποσαφηνίσει ό,τι ουσιώδες, σχετίζεται μ' αυτό.

Η φύση των επικρατουσών υποθέσεων μπορεί να διευκρινιστεί ταυτόχρονα με την επανατοποθέτηση κάποιων γνώστων ερωτημάτων. Τι, θέτοντάς το με τον παραδοσιακό τρόπο για να γίνει κατανοητό, είναι η φύση του όντος; Είναι τα πάντα —ή για να πούμε καλύτερα το σύμπαν, η ολοκληρωμένη ή μη ολότητα των πραγματικών ή πιθανών αντικειμένων—

* *Le Platonisme* (Paris, P.U.F., 1971), *L'inconscient malgré lui* (Paris, Les éditions de Minuit, 1977).

** Minuit, Paris, 1979.

ενός είδους, δύο ή περισσότερων; Αν είναι μόνο ενός, μήπως αυτό σημαίνει ότι η Συνείδηση πρέπει τελικά να αναγνωρίζει στον εαυτό της όλα όσα υπάρχουν; Κι αν είναι έτσι, ποιος ή τι μπορεί να είναι ο κάτοχος (ή το υποκείμενο) μιας τέτοιας Συνείδησης; Ή μήπως είναι ικανή, ακόμα και προορισμένη, να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της μονάχα σαν περιστασιακό προϊόν μια ολότητας, που δεν καθ' όλα συνειδητή; Αν πάλι τα όντα είναι δύο ή περισσότερων ειδών, πώς μπορεί, κατά συνέπεια, η Συνείδηση να αντιληφτεί τον εαυτό της σαν ον, που γνωρίζει κάτι καθ' όλα εξωτερικό, άλλο από τον εαυτό της; Ακόμα πώς μπορεί, χωρίς αναφορά σε κάποια τάξη αυτού του εξωτερικού, διαφορετική απ' τη δικιά της, να αναγνωρίσει την ταυτότητά της σαν τέτοια, αφήνοντας κατά μέρος την κεντρική ταυτότητα που παρουσιάζεται σε διάφορες στιγμές του (ιστορικού) χρόνου; Και πώς θα 'ταν δυνατό να συλληφτεί ο αντικειμενικός κόσμος σαν να κατείχε οιονδήποτε αναγνωρισμένο ή αναγνωρίσιμο καθολικό χαρακτήρα, χωρίς την ιδιάζουσα "αποκλειστική" ικανότητα της Συνείδησης, να διακρίνει αυτό που είναι, ή που θα μπορούσε να είναι, αλλά εν προκειμένω δεν είναι;

Τοποθετημένα έτσι, μ' αυτούς του όρους, τα πιο πάνω, μπορούν να θεωρηθούν σαν τα ερωτήματα και οι υποθέσεις όχι μόνο των αρχαίων, αλλά και των κλασικών Καρτεσιανών και Καντιανών φιλοσόφων που προηγήθηκαν. Αυτό που καταφέρνει να δείξει ο Ντεκόμπ με αξιοθαύμαστη οικονομία και έμπνευση είναι, πώς η κεντρική επιδίωξη όλων αυτών των παρόμοιων υποθέσεων, που επικοινωνούν στενά μέσω της μεταγενέστερης διττής Γερμανικής παράδοσης, εξακολουθεί να χαρακτηρίζει τον ιδιαίτερο αυτό κλάδο της εκτεταμένης δυτικής διανόησης, τη μοντέρνα Γαλλική φιλοσοφία. Επιδίωξη που συνοδεύεται από μια μάλλον εγγενή και επίμονη τάση, να αναζητηθεί άμεση μετάφραση όλων αυτών των υποθέσεων σε όρους τρέχουσας πολιτικής σημασίας.

Τούτο το βιβλίο δεν διακηρύσσει ότι θα διαβαστεί εύκολα και χωρίς καμιά προσπάθεια. Κάτι τέτοιο δεν θα 'πρεπε καν να έχει αξιώσεις σοβαρότητας. Ταυτόχρονα όμως δεν φέρνει και αντίσταση στον αναγνώστη του. Είναι πνευματώδες, δηκτικό και, με μια βαθύτερη έννοια, εξαιρετικά καθαρό. Είναι σχεδόν βέβαιο πως θα αποδειχτεί κατανοητότερο για τον αμύητο —ακόμα ίσως και για πολλούς μυημένους— από πολλά —αν όχι τα περισσότερα— παρόμοια κείμενα. Όπως και να 'χει, δίνει πολύ περισσότερα από μια απλή ανάγνωση και τούτο όχι μονάχα για τις πληροφορίες και τα πνευματικά ελατήρια που περιέχει, αλλά ακόμα και γι' αυτή καθ' αυτή

την απόλαυση του διαβάσματός του. Ταυτόχρονα δεν είναι μόνο οδηγός της σύγχρονης Γαλλικής φιλοσοφίας, αλλά και σχολιασμός της και μεγάλη προσωπική συνεισφορά σ' αυτή. Συνεισφορά που με τον ιδιόμορφο τρόπο της, ίσως ακόμα και το περιεχόμενό της, μπορούσε να γίνει μόνο έτσι απευθυνόμενη δηλαδή, πρωταρχικά, σ' ένα κοινό τελείως άσχετο απ' αυτό που η ίδια η Γαλλική φιλοσοφία απευθύνεται κανονικά και παραδειγματικά.

Κι αυτό ακόμα μπορεί να είναι έναυσμα για πιο πολλή σκέψη.

Balliol College, Oxford
Απρίλιος 1980

Alan Montefiore
(Μετάφραση: Γιώργος Βλάχος)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ

Θα μπορούσε κανείς ν' αφηγηθεί το "χρώμα" των εποχών; Ποιος θάξερε να πει τι ήταν η ατμόσφαιρα μιας εποχής;

Τη στιγμή που αρχίζω αυτή την έκθεση, οφείλω να σημειώσω τ' αναπόφευκτα όριά της.

Η γαλλική φιλοσοφία είναι η φιλοσοφία που εκφράζεται γαλλικά, αν και μόνον για να πει, σ' αυτή τη γλώσσα, σκέψεις ελληνικές, λατινικές, αγγλικές ή γερμανικές. Η γαλλική φιλοσοφία γεννιέται από τότε που ο Ντεκάρτ (Descartes) αναλαμβάνει ν' απαντήσει στα γαλλικά με μια Μελέτη περί της μεθόδου (Discours de la méthode), που την ακολουθούν τρία δοκίμια αυτής της μεθόδου (essais de cette methode), στα Δοκίμια (Essais) του Μονταίν (Montaigne). Αλλά δεν είναι μόνον η γαλλική φιλοσοφία που προβάλλει μ' αυτή τη διαμάχη του Ντεκάρτ με το Μονταίν. Κατά την άποψη, σύμφωνη έστω και για μια φορά, αξιολογών αυθεντιών, του Χέγκελ και του Χάιντεγκερ για παράδειγμα, η αναζήτηση μιας αλήθειας που να παρουσιάζει το χαρακτήρα της απόλυτης βεβαιότητας εγκαθιδρύει όλη τη νεώτερη φιλοσοφία.

Επιδιώκουμε οι σελίδες που ακολουθούν να είναι μια εισαγωγή στη σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία. Μια έκθεση της γαλλικής φιλοσοφίας στο σύνολό της θα έπρεπε ν' αρχίζει με τον Ντεκάρτ (απαντώντας στον Μονταίν). Μια έκθεση της νεώτερης φιλοσοφίας θα έπρεπε ν' αρχίζει με τον ίδιο τρόπο. Ο τίτλος της μελέτης, που την πρώτη της σελίδα διαβάζετε, αναγγέλλει ένα σκοπό σεμνότερο: την εισαγωγή στη γλώσσα και τις απόπειρες φιλοσοφικής αναζήτησης στη Γαλλία του σήμερα, ενός αναγνώστη που τον θεωρώ, υποθετικά, εντελώς ξένο προς την παράδοση και τον τρόπο της γαλλικής φιλοσοφίας.

Η "σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία" δεν μπορεί να παρομοιασθεί ούτε με μια εποχή της φιλοσοφίας, ούτε με μια σχολή. Πρόκειται για το σύνολο των θεωριών που έχουν αναπτυχθεί στη Γαλλία και έχουν θεωρηθεί από το σημερινό κοινό σαν φιλοσοφικές. Οι συνθήκες (τόπος, ημερομηνίες) περιορίζουν το υλικό της έκθεσής μου. Αρχικά, θα φανεί ότι αυτές οι συνθήκες είναι εξωτερικές ως προς τη φιλοσοφία με τη σωστή της έννοια. Θ' ανησυχήσει ίσως κανείς μήπως η φιλοσοφία, βουτηγμένη στην ατμόσφαιρα της εποχής, υποβιβάζε-

ται γι' αυτό το λόγο σε γνώμη.

Το κοινό δεν είναι κατ' ανάγκη καλός κριτής. Καθορίζεται ακριβώς από το ότι δεν είναι αλάθητο. Έχει σημασία να το υπογραμπίσουμε αυτό, αφού το πρόγραμμά μας καθορίζεται, με την ακόλουθη έννοια: εισαγωγή στο πολυσυζητημένο σε μια ορισμένη επικράτεια, κατά μια ορισμένη εποχή, δηλαδή, τελικά, δε θα περιλάβουμε παρά μόνον ότι έχει κάνει θόρυβο στο όσο γίνεται ευρύτερο ακροατήριο. Αυτή η θορυβώδης προσέγγιση της φιλοσοφίας είναι αναγκαστικά άδικη γιατί αφήνει κατά μέρος ότι δεν έχει γίνει γνωστό στο κοινό, ή που δεν το έχουν ακούσει στον ίδιο βαθμό, αλλά που μερικές φορές θα του άξιζε αυτό. Πρέπει να γίνει σαφές ότι τα κείμενα που θα πραγματευτώ δεν είναι κατ' ανάγκη τα πιο ενδιαφέροντα που έχουν εκδοθεί κατά τη σύγχρονη περίοδο. Δε διαβεβαιώνω ακόμα πως όλα είναι ενδιαφέροντα. Γιατί το σύνολο της προς μελέτη βιβλιογραφίας κατατάσσεται σε τέσσερις κατηγορίες:

- I. Κείμενα που αναφέρονται απ' όλο τον κόσμο και που όλος ο κόσμος κρίνει άξια μνείας.
- II. Κείμενα που αναφέρονται απ' όλο τον κόσμο και που μερικοί τα θεωρούν ασήμαντα.
- III. Κείμενα που αναφέρονται από μερικούς, ή ακόμα κι από έναν μόνο, αλλά που από αυτούς τους ανθρώπους θεωρούνται ανώτερα από τα κείμενα των παραπάνω δύο κατηγοριών.
- IV. Κείμενα που όλος ο κόσμος αγνοεί μ' εξαίρεση μόνον τους αντίστοιχους συγγραφείς τους.

Είναι αυτονόητο ότι μια τέτοια ταξινόμηση δε θα είχε κανένα νόημα σε μια εισαγωγή στη φιλοσοφία γενικά, όπου μόνη η ανάπτυξη του φιλοσοφικού προβλήματος θα επέτρεπε την εκτίμηση του φιλοσοφικού κύρους ενός κειμένου, όποια κι αν ήταν η κατά τα άλλα αποδοχή του. Αλλά σε μια εισαγωγή στη σημερινή γαλλική φιλοσοφία δεν πρέπει να περιλάβουμε παρά τα γραπτά των κατηγοριών (I) και (II). Παραμερίζοντας τις κατηγορίες (III) και (IV) πρέπει να έχουμε επίγνωση του γεγονότος ότι δεν αφαιρούμε το μέτριο και το ασήμαντο, αλλά, επίσης, κείμενα που έχουν πραγματικά γίνει αποδεκτά, τουλάχιστον έξω από τη Γαλλία, ή ακόμα που πρόκειται να γίνουν, ή θα μπορούσαν να έχουν γίνει αποδεκτά.

Τελικά, τελευταίος περιορισμός, ο (ευτυχώς) περιορισμένος χώρος που διαθέτω δε θα μου επιτρέψει ν' αναφέρω όλα τα ονόματα, όλα τα βιβλία που έχουν πολυσυζητηθεί από το

κοινό. Αυτό το έργο δε φιλοδοξεί να είναι το «Who is who» της γαλλικής φιλοσοφίας. Θα πρέπει λοιπόν να παραιτηθούμε από την απόδοση ετούτης της παραλλαγής, εκείνης της μικρής διαφοράς μέσα σε μια σχολή και να αρκεστούμε σε μια εκδοχή για κάθε φιλοσόφημα. Κι εδώ, επίσης, θ' αρκεστώ στην πιο πολυσυζητημένη εκδοχή. Δε θα πρόκειται κατ' ανάγκη για την πιο ευφυή. Και θα επιφυλαχθώ, εννοείται, να αναφέρω τα ονόματα εκείνων, που κατά την προσωπική μου άποψη θα έπρεπε να είχαν γίνει καλύτερα κατανοητοί, ή που θα γίνουν αύριο, ή που θα έπρεπε να γίνουν κάποτε. Το ρητορικό κριτήριο στη φιλοσοφία δεν πρέπει να αποσιωπούμε ότι είναι ο θόρυβος.

Μένει να καθορίσουμε, έστω σύντομα, τις συνθήκες του τόπου και του χρόνου.

Μέχρι πού εκτείνεται αυτό που μας φαίνεται ότι είναι το παρόν μας. Από πολλές απόψεις δε θα ήταν αδικαιολόγητο να ξεκινήσουμε με τη γαλλική επανάσταση, αν όχι με το Ντεκάρτ. Το καλύτερο είναι λοιπόν να ξεκινήσουμε από το σήμερα. Αλλά η μεγάλη υπόθεση μιας γενιάς είναι η τακτοποίηση των χρεών που της κληρονόμησε η προηγούμενη. "Αμαρτίαι γονέων παιδεύουσι τέκνα". Επιχειρώντας αυτό, η κάθε γενιά κάνει να προβάλλουν τα εμπόδια που πάνω τους θα σκοντάψουν οι απόγονοί τους. Έτσι, αρμόζει, προκειμένου να προσδιορίσουμε αυτό που είναι για μας το σήμερα, να λάβουμε υπ' όψη μας δύο γενιές: την παρούσα γενιά, αυτή που εμφανίζεται ενεργή σήμερα, αλλά επίσης αυτή που ήταν η αμέσως προηγούμενή της.

Μπορούμε να δούμε στην πρόσφατη εξέλιξη της φιλοσοφίας στη Γαλλία το πέρασμα από τη γενιά των "3Η", όπως έλεγαν μετά το 1945, στη γενιά των τριών "δασκάλων της υποψίας", όπως θα πουν το 1960. Τα τρία Η είναι ο Χέγκελ (Hegel), ο Χούσσερλ (Husserl) και ο Χάιντεγκερ (Heidegger) και οι τρεις δάσκαλοι της υποψίας είναι ο Μαρξ, ο Νίτσε και ο Φρόυντ. Αυτό δε σημαίνει πως λέω ότι οι Χεγκελιανοί ή οι Χουσερλιανοί εξαφανίστηκαν απότομα απ' τη σκηνή το 1960. Αλλά, εκείνοι που επιμένουν να διατείνονται υπέρ των 3Η ή υπέρ ενός από αυτούς, μετά από αυτή τη χρονολογία, είναι οι πρώτοι που θα παραδεχτούν ότι η θέση τους δεν είναι κυρίαρχη. Αυτό το γεγονός τους επιβάλλει εξ' άλλου κατά τη συζήτηση να λαβαίνουν υπ' όψη τους την κοινή γνώμη (Doxa=δόξα), προκαταλαμβάνοντας τις αντιρρήσεις που θα μπορούσαν να τους τεθούν στο όνομα της καινούργιας τριάδας. Ο σκοπός που επιλέγεται για μας είναι λοιπόν να ερευνήσουμε τους λόγους αυτής της αλλαγής. Γιατί οι δάσκαλοι

που είχαν βασιλέψει από το 1930 ως το 1960 εκθρονίστηκαν ταυτόχρονα στα χρόνια του '60 προς όφελος των νεοφερμένων; Μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι η συνένωση των αυθεντικών σε διαδοχικές τριάδες είναι ρητορικό σχήμα: ο σχολαστικός ιστορικός της φιλοσοφίας, όσο κι αν μπορεί να φέρει κάθε είδους αντιρρήσεις σ' αυτούς τους συνδυασμούς, δε μπορεί να εμποδίσει μια γενιά να παίρνει, με ό,τι, για παράδειγμα, διαβάζει από το Χέγγελ, το Χούσσερλ, το Χάϊντεγκερ, ένα κοινό μάθημα. Δεν είναι τυχαίο ότι τα κείμενα που περισσότερο επικαλούνται μετά το 1930 είναι κείμενα δυσπρόσβατα, άλλα επειδή δεν είχαν μεταφρασθεί εκείνο τον καιρό (Η "Φαινομενολογία του Πνεύματος" μεταφράσθηκε το 1947 και το "Είναι και Χρόνος" παρέμεινε αμετάφραστο, ακόμα το 1978), άλλα επειδή δεν είχαν καν εκδοθεί (έτσι τα πιο θαυμαζόμενα κείμενα του Χούσσερλ θα είναι ακριβώς τα ανέκδοτα της Λουβαίν). Αυτές οι ιδιαίτερες περιστάσεις είναι υπέρ του παραγωγικού μετασχηματισμού, από τον αναγνώστη, της διατυπωμένης σκέψης, μετασχηματισμού που παρατηρείται πάντα στην παραγωγή μιας αυθεντίας. Ας μη νομίζουμε ότι ένα έργο αποκτά αυθεντία επειδή θα είχε διαβαστεί, μελετηθεί και τελικά κριθεί πειστικό. Συμβαίνει το αντίθετο: το διαβάζουν επειδή είναι ήδη πεπεισμένοι. Τα έργα έπονται μιας φήμης (*rumeur*). Όπως γράφει ο Μωρίς Μπλανσώ (Blanchot), η κοινή γνώμη δεν είναι ποτέ τόσο εντελώς γνώμη, όσο μέσα στη φήμη: η γνώμη είναι, για παράδειγμα, "εκείνο που μπορεί κανείς να διαβάσει στις εφημερίδες, αλλά ποτέ σε μια συγκεκριμένη εφημερίδα". Αυτή ακριβώς είναι η ουσία της φήμης, γιατί "αυτό που μαθαίνω εκ φήμης, έχω κατ' ανάγκη ήδη ακούσει να λέγεται".¹ Μ' ένα είδος πλατωνικής ανάμνησης, το κείμενο που ερωτεύεται κανείς είναι εκείνο μέσα στο οποίο δεν παύει να μαθαίνει αυτό που ήδη ήξερε. Ο Μερλώ-Ποντύ το έχει αναγνωρίσει αυτό:

"Στους εαυτούς μας, βρίσκουμε την ενότητα της φαινομενολογίας και την πραγματική της έννοια. Το θέμα λοιπόν δεν είναι τόσο το να απαριθμούμε αποφθέγματα, όσο το να προσδιορίσουμε και να εξακριβώσουμε την ουσία αυτής της φαινομενολογίας για μας που κάνει πολλούς από τους συγχρόνους μας, διαβάζοντας Χούσσερλ ή Χάϊντεγκερ, να έχουν δοκιμάσει το συναίσθημα ότι μάλλον αναγνωρίζουν κάτι που περίμεναν παρά ότι συναντούν μια καινούργια φιλοσοφία."²

Δε χρειάζεται λοιπόν ν' αναρωτιόμαστε εδώ, αν οι ερμηνεί-

ες που θα δοθούν στο Χέγγελ, στο Χούσσερλ, κατόπιν στο Μαρξ ή στο Νίτσε είναι ή όχι πιστές στις θεωρίες που διατείνονται ότι κατανοούν. Τις προδίδουν, είναι προφανές, αλλά αυτή η προδοσία είναι ίσως ένας τρόπος να προκύψει μια ορισμένη "μεταθεωρία", όπως λέει ο Χάϊντεγκερ, που ήταν εγγε- νής στις θεωρίες αυτές.

Πρέπει, τελικά, να πούμε κάτι για τις ιδιότητες του χώ- ρου κυκλοφορίας των φιλοσοφικών αποφάνσεων.

Αυτός ο χώρος δείχνει μια αξιοσημείωτη στατικότητα, τουλάχιστον μέχρι μια πρόσφατη χρονολογία, όπου οι τριγ- μοί γίνονται ακουστοί, πράγμα που προκαλείται από την πρό- σθεση στο δίκτυο κυκλοφορίας, το ήδη εγκατεστημένο στο τέλος του περασμένου αιώνα, ισχυρών μέσων μαζικής επικοι- νωνίας (τηλεόραση κ.λ.π.).

Αυτό που χαρακτηρίζει τον πανεπιστημιακό χώρο της φιλοσοφίας είναι ο ομόκεντρος σχηματισμός του, έντονα συ- γκεντρωτικός. Τα λύκεια εξασφαλίζουν στα πανεπιστήμια το ουσιαστικό τους κοινό στο πρόσωπο των μελλοντικών καθη- γητών της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Αυτοί οι καθηγητές των λυκείων, κατ' αρχή, στρατολογούνται από το κράτος με διαγωνισμούς. Το πρόγραμμα των διαγωνισμών αυτών, έργο της τελευταίας τάξης της λεγόμενης "τάξης φιλοσοφίας", έχει σαν αποτέλεσμα να είναι η διδασκαλία της φιλοσοφίας στη Γαλλία λίγο πολύ καθορισμένη από τη φύση και τη λει- τουργία αυτού του "προγράμματος της τάξης της φιλοσο- φίας". Σύμφωνα με την επίσημη θέση, το Πρόγραμμα, αρί- στούργημα συνοχής και ακρίβειας, θα έπρεπε να είναι αντι- κείμενο ομόφωνης αποδοχής. Στην πραγματικότητα είναι μάλλον το αποτέλεσμα συμβιβασμού μεταξύ των διάφορων υπάρχουσών τάσεων και αυτός είναι ο λόγος που το Αρι- στούργημα, το τόσο συχνά διαφημιζόμενο, γίνεται περιοδικά αντικείμενο σημαντικών αναθεωρήσεων. Κατηγορούμενα από τους μεν σαν φορείς αντιδραστικής ιδεολογίας, από τους δε σαν διαλυτικά κάθε πράγματος και απόμεινε ακόμα από αυ- θεντική φιλοσοφία στο προηγούμενο πρόγραμμα, τα προ- γράμματα που διαδέχονται το ένα το άλλο αντικατοπτρίζουν την προς στιγμή κατάσταση των πολιτικών δυνάμεων, όχι μόνο μέσα στο σώμα των διδασκόντων, αλλά στο σύνολο της χώρας.

Είναι σπάνιοι εκείνοι που διατείνονται ότι είναι ικανοποιη- μένοι από το πρόγραμμα, όπως είναι αναρίθμητοι εκείνοι που απαιτούν τη μετατροπή του. Πάντως, κανένας δε φαίνεται ν' αμφισβητεί την αναγκαιότητα ενός κάποιου προγράμμα- τος. Αυτή η λατρεία του προγράμματος, που είναι βέβαιο ότι

πάντοτε γεμίζει τον αλλοδαπό παρατηρητή με κατάπληξη, εξηγείται από τον έρωτα που τρέφουν οι Γάλλοι για το θεσμό του baccalauréat, αυτή την ενσάρκωση του ιδανικού της ισότητας. Γι' αυτό η δοκιμασία του baccalauréat, όσον αφορά τη φιλοσοφία, συνίσταται στο εξής: την ίδια μέρα, την ίδια ώρα και κατά τον ίδιο χρόνο όλοι οι υποψήφιοι κρίνονται από τη σύνταξη σ' ένα φύλλο χαρτιού αυστηρά πανομοιότυπο, από μια πραγματεία της ίδιας κατασκευής που μέχρι και πρόσφατα στηριζόταν πάνω στο ίδιο θέμα, παρμένο από το Πρόγραμμα. Αυτές οι ομοιόμορφες εργασίες διορθώνονται εν συνεχεία από τους καθηγητές στο φως ειδικών οδηγιών που το υπουργείο φροντίζει να τους παρέχει σ' αυτή την περίπτωση. Για να είναι αμερόληπτη αυτή η διόρθωση οργανώνεται μια μετακίνηση των διορθωτών από πόλη σε πόλη, με τρόπο ώστε να μην είναι κανένας υποψήφιος προσωπικά γνωστός στον εξεταστή του. Γι' αυτό το λόγο και επιβάλλεται να υπάρχει ένα εννιαίο πρόγραμμα, ίδιο για όλα τα γαλλικά λύκεια του πλανήτη Γη και, αν χρειαζόταν, και των άλλων πλανητών.

Είναι αυτονόητο ότι η στρατολόγηση των καθηγητών, που στις λεπτομέρειές της δε μπορώ να μπω εδώ, γίνεται σύμφωνα με ανάλογα κριτήρια. Αληθινή τελετουργία μύησης ο διαγωνισμός της υφηγεσίας ξερριζώνει από τους υποψήφιους οτιδήποτε διαισθητικά και ακαθόριστα είναι κακό (επαρχίες, αγρούς, τοπικές ιδιαιτερότητες) για να τους μεταμορφώσει σε αποστόλους του δημόσιου πνεύματος και του κράτους. Πρέπει σ' αυτό το θέμα να επιμείνουμε στο κυρίαρχο ρόλο του Προέδρου της εξεταστικής επιτροπής του διαγωνισμού. Αυτός είναι διορισμένος κατ' ευθείαν από τον υπουργό και διαλέγει τα άλλα μέλη της εξεταστικής επιτροπής, προΐσταται στις διασκέψεις και αποφασίζει το πρόγραμμα του διαγωνισμού (παρμένο από το Πρόγραμμα της τάξης της φιλοσοφίας), το οποίο πρόκειται, με τη σειρά του, να καθορίσει τα προγράμματα διδασκαλίας των σχολών του φιλοσοφικού τομέα που θέλουν να προετοιμάσουν τους φοιτητές τους. Το ίδιο το ύφος της γαλλικής φιλοσοφίας επηρεάζεται έτσι αέναα: όταν ο νεοκαντιανισμός προέδρευε στην εξεταστική επιτροπή, στο πρόσωπο του Λεόν Μπρουνσβίγκ (Brunschvicg), η τεράστια πλειοψηφία των φοιτητών εκπαιδεύονταν στην αφομοίωση των σκέψεων του Πλάτωνα, του Καρτέσιου και του Καντ, διαβάζοντάς τους μ' αυτή τη σειρά, σα μια πρόοδο της συνείδησης προς το πνεύμα: αλλά μπορούσε κανείς να αρκестεί, όσον αφορά τους συγγραφείς τους καταδικασμένους

από το νεο-καντιανισμό, όπως ο Αριστοτέλης και ο Χέγγελ, σε μια συνοπτική ανασκευή.

Το ότι ο καθηγητής της φιλοσοφίας στη Γαλλία είναι ένας Κρατικός υπάλληλος εξηγεί το ότι αυτή η εκπαίδευση έχει αναπόφευκτα πολιτικές επιπτώσεις. Αν αυτές οι επιπτώσεις είναι ανεπαίσθητες σε περιόδους εθνικής ισορροπίας, γίνονται αντίστροφα καθοριστικές όταν το Κράτος φαίνεται να κλονίζεται. Στις αρχές της ΙΙΙης Δημοκρατίας βρίσκουμε την πανεπιστημιακή φιλοσοφία εξουσιοδοτημένη για μια αποστολή από το Κράτος: να διδάξει στους σπουδαστές τη νομιμότητα των νέων ρεπουμπλικανικών θεσμών. Υποψήφιος για να λειτουργήσουν έτσι θα βρεθούν δύο θεωρίες: ο κοινωνιολογικός ποζιτιβισμός του Ντυρκέμ (Durkheim) και ο νεο-καντιανός ρασιοναλισμός (προέρχεται από τον Ρενουβιέ και αργότερα ενσαρκώνεται από το Μπρουναβίκ). Αυτός ο τελευταίος είναι που θα τον εισάγει τελικά. Αν και αντιτιθέμενες, αυτές οι δύο θεωρίες διδάσκουν πανομοιότυπα ότι η ανθρωπότητα, από τις πιο μακρινές της καταβολές, δεν έπαψε να προοδεύει προς μια αμοιβαία συμφωνία όλων των ανθρώπινων υπάρξεων πάνω σε λογικές αρχές: αρχές που είναι ακριβώς εκείνες των ρεπουμπλικανικών θεσμών! Θα δούμε πώς το σημείο εκκίνησης της γενιάς του 1930 θα είναι ακριβώς η επιθυμία απόδρασης από αυτό το οπτιμιστικό όραμα της ιστορίας.

Αλλά είναι βέβαια μέσα στον κοσμικό χώρο (εφημερίδες, επιθεωρήσεις, μαζικά μέσα ενημέρωσης) που οι φιλοσοφίες καλούνται αμέσως να εκλαϊκεύσουν το πολιτικό τους νόημα. Η ανάληψη πολιτικής θέσης είναι και παραμένει στη Γαλλία η αποφασιστική δοκιμασία, αυτή είναι που οφείλει ν' αποκαλύψει την τελική έννοια μιας θεωρίας. Τα πάντα συμβαίνουν σαν να φτάνει κανείς επιτέλους στο "ψητό" του θέματος τη στιγμή που, ξεκινώντας από υποθέσεις πάνω στο ένα και την πολλαπλότητα, ή πάνω στη φύση της γνώσης, φτάνει στο θέμα των προσεχών εκλογών ή σ' εκείνο της στάσης του κομμουνιστικού κόμματος. Αυτό που δεν παύει να εκπλήσσει είναι ο στιγμιαίος τρόπος με τον οποίο γίνεται εδώ το ιλιγγιώδες πέρασμα από την Ιδέα του καλού στο αισθητό καλό. Και πράγματι, παρά της υπερεπένδυσης του πολιτικού αντικειμένου στη φιλοσοφική διαμάχη, δεν έχουμε δει την εκκόλαψη μιας σημαντικής πολιτικής προβληματικής. Τα αξιοσημείωτα βιβλία πολιτικής φιλοσοφίας που έχουν γραφτεί στα γαλλικά μετριούνται στα δάχτυλα του ενός χεριού. Οι υπαρξιστές για παράδειγμα πολλαπλασιάζουν τις δακρυζέιες και πολιτικές τοποθετήσεις. Κι όμως, μάταια θ' αναζητούσε κανείς

σ' αυτούς μια οποιαδήποτε θεωρία του Κράτους ή μια προβληματική πάνω στις σύγχρονες μορφές πολέμου. Όλα συμβαίνουν σαν να μπορούσε κανείς ν' αποδώσει άμεσα την τάδε φιλοσοφική απόφαση στο δείνα πολιτικό κόμμα. Παράδοξες φήμες δημιουργούνται και καταλύονται: η επιστημολογία μέχρι το 1968 ήταν μάλλον αριστερή και η μεταφυσική δεξιά: αλλά να που με την ανάδυση των οικολογικών ανησυχιών η επιστημολογία φαίνεται αντιδραστική, ενώ η μεταφυσική παίρνει χροιά ανατρεπτική.

Αυτές οι μεταστροφές πολιτικών αξιών στο Χρηματιστήριο των γνώμων δε συνεισφέρουν καθόλου στη σαφήνεια των συζητήσεων. Κι όμως, υπάρχει εδώ ένα μεγάλο γεγονός. Η σχέση της φιλοσοφίας με την γνώμη είναι στη Γαλλία κατ' αρχή σχέση με την πολιτική γνώμη, και, κατά δεύτερο λόγο, με τη λογοτεχνική γνώμη, δηλαδή με τις λογοτεχνικές ομάδες (π.χ. το "νέο μυθιστόρημα", την ομάδα «*Tel Quel*»). Καθώς αυτές οι ομάδες, από την πλευρά τους, επιδεικνύουν εξ' ίσου πολιτικές θέσεις, οι διαφορετικές σχέσεις συμμαχίας και αντίθεσης διασταυρώνονται. Για παράδειγμα η ομάδα «*Tel Quel*» είναι σε κάποια χρονολογία μαχητής της "υποστήριξης του Κ.Κ.", ο αναγνώστης που συμμερίζεται τις απόψεις του πάνω στη μοντέρνα λογοτεχνία γίνεται ταυτόχρονα φιλοκομμουνιστής. Αλλά, αυτός ο αναγνώστης θα πρέπει ν' αποκηρύξει αυτή τη λογοτεχνική θέση, ή μάλλον να διακόψει σχέσεις με την "υποστήριξη του Κ.Κ.", όταν λίγο αργότερα το «*Tel Quel*» θα γίνει κινεζόφιλο. Και ανάλογα με το αν θ' αγοράσει την επιθεώρηση «*Tel Quel*» τη μία ή την άλλη από τις εποχές της, θα βρεί εκεί ή όχι άρθρα με την υπογραφή του Ντερριντά.

Έτσι και η έκθεσή μου θα πρέπει, κατά περιοχές, να αναφέρεται στις πολιτικές περιστάσεις. Είναι αυτονόητο ότι αυτό θα γίνεται τις στιγμές εκείνες, όπου ο φιλοσοφικός λόγος επιδιώκει ο ίδιος να συσχετίζεται μ' αυτές τις περιστάσεις.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΙΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Τα παρακάτω αρχικά παραπέμπουν στα εδώ αναφερόμενα έργα:

ΠΔ: Merleau-Ponty, Οι περιπέτειες της διαλεκτικής (*Les aventures de la dialectique* — Gallimard, 1955)

- *ΑΟΙ: Deleuze και Guattari, Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια (*Capitalisme et schizophrénie*), τόμος Ι Ο αντι-Οιδίποδας, (*L'anti-Oedipe* – Minuit, 1972)
- **ΚΔΛ: Sartre, Κριτική του διαλεκτικού λόγου (*Critique de la raison dialectique*), με προηγούμενα τα Προβλήματα Μεθόδου (*Questions de méthode*): Τόμος Ι, θεωρία των πρακτικών συνόλων (*théorie des ensembles pratiques* – Gallimard, 1960).
- Παρέκκλιση: Lyotard, Παρέκκλιση ξεκινώντας από το Μαρξ και το Φρόυντ (*Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973).
- Μηχ. Εκ.: Lyotard, Μηχανισμοί εκτόνωσης (*Des dispositifs pulsionnels* – 10/18, 1973).
- ΔΕ: Deleuze, Διαφορά και επανάληψη (*Difference et répétition* – P.U.F., 1968).
- ΓΔ: Derrida, Η γραφή και η διαφορά (*L'écriture et la différence* – Seuil, 1967).
- Λιμπ. Οικον.: Lyotard, Η Λιμπιντινική Οικονομία (*Economie libidinale* – Minuit, 1974).
- *ΕΜ: Sartre, Το Είναι και το Μηδέν, (*L'être et le néant* – Gallimard, 1943).
- Γ: Derrida, Περί της γραμματολογίας, (*De la grammatologie* – Minuit, 1974).
- *ΙΤ: Foucault, Ιστορία της Τρέλας κατά την κλασσική εποχή, (*Histoire de la Folie à l'âge classique* – 1η έκδοση Plon, 1961).
- Εισ. Χέγκελ: Kojève, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Χέγκελ (*Introduction à la lecture de Hegel* – Gallimard, 1947).
- ΑΚ Ι και ΑΚ ΙΙ: Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, Ανάγνωση του Κεφαλαίου. (Λίρε το Κεφάλαιο), τόμοι Ι και ΙΙ, (Maspero, 1965).
- ΛΣ: Deleuze, Λογική της Σημασίας (*Logique du sens* – Minuit, 1969).
- Περιθώριο: Derrida, Το περιθώριο της Φιλοσοφίας (*Marges de la philosophie* – Minuit, 1972).
- ΛΠ: Foucault, Οι λέξεις και τα πράγματα (*Les mots et les choses* – Gallimard, 1966).

* "Ο Αντι-Οιδίπους" (Ελλ. έκδ. ΡΑΠΠΑ, 1981).

** Βλ. Ρ. ΛΑΙΝΓΚ/ΝΤ. ΚΟΥΠΕΡ: "Λόγος και Βία" (PRAXIS, 1983), Το Πρόβλημα της Μεθόδου (Ελ. έκδ. ΕΞΑΝΤΑΣ, 1975).

* "Είναι και Μηδέν" (Ελ. έκδ. ΠΑΠΑΖΗΣΗ, 1977).

* "Ιστορία της Τρέλας" (Ελ. έκδ. ΗΡΙΑΝΟΣ, 1976).

ΝΦ: Deleuze, Ο Νίτσε και η φιλοσοφία (*Nietzsche et la philosophie* – P.U.F., 1962).

ΠΓ: Husserl, Η προέλευση της γεωμετρίας (*L'origine de la géométrie*), μετάφραση και εισαγωγή του Derrida (PUF, 1962).

*ΓΜ: Althusser, Για το Μαρξ (*Pour Marx* – Maspero, 1965).

*ΦΑ: Merleau-Ponty, Φαινομενολογία της αντίληψης (*Phénoménologie de la perception* – Gallimard, 1945).

ΔΣ: Merleau-Ponty, Η δομή της συμπεριφοράς (*La structure du comportement* – P.U.F., 1942).

ΣΜΣ: Merleau-Ponty: Σημασία και μη-σημασία (*Sens et non-sens* – Nagel, 1948).

ΦΦ: Derrida, Η φωνή και το φαινόμενο (*La voix et le phénomène* – P.U.F., 1967).

Όλα τα παραπάνω βιβλία εκδόθηκαν στο Παρίσι.

* "Για το Μαρξ" (Ελ. έκδ. ΓΡΑΜΜΑΤΑ, 1978).

* Βλ. Μ. ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ: "Προοίμιο στη Φαινομενολογία της Αντίληψης" (ΕΡΑΣΜΟΣ, 1977).

1. Ο ΕΞΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ

Η γενιά των τριών Η είναι η πρώτη γενιά του 20ου αι. Από τη χρονολογία της γέννησής τους μαθαίνουμε ότι οι εκπρόσωποι αυτής της γενιάς γεννήθηκαν στην αρχή του αιώνα. (Ο Σαρτρ το 1905, ο Μερλώ-Ποντύ το 1908) και γίνονται γνωστοί στα χρόνια τα αμέσως προηγούμενα του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου. Οι πιο ηλικιωμένοι και ήδη γνωστοί εκείνη την εποχή συγγραφείς ανήκουν στο 19ο αι.: πρόκειται για τη μπεργκσονική γενιά. (Ο Bergson ο ίδιος γεννήθηκε το 1858, και είχε εκδόσει τη διδακτορική του διατριβή το 1889).

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΓΕΛ

"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". (Alexandre Cojève, Κριτική) — (1946, No 2-3, σελ. 366).

Αν υπάρχει ένα σημάδι αλλαγής των πνευμάτων —εξέγερση κατά του νεο-καντιανισμού, έκλειψη του μπερζονισμού— αυτό το σημάδι είναι η επαναφορά σε ισχύ του Χέγγελ. Αυτός που είχε εκτοπισθεί από τους νεο-καντιανούς, γίνεται ξαφνικά, παραδόξως, ένας συγγραφέας της πρωτοπορείας, που τον αναφέρουν με σεβασμό στους πιο προοδευτικούς κύκλους. Αυτή η αναγέννηση φαίνεται να οφείλεται σε δύο κυρίως λόγους. Ο ένας είναι η ανάκτηση ενδιαφέροντος για το μαρξισμό μετά από τη ρωσική επανάσταση. Ένα μέρος του γοήτρου που περιβάλλει τους μπολσεβίκους ηγέτες αντανακλάται στο Χέγγελ, στο βαθμό που ο Λένιν, για παράδειγμα, είχε ζωηρά συστήσει την ανάγνωσή του. Ο άλλος λόγος είναι η επιρροή της σειράς των παραδόσεων του Κοζέβ στην ανώτατη Σχολή θετικών επιστημών (Ecole pratique des hautes études), που αρχίζοντας το 1933 θα συνεχιστούν μέχρι το 1939. Το κείμενο αυτών των παραδόσεων που θα παρακολουθήσει η πλειονότητα των πρωταγωνιστών της γενιάς των τριών Η θα εκδοθεί το 1947 με τη φροντίδα του Ραιημόν Κενώ (Que-

neau).¹

Τίποτα δεν είναι χαρακτηριστικότερο από την αλλαγή στην αποδοχή της λέξης διαλεκτική. Πριν από το 1930 ακούγεται άσχημα: για ένα νεο-καντιανό η διαλεκτική είναι η "λογική των φαινομένων"· για ένα μπεργκσονικό δεν μπορεί να παράγει παρά μια φιλοσοφία καθαρά βερμπαλιστική. Μετά το 1930, αντιστρόφως, η λέξη χρησιμοποιείται σχεδόν πάντα με μια έννοια εγκωμιαστική. Η σωστή στάση είναι στο εξής το ξεπέρασμα του "αναλυτικού λόγου", (της καντιανής *verstand*), ή ακόμα του "μηχανισμού", χάρη στη διαλεκτική. Η Διαλεκτική γίνεται μάλιστα μια έννοια τόσο υψηλή ώστε θα ήταν υβριστικό να ζητήσει κανείς τον ορισμό της. Για μια τριακοventατία, θα παραμείνει σαν Θεός της αρνητικής θεολογίας: έπρεπε ν' αρνηθεί κανείς για να την ορίσει, δεν μπορούσε να την προσεγγίσει κανείς παρά μόνον εξηγώντας τι δεν ήταν αυτή. Έτσι ο Σαρτρ θα γράψει το 1960 μετά από τόσα χρόνια διαλεκτικής σκέψης:

"Η διαλεκτική η ίδια (...) δε θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο εννοιών γιατί η κίνησή της τις παράγει και τις ακυρώνει όλες".²

Δήλωση αρκετά απογοητευτική, όταν την ανακαλύπτουμε μέσα σ' ένα έργο περίπου οκτακοσίων σελίδων που νομίζουμε, αν εμπιστευθούμε τον τίτλο του, ότι εξηγεί ακριβώς σε τι συνίσταται ο διαλεκτικός τρόπος σκέψης.

Αυτό το γόητρο της διαλεκτικής δε θα εξασθενήσει παρά μόνο με τη δεύτερη γενιά (μετά το 1960). Αυτή η γενιά, καίγοντας το μέχρι τότε λατρεύόμενο είδωλο, θ' ανακαλύψει στη διαλεκτική την κατ' εξοχήν ψευδαισθηση, από την οποία θα επιχειρήσει ν' απελευθερωθεί, στηριζόμενη, αυτή τη φορά, στο Νίτσε.

Στην εισήγηση που είχε συντάξει για το συνέδριο Χέγγελ του 1930 με θέμα την κατάσταση των Χεγγελιανών σπουδών στη Γαλλία,³ ο Αλεξάντρ Κουαρέ (Koyré) ομολογούσε, αρχίζοντας, την ισχνότητα της έκθεσής του. Η δικαιολογία του για το ότι δεν είχε να πει και πολλά πράγματα ήταν πως δε βρήκε στη Γαλλία χεγγελιανή σχολή. Μέσα στα δέκα επόμενα χρόνια τα πράγματα έχουν αλλάξει τόσο πολύ, ώστε ο Μερλώ-Ποντύ μπορούσε να γράφει το 1946 τις παρακάτω χεγγελιανές γραμμές που σήμερα ξανά μας εκπλήσσουν:

"Ο Χέγγελ είναι η προέλευση οτιδήποτε μεγάλου έχει

γίνει στη φιλοσοφία εδώ κι έναν αιώνα —για παράδειγμα του μαρξισμού, του Νίτσε, της φαινομενολογίας και του γερμανικού υπαρξισμού, της ψυχανάλυσης· εγκαθιδρύει την απόπειρα εξερεύνησης του παράλογου και της ένταξής του σ' ένα διευρυμένο λόγο, που παραμένει ο σκοπός του αιώνα (...) Αν δεν παραιτούμαστε από την ελπίδα μιας αλήθειας, πέρα από τις διιστάμενες τοποθετήσεις, και αν, πολύ έντονα συναισθανόμενοι την υποκειμενικότητα, διατηρούμε την επιθυμία ενός καινούργιου κλασικισμού και ενός οργανικού πολιτισμού, δεν υπάρχει, στην ιεραρχία της κουλτούρας πιο επείγων σκοπός από την ανασύνδεση με τη χεγγελιανή τους προέλευση των αγνώμων θεωριών που επιζητούν να την ξεχάσουν".⁴

Όταν το γράφει αυτό ο Μερλώ-Ποντύ σίγουρα δεν πιστεύει ότι λέει κάτι παράδοξο, αλλά μόνον ότι αναφέρεται στο κοινό αίσθημα πάνω σ' ένα παραδεκτό γεγονός. Δυνάμει ποιας μυστικής γενεαλογίας κατάγονται από το Χέγγελ "αγνώμονες θεωρίες", όπως η σκέψη του Νίτσε ή η ψυχανάλυση; Εκεί βρίσκεται αυτό που ο Μερλώ-Ποντύ δε διευκρίνιζε εκείνη την εποχή. Αλλά αυτή η άποψη, αν και παρακινδυνευμένη σε σχέση με το αντικείμενό της, εξακολουθεί να έχει για μας εξαιρετικό ενδιαφέρον. Μας υποδεικνύει το σημείο διατομής των πολλαπλών αναφορών της εποχής, μας αποκαλύπτει τον πόθο μιας κοινής γλώσσας που φαινόταν τότε ότι θα έπρεπε να είναι χεγγελιανή.⁵

Το 1930 ο Χέγγελ ήταν ένας ρομαντικός φιλόσοφος που από πολύ καιρό η επιστημονική πρόοδος τον είχε ανασκευάσει (αυτή ήταν η άποψη του Μπρουναβίκ, που ο Κοζέβ δεν παρέλειψε ν' αναφέρει στην Εισήγησή του). Το 1945 ο Χέγγελ έχει γίνει η κορυφή της κλασσικής φιλοσοφίας και η προέλευση ό,τι πιο μοντέρνου έχει γίνει. Μετά ο τροχός θα γυρίσει ξανά. Στη διατριβή του, που εκδόθηκε το 1968, ο Ζυλ Ντελέζ αρχίζει με μια επαναφορά της "ατμόσφαιρας της εποχής": όπου βρίσκει κανείς τη χαϊντεγκεριανή "οντολογική διαφορά", το "στρουκτουραλισμό", το "νέο μυθιστόρημα", κ.λ.π. Γράφει λοιπόν:

"Όλα αυτά τα σημεία μπορούν να καταλογιστούν σ' ένα γενικευμένο αντιχεγγελιανισμό· η διαφορά και η επανάληψη έχουν πάρει τη θέση του όμοιου και του αρνητικού, της ταυτότητας και της αντίφασης".⁶

Ο Φουκώ, απ' την πείρα του παρατηρεί στο εναρκτήριο Μάθημά του, στο Κολλέγιο της Γαλλίας (College de France), το 1970:

“Ολόκληρη η εποχή μας, είτε με τη λογική είτε με την επιστημολογία, είτε με το Μαρξ είτε με το Νίτσε, προσπαθεί να δραπετεύσει από το Χέγγελ”.⁷

Έτσι, το 1945, κάθε τι μοντέρνο προέρχεται από το Χέγγελ και ο μόνος τρόπος συνάθροισης των αντιφατικών απαιτήσεων του μοντέρνου είναι το να προτείνεται μια ερμηνεία του Χέγγελ. Το 1968 κάθε τι μοντέρνο —δηλαδή και πάλι οι ίδιοι: Μαρξ, Φρόυντ κ.λ.π.— είναι εχθρικό προς το Χέγγελ. Η διαφορά των δύο γενεών βρίσκεται σ' αυτή την αντιστροφή του σημείου με το οποίο δηλώνεται η σχέση με το Χέγγελ: ένα σημείο πλην αντικαθιστά παντού ένα σημείο συν. Αυτό που αντίθετα δεν αλλάζει, είναι το ίδιο το ορόσημο: πρόκειται πάντα για το ίδιο σημείο, που στη μία περίπτωση πρέπει να επανέλθεις (να ξαναγυρίσεις όπως ο άσωτος υιός στο χεγγελιανό σπίτι) και στην άλλη ν' απομακρυνθείς (να βάλεις τέλος στη χεγγελιανή τυραννία).

Κάποιοι που θάβλεπε το χεγγελιανό έργο σαν ένα μνημείο ρασιοναλισμού θα ξαφνιαζόταν χωρίς αμφιβολία από το σεβασμό που δείχνουν οι μέλλοντες Γάλλοι “υπαρξιστές”, ως προς το Χέγγελ: αν η ύπαρξη είναι βαθύτατα παράλογη, αδικαιολόγητη, πώς συμβιβάζεται με μια σκέψη που υποστηρίζει ότι “κάθε τι το πραγματικό είναι λογικό”; Γι' αυτό η διαγνωστική του Μερλώ-Ποντύ που έχω αναφέρει πάρα πάνω, εξηγεί αρκετά αυτή την κατάσταση πραγμάτων. Η διεύρυνση του λόγου μπορεί να νοηθεί με δύο τρόπους. Είναι αλήθεια ότι μπορεί κανείς να καταλάβει πως ο λόγος εκτείνει την αυτοκρατορία του και παίρνει την εξουσία σε ζώνες που του ήταν μέχρι τότε ξένες (την ιστορία και τις βιαιότητές της, την ύπαρξη και την τυχαιότητά της, το ασυνείδητο και τις παυουργίες του). Αλλά μπορεί κανείς επίσης, πριν απ' όλα, να ευαισθητοποιηθεί στην κριτική του υπάρχοντος λόγου που υποαινίσταται αυτή η έκφραση “διεύρυνση του λόγου” και να δει σ' αυτή τη διεύρυνση πολύ παραπάνω από μία απλή επέκταση: μια πραγματική μεταμόρφωση της σκέψης. Η αμφισημία που συναντάμε εδώ είναι η ουσιαστική δυσκολία που πρέπει ν' αντιμετωπίσει η ερμηνεία του Χέγγελ, που απαιτείται απ' όλες τις πλευρές, άλλοτε με έννοια θετική —“ο Χέγγελ είναι που θα μας ενώσει”, άλλοτε με έννοια κριτική —“από το χεγγελιανισμό είναι που θέλουμε ν' απαλλαγούμε”. Για μια

σκέψη μη διαλεκτική θα αρκούσε η αντίθεση του λογικού με το παράλογο, αλλά μια σκέψη που θέλει να είναι διαλεκτική καθορίζεται από την πρόκληση μιας κίνησης του λόγου προς εκείνο που του είναι βαθύτατα ξένο, προς το άλλο: τότε το ερώτημα είναι να μάθουμε αν, κατ' αυτή την κίνηση, είναι το άλλο που θα επαναφερθεί στο ίδιο, ή μήπως αν, για ν' αγκαλιάσει ταυτόχρονα το λογικό και το παράλογο, το ίδιο και το άλλο, ο λόγος θα πρέπει να μεταμορφωθεί, να χάσει την αρχική του ταυτότητα, να πάψει να είναι ο ίδιος και να γίνει άλλος μαζί με το άλλο. Λοιπόν το άλλο του λόγου είναι ο παραλογισμός, η τρέλα. Τίθεται έτσι το πρόβλημα ενός περάσματος του λόγου μέσα από την τρέλα ή τον παραλογισμό, πέρασμα που πρέπει να προηγείται κάθε ανύψωσης σε μια αυθεντική σοφία.

Ο Κοζέβ που προτιμούσε να μιλάει για σοφία παρά για λογικότητα, είχε οικειοποιηθεί αυτή την τελευταία υπόθεση. Ο Χέγγελ, κατ' αυτόν παρ' ολίγο να καταποντιζόταν στην τρέλα, τη στιγμή της κατάκτησης της απόλυτης γνώσης. Και, γενικά, η ερμηνεία του, μακριά από τον τονισμό της λογικής και καθησυχαστικής πλευράς της Χεγγελιανής σκέψης, επιμένει μ' ευαρέσκεια στις στιγμές που είναι παράδοξες, υπερβολικές, βίαιες, και πάνω απ' όλα αιματηρές. Κατά τα γεγονότα του Μάη 1968, ο Κοζέβ είχε πει, κατά τις αφηγήσεις: δε χύθηκε αίμα, άρα δε συνέβη τίποτε... Το σχόλιό του στη Φαινομενολογία του Πνεύματος την παρουσιάζει σαν μια διήγηση της παγκόσμιας ιστορίας, όπου οι αιματηροί πόλεμοι —και όχι "ο λόγος"— κάνουν τα πράγματα να προχωρούν προς την ευτυχή κατάληξη. Δε χάνει ευκαιρία να υπενθυμίσει τις κανονίες που ο Χέγγελ πρέπει να άκουγε τότε που ολοκλήρωνε το χειρόγραφο του στην Ιένα. Αυτό εξηγεί το ότι βρίσκουμε, ανάμεσα στους πιο πιστούς ακροατές των παραδόσεων του Κοζέβ, εκείνους ακριβώς που θα προμηθεύσουν το ουσιαστικώτερο από τα όπλα του στο "γενικευμένο αντιχεγγελιανισμό", που ο Ντελέζ παρατηρεί γύρω του το 1968 —μεταξύ των άλλων, ο Μπατάϊγ (Bataille), που η επίδραση του Κοζέβ πάνω του θα είναι αποφασιστική,⁸ και ο Klossowski.⁹ Στην εκδοχή του Κοζέβ, η χεγγελιανή σκέψη παρουσιάζει ορισμένα χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να γοητεύσουν ένα νιτσεϊκό: έχει κάτι το ριψοκίνδυνο και το παρακινδυνευμένο, θέτει σε κίνδυνο ακόμα και το ίδιο το πρόσωπο του στοχαστή, την ταυτότητά του, προχωρεί πέρα από το κοινά αποδεκτό μέτρο του καλού και του κακού. Ο Χέγγελ είχε πει ότι η φιλοσοφική θεωρία απέβλεπε στην ένωση και τη συμφιλίωση "των εργάσιμων ημερών της εβδομάδας" και

“της Κυριακής της ζωής”, μ’ άλλα λόγια των κοσμικών πλευρών της ύπαρξης (εργασία, οικογενειακή ζωή, συζυγική πίστη, επαγγελματική σοβαρότητα, αποταμίευση, κ.λ.π.) και των ιερών πλευρών της (παιχνίδι αυταπάρνησης, ιλιγγους, καταστάσεις ποιητικής έξαρσης).¹⁰ Ο Ρ. Κενώ, ο εκδότης των παραδόσεων, θα κάνει το “Κυριακή της ζωής” τίτλο ενός από τα μυθιστορήματά του.

Σίγουρα, εκείνο που συγκρατούσε στον Κοζέβ την προσοχή του κοινού ήταν το ταλέντο του να διακυβεύει τη φιλοσοφία —με την έννοια που μιλάμε για “επικίνδυνες συναναστροφές”— επιβάλλοντάς της να διασχίσει τους τομείς της ύπαρξης που αυτή δεν επισκεπτόταν ευχαρίστως, μέχρι τότε: τον πολιτικό κυνισμό, τον ιλιγγο των σφαγών και των βιαιοτήτων και γενικά τις εξωλογικές καταβολές του λογικού. Αυτές οι όψεις του Χεγγελιανού έργου, που για καιρό είχαν θεωρηθεί σαν το επονεϊδιστο μέρος της φιλοσοφίας του, τώρα αποτελούν όλη της την αξία, χάρη στη μαγεία της αφηγηματικής τέχνης που διέθετε ο Κοζέβ. Η πραγματικότητα είναι η πάλη μέχρι θανάτου των ανθρώπων για γελοίες απολαύσεις —παίζουν τη ζωή τους για να υπερασπίσουν μια σημαία, για να πάρουν ικανοποίηση για μια προσβολή, κ.λ.π. Κάθε φιλοσοφία που αγνοεί αυτό το θεμελιώδες γεγονός είναι μια ιδεαλιστική μυστικοποίηση: αυτή είναι, χοντρικά, η διδασκαλία του Κοζέβ.

Ο Κοζέβ κληροδοτεί στους ακροατές του μια “τρομοκρατική” αντίληψη της ιστορίας. Ξαναβρίσκουμε αυτό το μοτίβο του Τρόμου σ’ όλες τις επιχειρηματολογίες που θ’ ακολουθήσουν μέχρι σήμερα: στον τίτλο του βιβλίου που γράφει ο Μερλώ-Ποντύ το 1947 για να δικαιώσει μια πολιτική της “υποστήριξης στο Κ.Κ.,” παρά τις δίκες της Μόσχας, Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*, στις αφιερωμένες στη Γαλλική Επανάσταση αναλύσεις του Σαρτρ, μέσα στην Κριτική του Διαλεκτικού Λόγου (θέμα της “αδελφικότητας-τρόμου”), όπως και στα εγκώμιά του υπέρ της βίας· τέλος στο μεγάλο έλεγχο συνειδήσεως της τάξης των διανοούμενων που θα την οδηγήσει το 1977-78, με τη φωνή των “νέων φιλοσόφων” να ομολογήσει τη γοητεία που ασκούν στους διανοούμενους οι πιο αιμοσταγείς εξουσίες, ακριβώς επειδή αυτές δεν ανησυχούν από ενδοιασμούς και τολμούν να δείξουν πού βρίσκεται η εξουσία. Ο Αντρέ Γκλυκσμάν (Glucksmann) θα γράψει ένα βιβλίο για να κατηγορήσει όλους αδιακρίτως τους φιλοσόφους, που προωθούν στα θεωρητικά τους έργα μια επιθυμία

* Ελ. έκδ. ΕΞΑΝΤΑΣ, 1975.

κυριαρχίας, πράγμα που θα εξηγούσε τη συνέργεια φιλοσόφων και τυράννων.¹¹ Αυτό το προφανώς υπερβολικό αίτημα δείχνει σε ποιο βαθμό είχε γίνει αποδεκτό το μάθημα του Κοζέβ και κυριαρχεί ακόμα τα πνεύματα. Πράγματι, ο Κοζέβ έγραφε: δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά μεταξύ του φιλοσόφου και του τυράννου.¹² χωρίς αμφιβολία, η συντομία της ζωής δεν επιτρέπει στον ίδιον άνθρωπο να είναι ταυτόχρονα φιλόσοφος και τύραννος· αλλά η διαφορά προέρχεται μόνον από αυτό και ο τύραννος δεν είναι ποτέ, παρά ένας πολιτικός άνδρας που επιδιώκει να πραγματοποιήσει στον κόσμο μια φιλοσοφική ιδέα· άρα η αλήθεια μιας φιλοσοφικής ιδέας μετριέται, εξηγεί ο Κοζέβ, από την πραγματοποίησή της στην ιστορία, και κατά συνέπεια ο φιλόσοφος δεν έχει τίποτε να προσάψει στον τύραννο που καταπιέζει στο όνομα μιας ιδέας, και αυτή είναι πάντα η περίπτωση των σύγχρονων τυραννιών, γιατί οι δυνάστες διατείνονται ότι ακολουθούν μια ιδεολογία. Η θεμελίωση της φιλοσοφίας-τρομοκρατίας δεν είναι λοιπόν, όπως νομίζει ο Γκλυκσμάν, η "επιθυμία της γνώσης" και τίποτε παραπάνω, αλλά είναι ο πραγματιστικός ορισμός της αλήθειας. ("Το αληθινό είναι το αποτέλεσμα"), ορισμός που δε θα προξενούσε, προφανώς, την ομοφωνία μεταξύ των φιλοσόφων. Παρατηρεί κανείς αυτόν τον υπαινιγμό στην ακόλουθη παράγραφο:

"Τι είναι τελικά το ήθος του Χέγγελ; (...) Είναι οτιδήποτε υπάρχει, καθ' όσον υπάρχει. Κάθε πράξη, απαρνούμενη το υπάρχον δεδομένο, είναι λοιπόν κακή: ένα αμάρτημα. Αλλά το αμάρτημα μπορεί να συγχωρηθεί. Πώς; με την επιτυχία του. Η επιτυχία ακυρώνει το έγκλημα γιατί η επιτυχία είναι μια καινούργια πραγματικότητα που υπάρχει. Αλλά πώς να κρίνουμε την επιτυχία; Θα χρειαζόταν γι' αυτό να τελείωνε η Ιστορία".¹²

Γι' αυτό οι επαναστάσεις είναι αναγκαία αιματηρές.

ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΜΙΑΣ ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Πολλές φορές η γενιά του 1930 έχει διηγηθεί τα χρόνια της μαθητείας της. Επαναστατώντας εναντίον του πανεπιστημιακού ιδεαλισμού, διεκδικεί εκείνο που αποκαλεί "συγκεκριμένα φιλοσοφία"¹⁴ και που θα αποκτήσει αργότερα το όνομα του υπαρξισμού. Άρα μπορεί να εννοήσει κανείς τον "ιδεαλι-

σμό", τόσο με την κοινή έννοια όσο και με τη μεταφυσική έννοια.

Ιδεαλιστής είναι, με την κοινή έννοια, ο άνθρωπος που για να καθοδηγείται στη ζωή του έχει σαν οδηγό μια "ιδέα" ή ένα "ιδανικό". Με το "ιδέα" πρέπει να εννοούμε μια "πνευματική θεώρηση", μια άποψη δηλ. που προέρχεται από τα μάτια και που δεν μπορεί να αναχθεί σε οποιοδήποτε "δίδαγμα της εμπειρίας". Τα εμπειρικά διδάγματα, όπως είναι γνωστό, είναι συχνά πικρά και κατατείνουν μάλλον στο "ρεαλισμό" ή στον "κυνισμό", παρά στον ιδεαλισμό. Ο ιδεαλισμός έχει άδικο, αν πάντα έχει άδικο να είναι κανείς ιδεαλιστής, γιατί δεν παίρνει υπ' όψη του αυτό που θα μπορούσε να του διδάξει η ζωή και επειδή εκλαμβάνει τα πράγματα να συμβαίνουν στην πραγματικότητα όπως θάπρεπε να συμβαίνουν σύμφωνα με την "ιδέα" που φτιάχνει, ενός κόσμου ιδανικού. Το σφάλμα λοιπόν του ιδεαλιστή λέγεται αφαίρεση. Αρχίζει με το ν' αγνοεί την αμείωτη διαφορά που χωρίζει τον λογικό και σύμφωνο με το καλό κόσμο, για τον οποίο μιλάει, από τον ταραγμένο και απειθρή στο λόγο κόσμο, για τον οποίο μιλάει πολύ λιγώτερο. Ο κόσμος, για τον οποίο μιλάει, είναι ο κόσμος όπου συζητούν: ανταλλάσσουν λέξεις και όχι γροθιές ή κανονιές. Από δω προέρχεται η διεκδίκηση μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας για να θέσει τέρμα στο ιδεαλιστικό ψέμα.

Βλέπει κανείς αμέσως το όριο μιας τέτοιας κριτικής του ιδεαλισμού. Ο ιδεαλιστής κατηγορείται πως εκλαμβάνει ότι ο κόσμος, έτσι όπως θάπρεπε να είναι —εκπολιτισμένος και λογικός— είναι ήδη ο σημερινός κόσμος. Τότε ο ιδεαλιστής είναι ένας αφελής ονειροπόλος, εκτός κι αν είναι ένας πανούργος συντηρητικός ή ένας καθηγητής που έχει προσβληθεί από πανεπιστημιακό παραχάϊδεμα. Αυτό που προσάπτεται στον ιδεαλιστή δεν είναι καθόλου το ιδανικό του. Το ιδανικό αυτό, κρινόμενο κάθε άλλο παρά ανόητο ή παράφορο, θεωρείται ο ακριβής ορισμός του καλού. Αυτό που του προσάπτεται είναι το ότι πιστεύει πως αυτό το ιδανικό έχει ήδη πραγματοποιηθεί σήμερα, και πως γι' αυτό το λόγο απέχει από κάθε δράση.

Το επακόλουθο είναι ότι η νίκη της συγκεκριμένης φιλοσοφίας πάνω στην αφαίρεση θα αναχθεί σε μια χρονολογική διόρθωση: το καλό δεν έχει ακόμη συντελεσθεί, ο ιδεαλιστής που σήμερα μας κοροϊδεύει, αύριο θα έχει δίκιο, η πλάνη του παρόντος θα μεταβληθεί σε μελλοντική αλήθεια: "διαλεκτική" πανουργία που θα πραγματοποιήσει τη δράση ή όπως θάλεγε κανείς μ' ένα όρο που θέλει να είναι μαρξιστικός, την πράξη (praxis). Αυτή η λέξη Πράξη είναι εξ' άλλου

μία από τις λέξεις που θα κυριαρχήσουν κατά την δεκαετία 1950-1960. Το ότι ο όρος πράξη χρησιμοποιήθηκε τότε στη θέση αυτού που προηγούμενα λεγόταν δράση (action = δράση και πράξη), είναι αδιαμφισβήτητη επίπτωση της αδιάκοπης μελέτης των κειμένων του νέου Μαρξ κατ' αυτή την περίοδο. Είναι το σταθερό θέμα του Μερλώ-Ποντύ όταν μιλάει για το Μαρξ: η πράξη είναι ο "τόπος της έννοιας", αυτή θα έπρεπε να είναι η τεράστια ανακάλυψη του Μαρξ.

"Αυτό που ο Μαρξ αποκαλεί πράξη, είναι η έννοια εκείνη που διαγράφεται αυθόρμητα στη διασταύρωση των δράσεων, με τις οποίες ο άνθρωπος διοργανώνει τις σχέσεις του με τη φύση και με τους άλλους".¹⁵

Στον ενθουσιασμό του για την πράξη, ο Σαρτρ θα φτάσει μέχρι να γράφει:

"όλα όσα είναι πραγματικά είναι πράξη, και όλα όσα είναι πράξη είναι πραγματικά".¹⁶

Μετά το 1965, και για ν' απομακρυνθούν από αυτή την "υπαρξιακή" εκδοχή μαρξισμού, δε θα λένε πια "πράξη" αλλά "πρακτική". Για παράδειγμα, η γραφή θα είναι "η σημαίνουσα πρακτική" και η φιλοσοφία μια "θεωρητική πρακτική".

Στο τέλος-τέλος, δηλαδή στο τέλος της ιστορίας, ο ιδεαλισμός θα είναι η αληθινή φιλοσοφία. Αναμένοντάς το, αυτή η φιλοσοφία είναι απατηλή και ψευδής, επειδή εγκαταλείπει τη δράση. Δράση δεν μπορεί να σημαίνει εδώ, παρά ένα μόνο πράγμα: αντίθεση προς αυτό που κάνει το πραγματικό να μην είναι ακόμα ιδανικό, μ' άλλα λόγια επίθεση κατά της πραγματικότητας του πραγματικού. Στην κριτική που κάνει στον ιδεαλισμό, η "συγκεκριμένη φιλοσοφία" κατατείνει σε μια θέση ακτιβισμού. Η φιλοσοφία, στην εξέγερσή της κατά της ίδιας της πραγματικότητας του πραγματικού, συγχέεται μ' ένα πρακτικό πρόγραμμα αντιπολίτευσης. Αντιπολίτευση είναι εξ' άλλου το λιγώτερο που μπορούμε να πούμε: πρέπει να μιλάμε για μια αντιπολίτευση στο κέντρο της αντιπολίτευσης. Η αντιπολίτευση του υπαρξιστή είναι προκαθορισμένη από εκείνο στο οποίο αντιτίθεται, από την πραγματικότητα που αυτός ξερνάει, και που ονομάζεται μπουρζουαζία, οικογένεια, θεσμοί κ.τ.λ. Αν του δίνεται η εντύπωση από το κατεστημένο ότι αυτό θεωρεί το Κ.Κ. ή τη Σοβιετική Ένωση σαν τον πιο φοβερό του εχθρό, ο υπαρξιστής ικανοποιεί την ανάγκη του για προδοσία διακηρύσσο-

ντας τη συμπάθειά του για τον κομμουνισμό. Δεν μπορεί πάντως να προχωρήσει μέχρι την προσχώρηση, γιατί μια τέτοια πρωτοβουλία θα προϋπόθετε μια επικρότηση εκείνου που είναι πραγματικότητα στις κομμουνιστικές οργανώσεις ή στις σοσιαλιστικές χώρες. Γι' αυτό και θα κάνει αντιπολίτευση μέσα στην αντιπολίτευση, με τρόπο που να ξυπνάει πάντα την καταστροφική δύναμη αυτής της τελευταίας. Έτσι, θ' αρκέσει ο εχθρός του υπαρξιστή (δηλ. ο ίδιος ο υπαρξιστής καθώς απεχθάνεται τον εαυτό του, μέσω της τάξης από όπου προέρχεται και των ηθών της) να προτιμήσει άλλον αντίπαλο, για να ανατραπεί η υπαρξιστική πολιτική. Θα καταδικάσει τις οργανώσεις που μέχρι τότε υπερασπιζόταν, θα τους προσάψει ότι πρόδωσαν και θ' ανακαλύψει συμπάθειες για κείνους που, στο εξής, θα ενσαρκώνουν στα μάτια του την καθαρότητα της άρνησης. Μ' αυτόν τον τρόπο οι ελπίδες της υπαρξιστικής δέσμευσης μετανάστευσαν από τη Σοβιετική Ένωση στην Κίνα, από τον προλεταριακό διεθνισμό στο νασιοναλισμό των παλιών αποικιών, από την Αλγερία στην Κούβα, εκτός κι αν πρόκειται για το αντίστροφο, δηλ. από τους εργάτες στους φοιτητές, από τους άνδρες στις γυναίκες, κ.λ.π. Οι τοποθετήσεις της, αντιφατικές, πάντα όμως ανατρεπτικές, κάνουν την υπαρξιστική πολιτική έναν ανεμοδείκτη που ο ελάχιστος άνεμος τον κάνει να γυρίζει. Αυτές οι θεμελιώδεις αναποφασιστικότητες στην καρδιά της ενδεχόμενης αποφασιστικότητας της "δέσμευσης" εξηγείται πολύ καλά με τη φόρμουλα που βρήκε ο Μερλώ-Ποντύ στο Ανθρωπισμός και τρομοκρατία: οι Κομμουνιστές έχουν αξίες παρά τη θέλησή τους, να γιατί τους υποστηρίζουμε. Μ' άλλα λόγια, οι λόγοι επιδοκμασίας μετά καταδίκης είναι εξωτερικοί ως προς το αντικείμενο αυτών των διαδοχικών κρίσεων. Μετά το 1968, για παράδειγμα, ο Σαρτρ προσάπτει στο σοβιετικό σοσιαλισμό ότι είναι γραφειοκρατικός. Αλλά δεν ήταν λιγότερο γραφειοκρατικός όταν ο Σαρτρ τον υπερασπιζόταν τα χρόνια του '50, επί Στάλιν. Αυτό που έχει αλλάξει εν τω μεταξύ δεν είναι ούτε η Σοβιετική Ένωση, ούτε καν ο Σαρτρ, είναι η παγκόσμια πολιτική (πέρασμα από τον ψυχρό πόλεμο στην ειρηνική συνύπαρξη).

Χάρη στην ίδια την αρχή της, η θεωρία της πράξης στερείται κάθε μέσου για να προσανατολίσει και να κρίνει τη δράση. Υποστηρίζει ότι το ιδανικό του ιδεαλιστή είναι μια μυστικοποίηση σήμερα, αλλά θα 'χει κάποια έννοια αύριο. Αναμένοντας, θάπρεπε λοιπόν να ξαναμπούμε σε μια "ρεαλιστική ηθική" παρμένη απ' την εμπειρία για να δράσουμε. Δεν θα μπορούμε λοιπόν πια να ζητάμε τον κανόνα της δράσης από

τη φιλοσοφία. Καμιά ιδέα δε μπορεί να οδηγήσει το φιλόσοφο της πράξης στη δράση του, εκτός από την ιδέα ότι πρέπει να δρα. Η δράση γίνεται εντελώς ακαθόριστη. Η εξέγερση κατά της ιδεαλιστικής αφαίρεσης δεν επιγεννά παρά ένα αφηρημένο εγκώμιο της δράσης και της βίας. Αποφασίζουμε να δράσουμε εναντίον του κακού, γενικά, αλλά είναι γεγονός ότι σε μια ιδιαίτερη κατάσταση —και κάθε κατάσταση είναι ιδιαίτερη— οι ίδιες προϋποθέσεις μπορούν να δικαιώσουν οποιαδήποτε απόφαση. Εξ' άλλου, το θέατρο του Σαρτρ και τα πολιτικά του άρθρα έχουν δώσει άφθονα παραδείγματα αυτής της δυσκολίας. Οι πολυάριθμοι καυγάδες στην καρδιά του επιτελείου της επιθεώρησης "Μοντέρνοι καιροί" (*Les Temps Modernes*), πάντα υπήρξαν πολιτικοί, ποτέ φιλοσοφικοί: για λόγους αρχών, η σκέψη οφείλει να δεσμευθεί στο συγκεκριμένο και να στοχεύει σε πολιτικές τοποθετήσεις, στην πραγματικότητα όμως η σκέψη αυτή ήταν ακόμη αφηρημένη, γιατί μπορούσε να βρει τα υπέρ εξ' ίσου καλά όπως και τα κατά χωρίς ποτέ ν' αλλάζει τίποτε από τις προϋποθέσεις.

Εννοείται, στη μεταφυσική έννοια του όρου, "ιδεαλισμός" είναι το όνομα της θεωρίας που θεωρεί ομότιμα το όν και το συγγνωστό. Είναι ο ορισμός που προτείνει ο Μπρουνσβίκ στο Λεξικό της φιλοσοφίας των εκδόσεων Lalande,¹⁷ στο λήμα "ιδεαλισμός":

"Ο ιδεαλισμός υποστηρίζει ότι η μεταφυσική περιορίζεται στη θεωρία της γνώσης. Η επιβεβαίωση του όντος έχει σαν βάση τον καθορισμό του όντος σαν συγγνωστού, θέση αξιοθαύμαστα σαφής (χωρίς περαιτέρω ανάλυση της λέξης γνωστό), κατ' αντίθεση με το ρεαλισμό, που έχει σαν βάση την εποπτεία του όντος, καθ' όσον είναι ον".

Αφού ο ιδεαλισμός εξισώνει το ον με το συγγνωστό, είναι δυνατό να βρούμε τα πρώτα σημάδια της υπαρξιακής εξέγερσης εναντίον της αφαίρεσης στην κριτική που ο Καντ υποβάλλει την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Είναι γνωστή η ανάλυση του παραδείγματος των 100 ταλήρων. Δεν υπάρχει τίποτε περισσότερο σε 100 τάληρα αληθινά (*wirklich*) απ' ό,τι σε 100 πιθανά τάληρα. Και στις δύο περιπτώσεις το ποσόν είναι το ίδιο. Κατά συνέπεια, το πραγματικό δεν περιέχει τίποτα περισσότερο απ' ό,τι το απλά πιθανό. Ναι, αλλά πρέπει να διευκρινήσουμε: τίποτε περισσότερο από την άποψη της έννοιας, από την άποψη της λογικής. Τα 100 τά-

ληρα για τα οποία μιλάω, όταν, για παράδειγμα, παραπονούμαι για τη μη κατοχή τους, είναι ακριβώς τα ίδια με τα 100 τάληρα των οποίων επιθυμώ την παρουσία στην τσέπη μου. Το συγγνωστό των 100 ταλήρων είναι και στις δύο περιπτώσεις το ίδιο. Άρα αυτά τα 100 τάληρα, αν τελικά συμβεί να φτάσουν μέχρι την τσέπη μου, θα είναι ακριβώς εκείνα που την παρουσία τους επιθυμούσα. Η έννοια λοιπόν δεν έχει τροποποιηθεί με το πέρασμα από το πιθανό (έννοια) στο πραγματικό (ύπαρξη), και παρ' όλ' αυτά η περιουσία μου έχει τροποποιηθεί. Το Είναι δεν είναι λοιπόν το ίδιο. Και το Είναι δεν είναι λοιπόν ταυτόσημο με το συγγνωστό. Χάρης στον καντιανό ορισμό της ύπαρξης —που παραλήφθηκε ανεξέταστα από σύσσωμη την υπαρξιστική γενιά— η ύπαρξη δεν είναι ένα κατηγορήμα του πράγματος. Δραπετεύει από την έννοια και περνάει στο στρατόπεδο του ασύλληπτου. Απ' όπου και η συνέργεια της ύπαρξης μ' όλες τις μορφές του ασύλληπτου: την ανάγκη, το τυχαίο, το αδικαιολόγητο, το απρόβλεπτο κ.τ.λ. Και αφού η πιο μεγάλη διαφορά πρέπει να αποδοθεί μεταξύ του γεγονότος να έχει ή να μην έχει κάποιος τα 100 τάληρα, μεταξύ της απουσίας και της παρουσίας, προκύπτει ότι η έννοια αδιαφορεί για την πιο θεμελιώδη διαφορά. Η ίδια έννοια ισχύει για το απόν όσο και για το παρόν πράγμα: αγνοεί αυτή την ετερότητα. Θα πρέπει λοιπόν να βγούμε από την έννοια για ν' αποφανθούμε οριστικά τι έχει σημασία: η ύπαρξη ή η ανυπαρξία, το Είναι ή το μη-Είναι. Απ' όπου και η προσφυγή σε λογοτεχνικές μορφές (φανταστικές) του λόγου, κατ' αντίθεση με τις θεωρητικές μορφές: δράμα (θεατρικό έργο), αυτοβιογραφική εξομολόγηση, μυθιστόρημα κ.λ.π.

Η ΕΝΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΣΟΛΙΠΕΙΣΜΟΥ

Αν "Είναι" = "συγγνωστό", τίθεται το ερώτημα να ξέρουμε σε ποιον αυτό το Είναι είναι γνωστό. Είναι γνωστό σε μένα, ιδιαίτερο άτομο και ξέχωρο από τους όμοιούς μου; Είναι γνωστό σε οποιονδήποτε αδιάκριτα; Έτσι ο ιδεαλισμός προσκρούει στην ένσταση του σολιπισμού. Του προσάπτεται ότι είναι υποχρεωμένος να αποδεχθεί την παράλογη θέση, σύμφωνα με την οποία εκείνος που αποφαινεται το σκέπτομαι (*cogito*) δεν μπορεί να κάνει αλλιώς, παρά να συμπεράνει: η ύπαρξή μου είναι βέβαιη, η ύπαρξή σου είναι πολύ λιγότερο βέβαιη, και, ριζικώτερα, "εγώ είμαι, άρα εσύ δεν είσαι".

Σε μια συνεδρίαση της γαλλικής φιλοσοφικής Εταιρείας

κατά τη διάρκεια της οποίας ο Μπρούνσβικ είχε αναπτύξει τα επιχειρήματα της ιδεαλιστικής θέσης, ένας από τους επιμελητές του, ο Αντρέ Κρεσσόν (Cresson), του έθεσε το ερώτημα της ύπαρξης του άλλου. Αν το Είναι δεν επιβεβαιώνεται παρά στο βαθμό που είναι γνωστό, ποιο είναι το Είναι του άλλου; Ποια είναι για το γνωρίζον υποκείμενο, για παράδειγμα τον Λεόν Μπρουνσβίκ, η ύπαρξη που πρέπει ν' αποδοθεί στον άλλον, για παράδειγμα τον Αντρέ Κρεσσόν; Διαβάζουμε στα πρακτικά εκείνης της συνεδρίασης, την ακόλουθη ανταλλαγή απόψεων:

"ΜΠΡΟΥΝΣΒΙΚ: Η ιδέα που έχω για τη συνείδησή του, είναι ένα τμήμα του συστήματος των υπαρκτικών μου κρίσεων.

ΚΡΕΣΣΟΝ: Δεν αποδέχομαι με κανένα τρόπο ότι μπορώ να περιορίζομαι σε μια υπαρκτική κρίση της συνείδησης του Κου Μπρουνσβίκ, και νομίζω ότι κανείς από τους εδώ παρόντες δε θα ήταν διατεθειμένος να το αποδεχθεί αυτό για τον εαυτό του. Και σίγουρα, για να είναι συνεπής, ο Κος Μπρουνσβίκ ώφειλε να δηλώσει ότι η συνείδησή του είναι η μοναδική συνείδηση και ότι η γνώση έχει σα μόνο σκοπό της να κάνει μια αρμονική κατάταξη των παραστάσεων της για το μοναχικό εγώ".¹⁸

Αν η "πολλαπλότητα των συνειδήσεων", όπως έλεγαν, μπορεί ν' αντιταχθεί σαν ένσταση στην ιδεαλιστική μεταφυσική, αυτό οφείλται προφανώς στο ότι δεν έχει καθοριστεί αρκετά η φύση αυτού του γνωρίζοντος υποκειμένου που υψώθηκε στο βαθμό του Είναι με την εξίσωση του Είναι με το συγγνωστό. Μ' αυτό τον τρόπο κι ο Μπρουνσβίκ αρεσκόταν να λέει: η ιστορία της Αιγύπτου είναι η ιστορία της Αιγυπτολογίας. Έπρεπε λοιπόν οι Αιγύπτιοι να οφείλουν την ύπαρξή τους, ανέκκλητα, στους Αιγυπτιολόγους. Και, γενικευμένα, η αδυναμία του νεο-καντιανισμού θα είναι η επίκληση ενός αόριστου Πνεύματος που παριστάνεται λίγο πολύ σα μια κοινότητα ανθρώπων καλοπροαίρετων, χωρίς εκ των προτέρων διευκρίνιση εκείνου που μ' όλ' αυτά θα γινόταν το στήριγμα του κόσμου. Το γνωρίζον υποκείμενο του Είναι προσομοίαζε με την κοινωνία των σοφών ή με την Κοινωνία των εθνών (S.D.N.); Θα μπορούσε να παρασταθεί με τα χαρακτηριστικά ενός είδους εταιρίας των υποψηφίων για βραβείο Νόμπελ; Μια τέτοια βάση του κόσμου θα επαρκούσε για να φέρει το φορτίο του;

Αν δίνουμε το λόγο στο στυλογράφο ή το τραπέζι εργασίας του Μπρουναβίκ, αντικείμενα που η κατάταξή τους στη θεωρία του είναι, εξ' ίσου, εκείνη των φαινομένων αφομοιούμενων στο σύνολο των υπαρκτικών κρίσεων, χωρίς αμφιβολία θα διαμαρτυρόντουσαν με το ίδιο σθένος που διαμαρτυρήθηκε ο Αντρέ Κρεσσόν εναντίον του υποβιβασμού τους σ' αυτή την κατάταξη την καθαρά σκόπιμη. Το μόνο προνόμιο του συζητητή με τον ιδεαλιστή φιλόσοφο είναι λοιπόν η δυνατότητα να γνωρίσει στον τελευταίο με λόγια τη διαφωνία του. Το φαινόμενο διαμαρτύρεται εναντίον των συνθετικών *a priori* κρίσεων! Η ιδέα που ο συζητητής έχει για τον εαυτό του δε συμπίπτει καθόλου μ' εκείνη που προτείνει γι' αυτόν ο ιδεαλιστής. Η ύπαρξη λοιπόν μιας δεύτερης συνείδησης θέτει την ιδεαλιστική εξίσωση εν αμφιβόλω, στο βαθμό που γίνεται αδύνατο να ληχθεί αν το συγγνωστό της δεύτερης συνείδησης είναι η γνώση που έχει γι' αυτήν η πρώτη συνείδηση, ή αν είναι μάλλον η γνώση που έχει η ίδια του εαυτού της.

Το "πρόβλημα του άλλου" που παρέχει στα κείμενα της γαλλικής φαινομενολογίας το κύριο κεφάλαιό τους, δεν είναι κατ' αρχή παρά μια ειδική περίπτωση της αναγωγής του Είναι στην παράσταση. Το *esse* (Είναι) του άλλου ανάγεται όπως κάθε *esse* (Είναι) στο *percipi* (φαινόμενο, αντιληπτό). Η δυσκολία προέρχεται απ' το ότι αυτός ο άλλος, ακόμα και στο βαθμό που θα επιδοκιμάσει την ιδεαλιστική θέση, θα διεκδικήσει για τον εαυτό του τα δικαιώματα της *percipiens* (αντίληψης) και θ' απαιτήσει ν' αναγνωρίζεται, όχι μόνον σαν λογικό υποκείμενο μιας υπαρκτικής κρίσης για μια οποιαδήποτε συνείδηση, αλλά σαν υποκείμενο της συνείδησης που αποφαίνεται αυτή την κρίση. Όπως βλέπουμε, η ένσταση του σολιπισμού μπορεί να γίνει με δύο αντιτιθέμενες προθέσεις: είτε για ν' αμφισβητήσει τους όρους του ιδεαλισμού, υποδεικνύοντας μια παράλογη συνέπεια που προέρχεται απ' αυτόν, είτε για ν' αμφισβητήσει τον οπτιμισμό του ιδεαλισμού και να απαιτήσει ότι πρέπει αυτή η δραματική συνέπεια να υπεισέλθει στο εσωτερικό της θεωρίας του. Αυτή η δεύτερη δυνατότητα καθορίζει τη "συγκεκριμένη φιλοσοφία" των χρόνων του 1930.

Ο πόλεμος των συνειδήσεων βρίσκεται εν σπέρματι μέσα στο καρτεσιανό (*cogito*). Σ' αυτό που θα ονομασθεί η "φιλοσοφία της συνείδησης", δηλαδή στην καρτεσιανή παράδοση, το "σκέφτομαι → υπάρχω" είναι ταυτόχρονα η καταγωγή και ο κανόνας κάθε αλήθειας. Είναι η πρώτη αλήθεια, είναι η αλήθεια που βρίσκεται στη βάση όλων των άλλων και, τελικά, είναι το ίδιο το υπόδειγμα της αλήθειας. Το *ego* (εγώ),

όπως είναι δοσμένο στο *ego cogito, ego sum* (εγώ σκέπτομαι → εγώ υπάρχω), είναι το απόλυτο ως προς το οποίο, όλα είναι σχετικά: η αλήθεια του, που δεν εξαρτάται από καμιά άλλη, οροθετεί όλες τις άλλες. Αυτή η λέξη "απόλυτο", προορισμένη για μια λαμπρή καριέρα στη μοντέρνα φιλοσοφία, είναι ακριβώς εκείνη που ο Ντεκάρτ χρησιμοποιεί στους *Regulae ad directionem ingenii* (Καθοδηγητικούς κανόνες)*. Γι' αυτό δε μπορεί να έχει ταυτόχρονα πολλά απόλυτα. Ένα δεύτερο απόλυτο (ο άλλος) σημαίνει κατ' ανάγκη έναν αντίπαλο του πρώτου απόλυτου (εγώ, *ego*). Το πέρασμα από το *cogito* (σκέπτομαι) στο *cogitamus* (σκεπτόμαστε) δεν είναι καθόλου το πέρασμα του "εγώ" (*je*) του μοναχικού συλλογισμού στο "εμείς" μιας πνευματικής Δημοκρατίας. Στον πληθυντικό τα απόλυτα δεν είναι πια παρά διεκδικητές του απόλυτου, είναι οι ανταγωνιστές που αλληλοξεσχίζονται γύρω από το θρόνο.

Βλέπουμε ήδη τα όρια των φιλοδοξιών της συγκεκριμένης φιλοσοφίας. Αυτοχαρακτηριζόμενη έτσι, υποδείκνυε αρκετά τη μετριοφροσύνη της εξέγερσής της εναντίον των καθηγητών της, αφού παραλάμβανε το ουσιαστικό στοιχείο της εκπαίδευσής τους, δηλαδή το *cogito* (σκέπτομαι), σημείο εκκίνησης θεωρούμενο σαν απαραίτητο για κάθε φιλοσοφία. Τι είναι πράγματι, μια "συγκεκριμένη φιλοσοφία", αν όχι η αφηρημένη φιλοσοφία συμπληρωμένη από αυτό ακριβώς που είχε κάνει την αφαίρεσή του; Λοιπόν, αυτό που έλειπε από τον πανεπιστημιακό ιδεαλισμό ήταν το να λάβει υπ' όψη την εγγενή αντιπαλότητα, στην ίδια την έννοια του υποκειμένου. Η κατάταξη του υποκειμένου φαινόταν από δω και πέρα σα μια θέση απειλούμενη, πάντα έτοιμη να κατακτηθεί από ένα νεοφερμένο και που πρέπει να υπερασπισθεί εναντίον των εισβολέων. Νέα εκδοχή της διήγησης της συνάντησης του Παρασκευά από το Ροβινσώνα Κρούσσο, η φαινομενολογία του άλλου δεν παύει να παρουσιάζει πολλαπλές όψεις της αντίφασης: ο άλλος είναι για μένα ένα φαινόμενο, αλλά είμαι, κι εγώ επίσης, ένα φαινόμενο για κείνον· είναι προφανές ότι ο ένας από εμάς τους δύο περισσεύει για το ρόλο του υποκειμένου και θα πρέπει ν'αρκεστεί στο να είναι για τον εαυτό του εκείνο που είναι για τον άλλον. Εξηγείται τώρα η επιτυχία της χεγγελιανής διαλεκτικής του Κυρίου και του Δούλου, που η γενιά του 1930 ακατάπαυστα αναφέρει, και ο Κοζέβ την έχει κάνει το κλειδί της ερμηνείας του της "Φαινομενολογίας του Πνεύματος".

* Ελ. έκδ. ΕΓΝΑΤΙΑ, 1974.

Η ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΡΝΗΣΗΣ

Σε μια συγκεκριμένη φιλοσοφία η συνείδηση δεν μπορεί πια να περιγράφεται σα μια ακολουθία παραστάσεων που συνοδεύει, όπως έλεγε ο Καντ, ένα "εγώ σκέπτομαι". Η συνείδηση δεν είναι πια η απλή παράσταση του εαυτού της, είναι η παράσταση του εαυτού της σαν ένα ον που του αντιμάχεται όλο το εξωτερικό σύμπαν, που η ταυτότητά του είναι πρόσκαιρη και που πρέπει να μάχεται για να υπάρξει. Το άλλο θέτει σε κίνδυνο το ίδιο. Μια λέξη συνοψίζει αυτή την καινούργια κατάταξη της συνείδησης, πρόκειται για τη λέξη αρνητικότητα. Θα πούμε ότι το Είναι της συνείδησης συλλαμβάνεται τώρα σαν ένα "διαλεκτικό" Είναι.

Αυτό το θέμα του αρνητικού είναι πολύ χαρακτηριστικό στην εξέλιξη της γαλλικής φιλοσοφίας. Αξίζει τον κόπο να σημειώσουμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους θα τεθεί τον εικοστό αιώνα. Το αρνητικό εμφανίζεται, κανείς δεν το αμφισβητεί αυτό, στην κρίση και τα είδη της άρνησης: "δεν". Όλο το πρόβλημα είναι να μάθουμε από πού αυτή η άρνηση "δεν" μπόρεσε να εκπηγάσει. Έστω η απόφανση: "Η Ιωάννα δεν είναι εδώ". Από πού προέρχεται η δυνατότητα μιας τέτοιας απόφανσης; Είτε θεωρούμε ότι η κατάταξη της άρνησης δεν διαφέρει από εκείνη της κατάφασης: και στις δύο περιπτώσεις μια κρίση είναι η απόφανση μιας κατάστασης πραγμάτων. Θα έπρεπε ν' αποδεχθούμε, μ' αυτή την υπόθεση, ότι αρνητικές καταστάσεις πραγμάτων, γεγονότα απουσίας ή μη-ύπαρξης επιδέχονται επιβεβαίωση. Είτε αρνούμαστε ότι η άρνηση είναι μια απλή καταγραφή μιας πραγματικής κατάστασης, για παράδειγμα του ότι πράγματι η Ιωάννα δεν είναι εκεί όπου βρίσκεται εκείνος που εκφέρει αυτή την αρνητική κρίση. Η άρνηση θα εκφράζει, σύμφωνα μ' αυτή τη δεύτερη υπόθεση, μια σύγκρουση μεταξύ μιας παρατηρήσιμης κατάστασης πραγμάτων και μιας επίπονης κατάστασης πραγμάτων που αντιτίθενται μεταξύ τους, στο μυαλό του ανθρώπου που αρνείται. Συνοπτικά, πρέπει να παραχωρήσουμε στο μη-Είναι την παράδοση δυνατότητα να μας παρουσιάζεται, ή ακόμα, να αποδώσουμε στον άνθρωπο την ικανότητα να εισάγει το μη-Είναι εξασκώντας μια δυνατότητα που διέθετε το πνεύμα ν' αντιτίθεται σ' αυτό που είναι. Στις αρχές του αιώνα, η πιο συχνή τοποθέτηση είναι η παραγωγή του μηδενός από την άρνηση. Το τίποτα, αν δεν ήταν απολύτως τίποτα, δε θα μπορούσε να μετέχει στη σύνθεση των πραγμάτων. Σε μια αρνητική κρίση —του τύπου "δεν είναι τίποτα"— δεν αντιστοιχεί τίποτα το αρνητικό στον τρόπο που είναι ή

φαίνεται αυτό το πράγμα. Το πράγμα αρκείται στο να είναι όπως έχει: όσο για το τίποτα, θα έχει την προέλευσή του στην ελευθερία του πνεύματος, ελευθερία που θα πρέπει να ορίσουμε με τη δύναμη να αντιτάσσει ένα όχι σε οτιδήποτε είναι απλά δεδομένο. Αυτή είναι η κλασικότερη θέση του μετα-καντιανού ιδεαλισμού, της οποίας ένα παράδειγμα, που προδιαγράφει την ανάπτυξη του Σαρτρ, βρίσκουμε δοσμένο από την πέννα του Λασελιέ:

“Αν η ύπαρξη είναι Είναι τεθειμένο από το πνεύμα, το πνεύμα μπορεί, με την ίδια ελευθερία, να θέσει ένα Είναι, οποιδήποτε, ή ν’ αρνηθεί να θέσει οτιδήποτε (ή έστω να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σαν μη θέτοντα τίποτε), θεωρώντας την ίδια του την ελευθερία έξω από κάθε πρακτική άσκηση αυτής της ελευθερίας”.¹⁹

Θετικότητα του Είναι, εξανθρωπισμός του μηδενός, αρνητική ουσία της ελευθερίας, αυτές οι τρεις θέσεις είναι αδιαχώριστες. Η μεταφυσική (θεωρία του Είναι) του ιδεαλισμού είναι ένας θετικισμός: “Είναι” σημαίνει “Είναι η περίπτωση”, “Είναι ένα παρατηρήσιμο δεδομένο”.

Όσο για την άρνηση, μαρτυρά τη δύναμη που έχει το πνεύμα να απο-θέτει αυτό που είναι πράγματι, δηλαδή αυτό που το ίδιο το πνεύμα έχει κρίνει ότι “Είναι η περίπτωση”, για να θέσει κατά προτίμηση εκείνο που δεν είναι (το πιθανό, το μελλοντικό, το ευκαίιο). Αυτή η ελευθερία της κατάλυσης δείχνει ότι το δεδομένο, κατά βάθος, είναι τεθειμένο και ότι η θετική του άποψη προέρχεται από μια αρχική τοποθέτηση: το δεδομένο θα μπορούσε σε κάθε στιγμή να καταλυθεί (να το αρνηθούμε), άγει το Είναι του από μια πρωταρχική κατάφαση στην οποία το πνεύμα προχωρεί για λόγους των οποίων αυτό είναι ο μόνος κριτής. Το Είναι δεν επιδέχεται οριστικά, παρά μόνον ό,τι έχει φανεί άξιο αυτής της ιδιότητας εξεταζόμενο από το υποκείμενο. Δεν είναι δύσκολο ν’ ανιχνεύσουμε την καρτεσιανή προέλευση των τριών αυτών θέσεων.

Πηγαίνοντας ακόμα πιο πέρα στην αναίρεση του μηδενός, ο Μπεργκσόν (Bergson) είχε αφιερώσει περίπου τριάντα σελίδες στη Δημιουργική Ανέλιξη* (L’Evolution créatrice, 1907), στην καταδίωξη της “ψευδο-ιδέας” του. Επιτιθέμενος στα “ψευδο-προβλήματα” που θέτει κατ’ αυτόν, η Μεταφυσική, ο Μπεργκσόν δείχνει πως αυτά τα προβλήματα προυπο-

* Ελ. έκδ. ΑΝΑΓΝΩΣΤΙΔΗΣ.

θέτουν ότι οι αρνητικές ιδέες έχουν έννοια. Έτσι, το πρόβλημα της τελικότητας —πώς να εξηγηθεί ότι πρέπει να υπάρξει τάξη;— προϋποθέτει ότι η αταξία είναι δυνατή. Και η λαϊμπνιτζιανή απόφαση του μεταφυσικού προβλήματος —γιατί να υπάρχει κάτι και όχι μάλλον τίποτα;— δείχνει καθαρά πως ο μεταφυσικός παραχωρεί στο τίποτα την ισοτιμία με το κάτι, και μάλιστα ένα είδος προτεραιότητας. Αλλά στην πραγματικότητα, εξηγεί ο Μπεργκσόν, αυτό το τίποτα είναι αποτέλεσμα της γλώσσας. Πριν μιλήσουμε κολυμπάμε στην παρουσία και δεν έχουμε σχέση παρά με ό,τι υπάρχει. Η γλώσσα κάποτε αντιστρέφει αυτή τη σχέση με το παρόν σε απόφαση μιας απουσίας χάρη στην άρνηση. Λέμε “το τραπέζι δεν είναι άσπρο” όταν βλέπουμε ένα τραπέζι που είναι μαύρο, καφέ ή κόκκινο αλλά που δεν προσφέρει ποτέ στην όρασή μας το χρώμα “μη άσπρο”. Εξ’ ου και το συμπέρασμα του Μπεργκσόν: η ιδέα του μηδενός είναι περιεκτικότερη από την ιδέα του κάτι επειδή υπάρχει αρχικά η ιδέα του κάτι και κατόπιν υπάρχει το αποτέλεσμα μιας πράξης, επίσης θετικής, που συνίσταται στην εκδίωξη αυτού του κάτι, ενώ αποφεύγουμε να διευκρινίσουμε με τι το αντικαθιστούμε. Αλλά είναι βέβαιο ότι η θέση δεν παραμένει ποτέ κενή.

Ίσως έτσι η δυσκολία απλώς απωθείται περισσότερο. Αν η διάνοια δεν μπορεί παρά να καταφάσκει, όπως θέλει ο Μπεργκσόν αντίθετα από τους ιδεαλιστές συναδέλφους του, καταφάσκοντας άλλοτε με μορφή άμεση (“το τραπέζι είναι μαύρο”) και άλλοτε με μια μορφή ακαθόριστη, φαινομενικά αρνητική (“το τραπέζι δεν είναι άσπρο”), τότε πώς μπορεί, για παράδειγμα, να πλανάται και να θέτει σαν υπάρχον κάτι που δεν υπάρχει; Η απάντηση σ’ αυτή την αντίρρηση ονομάζεται επιθυμία. Αν η γλωσσική πράξη της άρνησης είναι χρήσιμη, αυτό συμβαίνει επειδή το πνεύμα κινδυνεύει να κάνει σύγχυση της παρούσας κατάστασης πραγμάτων, της κατάστασης που θα παρατηρούσε αν δεν ήταν πολυάσχολο και αφηρημένο, με μια κατάσταση που ήδη έχει εξαφανιστεί (νοσταλγία) ή που δεν έχει έρθει ακόμα (ελπίδα). Έτσι η άρνηση είναι μια επιφυλακή κατά της αυταπάτης, είναι επίσης με το δικό της τρόπο και ένας δρόμος πρόσβασης στο πραγματικό.

Η προέλευση του μηδενός είναι, τόσο για τους Καντιανούς όσο και για το Μπεργκσόν, η άρνηση. Αλλά ποια είναι η προέλευση της άρνησης; Η μπεργκσονική ερμηνεία παρουσιάζει όλα τα σημεία ενός ταχυδακτυλουργικού τεχνάσματος. Το αρνητικό δεν εξαλείφεται κατά τα υπεσχεμένα, αλλά απλώς εξαφανίζεται ταχυδακτυλουργικά. Αρχικά η απουσία κάποιου πράγματος μετατρέπεται σε αρνητική κρίση πάνω στην

κατάφαση της παρουσίας αυτού του πράγματος ("το τραπέζι δεν είναι άσπρο" = "θα είχατε άδικο αν λέγατε ότι είναι άσπρο"), κατόπιν η αρνητικότητα αυτής της άρνησης μετατρέπεται σε θετικότητα μιας επιθυμίας που ευθύνεται για τη φαινομενικά αρνητική συμπεριφορά: τη μάταιη αναμονή, τη νοσταλγία, την πλάνη. Το πρόβλημα είναι να μάθουμε αν αυτή η επιθυμία μπορεί να λέγεται θετική, και σε ποιο βαθμό το μηδέν, πολύ απέχοντας από το να έχει παραχθεί, έχει απλώς εξανθρωπισθεί. Αν πράγματι η επιθυμία δεν ήταν παρά μια μεταμφίεση του μηδενός, τότε η άρνηση που θεωρείται σαν παράγουσα το μηδέν θα προερχόταν η ίδια από το μηδέν.

Είναι η επιθυμία θετική ή αρνητική; Αυτό είναι το πεδίο όπου ο Ντελέζ θα δώσει τη μάχη εναντίον της διαλεκτικής. Αυτή που θ' αποκαλούν μετά το 1970 "φιλοσοφία της επιθυμίας" και το κλασικό της έργο θα είναι "Ο Αντι-Οιδίπους", θα διεκδικήσει το Νίτσε και θα παραλάβει απ' αυτόν ένα σύνθημα: "αντιστρέψτε τον πλατωνισμό". Ο Ντελέζ αντιπαραθέτει πράγματι την αποφαστική έννοια μιας επιθυμίας παραγωγικής και δημιουργικής στην "πλατωνική" και μετέπειτα "χριστιανική" ερμηνεία της επιθυμίας σαν στέρηση, αγωνία, οδύνη. Κι όμως, αυτή η διαφωνία πάνω στη φύση της επιθυμίας θα είναι περισσότερο ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών μεταξύ ενός μαθητή του Μπέργκσον, εδώ πρόκειται για το Ντελέζ και των χεγγελιανών, με το Σαρτρ και το Λακάν (Jaques Lacan) στην πρώτη γραμμή τους, παρά μια σύγκρουση Νίτσε-Πλάτωνα. Ξέρουμε ότι, στον Πλάτωνα, η επιθυμία περιγράφεται σαν μικτή: Ο Έρως είναι βέβαια γιός της Πενίας, της Στέρησης, αλλά έχει πατέρα τον Πόρο, τον Εύπορο. Αυτός ο Έρως είναι λοιπόν μια στέρηση εδώ προκαλούμενη από μια παρουσία αλλού. Το πράγμα διαφέρει όσον αφορά την επιθυμία κατά το Χέγγελ: αυτός ο όρος που μεταφράστηκε στο σχόλιο του Κοζέβ, η λέξη *Begierde*, κάνει την εμφάνισή της στο IV κεφάλαιο της Φαινομενολογίας. Και, επειδή αυτό το κεφάλαιο IV είναι κατά τον Κοζέβ το κλειδί όλου του βιβλίου, η διαλεκτική φιλοσοφία μπορεί τώρα να οριστεί σαν μια θεωρία που ταυτίζει την επιθυμία με την καθαρή αρνητικότητα και βλέπει σ' αυτήν, όχι μόνο μια άρνηση, αλλά μια άρνηση της άρνησης.

ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ο Αλεξάντρ Κοζέβ διέθετε μεγάλο αφηγηματικό ταλέντο. Στο σχολίο του η αυστηρή χεγγελιανή Φαινομενολογία μετατρέπεται σ' ένα είδος φιλοσοφικής μυθιστορηματικής επιφυλλίδας με αλληλοδιαδοχή δραματικών σκηνών: γραφικά πρόσωπα συγκρούονται, οι ανατροπές καταστάσεων συντηρούν την αγωνία και ο αναγνώστης απατεί τη συνέχεια, διψώντας να μάθει το τέλος της ιστορίας.

Γενικά ο Κοζέβ έδωσε μια ανθρωπολογική εκδοχή της χεγγελιανής φιλοσοφίας. Πράγμα καινούργιο για τους Γάλλους, τουλάχιστον εκείνης της εποχής, γιατί δεν ήξεραν για το Χέγγελ, παρά τον "απόλυτο ιδεαλισμό" και τον "πανλογισμό", και πολύ λίγα ήξεραν για το "χεγγελιανισμό της αριστεράς". Η τελική σκηνή αυτής της ουμανιστική εκδοχής περί Χεγγελιανής διαλεκτικής της προσδίδει και τη βασική αρχή της. Το τελευταίο επεισόδιο της διήγησης της ιστορίας θεωρείται ότι αντιστοιχεί σ' ένα τελικό στάδιο της ίδιας της ανθρώπινης ιστορίας, που μετά από αυτό τίποτα το καινούργιο δε συμβαίνει πια. Με δηκτικότητα ο Κοζέβ δεν έπαυε να επιμένει στις σκανδαλώδεις συνέπειες αυτής της θέσης: η ιστορία τελείωσε, τώρα εισερχόμαστε στη μετά-ιστορία.

"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 στάματμα της Δράσης, με την ισχυρή έννοια του όρου. Πράγμα που πρακτικά 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.λ.π.: συνοπτικά, όλα όσα κάνουν τον άνθρωπο ευτυχισμένο".²⁰

Όστε το "τέλος της ιστορίας" δεν είναι παρά η μετάφραση σε αφηγηματική και παραστατική γλώσσα εκείνου που στη φιλοσοφική γλώσσα ονομάζεται απόλυτη Γνώση. Η απόλυτη γνώση είναι η επιστήμη της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου (ή σκέψης και Είναι). Αυτή η αναντίρρηση σκοτεινή και αδιαμφισβήτητα "ιδεαλιστική" μεταφυσική θέση

παρέχει ξαφνικά μια εύκολη έννοια και μια εμφάνιση "ρεαλιστική" αν όχι "υλιστική". Η ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου σημαίνει, σ' αυτή τη διήγηση, ότι ο άνθρωπος (υποκείμενο), έξω από τον εαυτό του (στο αντικείμενο), δε βρίσκει κανένα εμπόδιο στην πραγματοποίηση των σχεδίων του. Μ' άλλα λόγια: η φύση έχει κυριαρχηθεί και η κοινωνία έχει γίνει ειρηνική: ζώντας μέσα στον κόσμο σα μέσα σ' ένα ανθισμένο κήπο και βρίσκοντας τόσοι φίλους μεταξύ των ομοίων του, ο άνθρωπος παίρνει τη σύνταξή του, εγκαταλείπει το ιστορικό έργο και μεταβάλλεται σε σοφό επικούρειο, ασχολούμενος μόνο με "όλα όσα κάνουν τον άνθρωπο ευτυχισμένο" (το παιχνίδι, τον έρωτα, την τέχνη κ.λπ.). Το τέλος της ιστορίας είναι το τέλος της αντιπαλότητας, όρος με τον οποίο είναι δυνατό να μεταφράσουμε το χεγγαλιανό *Gegensätzlichkeit*. Η πρόταση μιας ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, που μέχρι τότε ήταν "ιδεολογική" (απατηλή), γίνεται αληθινή.

"(...) Η απόλυτη Γνώση, δηλαδή η Σοφία, προϋποθέτει την καθολική επιτυχία της αρνητικής Δράσης του Ανθρώπου. Αυτή η Γνώση είναι δυνατή, μόνον: 1ο μέσα σ' ένα Πολίτευμα παγκόσμιο και ομοιογενές όπου κανένας άνθρωπος δεν είναι εξωτερικός ως προς τον άλλο, όπου όλες οι κοινωνικές αντιθέσεις έχουν καταργηθεί· και 2ο στους κόλπους μιας Φύσης τιθασευμένης από την εργασία του Ανθρώπου, μιας Φύσης που αφού δεν αντιτίθεται πια στον Άνθρωπο δεν του είναι πια ξένη".²¹

Δεν πρόκειται να συζητήσω εδώ το αν ο Κοζέβ, δίνοντας αυτή την αφηγηματική μετάφραση της Φαινομενολογίας, παραμορφώνει τη σκέψη του Χέγκελ ή ανακαλύπτει το βαθύτερο νόημά της. Η ερμηνεία του διατείνεται ότι είναι ουμανιστική επειδή κάνει την ανθρώπινη ιστορία το πεδίο όπου πρέπει να αποφασιστεί οτιδήποτε έχει κάποια σημασία. Δεν υπάρχει αλήθεια παρά μόνο στην Ιστορία. Δεν υπάρχουν λοιπόν αιώνιες αλήθειες, αφού ο κόσμος δεν παύει να τροποποιείται κατά τη διάρκεια της ιστορίας, υπάρχουν όμως πλάνες που προσωρινά φαίνονται αλήθειες και υπάρχουν πλάνες που, διαλεκτικά, μεταβάλλονται σε αλήθειες. Για παράδειγμα, ο κύριος σε μια αρχαία πόλη που διαβεβαιώνει ότι "Σε κάθε πόλη υπάρχουν κύριοι και δούλοι", φαινομενικά λέει την αλήθεια, γιατί η απόφασή του επαληθεύει παντού στον

αρχαίο κόσμο, κι όμως θα "αναιρεθεί" από την ανθρώπινη ιστορία, κατά τη διάρκεια της οποίας οι δούλοι απελευθερώνονται. Ενώ ένας δούλος στην αρχαία πόλη, που θα έλεγε: "Είμαι ελεύθερος άνθρωπος" —πρόκειται για ένα δούλο στωϊκό— φαινομενικά εκφέρει μια λανθασμένη κρίση, ενώ η πλάνη του μεταβάλλεται σε αλήθεια χάρη στην ιστορία. Η δράση λοιπόν αποφασίζει τι είναι αληθινό και τι λάθος. Γι' αυτό η διαλεκτική —δηλαδή, με την κλασσική έννοια, της ανατροπής του αληθινού σε λάθος και του λάθους σε αληθινό— θεωρείται στο εξής σαν το καθαρώτερο χαρακτηριστικό μιας θεωρίας για την ιστορία ή για τη δράση.

Η δράση, όχι το Είναι, παρέχει τον κανόνα της αλήθειας. Αυτός ο ακτιβισμός διαφέρει από έναν απλό ιστορισμό επειδή ο ιστορικός συσχετισμός αρκείται στο να πνίγει τις αλήθειες μέσα στην ιστορία, καταργώντας μ' αυτό τον τρόπο κάθε κριτήριο του αληθινού. Υπάρχει λοιπόν ένα τέτοιο κριτήριο για τον Κοζέβ: αληθινό είναι αυτό που επιτυγχάνει, λάθος είναι αυτό που αποτυγχάνει. Αυτό το κριτήριο είναι στο εσωτερικό της Ιστορίας, είναι "εμμένον" και όχι "υπερβατικό", όπως έλεγαν τότε. Γι' αυτό ο Κοζέβ δίνει το όνομα αθεϊσμός στη θέση του και την ορίζει σαν αντί-θέση ακριβώς, στη χριστιανική θεολογία. Αυτό πρέπει να γίνει κατανοητό: για το Χέγγελ,

"όλα όσα λέει η χριστιανική θεολογία είναι απόλυτα αληθινά, υπό τον όρο να μην αποδοθούν σ' ένα υπερβατικό, φανταστικό Θεό, αλλά στον παργματικό 'Άνθρωπο, αυτόν που ζει στον κόσμο".²²

Ο θεολόγος φαντάζεται ότι ο θεολογικός λόγος είναι ένας λόγος όπου ο άνθρωπος (υποκείμενο) μιλάει για το Θεό (αντικείμενο), ενώ πρόκειται για ένα λόγο όπου ο Θεός μιλάει για τον εαυτό του, δηλαδή για τον άνθρωπο, χωρίς όμως να το γνωρίζει. Η απώτατη σημασία της απόλυτης αυτοσυνειδησης, ή σοφίας, θα ήταν: ο δημιουργός του θεολογικού λόγου ανακαλύπτει ότι ο Άλλος, για τον οποίο μιλούσε, είναι ο ίδιος ο εαυτός του που μιλούσε για κείνον. Αναγνωρίζει τον εαυτό του μέσα σ' εκείνον που θεωρούσε σαν κάποιον άλλον, και έτσι βάζει τέλος στην αλλοτρίωση.

Ο κλασσικός αθεϊσμός απέρριπτε τις θείες ιδιότητες, τις αποκαλούσε ασύλληπτες επειδή είναι άπειρες ή ασύμβατες μεταξύ τους. Ο ουμανιστικός αθεϊσμός τις διεκδικεί για το ανθρώπινο υποκείμενο που, μ' αυτό τον τρόπο, γίνεται ο αληθινός Θεός.

Ακριβώς αυτή η αντικατάσταση, το να γράφουμε "άνθρωπος" οπουδήποτε είχε γραφτεί "Θεός", συνιστά τον ορισμό του Ουμανισμού. Και μ' αυτή του την έννοια ο Σαρτρ και οι φίλοι του θα προσεταιριστούν τον τίτλο του ουμανιστή μετά το 1945· ο υπαρξισμός είναι ουμανισμός θα πει ο Σαρτρ σε μια διάλεξη, που θα εκδοθεί μ' αυτόν τον τίτλο, όπου εκλαϊκεύονται τα θέματα του Είναι και του Μηδέν.

Το ότι ο άθεος ουμανισμός είναι άθεος, με την έννοια ότι διεκδικεί το θείο για τον άνθρωπο, σημαίνει ότι πρόκειται για μια αντεστραμμένη θεολογία. Γνωρίζουμε επίσης ποια είναι αυτή η θεολογία που ο ουμανισμός καταλαμβάνει για χάρη του ανθρώπινου όντος: είναι, όπως αποκαλύπτει ο Σαρτρ, η καρτεσιανή θεολογία. Ο Σαρτρ εξηγεί σ' ένα πρόλογό του σε μια επιλογή κειμένων του Ντεκάρτ ότι η μεγαλοφυής ιδέα του Ντεκάρτ είναι το ότι έθεσε ένα Θεό δημιουργό αιώνιων αληθειών. Η θεία ελευθερία, χωρίς να έχει προηγούμενο μια αιώνια τάξη αρχών που θα την όριζαν, και μ' αυτό τον τρόπο θα την περιόριζαν, θεμελιώνει η ίδια ανέκκλητα το ον, το αληθινό και το καλό. Η μόνη αδυναμία του Ντεκάρτ είναι η απόδοση στο Θεό μιας δημιουργικής δύναμης που, κατά το Σαρτρ, μας ανήκει δικαιωματικά:

"Θα χρειαστεί να περάσουν δύο αιώνες κρίσης — κρίσης της Πίστης, κρίσης της Επιστήμης— για ν' ανακτήσει ο άνθρωπος τη δημιουργική εκείνη ελευθερία που ο Ντεκάρτ έχει εναποθέσει στο Θεό και για να υποψιαστούμε αυτή την αλήθεια, την ουσιαστική βάση του ουμανισμού: ότι ο άνθρωπος είναι το ον που η εμφάνισή του κάνει τον κόσμο υπαρκτό".²³

Το χαρακτηριστικό του ουμανισμού είναι αυτή η βούληση ανάκτησης ή επανιδιοποίησης των θείων ιδιοτήτων, και μεταξὺ αὐτῶν τῆς πιο πολύτιμης ἀπ' ὅλες, τῆς δύναμης να δημιουργούμε και να "κάνουμε τον κόσμο υπαρκτό". Με ποια έννοια μπορεί να λεχθεί δημιουργική η ανθρώπινη δράση; Αυτή ακριβώς είναι η ερώτηση που μας οδηγεί στην καρδιά του προβληματισμού πάνω στην αρνητικότητα. Πρέπει πάντως, πριν εγκαταλείψουμε αυτό τον όρο του ουμανισμού, να επισημάνουμε τις δύο αναστροφές που θα έχει στη συνέχεια: την τοποθέτηση του Χάιντεγκερ, το 1947, και τη στρουκτουραλιστική διαμάχη.

Στην Επιστολή πάνω στον ουμανισμό, που γράφτηκε σ' απάντηση των ερωτημάτων που του είχε θέσει ο Ζαν Μπω-

φρέ²⁴, ο Χάιντεγκερ εξηγεί ότι δεν υπάρχει καμιά σχέση μεταξύ της σκέψης του και του ουμανισμού του Σαρτρ. Η Επιστολή του αποκαλύπτει τα εξής: αυτός ο "άθεος υπαρξισμός", αυτός "ο ουμανισμός" δεν είναι καθόλου εκείνός που θα ήθελαν να είναι, δηλαδή το συμπέρασμα μιας "φαινομενολογικής οντολογίας" (με τον τίτλο Το Είναι και το Μηδέν)· γιατί μια "φαινομενολογική οντολογία", αν σημαίνει τίποτε αυτή η έννοια, θα ήταν μια θεωρία του όντος που θα στηριζόταν κατ' εξοχή στην πιστή περιγραφή των φαινομένων· αυτές όμως οι θεωρίες είναι εκείνο που με κανένα τρόπο δε θα ήθελαν να είναι, δηλαδή απλή ανάκτηση, προς όφελος ενός "ανθρώπου" που δεν επιθυμεί κάτι τέτοιο, της παραδοσιακότερης μεταφυσικής, αφού αυτή έχει κάνει τη δημιουργική αιτιότητα την κατ' εξοχή θεία ιδιότητα. Μετά από αυτή την παρέμβαση του Χάιντεγκερ, η λέξη "ουμανισμός" παύει να είναι το λάβαρο που ο καθένας επιθυμεί να είναι ο πιο άξιος υπερασπιστής του. Αργότερα, καθυστερημένο και απρόσμενο αποτέλεσμα αυτής της επιστολής, θα εκδηλωθεί στη Γαλλία η "διαμάχη του ουμανισμού" (1965-1966). Τότε θα αμιλλώνται σε "αντι-ουμανισμό" οι μαρξιστές, που θα καταδικάσουν τη μικροαστική ιδεολογία του Ανθρώπου, οι Νιτσεϊκοί που θα περιφρονήσουν αυτή τη θεωρία της μνησικακίας που γεννήθηκε από το κουρασμένο κεφάλι του "τελευταίου ανθρώπου", και οι αυστηρότεροι από τους στρουκτουραλιστές που θα αναγγείλουν, με το Lévi Strauss, το σχέδιο της "εξαφάνισης του ανθρώπου".²⁵ "Ουμανιστής" θα γίνει ένας όρος χλευασμού, ένα προσβλητικό επίθετο που θα συνοδεύσει τη συλλογή των γελοιοποιημένων λέξεων με λήξη -ισμός (βιταλισμός, πνευματισμός κ.λ.π.).

Αξιοσημείωτο είναι, ότι το σλόγκαν του 1960 —"ο θάνατος του ανθρώπου"— προϋδεάστηκε από τον Κοζέβ, όπου εμφανιζόταν επίσης σαν η απώτατη συνέπεια του "θανάτου του Θεού". Έλεγε ο Κοζέβ:

"το τέλος της Ιστορίας, είναι ο θάνατος του Ανθρώπου, με τη σωστή έννοια της λέξης άνθρωπος".²⁶

Σε μια φιλοσοφία της δράσης ή της ιστορίας, ο άνθρωπος καθορίζεται από το γεγονός ότι δρα, ότι αλλάζει τη ροή των πραγμάτων. Αν η ιστορία τελειώσει δε θα υπάρχει τίποτα πια να κάνουμε. Άρα ένας άνθρωπος ανενεργός δε θα είναι πια άνθρωπος. Όταν διαβούμε το κατώφλι της μετα-ιστορίας από τη μια μεριά εξαφανίζεται η ανθρωπότητα, από την άλλη αρχίζει η βασιλεία της επιπολαιότητας, του παιχνιδιού, της

κοροϊδίας (γιατί οτιδήποτε γίνεται από κει και πέρα δε θα έχει την παραμικρή σημασία). Θα ήταν μάταιο ν' αντιτάξουμε στον Κοζέβ ότι οι αιματηροί πόλεμοι κι οι επαναστάσεις δεν τελείωσαν καθόλου το 1807, ούτε και το 1934-1939. Γιατί ο Κοζέβ θα απαντούσε ότι η ιστορία δεν έχει ολοκληρωθεί παρά σαν αρχή, σαν ιδέα, ενώ μένει να πραγματοποιηθεί με μέσα πιθανόν τρομοκρατικά, η ιδέα ακριβώς ενός "ομοιογενούς Πολιτεύματος", έκφραση που, γι' αυτόν ταιριάζει εξ' ίσου στο έλλογο Κράτος του Χέγγελ, όσο και στην αταξική κοινωνία του Μαρξ. Για να γίνει αυτή η ιδέα παγκόσμια πραγματικότητα χρειαζόταν να περάσει κι άλλος χρόνος, ακριβώς ο χρόνος δράσης που αντιστοιχεί στους πολέμους και τις επαναστάσεις που μας κινητοποίησαν έκτοτε.

Η ΑΡΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ

Στην αφήγηση του Κοζέβ η έννοια της αρνητικότητας παίζει τον κύριο ρόλο. Δύο είναι οι δρόμοι που οδηγούν στην κατανόηση αυτής της έννοιας: ο πρώτος είναι ανθρωπολογικός, ο δεύτερος μεταφυσικός. Θα τις πραγματευθώ μ' αυτή τη σειρά.

Σε μια φιλοσοφία όπου η επιτυχία αποδεικνύει το αληθές του λόγου του ευτυχισμένου που πέτυχε, η δράση είναι εκείνη που αποφασίζει για όλα. Οι τεμπέληδες δεν έχουν κανένα μέλλον σε μια τέτοια θεωρία.

Στο πεδίο αυτό, της ανθρώπινης δράσης, θεωρούμενο σαν αντίστοιχο με το πεδίο της ιστορίας —σύμφωνα με το ρητό του Βίκο (Vico): "Οι άνθρωποι κάνουν την ιστορία"— πρέπει να επιτευχθεί η ανάκτηση των θείων ιδιοτήτων, και προπαντός της δημιουργικής δύναμης, ή, όπως τη λέει καμμιά φορά ο Σαρτρ, της "δημιουργικότητας".²⁷ Αλλά κατά τι είναι δημιουργική η οποιαδήποτε ανθρώπινη δράση;

Ο Κοζέβ διευκρινίζει συχνά την κατ' αυτόν έννοια της δράσης με την αντίθεση "εργασία και μάχη". Και επειδή η ίδια η εργασία νοείται σαν μάχη που ασκεί βία στη φύση, οι δύο τρόποι δράσης έχουν από κοινού ένα πολεμικό χαρακτήρα. Έτσι, κάθε δράση είναι αντίθεση προς ένα αντίπαλο. Άρα η δράση, εξ' ορισμού, παράγει ένα κάποιο αποτέλεσμα. Η κατάσταση του κόσμου μετά τη δράση δεν είναι πια εκείνη που ήταν πριν. Από αυτά συνάγεται ο εξής συλλογισμός: δεν υπάρχει τίποτα καινούργιο σ' αυτό τον κόσμο που να μην έχει εισαχθεί από κάποια δράση· άρα δεν υπάρχει δράση που να μην είναι αντίθεση· η αντίθεση λοιπόν (ή η άρνηση, η αντί-

φαση) εισάγει στο παληό το καινούργιο.

Κατά τον Κοζέβ, η αρνητικότητα, μ' αυτή την έννοια, είναι η ίδια η ουσία της ελευθερίας. Η παραγωγική ισχύς της άρνησης είναι εκείνη που απελευθερώνει. Κάθε άλλος ορισμός θα ήταν "νατουραλιστικός", θα του έλειπε η διαφοροποίηση του ανθρώπου, όντος ελεύθερου, από το ζώο, ον καθωρισμένο.

"Αλλά, αν η Ελευθερία είναι οντολογικά Άρνητικό-τητα, δεν μπορεί να είναι παρά άρνηση και δε μπορεί να υπάρχει παρά σαν άρνηση. Λοιπόν, για να μπορούμε ν' αρνηθούμε πρέπει να υπάρχει κάτι που αρνούμαστε: ένα υπαρκτό δεδομένο (...) Η ελευθερία δεν συνίσταται σε επιλογή μεταξύ δύο δεδομένων: είναι η άρνηση του δεδομένου, τόσο εκείνου που είμαστε οι ίδιοι (σαν ζώα, ή σαν "ενσάρκωση μιας παράδοσης"), όσο και εκείνου που δεν είμαστε (και που είναι ο Κόσμος, φυσικός και κοινωνικός). (...) Η Ελευθερία που πραγματοποιείται και εκδηλώνεται σαν διαλεκτική ή αρνητική Δράση είναι, γι' αυτό και μόνο, ουσιαστικά δημιουργία. Γιατί η άρνηση του δεδομένου που δεν καταλήγει στο μηδέν είναι παραγωγή κάποιου πράγματος που δεν υπήρχε ακόμα: είναι λοιπόν ακριβώς αυτό που ονομάζουμε "δημιουργία".²⁸

Παρ' όλα αυτά, ο Κοζέβ πουθενά δε διερωτάται αν είναι νόμιμο το ότι ορίζει μια έννοια, εδώ πρόκειται για την έννοια της δράσης, με τη σύζευξη δύο άλλων εννοιών (εργασία και πόλεμος). Είναι φανερό ότι η παράδοση έννοια της γόνιμης άρνησης επιγεννάται από αυτή τη συνένωση, όπου η εργασία παρέχει το στοιχείο της παραγωγής, του μετασχηματισμού της κατάστασης των πραγμάτων και ο πόλεμος προσφέρει το στοιχείο της άρνησης, της αντιμετώπισης ενός αντιπάλου που η καταστολή του είναι ζήτημα ζωής ή θανάτου. Και μόνο η παραβολή του Κυρίου και του Δούλου μας επιτρέπει να συσχετίσουμε τις δύο μορφές δράσης: ο δούλος είναι αρχικά πολεμιστής που νικήθηκε σε μια "σύγκρουση για την αναγνώριση", στη συνέχεια είναι εργάτης στην υπηρεσία ενός κυρίου που του χάρισε τη ζωή και κράτησε για τον εαυτό του την επικαρπία. Αυτή η σύζευξη παραμένει πάντα μια αντιπαράθεση, δεν παράγει καμιά πραγματική έννοια. Ο πόλεμος είναι καθαρή και απλή καταστροφή και, σαν τέτοια, δεν παράγει απολύτως τίποτα (αν υπάρχει ένας δούλος, αυτό συμβαίνει επειδή ο νικητής έθεσε τέλος στον πόλεμο χαρίζοντας στον ηττημένο τη ζωή). Το πολύ-πολύ μπορεί να καταλήξει σε μια

μετάθεση πλούτου, με τη λεηλασία. Η εργασία από την πλευρά της είναι βέβαια παραγωγή αλλά δεν έχει κανένα χαρακτηριστικό ριζικής άρνησης: η χρήσιμη εργασία είναι πάντα χρήση των υπαρχόντων μέσων, μετασχηματισμός του πεδίου που ξεκινάει από μια προ-ιδέαση (δηλαδή από μια ιδέα δεδομένη πριν από τη δράση), δεν είναι ποτέ εξολόθρευση.

Να είναι άραγε σαφέστερα τα πράγματα, από τη μεταφυσική πλευρά;

Με τον εξανθρωπισμό του μηδενός υπονοείται ότι τίποτα στον κόσμο δεν είναι αρνητικό, εκτός απ' την ανθρώπινη δράση. Η φύση, αφού έτσι ονομάζεται αυτό που παράγει χωρίς ανθρώπινη επίδραση, πρέπει να είναι εντελώς θετική. Το φυσικό ον ορίζεται με ταυτότητα (με τη συνηθισμένη και "μη διαλεκτική" έννοια του όρου). Το φυσικό πράγμα —αυτό το χαλίκι, αυτός ο σκύλος— είναι αυτό που είναι και δεν είναι τίποτ' άλλο απ' ό,τι η φύση του (η ταυτότητά του) του επιτάσσει να είναι. Από αυτό προέρχεται το διδάγμα του Κοζέβ: η ιστορία είναι διαλεκτική, η φύση δεν είναι. Αυτό του επιτρέπει να κάνει μια παραχώρηση στους νεο-καντιανούς, για τους οποίους είναι γνωστό ότι το προπατορικό αμάρτημα του χεγγελιανού συστήματος είναι πως περιλαμβάνεται σ' αυτό μια ρομαντική φιλοσοφία της φύσης που διατείνεται ότι "ξεπερνάει" τη Μηχανική του Νεύτωνα (Newton). Ο Κοζέβ τους δίνει δίκιο σ' αυτό το σημείο: η *Naturphilosophie* είναι ένα τέρας που πρέπει να εγκαταλείψουμε.

Ο Κοζέβ δίνει στην τοποθέτησή του το όνομα της διύστικής οντολογίας. Η λέξη "ον" δε θα μπορούσε να έχει την ίδια έννοια στην περίπτωση του φυσικού πράγματος μ' αυτή που έχει στην περίπτωση του ανθρώπου. Το φυσικό πράγμα, είτε πρόκειται γι' αυτό το βότσαλο είτε για κείνο το έλατο, αρκείται να είναι αυτό που είναι: οι φιλοδοξίες του δεν υπερβαίνουν την απλή διαίωνιση του εαυτού του (το σπινοζικό *conatus* [προσπάθεια]). Ο ίδιος ο άνθρωπος, όταν συμπεριφέρεται σαν απλό ζωντανό ον, δεν δρα επίσης, αναπαράγεται. Ας πούμε λοιπόν ότι "η φύση δεν έχει ιστορία". Θα καταλάβουμε απ' αυτό ότι ο ορισμός μιας φυσικής διαδικασίας είναι ότι τα πράγματα είναι στο τέλος όπως ήταν στην αρχή, όλα τα πράγματα είναι όπως άλλοτε. Κατά βάθος, λοιπόν, τίποτα δεν έχει συμβεί: τίποτα δεν έχει χαθεί κατά τη διαδρομή, τίποτα δεν έχει δημιουργηθεί, αλλά, για παράδειγμα, μια κότα γεννιέται από ένα αυγό, αυτή η κότα πρόκειται να γεννήσει ένα αυγό με τη σειρά της και ούτω καθ' εξής.

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης δράσης, που εδώ κληρονομεί ένα θείο προνόμιο της χριστιανικής θεολογί-

ας, είναι το ότι βρίσκεται σε σχέση με το τίποτα. Εισάγει κάτι καινούργιο στον κόσμο. Και το καινούργιο, αν είναι πράγματι καινούργιο, πρέπει να είναι διαφορετικό απ' ότι έχουμε δει ήδη. Πρέπει, μετά από μια αυθεντική πράξη, να μπορούμε να πούμε: τίποτα δε θα είναι πια όπως πριν. Το γεγονός της δράσης είναι λοιπόν αυτή η παρεμβολή ενός "τίποτα" μεταξύ της αρχικής και της τελικής κατάστασης. Τότε το αποτέλεσμα μπορεί να λεχθεί δημιούργημα, παραγωγή *ex nihilo* (από το τίποτα). Και, κατά συνέπεια, ο δρων όταν δρα δεν εκδηλώνει ότι η βούλησή του είναι να υπάρχει (να διατηρηθεί σαν ον), αλλά ότι η βούλησή του είναι να μην υπάρχει (η πλήξη του να είναι αυτός που είναι, η επιθυμία να είναι κάποιος άλλος). Η φιλοσοφία της δράσης βλέπει στο δρώντα ένα είδος δανδή που ο απώτατος λόγος μιας χειρονομίας τε¹ είναι η κομψότητα και κάθε φυσικός λόγος είναι απών.

Έτσι έχουμε δύο έννοιες του Είναι:

1. το φυσικό Είναι: "Είναι" εδώ σημαίνει κάτι που παραμένει ίδιο, που διατηρείται ταυτόσημο.

2. το ιστορικό Είναι (ή "η ιστορικότητα"): "Είναι" εδώ ορίζεται με την αρνητικότητα: το Είναι του δρώντος συνίσταται στο να μην παραμένει το ίδιο, στο να θέλει να διαφέρει. Και εδώ η "διαφορά" δε σημαίνει απλά "διαφορετικό Είναι", με την έννοια που ένα μήλο είναι διαφορετικό από ένα αχλάδι: η διαφορά συνεκφέρει μια δράση εκτροπής, διαφοροποίησης. Ο κόσμος (με την έννοια μιας ολότητας απαρτιζόμενης από αυτό που είναι) έχει λοιπόν δύο μέρη. Στο φυσικό μέρος τα πράγματα είναι όπως είναι και το γίνεσθαι είναι κυκλικό. Στο ιστορικό ή ανθρώπινο μέρος τίποτα δε μένει όπως είναι, καμιά ταυτότητα δε διατηρείται.

Ο Κοζέβ εικονογραφεί τη δυϊστική οντολογία με μια εικόνα που ο Σαρτρ θα επαναλάβει εν αφθονία στο Είναι και Μηδέν. Λέει, ο Κοζέβ ότι ο κόσμος μπορεί να συγκριθεί μ' ένα χρυσό δαχτυλίδι.

"Ας εξετάσουμε ένα δαχτυλίδι, χρυσό. Έχει μια τρύπα και η τρύπα αυτή είναι για το δαχτυλίδι τόσο ουσιαστική όσο και ο χρυσός: χωρίς το χρυσό η τρύπα (που τότε δε θα υπήρχε) δεν θα ήταν δαχτυλίδι· αλλά χωρίς την τρύπα, ο χρυσός (που θα υπήρχε ούτως ή άλλως) δε θα ήταν δαχτυλίδι επίσης. Αλλ' αν έχουμε διατρήσει άτομα του χρυσού δεν είναι καθόλου απαραίτητο να τ' αναζητήσουμε στην τρύπα. Και τίποτα δε μας λέει ότι ο χρυσός και η τρύπα υπάρχουν με ένα και τον αυτό τρόπο (εννοείται ότι πρόκειται για την τρύπα σαν "τρύπα"

και όχι για τον αέρα που βρίσκεται μέσα στην τρύπα). Η τρύπα είναι ένα μηδέν που δεν υφίσταται (σαν παρουσία μιας απουσίας) παρά χάρη στο χρυσό που την περιβάλλει. Με τον ίδιο τρόπο ο Άνθρωπος σαν Δράση θα μπορούσε να είναι ένα μηδέν που "μηδενίζει" μέσα στο Είναι χάρη στο Είναι που αυτός "αρνείται".²⁹

Αυτή η λαμπερή εικόνα δεν πρέπει να μας θαμπώσει τόσο, ώστε να μας κάνει να ξεχάσουμε την αμφισημία της έκφρασης "δυσιστική οντολογία". Ο όρος οντολογία σημαίνει: θεωρία του όντος. Τότε θα έπρεπε η δυσιστική οντολογία να είναι θεωρία που αναγνωρίζει δύο έννοιες της λέξης ον. Νομίζουμε ότι καταλάβαμε: έχουμε ένα πρώτο είδος όντος, είναι το ον με την έννοια της ταυτότητας, αυτό που αρμόζει στη φύση, και έχουμε ένα δεύτερο είδος όντος, πρόκειται για το ον με την έννοια της αρνητικότητας, αυτό που αρμόζει στον άνθρωπο. Αλλά η εικόνα του χρυσού δαχτυλιδιού λέει άλλα πράγματα. Σύμφωνα μ' αυτό το χρυσαφένιο μύθο δεν υπάρχουν δύο έννοιες του όντος, υπάρχει όμως από τη μια μεριά το ον [ή Είναι] (χρυσός) και απ' την άλλη το μηδέν (τρύπα). Όσο για τη διαλεκτική, δηλαδή την περιβολή του μηδενός από το ον ή της διαφοράς από την ταυτότητα, η διαλεκτική αυτή θα βρισκόταν στη σύζευξη των δύο: ο χρυσός (το ον) δεν έχει βέβαια ανάγκη την τρύπα για να υπάρξει, αλλά το χρυσό δαχτυλίδι (ο κόσμος) δε θα ήταν αυτό που είναι, δηλ. ένα χρυσό δαχτυλίδι, χωρίς την τρύπα.

Συνεπώς η "δυσιστική οντολογία" δεν είναι πια καθόλου δυσιστική: τελικά έχει γίνει αποδεκτό πως το ον πρέπει να ορίζεται με ταυτότητα.

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΑ

Εδώ καταλαβαίνουμε καλά ότι "καιγόμαστε" όπως λέμε στα παιχνίδια. Φτάνουμε στην καρδιά του προβλήματος του πιο αποφασιστικού για την ερμηνεία του Κοζέβ —αλλά επίσης και για τη σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία στο σύνολό της. Ήδη για μας, η διαλεκτική δεν είναι πια η άρρητη εκείνη έννοια που ο Σαρτρ ισχυρίζεται ότι δεν επιδέχεται ορισμό. Ξαναβρίσκουμε τη διαλεκτική με τη σύγχρονη έννοια της λέξης. Και μ' αυτή τη σύγχρονη —δηλαδή τη μετα-καντιανή— έννοιά της, η διαλεκτική είναι ερμηνεία της σημασίας του συνδυετικού "είναι" στην κατηγορική κρίση "Υφίναί Κ".³⁰ Η σύγχρονη διαλεκτική έχει κληρονομήσει την καντιανή επιχει-

ρηματολογία όσον αφορά τη διάκριση μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων. Αντιτίθεται στην αναλυτική ερμηνεία του συνδυετικού σύμφωνα με την οποία η λέξη "Είναι" θα σήμαινε ταυτότητα του κατηγορούμένου Κ με το υποκείμενο Υ. Εισάγει, με μια κίνηση που η σημασία της πρέπει να καθοριστεί, τη διαφορά στον ίδιο τον ορισμό της ταυτότητας. Αλλά η διαφορά εκφέρεται με μια αρνητική κρίση "Α δεν είναι Β". Έτσι, η διαλεκτική ερμηνεία θα φανερώσει στο εσωτερικό του Είναι κάποιο μη Είναι το οποίο είναι πολύ δύσκολο να εξηγηθεί με την τυπική λογική. Όλ' αυτά ο Κοζέβ τα εκφράζει με μια ευχάριστη αστειολογία:

"Ο Παρμενίδης είχε δίκιο να λέει ότι το Είναι είναι και ότι το μηδέν δεν είναι αλλά ξέχασε να προσθέσει ότι υπάρχει μια "διαφορά" μεταξύ του μηδενός και του Είναι, που είναι σε κάποιο βαθμό εξ' ίσου δικαιωματικά με το Είναι, αφού χωρίς αυτήν, αν αυτή η διαφορά μεταξύ Είναι και μηδενός δεν υπήρχε, τότε δε θα υπήρχε ούτε το ίδιο το Είναι".³¹

Στο παραπάνω κείμενο, όπως εξ άλλου και σ' όλα τα κείμενα εκείνης της εποχής, "Το Είναι" πρέπει πάντα να νοείται με την έννοια αυτό που είναι, το ον. Λατινικά: ens και όχι esse. Το αστείο λοιπόν του Κοζέβ σημαίνει τα εξής: η διαφορά, αν και είναι μια μορφή του μηδενός —αφού η διαφορά από κάτι, σημαίνει το μη είναι σαν αυτό—, μετέχει σ' εκείνο που είναι πρέπει να είναι έτσι γιατί εκείνο που δε μετέχει σ' εκείνο που είναι (στο ens [ον]) επιστρέφει στο μη ον, δηλαδή στο μηδέν. Έτσι κάποια έγκλειση (που μας μένει ακόμα να την ορίσουμε) του μηδενός μέσα στο ον είναι αναπόφευκτη, αν θέλουμε να υπάρχει διαφορά μεταξύ των δύο.

Στο μεταξύ, ας παρατηρήσουμε το εξής: θα μπορούσαμε εξίσου καλά να συμπεράνουμε ότι διαφορά μεταξύ κάτι και τίποτα δεν είναι, τουλάχιστον με την έννοια που "είναι" σημαίνει "είναι κάτι". Γιατί αν η διαφορά μεταξύ κάτι και τίποτα ήταν η ίδια κάτι, θα χρειαζόταν μια καινούργια διαφορά για να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ της διαφοράς που είναι κάτι και του τίποτα. Κατά συνέπεια, θα πρέπει το "είναι" να μη σημαίνει κατ' ανάγκη "είναι κάτι" (δηλαδή "είναι ταυτόσημο"). Αυτή λοιπόν η πιθανότητα του επιχειρήματος έχει αγνοηθεί από τον Κοζέβ και τους μαθητές του.

Ο Κοζέβ, σκοπεύοντας να δώσει ανθρώπινο πρόσωπο στο αρνητικό, οδηγήθηκε στο μοίρασμα μεταξύ των τομέων του κόσμου της ταυτότητας και της διαφοράς. Εδώ αρχίζουν οι

δυσκολίες.

Όλα φαίνονται σαφέστατα στον τομέα του κόσμου "Φύση". Τα πράγματα εδώ είναι αυτά που είναι και δε ζητούν τίποτα περισσότερο. Δεν επιθυμούν ν' αλλάξουν ταυτότητα: δεν έχουν λοιπόν καθόλου επιθυμία... Για ένα φυσικό πράγμα, κατά συνέπεια, το "είναι" αντιστοιχεί στο "είναι ο εαυτός του": το είναι έχει την αναλυτική σημασία της ταυτότητας, που σημαίνει ότι με το "είναι" υπονοείται "είναι το ίδιο, πάντοτε, παντού και σε κάθε περίπτωση". Τη μέρα που το ταυτόσημο παύει να είναι ο εαυτός του, εξαφανίζεται, δεν υπάρχει πια όπως λέμε για έναν άνθρωπο που πέθανε.

Στον τομέα "Ιστορία" του κόσμου βασιλεύει η αρνητικότητα, ή αν προτιμάτε, η διαφορά. Το να δρα κανείς στην ιστορία σημαίνει ότι εργάζεται για να μην είναι αυτός που είναι. Συνοπτικά, το Είναι σημαίνει ταυτότητα στη φύση και διαφορά στην ιστορία. Το φυσικό πράγμα είναι εφ' όσον είναι ταυτόσημο. Ο ιστορικά δρων είναι εφ' όσον δρα, και δρα εφ' όσον δεν παύει να είναι διαφορετικός. Φτάνουμε στο ακόλουθο τετριμμένο, ελάχιστο "διαλεκτικό" αποτέλεσμα: στη φύση "η ταυτότητα σημαίνει ταυτότητα", ενώ στην ιστορία "η διαφορά, σημαίνει διαφορά". Προσφέρεται αμέσως το συμπέρασμα, που μας είναι ήδη γνωστό από το Σοφιστή του Πλάτωνα. Αν το μηδέν δεν είναι το Είναι, και έστω "Είναι" ταυτόσημο με "είναι ταυτόσημο", τότε το μηδέν δεν είναι ποτέ ταυτόσημο με οτιδήποτε: ποτέ, πουθενά, σε καμιά περίπτωση. Αλλά αν το μηδέν δεν έχει καμιά ταυτότητα, αν ορίζεται μόνο από τη διαφορά, τότε το τίποτα πρέπει να θεωρείται διαφορετικό από τον εαυτό του: αλλιώς θα διέθετε μια ταυτότητα με τον εαυτό του, πράγμα που αντιβαίνει στην υπόθεση. Το Είναι, από την πλευρά του, αφού έχει οριστεί από την ταυτότητα, δεν μπορεί ποτέ να εισέλθει σε μια αρνητική κρίση. Γίνεται λοιπόν αδύνατη η απόφαση "το Είναι δεν είναι ταυτόσημο με τη διαφορά". Όστε το Είναι, αφού έχει οριστεί από την απόλυτη ταυτότητα, είναι ταυτόσημο με οτιδήποτε, και εξειδικεύοντας, με τη διαφορά.

Κατά συνέπεια, δεν υπάρχει μόνον η κατά την τυπική λογική ταυτότητα μεταξύ ταυτότητας και ταυτότητας, υπάρχει επίσης ταυτότητα μεταξύ διαφοράς και διαφοράς: υπάρχει κάποιο Είναι του μη Είναι. Τώρα, υπάρχει μήπως η παραμικρή διαφορά μεταξύ ταυτότητας της ταυτότητας με την ταυτότητα, από τη μια πλευρά, και ταυτότητας της διαφοράς με τη διαφορά, από την άλλη μεριά; Βέβαια όχι. Γιατί δεν υπάρχει μεγαλύτερη ταυτότητα μεταξύ ταυτότητας και ταυτότητας, απ' ό,τι μεταξύ διαφοράς και διαφοράς. Και δεν υπάρχει

μεγαλύτερη διαφορά μεταξύ διαφοράς και διαφοράς, απ' ό,τι μεταξύ ταυτότητας και ταυτότητας. Και, παρ' όλ' αυτά, ταυτότητα και διαφορά είναι σχέσεις διαφορετικές. Χωρίς αμφιβολία. Κατά συνέπεια, η ταυτότητα της ταυτότητας μεταξύ ταυτότητας και ταυτότητας, από τη μια πλευρά και της ταυτότητας μεταξύ διαφοράς και διαφοράς από την άλλη πλευρά, είναι αυτή που κάνει τη διαφορά μεταξύ της ταυτότητας και της διαφοράς.

Επίσης, δεν αληθεύει ότι το ταυτόσημο είναι πάντα ταυτόσημο, αφού, τουλάχιστον σ' ένα σημείο, το ταυτόσημο είναι ταυτόσημο με το διαφορετικό. Εξ' ίσου δεν αληθεύει το ότι το διαφορετικό είναι πάντα διαφορετικό. Γιατί το διαφορετικό δεν είναι διαφορετικό, παρά μόνο αν είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του, ιδιότητα που μοιράζεται ακριβώς με το ταυτόσημο.

Θα συνάγουμε μερικά από τα συμπεράσματα από τους όρους της μείζονας που αρχικά τέθηκε: ότι δηλ. Είναι έστω πάντα νοούμενο με την έννοια είναι ταυτόσημο. Αυτόν τον προσηγορικό καθορισμό του Είναι που η έννοιά του είναι προσκολλημένη στο πεδίο της λογικής (με τη σχέση υποκειμένου-κατηγορήματος στο επίκεντρο της κατηγορικής κρίσης), η διαλεκτική τον προσεταιρίζεται, μη αμφισβητώντας τον, τελικά, καθόλου. Αν η διαλεκτική προσφέρει στον εαυτό της την πολυτέλεια να ασκεί κριτική στην τυπική λογική και στον "αναλυτικό λόγο" αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι ξαναθέτει υπό συζήτηση το δικαίωμα της λογικής ν' αποφασίζει ποια έννοια πρέπει να έχει το ρήμα "είναι". Σημαίνει μόνο ότι προσάπτει στην τυπική λογική, πως μ' ένα μονομερή ορισμό της ταυτότητας καθιστά αδύνατη τη συνδετική ή ταυτιστική σημασία του είναι. Η διαλεκτική δεν εισάγει τη διαφορά στην ταυτότητα ούτε την αρνητικότητα στο Είναι, αφού διακηρύσσει την ενότητα των αντιθέτων με μόνο σκοπό να περισώσει τη συνθετική έννοια του Είναι. Για να είναι η πρώτη, αν όχι η κατεξοχή έννοια του Είναι η ταυτότητα, χρειάζεται αναγκαστικά τη διαφορά.

Και κατά συνέπεια ο Κοζέβ, ορίζοντας σ' όλο του το σχόλιο το Είναι σαν ταυτότητα, παραμένει απόλυτα πιστός στη βαθύτερη έννοια της διαλεκτικής. Αντίστοιχα, η διαλεκτική αυτή απαιτεί την ανάδυση της αρνητικότητας ξεκινώντας από την καθιερωμένη θέση ενός Είναι ταυτόσημου με τον εαυτό του, και ο Κοζέβ το ξέρει αυτό καλύτερα από τον καθένα. Η θέση του "μη-εγώ" πρέπει να είναι άμεση συνέπεια της θέσης "εγώ = εγώ". Δε θα μπορούσε να είναι μια διαπίστωση ανεξάρτητη από την πρώτη. Άρα η δυϊστική οντολο-

γία που προτείνει ο Κοζέβ δεν είναι ικανή να περιγράψει τη μεταμόρφωση του Είναι σε μηδέν, της ταυτότητας σε διαφορά ή του εγώ σε μη-εγώ. Δε μπορεί παρά να τις αντιπαραθέσει. Αυτό ακριβώς μας επιτρέπει να μιλήσουμε για αποτυχία της ανθρωπολογικής διαλεκτικής (του εξανθρωπισμού του μηδενός) να συσταθεί σα φιλοσοφία. Οι γάλλοι φαινομενολόγοι, όντας ίσως πολύ απορροφημένοι από τις φροντίδες των ποικίλων δεσμεύσεών τους "στο συγκεκριμένο", θα αμελήσουν όπως θα δούμε να επανέλθουν σ' αυτό το οντολογικό πρόβλημα.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΚΦΡΑΣΗΣ

Ο εξανθρωπισμός του μηδενός απαιτεί μια διύστικη οντολογία. Στο Χέγγελ η οντολογία παρουσιάζεται με το όνομα "Λογική" (και σωστά όπως θα δούμε παρακάτω). Θα χρειαζόταν λοιπόν, κατά τον Κοζέβ, δύο λογικές: μία για τη φύση που θα περιοριζόταν σε μια επιστημολογία των φυσικών επιστημών (και θα ήταν μια "κριτική του αναλυτικού λόγου") και μία για την ιστορία, διαφορετική από την πρώτη, που θα ήταν διαλεκτική. Αλλά αυτές οι λέξεις "διαφορετική από την πρώτη" προκαλούν αμέσως την εμφάνιση της αναγκαιότητας για μια τρίτη λογική, ώστε να μπορούμε να πούμε αν αυτή η διαφορά μεταξύ των δύο παραπάνω πρέπει να νοείται με την έννοια της πρώτης (σαν αναλυτική διαφορά) ή με την έννοια της δεύτερης (διαλεκτική διαφορά, *Aufhebung*). Η σχέση μεταξύ φύσης και ιστορίας είναι είτε αναλυτική είτε διαλεκτική. Και αφού η "φύση" και η "ιστορία" έχουν οριστεί σαν τα δύο μέρη από τα οποία αποτελείται ο κόσμος, αυτή η τρίτη λογική θα ήταν η λογική της ολότητας. Τότε λοιπόν ξαναβρίσκουμε το χεγγελιανό τριμερισμό:

I. Λογική

II. Φιλοσοφία της φύσης

III. Φιλοσοφία του πνεύματος

Στον τριμερισμό του συστήματος η ίδια λογική ισχύει τόσο για τη φύση, όσο και για την ιστορία. Άρα η λογική, όπως και να νοηθεί, πραγματεύεται την έννοια. Και τι είναι λοιπόν μια έννοια; Μια έννοια είναι μια ταυτότητα: για παράδειγμα, η έννοια "σκύλος" λέει αυτό κατά το οποίο όλοι οι σκύλοι είναι όμοιοι. Η λογική λοιπόν πραγματεύεται την ταυτότητα, από την πλευρά που τα πράγματα είναι ίδια. Και η λογική λέει ότι το ταυτόσημο, αν δεν είναι παρά μόνον ταυτό-

σημο, δεν μπορεί να διακριθεί από το διαφορετικό. Δε μπορούμε να σκεφτούμε το ταυτόσημο παρά μόνο σαν διαφορετικό. Η διαφορά είναι αυτό που επιτρέπει στην ταυτότητα την ίδια να υπάρχει. Γενικεύοντας, δεν μπορούμε να θέσουμε ένα ίδιο, παρά μόνο αν το θέσουμε σαν άλλο από κάτι άλλο. Χάρη στο άλλο λοιπόν, το ίδιο είναι εκείνο που διατείνεται ότι είναι: το ίδιο. Έτσι γίνεται το πέρασμα από την έννοια στη φύση. Η έννοια είναι μια ταυτότητα: το άλλο αυτού του ίδιου που αποτελεί την έννοια είναι το πράγμα στο οποίο αναφέρεται αυτή η έννοια. Εξ ορισμού, η έννοια είναι διαφορετική από το πράγμα: αν όμως ήταν "πολύ διαφορετική", δε θα ήταν πια η έννοια αυτού του πράγματος (θα ήταν μια λανθασμένη αντίληψη του πράγματος)· δηλαδή η έννοια, χωρίς το πράγμα, δε θα ήταν αληθινή (αφού τότε θα ήταν η έννοια του τίποτα που είναι φανταστική παράσταση). Αν δώσουμε το όνομα φύση σε όλα τα πράγματα που οι έννοιές τους επιτρέπουν τη σκέψη της ταυτότητας σε διάφορους βαθμούς —κατά γένος, κατά είδος, κατ' άτομο—, οφείλουμε να συμπεράνουμε, μ' ένα είδος οντολογικού επιχειρήματος, ότι η ταυτότητα της έννοιας με τον εαυτό της υπάρχει υπό τον όρο ότι έξω από την έννοια υπάρχουν τα φυσικά πράγματα. Η έννοια η ίδια δε θα υπήρχε χωρίς το άλλο. Λέμε λοιπόν ότι "η φύση" είναι η τοποθέτηση της έννοιας "έξω από τον εαυτό της", στο εξωτερικό της. Αλλά όπως η έννοια, για να είναι αληθινά έννοια, πρέπει να "τοποθετηθεί" διαφορετικά από τον εαυτό της και να "γίνει" πράγμα —τα εισαγωγικά υποδεικνύουν εδώ ότι πρόκειται για μια καθαρά λογική διαδικασία, για μια αναγωγή της οριζόμενης στην ορίζουσα που γίνεται μέσα στη σκέψη, στο "στοιχείο της έννοιας"— έτσι και το πράγμα, για να είναι αληθινά πράγμα, πρέπει κι αυτό να είναι άλλο από τον εαυτό του. Έχει για ταυτότητα την πραγματικότητα του σαν πράγμα: αυτή η ταυτότητα, όπως κάθε ταυτότητα, στηρίζεται σε μια διαφορά. Άρα, αυτό που είναι διαφορετικό από το πράγμα είναι ακριβώς η έννοιά του. Το πράγμα λοιπόν τίθεται σαν άλλο από τον ίδιο τον εαυτό του, σαν έννοια. Και εδώ δεν έχουμε πια εισαγωγικά: η τοποθέτηση δεν είναι πια, όπως η αμέσως προηγούμενη, λογική, αλλά πολύ φυσική, πραγματική, αφού πρόκειται για τοποθέτηση ενός πράγματος και όχι μιας έννοιας. Αυτό το πέρασμα από τη φύση στο λόγο (logos) ο Χέγγελ το αποκαλεί εμφάνιση του πνεύματος. Γιατί ένα πράγμα που, παραμένοντας πράγμα και που, ακριβώς για να παραμείνει έτσι, είναι ικανό να γίνει η έννοια του εαυτού του, δηλαδή να συλλάβει την ταυτότητά του, αυτό το πράγμα είναι ακριβώς το

απόλυτο, όχι μόνον σαν ουσία [substance] (πράγμα), αλλά σαν υποκείμενο (αυτοσυνείδηση, γνώση της ταυτότητάς του). Και αυτό είναι που ο Χέγκελ ονομάζει Geist (= πνεύμα). Έτσι ξαναβρίσκουμε στο τέλος, με την εμφάνιση του σκεπτόμενου υποκειμένου, τη δυνατότητα ύπαρξης του σημείου εκκίνησης, που ήταν η καθαρή σκέψη, αντικείμενο μιας λογικής επιστήμης. Με άλλα λόγια, το σύστημα περιέχει ένα μέρος —το μέρος που είναι αφιερωμένο στην εμφάνιση του πνεύματος, η Φαινομενολογία του πνεύματος— όπου έχει λεχθεί πώς είναι δυνατή η ύπαρξη του συστήματος: πώς έγινε δυνατή η εκφορά αυτού του λόγου.

Ο ισχυρισμός του Κοζέβ είναι ότι αυτό το χεγγελιανό πνεύμα είναι δυνατόν να εξανθρωπισθεί. Ο ονομαστικός ορισμός του "πνεύματος" θα μπορούσε να είναι ο ακόλουθος: εκείνο που γνωρίζει ότι ο εαυτός του είναι, στο φιλοσοφικό λόγο της απόλυτης γνώσης, το υποκείμενο αυτού του λόγου. Το θέμα είναι λοιπόν να μάθουμε ποιος μιλάει στη φιλοσοφία. Αυτό είναι ακριβώς αυτό που σήμερα αποκαλούμε "πρόβλημα έκφρασης". Εφ' όσον η φιλοσοφία θεωρείται ο λόγος που ο φιλόσοφος έχει για τον κόσμο, η φιλοσοφία βρίσκεται στην αντίθετη πλευρά από την απόλυτη γνώση, αφού το υποκείμενο (ο δημιουργός) αυτού του λόγου μιλάει για κάποιον άλλον από τον ίδιο τον εαυτό του, δηλαδή για τον κόσμο που δεν είναι ο εαυτός του, ή που ο ίδιος δεν είναι παρά ένα "μέρος" του. Αντίθετα, η καρτεσιανή παράδοση εκλαμβάνει τη γνώση του φιλοσόφου σαν απόλυτη όταν αυτός μιλάει για τον εαυτό του (cogito [σκέπτομαι]). Αλλά, εφ' όσον ο φιλόσοφος δε μπορεί να μιλήσει για τον εαυτό του παρά μόνον μιλώντας επίσης και γι' άλλα πράγματα με τα οποία συνδέεται και τα οποία υπεισέρχονται έτσι στον ορισμό του εαυτού του, τότε δε μιλάει πραγματικά "για τον εαυτό του" παρά μόνον αν μιλάει επίσης και "για το μη-εαυτό του". Και, κατά συνέπεια, η γνώση του κόσμου που θα αναπτύξει ο φιλόσοφος —η διαμόρφωσή της— θα είναι η απόλυτη γνώση, αν αυτή η τελευταία είναι δυνατόν να θεωρηθεί βάσιμα σαν γνώση του ενός υποκειμένου, ενός ego (εγώ). Πρέπει λοιπόν το υποκείμενο του περί του κόσμου φιλοσοφικού λόγου να είναι ο ίδιος ο κόσμος, ή αν προτιμάτε, πρέπει το αντικείμενο του περί του κόσμου φιλοσοφικού λόγου να είναι ο ίδιος ο φιλόσοφος.

Το ριψοκίνδυνο της σύγχρονης φιλοσοφίας (και όχι μόνον της χεγγελιανής) βρίσκεται λοιπόν στο επικίνδυνο πέρασμα από μια πρώτη απόφαση που δε θέτει κανένα πρόβλημα στην ευθυκρισία

“Ο άνθρωπος μιλάει για το είναι”,

σε μία πρόταση ακριβώς ανατρεπτική:

“Το Είναι μιλάει για τον εαυτό του, στο λόγο του ανθρώπου περί του Είναι”.³²

Πώς θα δώσουμε την απόδειξη ότι το υποκείμενο που εκφέρει τη φιλοσοφική πρόταση δεν είναι το ιδιαίτερο άτομο, ο φιλόσοφος, αλλά είναι ο ίδιος ο κόσμος στον οποίο ο φιλόσοφος δεν κάνει τίποτ' άλλο από το να του δίνει την ευκαιρία να πάρει το λόγο; Στο Χέγγελ, σύμφωνα με την αναπαγωγή του απ' τον Κοζέβ, η απόδειξη ότι αυτό το επικίνδυνο πέραςμα έχει εκτελεσθεί θα ήταν η κυκλικότητα του λόγου. Αν η επιστροφή στο σημείο εκκίνησης του λόγου είναι δυνατή μέσα στον ίδιο το λόγο, τότε αποδεικνύεται και ότι το υποκείμενο της έκφρασης είναι ταυτόσημο με το υποκείμενο της απόφανσης. Αν ο φιλοσοφικός λόγος φτάσει στο σημείο να δείξει ότι ο κόσμος δεν θα ήταν ο κόσμος αν ο άνθρωπος δεν ήταν παρών σ' αυτόν, τότε θα γίνει βάσιμο το ότι ο κόσμος είναι ο αληθινός φιλόσοφος, αφού ο κόσμος, παράγοντας τον άνθρωπο, έχει παράγει τη δυνατότητα ύπαρξης του φιλοσόφου που θα μιλήσει για τον κόσμο. Ή, όπως το γράφει ο Κοζέβ:

“Το πραγματικό Είναι που υπάρχει σαν Φύση είναι αυτό που παράγει τον Άνθρωπο που αποκαλύπτει τη Φύση αυτή (και τον ίδιο τον εαυτό του) μιλώντας γι' αυτά”.³³

Πρέπει λοιπόν να διακρίνουμε τις γενικές δυσκολίες που απαντώνται σε κάθε αποδεικτική διδασκαλία “απόλυτου υποκειμένου”, από τις ιδιόζουσες δυσκολίες της ουμανιστικής εκδοχής μιας τέτοιας διδασκαλίας. Στις πρώτες μπορούμε να δώσουμε τον τίτλο του πολυσυζητημένου και κλασσικού στο σχολιασμό του Χέγγελ προβλήματος: ποια είναι η σχέση της φαινομενολογίας και της λογικής στους κόλπους του συστήματος; Και αν ακόμα υποθέσουμε ότι έστω η μετάβαση (από τη Φαινομενολογία στη Λογική) είναι δυνατή, πώς είναι δυνατόν να επιστρέψουμε από τη Λογική στη Φαινομενολογία;

Θα έβγαينا απ' το θέμα μου με μια παρεμβολή εδώ των αρετών του Χεγγελιανού συστήματος. Πρέπει να παρατηρήσουμε μόνο ότι ο Κοζέβ αναμορφώνοντας το σύστημα κατά ένα “δουϊστικό” τρόπο, προκαλεί την εμφάνιση του προβλήματος της έκφρασης, δηλαδή, με χεγγελιανή ορολογία, το πρό-

βλημα της σχέσης μεταξύ συνείδησης (φαινομενολογία) και έννοιας (λογική). Όπως υποδεικνύει ο τίτλος της, η Φαινομενολογία του πνεύματος είναι ο λόγος (logos) περί της εμφάνισης του πνεύματος. Η "εμφάνιση" αυτή συνίσταται στο εξής: ενώ ο φιλόσοφος επιχειρεί να εκφράσει σε λόγο τη σχέση της συνείδησης με εκείνο που παρουσιάζεται σ' αυτήν σαν κάτι άλλο από τον εαυτό της, έχει υπ' όψη του ότι αυτός ο λόγος του δε θα σήμαινε τίποτα, αν δεν ήταν ο λόγος του κόσμου για τον εαυτό του. Η εμφάνιση λοιπόν του πνεύματος είναι η αποκάλυψη της ταυτότητας μεταξύ του πράγματος που ο φιλόσοφος κάνει υποκείμενο της απόφανσής του και του ίδιου του φιλοσόφου σαν υποκειμένου της έκφρασης. Αλλά πού γίνεται αυτή η αποκάλυψη; Γίνεται ακριβώς στη Φαινομενολογία.

Να λοιπόν με ποια έννοια η Φαινομενολογία εισάγει στη Λογική. Όσο για τη Λογική, αυτή αναπτύσσει την έννοια του Είναι μέχρι τη στιγμή της αναγνώρισης του υπέρτατου Είναι (ens verum [όντως ον]) στο απόλυτο υποκείμενο. Το απόλυτο υποκείμενο σημαίνει, σύμφωνα με τις καρτεσιανές προϋποθέσεις αυτής της διανοητικής μεταλλαγής, υποκείμενο απόλυτης γνώσης της ίδιας του της ταυτότητας. Η Λογική λοιπόν είναι ακριβώς η γνώση του όντος για τον εαυτό του. Μένει τώρα η δυσκολία επιστροφής από τη Λογική στη Φαινομενολογία. Αν το υπέρτατο ον (ens supremum) είναι πνεύμα, πρέπει να εμφανιστεί και να εκδηλωθεί στον εαυτό του: πρέπει να συμβεί ένα "φαινόμενο" του πνεύματος. Αλλά, όπως έχει δείξει ο Καντ, ένα φαινόμενο είναι πάντοτε χωρο-χρονικό. Πρέπει λοιπόν το πνεύμα να εμφανιστεί σ' ένα λόγο που προφέρεται ή γράφεται κάπου, σε μια συγκεκριμένη χρονολογία, από κάποιον. Το επικίνδυνο πέραςμα, κατά τη διαδρομή της επιστροφής από την έννοια στη συνείδηση, είναι λοιπόν το σημείο όπου οι διαλεκτικές εκδοχές της έννοιας πρέπει να επιτρέψουν την παραγωγή του "εδώ" από το "κάπου", του "τώρα" από το "μια συγκεκριμένη χρονολογία" και του "εγώ ο ίδιος" από το "κάποιος". Αναγνωρίζουμε τους δεικτικούς περιορισμούς της πρώτης σελίδας της Φαινομενολογίας: εγώ, εδώ, τώρα. Η γνώση της σύνθεσης του κόσμου πρέπει να μας δώσει τη δυνατότητα να υποδείξουμε τον τόπο της εμφάνισης του πνεύματος (δηλαδή, για παράδειγμα, η Δυτική Ευρώπη, ή μάλλον η Γερμανία, ή μάλλον η Ιένα) και το χρόνο αυτής της εκδήλωσης (για παράδειγμα, η εποχή των νεώτερων χρόνων, ή μάλλον τα χρόνια που ακολουθούν τη γαλλική επανάσταση). Στο

χεγγελιανό σύστημα η "Φιλοσοφία της Φύσης" που παρεμβάλεται μεταξύ της "Λογικής" και της "Φιλοσοφίας του Πνεύματος", επιτρέπει τη διάβαση της αβύσσου που χωρίζει τη λογική έννοια από τον διαλεκτικό σαν άτομο. Η απόφαση, ακριβώς επειδή είναι διαλεκτική, επιτρέπει τον προσδιορισμό των συνθηκών της έκφρασής της κατά μία προσέγγιση που οι χεγγελιανοί θεωρούν ικανοποιητική: η εποχή και η γλώσσα της απόλυτης γνώσης συνάγονται θαυμάσια από την κενή έννοια του Είναι γενικά.

Πώς παρουσιάζεται η κατάσταση αν η μετάβαση από την έννοια στη συνείδηση δε διέρχεται μέσω της διαλεκτικής της φύσης;

Σαν παράδειγμα φιλοσοφικού βιβλίου που έχει γραφτεί χωρίς να προλογίζεται με μια εισαγωγή, ο Κοζέβ αναφέρει την Ηθική του Σπινόζα (Spinoza): πρόκειται για ένα φιλοσοφικό σύστημα που δεν περιέχει σαν πρώτο μέρος μια "φαινομενολογία", όπως συμβαίνει στο χεγγελιανό σύστημα. Αυτό το βιβλίο, εξηγεί ο Κοζέβ, είναι αδύνατο. Ό,τι είναι γραμμένο στην Ηθική ίσως να είναι αλήθεια, αλλά εμείς δε θα το μάθουμε ποτέ γιατί αυτό το βιβλίο δεν μπορεί να διαβαστεί και δε μπορεί να έχει γραφτεί. Πράγματι ο Σπινόζα θέτει το αληθινό σαν αιώνιο και δεν εξηγεί πώς είναι δυνατή η ανακάλυψη των αιώνιων αληθειών εν χρόνω, εν τόπω, από κάποιον που πριν τις αγνοούσε. Αυτό λοιπόν το βιβλίο πρέπει να έχει γραφτεί, και θα πρέπει να διαβαστεί, εκτός χρόνου "εν ριπή οφθαλμού".³⁴ Η Ηθική είναι ένα σύνολο αποφάνσεων που η έκφρασή τους είναι αδύνατη.

"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 Χέγγελ με τον ακόλουθο τρόπο. Ο Χέγγελ 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".³⁵

Γιατί και η Επιστήμη της Λογικής του Χέγγελ είναι επίσης ένα σύνολο θείων αποφάνσεων. Όπως γράφει ο ίδιος ο Χέγγελ το περιεχόμενό της είναι

“η παρουσίαση του Θεού όπως είναι στην αιώνια ύπαρξή του πριν από τη δημιουργία της φύσης και σαν τέλειο πνεύμα”.³⁶

Εδώ το αίτημα του Κοζέβ για μια “ανθρωπολογική” ερμηνεία αποκτά τη λάμψη του. Γιατί η δήλωση του Χέγγελ στην αρχή της Λογικής του μεταμορφώνει αυτό το βιβλίο σε κείμενο απάνθρωπο, που οι φράσεις του δεν είναι δυνατόν να έχουν γραφτεί από άνθρωπο. Είναι αποφάνσεις του Θεού, ή αν προτιμάτε, του “Λόγου” [«Logos», «Raison»]: δεν είναι με κανένα τρόπο αποφάνσεις του Χέγγελ. Αλλά, αν ο Θεός μιλάει στη Λογική, τότε πώς γίνεται να την υπογράψει ο Χέγγελ, ο οποίος, όπως φαίνεται, είναι και ο συγγραφέας της που χρειάστηκε τεράστια εργασία για να τη γράψει; Ώστε, μπορεί να σκέφτεται πράγματι ο Χέγγελ ότι αυτός είναι ο συγγραφέας του βιβλίου, όπου εκφράζεται η σκέψη του Θεού πριν από τη δημιουργία του κόσμου (του κόσμου που ένα ψήγμα του ονομάζεται “Χέγγελ”): τότε όμως ο Χέγγελ σκέφτεται πως είναι Θεός. Επειδή είναι προφανές ότι ο Χέγγελ δεν είναι Θεός και ότι δεν έχει σκεφτεί τη Λογική αιώνια, πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο Χέγγελ είναι τρελός. Αλλά μπορεί, κατά την ανθρωπολογική υπόθεση, ο Χέγγελ να σκέφτεται ότι είναι άνθρωπος, θνητός, συγγραφέας που ακόμα και η σκέψη του υπόκειται στην προϋπόθεση του χρόνου: τότε η αξίωσή του δεν είναι πια να είναι αλλά να γίνει θείος ή αιώνιος. Και σ’ αυτή την περίπτωση δεν είναι τρελός, ακόμα κι αν αγγίζει τα όρια της τρέλας. Ο Κοζέβ αναπολεί ένα καταθλιπτικό επεισόδιο της ζωής του Χέγγελ, όταν ήταν μεταξύ είκοσι πέντε και τριάντα χρονών, και βλέπει σ’ αυτό το συμβάν το αποτέλεσμα της αντίστασης που το εμπειρικό υποκείμενο με το όνομα “Χέγγελ” προβάλλει στην απειλή της απόλυτης γνώσης.³⁷ Εκφέροντας τη θεωρητική απόφανση (Εγώ είμαι το παν) ο στοχαστής την ακυρώνει με την ιδιαιτερότητά του, με την ανθρώπινη ιδιότητά του, γιατί είναι αυτονόητο ότι ένας άνθρωπος δεν είναι ποτέ, μ’ αυτή του την ιδιότητα, τίποτα παραπάνω από ένα ταπεινό μέρος του κόσμου. Αυτή η στιγμή τρέλας έκανε ζωηρή εντύπωση στους γάλλους συγγραφείς. Ο Μπατάϊγ την αναφέρει και τη σχολιάζει στο έργο του Η εσωτερική εμπειρία (*L’expérience intérieure*).³⁸ Άλλωστε, μια ολόκληρη παράδοση της γαλλικής λογοτεχνίας συνδέει την ανάγνωση του Χέγγελ με την εμπειρία του αδύνατου της συγγραφής. Ίχνη της βρίσκουμε ήδη στο Φλωμπέρ.³⁹ Ο Μαλλαρμέ, διαβάζοντας Χέγγελ στην Τουρνόν, περνάει ο ίδιος μια καταθλιπτική εμπειρία. Το

γράμμα του της 14 Μαΐου 1867 προς το φίλο του Cazalis είναι διάσημο:

“Μόλις πέρασα μια τρομακτική χρονιά: η Σκέψη μου σκέφτηκε τον εαυτό της και έφτασε σε μια καθαρή Σύλληψη. Όλα όσα, σε αντίκτυπο, υπέφερε η ύπαρξή μου κατά τη διάρκεια αυτής της μακροχρόνιας αγωνίας, είναι ανεκδιήγητα, αλλά, ευτυχώς, είμαι εντελώς νεκρός (...) Τώρα είμαι απρόσωπος, δεν είμαι πια ο Στέφανος που γνώριζες, είμαι μια δυνατότητα του Σύμπαντος να βλέπει τον εαυτό του και ν’ αναπτύσσεται δια μέσου εκείνου που υπήρξα εγώ”.

Το πρόβλημα της έκφρασης είναι το πρόβλημα της αλήθειας των αποφάνσεων όταν τις εξετάσουμε από την πλευρά των προϋποθέσεων της έκφρασής τους. Μία απόφαση είναι “ψευδής” όταν η έκφρασή της μπορεί ν’ αποδειχθεί αδύνατη. Έτσι το “Είμαι Θεός” που υπονοείται τόσο στη Λογική του Χέγκελ όσο και στην Ηθική του Σπινόζα, είναι μια απόφαση που αυτοαναιρείται, ακριβώς όπως οι κλασσικές παραδοξολογίες του είδους: “Είμαι κοιμισμένος”, “Είμαι πεθαμένος” κ.λ.π.

Ο Κοζέβ επιχειρηματολογεί πάνω στη βάση ενός ουμανιστικού αιτήματος με ύφος που πλησιάζει το Φύουερμαχ (Feuerbach): το υποκείμενο της έκφρασης του φιλόσοφικού λόγου είναι γι’ αυτόν ταυτόσημο με το εμπειρικό άτομο που έχει ένα κύριο όνομα, είναι παρόν “εδώ και τώρα”, έχει γεννηθεί σε μια συγκεκριμένη πόλη, μια συγκεκριμένη χρονιά, κ.λ.π. Αυτό το αίτημα συνήθως οδηγεί σε μια οποιαδήποτε εκδοχή ρελατιβισμού, ή όπως θα πει ο Χούσερλ, “ψυχολογισμού”. Όμως ο Κοζέβ προτρέπει να διατηρήσει το απόλυτο υποκείμενο της απόλυτης γνώσης. Πώς είναι δυνατό αυτό; Όπως έχουμε δει, πρέπει ο κόσμος να υπαινίσσεται τον άνθρωπο: αυτό επιτρέπει στο φιλόσοφο, όταν πραγματεύεται τον κόσμο, ν’ ανακαλύψει εκεί αυτόν τον υπαινιγμό και να πραγματοποιήσει το επικίνδυνο άλμα από το “εγώ μιλάω” στο “εκείνο μιλάει”. Ο υπαινιγμός αυτός είναι “διαλεκτικός”: εκφράζει την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου. Επομένως, ο Κοζέβ υποστηρίζει ακριβώς ότι ο οντολογικός διυλισμός του, αν και αποκλείει εντελώς το να γίνει η φύση διαλεκτική, δεν καταργεί καθόλου το διαλεκτικό χαρακτήρα της ολότητας.

“Αν η πραγματική Ολότητα υπαινίσσεται τον Άνθρωπο

πο, και αν ο Άνθρωπος είναι διαλεκτικός, τότε η Ολότητα είναι επίσης διαλεκτική".⁴⁰

Και, αφού η ολότητα είναι διαλεκτική, μπορούμε επίσης να περάσουμε άφοβα απ' το ακρωτήριο της απόλυτης γνώσης: ο άνθρωπος που γνωρίζει το Πραγματικό είναι το Πραγματικό που γνωρίζει τον εαυτό του (και έτσι ανακαλύπτει ότι αυτός είναι το απόλυτο υποκείμενο). Αλλά πώς μπορεί η ολότητα να υπαινίσσεται τον άνθρωπο χωρίς να βρίσκεται η φύση, δι-αλεκτικά, εν αναμονή της άρνησής της από το πνεύμα; Εδώ ο Κοζέβ χρησιμοποιεί, χωρίς να το λέει, ένα είδος φαινομενολο-γικής αναγωγής με τη Χουσερλιανή έννοια. Αντί του πράγ-ματος που δεν είναι άνθρωπος και που πρέπει να δείξουμε ότι υπαινίσσεται το λόγο του σοφού, του οποίου αποτελεί αντικείμενο, υποκαθιστά αυτό το ίδιο το πράγμα σαν αντι-κείμενο ακριβώς αυτού του σοφού λόγου, δηλαδή το πράγ-μα σαν "ηθελημένο αντικείμενο" όπως θάλεγε ο Χούσερλ, σαν αναφορικότητα, όπως θάλεγε ένας διαλεκτικός. Εννοεί-ται ότι το πράγμα, εφ' όσον μιλάμε γι' αυτό, προϋποθέτει το λόγο που το θέτει σαν θέμα, όπως μέσα στην τεράστια Χουσερλιανή ταυτολογία, το αντικείμενο εφ' όσον είναι συγγνω-στό (cogitatum) απαιτεί τη γνώση (cogitatio).

"Αν πάρουμε απομονωμένα το Υποκείμενο και το Αντικείμενο, αυτά είναι αφαιρέσεις. (...) Αυτό που πραγματικά υπάρχει —αφού πρόκειται για την Πραγ-ματικότητα-για-την-οποία μιλάμε— και αφού μιλάμε πράγματι για την πραγματικότητα, δεν μπορεί να τίθεται θέμα για μας παρά για την Πραγματικότητα-για-την-οποία μιλάμε: επαναλαμβάνω, αυτό που πραγματικά υπάρχει είναι το Υποκείμενο-που-γνωρίζει-το-αντικεί-μενο ή για το συγγνωστό-από-το-Υποκείμενο-Αντικεί-μενο, που σημαίνει το ίδιο πράγμα".⁴¹

Έτσι ο Κοζέβ συμφωνεί αμέσως μ' αυτό που θάπρεπε να εξηγήσει. Αυτό που σε κάθε φιλοσοφία συνιστά το δυσκολώ-τερο πρόβλημα, τη δυσκολία που αξίζει περισσότερο απ' ό-λες να μελετηθεί, εδώ παρακάμπτεται μ' ένα ευφυολόγημα. Επειδή η δυσκολία δεν είναι το να δείξουμε ότι κάθε αντι-κείμενο απαιτεί ένα υποκείμενο, αλλά ότι κάθε τι το πραγ-ματικό είναι κάτι πραγματικό-για-το-οποίο-μιλάμε, δη-λαδή ότι είναι αντικείμενο. Πρόκειται για την επιγέννηση της σχέσης της ίδιας της γνώσης: αλλά η λύση του Κοζέβ δεν επιγεννά τίποτε απολύτως και συνίσταται στο να αγνοεί το

πρόβλημα. Γράφει ο Κοζέβ:

“Πράγματι, αυτό είναι το τραπέζι για το οποίο μιλάω ετούτη τη στιγμή και τα λόγια μου αποτελούν μέρος αυτού του τραπέζιού, τόσο όσο και τα τέσσερα πόδια του ή το δωμάτιο που το περιβάλλει. Σίγουρα μπορούμε να αφαιρέσουμε αυτά τα λόγια καθώς και πολλά άλλα πράγματα, όπως, για παράδειγμα, τις λεγόμενες “δευτερεύουσες” ιδιότητες. Όμως κάνοντας αυτό δεν πρέπει να ξεχνάμε πως δεν έχουμε πια να κάνουμε με τη συγκεκριμένη πραγματικότητα αλλά με μια αφαίρεση”.⁴²

Αυτό το εξαιρετικό παράδειγμα παρέχει την ίδια την έκθεση του φαινομενολογικού προβλήματος. Ο λόγος που ονομάζει το τραπέζι “τραπέζι” και το εξετάζει μ’ αυτό το όνομα, είναι άραγε γι’ αυτό το ίδιο το τραπέζι (δηλαδή γι’ αυτό και όχι μόνο για μας) ένα συμβάν εξωτερικό ως προς την ουσία του, μια “δευτερεύουσα ιδιότητα”; Θα μπορούσε το τραπέζι να εξακολουθεί να είναι το τραπέζι ακόμα και σ’ ένα σύμπαν σιωπηλό; Ή, μ’ άλλα λόγια, ο λόγος με θέμα το τραπέζι, χωρίς να είναι ένα είδος επικοδομήματος προστιθέμενου στην ήδη πλήρη πραγματικότητα του τραπέζιού και στο τυχαίο γεγονός ότι αυτό συναντάται από ένα πλάσμα που έχει το χάρισμα του λόγου, θα ήταν άραγε εξ’ ίσου ουσιαστικός για το τραπέζι όσο είναι τα τέσσερα πόδια του; Εδώ βρίσκεται το ριψοκίνδυνο κάθε δυνατής φαινομενολογίας.

Όστε κι εδώ επίσης, ο Κοζέβ απομακρύνεται με μια αστείότητα, δανειζόμενος αυτή τη φορά ένα μαρξίζοντα λόγο. Λέει ότι το τραπέζι απαιτεί τα λόγια που αυτό αποτελεί αντικείμενό τους στο βαθμό που ένα τραπέζι δεν έρχεται στον κόσμο ούτε εμφανίζεται παρά μόνο σαν επακόλουθο της ανθρώπινης εργασίας, η οποία υπαινίσσεται την ύπαρξη του λόγου. Είναι αρκετά προφανές ότι η δυσκολία απλώς απωθείται περισσότερο. Βέβαια το τραπέζι είναι ένα τεχνητό προϊόν. Το δέντρο όμως που έκοψαν για να πάρουν το ξύλο, απαιτούσε άραγε να μεταβληθεί σε τραπέζι, υπαινισσόταν άραγε τον εργάτη; Μήπως η βία που υφίσταται το δέντρο όταν ο άνθρωπος το συναντά είναι γι’ αυτό ένα επώδυνο συμβάν;⁴³ Ο άνθρωπος που επεξεργάζεται το ξύλο είναι άραγε κατ’ ανάγκη παράγοντας της εκμετάλλευσης των δασικών πόρων; Ή μήπως μπορεί επίσης να είναι κάποιος που με τη δουλειά του πραγματοποιεί τις ουσιαστικότερες δυνατότητες της φύσης; Τέτοια ερωτήματα έπρεπε να είχαν τεθεί εδώ.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ
ΤΟ ΜΗΔΕΝ ΣΤΟ "ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΜΗΔΕΝ"

Ο Κοζέβ υποδεικνυε στο σχόλιό του πως η επεξεργασία μιας "δυσίστηκής οντολογίας" επρόκειτο να είναι το έργο του μέλλοντος.⁴⁴ Όλα συμβαίνουν σαν ο Ζαν-Πωλ Σαρτρ να είχε προγραμματίσει τη συγγραφή αυτής της πραγματείας για τη δυσίστηκή οντολογία. Ο Σαρτρ ήταν ήδη γνωστός πριν από τον πόλεμο από τις νουβέλλες του (Ο τοίχος [*le mur*]), το μυθιστόρημά του (Η ναυτία [*la nausée*]), τα φιλολογικά του χρονογραφήματα στη Νέα γαλλική Επιθεώρηση (*Nouvelle Revue française*), όπως και από τα έργα του στον τομέα της ψυχολογίας με θέματα τη φαντασία και τις συγκινήσεις. Το 1943 εκδίδει το Είναι και Μηδέν (*L'Être et le Néant*), το πρώτο του φιλοσοφικό βιβλίο. Ο δυϊσμός που ήθελε ο Κοζέβ φανερώνεται ήδη από τον τίτλο αυτού του έργου. Γιατί το και, που σ' αυτό τον τίτλο συνδέει το Είναι με το μηδέν, συνενώνει δύο αντίθετα, χωρίς να υπαινίσσεται οποιαδήποτε συνάφεια του Είναι με το μηδέν. Ο Σαρτρ, πράγματι, γράφει:

"Με μια λέξη, αυτό που πρέπει να επικαλεσθούμε κατ' αντίθεση με το Χέγγελ, είναι ότι το Είναι είναι και ότι το μηδέν δεν είναι".⁴⁵

Ίσως να είναι έτσι, αλλά πώς το ξέρουμε αυτό; Απλούστατα, επειδή "το Είναι δεν έχει καθόλου ανάγκη το μηδέν για να γίνει αντιληπτό",⁴⁶ ενώ το μηδέν, αφού είναι η άρνηση του Είναι, έχει ανάγκη το Είναι για να μπορεί να τεθεί σαν άρνησή του. Το Είναι δε χρειάζεται το μηδέν για να Είναι, αλλά το μηδέν ζει παρασιτικά εξαρτώμενο από το Είναι. "Από το Είναι παίρνει (το μηδέν) το Είναι του".⁴⁷

Όμως τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο μας δίνουν να καταλάβουμε αυτές οι παραπλανητικές δηλώσεις. Αν επαλήθευε η απόφαση "το μηδέν δεν είναι", τότε θα ήταν άτοπος ο τίτλος του βιβλίου του Σαρτρ. Αν το μηδέν είναι απολύτως τίποτα, αυτό το τίποτα δεν προσθέτει τίποτα στο Είναι (δηλαδή, εδώ, στο ον, στο κάτι όπως νοείται στη φράση "γιατί να έχουμε κάτι και όχι καλύτερα τίποτα;"). Θα ήταν λοιπόν αρκετό αυτή η έκθεση που έχει σαν υπότιτλο "φαινομενολογική οντολογία" να τιτλοφορείται "Το Είναι". Ή ακόμα και: "Το Είναι, που Τίποτα δεν υπάρχει εκτός από αυτό".

Άρα η οντολογία του Σαρτρ δεν είναι καθόλου μια θεωρία της ενότητας του Είναι, όπως θα μπορούσαμε να νομίσουμε με βλέποντάς την να αρνείται κάθε συμμετοχή του μηδενός

στο Είμαι. Αποφαίνεται το δυϊσμό του Είμαι. Το μηδέν δεν είναι τίποτα, αυτό σημαίνει ότι το μηδέν είναι η άρνηση του Είμαι: και η άρνηση καθεαυτή είναι κάτι και όχι τίποτα. Άρα η άρνηση δε μπορεί να προέρχεται από ένα Είμαι που έχει σαν αρχικό ορισμό του την αυτάρκεια. Ο Σαρτρ, κατ' αντίθεση με το Μπεργκσόν, γράφει ότι δε μπορούμε να παράγουμε την άρνηση με βάση την πληρότητα αυτού που υπάρχει. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να προσθέσουμε το μηδέν (που δεν είναι) στο Είμαι (που είναι): 1+0 κάνουν 2 και όχι 1.

Αν το μηδέν υποβάλλει την άρνηση, η άρνηση με τη σειρά της υποβάλλει το αρνούμενο. Τώρα ο εξανθρωπισμός του μηδενός είναι πλήρης:

"Το Είμαι που φέρνει στον κόσμο το μηδέν είναι ο άνθρωπος".⁴⁸

Πώς όμως ο άνθρωπος μπορεί να επιγεννά το τίποτα, αν ο ίδιος αποτελεί μέρος του κάτι; Για να γίνεται αυτό πρέπει ο άνθρωπος, διαφέροντας έτσι απ' όλα τ' άλλα όντα, να μη μπορεί να κάνει χωρίς την άρνηση για να έχει το ανθρώπινο Είμαι του. Αν το πράγμα για να Είμαι δεν έχει ανάγκη παρά μόνο το να Είμαι, στον άνθρωπο είναι απαραίτητο το να μην είναι για να μπορεί να είναι. (Είναι προφανές ότι πρέπει παντού να νοείται το "Είμαι" = "είναι κάτι" [= "ον"]). Ο αναγνώστης κατευθυνόμενος απ' αυτή την παραδοξολογία οδηγείται μέχρι τον αρνητικό ορισμό της ελευθερίας: η ουσία της ελευθερίας είναι η αρνητικότητα ή, όπως λέει ο Σαρτρ, η δυνατότητά της να "μηδενίζει".

Το δυϊσμό "Είμαι και μηδέν" αντικαθιστά ο δυϊσμός του Είμαι που προσιδιάζει στο πράγμα και του Είμαι που προσιδιάζει στον άνθρωπο. Έχουμε τώρα τις δύο έννοιες του Είμαι στους δύο όρους του ζεύγους. Τίθεται έτσι το πρόβλημα της ενότητας αυτών των δύο εννοιών, και ο Σαρτρ το αναφέρει στην ακόλουθη παράγραφο:

"Αν και η έννοια του Είμαι έχει την ιδιαιτερότητα να είναι διχασμένη σε δύο περιοχές που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους, πρέπει παρ' όλ' αυτά να εξηγήσουμε ότι αυτές οι δύο περιοχές μπορούν να έχουν μία κοινή επικεφαλίδα. Αυτό καθιστά αναγκαία την εξέταση αυτών των δύο τύπων του Είμαι και είναι προφανές ότι δε θα μπορέσουμε να συλλάβουμε πράγματι την έννοια του ενός ή του άλλου παρά μόνον όταν θα μπορέσουμε ν' αποκαταστήσουμε τις αληθινές σχέσεις του καθενός με

την γενική έννοια του Είναι, καθώς και τις σχέσεις που τους ενώνουν μεταξύ τους".⁴⁹

Είναι προφανές... Παρά το ότι είναι προφανές, η αναγκαία διερεύνηση της έννοιας που μπορεί να έχει το Είναι πριν από το διχασμό του σε δύο "περιοχές που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους" αναβάλλεται γι' αργότερα. Ο Σαρτρ προτιμά να αρχίσει από την "εξέταση" της μίας και της άλλης περιοχής. Αλλά στην πραγματικότητα το πράγμα δε δικαιούται παρά τέσσερις μόνο (σ. 30-34) από τις 722 σελίδες της πραγματείας, ενώ οι υπόλοιπες αφιερώνονται σ' εκείνο που ο τίτλος χαρακτήριζε σαν "μηδέν".

Τώρα οι δύο "περιοχές" ονομάζονται "Είναι καθ' εαυτό" και "Είναι δι' εαυτό". Αυτές οι χεγγελιανές κατηγορίες έχουν εδώ αναφορικότητα: στην περίπτωση που το πράγμα για να Είναι δεν έχει ανάγκη παρά το να είναι, αναφέρεται αυτή η αυτάρκεια θεωρούμενη σαν πλήρης ταυτότητα του πράγματος με τον εαυτό του· και στην περίπτωση του ανθρώπου, αναφέρεται η διαφορά που του απαγορεύει να ταυτίζεται μ' ένα πράγμα, διαφορά προερχόμενη από το στοιχείο της συνείδησης. Άρα η συνείδηση έχει εδώ την έννοια του ελέγχου της συνείδησης, δηλαδή, ο άνθρωπος επιστρέφοντας στον εαυτό του (ή κατά την ανάσχεψη [réflexion]) δεν περιορίζεται στο ν' αναγνωρίζει τον εαυτό του (να είναι δι' εαυτό με την έννοια ότι "παρουσιάζεται ενώπιον εαυτού"), αλλά κρίνει τον εαυτό του, επιδοκιμάζει ή καταδικάζει αυτό που ο έλεγχος του αποκαλύπτει, δίνει ή δε δίνει τη συναίνεσή του. Αν δεχτούμε ότι, όπως το θέτει ο Σαρτρ ήδη από τις πρώτες φράσεις του βιβλίου του, το "Είναι" περιορίζεται σε "φαίνεσθαι", τότε είμαστε υποχρεωμένοι να αποδώσουμε στον έλεγχο της συνείδησης απεριόριστη διεισδυτικότητα και αλάθητο. Χωρίς καθόλου να χάνει το δρόμο του στους λαβυρίνθους του υποκειμενισμού, το βλέμμα της συνείδησης βολιδοσκοπεί τα νεφρά και τις καρδιές και δεν αφήνει τίποτα να του ξεφύγει. Πρέπει να είναι έτσι γιατί το Είναι = έχω εποπτεία (esse = percipi). Κάθε πλάνη περί του εαυτού του είναι λοιπόν στην πραγματικότητα ένα ψέμμα οφειλόμενο σε "κακή πίστη". Γι' αυτό και ο άνθρωπος, που ήδη είναι δι' εαυτό με την πρώτη έννοια, δηλ. αναγνωρίζοντας τον εαυτό του, είναι επίσης δι' εαυτό με την έννοια ότι δεν είναι τίποτ' άλλο από αυτό που του φαίνεται ότι είναι ο εαυτός του βλέποντάς τον με τα ίδια του τα μάτια. Το Είναι δι' εαυτό λοιπόν είναι ο οντολογικός προσδιορισμός που αρμόζει στη συνείδηση.

Αν τέσσερις σελίδες αρκούν για την περιγραφή του Είναι

καθ' εαυτό, αυτό συμβαίνει επειδή δεν υπάρχουν και πολλά πράγματα να πούμε γι' αυτό. Πραγματικά, ο αναγνώστης δε μπορεί ν' αποφύγει τη σκέψη ότι ίσως οι τέσσερις σελίδες ήδη περισσεύουν. Ο Σαρτρ πράγματι ορίζει "το Είναι καθ' εαυτό με μια απόλυτη ταυτότητα —το Είναι είναι αυτό που Είναι".⁵⁰ Αλλά το να μιλάμε για ταυτότητα σε μια τέτοια περίπτωση, σημαίνει ότι λέμε πάρα πολλά, γιατί η ταυτότητα, αφού είναι σχέση, απαιτεί μια απαρχή διαφοράς ή ανάσχεψης (réflexion). Άρα το καθ' εαυτό είναι τόσο περικλειστο στον εαυτό του που δεν έχει σχέση με τίποτα, ούτε και με τον εαυτό του. Καταλήγουμε λοιπόν σε μια περιγραφή του Είναι καθ' εαυτό που μας κάνει να σκεφτόμαστε την 1η υπόθεση του Πλατωνικού Παρμενίδη.

"Είναι αυτό που είναι, αυτό σημαίνει ότι, αφ' εαυτού δε θα μπορούσε να είναι αυτό που δεν είναι· έχουμε πράγματι διαπιστώσει ότι δεν περικλείει καμιά άρνηση. Πρόκειται για πλήρη θετικότητα. Δε γνωρίζει λοιπόν την ετερότητα· δεν τίθεται ποτέ σαν άλλο ενός άλλου Είναι· δε μπορεί να στηρίξει καμιά σχέση με το άλλο".⁵¹

Το ότι ο Σαρτρ δεν παρέλειψε να αναφέρει εδώ το απόσπασμα από τον Παρμενίδη, δείχνει ότι δεν του διέφευγε το γεγονός ότι το "εντελώς θετικό" Είναι του οριζόταν από μια ακολουθία αρνήσεων. Και σε μια "φαινομενολογική οντολογία" το καθετί είναι αυτό που φαίνεται να είναι. Αν το Είναι καθ' εαυτό μας παρουσιάζεται με αρνητικό τρόπο, τότε θα πρέπει να εμπεριέχει το ίδιο κάποια αρνητικότητα. Επιπλέον, ένα Είναι που δε στηρίζει καμιά σχέση με οτιδήποτε δε μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε σαν ταυτότητο, κυρίως αν δεν είναι ικανό να κάνει τη διάκριση του εαυτού του από εκείνο που δεν είναι ο εαυτός του. Τέλος, και για τον ίδιο λόγο, δεν θα μπορούσε να έχει "ούτε όνομα, ούτε λόγο, ούτε επιστήμη, ούτε αίσθηση, ούτε γνώμη", όπως γράφει ο Πλάτωνας για το ένα που δεν είναι παρά μόνον ένα: μη έχοντας καμιά σχέση, δε μπορεί βέβαια να εμφανιστεί ούτε να γίνει συγγνωστό (να εισέλθει στη γνωστική σχέση), συμπέρασμα τουλάχιστον λυπηρό, αν θυμηθούμε ότι το θέμα ήταν ο ορισμός του Είναι από το φαινόμενο.

Το Είναι δι' εαυτό, από την άλλη πλευρά, περιγράφεται σαν ακριβώς αντίθετο του καθ' εαυτό. Το δι' εαυτό δεν είναι παρά διαφορά και αντίθεση. Το Είναι-καθ-εαυτό ήταν τόσο ταυτόσημο με τον εαυτό του ώστε να χάνει ακόμα και τη

σχέση ταυτότητας με τον εαυτό του, το Είναι δι' εαυτό είναι τόσο πολύ αρνητικό ώστε να βρίσκεται αέναα σε φυγή από τον εαυτό του, ανίκανο να σταματήσει κάπου.

Όμως, παρ' όλ' αυτά, εξακολουθούμε να αγνοούμε τι σημαίνει η λέξη Είναι. Το ερώτημα λοιπόν που αναγνωρίστηκε σαν αποφασιστικό ήδη από τη σελίδα 31 δε θίγεται ξανά παρά στη σελίδα 711: ποια είναι η σχέση μεταξύ των δύο περιοχών του Είναι; Ο Σαρτρ, χωρίς πάντως να το διευκρινίζει, χαρακτηρίζει το πρόβλημα του δεσμού, μεταξύ του καθ' εαυτό και του δι' εαυτό, μεταφυσικό. Αποφαινεται: γιατί το δι' εαυτό εκπηγάει από το καθ' εαυτό. Ο σκοπός της μεταφυσικής είναι η εξέταση της σχέσης αυτής, "που είναι η πηγή κάθε ιστορίας".⁵² Αναγνωρίζουμε εδώ το πρόβλημα που αντιμετώπιζε η ουμανιστική ερμηνεία του χεγγελιανού ιδεαλισμού: πώς εκπηγάει η ιστορία από μια φύση που, εξ' υποθέσεως, αγνοεί την ιστορία και την άρνηση; Σ' αυτό ακριβώς το σημείο, ο Κοζέβ βρισκόταν σε δύσκολη θέση κατά την προσπάθειά του να βρει πώς ο κόσμος υπαινίσσεται τον άνθρωπο.

Από την άλλη μεριά, το καθ' εαυτό και το δι' εαυτό έχουν ορισθεί σαν οι δύο περιοχές του Είναι ("Είναι" = "Ολότητα εκείνου που είναι"). Πρέπει λοιπόν να έχουν κάτι κοινό, δηλαδή το Είναι. Τίθεται λοιπόν τελικά το φιλοσοφικό πρόβλημα. Ο Σαρτρ, τελειώνοντας το βιβλίο του, διερωτάται πάνω στη δυνατότητα της από κοινού θεώρησης του καθ' εαυτό και του δι' εαυτό, με την έννοια δηλαδή μιας σύνθεσης της θέσης του (καθ' εαυτό) με την αντίθεσή του (δι' εαυτό). Η σύνθεση όμως είναι αδύνατη επειδή η σχέση είναι μονόπλευρη: το δι' εαυτό δε μπορεί να κάνει χωρίς το καθ' εαυτό ενώ το καθ' εαυτό δεν έχει ανάγκη από το δι' εαυτό παρά μόνον για να εμφανίζεται σ' αυτό: αλλά, εξηγεί ο Σαρτρ, το καθ' εαυτό δεν έχει ανάγκη να εμφανίζεται για να Είναι. Κατά συνέπεια ο κόσμος δεν υπαινίσσεται τον άνθρωπο. Ο Σαρτρ παίζει για λίγο με την υπόθεση σύμφωνα με την οποία θα υπήρξε "στις απαρχές της ιστορίας" μια απόπειρα του καθ' εαυτό να προσφέρει στον εαυτό του "την τροποποίηση του δι' εαυτό" και να φτάσει στο "αξίωμα του καθ' εαυτό δι' εαυτό". Αυτή η σκοτεινή φράση, που ο Σαρτρ αμέσως διευκρινίζει ότι εμπεριέχει μια βαθύτερη αντίφαση, αναπληρώνει την κοσμολογία στο Σαρτρ: αν το καθ' εαυτό, ή μ' άλλα λόγια, ο κόσμος των φυσικών πραγμάτων, ήθελε ν' αναδυθεί από την ηλιθία ταυτότητά του, θα έπρεπε να χρησιμοποιήσει μια διαφορά με σκοπό να μπορέσει να αποκτήσει σχέση με τον ίδιο τον εαυτό του και να επιτύχει τη συνειδη-

ση. Αυτό το καθ' εαυτό θα γινόταν έτσι, ταυτόχρονα, Είναι (όπως το πράγμα) και συνείδηση (όπως ο άνθρωπος). Και βάσει του βολονταριστικού ορισμού της συνείδησης που κυριαρχεί σ' όλο το βιβλίο, αυτό το Είναι με αυτοσυνείδηση θα ήταν το *ens causa sui* (το *ον* που αποτελεί την αιτία του εαυτού του), δηλαδή αυτό που είναι ορισμός του Θεού στις μετακαρτεσιανές φιλοσοφίες.

Όλα αυτά επαναλαμβάνουν ότι ο Σαρτρ δεν εξετάζει, έξω από το δυϊσμό του, παρά μόνο μια φιλοσοφική δυνατότητα (αυτή ακριβώς που θέλει ν' αποφύγει), τη δυνατότητα ενός μεταφυσικού πανθείσμου που θα περιέγραφε τη γέννηση της ανθρωπότητας στον πλανήτη γη σαν ένα μέσο που το Σύμπαν, επιθυμώντας να καταλάβει τον εαυτό του, θα χρησιμοποιούσε και με το ανθρώπινο είδος θα πρόσφερε στον εαυτό του τον καθρέφτη (*speculum*) που θα το αντανakλούσε. Αλλά ο Σαρτρ προβάλλει την αντίρρηση ότι το καθ' εαυτό θα έπρεπε ήδη να έχει μια απαρχή συνείδησης ή βούλησης για να δοκιμάσει την επιθυμία που θα το οδηγούσε να "τεθεί σαν άλλο". Έπεται ότι το δι' εαυτό δεν είναι εξουσιοδοτημένο να θεωρεί τον εαυτό του σαν δρόμο που θα χρησιμοποιούσε το σύμπαν για να επιτύχει την αυτοσυνειδητοποίησή του σαν θείο. Η μετάβαση από την ανθρώπινη υποκειμενικότητα ("Εγώ μιλάω για τον κόσμο") στην απόλυτη υποκειμενικότητα ("Ο κόσμος μιλάει για τον εαυτό του"), είναι απαγορευμένη. Αυτή η απαγόρευση είναι χωρίς αμφιβολία η τελευταία λέξη της θεωρίας του Σαρτρ, και η σταθερώτερη. Το 1961, στο άρθρο του για το Μερλώ-Ποντύ, θα του προσάψει ότι τελικά έχει υιοθετήσει τη συνθετική φιλοσοφία:

"Μέχρι πού έφτασε, σ' εκείνα τα σκοτεινά χρόνια που άλλαξαν και τον ίδιο; Καμιά φορά, θάλεγε κανείς διαβάζοντάς τον, ότι το Είναι εφευρίσκει τον άνθρωπο με το σκοπό να φανερωθεί μέσα απ' αυτόν".⁵³

Στο Είναι και Μηδέν το συμπέρασμα είναι ότι πρέπει να παραμείνουμε στο "σαν να":

"Όλα συμβαίνουν σαν ο κόσμος, ο άνθρωπος και ο άνθρωπος-μέσα-στον κόσμο να μην φτάνουν παρά στην πραγματοποίηση ενός ατελούς Θεού".⁵⁴

Ο αναγνώστης του Είναι και Μηδέν δεν εκπλήσσεται από αυτό το συμπέρασμα που μπορούσε να το προβλέψει ήδη από την εισαγωγή του βιβλίου. Εφ' όσον το Είναι είναι το ταυτόσημο που δεν είναι παρά μόνον ταυτόσημο, ενώ η συνείδηση είναι η διαφορά που δεν πρέπει ποτέ να υπεισέλθει στην ταυ-

τότητα, η σχέση μεταξύ αυτών των δύο είναι κατ' ανάγκη μη-σχέση και η σύνθεσή τους αποτυχία. Ο αναγνώστης είναι πάντως ελεύθερος να θεωρήσει ότι αυτό που είναι ατελές σ' ετούτη την υπόθεση, δεν είναι τόσο η θεοποίηση του ανθρώπου όσο η οντολογία του Σαρτρ. Επειδή, όταν φτάνουμε στην τελευταία σελίδα του βιβλίου εξακολουθούμε να μη γνωρίζουμε τι είναι το Είναι και το μηδέν, και προς τι η σύνθεσή τους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ — Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ.

1. Ο ατελείωτος διάλογος (*L'entretien infini*, Maurice Blanchot, Gallimard, 1969, p. 26).
2. ΦΑ, σ. 11

Ο ΕΞΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ.

1. Ο Ρ. Κενώ υπενθυμίζει αυτή την περίοδο στο, αφιερωμένο στο Ζωρζ Μπατάϊγ, άρθρο του: "Οι πρώτες συγκρούσεις με το Χέγγελ", περιοδικό Κριτική (*Critique*, 1963, No 195, 196). Αναφέρονται, μεταξύ των επιμελέστερων ακροατών των παραδόσεων του Κοζέβ (ή Κοτjenikov) τα ονόματα των Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Coyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, όπως και του R. F. Fessard. Μεταξύ των πολύ περιστασιακών ακροατών αναφέρεται ο André Breton.
2. ΚΔΛ, σ. 106.
3. Εισήγηση που επαναλαμβάνεται στις Σπουδές της ιστορίας της φιλοσοφικής σκέψης (*Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Arman Colin, 1961, p. 205-230) στον επίλογο που γράφει το 1961, ο Κουαρέ παρατηρεί ότι η θέση του Χέγγελ στη Γαλλία "έχει μεταβληθεί από ανύπαρκτη σε πανταχού παρούσα".
4. ΑΜΑ, σ. 109-110.
5. Οι "αλήθειες" αυτές θα είναι μακρόβιες. Στο συνέδριο Bataille που διοργάνωσε η ομάδα «Tel-Quel» στο Cerisy-la-Salle το 1972, ο Σολλέρς εξακολουθεί να διακηρύσσει ότι πρέπει να θεωρούμε το Νίτσε, τον Μπατάϊγ, τον Λακάν και το μαρξισμό-λενινισμό σαν αποτελέσματα της "έκρηξης" του χεγγελιανού συστήματος (Bataille, 10/18, p. 36).
6. ΔΕ, σ. 1.
7. Η τάξη του λόγου* (*L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 74).
8. Βλέπε άρθρο του Μπατάϊγ περί Κοζέβ στο περιοδικό Δευκαλίων (*Deucalion*, 1955, no 5, p. 21-43), τίτλος του άρθρου "Χέγγελ, ο θάνατος και η θυσία" («Hegel, la mort et le sacrifice»).

* Ελ. έκδ. ΗΡΙΑΔΑΝΟΣ, 1982.

9. Ο Κλοσσόβσκι εξηγεί αυτή τη μετάβαση από το Χέγγελ στο Νίτσε στο βιβλίο του Ο Νίτσε και ο φαύλος κύκλος (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, p. 32).
10. Η αντίθεση αυτή αποτελεί το επίκεντρο της σκέψης του Μπατάιγ, βλ. Το καταραμένο απόθεμα* (*La part maudite*, Minuit, 1949).
11. Οι αρχι-στοχαστές (*Les maitres penseurs*, Grasset, 1977).
12. Τυραννία και σοφία (*Tyrannie et sagesse*, Gallimard, 1954, p. 252).
13. Εισαγωγή στο Χέγγελ (*Intr. Hegel*, p. 95).
14. ΚΔΛ, σ. 23.
15. Φιλοσοφίας εγκώμιον (*Eloge de la philosophie*, Gallimard 1953, p. 69).
16. Αναφέρεται από τον Μερλώ-Ποντύ στην ΠΔ, σ. 179.
17. Αυτό το Λεξικό (*Vocabulaire*, Presses Universitaires de France) που έχει πολλές φορές συμπληρωθεί και επανεκδοθεί, είναι ένα πολύτιμο ντοκουμέντο πάνω στην κατάσταση της γλώσσας και της διανόησης πριν από τον υπαρξισμό.
18. Δελτίο της Γαλλικής φιλοσοφικής Εταιρείας (*Bulletin de la Soc. fr. de philosophie*, 1921, p. 51).
19. Στο λήμα "μηδέν" («néant») του Λεξικού Lalande.
20. Εισ. Χέγγελ, σ. 435 (στην υποσημείωση).
21. Εισ. Χέγγελ, σ. 301.
22. Εισ. Χέγγελ, σ. 571.
23. "Η καρτεσιανή ελευθερία" («La liberté cartésienne», *Situations I*, Gallimard, 1947, p. 334).
24. Γραμμένη το 1946 και αφού εκδόθηκε το 1947 στα γερμανικά, η Επιστολή του Χάιντεγκερ μεταφράστηκε στα γαλλικά το 1953. Ένα απόσπασμά της είχε ήδη κάνει την εμφάνισή του σε γαλλική μετάφραση το 1948, στην επιθεώρηση *Fontaine*, μετά τη δημοσίευση ενός άρθρου του Μπωφραί: "Ο Κος Χάιντεγκερ και το πρόβλημα της αλήθειας" («M. Heidegger et le problème de la vérité»), που σήμερα μπορούμε να διαβάσουμε στο βιβλίο του Μπωφραί: Εισαγωγή στις φιλοσοφίες της ύπαρξης (*Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël-Gonthier, 1971). Αυτό το άρθρο θα θέσει τέρμα στις παρανοήσεις που κατέστησαν δυνατή την υπαρξιακή εκμετάλλευση του Χάιντεγκερ: θα είναι επίσης το πρώτο, και για πολύ καιρό, το μόνο αναγνώσιμο γαλλικό κείμενο με θέμα το συγγραφέα του Είναι και χρόνος.
25. Η άγρια σκέψη* (*La pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 326-327).
26. Εισ. Χέγγελ, σ. 388 (στην υποσημείωση).
27. ΚΔΛ, σ. 68.
28. Εισ. Χέγγελ, σ. 492.
29. Εισ. Χέγγελ, σ. 485 (στην υποσημείωση).
30. Πρβλ. τη θεωρία της "φιλοσοφικής πρότασης" του Χέγγελ.
31. Εισ. Χέγγελ, σ. 491.
32. Μ' αυτό τον τρόπο, συνοψίζω τη σελ. 416 της Εισαγωγής στο

* Ετοιμάζεται από τις εκδόσεις PRAXIS.

* Ελ. έκδ. ΠΑΠΑΖΗΣΗ, 1977.

Χέγγελ.

33. Εισ. Χέγγελ, σ. 448.

34. Εισ. Χέγγελ, σ. 352.

35. Εισ. Χέγγελ, σ. 354.

36. Επιστήμη της Λογικής* (*Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson Meiner I, p. 31).

37. Εισ. Χέγγελ, σ. 441.

38. Ο Χέγγελ υποδυόμενος την εμπειρία του σαν Θεού "πίστεψε ότι επί δύο χρόνια είχε τρελλαθεί" (op. cit. Gallimard, 2e ed. 1954, p. 140).

39. Τα ανακινεί ο Ντερριντά στο ΓΔ, σ. 12.

40. Εισ. Χέγγελ, σ. 483 (σε υποσημείωση).

41. Εισ. Χέγγελ, σ. 449.

42. Εισ. Χέγγελ, σ. 483.

43. Αυτή η ιδέα επανεμφανίζεται στο Λακάν, με το μύθο των ελεφάντων (που αναφέρονται προς δυστυχία τους), ο οποίος παρέχει το θέμα της εικονογράφησης του εξωφύλλου του Σεμιναρίου (*Séminaire*, tome I, Seuil, 1975).

44. Εισ. Χέγγελ, σ. 485 (στην υποσημείωση).

45. E.M., σ. 51.

46. E.M., σ. 52.

47. E.M., σ. 51.

48. E.M., σ. 60.

49. E.M., σ. 31.

50. E.M., σ. 33.

51. E.M., σ. 33-34.

52. E.M., σ. 715.

53. "Ο ζωντανός Μερλώ-Ποντύ", Μοντέρνοι Καιροί («Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, no 184-185, p. 366).

54. E.M., σ. 717.

* Ελ. έκδ. ΑΝΑΓΝΩΣΤΙΔΗΣ.

2. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

Ο Κοζέβ είχε εξηγήσει στους ακροατές του ότι σκοπός της φιλοσοφίας ήταν ο απολογισμός του "ιστορικού γεγονότος".¹ Έλεγε πως αυτό το ερώτημα, που είχε καταπνιγεί από την κληρονομημένη από τους Έλληνες "μονιστική οντολογία", τέθηκε για πρώτη φορά από τον Καντ και το Χέγκελ. Και ο Σαρτρ επίσης στο Είναι και Μηδέν απέδιδε στη μεταφυσική το καθήκον ν' απαντήσει στο ερώτημα: γιατί υπάρχει ιστορία; Αλλά θεωρούσε σαν μοναδική απάντηση ένα πανθειστικό μύθο που έλεγε μάλιστα ότι δεν τον πίστευε. Είναι αδύνατο, επεξηγούσε, να εκπηγάξει η συνείδηση από τη φύση.

Ο Μερλώ-Ποντύ παρατηρεί ότι αυτή η κατανόηση του "ιστορικού γεγονότος", που όλοι απαιτούμε, καθίσταται αδύνατη από την αντίθεση του υποκειμένου και αντικειμένου, ή στη γλώσσα του Σαρτρ, του δι' εαυτό και του καθ' εαυτό. Ο άνθρωπος, αφού έχει εκφυλιστεί χάρις στον αρνητικό ορισμό της ελευθερίας ("το να είσαι ελεύθερος" = "το να μπορείς να λες όχι"), βρίσκεται σε αντίθεση με τα πράγματα. Το Είναι και η ελευθερία θεωρούνται αντιθετικά το ένα προς το άλλο. Όμως, σ' αυτές τις συνθήκες, η ιστορική δράση δεν είναι δυνατή, γιατί η δράση αυτή διακρίνεται από τη μάταιη αναταραχή επειδή σκοπεύει σε αποτελέσματα, τροποποιεί τη ροή των πραγμάτων, αφήνει ένα έργο πίσω της. Άρα η δυνατότητα ενός ιστορικού έργου απαγορεύεται από την αντίθεση που αφήνει αντιμέτωπες την ισχυρογνώμονα ταυτότητα του Είναι και την ελευθερία του μηδενός. Το έργο αυτό, είτε προέρχεται απ' την πλευρά της ελευθερίας, οπότε όμως παραμένει στην κατάσταση σχεδίου αντιτιθέμενου στη φυσική κατάσταση του κόσμου, είτε είναι πραγματικό, τοποθετημένο μέσα στον κόσμο, οπότε όμως περνάει στην πλευρά του καθ' εαυτό και δεν έχει πια τίποτα το ανθρωπινό.

Ο Μερλώ-Ποντύ θ' ανοίξει το δρόμο για κείνο που στη Γαλλία ονομάζουν "υπαρξιστική φαινομενολογία" απορρίπτοντας την αντίθεση του Σαρτρ. Το πρόγραμμα αυτής της φαινομενολογίας είναι η περιγραφή εκείνου που βρίσκεται ακριβώς μεταξύ του "δι' εαυτό" και του "καθ' εαυτό", της συνείδησης και του πράγματος, της ελευθερίας και της φύσης. Το "μεταξύ των δύο", όπως αρεσκόντουσαν να το λένε εκείνο τον καιρό, είναι το πεδίο που επιλέγει ο Μερλώ-Ποντύ.

“Η σύνθεση του καθ’ εαυτό και του δι’ εαυτό που ολοκληρώνει τη χεγγελιανή ελευθερία εξακολουθεί να διατηρεί την αλήθεια της. Κατά κάποιο τρόπο είναι ο ίδιος ο ορισμός της αλήθειας, πραγματοποιείται κάθε στιγμή μπροστά στα μάτια μας στο φαινόμενο της παρουσίας απλουστάτα ξεκινά αμέσως πάλι απ’ την αρχή και δεν καταργεί το πεπερασμένο του ανθρώπου”.²

“Όλη η φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ υπάρχει —“κατά κάποιον τρόπο”— σ’ αυτές τις γραμμές.

1. Οι εκδοχές της κλασσικής φιλοσοφίας αναφύονται: ο άνθρωπος, όπως είναι (εδώ ξαναβρίσκουμε τη “συγκεκριμένη φιλοσοφία”) δεν είναι ούτε ένα καθαρό καθ’ εαυτό (ένα πράγμα, ένα υλικό σώμα με την επιστημονική έννοια), ούτε ένα καθαρό δι’ εαυτό (ένα *res cogitans* [σκέπτεσθαι], μια κυρίαρχη ελευθερία). Από αυτά προέρχεται το χαρακτηριστικό της γραφής του Μερλώ-Ποντύ, που συχνά μας κάνει να θυμόμαστε τον τρόπο γραφής του Μπεργκσόν: όποιο κι αν είναι το θέμα που θίγεται, διαγράφεται μια αντίθεση που στη συνέχεια απορρίπτεται (Ούτε...ούτε).

2. Αλλά η λύση των αντιθέσεων, με τη σειρά της, δε βρίσκεται ο ούτε σε μια σύνθεση που θα συμφιλίωνε τις δύο απόψεις, ούτε σε μια απόρριψη της προϋπόθεσης που επιγεννά την αντίθεση. Η λύση αναζητάται “μεταξύ των δύο”, σε μια σύνθεση “πεπερασμένη”, δηλαδή ατελή και πρόσκαιρη.

Το ιστορικό γεγονός αποδεικνύει ότι η σύνθεση, αν και ο Σαρτρ την έκρινε αδύνατη, εξακολουθεί να γίνεται. Ούτε πράγμα ούτε καθαρό πνεύμα, ο άνθρωπος εμφανίζεται:

“σαν ένα παραχθέν-παράγον, σαν ο τόπος όπου η αναγκαιότητα μπορεί να σταθεροποιηθεί σε συγκεκριμένη ελευθερία”.³

Εδώ ο Μερλώ-Ποντύ στρέφεται προς το Χούσερλ, και πιο συγκεκριμένα, προς το συγγραφέα της Κρίσης (*Krisis*). Κατά την εκδοχή που προσφέρει ο Μερλώ-Ποντύ, η φαινομενολογία είναι οριστικά το σχέδιο περιγραφής του θεμέλιου της ιστορίας, δηλαδή της ανθρώπινης ύπαρξης, όπως έχει βιωθεί, δηλαδή ποτέ εντελώς άσπρη ή εντελώς μαύρη αλλά πολύχρωμη, ανάμικτη. Αυτή την ανάμιξη πρέπει να περιγράψουμε: ένα παραχθέν-παράγον, ένα ενεργητικό-παθητικό, ένα συσταθέν-συνιστόν, δηλαδή, ένα υποκείμενο-αντικείμενο σε όλες του τις όψεις.

Για να δημιουργήσουμε μια γέφυρα μεταξύ του πράγματος και της συνειδήσης, θάπρεπε να γράψουμε μια φιλοσοφία της φύσης. Αυτή τη φιλοσοφία εκθέτει ο Μερλώ-Ποντύ στη μικρή του διατριβή, Η δομή της συμπεριφοράς. Πάντως θα ήταν πολύ δύσκολη για τα γαλλικά γούστα η αποδοχή μιας πολύ ρομαντικής ανάπτυξης της Οδύσσειας του Πνεύματος δια μέσου των φυσικών μορφών. Γι' αυτό και ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιεί την πιο γαλλοπρεπή οδό της πραγμάτευσης του κλασσικού προβλήματος της ενότητας ψυχής και σώματος: από το Ντεκάρτ μέχρι το Μπεργκσόν, ο ορισμός της ύλης και η φιλοσοφική θεμελίωση της φυσικής εξαρτώνται από τη σχέση του σώματος με το πνεύμα (γι' αυτό το λόγο, η γαλλική φιλοσοφία παραχωρεί τιμητική θέση στην ψυχολογία, που υποτίθεται ότι μελετά αυτή τη σχέση). Στη διατριβή του Μερλώ-Ποντύ, η διεξοδική μελέτη των "μεθόδων" της σύγχρονης ψυχολογίας (που ο Μερλώ-Ποντύ ορίζει σαν μελέτη της συμπεριφοράς) δεν περιλαμβάνεται παρά μόνον για να επιτρέψει "την κατανόηση των σχέσεων της συνειδήσης με τη φύση" (είναι η πρώτη φράση του βιβλίου). Αλλά το σημείο όπου η συνείδηση συσχετίζεται με τη φύση γενικά, είναι ακριβώς το σώμα του ενσυνειδητού Είναι. Πρέπει λοιπόν να στραφούμε στις "σχέσεις ψυχής και σώματος" (τίτλος του τελευταίου κεφαλαίου).

Ο Μερλώ-Ποντύ θέλει να δείξει ότι η "συμπεριφορά" (που δεν είναι τίποτ' άλλο παρά γαλλική μετάφραση του όρου που καθορίζει τη μπηχαβιοριστική σχολή [behaviorism]) δε μπορεί να ερμηνευθεί "αναλυτικά", αλλά πρέπει να ερμηνεύεται "διαλεκτικά". Η αναλυτική ερμηνεία, γενικά, ανάγει το σύνθετο στο απλό, ξεκινάει από την αρχή, σύμφωνα με την οποία το όλο είναι αποτέλεσμα της συνένωσης των μερών που υποτίθενται σαν εξωτερικά τα μεν προς τα δε (πρβ. τα *partes extra partes* [μέρη εξωτερικά ως προς τα μέρη] του καρτεσιανού ορισμού της ύλης). Ξαναβρίσκοντας τη ρομαντική έμπνευση που θέλει το όλο να είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα μερών, ο Μερλώ-Ποντύ μας εκθέτει τι είναι αυτό που χάνεται στις αναλυτικές ερμηνείες: η συνεκτική έννοια του συνόλου, η περιπλοκότητα του περίπλοκου. Μια οποιαδήποτε συμπεριφορά, ανθρώπινη ή όχι, είναι ένα "δομημένο σύνολο": δεν έχουμε το δικαίωμα να την καθιστούμε απλό αποτέλεσμα των ποικίλων παραγόντων που συνιστούν το περιβάλλον. Συμπεριφορά δεν είναι η αντίδραση σ' ένα ερέθισμα, αλλά η απαιτούμενη από μια κατάσταση ανταπόκρι-

ση. Πρέπει λοιπόν ν' αποδώσουμε στον οργανισμό, που τη συμπεριφορά του παρατηρούμε, ικανότητα σύλληψης της κατάστασης σαν ένα ερώτημα στο οποίο πρόκειται ν' αποκριθεί. Και, κατά συνέπεια, πρέπει να δεχθούμε ότι τα ζώα και τα "άψυχα αντικείμενα" ακόμα, διαθέτουν την ψυχή που ο μεγάλος δυϊσμός του Ντεκάρτ τους είχε αρνηθεί. Τα όντα της φύσης δεν είναι εξ' ολοκλήρου εξωτερικά, έχουν εσωτερικότητα. Ή ακόμα, η συμπεριφορά δεν είναι πια το αποτέλεσμα του περιβάλλοντος, αλλά μια σχέση μεταξύ του πράγματος και του περιβάλλοντος που ο Μερλώ-Ποντύ χαρακτηρίζει σαν διαλεκτική. Οι συμπεριφορές, γράφει, είναι κοινές "κατά ένα τρόπο": ανταποκρίνονται στη ζωτική σημασία της κατάστασης. Υπάρχει λοιπόν νόημα και διάλογος στη φύση. Ό-περ έδει δείξαι.

Ο Μερλώ-Ποντύ ονομάζει αυτή τη φιλοσοφία της φύσης "δομική φιλοσοφία",⁴ έκφραση που δεν πρέπει καθόλου να εννοούμε με την έννοια του μεταγενέστερου στρουκτουραλισμού. Εδώ η λέξη "δομή" αντιστοιχεί στην προσφιλή για την "μορφική ψυχολογία" λέξη *gestalt* (μορφή). Η φύση παρουσιάζεται σαν ένα "σύμπαν μορφών" που παρατάσσονται με ιεραρχική τάξη: Οι φυσικές μορφές (η αδρανής ύλη) είναι ατελείς μορφικά, οι ζωϊκές μορφές είναι περισσότερο μορφικές και οι ανθρώπινες μορφές είναι ολοκληρωτικά μορφές. Μ' αυτή την τριάδα ο Μερλώ-Ποντύ παραλαμβάνει εδώ εκείνο που στη Γαλλία, δια μέσου της ανάγνωσης του Αριστοτέλη από το Ravaissou (που υπήρξε το γαλλικό αντίστοιχο του Σέλλινγκ), κληρονομήθηκε σαν *Naturphilosophie* (φιλοσοφία της φύσης).

"Υλη, ζωή και πνεύμα πρέπει να μετέχουν άνισα στη φύση της μορφής, ν' αντιπροσωπεύουν διαφορετικούς βαθμούς ολοκλήρωσης και να συνιστούν τελικά μια ιεραρχία όπου πάντοτε η ατομικότητα πραγματοποιείται περισσότερο απ' όλα".⁵

Το πραγματικό νόημα της έννοιας της μορφής, που αυτή η φιλοσοφία προσποιείται ότι δανείζει σε μια ψυχολογική σχολή, αποκαλύπτεται τελικά από την αποστολή που αναλαμβάνει: να καταστήσει κατανοητή μια μετάβαση από τη φύση στη συνείδηση.

"Το νόημα της *Gestalt* (μορφής) μας επανέφερε (...) στη χεγγελιανή της σημασία δηλαδή στην έννοια πριν αυτή γίνει αυτοσυνείδηση".⁶

Ξεκινώντας από εδώ, ο Μερλώ-Ποντύ φτάνει σ' αυτό που ονομάζει "πρόβλημα της αντίληψης". Το όριζε με την ακόλουθη δυσκολία: ποιες είναι οι σχέσεις μεταξύ της "ενδιάθετης συνείδησης" και της "καθαρής αυτοσυνείδησης",⁷ ή, "σε χεγγελιανή ορολογία", της "συνείδησης καθ' εαυτής" και της "συνείδησης δι' εαυτήν",⁸ Η καθαρή αυτοσυνείδηση είναι η συνείδηση που ανάγεται στο "σκέπτομαι", όπως ορίζεται από την ιδεαλιστική παράδοση. Η ενδιάθετη συνείδηση είναι η "συνείδηση της αντίληψης", το "αντιλαμβάνομαι". Η διαφορά λοιπόν μεταξύ των δύο είναι η ακόλουθη: ενώ το "σκέπτομαι" αφιερώνεται στον εαυτό του μέσα στην πλήρη αφαίρεση κάθε συνθήκης, το "αντιλαμβάνομαι" είναι κατ' ανάγκη ενσάρκωμένο και δε μπορεί να το λησμονήσει αυτό· για να δούμε οτιδήποτε, πρέπει να είμαστε κάπου, κατά προτίμηση τη μέρα ή εξοπλισμένοι με μια καλή λάμπα, κ.λ.π. Από αυτά συνάγεται η αυστηρή αναλογία που ακολουθεί: ό,τι είναι η ψυχή για το σώμα, είναι και το *cogito* (σκέπτομαι) για το *percipio* (αντιλαμβάνομαι). Το να δείξουμε λοιπόν ότι το "σκέπτομαι" θεμελιώνεται στο "αντιλαμβάνομαι", θα ήταν λοιπόν ο απολογισμός της ενότητας σώματος και ψυχής, καθώς επίσης "πνεύματος" και "φύσης", δηλαδή τελικά, της ιστορίας.

Η ΓΗ ΔΕΝ ΠΕΡΙΣΤΡΕΦΕΤΑΙ

Κάθε επαναμφισβήτηση του καρτεσιανού διχασμού της ουσίας σε σκεπτόμενη ουσία και ουσία εκτατή, είναι κατ' ανάγκη μια κριτική της επιστήμης που έχει σαν προϋπόθεση το διχασμό αυτό. Από αυτό προέρχεται μια, εξαιρετικά χαρακτηριστική στη γαλλική φιλοσοφία, διαμάχη μεταξύ του στρατοπέδου της φαινομενολογίας και του στρατοπέδου της επιστημολογίας (η τελευταία είναι, στη Γαλλία, η φιλοσοφία που υποστηρίζει ότι η επιστήμη θα μας πει τι υπάρχει, ενώ κάθε τι άλλο είναι "ποίηση", δηλαδή πίστη, υποκειμενική έκφραση). Γιατί η φαινομενολογία, όπως την εννοεί ο Μερλώ-Ποντύ, επιδιώκει ν' αποκαταστήσει ένα τρόπο επικοινωνίας μεταξύ του πράγματος και του πνεύματος: αυτή ακριβώς θα έπρεπε να είναι η σημασία της λέξης φαινόμενο.

"Η εμπειρία ενός πραγματικού πράγματος δε μπορεί να εξηγηθεί από την επίδραση αυτού του πράγματος στο πνεύμα μου: ο μόνος τρόπος που μπορεί ένα πράγμα να επιδράσει σ' ένα πνεύμα είναι το να του προσφέρει μια

σημασία, να εκδηλωθεί σ' αυτό, να αυτοσυσταθεί αρθρωνόμενο κατανοητά μπροστά του".⁹

Πώς μπορεί ένα πράγμα να "προσφέρει μια σημασία"; Θάπρεπε μήπως το πράγμα να είναι μια ομιλία που ακούμε, ένα κείμενο που διαβάζουμε; Απόλυτα έτσι είναι. Ήδη στην κριτική του τού μπηχεβιορισμού, ο Μερλώ-Ποντύ παρομοίαζε τη σχέση οργανισμού και περιβάλλοντος με μια "λογομαχία": το περιβάλλον θέτει ερωτήματα, ο οργανισμός αποκρίνεται με τη συμπεριφορά του (για παράδειγμα, μια κατάσταση προσφέρει τη σημασία "κίνδυνος", και σ' αυτήν ο οργανισμός ανταποκρίνεται με κινήσεις που το σύνολό τους σημαίνει "μάχη" ή "φυγή"). Τώρα τα φαινόμενα θεωρούνται σαν εκφράσεις, και αυτό είναι αναμφίβολα το μυστικό αυτής της φαινομενολογίας. Έστω ότι έχουμε την εποπτική εμπειρία ενός "ωραίου ανοιξιάτικου πρωινού". Για το φαινομενολόγο τό να πει ότι αισθάνεται μ' ευχαρίστηση μια κάποια ιδιότητα του ουρανού θα ήταν ισότιμο με το να πει ότι ο ουρανός "του προσφέρει τη σημασία" ενός ωραίου πρωινού. Αυτό που δείχνεται σε μένα αξιολογείται από εκείνο που μου είναι δυνατό να πω γι' αυτό. Έτσι το φαινόμενο έχει ταυτιστεί με το λεγόμενο.

Από τα παραπάνω συνάγεται και ο ορισμός της φαινομενολογίας σαν περιγραφή. Δεν πρόκειται για ερμηνεία, αλλά για επεξήγηση, δηλαδή για αναπαραγωγή σε λόγο, της έκφρασης της προηγούμενης του λόγου, που είναι το φαινόμενο. Ο Μερλώ-Ποντύ αρέσκεται να αναφέρει την παρακάτω φράση του Χούσσερλ:

"Η καθαρή εμπειρία, η ας πούμε άρρητη, είναι εκείνη που πρόκειται να οδηγήσουμε στην καθαρή έκφραση της ίδιας της της σημασίας".¹⁰

Αυτή η φράση λέει καθαρά ότι η "σημασία" πριν γίνει σημασία της "έκφρασης" —συμπίπτοντας με τις εκφράσεις που μιλούν για μια εμπειρία—, είναι η αυθεντικότερη σημασία της ίδιας της εμπειρίας. Η εμπειρία αυτή, αν και βουβή, έχει πολλά να πει. Το να μιλάμε λοιπόν σημαίνει ότι δίνουμε το λόγο σε κάτι που παρ' όλ' αυτά δεν θα μπορούσε να μιλήσει. Εγχείρημα που από μερικές απόψεις είναι απελπισμένο, όσο κι αν ο λόγος ταιριάζει στην εμπειρία, λόγος που έρχεται δεύτερος, στα πλαίσια εκείνου που ο Ντερριντά θα ονομάσει "πρωταρχική καθυστέρηση". Έτσι η φαινομενολογία επιφορτίζεται μ' ένα καθήκον που η ίδια λέει ότι είναι "ατελείω-

το" (δηλ. μ' ένα διακριτικό τρόπο το λέει απραγματοποιητό, γιατί μια γη της επαγγελίας όπου θα φτάσουμε μετά από μια "ατέλειωτη πορεία" δε διαφέρει από μια γη για πάντα απαγορευμένη). Θέλει να θεμελιώσει το "σκέπτομαι" στο "αντιλαμβάνομαι". Αυτό το cogito (σκέπτομαι), το εννοεί σύμφωνα με την πιο κλασσική παράδοση, με την έννοια ενός "κρίνω", μιας κατηγορικής απόφασης. Ο σκοπός λοιπόν είναι η θεμελίωση της κατηγορικής δραστηριότητας πάνω σε μια "προ-κατηγορική"¹¹ δραστηριότητα. Αλλά εφ' όσον το μέσον για την επίτευξη αυτού του σκοπού είναι η περιγραφή από το λόγο εκείνου που προηγείται του λόγου, ποτέ το προ-κατηγόρημα δε θα μπορέσει ν' αποκατασταθεί όπως ήταν, στην άφωνη καθαρότητά του πριν διευκρινισθεί. Η σχέση του "αντιλαμβάνομαι" με τον ορατό κόσμο αντιστοιχεί μ' εκείνο που ο Χούσερλ ονομάζει "κόσμος της ζωής". Όπως σωστά παρατηρεί ο Λυοτάρ (Jean-François Lyotard)

"εφ' όσον αυτός ο πρωταρχικός κόσμος της ζωής είναι προκατηγορικός, κάθε κατηγόρηση, κάθε λόγος σίγουρα υπαινίσσεται αυτόν τον κόσμο, που όμως διαφεύγει από το λόγο, και για να μιλήσουμε καθαρά δεν μπορούμε να πούμε γι' αυτόν τίποτα. (...) Η χουσερλιανή περιγραφή (...) είναι μια μάχη της γλώσσας με τον ίδιο της τον εαυτό για να φτάσει στο πρωταρχικό. (...) Σ' αυτή τη μάχη η ήττα της φιλοσοφίας, του λόγου (logos), είναι βέβαιη, επειδή το πρωταρχικό περιγραφόμενο, παύει να είναι πρωταρχικό αφού έχει περιγραφεί".¹²

Η εμπειρία εξακολουθεί να είναι βουβή, δε συμπίπτει με το λόγο. Αν η "έκφραση" που σ' ένα λόγο μιλάει για μια εμπειρία είναι η έκφραση της σημασίας αυτής της εμπειρίας, τότε είναι έκφραση της εμπειρίας αυτής. Ο λόγος απλώς εκδηλώνει προς τα έξω (εκ-φράζει) εκείνο που, υπονοούμενο και βουβό, ενυπήρχε εκεί ήδη. Μερικές διατυπώσεις του Μερλώ-Ποντύ οδηγούν σ' αυτή την κατεύθυνση.

"Είναι αλήθεια ότι αν έπρεπε να μιλάμε μόνο για εμπειρίες με τις οποίες η ομιλία μας συμπίπτει, δε θα μιλούσαμε για τίποτα, επειδή η ομιλία είναι ήδη ένας διαχωρισμός (...) Όμως, παρ' όλ' αυτά, η πρώτη σημασία της ομιλίας βρίσκεται σ' αυτό το κείμενο της εμπειρίας που επιχειρούμε να προφέρουμε".¹³

Αυτο το κείμενο της εμπειρίας: αν η εμπειρία προσφέ-

ρει σημασία, πρέπει βέβαια να είναι με τον τρόπο της ένα κείμενο, του οποίου τα "κείμενα" με την έννοια των γραπτών κειμένων, δεν είναι παρά μόνον κατά προσέγγιση αναπαραγωγές. Αλλ' αν η εμπειρία είναι ένα κείμενο, ποιος γράφει αυτό το κείμενο; Για το Σαρτρ δε χωρεί αμφιβολία: *ce scribe* (αυτός που γράφει) είναι ο άνθρωπος, το ον δια του οποίου "η σημασία έρχεται στον κόσμο"· ο κόσμος, επίσης, δεν έχει σημασία από μόνος του (πρέπει να του τη δώσουμε). Εννοείται ότι ο Μερλώ-Ποντύ δε μπορεί να δώσει την ίδια απάντηση, αφού μάχεται το δυϊσμό. Πρέπει λοιπόν να τεθεί σ' αυτόν το ερώτημα.

ΥΠΑΡΧΕΙ Η ΜΗ-ΟΡΑΤΗ ΠΛΕΥΡΑ ΤΗΣ ΣΕΛΗΝΗΣ;

Για το Μερλώ-Ποντύ, το γεγονός ότι υπάρχει ενότητα σώματος και ψυχής δείχνει ότι οι πολλαπλασιαζόμενες από τη φιλοσοφία αντιθέσεις υπερβαίνονται από το γεγονός. Καθήκον της φιλοσοφίας είναι το να πει πώς γίνεται αυτό: το να περιγράψει αυτή την ενότητα την επαληθευόμενη από το γεγονός της εποπτείας. Επαναλαμβάνοντας ένα θέμα του Γκαμπριέλ Μαρσέλ (Marcel), ο Μερλώ-Ποντύ μας υποδεικνύει ότι το σώμα του ιδεαλιστή φιλόσοφου είναι η ζωντανή ανασκευή της θεωρίας που αυτός ο τελευταίος υποστηρίζει: γιατί το σώμα του ο φιλόσοφος δε μπορεί να το κάνει ούτε στοιχείο του "εγώ" του (οριζόμενο από το αφηρημένο "εγώ σκέπτομαι"), ούτε ένα ψήγμα του "μη εγώ". Το σώμα δεν είναι αντικείμενο: ποτέ δε βρίσκεται σε απόσταση από εκείνον που το κατοικεί, ποτέ δεν του προσφέρεται ολοκληρωτικά. Άρα το εγώ (*ego*) του *ego percipio* (εγώ αντιλαμβάνομαι) διαφέρει από το εγώ (*ego*) του *ego cogito* (εγώ σκέπτομαι),· αφού δε μπορεί να υποκριθεί ότι είναι καθαρό πνεύμα: είναι κατ' ανάγκη ένα "ενσαρκωμένο υποκείμενο". Η αντίθεση έχει ήδη κατανικηθεί σ' αυτό το σημείο: είναι ουσιώδες για τον αντιλαμβανόμενο το να είναι ενσαρκωμένος, δηλαδή το να είναι αντιληπτός-αντιλαμβανόμενος. Η θεμελίωση λοιπόν του "εγώ σκέπτομαι" στο "εγώ αντιλαμβάνομαι" θα επαναφέρει το συγκεκριμένο, που η σύγχρονη φιλοσοφία επικαλείται σαν ελπίδα της. Το "εγώ σκέπτομαι" κατατείνει στην αφαίρεση: εκφραζόμενο στην καθαρότητά του, διεκδικεί την οικουμενικότητα, αφού οποιοσδήποτε λέει "εγώ σκέπτομαι" αποδίδει έτσι στον εαυτό του κάποια σκέψη και μπορεί να υποστηριχθεί ότι αυτή η σκέψη παραμένει η ίδια, όποιος κι αν είναι ο σκεπτόμενος που τη σκέπτεται. Αντίθετα, το "εγώ αντιλαμβά-

νομαι" δεν γίνεται άμεσα οικουμενικό. Ξέρουμε εκ των προτέρων ότι δύο άνθρωποι που ταυτόχρονα λένε "αντιλαμβάνομαι" δεν αντιλαμβάνονται τα ίδια πράγματα. Ο καθένας τους έχει τη δική του οπτική γωνία (που εξαρτάται από τη θέση του στο χώρο). Το υποκείμενο της εποπτείας είναι εξατομικευμένο: βλέπει από εδώ, σήμερα κ.λ.π.

Χρειάζεται ν' αναφερθούμε εδώ στο αγαπημένο παράδειγμα των φαινομενολόγων: τον κύβο με τις έξη πλευρές του. Ένας κύβος έχει εξ' ορισμού έξη πλευρές, κανείς όμως δε μπορεί να τις δει όλες ταυτόχρονα. Ποτέ και οι έξη πλευρές δε βρίσκονται ταυτόχρονα μπροστά στα μάτια μου. Όταν λέω ότι "αυτό εδώ είναι ένας κύβος", λέω περισσότερα απ' όσα μπορώ να δω, προκαταλαμβάνω τη μελλοντική εποπτεία των μη ορατών πλευρών, εκείνων που θα μπορούσα να δω αν περνούσα από την άλλη πλευρά. Υπάρχει λοιπόν σε κάθε εποπτική εμπειρία του παρόντος μια παραπομπή σε άλλη εμπειρία του παρελθόντος ή του μέλλοντος. Το πράγμα που παρουσιάζεται σε μένα "προσφέροντάς μου μια σημασία"—σαν να μου έλεγε "είμαι κύβος"—ποτέ δε μπορεί να ανακαλυφθεί εντελώς. Υποθέτω ότι οι μη ορατές πλευρές του κύβου υπάρχουν από την άλλη μεριά, από τη μεριά που δε βρίσκομαι εγώ, αλλά, για να πούμε την αλήθεια, τη στιγμή ετούτη δεν το ξέρω αυτό. Κατά συνέπεια, η εποπτεία, που σύμφωνα με μια φιλοσοφία της *percipio* (αντίληψης, εποπτείας) είναι η ίδια η εμπειρία της αλήθειας, περιέχει πάντα την πιθανότητα να εξασθενήσει αντιφάσκοντας με μια μετέπειτα εποπτεία. Η φαινομενολογία της αντίληψης οικειοποιείται τις απαιτήσεις του απόστολου Θωμά: θα πιστέψω στην ανάσταση του Ιησού Χριστού τη μέρα που θα μπορέσω να δω και ν' αγγίξω. Η αλήθεια δεν έχει σημασία, παρά μόνον προς το παρόν: δεν είναι αληθινά, αδιαμφισβήτητα, απόλυτα αλήθεια, παρά μόνον ό,τι μου παρουσιάζεται εδώ και τώρα. Πάντως ο απόστολος Θωμάς δεν είναι αλάνθαστος: εκείνη τη μέρα που είδε, ίσως και να μην είδε καλά. Έτσι και η σημερινή αλήθεια διατρέχει τον κίνδυνο ν' ανατραπεί τη μέρα που θα έχει γίνει "χθεσινή αλήθεια". Όπως υποδεικνύει ο Λυοτάρ, ο φαινομενολογικός ορισμός της αλήθειας θέτει τέρμα στις αιώνιες αλήθειες και κάνει το αληθινό υπόθεση της ιστορίας:

"Δεν υπάρχει λοιπόν απόλυτη αλήθεια, κοινό αξίωμα τόσο του δογματισμού όσο και του σκεπτικισμού, η αλήθεια ορίζεται σαν γίγνεσθαι, αναθεωρώντας, διορθώνοντας και ξεπερνώντας τον εαυτό της, ενώ αυτή η διαλεκτική λειτουργία γίνεται στους κόλπους του ζωντανού παρόντος".¹⁴

Ας αναφέρουμε παρενθετικά πως η γοητεία που θα εξασκήσουν τα, τότε ανέκδοτα, χειρόγραφα του Χούσσερλ για το "Ζωντανό Παρόν" (αρεσκόντουσαν να το γράφουν με αρχικά κεφαλαία!) 'σε μια ολόκληρη γενιά, είναι ευνόητη. Η φαινομενολογική έννοια του χρόνου που, όπως έλεγαν, ο Χούσσερλ είχε αναπτύξει στην τελευταία φιλοσοφία του, θεωρήθηκε σαν το κλειδί που θα έλυνε το πρόβλημα της ιστορίας, τη φιλοσοφική απόπειρα εκείνης της γενιάς. Όμως, ακριβώς σ' αυτή την ένταξη του απόντος μέσα στο παρόν (του χθες και του αύριο μέσα στο σήμερα), θα βασίσει την επίθεσή του κατά της φαινομενολογίας ο Ντερριντά.

Το παράδειγμα του κύβου μας επιτρέπει να μετρήσουμε την απόσταση από το *reçirio* (εποπτεύω, αντιλαμβάνομαι) στο *cogito* (σκέπτομαι). Ο κύβος που έχει έξη πλευρές είναι ο κύβος σαν αντικείμενο κατηγορικών αποφάσεων. Ο αντιληπτός κύβος δεν έχει ποτέ ταυτόχρονα έξη πλευρές. Επομένως, αυτή είναι η σημασία της "πρωτοκαθεδρίας της εποπτείας στη φιλοσοφία" (τίτλος διάλεξης του Μερλώ-Ποντύ): όπως η γη, κατά κάποιον τρόπο, δεν κινείται, έτσι και ο αληθινός κύβος δεν έχει έξη πλευρές, επειδή ο αληθινός κύβος είναι ο κύβος που μας παρουσιάζεται και ο κύβος δε μας παρουσιάζει ποτέ ταυτόχρονα και τις έξη πλευρές του.

"Ο κύβος έχει έξη πλευρές, όχι μόνον αόρατες αλλά που ούτε καν μπορούμε να τις σκεφτούμε· αυτός ο κύβος θα ήταν εξαπλευρος για τον εαυτό του· αλλά ο κύβος δεν υπάρχει για τον εαυτό του, εφ' όσον είναι αντικείμενο".¹⁵

Γενικεύοντας, η φαινομενολογία υποστηρίζει το εξής: η μόνη σημασία που ένα "Είναι" μπορεί να έχει για μένα, είναι ότι αυτό "είναι-για-μένα", μ' άλλα λόγια "είναι όπως μου φαίνεται".¹⁶ Κατά συνέπεια, πρέπει να περιλάβουμε στον ορισμό του αντικείμενου τους πραγματικούς όρους, υπό τους οποίους μας είναι δεδομένο. Όπως το ταξίδι προς το σπίτι των διακοπών αποτελεί μέρος των διακοπών, έτσι και ο δρόμος προς το αντικείμενο αποτελεί μέρος του αντικείμενου. Αυτό είναι το θεμελιώδες αξίωμα της φαινομενολογίας. Και η προοπτική λοιπόν, για παράδειγμα, δεν πρέπει να θεωρείται σαν άποψη του υποκειμένου της εποπτείας για το αντικείμενο της εποπτείας, αλλά μάλλον σαν ιδιότητα του ίδιου του αντικείμενου.

"Η προοπτική δε μου φαίνεται να είναι υποκειμενική

παραμόρφωση των πραγμάτων, αλλά αντίθετα τη θεωρώ σαν μια από τις ιδιότητές τους, ίσως την ουσιωδέστερη ιδιότητά τους. Αυτή ακριβώς παρέχει στο αντικείμενο της εποπτείας ένα κρυφό και ανεξάντλητο πλούτο, το να είναι ένα "πράγμα".¹⁷

Αφού τέθηκε ένα τέτοια αξίωμα —που συνοπτικά συνίσταται στην άρνηση της καντιανής διάκρισης μεταξύ φαινομένου και πράγματος με την υποταγή του φαινομένου στο υποκείμενο— οι παράδοξες συνέπειες πληθαίνουν και ο Μερλώ-Ποντύ δεν υπαναχωρεί προ ουδεμίας. Θα πρέπει να πει, για παράδειγμα, πως ο κόσμος είναι ημιτελής: επειδή το εποπτικό υποκείμενο, πάντοτε κάπου τοποθετημένο, δεν έχει ποτέ, παρά μόνο μια μερική θέαση του κόσμου.¹⁸ Ο άνθρωπος κι αυτός επίσης είναι ημιτελής, εφ' όσον η ιστορία δεν έχει φτάσει στο τέλος της. Ο Θεός ο ίδιος είναι ημιτελής, επειδή αυτός είναι το όνομα της ατέλειωτης απόστασης που χωρίζει τον άνθρωπο από τους ομοίους του, το εγώ (ego) από το άλλο-εγώ (alter ego). Σ' ένα άρθρο, που ο Μερλώ-Ποντύ έγραψε το 1947 για να υπερασπιστεί το Σαρτρ από εκείνους που του ασκούσαν κριτική τότε, έλεγε:

"Αν ο ουμανισμός είναι η θρησκεία του ανθρώπου σαν φυσικό είδος, ή μ' άλλα λόγια η θρησκεία του τέλειου ανθρώπου, ο Σαρτρ βρίσκεται σήμερα τόσο μακριά απ' αυτόν όσο ποτέ."¹⁹

Ο αληθινός λοιπόν ουμανισμός, ο ουμανισμός του Σαρτρ, που εδώ ο Μερλώ-Ποντύ προσυπογράφει, είναι ο ουμανισμός του ημιτελούς ανθρώπου. Τίποτε δε μας απαγορεύει να διαβλέπουμε σ' αυτό τον ουμανισμό μια θρησκεία του ημιτελούς ανθρώπου, επειδή τελικά, όπως διευκρινίζει ο Μερλώ-Ποντύ σ' ένα άρθρο του για το μαρξισμό, η θρησκεία δεν είναι παρά

"η προσπάθεια της φαντασίας του ανθρώπου να ξανασυναντήσει τους άλλους ανθρώπους σ' έναν άλλο κόσμο"²⁰

ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

Όλα αυτά τα ημιτελή παρατάσσονται υπό τον τίτλο της αμφισημίας και ο Μερλώ-Ποντύ παρουσιάζεται γενικά σαν "ο φιλόσοφος της αμφισημίας". Παρ' όλα αυτά, όταν προσάπτεται στο Μερλώ-Ποντύ ότι δεν αποφάσισε (ούτε... ούτε), απα-

ντά ότι το διφορούμενο δε βρίσκεται στη σκέψη του αλλά στο ίδιο το πράγμα, του οποίου αυτός θέλει να δώσει ένα πιστό απολογισμό: στο βιωμένο κόσμο, στην εμπειρία.

Ας υποθέσουμε πάντως ότι ο διάσημος φαινομενολογικός κύβος είναι ένα μπιτόνι και ότι προτίθεμαι να χρησιμοποιήσω το μπιτόνι αυτό για να μεταφέρω κρασί στην κάβα μου. Μ' ενδιαφέρει εξαιρετικά το να μην είναι αυτό το μπιτόνι σαν το "βιωμένο κύβο" του φαινομενολόγου, δηλ. μια "σημασιολογική ενότητα" απλώς υποτιθέμενη ή προβλεπόμενη δια μέσου της σειράς των "απόψεων" που προσφέρονται στο βλέμμα η μία μετά την άλλη. Αυτό το μπιτόνι δεν θα είχε και τις έξη πλευρές του ταυτόχρονα, παρά μόνο στο τέλος μιας ατελείωτης διεργασίας-επαλήθευσης, και η "ιδέα-όριο" του μπιτονιού δε μου χρησιμεύει σε τίποτα. Απαιτώ ένα τελειωμένο μπιτόνι, και κανένας εξ' άλλου δε θα δεχόταν ν' αγοράσει από το γανωτζή του ένα φαινομενολογικό μπιτόνι, ημιτελές, που θα έσταζε απ' όλες τις μεριές. Άρα το εμπειρικό παράδειγμα του μπιτονιού που χρησιμοποιώ, είναι εξ' ίσου αμεμπτο με το παράδειγμα του φαινομενολόγου που εμποδίζει τον εαυτό του να αντιληφθεί το δικό μου: και πρόκειται για εμπειρικό παράδειγμα ενός δεδομένου κύβου με όλες μαζί τις πλευρές του. Το ίδιο ισχύει και για το δρόμο που ο φαινομενολόγος αντιλαμβάνεται σαν ένα "προοπτικό Είναι", που οι πλευρές του πλησιάζουν η μια την άλλη κι ενώνονται στο βάθος του-πεδίου, όμως ο δρόμος όπου ο φαινομενολόγος οδηγεί το αυτοκίνητό του δεν είναι έτσι, ευτυχώς. Γιατί θα έπρεπε η προοπτική να είναι η κατ' εξοχήν σχέση του πράγματος;

Γενικά, το θέμα είναι να μάθουμε αν η φαινομενολογία πρέπει να είναι προβληματισμός πάνω στο φαινόμενο, ή αν δεν είναι παρά μόνον ένας τρόπος άρνησης ορισμένων προβλημάτων που "στερούνται σημασίας" επειδή είναι "αντίθετα ως προς την υπόθεση". Λοιπόν, ο Μερλώ-Ποντύ έκδηλα διαλέγει αυτό το δεύτερο δρόμο, κατά την περίοδο της Φαινομενολογίας της Αντίληψης τουλάχιστον. Η υπόθεση που στηρίζει ολόκληρο το οικοδόμημα²¹ είναι ότι "Είναι" σημαίνει "είναι για μένα". Έτσι το φαινόμενο που μελετά ο φαινομενολόγος είναι το "Είναι-για-μένα", το φαίνεσθαι σ' εμένα. Αλλά, σ' αυτή τη σχέση, τι σημαίνει το εγώ; Μήπως το φαινόμενο δίνει στο "εγώ" τη σημασία του; Ή μήπως το "εγώ" αποφασίζει για το φαινόμενο; Ποιο από τα δύο αποτελεί το μέτρο του άλλου;

Πράγματι, ο φαινομενολόγος όπως και ο ποζιτιβιστής χρησιμοποιεί τη λέξη "φαινόμενο". Ο ποζιτιβιστής οικειοποιείται

το αίτημα "Είναι=Είναι-για-μένα", αλλά στο αίτημα αυτό βλέπει ένα κανόνα της θεωρίας του. Γι' αυτόν η φαινομενικότητα συμπίπτει με τη σχετικότητα του υπό παρατήρηση γεγονότος ως προς ένα παρατηρητή. Στο παρατηρήσιμο και μόνο μπορεί να βασίζεται η επιβεβαίωση, τα υπόλοιπα είναι "υποθετικά συμπεράσματα" και "υποθετικοί συλλογισμοί". Μας μένει βέβαια ακόμα ο καθορισμός των προϋποθέσεων αυτού που γίνεται αποδεκτό σαν "παρατήρηση": οι ιδιότητες των αυτοπτών μαρτύρων, οι διαδικασίες καταγραφής, το ποικίλο τεχνικό υλικό κ.λ.π. Τίποτε απ' όλ' αυτά δεν ενδιαφέρει το ίδιο το πράγμα και ο ποζιτιβιστής δε διατείνεται πως οι κανόνες που θέτει για τον εαυτό του θα κινούσαν το ενδιαφέρον του πράγματος. Ο Κοντ υποδεικνύει ότι αν η γη βρισκόταν λίγο κοντύτερα στον ήλιο, θα ήταν τυλιγμένη από αιώνια ομίχλη: ο ουρανός δε θα ήταν ορατός, άρα η αστρονομία, η πρώτοτοκη μεταξύ των επιστημών, θα ήταν αδύνατον να υπάρξει. Αν και ο ουρανός δε θα ήταν παρατηρήσιμος, θα υπήρχε πάντως. Άρα ο ποζιτιβιστής κάνει τη διάκριση μεταξύ "καθ' εαυτό" και "για μας". Όσο για το φαινομενολόγο, αυτός δε δέχεται κανένα "καθ' εαυτό", επειδή η πρώτη του κίνηση δεν είναι η αναγωγή στο παρατηρήσιμο, αλλά η αναγωγή στη σημασία. Αν υπάρχει κάτι μη παρατηρήσιμο από εμάς, πρέπει να μπορούμε να προσδιορίσουμε μια εμπειρία όπου η συνείδηση νοιώθει την παρουσία εκείνου που της παρουσιάζεται σαν μη παρατηρήσιμο, εμπειρία που χωρίς αυτήν δε θα ξέραμε για τι μιλάμε. Και, κατά συνέπεια, το μη παρατηρήσιμο διακινδυνεύει να είναι μη παρατηρήσιμο μόνον περιστασιακά, μπορεί να ήταν παρατηρήσιμο χθες ή αλλού. Εκτός κι αν είναι η εγγενής επισκίαση της εμπειρίας όσο αυτή η τελευταία παραμένει ημιτελής: τότε το μη παρατηρήσιμο θα ήταν μια άλλη ονομασία του ανεξάντλητου μέλλοντος της παρτήρησης.

Δηλαδή, η φαινομενικότητα (η σημασία του φαινομένου) όπως την εννοεί ο φαινομενολόγος, τόσο απέχει από τη σχετικότητα, ώστε να ονομάζει την εμφάνιση του απόλυτου. Τόσο στον Χέγγελ, όσο και στον Χούσερλ, η φαινομενολογία λέει το ίδιο πράγμα: την εμφάνιση του απόλυτου. Αυτό το απόλυτο είναι το απόλυτο υποκείμενο. Και ο Μερλώ-Ποντύ φαίνεται ότι εντάσσεται σ' αυτή την παράδοση όταν γράφει "Εγώ είμαι η απόλυτη πηγή".²²

Γιατί λοιπόν έχοντας τόσο επιμείνει στο γεγονός ότι η θεμελίωση του *cogito* (σκέπτομαι) πάνω στο *percipio* (αντιλαμβάνομαι) έθετε τέρμα στις διεκδικήσεις του απόλυτου από τη συνείδηση, την εγκατέστησαν μέσα στο ημιτελές και το αβέ-

βαιο; Η "πρωτοκαθεδρία της εποπτείας" τι επιγεννά: ποζιτιβισμό ή απόλυτη γνώση; Το υποκείμενο της εποπτείας είναι ιδιαιτέρο, ενσαρκωμένο, τοποθετημένο, δεσμευμένο κ.λ.π.: με δυο λόγιο πρόκειται για ένα υποκείμενο που δείχνει να είναι σχετικό ως προς κάθε είδους περιστάσεις. Είναι όμως σε θέση να υπερασπίσει την ανθρώπινη ιδιότητά του τη στιγμή που κληρονομεί ταυτόχρονα τόσο τις απόλυτες βλέψεις του *cogito* (σκέπτομαι), όσο και τον τίτλο του αληθινού υποκειμένου;

Φαίνεται ότι ο Μερλώ-Ποντύ καταπιάνεται μ' ένα "αμφίσημο" εγχείρημα, αφού φέρνει το σχετικό στο απόλυτο. Σχετικοποιείται λοιπόν το υποκείμενο; Ή μήπως απολυτοποιείται η προοπτική; Απολυτοποιείται η προοπτική: γίνεται για μας απόλυτη γνώση. Φτάνει λοιπόν ο Μερλώ-Ποντύ στην υποστήριξη των συντριπτικών κατηγορημάτων του "απόλυτου υποκειμένου", σαν ιδιοτήτων ενός φουκαρά που δεν είχε τόσες απαιτήσεις: της δύστυχης *percipiens* (εποπτείας). Γελοίος μονάρχης, που τον χλευάζουν ενώ κάθεται σ' ένα θρόνο πολύ ψηλό γι' αυτόν, το υποκείμενο της εποπτείας βλέπει την αυτοκρατορία του να καταλύεται γύρω του: οι κύβοι χάνουν τις πλευρές τους, τα απομακρυνόμενα πράγματα φθίνουν, γίνονται ελάχιστα, τα πρόσωπα έχουν "αμφίσημες" εκφράσεις, ο άλλος δεν υπάρχει πια παρά μόνο στο άπειρο, ο κόσμος εξανεμίζεται... Πράγματι, το βασίλειο των αισθητών πραγμάτων απαιτεί έναν άλλο ηγεμόνα και δε θέλει ετούτον τον διαφορετικό πρίγκηπα που θέλησαν να του επιβάλλουν.

Το έργο του Μερλώ-Ποντύ επιδέχεται δύο διαφορετικές αναγνώσεις. Μπορούμε να βρούμε σ' αυτό τόσο μια "καινούργια φιλοσοφία της συνείδησης", όπως έλεγαν τότε, όσο και μια απόπειρα ξεπεράσματος της φιλοσοφίας αυτού του τύπου. Μια "φιλοσοφία της συνείδησης" συνίσταται στη διδασκαλία ότι προέλευση της αλήθειας είναι το *cogito* (σκέπτομαι). Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει ότι πρέπει να επανέλθουμε σ' ένα "αληθινό *cogito* (σκέπτομαι)", δηλαδή στο "αντιλαμβάνομαι" σαν υπόβαθρο του "σκέπτομαι". Έτσι όμως η προέλευση της αλήθειας θα ήταν ιδιαίτερη, σχετική, ανθρώπινη. Τότε όμως το φαινόμενο δεν είναι παρά ένα φαίνεσθαι, είναι η γνώμη που μπορώ να έχω για τα παράπονα εγώ, από τη θέση μου εδώ, σήμερα. Οι φαινομενολογικές του προϋποθέσεις απαγορεύουν στο Μερλώ-Ποντύ να κάνει τη διάκριση ενός Είναι-καθ'εαυτό και ενός Είναι-για-μένα. Αν και ανθρώπινη, η προέλευση της αλήθειας είναι η "απόλυτη πηγή". Η αμφιταλάντευση μεταξύ σχετικού και απόλυτου, μεταξύ του "Εγώ γράφω το κείμενο της εμπειρίας μου" και

του "Ο ίδιος ο κόσμος γράφει το κείμενο, εγώ δεν κάνω τίποτ' άλλο από το ν' ακούω τη φωνή του", ο δισταγμός μεταξύ της αρχής ενός υποκειμένου και της αναζήτησης μιας αρχαιότερης προέλευσης, ενός ουδέτερου (ούτε... ούτε...) πρωταρχικού που ν' αποτελεί την κοινή πηγή, τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου, όλες αυτές οι ταλαντεύσεις ενυπάρχουν στον κύκλο του σημείου εκκίνησης: η μόνη σημασία που μπορεί να έχει για μένα η λέξη "Είναι", είναι το "Είναι-για-μένα". Θάπρεπε λοιπόν να καταλάβω ότι κάθε άλλη μορφή ύπαρξης με ξεπερνάει εντελώς; Θάπρεπε μήπως, αντίθετα, να δω εδώ μια διακήρυξη κυριαρχίας: ότι η μόνη σημασία της λέξης "Είναι" είναι η σημασία που αυτή η λέξη έχει για μένα; Ο κύκλος αυτός είναι προφανής σε προτάσεις όπως η ακόλουθη:

"Το θεμελιώδες μεταφυσικό στοιχείο είναι αυτή ακριβώς η διπλή σημασία της λέξης *cogito* (σκέπτομαι): είμαι βέβαιος ότι το Είναι υπάρχει αλλά υπό τον όρο ότι δε θα ψάξω για κανένα άλλου είδους Είναι εκτός από εκείνο που είναι το Είναι-για-μένα."²³

Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει ότι, μέσα στο αυθεντικό *cogito* (*cogito – sum* = σκέπτομαι – υπάρχω, είμαι), το "σκέπτομαι" ούτε εμπεριέχει ούτε υποστηρίζει το "είμαι" (υπάρχω), αλλά

"αντίστροφα το σκέπτομαι επανεντάσσεται στην υπερβατική κίνηση του είμαι (υπάρχω) και η συνειδηση (επίσης επανεντάσσεται) στην ύπαρξη."²⁴

Αυτή η φράση εκφράζει καθαρά τις φιλοδοξίες και τα όρια της "υπαρξιακής φαινομενολογίας": επιστροφή στην ύπαρξη, αφού το "είμαι" έχει την προτεραιότητα επί του "σκέπτομαι": αντίστροφη του ιδεαλισμού, για τον οποίο το "σκέπτομαι" δίνει στο "είμαι" τη σημασία του: αντίστροφη όμως που δεν εγκαταλείπει το πεδίο του *cogito*, σεβόμενη έτσι το ουσιώδες σε όσα διδάσκει η φιλοσοφία από τον Ντεκάρτ και μετά.

Το μόνο καινοφανές είναι η επίδραση στο υποκείμενο —που παραμένει πάντοτε απόλυτο— μιας "κίνησης υπέρβασης", που στη γλώσσα εκείνης της εποχής, προδιαγράφει ένα πέρασμα από την άλλη πλευρά του δεδομένου ή του παρόντος. Το υποκείμενο βρίσκεται πάντα σε φυγή ως προς τον εαυτό του. Αν γνωρίζει δεν ξέρει ότι γνωρίζει, κι αν ξέρει ότι

δεν γνωρίζει δεν είναι βέβαιο για τη γνώση. Αν πιστεύει, δεν πιστεύει ότι πιστεύει.²⁵ Το υποκείμενο της εποπτείας, διαφέροντας από το ταυτόσημο Εγώ του ιδεαλισμού (Εγώ = Εγώ) ορίζεται από το καθοριστικά αδύνατο μιας "σύμπτωσης με τον ίδιο του τον εαυτό". Το υποκείμενο ξαναβυθίζεται στην ύπαρξη και επηρεάζεται από μια εσωτερική διαφορά που ο Μερλώ-Ποντύ ονομάζει, κατά περίπτωση, μη-σύμπτωση με τον εαυτό του, μη-κτήση του εαυτού του, αδιαφάνεια κ.τ.λ. Το ψευδο-cogito είναι η απόλυτη συνείδηση, όπου ένα υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του σαν ταυτόσημο με αυτό που σκέπτεται: αν όμως μπορούσε κάποιος να πει ότι είναι ταυτόσημος με τον εαυτό του, θα βρισκόταν εκτός χρόνου. Το αληθινό cogito είναι η ανθρώπινη συνείδηση που τη σημαδεύει μια "εσωτερική απόσταση". Σ' αυτή την απόσταση, δια της οποίας το "είμαι εγώ" γίνεται πάντα "είμαι εκτός εαυτού", πρέπει τελικά ν' αναγνωρίσουμε το χρόνο. Το εγώ δεν είναι ποτέ εντελώς εγώ: είναι ημιτελές, ή, όπως θα πει ο Ντελζ, "λειψό" (στη μεσημβρινή Γαλλία όταν λένε "λειψό μυαλό" εννοούν "τρελλό μυαλό"). Πάντα λοιπόν μένει ένα μέρος του εγώ (ego) απρόσωπο ή προ-προσωπικό, που ο στοχαστής σαν άτομο δε μπορεί ποτέ να επανέλθει σ' αυτό ολοκληρωτικά για να το διαλογισθεί. Δεν είναι, για παράδειγμα, εντελώς αληθινό το να πούμε: "Βλέπω το γαλάζιο του ουρανού".

"Αν ήθελα να μεταφράσω επακριβώς την εποπτική εμπειρία, θα έπρεπε να πω ότι είναι αντιληπτό σε μένα, όχι ότι αντιλαμβάνομαι."²⁶

Βλέπω τόσο, όσο και πεθαίνω· η αίσθηση δεν είναι μια προσωπική εμπειρία της οποίας ΕΓΩ είμαι το υποκείμενο, πιο πολύ απ' όσο είναι ο θάνατος. Το υποκείμενο που διαλογίζεται μπορεί να συλλάβει τον εαυτό του μόνο σαν "ήδη γεννημένο" και "ακόμα εν ζωή": τα όρια της γέννησης και του θανάτου είναι φευγαλέα. Ο στοχασμός αποσπάται από ένα σκοτεινό βάθος προς το οποίο επιστρέφει, που δεν καταφέρνει να το φωτίσει και που είναι

"σαν ένα πρωταρχικό παρελθόν, ένα παρελθόν που δεν υπήρξε ποτέ παρόν".²⁷

Απέναντι στο ημιτελές υποκείμενο, υπάρχει το αντικείμενο, επίσης ημιτελές. Να λοιπόν σε τι συνίσταται η πρωτοτυπία του αναθεωρημένου, όχι όμως και ξεπερασμένου, από το Μερλώ-Ποντύ ιδεαλισμού: η ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου —θεμελιώδης πρόταση του ιδεαλισμού— αυτοδηλώνεται στο ημιτελές, στο ασύμπτωτο, στο ημίφως.

Η φιλοσοφία της εποπτείας εφαρμόζει κάποια μετάθεση του "εγώ" προς το "εμείς" (μετάθεση που άδικα θα προσπαθήσουν να παρουσιάσουν σαν ξεπέρασμα του υποκειμένου, αφού στην πραγματικότητα πρόκειται για μια μεταφορά, για ένα πέραςμα από το προσωπικό υποκείμενο στο απρόσωπο και ανώνυμο υποκείμενο). Να λοιπόν αυτό ακριβώς που θα καταστήσει δυνατή, στα μάτια του Μερλώ-Ποντύ, τη σύσταση μιας φιλοσοφίας της ιστορίας. Αν το "εγώ" αποτελεί καταφύγιο ενός απρόσωπου υποκειμένου ("βλέπουμε", "γεννιόμαστε", "πεθαίνουμε", "αρχίζουμε") το ίδιο ισχύει και για το "εμείς": και αυτό το ανώνυμο συλλογικό πνεύμα θα κλείσει την άβυσσο που χωρίζει το καθ' εαυτό και το δι' εαυτό. Αυτή ακριβώς είναι η τάφρος που καθιστά αδύνατη την κατανόηση του ιστορικού γεγονότος.

Στο εναρκτήριο μάθημά του στο Κολλέγιο της Γαλλίας (Collège de France), το 1953, ο Μερλώ-Ποντύ έλεγε:

"Η θεωρία του σημείου, όπως την έχει επεξεργαστεί η γλωσσολογία, μπορεί ίσως να υποδηλώνει μια θεωρία της σημασίας της ιστορίας, που διαπερνά τόσο τ' αντικείμενα όσο και τις συνειδήσεις (...) Θα μπορούσε πράγματι ο Σωσσύρ να έχει θεμελιώσει μια καινούργια φιλοσοφία της ιστορίας".²⁸

Είναι πιθανό ότι ο Μερλώ-Ποντύ υπήρξε ο πρώτος που αναζητά μια φιλοσοφία στις Παραδόσεις γενικής γλωσσολογίας. Εδώ επικαλείται το στρουκτουραλισμό κατά του Σαρτρικού δυϊσμού. Δέκα χρόνια αργότερα, άλλοι θ' αποδώσουν στο Σωσσύρ την απόρριψη της φαινομενολογίας: η "καινούργια φιλοσοφία της ιστορίας" που προέρχεται από τις Παραδόσεις δε θα είναι φαινομενολογική. Απ' όλο αυτό το φαινομενολογικο-στρουκτουραλιστικό κομφούζιο, ας συγκρατήσουμε το εξής: ο Μερλώ-Ποντύ κινητοποιεί για την πραγματοποίηση του σχεδίου του μιας φαινομενολογίας της ιστορίας, τις ίδιες αυθεντίες που μετά το 1960 θα τις επικαλούνται εναντίον κάθε φαινομενολογίας. Στη δεκαετία του 1950 οι σύμμαχοι του Μερλώ-Ποντύ είναι η γλωσσολογία του Σωσσύρ, η δομική ανθρωπολογία του Λεβι-Στρώς. Όλα όμως συμβαίνουν σαν να μεταβάλλονται αυτοί οι σύμμαχοί του κατά του Σαρτρικού ακτιβισμού σε αντιπάλους της φαινομενολογίας γενικά που, μετά το θάνατο του Μερλώ-Ποντύ το 1961, σχηματίζουν το ετερόκλητο στρατόπεδο που βαφτίστηκε "στρουκτουραλισμός". Στις Περιπέτειες της διαλεκτικής, ο Μερλώ-Ποντύ προσάπτει στο Σαρτρ άγνοια του "εσώκοσμου":

“Το πρόβλημα είναι να μάθουμε αν, όπως λέει ο Σαρτρ, υπάρχουν μόνο άνθρωποι και πράγματα, ή αν ίσως υπάρχει κι ο εσώκοσμος εκείνος που ονομάζουμε ιστορία, συμβολισμός, καθήκον της αλήθειας”.²⁹

Αν ήταν αληθινή η διχοτόμηση υποκειμένου-αντικειμένου, κάθε σημασία θα προερχόταν από τους ανθρώπους και κάθε σημασία για μένα θα προερχόταν από μένα. Ένας τέτοιος σολιπισμός δε μπορεί να οραματισθεί την ιστορία παρά μόνον καθιστώντας τον καθένα, κάθε στιγμή, υπεύθυνο για το φορτίο της παγκόσμιας ιστορίας, που πρέπει να έχει υπόψη του όταν παίρνει οποιαδήποτε απόφαση. Κάθε άνθρωπος μπορεί να πει “θέλω” μόνον αφού αποφασίσει, εκών-άκων, τι σημασία έχει η τιμή του ψωμιού, η πολιτική της κυβέρνησης, το μέλλον της ανθρωπότητας, και επίσης το παρελθόν, ο ρωμαϊκός πολιτισμός, οι ινδικοί χοροί κ.λ.π.

Η λύση λοιπόν είναι ότι υπάρχει σημασία που δε βρίσκεται έξω από την ανθρωπότητα στο σύνολό της, αλλά βρίσκεται έξω από τις συνειδήσεις, δηλαδή μεταξύ τους, στα σύμβολα. Τότε η σημασία βρίσκεται έξω από μένα, εφ’ όσον είναι κοινή για μας, και αυτό το εμάς περιλαμβάνει τόσο ανθρώπους παρόντες (που είναι σε θέση να πουν “εμείς θέλουμε”) όσο και το ανώνυμο βάθος της ανθρωπότητας. Εδώ ο Μερλώ-Ποντύ μιλάει για το “συμβολισμό” αναφερόμενος στα έργα του Λεβι-Στρώς (στα οποία και γω θ’ αναφερθώ στο επόμενο κεφάλαιο). Όμως η έννοια που δίνει στο “συμβολισμό” πλησιάζει, στην πραγματικότητα, πολύ περισσότερο το χεγγελιανό αντικειμενικό πνεύμα, παρά τη δομική ανθρωπολογία. Στο Μάθημά του, έθετε το ερώτημα:

“Από τότε που αποτινάξαμε τη δυνατότητα του χεγγελιανού αντικειμενικού Πνεύματος, πώς ν’ αποφύγουμε το δίλημμα μεταξύ της ύπαρξης σαν πράγμα και της ύπαρξης σαν συνείδηση, πώς να καταλάβουμε τη γενικευμένη σημασία που εμπεριέχεται σε κάθε μορφή ιστορίας και σ’ ολόκληρη την ιστορία και, ενώ δεν είναι σκέψη κανενός cogito, αποφασίζει για όλα;”³⁰

Οι δομές του στρουκτουραλισμού παρέχουν την απάντηση σ’ αυτό το “πώς;”.

“Η δομή που είναι παρούσα έξω από μας στα φυσικά και κοινωνικά συστήματα, και μέσα μας σε συμβολική λειτουργία, υποδεικνύει ένα δρόμο διαφορετικό από τη

συστοιχία υποκειμένου-αντικειμένου που κυριαρχεί στη φιλοσοφία από τον Ντεκάρτ μέχρι το Χέγκελ.”³¹

Το 1942, ο Μερλώ-Ποντύ έλεγε τα παραπάνω σχετικά με τη Gestalttheorie. Στρατολογημένος από εκείνον, ο στρουκτουραλισμός εξακολουθεί μετά από είκοσι χρόνια την ίδια σταυρόφορία· κατά της αντίθεσης φύσης και πνεύματος. Πράγμα που μας υπενθυμίζει ότι ο Μερλώ-Ποντύ εννοεί τις “δομές” του στρουκτουραλισμού με τον τρόπο που μιλούσε ο ίδιος για “δομές” στη Δομή της συμπεριφοράς· συγγέει τις δομές με τις μορφές (gestalten). Η αλήθεια είναι ότι δεν είναι ο μόνος που έπεσε σ’ αυτή την πλάνη.

Ο συμβολισμός κατατάσσεται στη γλώσσα. Η δυνατότητα λοιπόν μιας ιστορίας εναπόκειται στη γλώσσα. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Μερλώ-Ποντύ (η πολιτική του φιλοσοφία), είναι λοιπόν φιλοσοφία της γλώσσας. Σκέφτεται ο Μερλώ-Ποντύ: η γλώσσα, με βάση τη δεδομένη ενότητα ψυχής και σώματος, πρέπει να περιλαμβάνεται σε μια κίνηση. Μια οποιαδήποτε κίνηση είναι πάντα εκφραστική. Αναγνωρίζουμε ένα γραφικό χαρακτήρα, ένα βάδισμα, ένα τρόπο ανάμματος του τσιγάρου. Εφ’ όσον υπάρχει μια έκφραση, έχουμε την εμφάνιση μιας σημασίας. Αυτή η σημασία των κινήσεων δεν είναι ακόμα, εννοείται, φανερή και ηθελημένη σημασία, εφ’ όσον τουλάχιστον δεν υπακούει σε κάποιον κώδικα (για παράδειγμα, έναν κώδικα σημείων που έχουν μυστικά συμφωνηθεί μεταξύ κατασκόπων). Είναι, όπως λέει ο Μερλώ-Ποντύ, μια σημασία εν τη γεννέσει, σημασία που βρίσκεται “σε στάδιο γέννησης”. Έτσι λοιπόν η κίνηση είναι η εγκαθίδρυση της σημασίας, πράγμα που σημαίνει ότι αυτή παράγει τη σημασία.³² Άρα σε μια φιλοσοφία που εμπνέεται από το Χούσερλ η ιστορία είναι ακριβώς η ιστορία της αλήθειας ή της σημασίας, στο βαθμό που αυτή η ιστορία παρομοιάζεται με μια παράδοση και στην οποία το μόνο πράγμα, με το οποίο μπορούμε απεριόριστα να επικοινωνήσουμε, είναι η σημασία.³³ Γράφει λοιπόν ο Μερλώ-Ποντύ:

“Η κίνηση του σώματος και των αισθήσεών μας, σαν ένταξή μας στον κόσμο, μας παρέχει την εμπειρία για να κατανοήσουμε τις πολιτισμικές κινήσεις μας, σαν ένταξή μας στην ιστορία.”³⁴

Η γλώσσα εξηγεί την ιστορία, αφού η σημασία της ιστορίας είναι το ότι πρόκειται για ιστορία της σημασίας. Το “Είναι στον κόσμο”, ή “το ίδιο το σώμα”, μας τοποθετούν στην α-

παρχή της γλώσσας, στο βαθμό που η κίνηση του σώματος είναι εκφραστική. Να λοιπόν πώς η φαινομενολογία της εποπτείας μεταφράζεται από τις μεσολαβήσεις της σε φιλοσοφία της πράξης: φιλοσοφία της ιστορίας ή πολιτική φιλοσοφία.

Όπως βλέπουμε, η γλωσσολογική θέση (ο λόγος, κίνηση εκφραστική) και η πολιτική θέση (η πράξη, τόπος της σημασίας της ιστορίας) είναι αχώριστες. Έτσι οι δύο άξονες της σημειολογίας (η θεωρία του σημείου) και της θεωρίας της ιστορίας θα καθορίσουν το πλάνο όπου θα διαγραφούν οι περαιτέρω εξελίξεις του γαλλικού φιλοσοφικού λόγου. Αυτές θα είναι οι συντεταγμένες που θα μας επιτρέψουν, στα επόμενα κεφάλαια, να εκτιμήσουμε τις θέσεις των μεν και των δε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Εισ. Χέγγελ, σ. 366.
2. ΦΑ, σ. 519.
3. ΣΜΣ, σ. 237.
4. ΔΣ, σ. 143.
5. ΔΣ, σ. 143.
6. ΔΣ, σ. 227.
7. ΔΣ, σ. 241.
8. ΔΣ, σ. 191.
9. ΔΣ, σ. 215.
10. Καρτεσιανοί στοχασμοί (*Méditations cartésiennes*, § 16).
11. Εδώ έχουμε το "η γη δεν περιστρέφεται". Ο Μερλώ-Ποντύ επηρεάστηκε ζωηρά από το κείμενο του Χούσερλ που φέρει αυτόν τον τίτλο (και που το αναφέρει [ΦΑ, σ. 491]). Διαφωτίζει πράγματι με αξιοσημείωτο τρόπο το φαινομενολογικό εγχείρημα της επιστροφής στο βιωμένο κόσμο σαν προέλευση όλων μας των γνώσεων, ακόμα και σαν πρωταρχική προέλευση, σαν "προγονική κιβωτός" (die Ur-Arche). Με την πρώτη ματιά τείνουμε να πιστεύουμε ότι το πρόβλημα της κίνησης πρέπει να έχει λυθεί από την αστρονομία, δηλαδή από μια επιστήμη που αντιμετωπίζει τον πλανήτη μας σαν αντικείμενο, σαν ένα ουράνιο σώμα μεταξύ άλλων παρόμοιων. Από τότε που οι αστρονόμοι υιοθέτησαν την Κοπερνίκεια λύση, ζούμε σ' έναν κόσμο όπου βλέπουμε και λέμε ότι "ο ήλιος ανατέλει" και σκεπτόμαστε σ' έναν άλλο κόσμο, σ' εκείνον όπου γνωρίζουμε ότι η γη περιστρέφεται γύρω από τον ήλιο. Υπάρχει σύγκρουση μεταξύ βιωμένου κόσμου (Lebenswelt [εμπειρικού κόσμου]) και συγγνωστού κόσμου, μεταξύ *percipio* (αντιλαμβάνομαι εποπτικά) και *cogito* (σκέπτομαι). Η φαινομενολογία μας καλεί να λύσουμε αυτή τη σύγκρουση παύοντας να ταυτίζουμε το αληθινό με το αντικειμενικό και το βίωμα με το φαινόμενο. Προτίθεται να δείξει πως ο βιωμένος κόσμος αποτελεί την προέλευση του συγγνωστού κόσμου ή του

αντικειμενικού κόσμου. Και αν ο βιωμένος κόσμος είναι η προέλευση του αληθινού κόσμου, τότε ο πρώτος είναι, με τον τρόπο του, αληθέστερος του αληθινού.

Η επιστήμη κάνει τη γη αντικείμενο και της αποδίδει κίνηση στο χώρο. Αυτή όμως η επιστήμη γεννήθηκε στη γη και εδώ πάνω σ' αυτή τη γη ώρισε τι "αντικειμενικά" είναι η κίνηση, η στάση, ο χώρος και, γενικότερα, η αντικειμενικότητα. Η εδώ εμπειρία δίνει στις αποφάνσεις των σοφών, στην απόφαση του Κοπέρνικου για παράδειγμα, τη σημασία τους. Το εδώ που είναι ο τόπος της πρώτης αυτής εμπειρίας δεν είναι λοιπόν ένας τόπος μέσα στο χώρο, αφού είναι ο τόπος καταγωγής της ίδιας της ιδέας του χώρου. Πάνω σ' αυτήν την "ανασκευή του Κοπέρνικου" βλέπε επίσης τα σχόλια του Ντερριντά (ΠΓ, σ. 78-79) και, από μια άποψη εχθρική προς τη φαινομενολογία, τα σχόλια του Σερρ (Το σύστημα του Λάιμπνιτς — *Le système de Leibniz*, P.U.F., τ. II, p. 710-712).

12. Η φαινομενολογία (*La phénoménologie*, P.U.F., 1954, σ. 45). Η μικρή αυτή εισαγωγή στη φαινομενολογία είναι ένα σημαντικό ντοκουμέντο που διαφωτίζει αρκετά τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα της δεκαετίας του 1950: οι φαινομενολόγοι ενδιαφέρονται να μεταθέσουν τα μαθηματικά προς τις επιστήμες του ανθρώπου, από την πολεμική κατά του ιστορικισμού ως τη διερεύνηση των δυνατοτήτων συμφωνίας με το μαρξισμό.

13. ΦΑ, σ. 388.

14. Η φαινομενολογία (*La phénoménologie*, p. 40-41).

15. ΦΑ, σ. 236.

16. ΦΑ, σ. 111.

17. ΔΣ, σ. 201.

18. ΦΑ, σ. 465.

19. ΣΜΣ, σ. 80.

20. ΣΜΣ, σ. 226.

21. Αργότερα, ο Μερλώ-Ποντύ θ' αναγνωρίσει μια κάποια ανεπάρκεια στο σημείο εκκίνησης της Φαινομενολογίας της αντίληψης (*La Phénoménologie de la Perception*) του. Ο θάνατος διέκοψε τη ροή της σκέψης του που τον οδηγούσε σε μια αρκετά διαφορετική φιλοσοφία. Ο Κλωντ Λεφόρ (Lefort) έχει εκδόσει, υπό τον τίτλο Ορατό και αόρατο (*Le visible et l'invisible*), ορισμένες σελίδες που είχαν ήδη καθαρογραφεί μαζί με υποσημειώσεις εν όψει του βιβλίου που από πολλά χρόνια ετοίμαζε ο Μερλώ-Ποντύ (Gallimard, 1964). Θ' ανατρέξουμε στα σχόλια του Λεφόρ στο βιβλίο Μια κολόνα που λείπει (*Sur une colonne absente* — Gallimard, 1978).

22. ΦΑ, σ. 111.

23. ΣΜΣ, σ. 164.

24. ΦΑ, σ. 439.

25. ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟΥ: Ο Μερλώ-Ποντύ θα προτείνει την ερμηνεία του φροϋδικού ασυνείδητου σαν αμφισημία της συνείδησης. Σε μια διάλεξή του, το 1951, αρνείται το ίδιο το ασυνείδητο: εκείνο που οι ψυχαναλυτές ονομάζουν ασυνείδητο δεν μπορεί ν' αποκαλύψει, διακηρύσσει, τίποτ' άλλο από μια "μη αναγνωρισμένη γνώση, α-

τυπη, που εμείς δε θέλουμε να την υποθέσουμε". (Σημεία [Signes, Gallimard, 1960, p. 291]). Προσθέτει: "Σε μια γλώσσα προσέγγισης, ο Φρόντ, στην περίπτωση του ασυνείδητου, βρίσκεται στο σημείο ν' ανακαλύψει κάτι που άλλοι θα προτιμούσαν να το ονομάσουν Αμφίσημη εποπτεία. Εργαζόμενοι μ' αυτό τον τρόπο θα βρούμε μια κοινωνική ένταξη γι' αυτή τη συνείδηση που ψηλαφεί τα αντικειμενά της, τα παρακάμπτει τη στιγμή που ετοιμάζεται να τα τοποθετήσει, που υπολογίζει τα εμπόδια όπως ο τυφλός, αντί να τ' αναγνωρίσει, που δε θέλει να τα γνωρίζει, τα αγνοεί εφ' όσον τα ξέρει, τα ξέρει εφ' όσον τα αγνοεί, και που υπο-στηρίζει τις σκόπιμες πράξεις και γνώσεις μας". Οι "άλλοι" που έχουν αναφερθεί σε "αμφίσημη εποπτεία" είναι οι θεμελιωτές της Gestalttheorie.

Προτείνει λοιπόν ο Μερλώ-Ποντύ στον ψυχαναλυτή να απαρνηθεί το ασυνείδητο και να μεταστραφεί προς την αμφίσημη συνείδηση. Η διαμάχη μεταξύ φαινομενολογίας και ψυχανάλυσης κατά τη δεκαετία του 1960 θ' αποτελέσει χωρίς αμφιβολία τον κύριο λόγο της ήττας που η πρώτη θα υποστεί στην κοινή γνώμη. Εύκολα οι ψυχαναλυτές θα δείξουν ότι η χρήση του όρου υπονοούμενη συνείδηση αντί του όρου ασυνείδητο αφήνει να διαφεύγει όλη η αξία της φροϋδικής ανακάλυψης. Μια ιδέα της σύγκρουσης των δύο πλευρών θα μας δώσουν τα Πρακτικά του συνεδρίου της Bonneval του 1960 (*Actes du congrès de Bonneval*, Desclée de Brouner, 1966). Η διαφωνία αυτή προκαταλαμβάνει την πολεμική μεταξύ Πωλ Ρικέρ (Ricoeur) και υποστηρικτών του Λακάν που θα ξεσηκώσει το έργο του πρώτου Περί ερμηνείας, δοκίμιο πάνω στο Φρόντ (*De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, 1965).

26. ΦΑ, σ. 249.

27. ΦΑ, σ. 280.

28. Φιλοσοφίας εγκώμιον (*Eloge de la philosophie*, p. 74-75).

29. ΠΔ, σ. 269.

30. Φιλοσοφίας εγκώμιον (*Eloge de la philosophie*, p. 73).

31. Σημεία: "Από τον Μωσς στον Κλωντ Λεβί-Στρώς" (*Signes: De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, p. 155). Πρόκειται για άρθρο του 1959.

32. Οι παραδόσεις του Μερλώ-Ποντύ στο Κολλέγιο της Γαλλίας (Collège de France) του έτους 1954-55 έφεραν τον τίτλο: "Ο Θεσμός στην ατομική και δημόσια ιστορία". Συνοπτικά, οι παραδόσεις υποδεικνύαν ότι η ιδέα του θεσμού, "βάλαμο στις συνειδησιακές δυσχέρειες", έπρεπε να επιτρέψει "την εξέλιξη της φαινομενολογίας σε μεταφυσική της ιστορίας" (βλ. Μ. Μερλώ-Ποντύ, Περίληψη παραδόσεων [*Résumés de cours*, Gallimard, 1968, p. 59 και 65]).

33. Βλέπε Η προέλευση της γεωμετρίας του Χούσερελ και τη σημαντική εισαγωγή του Ντερριντά στη γαλλική έκδοση.

34. Σημεία (*Signes*, p. 87).

3. ΣΗΜΕΙΟΛΟΓΙΑ

ΤΟ ΔΙΑΝΟΗΤΙΚΟ ΤΟΠΙΟ ΤΗΣ ΔΕΚΑΕΤΙΑΣ ΤΟΥ 1960

Η φιλοδοξία της γαλλικής φαινομενολογίας υπήρξε το να στηρίξει μια διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορίας πάνω σε μια φαινομενολογία του σώματος και της έκφρασης. Η γενιά που δραστηριοποιείται μετά το 1960 αποκηρύσσει την ψευδαισθηση που εμπεριέχει η διαλεκτική και αρνείται τη φαινομενολογική προσέγγιση της γλώσσας. Η αντίθεση λοιπόν μεταξύ της κυρίαρχης μεταπολεμικής θεωρίας και εκείνου που σύντομα θα βαφτιστεί από την κοινή γνώμη στρουκτουραλισμός, φαινόταν, ή διατεινόταν ότι είναι, καθολική.

Η διαλεκτική ήταν η γη της επαγγελίας για το λαϊκό υπαρξισμό της δεκαετίας του 1950. Η μεγαλύτερη κατηγορία που μπορούσε να σου προσάψει κανείς ήταν ότι δε σκέφτεσαι καθόλου διαλεκτικά. Μετά το 1960, η διαλεκτική παραμένει στο επίκεντρο των συζητήσεων, αλλά έχει πια περάσει στο εδώλιο του κατηγορουμένου. Βλέπουν σ' αυτήν την πιο ύπουλη μορφή "λογικής της ταυτότητας", που με τη σειρά της έχει θεωρηθεί σαν η κατ' εξοχήν φιλοσοφική ψευδαισθηση. Οι φιλόσοφοι της στρουκτουραλιστικής περιόδου ξαναβρίσκουν εδώ μια μπερζονική φλέβα: αυτό που ονομάζουν "λογική της ταυτότητας", είναι ο τρόπος σκέψης που δε μπορεί να εννοήσει το άλλο παρά μόνο ανάγοντάς το στο ίδιο, είναι η σκέψη που υπάγει τη διαφορά στην ταυτότητα. Σ' αυτή τη λογική της ταυτότητας αντιπαράτίθεται μια "θεωρία της διαφοράς". Σ' αυτή την αλλαγή προσανατολισμού καθώς και στην αναθεώρηση του ενδιαφέροντος για το Νίτσε που τη συνοδεύει, μπορούμε να δούμε το αποτέλεσμα της ανάγνωσης του Χάιντεγκερ.¹

Να ποια θα θεωρηθεί ότι είναι η αντίφαση της γαλλικής φαινομενολογίας: η επιδίωξη αμφισβήτησης της "αντικειμενικής σκέψης" που είναι υπεύθυνη για τις αντιθέσεις του είδους "το σώμα και η ψυχή", που όμως η φαινομενολογία διατείνεται ότι αμφισβητεί με το να επιστρέφει σ' ένα αληθινό *cogito*. Αν η "αντικειμενική σκέψη" φτωχαίνει τον κόσμο ανάγοντας κάθε πράγμα σε αντικείμενο μιας παράστασης, το "αληθινό *cogito*", που δεν είναι άλλο από το *percipio* (αντιλαμβάνομαι), είναι εξ' ίσου αντικειμενικό ("αντικειμενοποιη-

τικό" το έλεγαν επίσης) με την επιστημονική κρίση. Η φαινομενολογία είναι αδιαμφισβήτητα ιδεαλιστική, αφού επέλεξε να παραμείνει "στις καρτεσιανές προδιαγραφές των φιλοσοφικών θεωριών της συνείδησης".² Το μόνο που έχει κάνει είναι η εκλέπτυνση του συσχετισμού μεταξύ του αναγόμενου στο αντι-κείμενο πράγματος και της αναγόμενης στη συνείδηση σκέψης: το ότι το αντικείμενο έχει γίνει "προοπτικό" (Μερλώ-Ποντύ) και το ότι η συνείδηση έχει παρομοιασθεί με το μηδέν (Σαρτρ) δεν αλλάζει από το ουσιώδες, που είναι η εισβολή του εγώ, όπως υποδηλώνει η εξίσωση του Είναι και Είναι-για-μένα. Στη θέση του Παρμενίδειου "το Είναι είναι", η σύγχρονη φιλοσοφία διακηρύσσει ότι "το Είναι είναι-για-μένα".

Η φαινομενολογία είναι λοιπόν κλεισμένη μέσα στον περίβολο της παράστασης" (όπως θα πει ο Ντερριντά), στο βάθος που διατηρεί την αρχή του υποκειμένου. Εδώ η κριτική της φαινομενολογίας ενώνεται με την κριτική της διαλεκτικής. Τι είναι αλήθεια ένα "υποκείμενο"; Ονομάζουμε "υποκείμενο" (ή "υποτεθέν") ένα ον που η ταυτότητά του είναι αρκετά ισχυρή, ώστε να του επιτρέπει να υποστηρίζει, με όλες τις σημασίες της λέξης (υποβαστάζω, χρησιμεύω σα θεμέλιο, ανθίσταμαι στη δοκιμασία), την αλλαγή, τη διαφοροποίηση. Ενώ οι περιστασιακές ιδιότητες αλλάζουν, το υποκείμενο παραμένει το ίδιο. Από το Ντεκάρτ και μετά, το υποκειμενικώτερο απ' όλα τα υποκείμενα είναι εκείνο που είναι βέβαιο για την ταυτότητά του, το εγώ (ego) του εγώ σκέπτομαι (ego cogito): εξασφαλίζεται επίσης και η ιδιότητα της υποκειμενικότητας για τη συνείδηση. Μήπως όμως και η διαλεκτική είναι τίποτ' άλλο από μια ανώτερη σύλληψη αυτής ακριβώς της ταυτότητας (σαν "θεωρητική ταυτότητα", ή "ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας"), που οδηγεί στην αναγνώριση του απόλυτου, όχι σαν ουσία αλλά σαν υποκείμενο (Χέγκελ); Κάτω λοιπόν από το λάβαρο μιας και μόνο σταυροφορίας κατά του υποκειμένου γενικά θα γίνει η διπλή επίθεση κατά της φαινομενολογικής συνείδησης και κατά της λογικής της ταυτότητας.

Αλλά από ποιες ενδείξεις θ' αναγνωρίσουμε ότι έσπασε η αλυσίδα που κρατούσε τη φιλοσοφία δεμένη εκεί, απ' όπου θέλησε να ξεφύγει: την παράσταση, την ταυτότητα, το αρνητικό, το υποκείμενο; Εννοείται ότι δε θ' αρκούσε το σβήσιμο αυτών των λέξεων από το λεξικό. Πρέπει να προφυλαχθούμε από μια πιθανή σύγχυση μεταξύ της επιθυμίας να φτάσουμε στη γη της επαγγελίας και του γεγονότος ότι βρισκόμαστε σ' αυτήν.

Συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν το μόνο που έχει γίνει είναι η θεώρηση, σαν αξιόλογων στοιχείων της εμπειρίας, του απρόσωπου ή του ανώνυμου, να δηλώνεται ότι "ξεπεράστηκε" το υποκείμενο: σαν να ήταν ταυτόσημες οι λέξεις "υποκείμενο" και "άνθρωπος". Έχει γίνει πολύς λόγος στα πλαίσια της πρόσφατης γαλλικής φιλοσοφίας περί ενός "υπερβασιακού πεδίου χωρίς υποκείμενο"³ σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, οι φαινομενολογικές αναγωγές δε θα μας παρέπεμπαν στην προέλευση από το "απόλυτο εγώ (ego)" του Χούσερλ (η οποία παρουσιάζει κάθε είδους δυσχέρειες: όπως ο σολισμισμός κ.λ.π.), αλλά σ' ένα είδος "εμείς", ουδέτερης προέλευσης (ούτε εσύ, ούτε εγώ) που ξεκινώντας από αυτό θα σχηματιζόταν στη συνέχεια το "εγώ". Ήδη συναντήσαμε παρόμοιες προσπάθειες στο Μερλώ-Ποντύ. Η απουσία όμως ενός προσωπικού υποκειμένου αντιστοιχεί στην παρουσία ενός απρόσωπου υποκειμένου. Σε αρκετά ανακοινωθέντα νίκης ΕΠΙ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ, δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε ότι, στην πραγματικότητα, διαβάζουμε την προώθηση νέων υποκειμενικότητων.⁴

Ο ΣΤΡΟΥΚΤΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ

Πρέπει να διευκρινίσουμε ότι δεν υπάρχει στρουκτουραλιστική φιλοσοφία που θα μπορούσαμε να ορίσουμε και ν'αντιτάξουμε, για παράδειγμα, στη φαινομενολογία. "Στρουκτουραλισμός" είναι τελικά μόνο το όνομα μιας επιστημονικής μεθόδου. Όμως, αδιαμφισβήτητα, ο στρουκτουραλισμός έχει ασκήσει επιρροή στο φιλοσοφικό λόγο. Οφείλουμε λοιπόν ν' αναρωτηθούμε γιατί έγινε αυτό. Να το αποτέλεσμα της επιρροής: οι αποδομήσεις (déconstructions) πήραν τη θέση των περιγραφών.

Η φαινομενολογία ήταν η περιγραφή των φαινομένων. Αποφάσισε να παραμείνει στο φαινόμενο και να πει τι ήταν εκείνο που διέκρινε ένα φαινόμενο από τα άλλα. Αφού όμως δεχόταν ότι "φαινόμενο" σημαίνει "εμφανιζόμενο στη συνείδηση", αυτή η αρχική απόφαση περιγραφής οδηγούσε σε "παρενθετικοποίηση" της ύπαρξης καθ'εαυτής του φαινομενικού πράγματος, άρα στην ταύτιση του Είναι με τη σημασία. Έτσι λειτούργησε η "αναγωγή": το πράγμα ανάγεται σε "σημασία" και την "προσφέρει" στη συνείδηση. Τότε θα ήταν χρήσιμο, κατά δεύτερο λόγο, να υποδειχθεί το πώς η συνείδηση, ξεκινώντας από αυτό που της ήταν δεδομένο (δηλαδή, από τις εντυπώσεις), "συνιστούσε" ένα αντικείμενο που διέθε-

τε ακριβώς εκείνη τη σημασία (για παράδειγμα, τον "εκτός συνειδήσεως" κύβο).

Γιατί γίνεται αυτή η αναγωγή του Είναι στη σημασία; Ο Χούσερλ την παρουσιάζει πάντα σα μια ελεύθερη πράξη που μπορούμε ν' αποφασίσουμε την πραγματοποίησή της. Στην πραγματικότητα, οι φαινομενολόγοι δεν πέτυχαν ποτέ να δικαιολογήσουν την αρχική απόφαση της "εποχής" (époque) που, παρ' όλ' αυτά, αποφασίζει για όλα. Η φαινομενολογική αναγωγή λοιπόν, υποδηλώνει μια προκατάληψη, δηλαδή την απαγόρευση να ξεπεραστεί η εμπειρία, και το ότι η εμπειρία είναι πάντα βιωμένη από κάποιον. Μ' άλλα λόγια, απαγορεύεται να γίνει διάκριση μεταξύ "Είναι" και "Είναι-για-μένα". Ό,τι υπάρχει πρέπει να είναι δυνατό να περιγραφεί σαν σημασία προσφερόμενη από το "βίωμα" κάποιου ("το βίωμα" είναι η μετάφραση του Erlebnis του Χούσερλ).⁵ Για παράδειγμα, το βίωμά μου έχει την ακόλουθη σημασία: ασχολούμαι με την παρατήρηση ενός κύβου, συνιστώ την ενότητα της σημασίας "κύβος" ξεκινώντας από την ακολουθία των "πλευρών" και των "απόψεων" που βλέπω διαδοχικά κ.λ.π. Ας πάρουμε τώρα τα παραδείγματα του ονείρου, της τρέλας ή του μύθου. Πώς θα δεχτούμε αυτά που λένε εκείνος που ονειρεύεται, εκείνος που είναι τρελός, εκείνος που αφηγείται ένα μύθο; Κάθε αφήγηση ονείρου, κάθε παραλήρημα, κάθε μυθικός λόγος είναι έκφραση μιας ιδιαίτερης εμπειρίας: πρόκειται για την ονειρική εμπειρία του κόσμου, στην πρώτη περίπτωση, για τη σχιζοφρενική εμπειρία στη δεύτερη και για τη μυθική εμπειρία στην τρίτη περίπτωση. Υπάρχουν τόσοι τρόποι ύπαρξης "Είναι-μέσα-στον-κόσμο". Πλάι στις δύο μορφές εμπειρίας που μας είναι οικείες δηλ. την επιστημονική και την εποπτική εμπειρία, πρέπει να συνυπολογίσουμε και αυτά τα άλλα "βιώματα". Και αφού το βίωμα είναι η προέλευση της αλήθειας, η φαινομενολογική ανάλυση του μύθου, για παράδειγμα, συνίσταται στην περιγραφή της "μυθικής συνειδήσης", δηλαδή της σημασίας που προσφέρει ο κόσμος σε κάποιον που παίρνει απ' τον κόσμο μια μυθική εμπειρία.

"[Αν] εκείνος που ζει κάτι ξέρει ταυτόχρονα τι είναι αυτό που ζει, τότε ο τρελός, ο ονειρευόμενος ή το υποκείμενο της εποπτείας πρέπει να γίνονται πιστευτοί επί λόγω τιμής, και πρέπει μόνον να διαβεβαιωνόμαστε αν η γλώσσα τους εκφράζει καλά αυτό που ζουν".⁶

Επιμένω στα παραδείγματα του ονείρου, του παραληρήματος και του μύθου επειδή πρόκειται για τα αντικείμενα που

θα προτιμήσει η στρουκτουραλιστική ανάλυση. Σύντομα θα δούμε κατά τι αυτή αντιτίθεται σε κάθε προσπάθεια χειρισμού της υπό ανάλυση έκφρασης, σαν έκφρασης βιώματος.

Ο όρος αποδόμηση φαίνεται να υποδηλώνει μια αρνητική διεργασία, ενώ ο όρος περιγραφή υποδεικνύει την απλή αποδοχή του γεγονότος. Στην πραγματικότητα, ο "φαινομενολογικός ποζιτιβισμός", για τον οποίο μιλάει ο Μερλώ-Ποντύ, ποτέ δεν υπήρξε "επιστροφή στα ίδια τα πράγματα" ούτε "απόφαση να παραμείνουμε στο δεδομένο", όπως δήλωνε ότι ήταν, γιατί δε θα επαρκούσε η περιγραφή κανενός δεδομένου σαν γεγονός, θα έπρεπε αυτό το δεδομένο να είναι δεδομένο "για μια συνείδηση", σε ένα "νοητικο-νοηματικό συσχετισμό" κ.λ.π. Το ότι το Είναι θα έπρεπε να είναι για μένα, σίγουρα δεν είναι κάτι που με μαθαίνει η εμπειρία, πρόκειται για απόφαση που προηγείται κάθε εμπειρίας. Η αποδεικτική εξέταση αυτής της φαινομενολογικής αφέλειας έχει σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία της μεθόδου της "αποδόμησης". Η λέξη "αποδόμηση" (déconstruction) προτάθηκε αρχικά από το Ντερριντά σαν μετάφραση της λέξης Destruktion για την οποία μιλούσε ο Χάιντεγκερ στο Είναι και χρόνος, και έλεγε γι' αυτήν ότι δεν πρέπει να εννοείται με σημασία αρνητική (καταλύω) αλλά με θετική σημασία (αποδεσμεύω [délimiter]). Πριν ο Ντερριντά εισάγει αυτό τον όρο που μετέπειτα θα χρησιμοποιηθεί ευρύτατα, ήταν εν χρήσει μόνο από τους γραμματολόγους και υποδήλωνε την ανάλυση της δόμησης μιας φράσης, δόμηση που δεν εμφανιζόταν παρά μόνο τη στιγμή που μια αποδόμηση τη διατάρασσε. Για παράδειγμα, οι κανόνες της ποιητικής δόμησης αποκαλύπτονται με τη μετάθεση του ποιήματος σε πρόζα αντίστοιχη με το περιεχόμενο. Με τον ίδιο τρόπο, η φιλοδοξία "αποδόμησης" της φιλοσοφίας θα ήταν το να δείξει το πώς είναι δομημένος ο φιλοσοφικός λόγος. Έτσι, ο σκοπός της αποδόμησης είναι να προτείνει μια "θεωρία του φιλοσοφικού λόγου" (με τη σημασία που έχει η ποιητική σαν "θεωρία του ποιητικού λόγου"). Ένα τέτοιο πρόγραμμα είναι έκδηλα κριτικό: η φιλοσοφική απόφαση πιστεύει ή διατείνεται ότι υπακούει στο ίδιο το πράγμα, ότι δε θα επιθυμούσε να κάνει τίποτ' άλλο από το να εκδηλώσει, να δείξει, να "απελευθερώσει την ύπαρξη" εκείνου που επικαλείται σαν περιεχόμενό της. Η αποδόμηση όμως αυτής της απόφασης καταστρέφει μια τέτοια ψευδαίσθηση. Η απόφαση δεν έχει δομηθεί έτσι επειδή είναι αντανάκλαση του πράγματος και έχει το σκοπό να του επιτρέψει να λεχθεί σ' εμάς. Η απόφαση είναι έτσι δομημένη λόγω των εγγενών στο φιλοσοφικό λόγο καταναγκασμών. Εδώ

συμβαίνει ό,τι και στην περίπτωση της ποίησης. Έστω, για παράδειγμα, μια ποιητική έκφραση:

Άχρηστη νεότητα
Σ' όλα σ' υπηρέτησα
Από αβρότητα
τη ζωή μου έχασα
Α! ας ερχόντανε καιροί
Όπου η καρδιά κυριαρχεί.

(Ρεμπώ)

Αν η έκφραση αυτή παρουσιάζει τη δική της δόμηση, αυτό δεν οφείλεται καθόλου στο ότι ένα βίωμα (επιθυμία, νοσταλγία) έχει υπαγορεύσει αυτή τη μορφή έκφρασης, για να λεχθεί η σημασία του που περιλαμβάνει το ανέκφραστο και το άρρητο: δεν ακούει ο ποιητής εκείνο που του εξομολογείται η καρδιά του τόσο, όσο αυτό που του υπαγορεύει η γαλλική γλώσσα, που τα μέσα και τα όριά της επιγεννούν μια ποιητική στην οποία το ποίημα υπακούει. Κατά τα άλλα, μια ποιητική έκφραση όσο περισσότερο επιδιώκει να πλησιάζει σε κάποιο αυθόρμητο λυρισμό άμεσου βιώματος, τόσο περισσότερο κωδικοποιείται. Όσο περισσότερο το ποίημα θέλει να έχει συγκινησιακή αποτελεσματικότητα, τόσο περισσότερο πλησιάζει στις λαϊκές μορφές έκφρασης, που η κανονικότητά τους περιορίζει σε στερεότυπα (τραγουδάκια, παιδικά παραμυθάκια). Αυτό συμβαίνει στο ποίημα "απαισιοδοξία" του Λαφόργκ.

Νάσαι νεκρός, είναι καλό,
Νταν Νταν Νταν, Νταν Νταν Νταν,
Νάσαι νεκρός, είναι καλό,
Νταν Νταν Νταν, Νταν-Ντον!

Ξαναβρίσκουμε κατά συνέπεια, μ' ένα καινούργιο όμως λεξιλόγιο, το πρόβλημα που ήδη από την αρχή έχουμε συναντήσει. Η ψευδαισθηση που θα αποκάλυπτε μια αποδόμηση "του φιλοσοφικού λόγου" θα ήταν επιβεβαίωση της μετάβασης από την αντικειμενική γενική στην υποκειμενική γενική μέσα στο "λόγο του ίδιου του πράγματος" που η φιλοσοφία επιδιώκει να είναι ο λόγος του. Το ίδιο το πράγμα μας μιλά διαμέσου της φιλοσοφικής πρότασης.

Κατά τι όμως είναι κατάλληλος ο στρουκτουραλισμός να ανακινήσει το πρόβλημα του φιλοσοφικού λόγου; Εδώ θα πρέπει να κάνουμε τη διάκριση τριών ειδών στρουκτουραλισμού:

1. Σαν μέθοδος δομικής ανάλυσης ο στρουκτουραλισμός

είναι αρχαιότερος της γαλλικής φαινομενολογίας και εντελώς ξένος ως προς τη διαμάχη που βλέπουμε να διαγράφεται.

2. Σαν συγγεόμενος με τη σημειολογία (θεωρία του σημείου), ο στρουκτουραλισμός συναντά τη φαινομενολογία σε κρίση, αντιπαράθετοντας σ' αυτήν νικηφόρα μιαν άλλη σύλληψη της σημασίας.
3. Σαν μια φιλοσοφική "κατεύθυνση" μόνο, ο στρουκτουραλισμός δεν είναι πια παρά το όνομά με το οποίο έγινε γνωστή στο κοινό η μετατροπή της φιλοσοφίας σε κριτική τόσο της φαινομενολογίας όσο και της σημειολογίας (αυτός ο στρουκτουραλισμός Νο 3 παρουσιάζει την πρωτοτυπία ότι πολύ λίγο τον απασχολούν οι δομές).

Το ότι υπάρχει επίσης μια κριτική της σημειολογίας μέσα στη σύγχρονη φιλοσοφία του στρουκτουραλισμού, συχνά μας διαφεύγει, επειδή πιστεύουμε ότι βρήκαμε ήδη μια φιλοσοφία στο στρουκτουραλισμό Νο 2, δηλ. στο έργο των ανθρωπολόγων. Πρόκειται για μια πλάνη που συμμερίζονται και υποδαυλίζουν και οι ίδιοι οι φιλόσοφοι, επειδή είναι πολύ λίγοι εκείνοι που αμφισβητούν την ανθρωπολογική μεταστροφή της φιλοσοφίας, όπως την έχουμε ήδη συναντήσει στον "υπαρξισμό" (που μιλάει πολύ για την ανθρώπινη ύπαρξη και πολύ λίγο για την ύπαρξη γενικά), αλλά και στη φιλοσοφία της πράξης (praxis) ("ό,τι είναι πραγματικό είναι πράξη").

Το ότι ο στρουκτουραλισμός συναντά τη φαινομενολογία σε κρίση, οφείλεται στο ότι αυτή η τελευταία, ενώ κυριαρχούσε ακόμα στη δεκαετία του 1960, επέλεξε να συσχετισθεί με τις επιστήμες που στη Γαλλία ονομάζονται "επιστήμες του ανθρώπου" (πάνω απ' όλες η ψυχολογία και η ψυχανάλυση, κι από την άλλη μεριά η εθνολογία). Σύμφωνα με τους οπαδούς της, το ισχυρό σημείο της φαινομενολογίας ήταν η ικανότητά της να συνδιαλέγεται με τις περισσότερο ενεργητικές από τις τάσεις της ανθρωπολογικής έρευνας. Απόδοση μιας ρωμαλέας, φιλοσοφικά αποδεκτής έκφρασης στο τραύλισμα των επιστημών του ανθρώπου: να τι ήταν εκείνο που η φαινομενολογική γενιά κολακεύονταν ότι θα επιτύχανε. Με τις έννοιες "συμπεριφορά", Gestalt (Μορφή), αργότερα "δομή", οι επιστήμες αυτές αρνήθηκαν την αντίθεση υποκειμένου και αντικειμένου και υποδήλωναν ένα ενδιαμέσο "ούτε πράγμα ούτε ιδέα". Η φαινομενολογία ανταποκρινόταν στην αναμονή τους, παρέχοντάς τους το αληθινό cogito, όπου σώμα και ψυχή συνενώνονται, που ήταν για κείνους το αμφίβιο που ποθούσαν χωρίς να καταφέρνουν να το αρθώσουν.

Ο στρουκτουραλισμός καθ' εαυτός δεν είναι παρά μια μέθοδος (No 1). Η μέθοδος αυτή που κατ' αρχή δε συνδέεται με κανένα αντικείμενο ειδικά, προκάλεσε συζητήσεις πέρα από τους κύκλους των ειδικών, όταν επιτέθηκε κατά των σημειολογικών συστημάτων (2ο είδος). Τέλος, η σημειολογία προκάλεσε τη φιλοσοφική διαμάχη της δεκαετίας του 1960: διαμάχη περί της συνείδησης και "του θανάτου του ανθρώπου" (3ο είδος). Θα πρέπει τώρα να διευκρινήσουμε καθ' ένα από αυτά τα διαφορετικά στάδια του στρουκτουραλισμού.

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΜΙΑ ΔΟΜΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ; (ΣΕΡΡ)

Ο εφευρέτης της στρουκτουραλιστικής μεθόδου πιθανόν να είναι ο "δάσκαλος της φιλοσοφίας" που ο Μολιέρος θέτει επί σκηνής στον Αρχοντοχωριάτη (*Le Bourgeois Gentilhomme* [2η πράξη, 5η σκηνή]). Ο Κος Ζουρνταίν θέλει να γράψει στη Μαρκησία ένα γράμμα όπου θα λέει: Ωραία μαρκησία, τα όμορφα σας μάτια με κάνουν να πεθαίνω από έρωτα. Ζητάει από το δάσκαλο της φιλοσοφίας να του κάνει ένα μάθημα ρητορικής, και πριν γράψει το γράμμα έχει πάρει ένα άλλο μάθημα, σημειολογίας αυτή τη φορά. Λέει ο Κος Ζουρνταίν "Δε θέλω νάναι στο μπιλιέτο παρά μόνον ετούτα τα λόγια, αλλά εκμοντερνισμένα, καλά διατεταγμένα, καθώς πρέπει. Σας παρακαλώ πείτε μου λίγο, για να καταλάβω, τους ποικίλους τρόπους που μπορούμε να τα συντάξουμε". Ήδη αναγνωρίζουμε τις έννοιες-κλειδιά "εκμοντερνισμένα", "διατεταγμένα", "ποικίλους τρόπους". Σ' ένα πρόβλημα που τίθεται έτσι υπάρχει μόνο δομική απάντηση: πόσες ερωτικές επιστολές θα μπορούσαν να γραφτούν στη Μαρκησία σύμφωνα με τα στοιχεία που παρέχει η φράση του Κου Ζουρνταίν; Η λύση ενός προβλήματος σαν αστό δίνεται σε δύο στάδια:

1. απομόνωση των στοιχείων, και για να γίνει αυτό, τεμαχισμός του δεδομένου συνόλου (της φράσης του κ. Ζουρνταίν) σε στοιχειώδη αποσπάσματα.
2. ανακάλυψη διάφορων τρόπων σύνθεσης των στοιχείων με τρόπο ώστε να παίρνουμε διαφορετικά μηνύματα από κάθε σύνθεση.

Ακριβώς αυτό κάνει ο δάσκαλος της φιλοσοφίας φτιάχνοντας τη λίστα των φράσεων που γίνονται με απλή αλλαγή θέσης δύο μερών της φράσης, των οποίων οι ανταλλαγές αποκαλύπτουν κάθε φορά μια καινούργια δυνατότητα μηνήματος.

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
I	Ωραία μαρκησία	τα όμορφά σας μάτια	με κάνουν	να πεθαίνω	από έρωτα
II	Από έρωτα	να πεθαίνω	με κάνουν	ωραία μαρκησία	τα όμορφά σας μάτια
III	Τα όμορφά σας μάτια	από έρωτα	με κάνουν	ωραία μαρκησία	να πεθαίνω
IV	Να πεθαίνω	τα όμορφά σας μάτια	ωραία μαρκησία	από έρωτα	με κάνουν
V	Με κάνουν	τα όμορφά σας μάτια	να πεθαίνω	ωραία μαρκησία	από έρωτα
	κλπ.	κλπ.	κλπ.	κλπ.	κλπ.

Κάθε μια από τις φράσεις που προτείνει ο δάσκαλος της φιλοσοφίας είναι αυτό που στην άλγεβρα ονομάζουμε αντιμετάθεση. Τα παραδείγματα που δίνει δείχνουν ότι η ερωτική επιστολή που ζητάει ο Κος Ζουρνταίν περιλαμβάνει πέντε διαδοχικές θέσεις όπου πρέπει να κατανεμηθούν τα πέντε αποσπάσματα της φράσης (υπό τον όρο ν' αγνοήσουμε μια μεταβλητή: τα όμορφά σας μάτια/τα μάτια σας τα όμορφα, που ο δάσκαλος χρησιμοποιεί μία φορά). Η κάθε μια λοιπόν από τις πιθανές ερωτικές επιστολές είναι δομημένη διατακτική σχέση. Όσο για το σύνολο των πιθανών επιστολών, πρόκειται για ένα σύνολο που διαθέτει μια δομή ομάδας αφού αντιστοιχεί σε εκατόν είκοσι πιθανές αντιμεταθέσεις πέντε στοιχείων, με τις οποίες θα μπορούσαμε να γεμίσουμε τον παραπάνω πίνακα. Έστω

α = "ωραία μαρκησία", β = "τα όμορφά σας μάτια", γ = "με κάνουν", δ = "να πεθαίνω", ϵ = "από έρωτα". Τότε μπορούμε να γράψουμε:

I $\alpha \beta \gamma \delta \epsilon$

II $\epsilon \delta \gamma \alpha \beta$

κ.λ.π.

Αυτή η εφαρμογή της αλγεβρικής δομής δεν είναι, εξ' άλλου, παρά το πρώτο βήμα σε μια ανάλυση της δεδομένης ερωτικής επιστολής. Οι πραγματικοί κίνδυνοι διαγράφονται αμέσως μετά με την ερώτηση του Κου Ζουρνταίν:

"Κος Ζουρνταίν: Αλλά απ' όλους αυτούς τους τρόπους ποιος είναι ο καλύτερος;

Δάσκαλος φιλοσοφίας: Εκείνος που είχατε πει: Ωραία

μαρκησία, τα όμορφα σας μάτια με κάνουν να πεθαίνω από έρωτα”.

Και πράγματι, για ν’ απαντήσουμε στην ερώτηση που απάντησε ο δάσκαλος της φιλοσοφίας, θα πρέπει να έχουμε βρει μια λύση στο πρόβλημα της σημασίας. Κατά κάποιο τρόπο, όλες οι αντιμεταθέσεις είναι ισότιμες: έχουν “την ίδια σημασία”. Στον κώδικα που χρησιμοποιήθηκε εδώ, η σημασία αυτή δεν έχει καμιά σχέση ούτε με την κολακευτική κρίση για τα μάτια της μαρκησίας, ούτε βέβαια σκοπεύει να πληροφορήσει αυτό το αξιαγάπητο πρόσωπο για το αποτέλεσμα που τα μάτια της προκαλούν στον κύριο Ζουρνταίν. Όποια από τις αντιμεταθέσεις κι αν σταλεί στη μαρκησία θα της έλεγε το ίδιο πράγμα, δηλαδή ότι “πρόκειται για μια ερωτική εξομολόγηση”. Εξομολόγηση που, κατά τα άλλα, επιλέγεται μέσα από ένα παραδοσιακό σύνολο λέξεων, με τις οποίες ο δάσκαλος αρχίζει να διανθίζει τη λίστα: “Ωραία μαρκησία, η φωτιά των ματιών σας έκαψε την καρδιά μου που έχει γίνει στάχτη” κ.λ.π. Από μια άλλη άποψη όμως, οι μεταθέσεις δεν είναι ισότιμες, μία από αυτές αξιολογείται σαν καλύτερη απ’ όλες τις άλλες. Πρέπει λοιπόν να διακρίνει ο στρουκτουραλιστής την δήλωση (dénotation) που είναι η ίδια και για τις εκατόν είκοσι ερωτικές εξομολογήσεις, και τη συν-δήλωση (connotation) που μεταβάλλεται κάθε φορά. Στη μετάθεση Νο 1 ταιριάζει, κατά συνθήκη, η συνδήλωση της “φυσικότητας”, επίσης αυτή η μετάθεση είναι η καλύτερη σύμφωνα με το ρητορικό κώδικα του 17ου αιώνα. Ο κλασσικός κώδικας μπορεί να συνδέσει κάποια άλλη αντιμετάθεση με τη συνδήλωση της “επιτήδευσης” ή της “αερολογίας”. Για να επεκταθούμε σ’ αυτόν τον τομέα, πρέπει τώρα να επικαλεσθούμε τον Ρολλάν Μπαρτ (Barthes), που ταύτισε “σημαινόμενο της συν-δήλωσης” και “ιδεολογία” (παίρνοντας το δεύτερο όρο με τη σημασία που έχει στην κοινωνιολογία, αν όχι στο Μαρξισμό). Έγραφε ο Ρολλάν Μπαρτ:

“Το μέλλον ανήκει σε μια γλωσσολογία της συν-δήλωσης, γιατί η κοινωνία, ξεκινώντας από ένα πρώτο σύστημα που της παρέχει η ανθρώπινη γλώσσα, αναπτύσσει ακατάπαυστα διάφορα συστήματα δεύτερων σημασιών”.⁷

Αυτά τα δεύτερα συστήματα είναι οι λεγόμενες “μυθολογίες”, οι ομιλίες που διαμορφώνουν την ιδεολογία (η παράσταση που μας δίνει η κοινωνία για το γαυτό της). Η κοινω-

νία η ίδια αυτοδηλώνεται με τον τρόπο που μιλάει για τη μόδα, τα σπορ, τις μεγάλες ηθοποιούς, την εξουσία: γι' αυτό και προγραμματίζονται δομικές αναλύσεις του "λόγου της μόδας", του "λόγου της εξουσίας" κ.λ.π.

Αν αναφερθούμε σε αρκετά βιβλία "μύησης στο στρουκτουραλισμό" που είναι διαθέσιμα στην αγορά, θα συναντήσουμε συχνά την παρακάτω απάντηση στο πρόβλημα της δομικής ανάλυσης που θέτουμε εδώ: αν δηλαδή το να είναι μια μέθοδος ανάλυσης δομική σημαίνει ότι, στο αναλυόμενο αντικείμενο η σημασία εξαρτάται από τη διάταξη των μερών. Συνοπτικά, οι στρουκτουραλιστές καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι δε μπορούμε ν' απομονώσουμε ένα στοιχείο από το πλαίσió του και ότι "όλα είναι συνδεδεμένα". Ο ορισμός αυτός, που στην πραγματικότητα επαναλαμβάνει τον παλιό καλό ορισμό του "σχεδίου", τον τόσο αγαπητό από τους καθηγητές της φιλολογίας, είναι προφανώς απαράδεκτος.

Βασίζεται στη ρομαντική ιδέα της "ζωντανής ολότητας", όσο και η θεωρία της gestalt (μορφής). Στην πραγματικότητα, ο μόνος αποδεκτός ορισμός της δομής είναι εκείνος που μας παρέχουν οι μαθηματικοί. Κατά συνέπεια, οι Γάλλοι μπορούν ν' απευθυνθούν στην ομάδα «Bourbaki».

"Μπορούμε τώρα να εξηγήσουμε τι πρέπει να εννοείται, με γενικό τρόπο, μαθηματική δομή. Το κοινό χαρακτηριστικό των ποικίλων εννοιών που περιλαμβάνονται σ' αυτή τη γενική ονομασία, είναι ότι εφαρμόζονται σε σύνολα στοιχείων, των οποίων η φύση δεν είναι καθορισμένη. Για να ορίσουμε μια δομή έχουμε σαν δεδομένα μία ή περισσότερες σχέσεις όπου υπεισέρχονται αυτά τα στοιχεία (...) Θέτουμε κατόπιν αξιωματικά πού οι δεδομένες σχέσεις ανταποκρίνονται σε ορισμένες προϋποθέσεις (τις οποίες απαριθμούμε) και πού είναι τα αξιώματά της θεωρούμενης δομής. Η κατασκευή της αξιωματικής θεωρίας μιας δεδομένης δομής είναι η παραγωγή όλων των λογικών συνεπειών των αξιωμάτων της δομής, ενώ κάθε άλλη υπόθεση απαγορεύεται σχετικά με τα θεωρούμενα στοιχεία (κυρίως απαγορεύεται κάθε υπόθεση πάνω στην ιδιαίτερη "φύση" τους)".⁸

Κατ' αυτό τον τρόπο, ο μόνος φιλόσοφος στη Γαλλία που εργάζεται σύμφωνα με τη στρουκτουραλιστική μέθοδο κατά τον παραπάνω ορισμό της, είναι αναμφίβολα ο Μισέλ Σερρ (Serres). Εννοεί πράγματι τη δομή με τη μαθηματική της ση-

μασία, και όχι με την αρχιτεκτονική (διάταξη των μερών τέτοια, ώστε "όλα να έχουν συνοχή") ούτε με την οργανική (στο ζωντανό οργανισμό "όλα διασυνδέονται"). Ο Μισέλ Σερρ μας δίνει έναν εξαιρετικό ορισμό της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης, όπως μπορεί να εφαρμοσθεί στις πολιτισμικές επιστήμες:

"Μια ανάλυση ενός δεδομένου πολιτισμικού περιεχομένου, είτε αυτό είναι Θεός, είτε είναι τραπέζι, είναι δομική (και μόνο τότε είναι δομική) όταν παρουσιάζει αυτό το περιεχόμενο σαν μοντέλο (πρότυπο)."⁹

Μ' άλλα λόγια, η δομική ανάλυση ξεκινάει από τη δομή, δηλ. από τις σχέσεις που ορίζονται με καθαρά φορμαλιστικό τρόπο από ορισμένες ιδιότητες που διαθέτει ένα σύνολο στοιχείων, των οποίων η φύση δεν είναι καθορισμένη και ξεκινώντας από τη δομή που έχει τεθεί μ' αυτό τον τρόπο, η ανάλυση δείχνει ότι κάποιο πολιτισμικό περιεχόμενο (ένα σύστημα συγγένειας, ένας μύθος) αποτελεί "πρότυπο" της, ή, όπως λέγεται επίσης, "παράστασή" της. Τι έχουμε δείξει λοιπόν; Τιποτε περισσότερο ή λιγώτερο από το εξής: ότι το περιεχόμενο αυτό είναι ισομορφο (isomorphe) ως προς ένα αριθμό άλλων περιεχομένων. Η δομή είναι ακριβώς το στοιχείο που διατηρείται όταν υπάρχει ισομορφισμός¹⁰ μεταξύ δύο συνόλων.

Ο στρουκτουραλισμός δεν είναι παρά μια συγκριτική μέθοδος, τόσο στα μαθηματικά («Bourbaki») όσο και στην ανθρωπολογία. Στη Γαλλία, πρώτος ο Ζωρζ Ντυμεζίλ (Dumézil) δείχνει τις αρετές της στρουκτουραλιστικής σύγκρισης: για παράδειγμα: αντί να συγκρίνουμε τους θεούς και τις αφηγήσεις διάφορων λαών από την άποψη του περιεχομένου, φάνηκε ότι ο σχηματισμός μιας φορμαλιστικής σύγκρισης είναι περισσότερο καρποφόρος. Αντί να συγκρίνουμε έναν ινδικό και ένα ρωμαϊκό θεό, για ν' αποκαλύψουμε τις μεταξύ τους ομοιότητες —αυτή είναι εξ' άλλου η φόρμουλα κάθε θρησκευτικού συγκριτισμού και μας επιτρέπει να φτάσουμε σε οποιοδήποτε αποτέλεσμα—, είναι προτιμώτερο να συγκρίνουμε τα πάνθεα μεταξύ τους, δηλαδή μάλλον τα σύνολα παρά τα στοιχεία, μάλλον τις σχέσεις παρά τους όρους. Το χαρακτηριστικό ενός συνόλου, που διατηρείται σ' ένα άλλο σύνολο που ανήκει στην ίδια πολιτισμική περιοχή, είναι λοιπόν οι σχέσεις μεταξύ των στοιχείων, οι δομές. Έτσι ο Ντυμεζίλ δείχνει πώς από τον ένα ινδοευρωπαϊκό λαό στον άλλο ξαναβρίσκουμε, καλυμμένο από τα πιο ετερόκλητα ενδύματα,

το ίδιο λειτουργικό σύστημα διοργανωτικό των πανθέων και των εποποιιών: αν αναλυθούν, όλα τα "περιεχόμενα" παρουσιάζονται σαν "πρότυπα" της ίδιας "δομής", η οποία είναι το σύστημα τριών λειτουργιών: της Κυριαρχίας, του Πολέμου και της Γονιμότητας (Δίας, Άρης, Δήμητρα). Υπάρχει λοιπόν αντιστοιχία μεταξύ των πανθέων των ινδοευρωπαϊκών λαών. Υπάρχει όμως επίσης αντιστοιχία μεταξύ του πανθέου κάθε λαού και της παράστασης της κοινωνικής ιεραρχίας αυτού του λαού (ρήτορες [oratores], πολεμιστές [bellatores], εργάτες [laboratores]).¹¹

Είναι αδύνατο να μιλήσουμε για δομή ενός ιδιαίτερου αντικειμένου: ενός κειμένου, ενός θεσμού. Το δομημένο δεν είναι το ίδιο το πράγμα, όπως συνήθως πιστεύει η λογοτεχνική κριτική (που καμιά φορά φτάνει μέχρι και να προσδιορίζει τι είναι εκείνο που μέσα στη δομή αποτελεί την πρωτοτυπία του υπό μελέτη έργου!), αλλά το σύνολο, του οποίου αυτό το πράγμα μπορεί να θεωρηθεί σαν παράσταση, συγκρινόμενο με άλλα σύνολα. Αυτός είναι ο λόγος που ο στρουκτουραλισμός πηγαιίνει από τη δομή στο πρότυπο: ανακατασκευάζει ή αναπαράγει το δεδομένο, του οποίου προτίθεται να κάνει διεξοδική ανάλυση. Όντας παραγωγικός, ο στρουκτουραλισμός βρίσκεται στον αντίποδα της φαινομενολογικής απόπειρας, που, όπως θυμόμαστε, καταδίκασε την αφαίρεση. Ο Μισέλ Σερρ υποδεικνύει τη μικρή επανάσταση που έχει γίνει:

"Η σημασία δεν είναι πια εκείνο το δεδομένο που τη σκοτεινή του γλώσσα πρέπει να καταλάβουμε, η σημασία είναι, αντίθετα, εκείνη που εμείς δίνουμε στη δομή για να συστήσουμε ένα πρότυπο."¹²

Το ότι ο Σερρ είναι ίσως, όπως έχω ήδη πει, ο μόνος στη Γαλλία φιλόσοφος, που οι αναλύσεις του είναι σύμφωνες προς το πνεύμα του στρουκτουραλισμού, οφείλεται στο ότι παίρνει τον ορισμό του περισσότερο από τους «Bourbaki» παρά από τον Σωσσύρ. Στην πραγματικότητα, ο Σωσσύρ, αν και γενικά τον επικαλούνται σαν κυρίαρχη αυθεντία του στρουκτουραλισμού, δε μιλάει για "δομή" (structure) αλλά για "σύστημα". "Στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά διαφορές": γι' αυτό και η γνώση του συστήματος αποτελεί προϋπόθεση της γνώσης ενός ιδιαίτερου στοιχείου του, αφού η αξία ενός όρου είναι "διαφοροποιητική" ή "αντιθετική": ένας όρος είναι εκείνο που δεν είναι οι άλλοι όροι. Ναι μεν, αλλά αν αυτός ο όρος ήταν εξ' ίσου και στον ίδιο βαθμό αντίθετος ως προς όλους τους άλλους όρους του συστήματος, τότε

“όλα θα διασυνδεόντουσαν” και καμιά ανάλυση δε θα μπορούσε ν’ αρχίσει.

Ο Μισέλ Σερρ προέρχεται από εκείνη τη γαλλική παράδοση, για την οποία η φιλοσοφία δε μπορεί παρά να συσταθεί σε σχέση με τις επιστήμες. Το ότι η φιλοσοφία πρέπει να είναι επιστημολογία, είναι θέση κοινή για κάθε είδους ποζιτιβισμό σε παγκόσμια κλίμακα: η πρωτοτυπία της γαλλικής ποζιτιβιστικής σχολής είναι η σύλληψη του περί τις επιστήμες στοχασμού σαν στοχασμού περί της ιστορίας των επιστημών. Εδώ συναντώνται τα μαθήματα του Καντ και του Κοντ. Για τον Καντ, η φιλοσοφική ενασχόληση είναι η μελέτη του λόγου. Ένα τέτοιο πρόγραμμα έχει επίσης και ο ποζιτιβισμός: το ότι ο ποζιτιβισμός, παρ’ όλ’ αυτά, προκαλεί έναν νεοκαντιανισμό αντί γι’ απλό καντιανισμό, οφείλεται στο ότι οι ποζιτιβιστές προσάπτουν στον Καντ ότι απέδωσε στο απόλυτο “κατηγορίες” και “νοητικές αρχές” που δε θα είχαν αξία παρά μόνον σχετική ως προς μια ορισμένη κατάσταση θετικής γνώσης. Ο Καντ θα πίστευε σε μια αιώνια σύσταση του λόγου, αν εξέφραζε, χωρίς ν’ αμφιβάλλει γι’ αυτό, το Νευτώνειο σύστημα. Θυμόμαστε ότι ο Καντ, στον πρόλογο της πρώτης έκδοσης της Κριτικής του καθαρού λόγου*, προειδοποιούσε για την τυχόν σύγχυση της κριτικής αυτής του λόγου με μια απλή κριτική βιβλίων και συστημάτων που είχαν πραγματικά προταθεί κατά την ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Κατά τους νεοκαντιανούς ποζιτιβιστές, δεν μπόρεσε να κάνει τίποτα καλύτερο από την ανάπτυξη της λογικής του Νευτώνειου συστήματος, δηλαδή της λογικής μιας ιδιαίτερης φυσιογνωμίας του λόγου, παρά την παραπάνω προειδοποίηση. Το τελευταίο κεφάλαιο της Κριτικής —“Ιστορία του καθαρού λόγου”— γίνεται, κατά την γαλλική σχολή, το βιβλίο ολόκληρο (αν και ο Καντ δεν παραχώρησε σ’ αυτό το κεφάλαιο παρά μόνο τέσσερις σελίδες, για να υποδείξει μια θέση που έπρεπε να πληρωθεί στο μέλλον, κάτι που δίνει μια ιδέα της εμμονής του ιστορικού προβλήματος στο πνεύμα του). Αυτή η “ιστορία του καθαρού λόγου”, που θεωρήθηκε σαν ολόκληρη η κριτική, δείχνει το πώς η φιλοσοφία πάντοτε αντιστοιχεί, σε κάποιο βαθμό, με την ανάπτυξη των θετικών γνώσεων. Από αυτό προέρχονται και οι αγαπητοί στους νεοκαντιανούς παραλληλισμοί: ο Πλάτωνας εξηγείται από την κρίση των μη-πεπερασμένων αριθμών, ο Ντεκάρτ από τη γέννηση της σύγχρονης φυσικής, ο Καντ από το Νεύτωνα (Newton). Σύμφωνα με μια τέτοια αντίληψη των πραγμάτων, η α-

* Ελ. έκδ. ΠΑΠΑΖΗΣΗ, 1982.

ξιολόγηση μιας φιλοσοφίας είναι ανάλογη με την τολμηρότητα του λόγου που εκφέρει περί της επιστήμης της εποχής της, τολμηρότητα που εμείς μπορούμε να κρίνουμε από θέση ισχύος, αφού είμαστε ιστορικά τοποθετημένοι σε ανώτερο επίπεδο. Έτσι ας μάθουμε ότι ο Αριστοτέλης πέφτει σε βαριές πλάνες, ότι ο Λάιμπνιτς είναι σε όλα πρόδρομος, ότι ο Χέγγελ έχει την αξίωση ν' ανασκευάσει τον Νεύτωνα και ο Κοντ να σταματήσει την επιστήμη κ.λ.π.

Η πρωτοτυπία της δουλειάς του Σερρ βρίσκεται στο ότι κατόρθωσε ν' ανατινάξει το δόγμα του ποζιτιβισμού στο ίδιο του το πεδίο. Ποιο είναι λοιπόν αυτό το δόγμα; Η ποζιτιβιστική σχολή, αφού είναι ιστορική, αρνείται την ολοκλήρωση της επιστήμης. Οι επιστημονικές αλήθειες δεν είναι πια αιώνιες, ούτε και "πάντοτε προσωρινές" (όπως έλεγε ο Χούσσερλ), εφ' όσον υπάρχει ιστορία των επιστημών. Η αλήθεια έρχεται λοιπόν σ' επαφή με την πλάνη: το θέμα είναι ακριβώς το να μάθουμε ποια σχέση υπάρχει μεταξύ τους. Σ' αυτό το ερώτημα ποτέ δε δόθηκαν πάνω από δύο απαντήσεις: η μία διασώζει τη μία και μοναδική αλήθεια υποστήριζοντας ότι υπάρχει ιστορική πρόοδος, η άλλη αρνείται την ύπαρξη της προόδου και έτσι υποστηρίζει ένα πλουραλισμό της αλήθειας. Η πρώτη από τις παραπάνω απαντήσεις είναι η απάντηση της σχολής των ποζιτιβιστών: κατά τον "νόμο των τριών σταδίων" του Κοντ, η πλάνη που χθες τη θεωρούσαν αλήθεια, είναι, κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η προϋπόθεση αυτής της αλήθειας. Είτε επειδή η πλάνη είναι το τραύλισμα της αλήθειας: λύση που σήμερα κρίνεται σαν αφελής κατά το ότι υποθέτει μια συνέχεια της πλάνης στην αλήθεια (με τρόπο ώστε η πλάνη να μην είναι αληθινά πλάνη). Είτε επειδή έπρεπε να οριστεί η αλήθεια σα μια πλάνη που "επανορθώθηκε" ή "ξεπεράστηκε" —λύση που λεγόταν "διαλεκτική", δια της οποίας ο Γκαστόν Μπασελάρ είχε την πρόθεση να "ξεπεράσει" ο ίδιος τη σύλληψη του συνεχούς του Ωγκύστ Κοντ, χάρη στην ιδέα μιας "επιστημολογικής τομής" (μεταξύ της πλάνης, του μύθου ή της καθημερινής εμπειρίας, του φαινομενολογικού "βιώματος", και της αλήθειας της επιστήμης).¹³ Για παράδειγμα, η φαινομενολογία του Μερλώ-Ποντύ που σ' αυτό το σημείο ίσως εμπνέεται περισσότερο από τον Κασσίρερ παρά από το Χούσσερλ, αποκαθιστά την αλήθεια της αισθητικής, της μυθικής, της ονειρικής, της εποπτικής εμπειρίας, πλάι στην αλήθεια της επιστημονικής εμπειρίας: εκείνο που στερείται σημασίας σε μία από τις προοπτικές, μπορεί να βρει σημασία σε μια άλλη προοπτική.

Η χρήση της συγκριτικής μεθόδου στις εργασίες του για

την ιστορία των επιστημών, οδηγεί τον Σερρ σε καταστροφή του ποζιτιβιστικού σχήματος. Πράγματι, παρατηρεί το εξής: ότι η ιστορία των επιστημών, η απώτερη αυτή αναφορά του ποζιτιβισμού, δεν υπάρχει. Αυτό που στην πραγματικότητα μας προσφέρουν οι ποζιτιβιστές με τον τίτλο "ιστορία των επιστημών" άλλοτε είναι ιστορία μίας επιστήμης, απομονώνοντάς την από τις άλλες, άλλοτε είναι μια γενική ιστορία μεταμφιεσμένη σε "ιστορία του πνεύματος" ή της "λογικής".¹⁴ Έτσι έχουμε την εξής διάγνωση:

"Καθ' όσον δεν υπάρχει ιστορία των επιστημών, δηλαδή της ροής της γνώσης όπως έχει και όχι κατακερματισμένης, δεν θα υπάρχει καμιά πρακτική δυνατότητα να διασαφηνίσουμε τις σχέσεις ενός τέτοιου μορφώματος με άλλα, αφού το μόρφωμα αυτό δεν υπάρχει".¹⁵

Όλα λοιπόν πρέπει να ξαναρχίσουν πάνω σε νέες βάσεις. Κατ' αρχή πρέπει να υπάρξει ιστορία των επιστημών: η ανάλυση πρέπει να προσδιορίσει τις εποχές ή τις "περιόδους" (με τη γεωλογική σημασία του όρου) στην ιστορία της επιστήμης, πράγμα που θα κάνει δείχνοντας ότι όλες οι περιοχές της γνώσης μεταξύ της τάδε και της δείνα χρονολογίας, είναι ισόμορφες· και για να το επιτύχει αυτό, η ανάλυση θα αποδείξει ότι αυτές οι περιοχές είναι, μέσα στα χρονικά τους όρια, πρότυπα μιας μόνης κοινής δομής, ή ακόμα, ότι μπορούν να εκφράζουν οι μεν τις δε. Ο Σερρ, για παράδειγμα, έδειξε στην πραγματεία του ότι οι επιστήμες της "κλασσικής περιόδου" αντανakλούν ένα ενιαίο θέμα, το θέμα του σταθερού σημείου (point fixe).¹⁶ Αλλά η επιτυχία αυτής της επιχείρησης δείχνει αμέσως ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να περιοριστεί στην ιστορία των επιστημών. Η μετάφραση της γλώσσας μίας περιοχής είναι δυνατή πέρα από τις επιστημονικές περιοχές, και το θέμα που ήδη απελευθερώθηκε μπορεί να βρεθεί ξανά στη λογοτεχνία, στον πολιτικό λόγο, στο θρησκευτικό λόγο κ.λ.π. Περνάμε λοιπόν από το "πολιτισμικό μόρφωμα που ονομάζεται "επιστήμη" στο σύγολο των πολιτισμικών μορφωμάτων. Για παράδειγμα, η "σύγχρονη περίοδος" δεν είναι πια η περίοδος του σταθερού σημείου, αλλά της ατμομηχανής: η θερμοδυναμική δεν είναι μία από τις επιστήμες, είναι η επιστήμη εκείνη που εκφράζεται μέσα απ' όλες τις άλλες.

"Ξαφνικά, όλα είναι μηχανές: έτσι λειτουργεί ο κόσμος, η θάλασσα και οι άνεμοι, τα προικισμένα με ζωή

συστήματα και οι εκπέμποντες σήματα, όλα όσα βρίσκονται σε κίνηση, εργαλεία για τον κόσμο (cosmos) και ιστορία για τις γλώσσες. Γενική φιλοσοφία περί των πραγμάτων, απ' τα οποία δεν είναι βέβαιο ότι θα εξέλθουμε, μια και δε συνειδητοποιούμε ότι πρόκειται να εξέλθουμε".¹⁷

Η ατμομηχανή δεν είναι μόνο αυτό που λένε οι φυσικές επιστήμες (με τη θεωρία της ενέργειας), είναι εξ' ίσου κι ο Μαρξ με τη συσσώρευση του κεφαλαίου, ο Φρόυντ με την αρχετυπική του διαδικασία, ο Νίτσε με τη βούληση της ισχύος και της αιώνιας επιστροφής, ο Μπεργκσόν με τις δύο πηγές, μια θερμή και μια ψυχρή, και ακόμα ο Μισελέ (Michelet), η ζωγραφική του Τάρνερ, το μυθιστόρημα του Ζολά κ.λ.π.

Η συνέπεια είναι ότι ο διαχωρισμός των λογοτεχνικών ειδών δεν έχει καμιά αξία. Δεν πρέπει να βάζουμε απ' τη μια μεριά τη γνώση (που ενδέχεται να είναι αληθινή ή εσφαλμένη) και από την άλλη τη φαντασία (ούτε αληθινή, ούτε εσφαλμένη). Ο Σερρ, βιρτουόζος του ισομορφισμού, κάνει τους Μεταφυσικούς στοχασμούς του Ντεκάρτ ν' αναδύονται από ένα μύθο του Λαφονταίν (La Fontaine), μια ατμομηχανή τραίνου από το έργο των στοχαστών του 19ου αιώνα, ένα θεώρημα από μια αφήγηση, ένα μύθο από μια απόδειξη και μια απόδειξη από ένα μύθο. Σ' όλ' αυτά δεν πρόκειται καθόλου για κατασκευή συσχετισμών, λίγο-πολύ ιδιοφυών, πρόκειται για κατά λέξη μεταφράσεις. Δεν πρόκειται για ερμηνείες (ανακάλυψη περιεχομένου που κρύβεται πίσω από το εμφανές), αλλά για τυπικές αναλογίες (ανακάλυψη ισομορφισμού):

"Παίζουμε τα αινίγματα, αποκρυπτογραφούμε τη μεταμφίεση. Άρα τίποτα δεν έχει γίνει αληθινά, αν δεν έχουμε θέσει τους νόμους του μετασχηματισμού, το πλήρες σύστημα των αναφορικότητων του, το σύνολο που ρυθμίζεται από τους χειρισμούς της μεταγραφής".¹⁸

Όλα τα κείμενα αλληλοεκφράζουν τα μεν τα δε, αυτό σημαίνει ότι καταργείται η διαφορά μεταξύ του γνωστικού κειμένου και του φανταστικού κειμένου, όχι βίαια, αλλά με την εφεύρεση ενός δρόμου που ξεκινώντας απ' το ένα καταλήγει στο άλλο.

Η αντίθεση μεταξύ αλήθειας και πλάνης, ή, αν προτιμάτε, επιστήμης και μύθου —αντίθεση που αποτελεί αρχή του ποζιτιβισμού— εμφανίζεται επιτέλους επιφανειακή και σχολαστι-

κή. Από τη μια μεριά "η μελέτη του μύθου είναι μύθος, η μελέτη της μυθολογίας είναι μυθολογία"¹⁹: γιατί είναι δυνατό να μεταφράσουμε το λόγιο λόγο (που επιδιώκει να είναι "μετα-γλώσσα της μυθολογικής γλώσσας") σε μύθο. Από την άλλη μεριά, και αμφίδρομα, ο μύθος είναι ήδη μια σπουδή της μυθολογίας, γιατί μπορούμε να βρούμε, για παράδειγμα, τις αρχές της στρουκτουραλιστικής εθνολογίας σε μια κωμωδία του Μολιέρου, το Δοκίμιο περί του Δον του Μωρς στον *Don Juan*.²⁰

Ο μύθος δεν είναι ένα τραύλισμα της επιστήμης, όπως διατείνεται η θεωρία του συνεχούς της ιστορίας των επιστημών. Ούτε είναι αντι-επιστήμη, το αμάρτημα που ανιχνεύει ο Μπασελάρ, η προκατάληψη που θάπρεπε να κατανικήσει η επιστήμη για να εγκαθιδρυθεί (αντίθεση του μη-συνεχούς). Ο μύθος βρίσκεται στο εσωτερικό της επιστήμης.

"Μια γνώση χωρίς ψευδαισθήση είναι καθαρή ψευδαισθήση. Εκεί χάνονται τα πάντα, και η ίδια η γνώση. Πρόκειται περίπου για ένα θεώρημα: δεν υπάρχει καθάρος μύθος άλλος από την καθαρή γνώση κάθε μύθου. Δε γνωρίζω άλλους, τόσο είναι οι μύθοι γεμάτοι γνώση, τόσο η γνώση είναι γεμάτη όνειρα και ψευδαισθήσεις".²¹

Πρέπει λοιπόν τελικά ν' αναθεωρήσουμε την έννοια του λόγου. Δεν είναι αλήθεια πως στην Αρχαία Ελλάδα, με μια νικηφόρα "επιστημολογική τομή", ο λόγος θριαμβεύσε επί του μύθου (όπως και η κοινή λογική θριαμβεύει επί του παραληρήματος). Είναι αλήθεια πως ο λόγος υπαγορεύει την τάξη, επιβεβαιώνει ότι "το πραγματικό είναι λογικό". Από την άποψη αυτής της λογικής, το σύμπαν που υπαγορεύει το μύθο είναι αταξία. Έκτοτε το πραγματικό δεν είναι λογικό όσο κι αν το λογικό είναι πραγματικό: αλλά πρόκειται για μια εξαίρεση. Ο μύθος μας διδάσκει ότι το λογικό είναι θαυματοργό.²²

Η ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

Όταν, επί γαλλικού εδάφους, μιλάμε για στρουκτουραλισμό, η πρώτη μας σκέψη —εκτός εξαιρέσεων— δεν αφορά την ίδια τη μέθοδο της δομικής ανάλυσης, αλλά την εφαρμογή της μεθόδου αυτής σε συστήματα σημείων. Κατ' αρχή, τίποτα δεν προκαθορίζει την κατ' εξοχήν προτίμηση της δομικής

ανάλυσης ν' ασχοληθεί με τα σημεία. Ούτε υπάρχει τίποτα που να επιβάλλει στην επιστήμη των σημείων να είναι αποκλειστικά στρουκτουραλιστική. Παρ' όλ' αυτά υπάρχει κάποια συνάφεια μεταξύ της μεθόδου και του ερευνητικού τομέα που προαναφέραμε: εκείνο που προορίζει τα συστήματα σημείων για τη δομική ανάλυση και αντίστροφα, είναι το κοινό γνώρισμα της επικοινωνίας.

Τα σημεία έχουν γίνει για να κυκλοφορούν, ν' ανταλλάσσονται, δηλαδή για να επικοινωνούμε. Αλλά, για να επικοινωνήσουμε θα πρέπει να έχουμε λύσει το πρόβλημα της μεταβίβασης του μηνύματος υπό ικανοποιητικές συνθήκες. Οι τεχνικοί των επικοινωνιών αναλύουν το πρόβλημα με τον ακόλουθο τρόπο:

1. Στην είσοδο του αγωγού επικοινωνίας: χρειάζεται ένα μέσον που να μεταδίδει πληροφορίες από την πηγή στο μήνυμα, δηλ. στην εκπομπή ορισμένων σημάτων

2. Στην έξοδο: πρέπει να μπορούμε να αποκωδικοποιήσουμε το μήνυμα, να περάσουμε από την αποδοχή των σημάτων στην ερμηνεία τους. Για παράδειγμα, ένα λαμπάκι στο καντράν ενός αυτοκινήτου ανάβει όταν η στάθμη του λαδιού στο ρεζερβουάρ πέφτει κάτω από ένα όριο που έχει οριστεί εκ των προτέρων. Η επικοινωνία που αποκαθίσταται κάθε φορά που ο οδηγός ανάβει τη μηχανή γίνεται εδώ δια μέσου ενός κώδικα που το λεξιλόγιό του περιορίζεται σε δύο σύμβολα (αναμένο/σβηστό) και που επιτρέπει την εκπομπή δύο μόνων μηνυμάτων. Η αξία καθενός από τα σήματα που εκπέμπονται είναι, όπως θάλεγε ο Σωσσύρ, "καθαρά διαφοροποιητική". Πράγματι, θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι το λαμπάκι, όταν "ανάβει" θα μπορούσε να σημαίνει "δεν επισημαίνεται τίποτε" αντί να σημαίνει συναγερμό.

Αυτός είναι ο τρόπος προσέγγισης των συστημάτων σημείων από τη θεωρία της επικοινωνίας: ήδη μπορούμε να διαβλέψουμε ποιες ιδιότητες θα διαθέτει ένας οποιοσδήποτε κώδικας.

1. Ο κώδικας προηγείται του μηνύματος. Αν η εκπομπή ενός μηνύματος συνίσταται πάντοτε στην "κωδικοποίηση" μιας πληροφορίας και τη "διαβίβασή" της, ο κώδικας δε μπορεί ποτέ να παράγεται από τους χειριστές του κατά τη διάρκεια της ίδιας της διαδικασίας της επικοινωνίας. Ο κώδικας προηγείται των περιστασιακών χρήσεών του και καθορίζει όλες τις περιστάσεις όπου μπορεί να χρησιμοποιηθεί. Αντίθετα, υπάρχει η δυνατότητα διαβίβασης ενός κώδικα δια μέσου ενός άλλου κώδικα (για παράδειγμα, να συννενοούμα-

στε με σήματα Μορς σ' έναν ειδικό κώδικα οπτικών σημάτων κ.λ.π.).

2. Ο κώδικας είναι ανεξάρτητος από το μήνυμα. Εξ ορισμού, ο στοιχειωδέστερος κώδικας πρέπει να επιτρέπει την εκπομπή δύο τουλάχιστον μηνυμάτων ("ναι"/"όχι"). Η αξία ενός εκπεμπόμενου μηνύματος είναι μετρήσιμη: είναι η σχέση αυτού του μηνύματος ως προς όλα τα πιθανά μηνύματα του ίδιου κώδικα. Το αποτέλεσμα είναι ότι είναι αδύνατο να έχουμε ένα απρόοπτο μήνυμα. Το μήνυμα δεν μπορεί ποτέ να είναι φορέας του μη-διατυπωμένου ή του απρόβλεπτου. Η συνέπεια του σημείου εκκίνησης της θεωρίας της πληροφόρησης είναι η εξής: το φαινόμενο της επικοινωνίας έχει μελετηθεί από τη σκοπιά του αποδέκτη· κάτι πολύ φυσικό, αφού ορισμένα, εκείνο που ενδιαφέρει τον τεχνικό της επικοινωνίας δεν είναι τόσο το τι μπορούμε να κάνουμε ή να πούμε στην είσοδο του αγωγού επικοινωνίας, όσο αυτό που θα προκύψει στην έξοδο. Επικοινωνία υπάρχει στο βαθμό ακριβώς που το μήνυμα λαμβάνεται όπως έχει εκπεμφθεί, πράγμα που μας επαναφέρει στο ότι η επικοινωνία είναι αντιστρόφως ανάλογη προς τις παραμορφώσεις και τροποποιήσεις που προκαλούνται από τη μεταβίβαση των σημάτων. Το να λέμε λοιπόν ότι μια οποιαδήποτε παραγωγή σημάτων είναι κωδικοποιημένη (όποια κι αν είναι αυτά τα σήματα: θόρυβοι, γκριμάτσες, χειρονομίες, φωνητικοί χρωματισμοί κ.λ.π.), σημαίνει το εξής: ο αποδέκτης, καταγράφοντας μια ακολουθία σημάτων, είναι σε θέση να συγκρίνει το μήνυμα που έχει λάβει μ' εκείνο που θα μπορούσε να έχει λάβει, να συγκρίνει δηλαδή εκείνο που έχει λεχθεί με εκείνο που θα μπορούσε να έχει λεχθεί.

3. Ο κώδικας είναι ανεξάρτητος από τον εκπέμποντα. Ο αποδέκτης ήδη γνωρίζει, πριν ακόμα από την αρχή της εκπομπής, οτιδήποτε είναι δυνατόν να λεχθεί. Το μόνο που αγνοεί είναι το τι πράγματι θα λεχθεί. Πρέπει να συμπεράνουμε λοιπόν ότι το σύνολο των δυνατών μηνυμάτων, όσο πλούσιος κι αν είναι ο κώδικας, είναι πεπερασμένο. Ο κώδικας, καθορίζοντας τι μπορεί να λεχθεί, ορίζει και διαχωρίζει τις καταστάσεις που επιδέχονται σήμανση και κατά συνέπεια απαγορεύει την κοινοποίηση άλλων πλευρών που δεν συμπεριλαμβάνονται στον κώδικα. Για τον εκπέμποντα, η εκπομπή ενός μηνύματος είναι υποχρεωτικά αποδοχή των ορίων του κώδικα. Θα ήταν ανακρίβεια αν λέγαμε πως ο εκπέμπων τα σήματα εκφράζεται, ότι δίνει το λόγο στην εμπειρία του. Αν ονομάσουμε "εμπειρία" την πηγή των πληροφοριών (για παράδειγμα, τις διακυμάνσεις της στάθμης του ορυκτελαίου

στο ρεζερβουάρ) και "γλώσσα" τον κώδικα, γίνεται προφανές πώς ένα χάσμα τα χωρίζει. Ενώ η πηγή περνάει απ' όλες τις δυνατές καταστάσεις, ο κώδικας έχει περιλάβει εκ των προτέρων ορισμένες μόνον καταστάσεις καθορισμένες σαν σημάνσιμες. Έτσι και ο κώδικας τού καντράν του αυτοκινήτου περιλαμβάνει τη διαφορά "άδειο"/"γεμάτο", όχι όμως και καταστάσεις όπως: "μισο-γεμάτο", "σύντομα θ' αδειάσει" κ.λ.π.

Θα υπενθυμίσουμε ότι η ανάλυση της υλικής διαδικασίας της επικοινωνίας ευνοεί τον αποδέκτη (αφού η αξία της επικοινωνίας σταθμίζεται από την πλευρά της αποδοχής) και ότι, αντίθετα, υπογραμμίζει το δύσκολο ρόλο του εκπέμποντος, που πρέπει να αναφέρει μια κατάσταση καινούργια εξ ορισμού, δια μέσου ενός κώδικα που εκ των προτέρων περιορίζει τις δυνατότητες έκφρασής του (και που στην πραγματικότητα του απαγορεύει να εκφρασθεί με τρόπο που να εκφράζει την "καθαρή σημασία" της μοναδικής "βουβής ακόμα" εμπειρίας του). Ας υποθέσουμε ότι θεωρούμε τα γλωσσικά φαινόμενα σαν φαινόμενα επικοινωνίας και τις λεγόμενες "φυσικές" γλώσσες σαν κώδικες που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν για να διακινούν μηνύματα: θα έχουμε τότε να κάνουμε με το σημειολογικό στρουκτουραλισμό (σημασία Νο 2). Αν, κάνοντας ένα παραπάνω βήμα, παρομοιάσουμε όλη την κοινωνική ζωή με διαδικασία ανταλλαγής σημάτων, συναντάμε τη δομική ανθρωπολογία κατά τον ορισμό του Λεβί-Στρως, δηλαδή την αναγωγή της ανθρωπολογίας στη σημειολογία.²³ Και, με γενικώτερο ακόμα τρόπο, η στρουκτουραλιστική θέση στο σύνολό της βρίσκεται στην περίφημη φόρμουλα (τύπο) του Ζακ Λακάν: το ασυνείδητο είναι δομημένο όπως μια γλώσσα. Είναι δομημένο, δηλαδή επιδέχεται δομική ανάλυση, γι' αυτό και είναι όπως μια γλώσσα. Το ότι η κοινωνική ανθρωπολογία διατείνεται ότι είναι δομική, οφείλεται στο ότι βασίζεται σε μια υπόθεση, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική ζωή "είναι δομημένη όπως μια γλώσσα". Με την προϋπόθεση να διευκρινίσουμε ότι εδώ "γλώσσα" σημαίνει κώδικας επικοινωνίας.

Η σημειολογία υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη γλώσσα είναι ανάλογη προς ένα σύστημα επικοινωνίας. Ότι ισχύει για τους κώδικες που κατασκευάζουν οι τεχνικοί, αληθεύει *mutatis mutandis* (με τις απαραίτητες τροποποιήσεις), για την ανθρώπινη γλώσσα. Οι τρεις λοιπόν κανόνες του στρουκτουραλισμού (με τη σημασία Νο 2) είναι οι ακόλουθοι:

1. Το Σημαίνον προηγείται του σημαινομένου. Η γλώσσα δεν είναι με κανένα τρόπο ένα *medium*, δηλ. ένα μέ-

σο έκφρασης, μια μεσολάβηση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, επειδή ο κώδικας προηγείται του μηνύματος. Δεν υπάρχει λοιπόν αρχικά μια βιωμένη κατάσταση και μια κυρίαρχη ανάγκη έκφρασής της, που εξ' αιτίας της εφευρίσκεται μια μορφή έκφρασης αντίστοιχης με το "βίωμα". Το μήνυμα δεν είναι έκφραση εμπειρίας, αλλά μάλλον έκφραση των δυνατοτήτων και των ορίων του κώδικα που χρησιμοποιείται αναφορικά με την εμπειρία. Από αυτά συνάγεται το πρόβλημα: πώς εκφράζεται το απρόβλεπτο; Πώς "κωδικοποιείται" εκείνο που ξεπερνάει τις δυνατότητες του κώδικα; Η απάντηση βρίσκεται στο δεύτερο κανόνα.

2. Η σημασία εκπηγάζει από τη μη-σημασία. Ο κώδικας είναι ανεξάρτητος από το μήνυμα, η σημασία του εκπεμπόμενου μηνύματος, όποια κι αν είναι, ήδη έχει αποθησαυρισθεί μέσα στη γλώσσα. Όμως, αν είναι έτσι, δε φθίνει η συνομιλία σε ανταλλαγή σημάτων ήδη καταγεγραμμένων και ταξινομημένων σ' έναν κώδικα τρόπων καλής συμπεριφοράς; Μέχρι ποιο βαθμό η ζωή θα καταπιέζεται από τη σύμβαση; Σε μια ορισμένη περίπτωση πρέπει ν' απευθυνόμαστε στο συνομιλητή μας μ' ένα ορισμένο τρόπο, να του λέμε μια ορισμένη φράση, στην οποία υποχρεωτικά θα απαντήσει με μια άλλη τέτοια ορισμένη φράση, σε οποιαδήποτε περίπτωση αντιστοίχιας των μεν και των δε.

Γι' αυτό και ο μόνος τρόπος να δημιουργήσει σημασία ο ομιλητής, είναι η παραγωγή ενός μηνύματος που θα στερείται σημασίας, δε θα προβλέπεται από τον κώδικα (μήνυμα που μπορούμε συμβατικά να ονομάσουμε: "ποιητικό"). Η μη-σημασία λοιπόν είναι το απόθεμα που απομυζούμε για να παράγουμε τη σημασία: το θεώρημα αυτό της "λογικής της σημασίας" είναι, όπως λέει ο Ντελέζ, το Πυθαγόρειο θεώρημα του στρουκτουραλισμού. Θα αρκεστούμε στην απλή αναφορά των δύο επιφανών θεμάτων, του, κατά Λεβί-Στρως, "κυμαινόμενου Σημαινόντος" και της, κατά Λακάν, "σημαινουσας μεταφοράς".

Ο Λεβί-Στρως εξήγησε ότι κάθε ανθρώπινη γλώσσα εμπεριέχει "κυμαινόμενα Σημαινόντα", δηλαδή εκφράσεις που είναι αποδεκτές σαν εύσχημες από τη γλωσσική κοινότητα, αν και στερούνται σαφώς καθορισμένης σημασίας. Ο Λεβί-Στρως λέει ότι αυτά τα Σημαινόντα χρησιμοποιούνται κάθε φορά που υπάρχει ανεπάρκεια μεταξύ Σημαινόντος και σημαινόμενου.²⁴ Μπορούμε να καταλάβουμε αυτή την "ανεπάρκεια" με τον ακόλουθο τρόπο: κάθε φορά που ο ομιλητής αντιμετωπίζει το άγνωστο, δεν ξέρει τι να πει, αφού σε μια τέτοια μη-διατυπωμένη περίπτωση δεν αντιστοιχεί κανένα α-

πό τα μηνύματα του κώδικα που θα επέτρεπε την κοινοποίησή της σε κάποιον άλλον. Παρ' όλ' αυτά, η άγνωστη κατάσταση προσφέρεται στον ομιλητή ακριβώς σαν άγνωστη, καινούργια, μυστηριώδης. Δεν τη συγχέει με καμμία από τις καταστάσεις που είναι ικανός να εκφράσει χωρίς αμφισημία κατά τον κώδικα της κοινότητας. Πώς εξηγείται αυτή η δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος, να διακρίνει το άγνωστο σαν άγνωστο (και κατά συνέπεια να επιδιώκει να το γνωρίσει, άρα να το εξαφανίσει); Η εξήγηση βρίσκεται μέσα στη φύση της γλώσσας: άλλο πράγμα είναι το να έχεις το λόγο, άλλο πράγμα το να έχεις κάτι να πεις. Ο πρώτος άνθρωπος, παίρνοντας το λόγο για πρώτη φορά, πέρασε μian αποφασιστική δοκιμασία: διαθέτοντας γλώσσα, μπορούσε να πει όλα όσα η γλώσσα επιτρέπει να λεχθούν (στις γλωσσικές του ικανότητες δεν υπήρχε τίποτα που να του απαγορεύει ν' αρχίσει την αφήγηση της Γένεσης ή την αναγγελία των Νευτώνειων Αρχών, κι όμως εκείνος δεν είχε τίποτα να πει (ελλείπει οποιασδήποτε γνώσης, ελλείπει σημαινόμενου). Τότε η ανεπάρκεια μεταξύ Σημαίνοντος και σημαινόμενου ήταν πλήρης. Κάθε Σημαίνον ήταν κυμαινόμενο.

Έχουμε μια άλλη εκδοχή αυτής της "λογικής της σημασίας" στην άποψη του Λακάν περί της μεταφοράς.

"Η θέση της μεταφοράς είναι το ακριβές σημείο όπου η σημασία παράγεται από τη μη-σημασία."²⁵

Τι σημαίνει ομιλία; Αν ομιλία σημαίνει ότι λέγεται κάτι που αξίζει να λεχθεί, ποιος θα δεχόταν ν' αρκестεί στη χρήση του κώδικα και στη μεταβίβαση δια σημάτων των παρατηρήσεων ή των επιθυμιών του, εκπέμποντας ένα από τα μηνύματα που έχει αποθησαυρίσει ο κώδικας; Η λύση λοιπόν είναι η εκπομπή ενός άλλου μηνύματος, διαφορετικού από το συμβατικά προβλεπόμενο μήνυμα, και μ' αυτό τον τρόπο, η επιβολή στις λέξεις να πουν κάτι εντελώς διαφορετικό από ό,τι σημαίνουν στο "γλωσσικό θησαυρό". Ο Λακάν ξαναβρίσκει στη μεταφορά τη φρουδική συμπύκνωση, τη *Verdichtung* (συγχώνευση), πηγή κάθε *Dichtung* (ποιητικού λόγου) (ποίησης ή μύθου). Ο τύπος της μεταφοράς είναι: μια λέξη στη θέση μιας άλλης λέξης. Αυτός είναι επίσης για ένα ψυχαναλυτή —δηλαδή, διευκρινίζει ο Λακάν, για ένα καθαρό αποδέκτη— ο τύπος του *lapsus calami* (ολίσθημα γραφίδος) ή του *lapsus linguae* (ολίσθημα της γλώσσας) ("λατινικές λέξεις που χρησιμοποιούνται στην καθημερινή γλώσσα και σημαίνουν αβλεψία της γλώσσας, αβλεψία της πέννας, εκφράζοντας έτσι ότι προφέραμε ή γράψαμε μια λέξη στη θέση μιας άλλης"). Και

στις δύο περιπτώσεις αντικαθιστούμε στη θέση ενός συμβατικού Σημαίνοντος —που δεν επιτρέπουμε την εμφάνισή του στην έκφραση και που μ' αυτό τον τρόπο το απωθούμε— ένα άλλο απρόσμενο Σημαίνον, το πρόδηλο Σημαίνον. Αυτό το *qui pro quo* (τούτο αντ' εκείνου) παράγει το από τον Λακάν ονομαζόμενο "σημασιακό αποτέλεσμα": εννοεί ότι το σημαίνόμενο του πρόδηλου Σημαίνοντος, που παρουσιάζεται στην εκπεμπόμενη φράση, δεν είναι καθόλου συγκαλυμμένο Σημαίνον, αλλά, αντίθετα με τα όσα διδάσκει η παραδοσιακή διδασκαλία της ρητορικής, πρόκειται για μια καινούργια σημασία, που απελευθερώθηκε χάρη στην ανταλλαγή ενός Σημαίνοντος αντί κάποιου άλλου. Έτσι, καμμιά φορά, το υποκείμενο της έκφρασης κοινοποιεί κάτι που η γλωσσική σύμβαση δεν επιτρέπει να λεχθεί, τη σημασία της επιθυμίας του.

"Με την αντικατάσταση ενός Σημαίνοντος από ένα άλλο παράγεται σαν αποτέλεσμα μια σημασία ποιητική ή δημιουργική."²⁶

Η φρουδική ερμηνεία του *lapsus* (ολίσθημα), που ισχύει επίσης για το ευφυολόγημα και για τις συμπώσεις, μπορούμε να δούμε ότι διαφωτίζει εξ' ίσου εκείνο που ο Έντγκαρ Άλλαν Πόε ονομάζει "γένεση του ποιήματος".

3. Το υποκείμενο υποτάσσεται στο νόμο του Σημαίνοντος. Όταν η φαινομενολογία πραγματευόταν το θέμα της γλώσσας, έπαιρνε θέση από την πλευρά του υποκειμένου της ομιλίας και στα λεγόμενά του έβλεπε μια από τις μορφές σωματικής εκφραστικότητας. Η ομιλία οριζόταν σαν κίνηση, σαν τρόπος δηλαδή "ύπαρξης στον κόσμο" με μέσο το ίδιο το σώμα. Το υποκείμενο της ομιλίας ήταν η προέλευση της σημασίας των λεγομένων του με τη "λεκτική του" αυτή "παντομίμα".

"Η γλωσσική κίνηση, όπως όλες οι άλλες, περιγράφει η ίδια τη σημασία της."²⁷

Η γλώσσα μόνο εκ των υστέρων μπορούσε να συσταθεί, δεν ήταν παρά το σύνολο των διαθέσιμων σημασιών που είχαν ήδη εφευρεθεί σε κάποιες περιστάσεις από τις "ομιλούσες υποκειμενικότητες" και θα ανήκαν στη "διυποκειμενική" κοινότητα. Η σημειολογία λοιπόν παίρνει θέση από την πλευρά του αποδέκτη. Το μήνυμα που δέχεται αυτός ο τελευταίος, εφ' όσον θα μπορούσε να είναι και διαφορετικό, είναι φορέας μιας πληροφορίας. Για τον αποδέκτη, η αποκωδικοποίηση του μηνύματος συνίσταται στην απόδοση μιας επιλογής ή μιας σειράς εναλλακτικών επιλογών στον ομιλητή, επιλογών

που του επέτρεψαν να διαλέξει ακριβώς αυτό το μήνυμα που έχει εκπέμψει, μεταξύ όλων των μηνυμάτων που θα μπορούσε εξ' ίσου να κατασκευάσει με τη βοήθεια του κώδικα που διέθετε. Αυτές οι κατασκευαστικές λειτουργίες δεν αντανakλούν καθόλου το τι συμβαίνει στην πηγή της πληροφορίας. Τίποτα δεν υπαγορεύει ότι η μετάδοση της κατάστασης αυτής της πηγής περιλαμβάνεται στις απαιτήσεις του κώδικα. Εννοείται ότι οι τεχνητοί κώδικες είναι με τέτοιο τρόπο κατασκευασμένοι, ώστε να παρέχουν επαρκή πληροφόρηση για το τι συμβαίνει στην πηγή. Όμως, αφού αγνοούμε ποιος είναι ο δημιουργός των "φυσικών" γλώσσων, τίποτα δεν μας επιτρέπει να προκαταλάβουμε μια εκ των προτέρων εγκαθιδρυμένη αρμονία μεταξύ γλώσσας και εμπειρίας. Δεν αποφασίζει ο εκπέμπων, ο κώδικας αποφασίζει τι έχει και τι δεν έχει αναφορικότητα. Αν ο κώδικας είναι η γλώσσα, εκείνη μιλάει κάθε φορά που το υποκείμενο της ομιλίας προφέρει οτιδήποτε. Η ομιλία δεν είναι κίνηση που μεταφέρει σε λεκτική έκφραση τη σημασία της "βουβής ακόμα" εμπειρίας, γιατί η βουβή εμπειρία δεν έχει αφ' εαυτής καμμία σημασία. Η σημασία εμφανίζεται μαζί με το Σημαίνον, δηλαδή με την πρώτη αντίθεση του "ναι" και του "όχι", του "κάτι" και του "τίποτα". Η σημασία του μηνήματος δεν είναι η σημασία της εμπειρίας, της σημασίας που θα μπορούσε να έχει η εμπειρία πριν από οποιαδήποτε έκφρασή της, αν μπορούσαμε να την εκφράσουμε... Είναι η σημασία που μπορεί να αποκτήσει η εμπειρία μέσα στο λόγο που θα την αρθρώσει σύμφωνα με κάποιο κώδικα, δηλαδή μέσα σ' ένα σύστημα σημαινουσών αντιθέσεων.

Ο Λακάν επέμεινε στην ετερογένεια γλώσσας και εμπειρίας. Ο άνθρωπος είναι "το ζωντανό που μιλάει": αυτός είναι ο αρχαιοελληνικός ορισμός του. Η ζωή όμως δεν περνάει ολοκληρωτικά μέσα στο λόγο. Η αναγκαιότητα για τον άνθρωπο να εκφράσει τις ανάγκες του σ' ένα αίτημα απευθυνόμενο προς κάποιον άλλον —και να επαναλάβει αυτό το αίτημα στη γλώσσα που αυτός ο άλλος μιλάει, δηλαδή στη "μητρική γλώσσα" του άλλου— υποτάσσει τον άνθρωπο στο Σημαίνον. Αυτή η υποταγή παράγει στον άνθρωπο ένα αποτέλεσμα αποκλίνον (ως προς μια νόρμα που βρίσκουμε στη ρωμαλέα απλότητα της φυσικής ζωής, των ζώων): την επιθυμία. Ο άνθρωπος επιθυμεί σαν υποκείμενο, λέξη που δε σημαίνει πια "απόλυτη προέλευση" της σημασίας, αλλά μάλλον "υποταγμένος στο Σημαίνον" (ακριβώς όπως σε μια απόλυτη μοναρχία είμαστε "υπήκοοι του βασιλιά"). Πράγματι, όταν ο άλλος (η μητέρα, για παράδειγμα) συναινεί στο αί-

τημα του υποκειμένου (για παράδειγμα, παρέχοντάς του την τροφή ή τις φροντίδες που ζητήθηκαν) κάνει κάτι παραπάνω από την ικανοποίηση της ανάγκης: εκδηλώνει την ευχαρίστησή της απ' αυτό το αίτημα, και, κατά συνέπεια, η ανταπόκρισή του προδίδει κάτι από τη δική της "ευχαρίστηση", από τη δική της επιθυμία. Η ανταπόκριση στο αίτημα είναι επίσης μαρτυρία αγάπης. Από εδώ προέρχεται η αναπόφευκτη εμφάνιση μιας διάστασης στέρησης και ανεπάρκειας στη σχέση του υποκειμένου με τον άλλον που του αποκρίνεται. Το συγκεκριμένο αντικείμενο που δίδεται σαν ανταπόκριση στο αίτημα μπορεί βέβαια να ικανοποιήσει την πείνα και τη δίψα, όμως κανένα δώρο δεν επαρκεί για ν' αποδείξει την αγάπη. Όλα αποδεικνύουν ότι η αγάπη είναι "συμβολική" ("συμβολική" με τη σημασία που έχει η λέξη στη "συμβολική δραχμή" των αποζημιώσεων, που επαρκεί για να εξαλείψει την προσβολή που έχει υποστεί η τιμή). Ποτέ λοιπόν δεν μπορεί να υπάρξει επάρκεια αγάπης. Το αίτημα της αγάπης επειδή είναι απύθμενο, απροσμέτρητο και από τη μια και από την άλλη μεριά (για παράδειγμα, όπως είναι στη μητέρα αρχικά, στο παιδί έπειτα), αντικατοπτρίζει ένα απόλυτο αντικείμενο —το αντικείμενο της επιθυμίας— που θα μπορούσε να πληρώσει το "χάσμα" που η γλώσσα έχει δημιουργήσει στον άνθρωπο.

"Η επιθυμία δεν είναι η όρεξη προς ικανοποίηση, ούτε το αίτημα της αγάπης, είναι όμως η διαφορά η εξαγόμενη με αφαίρεση της πρώτης από το δεύτερο."²⁸

Μπορούμε να συνοψίσουμε την αντίθεση μεταξύ φαινομενολογίας και σημειολογίας με τον ακόλουθο τρόπο. Για την πρώτη σχολή, το θεμελιώδες πρόβλημα είναι το πρόβλημα της αναφοράς (ή δήλωσης [dénotation]): για τη δεύτερη θεμελιώδες είναι το πρόβλημα της έκφρασης. Η φαινομενολογία ρωτά: πώς μια απόφαση όπως: "Το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου είναι ίσο με δύο ορθές γωνίες" μπορεί να λεχθεί αληθινή, όταν ξέρουμε ότι το τέλειο τρίγωνο δεν υπάρχει στον κόσμο που ζούμε; Αφού αναφορικότητα μιας τέτοιας απόφασης δεν υπάρχει ούτε και σ' έναν άλλο κόσμο (τον ουρανό των ιδεατών αντικειμένων), πρέπει να την ξαναβρούμε, οπωσδήποτε, εδώ που βρισκόμαστε, και συνεπώς να ανασυστήσουμε τη γενεαλογία της επιστήμης ανατρέχοντας μέχρι την αρχική της καταγωγή (το εποπτικό αντικείμενο). Η σημειολογία μεταθέτει το ενδιαφέρον προς την πλευρά της σχέσης του ομιλητή προς το σημαίνον σύστημα που του επιτρέπει, εκφραζόμενος να συνιστά ορισμένους δεσμούς μεταξύ του εαυτού του και άλλων ανθρώπων που μιλούν την ίδια

γλώσσα ή το ίδιο σύστημα. Μεταξύ λοιπόν του θεωρήματος και του εποπτικού υποκειμένου των φαινομενολόγων, παρεμβάλλεται το Σημαίνον, αφού αυτό το τελευταίο δεν μπορεί με κανένα τρόπο να προέρχεται από το εποπτικό σώμα (χάρη στην "κίνηση" και την "έκφραση" που διαθέτει). Καμμιά παντομίμα, καμμιά γκριμάτσα, κανένας λαρυγγισμός δεν μπορεί μόνος του να εισάγει την αντίθεση μεταξύ του ναι και του όχι, της παρουσίας και της απουσίας, αντίθεση που αποτελεί τη ρίζα κάθε σημαίνοντος συστήματος.

ΟΙ ΔΟΜΕΣ

Κατά τι όμως είναι "στρουκτουραλισμός" όλα αυτά; Η λέξη "κώδικας" έχει νομική προέλευση. Και πράγματι, ο κώδικας παίζει το ρόλο του νόμου στην επικοινωνία: είναι ο κανόνας που πρέπει ν' ακολουθηθεί για την παραγωγή ή τη λήψη μηνυμάτων. Μένει ακόμα να δούμε κατά τι οι κανόνες αυτοί είναι συστήματα που διαθέτουν δομή.

Για τη σημειολογία το δεδομένο συνιστάται από συλλογές "μηνυμάτων": για παράδειγμα, καταγραφές αφηγήσεων που ο ανθρωπολόγος έχει συλλέξει "επί τόπου", ή μια σειρά λαϊκών μύθων ενός ορισμένου πληθυσμού. Ο προσδιορισμός όλων αυτών των στοιχείων σαν μηνύματα σημαίνει ένα πρόγραμμα εργασίας για την ανακάλυψη του κώδικα που επέτρεψε την παραγωγή τόσο αυτών των δεδομένων που έχουμε στη διάθεσή μας όσο και άλλων που έχουν χαθεί ή που απλώς είναι πιθανά. Η κατάτμηση του διατεταγμένου όλου (corpus) σε ελάχιστες ενότητες, η επισημάνση των παραδειγματικών κατηγοριών, η ανακάλυψη των κανόνων που προεξάρχουν των οργανικών ενοποιήσεων, αποτελούν καθημερινή απασχόληση του σημειολόγου. Αυτή η μέθοδος μπορεί να συγκριθεί με εκείνη του γλωσσολόγου, όταν μελετά μια γλώσσα ακόμα άγνωστη. Πού βρίσκεται, σε μια διαδικασία αυτού του τύπου, η στρουκτουραλιστική τοποθέτηση; Ο γλωσσολόγος που μελετά μια γλώσσα για πρώτη φορά, θα έχει τελειώσει το έργο του όταν συστήσει τη Γραμματική και το Λεξιλόγιό της. Άρα, το στρουκτουραλιστικό, δηλαδή το συγκριτικό πρόβλημα, τίθεται και στη μια και στην άλλη περίπτωση. Το Λεξιλόγιο αποκαθιστά επικοινωνία της μελετώμενης γλώσσας με τη γλώσσα του γλωσσολόγου: παρέχοντας το μέσο μετάφρασης της πρώτης στη δεύτερη, εκδηλώνει τον ισομορφισμό τους. Όσον αφορά τη Γραμματική, θέτει κι αυτή ένα ανάλογο πρόβλημα: ο γλωσσολόγος, αν δεν

θέλει να εφαρμόσει αφελώς τις δικές του γραμματικές κατηγορίες στην υπό μελέτη γλώσσα, πρέπει να βρει ένα τρόπο που να φανερώνει ότι οι δικές του κατηγορίες, όπως και εκείνες της μελετώμενης γλώσσας, είναι ιδιαίτερες περιπτώσεις γενικώτερων λειτουργικότητων, διαφορετικές απαντήσεις στο πανομοιότυπο για κάθε γλώσσα πρόβλημα προς επίλυση. Ακόμα κι εδώ, ο γλωσσολόγος πρέπει να δώσει τους κανόνες της μετάβασης από το ένα στο άλλο συντακτικό και να αποκαταστήσει τις αντιστοιχίες μεταξύ των μορφολογικών κανόνων της μιας και της άλλης γλώσσας.

Το ότι ένας κώδικας είναι δομημένος, σημαίνει ότι πρόκειται πάντοτε για έναν κώδικα που συνίσταται με μία αρχική συμβατική αναφορικότητα ως προς ένα άλλο κώδικα. Ο ορισμός του κώδικα είναι η μεταφρασσιμότητά του σε έναν άλλο κώδικα. Η ιδιότητα αυτή που ορίζει τον κώδικα, ονομάζεται "δομή".

Η ανθρωπολογία του Λεβί-Στρως διεκδικεί και τον τίτλο και τις δικαιοδοσίες της σημειολογίας, που το πρόγραμμά της είχε σκιαγραφήσει ο Σωσσύρ (εκείνος την ονόμαζε [ερασμιακά] "σημειολογία" [séméiologie αντί sémilogie]). Διατείνεται εξ' άλλου ότι είναι και δομική. Εφ' όσον είναι σημειολογική, η ανθρωπολογία αυτή προτείνει μια υπόθεση περί της φύσης της κοινωνικής ζωής: πρόκειται για μια σύλληψη που μπορούμε να προσδιορίσουμε σαν θεωρία της συν-αλλαγής σύμφωνα με την οποία:

"μια κοινωνία είναι φτιαγμένη από άτομα και ομάδες που επικοινωνούν μεταξύ τους".²⁹

Πρωταρχικά, οι ομάδες αυτές είναι μέλη οικογενειών που επικοινωνούν μεταξύ τους με την ανταλλαγή των γυναικών, ανταλλαγή που υπακούει σε εξωγαμικούς κανόνες, από τους οποίους η ομάδα διαμορφώνει ένα σύστημα συγγένειας. Ο κανόνας όλων αυτών των κανόνων είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας, δηλαδή η απαγόρευση να κρατήσει η ομάδα για τον εαυτό της τις γυναίκες που οφείλει να δώσει στην άλλη ομάδα. Εφ' όσον είναι δομική, η ανθρωπολογία του Λεβί-Στρως προτίθεται να συσχετίσει διαφορετικά συστήματα επικοινωνίας. Αυτό μπορεί να γίνει με δύο τρόπους: μπορούμε να συγκρίνουμε ένα σύστημα συγγένειας με ένα διαφορετικό σύστημα συγγένειας που παρατηρείται σε άλλη κουλτούρα, ή να το συγκρίνουμε με ένα σύστημα κανονιστικό για κάποιον άλλο τρόπο επικοινωνίας. Πράγματι, εξηγεί ο Λεβί-Στρως, υπάρχουν τρία επίπεδα κοινωνικής επικοινωνίας: το επίπεδο της ανταλλαγής των γυναικών, το επίπεδο της ανταλλαγής

των υλικών αγαθών, και το επίπεδο της ανταλλαγής των λεγόμενων μηνυμάτων, από τα οποία αποτελείται το γλωσσικό σύστημα.

Η απώτερη φιλοδοξία αυτής της ανθρωπολογίας είναι η εξεύρεση τρόπου έκφρασης των συστημάτων, έτσι ώστε ένα σύστημα να εκφράζεται από άλλο σύστημα.

“Θα χρειαστεί να εξωθήσουμε την ανάλυση των διαφορετικών απόψεων της κοινωνικής ζωής σε αρκετό βάθος για να φτάσουμε σ’ ένα επίπεδο όπου είναι δυνατό το πέρασμα από τη μια στην άλλη· δηλαδή η εκπόνηση ενός οικουμενικού κώδικα ικανού να εκφράζει τις κοινές ιδιότητες των ειδικών δομών, εξ’ αιτίας της αναφορικότητάς του ως προς κάθε άποψη.”³⁰

Αν έστω φτάναμε μέχρις αυτό το επίπεδο, θα είχαμε βρει, εκτός από αυτόν τον οικουμενικό κώδικα, τις σταθερές όλων των δομών. Η πολιτισμική γλωσσική και ηθική ποικιλία θα είχε εξηγηθεί ολοκληρωτικά, δηλαδή θα είχε αναχθεί στην ενότητα της ανθρώπινης φύσης. Και όπως μας λέει ο Λεβί-Στρως, για τον απολογισμό αυτής της παν-πολιτισμικής ενότητας που θα είχε επιτευχθεί στο τέλος της δομικής ανάλυσης, θα πρέπει να τεθεί αξιωματικά μια “ασυνείδητη δραστηριότητα του ανθρώπινου πνεύματος”, μία δραστηριότητα που συνίσταται στην εφαρμογή των δομών στα ποικίλα πάντα περιεχόμενα που μας παρέχει η ανθρώπινη εμπειρία: η ποικιλία των καταστάσεων θα εξηγούσε την πολιτισμική ποικιλία, και η δυνατότητα δια-πολιτισμικής επικοινωνίας θα ωφειλόταν στην ταυτότητα του ανθρώπινου πνεύματος.

Η ιδέα ενός “ανθρώπινου πνεύματος” που “ασυνείδητα” εκπονεί δομές, είναι τόσο αόριστη που, χωρίς αμφιβολία, είναι προτιμώτερο να μην αναζητήσουμε τη σημασία της. Επιπλέον, ούτε ο Λεβί-Στρως λέει περισσότερα γι’ αυτήν. Αν την αναπτύσσαμε, θα καταλήγαμε σε μια παραλλαγή του πανθεισμού: οι κοινωνικές δομές είναι οι δομές του πνεύματος που αντανakλούν τις δομές του εγκεφάλου, ο οποίος είναι μέρος της ύλης, στο οποίο αντανakλάται ολόκληρος ο κόσμος (cosmos).³¹ Λίγο ενδιαφέρει η σημασία αυτού του μυστηριώδους ασυνείδητου πνεύματος: το πρόβλημα της σημασίας αυτής της υπόθεσης του Λεβί-Στρως δε θα τεθεί πριν απ’ τη μέρα της ανακάλυψης του “οικουμενικού κώδικα”. Τότε θα έχει έρθει ο καιρός της αναζήτησης του απολογισμού του. Εξ’ άλλου δε θα ήταν δίκαιο ν’ αποδώσουμε σ’ αυτές τις ανεργάτιστες φόρμουλες περισσότερη σημασία απ’ ό-

ση τους έδωσε ο ίδιος ο δημιουργός τους, που όπως φαίνεται συνταυτίζει το "φιλοσοφικό πρόβλημα" με "πρόβλημα που προς το παρόν είναι ανεπίλυτο μέσω επιστημονικών διαδικασιών".

Ήδη έχουμε δει ότι ο στρουκτουραλισμός, με τη σημειολογική σημασία του όρου, βασίστηκε στην εξομοίωση της ανθρώπινης γλώσσας μ' ένα κώδικα επικοινωνίας. Αυτή η εξομοίωση παραμελεί μια προφανή διαφορά: ο κώδικας έχει κατασκευασθεί, η γλώσσα δεν έχει κατασκευασθεί. Και μας χρειάζεται μια γλώσσα για την κατασκευή ενός κώδικα. Κατά πρώτο λόγο μια "φυσική" γλώσσα, για παράδειγμα η γαλλική γλώσσα, δεν είναι με κανένα τρόπο κώδικας προσυμφωνημένος μεταξύ των γαλλόφωνων για κάθε συζήτηση και με μόνο σκοπό τη λεγόμενη ανταλλαγή πληροφοριών. Ούτε αυτή η αρχέγονη σύμβαση έγινε ποτέ, ούτε έχει μια γλώσσα την προσηγορικότητα του κώδικα, στον οποίο η σημαντική αξία καθενός συμβόλου καθορίζεται από τον κανόνα. Αυτός είναι ο λόγος που ο Λακάν αποφεύγει να μιλήσει για κώδικα και προτιμά να μιλάει για "Σημαίνον" (εννοώντας ένα Σημαίνον που είναι πάντοτε λίγο-πολύ "κυμαινόμενο").³² Κατά δεύτερο λόγο, η κατασκευή του κώδικα γίνεται μέσα στη φυσική γλώσσα.

Το παράδοξο λοιπόν του στρουκτουραλισμού είναι το ακόλουθο: Εξαγγέλει την πρόθεση του ν' αγωνισθεί εναντίον "της φιλοσοφίας της συνείδησης" δείχνοντας ότι το Σημαίνον δεν υπηρετεί το υποκείμενο, αν το υποκείμενο έχει εμπιστευθεί στον υπηρέτη του τους "σημαντικούς σκοπούς του" (όπως λένε οι φαινομενολόγοι): επιδιώκει να καταδείξει την υποταγή των ανθρώπων στα σημαίνοντα συστήματα (που προηγούνται όλων μας αν θεωρηθούμε ατομικά): αλλά παράγει αυτή την απόδειξη αντλώντας τις έννοιές του από τη θεωρία της πληροφορίας, δηλαδή από μια θεωρία τεχνικών που η επιθυμία τους, όπως φαίνεται ενδεικτικά και από τη λέξη "κυβερνητική" που διάλεξαν σαν επιστημονικό τους τίτλο, είναι να δώσουν στον άνθρωπο τον έλεγχο των πάντων, χάρη σε μια τελειοποίηση της τεχνικής της επικοινωνίας. Τίποτε σ' αυτό το σχέδιο δε φαίνεται σοβαρά ανησυχητικό για τη "φιλοσοφία του *cogito*", δηλαδή τον καρτεσιανό προσανατολισμό της φιλοσοφίας, εκτός από το ότι μπορεί να προκαλέσει σύγχυση αυτού του *cogito* (που είναι μια μεταφυσική θέση, στην οποία βασίζεται το σχέδιο "διακυβέρνησης και κτήσης της φύσης") με την ψυχολογική ενδοσκόπηση.

Η ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΜΕ ΤΟΝ ΟΥΜΑΝΙΣΜΟ

Είναι αδύνατο να εξηγήσουμε τη σφοδρότητα της συζήτησης γύρω απ' το στρουκτουραλισμό στην τάξη των διανοουμένων, αν δούμε σ' αυτή τη συζήτηση μια απλή διχογνωμία περί της μεθόδου στις κοινωνικές τάξεις: "προβλήματα μεθόδου" όπως έλεγε ο Σαρτρ το 1961.

Και πρέπει ακόμα να ομολογήσουμε πως ο στρουκτουραλισμός δεν φαίνεται αρχικά καθόλου κατάλληλος για το ρόλο που πρόκειται νά παίξει για δέκα ολόκληρα χρόνια σαν: καταστροφικό ευαγγέλιο, ανατρεπτική αλήθεια, θρασεία διάσπαση, πρώτη προσβολή του δυτικού λόγου (logos) και του εθνοκεντρισμού του. Ο στρουκτουραλισμός, χωρίς καθόλου να ποζάρει σαν υπέας της Αποκάλυψης, παρουσιάστηκε αρχικά σεμνότερα, σαν διευρυμένος ρασιοναλισμός. Αυτό το σκοπό παραδέχεται ο Λεβί-Στρως "ένα είδος υπερ-ρασιοναλισμού"³³ (αν και πρόκειται για μια αμφίσημη έκφραση, αφού δεν ξέρουμε αν εννοεί "ακόμα ισχυρότερο ρασιοναλισμό" ή "κάτι σαν υπερ-ρεαλισμό της επιστήμης"). Ο Μερλώ-Ποντύ, σ' ένα άρθρο του του 1959 όπου σχολίαζε το έργο του Λεβί-Στρως, έχει συνάγει από την παραπάνω δήλωση τα ακόλουθα:

"Ο στόχος είναι λοιπόν η διεύρυνση του λόγου μας ώστε να τον καταστήσουμε ικανό να περιλαμβάνει εκείνο που μέσα μας και μέσα στους άλλους, προηγείται του λόγου και τον υπερβαίνει."³⁴

Το έχουμε ξανασυναντήσει, ο Μερλώ-Ποντύ ακριβώς αυτό περίμενε το 1946 από την ερμηνεία του Χέγκελ.

Η αποστολή ενός διευρυμένου λόγου είναι το να περιλάβει το παράλογο, το οποίο μας προσφέρεται σε δύο τύπους: του τρελού (που "υπερβαίνει" το λόγο) μεταξύ μας, και του πρωτόγονου (που "προηγείται" του λόγου) μακριά από μας. Από εδώ προέρχεται το προνομιακό ενδιαφέρον για την ψυχανάλυση (που, με την έννοια του ασυνείδητου, εγκατέστησε τον παραλογισμό στους ανθρώπους που θεωρούσαν τον εαυτό τους διανοητικά υγιή) και για την κοινωνική ανθρωπολογία (που μελετά τις αρχαϊκές συμπεριφορές των "πρωτόγονων"). Αν αυτές οι επιστήμες μπορούν να μας κάνουν να καταλάβουμε το παράλογο του ονείρου, του παραληρήματος, της μαγείας ή του ταμπού, τότε ο λόγος του αρρενωπού δυτικού ενήλικα υφίσταται μια ήττα, αλλά αυτό γίνεται προς όφελος ενός οικουμενικώτερου λόγου. Τίποτε δεν είναι πιο ταιριαστό

μ' αυτό το αέναο ξεπέραςμα του λόγου από τον εαυτό του, απ' όσο είναι ο στρουκτουραλισμός που είναι τελικά αναζητήση των οικουμενικών σταθερών. Ο στρουκτουραλιστής δεν είναι τίποτ' άλλο από εκπρόσωπος των επιστημονικών απαιτήσεων στον τομέα της ανθρωπολογίας: όπως η επιστήμη της κίνησης (η φυσική) συνίσταται στη γνώση εκείνου, που σε μια μεταβολή δε μεταβάλλεται, δηλαδή των σταθερών σχέσεων κατά τις μεταβολές της θέσης του κινούμενου στο χώρο και των χρονικοτήτων των θέσεων του στο χώρο, έτσι και η επιστήμη του ανθρώπου είναι η γνώση εκείνου που παραμένει σταθερό σε κάθε δυνατή μεταβολή, μεταβολή που εδώ αντιστοιχεί σε μια μετοίκηση, σ' ένα ταξίδι στον εξωτισμό ή στον αρχαϊσμό.

Πού όμως βρίσκεται, μέσα σ' όλ' αυτά, η αιτία της διαμάχης; Η αιτία είναι ότι, πίσω απ' αυτό που φαίνεται σα μια επιστημονική διαφωνία περί των αρετών της μιας ή της άλλης μεθόδου, κρύβεται ένα πολιτικό παιχνίδι, σίγουρα όχι για ολόκληρη τη χώρα, αλλά για την τάξη των διανοουμένων.

Η σημειολογία, όπως είδαμε, μεταθέτει όλα τα προβλήματα στην ανάλυση των λόγων, και φέρνει σε πρώτο πλάνο τη σχέση μεταξύ εκπέμποντος και κώδικα, ή κατά τους υποστηρικτές του Λακάν, μεταξύ υποκειμένου και Σημαινόντος. Το αποτέλεσμα υπήρξε ότι η προέλευση της σημασίας δε μπορούσε πια να τοποθετηθεί εκεί όπου ο φαινομενολόγος θεωρούσε ότι βρίσκεται —δηλαδή στο δημιουργό του λόγου, στο υποκείμενο που πιστεύει ότι εκφράζεται— αλλά ότι βρισκόταν μέσα στην ίδια τη γλώσσα. Έστω ότι έχουμε μια μυθική αφήγηση: τη σημασία αυτού του μύθου δεν πρέπει να την αναζητήσουμε στο "βίωμα" του αφηγητή, και δεν πρέπει να την ερμηνεύσουμε σαν έκφραση μιας "μυθικής συνείδησης". Ο μύθος είναι μια αφήγηση: η αφηγηματική μορφή αυτής της ιστορίας δεν έχει εφευρεθεί από τον αφηγητή, αλλά προϋπάρχει της αφήγησης και μπορεί να θεωρηθεί σαν κώδικας που επιτρέπει την εκπομπή μυθικών μηνυμάτων. Για να καθορίσουμε λοιπόν τη σημασία του μύθου πρέπει να τον συγκρίνουμε με άλλους μύθους που κυκλοφορούν μέσα στο ίδιο πολιτισμικό σύνολο και ν' ανακατασκευάσουμε τον κώδικά τους. Ο αφηγητής υφίσταται τον καταναγκασμό αυτού του κώδικα, η αφήγησή του δεν οφείλει και πολλά πράγματα στη φαντασία του. Έτσι, οι σημασίες των προσώπων και των περιπετειών τους είναι εκ των προτέρων καθορισμένες από τη γραμματική της αφήγησης μέσα στην πολιτισμική της περιοχή: και αν, για παράδειγμα, αντιθέσεις όπως "γίγαντας"/"νάνος" ή "πριγκίπισσα"/"βοσκοπούλα", είναι αποδεκτές σαν

σημαντικές στον κώδικα αυτό, τα μεγέθη και οι ασχολίες των προσώπων παύουν να είναι ελεύθερα. Κατά συνέπεια, ο αφηγούμενος το μύθο δεν κάνει τίποτ' άλλο από την πραγματοποίηση των εγγενών δυνατοτήτων του κώδικα, του σημαίνοντος συστήματος στο οποίο υποτάσσεται, και τελικά η δομή είναι εκείνη που αποφασίζει τι μπορεί —και καμιά φορά, ακόμα και τι πρέπει— να λεχθεί σε κάθε περίπτωση.

Αποφασίζουν οι δομές, όχι ο άνθρωπος! Ο άνθρωπος δεν είναι πια τίποτε! Αυτό το δίδαγμα συγκράτησε η κοινή γνώμη από τις έρευνες της δομικής ανθρωπολογίας: αν τουλάχιστον ο κόσμος διάβαζε τα σχόλια των προαναφερθέντων σκανδαλισμένων "ουμανιστών". Πάντως, το ουσιώδες βρίσκεται αλλού.

Ξέρουμε ότι στο βιβλίο του Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ, ο Φρόυντ αφιερώνει ένα κεφάλαιο σε δύο θεσμούς που ονομάζει "τεχνητές μάζες": την Καθολική Εκκλησία και το στρατό. Πώς να εξηγήσουμε, διερωτάται ο Φρόυντ, τη συνοχή αυτών των συλλογικοτήτων που ανθίστανται στις δοκιμασίες του χρόνου (διωγμούς, ήττες κ.λ.π.); Εννοείται, ότι ο καθένας ξέρει από πού οι μαζικές οργανώσεις αντλούν τη δύναμή τους: κατά το γνωστό ρητό "η πειθαρχία είναι η ισχύς του στρατού". Όμως εκείνο που προξενεί κατάπληξη στο Φρόυντ είναι η ευπείθεια των ατόμων που υποτάσσονται σ' αυτή την πειθαρχία, θυσιάζοντας την ανεξαρτησία τους, κάποτε και τη ζωή τους. Κατά την εκτίμησή του ο έρωτας είναι η μόνη δύναμη ικανή να οδηγήσει το άτομο σε μια τέτοια περιφρόνηση των προσωπικών του συμφερόντων: η συνοχή λοιπόν των "τεχνητών μαζών" θα πρέπει να είναι λιμπιντικής προέλευσης. Οι στρατιώτες όπως και οι πιστοί είναι ερωτευμένοι με τους αρχηγούς τους και συναδελφώνονται απ' αυτό το πάθος που είναι κοινό μεταξύ τους.

Ο Λακάν, που πολλές φορές σχολίασε αυτές τις σελίδες, έχει υποδείξει ότι ο ερωτικός δεσμός μεταξύ των πιστών της Εκκλησίας και των συντρόφων στα πεδία των μαχών θεσπίστηκε από το λόγο.³⁵ Πρόκειται για ένα συμβολικό δεσμό: οι θεσμοί —Εκκλησία, στρατός— συντηρούνται στο βαθμό ακριβώς που συντηρούν τα σύμβολα που τους θεμελιώνουν, δηλαδή ένα σημαίνον σύστημα. Σ' αυτές τις οργανωμένες κοινότητες, η ορθοδοξία αντιστοιχεί στην αυστηρή τήρηση των τύπων: πρέπει να μιλάμε μ' ένα ορισμένο τρόπο, να χρησιμοποιούμε τις "καθαγιασμένες" λέξεις. Σε κάθε ορθοδοξία, η ταυτότητα των Σημαινόντων είναι αποφασιστική: μετά απ' αυτό, ο καθένας είναι ελεύθερος να τα εννοεί κατά το δοκούν.

Γι' αυτό, όπως σκεφτόταν ο Μαλλαρμέ, το να θίξει κανείς τη γλώσσα, τους σημαίνοντες τύπους, θα ήταν ανατροπή της κοινότητας.³⁶ Ο Λακάν, στο σεμινάριό του το 1970, θα πει ότι, ο λόγος θεμελιώνει τους κοινωνικούς δεσμούς. Η φόρμουλα αυτή είναι, χωρίς αμφιβολία, η καλύτερη έκφραση που έχει δοθεί, πάνω στο τι παιζόταν στις στρουκτουραλιστικές συζητήσεις.

Γιατί θα παρατηρήσουμε το εξής: το 1921, ο Φρόυντ ανέφερε σαν παραδείγματα το γερμανικό στρατό και τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία· τα παραδείγματά του ήταν τα πιο φυσικά την εποχή εκείνη (αν και ο Φρόυντ υπαινίσσεται ότι πολιτικές οργανώσεις, όπως το "σοσιαλιστικό κόμμα", θα μπορούσαν στο μέλλον ν' αντικαταστήσουν τις θρησκευτικές οργανώσεις)· στη Γαλλία όμως της δεκαετίας του 1960 οι "τεχνητές μάζες" με τις οποίες μπορεί να έχει σχέση ένας διανοούμενος ήταν μάλλον το κομμουνιστικό κόμμα (ή ακόμα και οι μικρές ομάδες της ακροαριστεράς που ονειρεύονται να πάρουν από το κομμουνιστικό κόμμα τη θέση της "επαναστατικής καθοδήγησης του προλεταριάτου") και οι διάφορες ψυχαναλυτικές εταιρείες.

Σ' αυτά τα πλαίσια, η αρχική θέση των σημειολόγων αποκτά μια πολιτική σημασία. Καταγγέλει την εξουσία που οι θεσμοί αυτοί ασκούν στους οπαδούς τους. Αν η εξωτερικότητα του Σημαίνοντος ως προς το υποκείμενο αληθεύει, τότε οι πολιτικοί λόγοι της βιομηχανικής κοινωνίας είναι ανάλογοι με τις μυθικές αφηγήσεις των λεγόμενων πρωτόγονων. Και στις δύο περιπτώσεις, μια γλώσσα προηγείται των ατόμων και υποστηρίζει την κοινότητα, επιτρέπει στον καθένα να διηγηθεί ό,τι του έχει συμβεί, όχι βέβαια όπως αυτό έχει συμβεί, αλλά με τρόπο που οι άλλοι μπορούν να το καταλάβουν. Η ικανοποίηση που δοκιμάζει ο στρατευμένος ακούγοντας τις αγορεύσεις των αρχηγών του ή διαβάζοντας την καθημερινή κομμουνιστική εφημερίδα (*L'Humanité*), μπορεί να συγκριθεί με την ανακούφιση που ο ινδός ασθενής αισθάνεται όταν τον περιποιείται ο Σαμάν της φυλής που αναφέρει ο Λεβί-Στρως στο άρθρο του "περί της αποτελεσματικότητας των συμβόλων".³⁷ Και στις δύο περιπτώσεις, πρόκειται για επανένταξη ενός ατόμου στην κοινότητά του δια μέσου της επιρροής του συμβόλου. Ο Λεβί-Στρως, που από την πλευρά του συγκρίνει τον ινδό Σαμάν με τον ψυχαναλυτή των δυτικών κοινωνιών, κατάληγει μ' αυτά τα λόγια:

"Ο Σαμάν προσφέρει στον ασθενή του μια γλώσσα, όπου, καταστάσεις άτυπες ή μη τυποποιήσιμες με άλλο

τρόπο, μπορούν να εκφρασθούν. Και το πέρασμα σ' αυτή τη λεκτική έκφραση (που, ταυτόχρονα, επιτρέπει τη βίωση μιας πραγματικής εμπειρίας, τακτοποιημένης και κατανοητής, που χωρίς αυτή τη λεκτική έκφραση θα ήταν αναρχική και άρρητη) προκαλεί την αποσύμπλεξη της φυσιολογικής διαδικασίας, δηλαδή την επιθυμητή αναδιοργάνωση της φυσικής διαδικασίας που ο ασθενής υφίσταται την εξέλιξή της."³⁸

Το σημειολογικό θεώρημα περί της εξωτερικότητας του Σημαινόντος έχει λοιπόν ένα πολιτικό αντίστοιχο: τις "πολιτικές ιδεολογίες", που, όπως αυτοπεριγράφονται, είναι ακριβώς οι μύθοι των δικών μας κοινωνιών και η αποτελεσματικότητα των συμβόλων τους (εμπιστοσύνη των οπαδών, συνείδηση των μαζών) δεν αποτελεί καθόλου εχέγγυο της τέλει σχέσης με την πραγματικότητα για την οποία διατείνονται ότι μιλάνε. Ο Λεβί-Στρως έχει συνάγει με σαφήνεια το ακόλουθο συμπέρασμα:

"Τίποτε δεν προσομοιάζει περισσότερο στη μυθική σκέψη, από την πολιτική ιδεολογία."³⁹ "Ένας μύθος αποτελεί αφήγηση ενός θεμελιώδους γεγονότος, ενός προνομιακού συμβάντος που βρίσκεται ταυτόχρονα σε ορισμένο χρόνο (τις καταβολές) και σε οποιοδήποτε χρόνο (γιατί οι γιορτές είναι αφιερωμένες στην επανάληψη των γεγονότων αυτών)."

Όπως παρατηρεί ο Λεβί-Στρως, ένα γεγονός σαν τη Γαλλική επανάσταση, έχει ακριβώς τη θέση που αναφέρθηκε παραπάνω για τους Γάλλους: τόσο στο γενική πολιτική ιδεολογία, όσο και στη θεωρία, του Σαρτρ για παράδειγμα, όπως παρουσιάζεται στην Κριτική του διαλεκτικού λόγου. Άρα το έργο αυτό είναι:

"ένα εθνογραφικό ντοκουμέντο πρώτης τάξεως, που η μελέτη του είναι απαραίτητη αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη μυθολογία της εποχής μας".⁴⁰

Η ίδια η ιδέα της "σημασίας της ιστορίας" εξευτελίζεται από τη σημειολογία. Ο Μερλώ-Ποντύ είχε μιλήσει, όχι χωρίς κάποια νοσταλγία, για κείνα τα "μεγαλειώδη σημεία", για τις "τέλειες ιστορικές στιγμές", όπου κάθε άτομο έχοντας εκ των προτέρων συναινέσει στην πορεία του κόσμου, επιδοκίμαζε την παγκόσμια ιστορία σα δική του ιστορία.⁴¹ Δεν είναι δύσκολο για τον εθνολόγο ν' αναγνωρίσει, σ' αυτές τις εξαιρετικές στιγμές του συλλογικού αναβρασμού, αντιστοιχία

με τις γιορταστικές περιόδους κατά τις οποίες οι αρχαϊκές κοινότητες αναβιώνουν την ομοψυχία τους, επαναλαμβάνοντας τελετουργικά το θεμελιακό μύθο. Ο Λεβί-Στρως καταλήγει με τη διαπίστωση ότι η σημασία του ιστορικού βιώματος είναι αναπόφευκτα η μυθική σημασία της ιστορίας.

Φωτίζοντας μ' αυτό τον τρόπο την ετερογένεια του Σημαινοντος ως προς τη βιωμένη εμπειρία, η σημειολογία υποδήλωνε ένα πολιτικό δίδαγμα. Έδειχνε ότι η επιρροή των θεσμών στα άτομα ανάγεται στην κυριαρχία της γλώσσας. Προκαταλάμβανε με τον τρόπο της τις ταραχές του Μάη του '68, δείχνοντας ότι ένας κυρίαρχος λόγος επιβάλλει τόσο ορισμένες αλήθειες (δόγματα, "σημαινόμενα") όσο μία κοινή γλώσσα (τύπους, "Σημαίνοντα"), μέσω της οποίας πρέπει να περάσει και ο ίδιος ο αντιπολιτευόμενος προκειμένου να κάνει την εκτίμηση της αντιπολίτευσής του. Επεισόδια όπως η θεραπεία ενός αρρώστου από το μάγο, ή μιας υστερικής από τον ψυχαναλυτή, δείχνουν ότι τα ουσιώδη προβλήματα παίζονται στα σύνορα της κυρίαρχης γλώσσας. Ο ασθενής του μάγου πιστεύει, από τη μια μεριά, στους μύθους και τις παραδόσεις της φυλής του. Αλλ' από την άλλη μεριά, υποφέρει στο σώμα του από ένα πόνο αβάσταχτο και βλάσφημο. Το πρόβλημα που την επίλυσή του η κοινότητα αναθέτει στο μάγο, τίθεται από την ασυμφωνία αυτή μεταξύ του λόγου της κοινότητας (δηλ. του μύθου) και της εμπειρίας του ατόμου. Εδώ ο πόνος είναι το ανυπότακτο, παράλογο, βλάσφημο στοιχείο που ο άρρωστος δεν ξέρει τι να κάνει μ' αυτό και που εξ' αιτίας του είναι αποκλεισμένος από τη ζωή της κοινότητας, "αλλά το στοιχείο αυτό, με την επίκληση στο μύθο, ο Σαμάν θα το ανατοποθετήσει σ' ένα σύνολο όπου όλα συνεχονται".⁴³

Να λοιπόν σε τι συνίσταται η λειτουργία του μύθου και της ιδεολογίας: στην εξημέρωση του βάνουσου στοιχείου της ύπαρξης, την αφομοίωση του ετερογενούς, την απόδοση σημασίας στο παράλογο, την εκλογίκευση του απαράδεκτου, συνοπτικά τη μετάφραση του άλλου στη γλώσσα του ίδιου. Έτσι η σημειολογία ανοίγει το δρόμο προς μια κριτική μελέτη των κυρίαρχων Δυτικών θεωριών για να ξαναβρεί, πίσω απ' τις καθισχυραστικές λύσεις και τη λογική εμφάνιση, "όπου όλα συνεχονται", τις άρρητες συγκρούσεις τους. Η κοινή γλώσσα, οι τύποι που παριστάνονται σαν οικουμενικοί, οι ομόψυχες κοινότητες, όλ' αυτά είναι απατηλά. Η γενιά του 1960 απαρνείται τα ιδανικά "του νεοκλασικισμού" και του "οργανικού πολιτισμού", που ο Μερλώ-Ποντύ υπερασπιζόταν το 1946. Δεν πιστεύει πια πως ο σκοπός του αιώνα είναι να εντάξει το παράλογο σ' ένα διευρυμένο λόγο. Τώρα ο

σκοπός είναι η αποδόμηση εκείνου που, βάσει του αξιώματος της κυρίαρχης γλώσσας, δείχνει ότι είναι η Δύση (της λογικής της ταυτότητας δηλαδή) και η κριτική της ιστορίας που στο εξής θεωρείται σαν μύθος, δηλαδή σαν αποτελεσματική αλλ' αναληθής λύση της σύγκρουσης μεταξύ του ίδιου και του άλλου. Καλό είναι να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ των δύο πλευρών: κριτικής της ιστορίας και κριτικής της ταυτότητας. Αν και τα πολιτικά μυαλά είναι περισσότερο στο στοιχείο τους όταν πρόκειται για το πρώτο είδος, και τα μεταφυσικά μυαλά όταν πρόκειται για το δεύτερο, είναι αυτονόητο ότι η πλειοψηφία των αξιοσημείωτων κειμένων της περιόδου που πρόκειται τώρα να μας απασχολήσει, περιλαμβάνουν σε ποικίλες αναλογίες στοιχεία που ανήκουν και στο ένα και στο άλλο είδος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. "Για το Χέγγελ, η ασχολία του σκέπτεσθαι είναι η σκέψη σαν απόλυτη έννοια. Για μας, η ασχολία της σκέψης είναι, κατά την τρέχουσα ορολογία, η διαφορά σαν διαφορά" (*Identität und Differenz* ["Ταυτότητα και διαφορά"] Neske, 1957, p. 37).
2. Ζαν Μπωφραί, Εισαγωγή στα φαινόμενα της ύπαρξης (*Introduction aux phénomènes de l'existence*), p. 121). Στο άρθρο αυτό, χρονολογούμενο από το 1947, ο Μπωφραί έγραφε: "Όσο η φιλοσοφία θα συντηρεί στις ρίζες των βεβαιωτήτων της την υπό οποιαδήποτε μορφή ανωτερότητα του υποκειμένου όντος, είναι καταδικασμένη να μην κάνει τίποτ' άλλο από την οργάνωση της κατάκτησης του κόσμου από μια αμοραγία υποκειμενικότητας."
3. Η έκφραση φαίνεται ν' ανήκει στο Ζαν Ιππολίτ (Hyppolite). Βλέπε την αναφορά και τη συζήτηση στο βιβλίο του Ντερριντά (ΠΓ, σ. 84, 85). 'Ολ' αυτά άγουν την προέλευσή τους, λίγο ή πολύ, από το άρθρο του Σαρτρ "Η υπέρβαση του εγώ" (*La transcendance de l'ego*, επανέκδοση Vrin, 1965) του 1938.
4. Για παράδειγμα, ο Λουί Αλτουςσέρ (Althusser) δίνει τον ακόλουθο ορισμό μη ιδεολογικής έννοιας της ιστορίας: η ιστορία είναι μια "διαδικασία χωρίς υποκείμενο". Άρα εννοεί το υποκείμενο σαν "πρόσωπο" με τη νομική σημασία της λέξης. Αυτό του επιτρέπει ν' αποδώσει στο Χέγγελ και μόνο την αναγνώριση ότι υπήρξε ο πρώτος που σκέφτηκε την ιστορία σαν διαδικασία χωρίς υποκείμενο. Χωρίς αμφιβολία, η αρκετά συχνά αναφερόμενη από το Χέγγελ λέξη "πνεύμα", θα ξέφυγε από τη "συμπωματική ανάγνωση" του Αλτουςσέρ (πρβλ. τη συνεισφορά του Στο Χέγγελ και τη σύγχρονη σκέψη [*à Hegel et la pensée moderne*], P.U.F., 1970, p. 106)].
5. Στα γαλλικά, το επίθετο "βιωμένος" υποδηλώνει (ή συνδηλώνει) το ζωντανό ρεπορτάζ, το δημοσίευμα που κάνει αίσθηση, την λογοτεχνία-

ντοκουμέντο ("Ήμουν εκεί", "Μια ώρα με τον Ντε Γκωλλ", "Όλ' αυτά τα έχω βιώσει [ή ζήσει]").

6. ΦΑ, σ. 335.

7. Στοιχεία σημειολογίας [«*Éléments de sémiologie*», IV 2] (αναθεωρημένο μετά το Βαθμό μηδέν της γραφής* [*Degré zero de l'écriture*, Gonthier, 1965, p. 164]).

8. "Η αρχιτεκτονική των μαθηματικών" [«*L'architecture des mathématiques*»] (Τα μεγάλα ρεύματα της μαθηματικής σκέψης [*Les grands courants de la pensée mathématique*, ed. des Cahiers du Sud, 1948, p. 40-41]).

9. Η επικοινωνία (*La communication*, Minuit, 1968, p. 32).

10. Αν μεταφράσουμε τα στοιχεία, τους συσχετισμούς και τις λειτουργίες ενός συνόλου Ε σε στοιχεία, συσχετισμούς και λειτουργίες ενός συνόλου Ε': ισομορφισμός υπάρχει μεταξύ Ε και Ε' αν η μετάφραση ενός συμπεράσματος που επαλήθευε για το σύστημα Ε επαληθεύει επίσης και στο σύστημα Ε', και αν ένα αποτέλεσμα εσφαλμένο στο σύστημα Ε, μεταφράζεται στο σύστημα Ε' σε αποτέλεσμα επίσης εσφαλμένο.

11. Είναι αυτονόητο ότι το έργο του Ντυμέζιλ κατατάσσεται στα έργα περί της ιστορίας των θρησκειών. Αυτές οι ενδείξεις δεν έχουν τη φιλοδοξία να δείξουν την αξία του στα μάτια των ιστορικών, αλλά να καθορίσουν ένα σημείο της μεθόδου του. Αυτή η παρατήρηση ισχύει επίσης και για το Λεβί-Στρώς και για το Λακάν, με τους οποίους θ' ασχοληθούμε παρακάτω. Οι εθνολόγοι και οι ψυχαναλυτές είναι εκείνοι στους οποίους επανέρχεται για να πει τι έχουν προσθέσει στη γνώση οι θεωρίες τους. Πάνω στους τρεις προαναφερθέντες συγγραφείς, μπορούμε να βρούμε ένα πολύ διαφωτιστικό σχόλιο στο βιβλίο του Edmond Otrigues, Λόγος και σύμβολο (*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962).

12. Η επικοινωνία (*La communication*, p. 33).

13. Από τα κείμενα του Γκαστόν Μπασελάρ βλέπε κυρίως τη Διαμόρφωση του επιστημονικού πνεύματος (*La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938), του οποίου ο Σερρ θα εξελέγξει την πουριτανική έμπνευση και την πλευρά "Εγχειρίδιο εξομολογητού" στο βιβλίο του Αλληλοτυπία (*L'interférence*, Minuit, 1972): "η Μεταρρύθμιση και τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα" («*La Référence et les sept péchés capitaux*»). Όσον αφορά τον Μπασελάρ, χρήσιμο είναι ν' ανατρέξουμε στο Αφιέρωμα στον Γκαστόν Μπασελάρ (*Hommage à Gaston Bachelard*, P.U.F., 1957) και ιδιαίτερα στη μελέτη του George Canguilhem "Περί μιας επιστημολογίας κοινής αποδοχής" [«*Sur une épistémologie concordaire*»] (που ο συγγραφέας επανέρχεται σ' αυτήν στις Μελέτες του της ιστορίας και της φιλοσοφίας των επιστημών [*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968])).

14. Η Αλληλοτυπία (*L'interférence*, p. 205).

15. Η ταξινόμηση (*La distribution*, Minuit, 1977, p. 18).

16. Το σύστημα του Λάιμπνιτς και τα μαθηματικά του πρότυπα (*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., 1968 — en 2 vol.).

* Ελ. έκδ. Ε70, 1971.

17. Η ταξινόμηση (*La distribution*, p. 286).
18. Η μετάφραση (*La traduction*, Minuit, 1974, p. 265).
19. Η επικοινωνία (*La communication*, p. 226).
20. Πρβλ. "το Δον του Δον Ζουάν" («*Le Don de Don Juan*») που επαναλαμβάνεται στην Επικοινωνία (*La communication*).
21. Η μετάφραση (*La traduction*, p. 259).
22. Βλέπε πρόλογο της Ταξινόμησης (*La distribution*).
23. Στο εναρκτήριο μάθημά του στο Κολλέγιο της Γαλλίας (*Collège de France*) το 1960, ο Λεβί-Στρώς διεκδικεί για τη δική του μέθοδο τη θέση που ο Σωσσύρ απέδιδε σε μια σημειολογία (πρβλ. Δομική Ανθρωπολογία [*Anthropologie structurale*, Plon, tome II, 1973, p. 18]).
24. Αυτή η έννοια του "κυμαινόμενου Σημαίνοντος" δια της οποίας ο Λεβί-Στρώς αναφέρεται σε μη επιστημονικές μορφές της ανθρώπινης σκέψης (τέχνη, ποίηση, μύθος, μαγεία κλπ.) έκανε την πρώτη της εμφάνιση στην "Εισαγωγή στο έργο του Μαρσέλ Μως", κείμενο που ο Λεβί-Στρώς εξέδωσε στην Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία του Μαρσέλ Μως (*Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950).
25. Κείμενα (*Ecrits*, Seuil, 1966, p. 508).
26. Κείμενα (*Ecrits*, p. 515).
27. ΦΑ, σ. 217.
28. Κείμενα (*Ecrits*, p. 691).
29. Δομική ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, Plon, tome I, 1958, p. 326).
30. Δομική ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, p. 71).
31. Η άγρια σκέψη (*La pensée sauvage*, p. 329).
32. Βλέπε Κείμενα (*Ecrits*, p. 806).
33. Θλιμμένοι Τροπικοί* (*Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 50).
34. Σημεία (*Signes*, p. 154).
35. Βλέπε "Κατάσταση της ψυχανάλυσης το 1956" («*Situation de la psychanalyse en 1956*»), Κείμενα (*Ecrits*, p. 475).
36. "Αγγίξαμε το στίχο" (Η Μουσική και τα Γράμματα [*La Musique et les Lettres*]).
37. Δομική Ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, I, ch. X).
38. Δομική Ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, p. 218).
39. Δομική Ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, p. 231).
40. Η άγρια σκέψη (*La pensée sauvage*, p. 330).
41. ΠΔ, σ. 99 και 122.
42. Η άγρια σκέψη (*La pensée sauvage*, p. 338).
43. Δομική ανθρωπολογία (*Anthropologie structurale*, I, p. 218).

* Ελ. έκδ. ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΗ, 1979.

4. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Η Ιστορία είναι ο μύθος του δυτικού κόσμου.

Μια τέτοια απόφαση προφανώς υποδηλώνει μια κριτική της ιστορίας. Οπωσδήποτε όμως, η κριτική δε συνίσταται καθόλου σε άρνηση της ιστορίας, αντίθετα από την κατηγορία που ο Σαρτρ θα προσάψει στους στρουκτουραλιστές. Μιλώντας για το (επιτυχημένο) βιβλίο του Μισέλ Φουκώ, Οι λέξεις και τα πράγματα (*Les mots et les choses*), ο Σαρτρ λέει:

“Ο Φουκώ προσφέρει στους ανθρώπους εκείνο που είχαν ανάγκη: μια εκλεκτική σύνθεση όπου εναλλακτικά χρησιμοποιούνται ο Ρομπ-Γκριγιέ, ο στρουκτουραλισμός, η γλωσσολογία, ο Λακάν, η ομάδα «*Tel Quel*», για να καταδειχθεί ότι ο ιστορικός στοχασμός είναι αδύνατος.

Είναι ευνόητο, ότι πίσω απ’ την ιστορία κρύβεται ο πραγματικός στόχος, ο μαρξισμός. Η τελευταία ομοβροντία που η αστική τάξη μπορεί ακόμα να κατευθύνει εναντίον του Μαρξ είναι η σύσταση αυτής της νέας ιδεολογίας.”¹

Όστε Οι λέξεις και τα πράγματα είναι η “τελευταία ομοβροντία” που εξαπολύει η “αστική τάξη εναντίον του Μαρξ”: δυστυχώς για το Σαρτρ, η κρίση του αυτή είναι ένα ιδιαίτερα διαυγές παράδειγμα της μυθικής φύσης που έχει η δική του αντίληψη περί ιστορίας. Κανείς δεν έχει κατά νου να “αρνηθεί την ιστορία”. Το μόνο ερώτημα είναι να μάθουμε αν, μετά το λυκόφως του χεγγελιανού ειδώλου, θα επιτευχθεί μια νηφάλια σύλληψη της ιστορίας.

Ο ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ

Ο Φουκώ προέρχεται, όπως πολλοί από τους φιλοσόφους της γενιάς του, από τη σχολή των γάλλων ποζιτιβιστών, κατά τους οποίους η φιλοσοφία περνάει από την ιστορία των εννοιών, όπως αυτές λειτουργούν στις θεωρίες των διάφορων σοφών αυθεντιών. Ο Φουκώ ξεκίνησε με την πρόθεση να

γράψει μια ιστορία της ψυχιατρικής, δηλαδή μια μελέτη της αντίθεσης που διακρίνουν οι γιατροί μεταξύ του φυσιολογικού και του παθολογικού² στον τομέα της διανοητικής υγείας, καταλήγει όμως στη συγγραφή μιας Ιστορίας της τρέλας κατά την κλασσική εποχή (*Histoire de la folie à l'âge classique*).³ Το πρώτο από τα παραπάνω θέματα θα ήταν ένα από τα παραδοσιακότερα στα πλαίσια της γαλλικής επιστημολογίας: αναδρομή στη διαμόρφωση των θεμελιωδών εννοιών μιας επιστήμης, οι κατά την εξέλιξη της επιστήμης αυτής μεταβολές τους, τα "επιστημολογικά εμπόδια" που αυτή χρειάστηκε να κατανικήσει για να τις "παράγει" κ.λ.π. Η παρέκκλιση προς το δεύτερο τίτλο μας δείχνει και τη θέση που παίρνει το βιβλίο: ο ψυχίατρος μιλάει για τον τρελό, ο τρελός όμως δε μιλάει.

"Δε θέλησα να γράψω την ιστορία μιας γλώσσας, αλλά μάλλον την αρχαιολογία μιας σιωπής."⁴

Αν η ιστορία οριστεί σαν παρελθόν, τότε το αρχαϊκό είναι το παρελθόν αυτού του παρελθόντος, είναι η άλλη πόλη που βρίσκεται θαμμένη στο υπέδαφος της παλιάς πόλης, το παγανιστικό τέμενος κάτω από το μεσαιωνικό καθεδρικό ναό, τα οστά του άγνωστου κοιμητηρίου κ.λ.π. Η προϋπόθεση της εμφάνισης του ιστορικού, είναι η εξαφάνιση του αρχαϊκού. Ο Φουκώ λοιπόν προτίθεται να φτάσει στα όρια εκείνου που μπορούμε ν' αναγνωρίσουμε σαν ιστορία μας. Στο εσωτερικό αυτής της δικής μας ιστορίας, όπως και κάθε άλλης ιστορίας, κυριαρχεί μια ταυτότητα: η κοινή κουλτούρα πολλών ανθρώπων των όντων τους επιτρέπει να λένε από κοινού "εμείς". Πρέπει τώρα να καταδείξουμε το εξής: ότι αυτή η ταυτότητα συνιστάται μέσω μιας σειράς αποκλεισμών. Το ότι κάθε κουλτούρα είναι πεπερασμένη και περιορισμένη, δεν είναι κάτι που γίνεται με αρνητικό τρόπο, επειδή καμμία κουλτούρα δε θα κατάφερνε να οικουμενοποιηθεί. Γίνεται επειδή, με μια αρχική απόφαση (μια πρώτη "διαίρεση"), κάθε κουλτούρα απορρίπτει ένα ορισμένο αριθμό δυνατοτήτων. Ο Φουκώ αναφέρει στον πρόλογό του μερικές από αυτές τις "διαιρέσεις" που έδωσαν στον δυτικό λόγο (*ratio*) την ταυτότητά του: αντίθεση μεταξύ Ανατολής και Δύσης, μεταξύ ονείρου και πραγματικότητας, μεταξύ τραγικού και διαλεκτικού. Αλλά η μεγάλη αντίθεση, εκείνη που συγκεντρώνει όλους αυτούς τους διχασμούς, είναι η αντίθεση μεταξύ του λόγου και του παραλογισμού.

Προχωρώντας ακόμα περισσότερο, ο Φουκώ αποφαινεται ότι η ιστορία της τρέλας είναι η ιστορία της δυνατότητας να

υπάρξει ιστορία. Πράγματι, εκείνο που εννοούμε σαν "ιστορία" υποδηλώνει ότι πραγματοποιούνται έργα, ότι μεταβιβάζονται λόγια φορτισμένα με σημασία. Η τρέλα λοιπόν, κατά τον Φουκώ, ορίζεται σαν "απουσία έργου": οι κινήσεις του τρελού δεν έχουν καμιά σκοπιμότητα, οι παραληρηματικές αποφάσεις του δεν έχουν καμιά αναφορικότητα, η ζωή του είναι βαθύτατα άνεργη, μη λειτουργική. Η δυνατότητα να υπάρξει ιστορία βασίζεται στην απόφαση της απόρριψης σαν παραλογισμών των κινήσεων και των λόγων που δεν προτείνουν καμιά θετική σημασία. Κατά συνέπεια, η τρέλα περικυκλώνει την ιστορία από κάθε πλευρά: αυτή είναι η θέση της πριν από την ιστορία, αυτή και θα είναι ακόμα και μετά την ιστορία. Πρέπει εδώ να εννοούμε τον όρο ιστορία με τη σημασία που έχει στις διαλεκτικές θεωρίες: ο άνθρωπος είναι το προϊόν του, η "πράξη" (praxis) του ανθρώπου ορίζει την πραγματικότητα. Στις νεο-χεγγελιανές θεωρίες η ιστορία είναι κατ' εξοχήν έργο. Τρέλα είναι ό,τι δε βρίσκει κανένα ρόλο για τον εαυτό του μέσα στο ιστορικό δράμα, εκείνο που δε συνεισφέρει στο "τέλος της ιστορίας". Η τρέλα λοιπόν έχει την τελευταία λέξη:

"Το μεγάλο έργο της ιστορίας του κόσμου συνοδεύεται απαραίτητα από μια απουσία έργου, που κάθε στιγμή ανανεώνεται, αλλά που, απαραίλλακτο όσον αφορά την αναπόφευκτη κενότητά του, διατρέχει όλη τη διάρκεια της ιστορίας: κι ακόμα πριν από την ιστορία, αφού τη βρίσκουμε στην πρωτόγονη απόφαση, κι ακόμα και μετά από την ιστορία, αφού η απουσία αυτή έργου θα θριαμβεύσει κατά την τελευταία λέξη που θα προφέρει η ιστορία."⁵

Το τέλος της ιστορίας είναι ακριβώς, όπως το βλέπουν οι χεγγελιανοί, θρίαμβος της σημασίας: τελική συμφιλίωση, παγκόσμια αναγνώριση, ακόμα και γενικός εναγκαλισμός σύμφωνα με ορισμένες εκδοχές, ή μόνον εναγκαλισμός της πραγματικότητας από το μοναδικό στοχαστή, πάντως οπωσδήποτε πρόκειται για ανώτερη σύνθεση, για αναιρέση του αρνητικού μέσα σε μια νικηφόρα άρνηση της άρνησης, για παρουσία της αλήθειας και αλήθεια της παρουσίας. Πρόκειται όμως επίσης και για τον κολοφώνα της μη-σημασίας: τίποτα δε μένει πια να κάνουμε (κάθε δράση λοιπόν είναι γελοία), τίποτα δε μένει να πούμε (κάθε λόγος λοιπόν στερείται σημασίας). Κατά το τέλος της ιστορίας το ανθρώπινο είδος εισέρχεται σε μια ανεργία αθεράπευτη, σε μια άσκοπη περιπλάνηση. Αυτό είναι

το δίδαγμα του Νίτσε: ο στοχαστής αυτός, αναγγέλλοντας το "θάνατο του Θεού" και την "περιπλάνηση του τελευταίου ανθρώπου", προκαταλαμβάνει τη μεγάλη σύγχρονη ουτοπία περί ενός "τερματισμού της ιστορίας".⁶ Ο Κοζέβ ήδη είχε πει πως το τέλος της ιστορίας θ' αντιστοιχούσε με το θάνατο του ανθρώπου. Ο Μπλανσώ έχει περιγράψει σ' όλα του τα βιβλία αυτή τη μεταθανάτια ζωή, κλήρο όλων των ανθρώπων κατά τη μετα-ιστορία, της οποίας μετά θάνατον ζωής η σύγχρονη λογοτεχνία αποτελεί κατά τη γνώμη του την κατ' εξοχήν επιβεβαίωση. Ο Ζωρζ Μπατάϊν έλεγε ότι, μετά το τέλος της ιστορίας, η ανθρωπινή αρνητικότητα δεν εξαφανίζεται: αποβαίνει μόνον "εκτός χρήσεως". Ο Μπλανσώ σχολιάζει αυτή την προοπτική ως εξής:

"Υπό τη μία ή την άλλη μορφή, η ιστορία εγγίζει το τέλος της, για όλους ("πλησιάζει τη λύση της..."). Ναι, αν το καλοσκεφτεί κανείς, ζούμε όλοι μας λίγο-πολύ με την προοπτική του τέλους της ιστορίας, ήδη καθισμένοι στις όχθες του ποταμού, πεθαίνοντας και αναγεννώμενοι, ικανοποιούμενοι με μια ικανοποίηση που πρέπει να είναι εκείνη του σύμπαντος, του Θεού, ικανοποιούμενοι λοιπόν από μακαριότητα και γνώση."⁷

Να όμως που ο άνθρωπος που θάπρεπε να είναι ικανοποιημένος, αυτό ακριβώς δεν είναι και κοινοποιεί το γεγονός. Εκείνος που θάπρεπε να έχει φτάσει στην υπέρτατη σοφία, ζει την εμπειρία της πλάνης του.

Αυτό το παράλογο γεγονός του ανικανοποίητου, που η λογοτεχνία (εκείνη που κάποτε ονόμαζαν λογοτεχνία "του παράλογου") επιβεβαιώνει, θέτει ένα ερώτημα στη θεωρία. Πρέπει να διαχωρίσουμε τις διϊστάμενες απαντήσεις. Εκείνη του Ερίκ Βάιλ⁸: οι δυσαρεστημένοι είναι εκείνοι που δεν έχουν καταλάβει τους λόγους για τους οποίους έπρεπε να είναι ικανοποιημένοι, πρέπει να μάθουν να κρίνουν καλύτερα. Εκείνη των μαρξιστών: οι δυσαρεστημένοι έχουν δίκιο, γιατί ο Χέγκελ απατάται στις χρονολογήσεις του (λόγω ιδεαλισμού, αυτό είναι αυτονόητο): το τέλος της ιστορίας δεν είναι σημερινή αλλ' αυριανή υπόθεση και θα κοστίσει ορισμένες ακόμα ιστορικές περιπέτειες. Στην πραγματικότητα, το ανικανοποίητο για το οποίο μιλάνε εδώ ο Μπατάϊν και ο Μπλανσώ δεν προέρχεται από κάτι που παρανοήσαμε, αλλ' από κάτι που εννοήσαμε πάρα πολύ καλά: αν θέλετε, πρόκειται για ένα ανικανοποίητο που αποτελεί αποτέλεσμα της ίδιας της αναγκαιότητας ότι πρέπει να θεωρούμε τον εαυτό μας ευχαριστημένο.

Δεν προέρχεται επίσης από το ότι το ιστορικό έργο παραμένει ημιτελές επειδή καθόλου δε διαμαρτύρεται γι' αυτή την καθυστέρηση, μάλλον προκαταλαμβάνει τα συναισθήματα της ανθρωπότητας μετά την τελευταία ιστορική επανάσταση. Όταν ο άνθρωπος είναι ανικανοποίητος "μετά το τέλος της ιστορίας" —ενώ αυτό το τέλος δεν πρόκειται να έρθει παρά μόνο μετά παρέλευση πολλών αιώνων— τότε ο άνθρωπος είναι απ' όλα δυσαρεστημένος. Πρέπει λοιπόν να είναι ανεπαρκή όλα, όπως έχουν.

"Υποθέτουμε ότι ο άνθρωπος είναι κατ' ουσία ικανοποιημένος: σαν οικουμενικός άνθρωπος δεν έχει πια τίποτε να κάνει, δεν έχει πια ανάγκες, είναι, παρ' όλον ότι σαν άτομο πεθαίνει, άναρχος, χωρίς τέλος, αναπαύεται στο γίνεσθαι της ακίνητης ολότητάς του. Η οριακή εμπειρία είναι αυτό που ο τελευταίος άνθρωπος περιμένει, όντας ικανός για μια τελευταία φορά να μην σταματά στην επάρκεια που έχει επιτύχει: αυτή είναι η επιθυμία του ανθρώπου χωρίς επιθυμίες, το ανικανοποίητο εκείνου που είναι "καθ' όλα" ικανοποιημένος (...) η οριακή εμπειρία είναι η εμπειρία αυτού που υπάρχει πέρα απ' όλα, όταν το όλο τα αποκλείει όλα, η εμπειρία αυτού που μένει να περιμένουμε όταν όλα έχουν επιτευχθεί, αυτού που μένει να μάθουμε όταν όλα είναι γνωστά: το ίδιο το άφθαστο, το ίδιο το άγνωστο."⁹

Αν όλα είναι ανεπαρκή, και αφού τίποτε εκτός απ' όλα αυτά δεν υπάρχει, η κατάσταση είναι ακατανόητη. Ή τουλάχιστον δεν είναι κατανοήσιμη μέσω της διαλεκτικής, δηλαδή μέσω της θεωρίας της διαλεκτικής ταυτότητας που αυτοκολακεύεται, χάρη στην έννοια της ταυτότητας, ότι τα έχει περιλάβει όλα μέσα σ' αυτή την έννοια της ολότητας: όλα, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του τίποτα (υπό μορφήν αρνητικότητας, δηλαδή, κατά τους γάλλους χεγγελιστούς, υπό τη μορφή της ανθρώπινης ελευθερίας).

Από τη μέρα που υπάρχει λόγος και ιστορία, υπάρχουν τρελοί. Τρέλα λοιπόν υπάρχει μόνον μετά από την απόφαση αυτή υπέρ του λόγου (raison) και της ιστορίας (έργου). Η διαίρεση μεταξύ λόγου και τρέλας συνιστά αυτή την τελευταία σαν παραλογισμό, και απ' αυτό το γεγονός παράγει ένα αντικείμενο ψυχιατρικής γνώσης. Τελικά, το υλικό που πραγματεύεται ο Φουκώ στη διατριβή του είναι πράγματι η ιστορία της ψυχιατρικής. Όμως, σαν μαθητής της νεο-καντιανής επιστημολογίας, δεν παραλείπει να θέσει προκαταβολικά το

ερώτημα: πώς είναι δυνατόν να υπάρξει ένας σοφός λόγος γύρω απ' το θέμα της τρέλας; Ποια είναι η προϋπόθεση μιας τέτοιας δυνατότητας; Η προϋπόθεση αυτή είναι η ύπαρξη του φαινομένου του παραλογισμού. Πώς παράγεται αυτό το φαινόμενο; Η απάντηση βρίσκεται στην κατανόηση μεταξύ λόγου και παραλογισμού, περί της οποίας ο ψυχίατρος δεν ξέρει τίποτε. Γιατί η ψυχιατρική πραγματεύεται λογικά το θέμα της τρέλας και δε μπορεί να μεταφερθεί από την άλλη πλευρά της διαίρεσης. Γι' αυτό το λόγο μια ιστορία της ψυχιατρικής δε θα μας μάθαινε τίποτα: το μόνο που θα έκανε θα ήταν η επανεύρεση της αρχικής προκατάληψης παντού. Θα έδειχνε το πώς η ψυχασθένεια αποτελεί αντικείμενο μιας όλο και πιο διαφωτισμένης, όλο και πιο ανθρώπινης θεραπείας· δε θα μπορούσε ποτέ να ξαναβρεί το δρόμο που δια μέσου του η τρέλα έγινε "ψυχασθένεια", θεραπεύσιμη από την αντίστοιχη ιατρική. Είναι αναπόφευκτος ο πανηγυρισμός της ιστορίας της ψυχιατρικής για τις διαδοχικές νίκες της επιστήμης πάνω στο κακό και τη διαταραχή. Όμως η πραγματικότητα είναι αντιστροφή: η αποκάλυψη μιας "ψυχασθένειας" εκεί όπου η βάρβαρη ανθρωπότητα πίστευε ότι αντιμετώπιζε το διαβολικό ή το δαιμονικό, δεν οφείλεται στην πρόοδο της γνώσης· αλλά η εμφάνιση του τρελού με τη νέα του όψη σαν "ψυχασθενούς" προκαλεί την δημιουργία μιας επιστημονικής θεωρίας για τη θεραπεία του.

Κατ' αντίθεση με μια αναδρομική ιστορία των προόδων του λόγου, η αρχαιολογία αρχίζει αγνοώντας τι είναι παραλογισμός. Δείχνει πώς η παραγωγή της ταυτότητας-προς-εαυτόν που ονομάζουμε "λόγο" επιβάλλει την αποπομπή εκτός του κοινού χώρου (και, πρακτικά, τον "εγκλεισμό" σε χώρους περιορισμού), αυτού που δεν υποτάσσεται σε μια τέτοια ταυτότητα, όλων αυτών που περιγράφουμε αρνητικά σαν διαφορά, ασυναρτησία, παραλογισμό. Γι' αυτό το έτερο του λόγου, η φυλάκιση και ο εγκλεισμός σε νοσοκομεία, έχουν το λόγο. Εδώ απορρίπτεται κάθε "διαλεκτική" υπόθεση. Για το λόγο, η τρέλα είναι το αρνητικό του λόγου: είναι άλλοτε απουσία λόγου (ανεπάρκεια), άλλοτε άρνηση του λόγου (εισβολή άλογων δυνάμεων). Ένας λόγος "διευρυμένος", εμπλουτισμένος από τη διαλεκτική λογική, και επιπλέον από τη μέθοδο του στρουκτουραλισμού, βιάζεται να "κατανοήσει" αυτό το αρνητικό. Ο Φουκώ αντίθετα υποστηρίζει ότι ο λόγος, που κατάγεται από μια διαίρεση μεταξύ του εαυτού του και του ετέρου του, δε μπορεί ν' ανατρέξει μέχρι την καταγωγή.

Βλέπουμε ότι αυτή η μη-διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορί-

ας απαιτεί μια επανεξέταση των θεμελιωδών διακρίσεων της σκέψης: Είναι και μη Είναι, ίδιο και άλλο, πεπερασμένο και άπειρο κ.λ.π. Οι μετέπειτα εργασίες του Φουκώ όμως παρουσιάζονται μάλλον σαν ιστορικές έρευνες: η γέννηση της σύγχρονης ιατρικής κατά το 19ο αιώνα, η γέννηση και ο θάνατος των επιστημών του ανθρώπου κ.λ.π. Τη θέση του Φουκώ περί της ιστορίας πρέπει να την αναζητήσουμε στον τρόπο που διηγείται αυτές τις γεννήσεις κι αυτούς τους θανάτους. Άρα υπάρχουν δύο τρόποι ανάγνωσης αυτών των αφηγήσεων, και υπάρχουν δύο τύποι αναγνωστών των βιβλίων του Φουκώ: μπορούμε να διαβάσουμε το Η γέννηση της κλινικής ή το Οι λέξεις και τα πράγματα σα βιβλία ιστορίας, για να βρούμε σ' αυτά μια έκθεση και μια θέση περί των εξελίξεων της ιατρικής κατά το 19ο αι. ή περί της εμφάνισης των "επιστημών του ανθρώπου" όμως, μπορούμε επίσης να διαβάσουμε αυτά τα βιβλία επειδή τα έχει γράψει ο Φουκώ και όχι τόσο για να μάθουμε την ιστορία της ιατρικής ή της ανθρωπολογίας, αλλά για να συλλάβουμε, χάρη στα παραδείγματα που μας παρέχονται μέσα απ' αυτά τα τεκμήρια, τον τρόπο που ο Φουκώ γράφει ιστορία και εξ' αυτού τη δυνατότητα μιας καινούργιας ιστορικής έκθεσης, μιας μη-διαλεκτικής σύλληψης του γίνεσθαι. Από αυτή την άποψη, η τοποθέτηση του Φουκώ πολύ απέχει από τη σαφήνεια. Για παράδειγμα, υπάρχει όντως μια "κλασσική εποχή" που αρχίζει από το τέλος του 16ου αιώνα και τελειώνει με το τέλος του 18ου αιώνα, την οποία διαδέχεται μια "σύγχρονη εποχή" που αρχίζει με το 19ο αιώνα και φτάνει μέχρι το έτος 1950; Πρόκειται για ιστορικά ερωτήματα και ο μόνος τρόπος ν' αποδειχτεί οτιδήποτε σ' αυτές τις υποθέσεις "περιοδοποίησης", είναι η προσκόμιση στοιχείων και η κατασκευή υποθέσεων επικρατέστερων από τις αντίπαλες.

Μπορούμε όμως να ρωτήσουμε επίσης: Με ποιον τρόπο ο "λόγος" είναι αποτέλεσμα ενός γεγονότος θεμελιωδέστερου από την ιστορική πορεία των πραγμάτων, προσιτού σε μια "αρχαιολογία"; Τι είναι μια ιστορία, που δεν είναι ιστορία της σημασίας και του λόγου; Αυτή τη φορά κανένα ντοκουμέντο δε θα μπορούσε να μας διαφωτίσει, γιατί πρόκειται για ερωτήματα που αναφέρονται σ' εκείνο ακριβώς που επιτρέπει να μπορεί οτιδήποτε να λεχθεί "ντοκουμέντο" και να εμφανισθεί σε μια αφήγηση που διατείνεται ότι είναι "ιστορική". Άρα τα έργα του Φουκώ υπεκφεύγουν κατά την εξέταση, στο βαθμό που αφήνουν ακαθόριστη την κατεύθυνση της επιχειρηματολογίας τους. Είναι η φιλοσοφία που οδηγεί στην ιστορία ή

συμβαίνει το αντίστροφο; Μήπως πρέπει να θεωρηθεί η ιστορική έκθεση σαν πεδίο επαλήθευσης μιας υπόθεσης περί της μη-διαλεκτικής ουσίας της ιστορίας; Ή μήπως, αντίστροφα, η έκθεση αυτή βρίσκει την απώτερη δικαίωσή της στη φιλοσοφική θέση; Κανείς δε θα μπορούσε να πει ή ν' αποφασίσει αν αυτές οι διηγήσεις είναι αληθείς ή ψευδείς. Από τη μια μεριά ο Φουκώ έχει το συγγραφικό ύφος του ποζιτιβισμού: αναζήτηση της εξέλιξης των εννοιών και της σκέψης σε ντοκουμέντα που αποτελούν τα διάφορα στάδια διάφορων γνώσεων. Είναι λοιπόν απαραίτητη η διεξοδική μελέτη κειμένων, αρχείων, ντοκουμέντων και μνημείων. Αλλ' από την άλλη μεριά, ο Φουκώ, οπαδός του Νίτσε, δεν πιστεύει καθόλου στο γεγονός των ποζιτιβιστών. Δεν αγνοεί ότι κάθε ερμηνεία είναι πολεμική: η πρόταση μιας ερμηνείας είναι κήρυξη πολέμου σε μια παρακείμενη ερμηνεία· πράγματι, κάθε ερμηνεία ενός γεγονότος διατείνεται ότι αποδίδει τη σημασία αυτού του γεγονότος· επειδή όμως τα γεγονότα δεν έχουν από μόνα τους καμιά σημασία, η ερμηνεία βρίσκει μια σημασία σ' αυτά μόνο κάνοντάς τα να μιλήσουν, έτσι ώστε η ερμηνεία ενός γεγονότος είναι πάντοτε, στην πραγματικότητα, ερμηνεία μιας πρώτης ερμηνείας μεταμφιεσμένης σε ακατέργαστο και βέβαιο γεγονός. Αυτή η πεποίθηση, σύμφωνα με την οποία τα γεγονότα δε σημαίνουν τίποτα, ορίζει το μηδενισμό της γενιάς του Φουκώ. Μηδενισμός με τη σημασία που τον εννοεί ο Νίτσε όταν αναγγέλλει την κατάργηση του ποζιτιβισμού: "Δεν έχουμε γεγονότα, έχουμε μόνον ερμηνείες"· απόφθεγμα που δεν είναι παρά μια παραλλαγή του διασημότερου: "Τίποτε δεν είναι αληθινό, όλα επιτρέπονται". Όπως έλεγε ο Φουκώ επικρίνοντας τον *Royaumont*:

"Αν η ερμηνεία δε μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, αυτό συμβαίνει επειδή απλούστατα δεν υπάρχει τίποτα προς ερμηνεία. Δεν υπάρχει τίποτα που η ερμηνεία του να είναι απολύτως απαραίτητη, γιατί, κατά βάθος, όλα είναι ήδη ερμηνείες, κάθε σημείο είναι το ίδιο μια ερμηνεία άλλων σημείων, και όχι αντικείμενο που προσφέρεται προς ερμηνεία."¹⁰

Η σύνδεση αυτού του ποζιτιβισμού και αυτού του μηδενισμού μέσα στο ίδιο μυαλό, παράγει ένα μίγμα καταπληκτικό: από τη μια μεριά ο Φουκώ συναθροίζει γύρω από κάθε απόφανσή του ένα τρομακτικό υλικό υποστήριξης (ντοκουμέντα, χωρία κειμένων, λεπτομερειακές αναφορές)· όμως, από την άλλη μεριά, τα ίδια αυτά δεδομένα μπορούν να χρησιμοποιη-

θούν στην κατασκευή διαφορετικών αφηγήσεων και ο πρώτος που παίζει μ' αυτές τις δυνατότητες είναι ο ίδιος ο Φουκώ. Όπως έχουν πει ορισμένοι ιστορικοί, το έργο του Φουκώ ανήκει στην πραγματικότητα στο είδος του λογοεχνικού μύθου ("Μια φορά κι έναν καιρό...", "αν ήμουν βασιλιάς..."). Οι ιστορίες του είναι μυθιστορήματα. Πρόκειται για ένα δυσάρεστο συμπέρασμα που κάθε άλλο παρά δικαιώνει τους ιστορικούς, στο βαθμό που τα δικά τους έργα παρουσιάζουν τα ίδια εξωτερικά γνωρίσματα με εκείνα των έργων του Φουκώ: κατασκευή που παραπλανά και αποκτά ύφος αληθοφάνειας χρησιμοποιώντας λογικές παραπομπές.¹¹

Ο ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΣΕ ΚΙΝΔΥΝΟ

Το 1961 ο μαρξισμός ήταν για το Σαρτρ η κατ' εξοχήν κατεύθυνση και η κατ' εξοχήν αλήθεια: "ο αξεπέραστος ορίζοντας της εποχής μας". Πάντως παρατηρούσε το εξής: "ο μαρξισμός σταμάτησε"¹² από τότε που έγινε επίσημη ιδεολογία ενός Κράτους. Τότε ο Σαρτρ πρόσφερε τις υπηρεσίες του και πρότεινε την επανενεργοποίηση εκείνου που ονόμαζε "Γνώση" προσθέτοντας στη γνώση αυτή μια "συγκεκριμένη ανθρωπολογία" (τη φιλοσοφία της πράξης [praxis]). Την ίδια όμως εποχή, άρχισε ν' ακούγεται στον αέρα του Παρισιού κι ένα άλλο τραγούδι: η ιστορία είναι μύθος.

Αυτή είναι η "θεωρητική συγκυρία" της "παρέμβασης",¹³ όπως ο ίδιος την ονομάζει, του Λουί Αλτουσσέρ. Ο μαρξισμός βρίσκεται σε δύσκολη θέση από δύο πλευρές:

1. Στα μετόπισθεν, όπου διατρέχει τον κίνδυνο να παρασυρθεί στην παρακμή των φιλοσοφιών με τις οποίες η κοινή γνώμη έτεινε να τον συγχέει (αυτές τις φιλοσοφίες, ο Αλτουσσέρ τις συγκεντρώνει υπό την κοινή ονομασία "θεωρητικός ουμανισμός").

2. Στην εμπροσθοφυλακή, όπου δέχεται τα πυρά των στρουκτουραλιστικών πυροβολαρχιών λόγω της θέσης του που υποστηρίζει έναν οικονομικό ντετερμινισμό (μια σχέση δηλαδή αιτίας προς αποτέλεσμα, και όχι ισομορφισμού μεταξύ υποδομής [infrastructure] και υπερδομής [superstructure] [άλλως: μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος]).

Ο Αλτουσσέρ, κομμουνιστής φιλόσοφος που υποστηρίζει αυτή του την τοποθέτηση, ενώ βρίσκεται μεταξύ δύο πυρών θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει για τον εαυτό του τα λόγια που ο Σταντάλ βάζει στο στόμα του Lucien Leuwen: "Είμαι ένας στρατηγός του ιππικού που, σε μια μάχη χαμένη, προσπα-

θεί ξεχνώντας το δικό του συμφέρον να πείσει τους ιππείς του να ξεπεζέψουν και μετά να τους πείσει να πολεμήσουν έτσι τους πεζικάριους". Ο Αλтусσέρ επιχειρεί ένα δύσκολο ελιγμό: να εγκαταλείψει το επικίνδυνο πεδίο της πράξης (praxis) και της "διαλεκτικής", ν' αφήσει τα συντάγματα των υπαρξιστών να εξηγηθούνε μόνοι τους με το στρουκτουραλιστικό πυροβολικό, να περάσει στην πλευρά αυτού του τελευταίου, να επωφεληθεί από τη γενική σύγχυση για να επικρατήσει αυτός και να μείνει τελικά κυρίαρχος του παιχνιδιού. Είναι φανερό ότι αυτή η τολμηρή τακτική υποδηλώνει πως θα χρειαστεί να δεχθεί να θυσιάσει ορισμένα από τα στρατεύματά του. Θα χρειαστεί ν' απαρνηθεί κάθε χεγγελιανή καταγωγή, κάθε συγγένεια μεταξύ μαρξισμού και διαλεκτικής φιλοσοφίας της ιστορίας. Ο κέλητας της "αντίθεσης, κινητήρις δύναμης της ιστορίας", στη ράχη του οποίου χθες ακόμα χοροπηδούσε περήφανα ο μαρξιστής φιλόσοφος δεν είναι πια παρά ένας γερασμένος Ροσσινάντε που είναι επείγον να τον ξεφορτωθεί.

Πάντως η "θεωρητική συγκυρία" δεν επαρκεί για να τοποθετήσουμε τις παρεμβάσεις του Αλтусσέρ. Πρέπει επίσης να τις συσχετίσουμε με την "πολιτική συγκυρία", πράγμα που κι ο ίδιος δεν παύει να διακηρύσσει.¹⁴ "Πολιτική συγκυρία" θα σήμαινε: γαλλική πολιτική κατάσταση και επιπλέον εξέλιξη των δυτικών κοινωνιών, σχέσης Ανατολής-Δύσης, κρίση του δολλαρίου κ.λ.π. αν είχε λεχθεί από κάποιον άλλον αυτή η φράση. Ο Αλтусσέρ δε λέει λέξη για όλ' αυτά. Τίποτα, για παράδειγμα, απ' όσα έγραψε μεταξύ 1960 και 1967 δεν προοιωνίζει τις εξεγέρσεις του Μάη του '68.¹⁵ Εκείνο που εννοεί ο Αλтусσέρ λέγοντας "πολιτική συγκυρία" ανάγεται σε δύο γεγονότα: στην καταδίκη του σταλινισμού από το 20ό συνέδριο του σοβιετικού Κ.Κ. και στο διχασμό του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος μεταξύ του κόμματος της Ρωσίας και του κόμματος της Κίνας.

Αν και η θεωρητική συγκυρία έχει, για τον Αλтусσέρ, πολιτική σημασία, χρήσιμο είναι να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ των οροσήμων αυτών της έκθεσης. Θ' αρχίσω λοιπόν από το θεωρητικό.

Ο "υπαρξιακός μαρξισμός" του μετα-πολέμου παρουσιάζονται σα φιλοσοφία της ιστορίας. Αποκαθιστούσε επικοινωνία μεταξύ της πορείας των πραγμάτων (από τις καταβολές της ανθρωπότητας μέχρι το τέλος της ιστορίας) και του υποκειμενικού βιώματος των ατόμων. Αυτή η φιλοσοφία είχε την πρόθεση να δώσει μια φαινομενολογική θεμελίωση του μαρξισμού ("Είναι" σημαίνει "παρουσιάζει μια σημασία σε μια συ-

νειδηση"). Η αλήθεια των μαρξιστικών θέσεων περί της πάλης των τάξεων και της αναγκαιότητας της επανάστασης βασιζόταν στην εμπειρία του ατόμου που συνειδητά ήταν εκμεταλλεμένος ή εκμεταλλευτής και ελεύθερα επέλεγε να δώσει στη ζωή του τη σημασία μαχητικής υποστήριξης ή καταπολέμησης μιας κοινωνίας οικουμενικής αλληλοαναγνώρισης των συνειδήσεων. Όλα αυτά προκαλούν τώρα την εντύπωση μύθου. Ο Λεβί-Στρώς εξηγεί ότι η βιωμένη σημασία δεν είναι ποτέ λογική σημασία. Ο Αλτουσσέρ θα κάνει ακριβώς αυτό το διαχωρισμό εμπειρίας και γνώσης, ορισμό της ιδεολογίας (με τη δυσφημιστική σημασία της λέξης "ψευδής παράσταση"). Λέει ο Αλτουσσέρ, ότι η ιδεολογία είναι η έκφραση της βιωμένης σχέσης των ανθρώπων με τις προϋποθέσεις της ύπαρξής τους, σχέσης πραγματικής, που εννοείται ότι αυτή η έκφρασή της ποτέ δεν είναι γνώση της και πάντοτε εμπεριέχει κάτι το φανταστικό. Η μαρτυρία της συνειδησης παύει να αποτελεί εγγύηση της αλήθειας του μαρξισμού. Πρέπει λοιπόν να τον στηρίξουμε σε νέα βάση. Έτσι, φτάνουμε σ' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε φόρμουλα της αλτουσερικής παρέμβασης: η θεμελίωση του μαρξισμού δεν πρέπει να αναζητάται σε μια φιλοσοφία της ελευθερίας ή της πράξης (praxis) αλλά σε μια επιστημολογία που η κύρια θέση της θα είναι η αντίθεση μεταξύ συνειδησης και έννοιας (κατά συνέπεια, η αδυναμία να υπάρξει οποιαδήποτε φαινομενολογία).

Η πρώτη κίνηση της τολμηρής παρτίδας που παίζει ο Αλτουσσέρ είναι ο αναδιπλασιασμός του μαρξισμού: έχουμε από τη μια πλευρά την επιστήμη της ιστορίας, άλλως τον ιστορικό υλισμό (ΙΥ), από την άλλη τη φιλοσοφία που θεμελιώνει αυτή την επιστήμη, άλλως διαλεκτικό υλισμό (ΔΥ). Αυτή η διαίρεση παρουσιάζει δύο πλεονεκτήματα. Πρώτο πλεονέκτημα: τακτοποίηση ως προς τη¹⁶ γαλλική επιστημολογική σχολή, που ο Αλτουσσέρ την προορίζει για σύμμαχό του· κατ' αυτή τη σχολή, επανέρχεται στην επιστήμη η δικαιοδοσία ν' αποφασίζει τι υπάρχει και τι όχι: η φιλοσοφία, κατά την άποψη της σχολής, πρέπει να μιλάει όχι για το "Είναι" αλλά για τον επιστημονικό λόγο. Δεύτερο πλεονέκτημα: η αποσύνδεση του μαρξισμού από τη "φιλοσοφία της ιστορίας". Η μεταπολεμική γενιά είχε σε μεγάλη υπόληψη τα νεανικά κείμενα του Μαρξ, γιατί αυτά, με τη χεγγελιανή τους γλώσσα ("αλλοτρίωση", "εργασία", "αρνητικότητα") προσφερόντουσαν σε φαινομενολογική ερμηνεία. Αυτή η γενιά καταδίκασε αντίθετα τις επιστημονικές απαιτήσεις του Κεφαλαίου: μια "αντικειμενική διαλεκτική" έλεγαν, δεν σημαίνει τίποτα γιατί απαιτεί το χειρισμό των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων σαν να επρό-

κειτο για σχέσεις μεταξύ πραγμάτων.

Ο ΙΥ είναι η επιστήμη που θεμελιώθηκε από το Μαρξ, που την εκθέτει στο Κεφάλαιο. Ο Αλтусσέρ αδιάκοπα επιμένει σ' αυτό το σημείο: αν το Κεφάλαιο παρουσιάζει οποιοδήποτε ενδιαφέρον, αυτό συμβαίνει μόνο επειδή το βιβλίο αποτελεί γεγονός για την ιστορία των επιστημών. Γεγονός τέτοιας σπουδαιότητας, ώστε να μπορεί να συγκριθεί με τη θεμελίωση από το Θαλή των μαθηματικών ή της φυσικής από το Γαλιλαίο.¹⁷ Εδώ αναγνωρίζουμε το σενάριο που ο νεοκαντιανισμός αποδίδει στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης της Κριτικής του καθαρού λόγου: υπάρχει στις καταβολές κάθε επιστήμης μια επανάσταση της μεθόδου, που συνίσταται στην επερώτηση του αντικειμένου αντί της καθοδήγησης από αυτό. Που σημαίνει, στη γλώσσα του νεο-καντιανισμού: η επιστήμη αρχίζει όταν παύουμε να εμπιστευόμαστε τις αισθητές αποδείξεις ή τις πρώτες αλήθειες της συνείδησης, η επιστήμη "κατασκευάζει" ή "παράγει" το αντικείμενό της. Η "επανάσταση της μεθόδου" τώρα ονομάζεται "επιστημολογική τομή" (όρος που αποδίδεται στο Μπασελάρ), και ο "εμπειρισμός", με τον οποίο πρέπει να κοπούν οι σχέσεις, θ' αντιστοιχεί στο εξής στον όρο "ιδεολογία". Η φιλοσοφία, από την πλευρά της, έχει σαν αντικείμενο το λόγο. Όμως ο λόγος, αφού εξελίσσεται ιστορικά, δε μπορεί να μας γίνει γνωστός παρά σαν μελέτη της μεθόδου των επιστημών που αναπτύσσονται κατ' αυτή την ιστορική διάρκεια (είναι γνωστό πως αυτό ήτανε το πρόγραμμα των Παραδόσεων της θετικής φιλοσοφίας του Κοντ). Κατά τον Αλтусσέρ το καθήκον της ΙΔ είναι το ακόλουθο: να πει κατά τι η μέθοδος του Μαρξ (η "λογική" του ή έστω η "διαλεκτική" του) είναι επιστημονική. Πού όμως βρίσκεται αυτή η φιλοσοφία του Μαρξ; Απαντά ο Αλтусσέρ: πουθενά.¹⁸ Η φιλοσοφία του Μαρξ είναι "η λογική του Κεφαλαίου". Άρα, αν αληθεύει ότι ο Μαρξ είχε κατά νου να εκθέσει —"σε δύο ή τρία τεύχη"— αυτή τη "λογική", δεν το έχει κάνει αυτό, και όπως σημειώνει ο Αλтусσέρ, ούτε κανείς άλλος μετά από αυτόν το έχει κάνει. Κανείς ακόμα δεν έχει πει γιατί το Κεφάλαιο ήταν ένα επιστημονικό βιβλίο. Όμως, έστω κι αν παραλείπεται η επιστημονική θεωρία, το επιστημονικό βιβλίο έχει γραφεί. Το Κεφάλαιο υπάρχει: άρα η μαρξιστική φιλοσοφία είναι παρούσα σ' αυτό "σαν πρακτική εφαρμογή", που σημαίνει ότι η επιστημονική μέθοδος έχει επεξεργαστεί το βιβλίο χωρίς ν' αποφαίνεται εκεί περί του εαυτού της. Έτσι, είναι καθήκον του μαρξιστή φιλόσοφου "ν' αναγνώσει το Κεφάλαιο" για ν' ανακαλύψει τη λογική του.

Η επιχείρηση δεν έχει σημασία παρά μόνον αν ήδη είναι αποδεκτό ότι το Κεφάλαιο είναι επιστημονικό βιβλίο, που επιδέχεται σύγκριση με τα Στοιχεία του Ευκλείδη ή με τις Αρχές του Νεύτωνα. Αυτό πώς το ξέρουμε; Ερώτημα που γίνεται ακόμα πιεστικώτερο, αν μόνο η μελέτη αυτού του βιβλίου μπορεί να μας δώσει το κριτήριο του επιστημονικού.

Φαίνεται πως η απάντηση είναι η ακόλουθη: Ξεκινάμε από το εξής: ότι η ιδεολογία είναι συνδεδεμένη με τον ιδεαλισμό, και ότι η επιστήμη βρίσκεται στο πλευρό του υλισμού. Άρα η μέθοδος του Μαρξ στο Κεφάλαιο είναι η κριτική της κλασσικής πολιτικής οικονομίας (όπως υποδεικνύει κι ο υπό-τιτλος του βιβλίου). Αυτή η κριτική εργασία που ο Μαρξ πραγματοποιεί πάνω στα κείμενα των άγγλων οικονομολόγων μπορεί να περιγραφεί σαν παραγωγική εργασία, με την κατά γράμμα σημασία της λέξης: μετασχηματισμός μιας πρώτης ύλης που καταλήγει σ' ένα τελειωμένο προϊόν. Ο Μαρξ παράγει γνώση (δηλαδή, το αποτέλεσμα της εργασίας του είναι το ότι γνωρίζουμε το πραγματικό) επεξεργαζόμενος μια πρώτη ύλη που είναι ο λόγος μιας ιδεολογίας περί του πραγματικού, ο λόγος που υποστηρίζει η πολιτική οικονομία και όχι ένα πραγματικό που προσφέρεται σε θέαση στα πλαίσια μιας φαινομενολογικής εμπειρίας. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι μια επιστήμη είναι η γνώση της ιδεολογίας από την οποία εξέρχεται (δια "τομής") και εν συνεχεία είναι η γνώση του μετασχηματισμού αυτού του ιδεολογικού υλικού.¹⁹ Η κατασκευή της "θεωρίας της γνώσης" στην οποία περιορίζεται εδώ η φιλοσοφία, είναι ακριβώς η περιγραφή των εργασιακών εργαλείων και των παραγωγικών χειρισμών της επιστήμης. Ο Αλτουσσέρ προσέχοντας ν' αποφύγει αυτή τη νεοκαντιανή γλώσσα, προτιμά να μιλάει για "θεωρία της πρακτικής". Και, αν η γνώση παράγεται με τη χρησιμοποίηση εργαλείων (εννοιολογικών) σε μια ύλη που είναι τόσο ετερογενής ως προς τα εργαλεία αυτά όσο ετερογενής είναι η ξύλινη σανίδα που τεμαχίζει ο ξυλουργός ως προς το πριόνι του, τότε και η μέθοδος του Μαρξ παύει να είναι "διαλεκτική" με την ιδεαλιστική σημασία του όρου: η γνώση παύει να είναι η κίνηση αναγνώρισης του εαυτού στο έτερο του εαυτού. Όπερ έδει δείξαι.

Μια πρώτη αντίρρηση σ' αυτή την αντίληψη περί της αντίθεσης μεταξύ ιδεαλισμού των ιδεολόγων και υλισμού των επιστημόνων μπορεί να εξαχθεί από τη μαρτυρία του ίδιου του Μαρξ. Αυτός ο τελευταίος έχει γράψει ότι η μέθοδός του στο Κεφάλαιο ήταν "ευθέως αντίστροφη" εκείνης του Χέγγελ: η διαλεκτική του Χέγγελ περπατάει με το κεφάλι, θα πρέπει

να τη στήσουμε στα πόδια της. Πάντοτε εννοούσαμε αυτή τη φράση με μια σημασία καθ' εαυτό "διαλεκτική": η μετάβαση στο "ευθέως αντίθετο" ήταν μια "διαλεκτική πρόοδος", ένα *Aufhebung* (άρση — διατήρηση) που, ανασκευάζοντας την πλάνη, διατηρούσε την κρυμμένη μέσα σ' αυτή την πλάνη αλήθεια. Αλλά ο Αλτυσσέρ αποκηρύσσει αυτήν την ερμηνεία: αν η σχέση ιδεαλισμού και υλισμού ήταν "διαλεκτική" η ίδια, με τη χεγγελιανή σημασία της λέξης, θα υπήρχε τελικά "διαλεκτική ταυτότητα" μεταξύ της χεγγελιανής λογικής και της μαρξικής λογικής. Η σχέση δεν πρέπει να είναι διαλεκτική. Ή, αν προτιμάτε, πρέπει να είναι "διαλεκτική" με μια νέα σημασία της λέξης, ριζικά ξένη ως προς το Χέγγελ.

Η θέση του Αλτυσσέρ όσον αφορά τη σχέση Χέγγελ-Μαρξ, παρουσιάζοντάς την με τον παραπάνω τρόπο, είναι απλούστατα αστήρικτη. Αν ο Μαρξ μιλάει για "διαλεκτική", πρέπει να υπάρχει κάτι κοινό μεταξύ εκείνου που αυτός εννοεί με τον όρο και εκείνου που ο ίδιος έχει διαβάσει στο Χέγγελ. Και το κοινό αυτό χαρακτηριστικό πρέπει να ξαναβρίσκεται στη διαλεκτική σχέση —με τη μαρξιστική, υλιστική σημασία— μεταξύ των δύο διαλεκτικών, της ιδεαλιστικής και της υλιστικής. Η διαλεκτική λοιπόν που κυμαίνεται μεταξύ των δύο διαλεκτικών είναι η μοναδική διαλεκτική, και η μετάβαση από το Χέγγελ στο Μαρξ γίνεται θαυμάσια διαλεκτική, κατά την άποψη του Μαρξ τουλάχιστον. Όμως φαίνεται ότι ο Αλτυσσέρ άλλο πράγμα έχει στο μυαλό του. Φαίνεται να μας λέει, συγκαλυμμένα, ότι ο μαρξισμός στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου διαλεκτικός: η μέθοδος του Μαρξ είναι ριζικά καινούργια. Όμως ο Μαρξ, όταν θέλει να εκφράσει αυτόν το νεωτερισμό που για την έκφρασή του δεν υπάρχει ακόμα γλώσσα, είναι υποχρεωμένος να μιλήσει τη χεγγελιανή γλώσσα και αυτό είναι που δημιουργεί τη φαινομενική κοινότητα μεταξύ της ιδεαλιστικής λογικής και της υλιστικής λογικής. Συνοπτικά, το εγχείρημα του Αλτυσσέρ υπαινισσόταν την εν καιρώ εγκατάλειψη του όρου "διαλεκτική": σχέδιο που έπρεπε να επιφυλάσσεται να το ανακοινώσει, αφού θα είχε προετοιμάσει τα πνεύματα.²⁰

Γενικώτερα, έχουν προσάψει στον Αλτυσσέρ ότι αγνόησε κάποια δήλωση του Μαρξ, ότι δεν ανέφερε κάποια σελίδα, ότι δεν υπολόγισε τα *Grundrisse*, συνοπτικά, ότι κακομεταχειρίστηκε το *corpus* για να υποστηρίξει μια ιστορική αντι-αλήθεια (τη ρήξη μεταξύ Χέγγελ και Μαρξ). Έφεραν στον Αλτυσσέρ αντιρρήσεις επί του ιστορικού πεδίου, ενώ αυτός ήθελε να κρατηθεί στο επιστημολογικό πεδίο. Ο μαρξισμός του Αλτυσσέρ είναι μια θεωρία που επιδιώκει την έκθεσή της σε

γεωμετρικές αρχές. Αν το όνομα του Μαρξ υποδηλώνει το συγγραφέα όλων των φράσεων που περιέχονται στα βιβλία τα υπογραφόμενα "Καρλ Μαρξ", είναι αυτονόητο ότι ο Μαρξ είναι αρκετά συχνά χεγγελιανός, κι ο Αλтусσέρ το αναγνωρίζει αυτό πριν απ' όλους: το εξηγεί σαν αποτέλεσμα του πεπρωμένου σύμφωνα με το οποίο το καινούργιο πρέπει να λέγεται στη γλώσσα του παλιού. Αν αντίθετα αποφασίσουμε να ονομάσουμε το Μαρξ θεμελιωτή μιας ιστορικής επιστήμης, αν η θεμελίωση μιας νέας επιστήμης απαιτεί μια "τομή" και αν η προ-επιστημονική ιδεολογία της ιστορίας ενσαρκώνεται στο χεγγελιανισμό, το αποτέλεσμα που προκύπτει είναι ότι μαρξιστικές θα θεωρούνται μόνον οι αποφάνσεις που πραγματοποιούν την προαναφερθείσα "τομή". Σε μια τέτοια συζήτηση τα χωρία δεν αποδεικνύουν τίποτε, εφ' όσον μια απόφαση μπορεί να είναι "μαρξιστική" σύμφωνα με την πρώτη σημασία και να μην είναι "μαρξιστική" σύμφωνα με τη δεύτερη.

Σοβαρώτερη είναι η ακόλουθη αντίρρηση: θέτοντας την ΙΔ σαν επιστημολογία του ΙΥ, ο Αλтусσέρ θα διέπραττε το σφάλμα του πασίγνωστου φαύλου κύκλου, δια του οποίου ο νεοκαντιανός ποζιτιβισμός υπεκφεύγει το οντολογικό πρόβλημα. Εκείνο που αμφισβητείται είναι η εγκυρότητα της εξίσωσης μεταξύ Είναι και παράστασης. Σε πρώτη φάση, παραδεχόμαστε το επιστημονικό γεγονός και αναζητούμε τις προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατό αυτό το γεγονός: αν εννοείται ότι υπάρχει επιστήμη, για παράδειγμα στη φυσική του Νεύτωνα, πώς εξηγείται ότι ένας άνθρωπος (ο Νεύτων) μπόρεσε ν' αποφανθεί για τους νόμους της φύσης; Η απάντηση είναι πως η επιστήμη αυτή έχει σαν αντικείμενό της τα φαινόμενα (Είναι = παράσταση, νόμος της φύσης = νόμος της παράστασης). Σε μια δεύτερη φάση επιχειρούμε ν' αποδείξουμε ότι πράγματι οι επιστήμες μας παρέχουν τη γνώση της φύσης για το λόγο ότι συμφωνούν με τις γενικές προϋποθέσεις της γνώσης οποιουδήποτε πράγματος: σαν να μην προερχόταν ο ορισμός αυτών των προϋποθέσεων από την ανάλυση του "επιστημονικού γεγονότος" στο παράδειγμα αυτών ακριβώς των επιστημών! Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Αλтусσέρ συνάγει μια επιστημολογία από το Κεφάλαιο για να επαληθεύσει κατόπιν τους ισχυρισμούς του ιστορικού υλισμού επιστημονικά, χάρη σ' αυτήν ακριβώς την επιστημολογία. Φαίνεται λοιπόν ότι αντικαθίσταται η φαινομενολογική θεμελίωση του μαρξισμού (όποια κι αν είναι η εγκυρότητά της...) από έναν απλό και καθαρό φαύλο κύκλο (*petitio principii*): διαβάζουμε πρώτα το Κεφάλαιο για να μάθουμε, ας πούμε, τι είναι επιστήμη και κατόπιν αυτοσυγχαιρόμαστε επειδή βρίσκουμε το

ίδιο το Κεφάλαιο σύμφωνα ως προς τις απαιτήσεις της επισημολογίας που μόλις έχουμε εξάγει απ' αυτό.

Ο Αλтусσέρ παραδέχεται ότι υπάρχει κάτι το κυκλικό στην απόπειρά του.²¹ Αλλά ίσως αυτός ο κύκλος να μην είναι φαύλος κύκλος. Φαίνεται ίσως έτσι λόγω της υπερβολικής σύνεσης με την οποία ο Αλтусσέρ εκθέτει το σχέδιό του. Όλα πείθουν ότι ο σκοπός του είναι ο ακόλουθος: το να δώσει, με τη συγχώνευση της ΥΔ και επιστημολογίας της γαλλικής σχολής, στον ΙΥ τη μορφή επιστήμης ξεκινώντας από μια ιδεολογική πρώτη ύλη που είναι ακριβώς ο χυδαίος μαρξισμός. Είναι αρκετά προφανές ότι δε μπορεί να υπάρξει επιστημολογία κατάλληλη για το μαρξισμό (σαν ιστορική επιστήμη), που θα έμενε διαχωρισμένη από την επιστημολογία των επιστημών της φυσικής, των μαθηματικών κ.λ.π. Πρέπει λοιπόν η ΥΔ (η μαρξιστική φιλοσοφία) να γίνει η θεωρία της επιστήμης γενικά. Η ΥΔ δε θα περιορίζεται στην έκθεση των προϋποθέσεων από τις οποίες ο ΙΥ παράγει τη γνώση της ιστορίας, αλλά θα λέει επίσης το πώς η αριθμητική παράγει τη γνώση των αριθμών, η φυσική τη γνώση των μορφών ενέργειας κ.λ.π. Ο Αλтусσέρ θα είχε επιτύχει το σκοπό του —την αντικατάσταση της θεμελίωσης στη συνείδηση ή το βίωμα, από τη θεμελίωση στην έννοια— αν είχε δείξει ότι το Κεφάλαιο εκπληρώνει τους όρους της γενικής επιστημολογίας. Αυτή η τελευταία θα γινόταν ο υπέρτατος κριτής. Σε μια τέτοια ανακατασκευή του μαρξισμού, η εξουσία που παίρνει την οριστική απόφαση επί των θεωρητικών ζητημάτων είναι λόγια, δεν είναι πια πολιτική. Την τελευταία λέξη θα την έχει μια επιστημονική επιτροπή και όχι το πολιτικό γραφείο του Κ.Κ.: η πρώτη ξέρει τι κάνει μια πρόταση να είναι επιστημονική, ενώ το δεύτερο διατρέχει σοβαρό κίνδυνο να βυθιστεί στην ιδεολογία.

Αλλά θα εγγυηθούν οι επιστημολόγοι ότι ο ΙΥ, στην αναμορφωμένη εκδοχή του Αλтусσέρ, είναι επιστήμη εξ' ίσου ό-πως και η χημεία ή η αστρονομία; Υποπευδόμεστε ότι άλλοι θα πουν ναι και άλλοι όχι. Η επιστημολογία πρέπει να εγγυηθεί για το επιστημονικό κύρος του ΙΥ, αλλά εφ' όσον υπάρχουν πολλές επιστημολογίες, η επιστημολογική επικύρωση της ΙΔ (που δεν έχει ακόμα συσταθεί) έχει τώρα ν' αντιμετωπίσει αντίπαλες θεωρίες της επιστήμης (για παράδειγμα του Πόππερ και του Χάμπερμας κ.λ.π.).

Η καλή επιστημολογία είναι εκείνη που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε το γεγονός ότι μια θεωρία μας παρέχει γνώση. Εδώ ο Αλтусσέρ απορρίπτει κάθε εμπειρικό κριτήριο: ο μαρξισμός σαν επιστήμη της ιστορίας δεν θα επαληθευθεί

ούτε θα διαψευσθεί σύμφωνα με το αν θα προκαλέσει ή όχι κάποιο ιστορικό γεγονός (για παράδειγμα μια παγκόσμια κρίση). Η επιστήμη πρέπει να εκπληρώνει καθαρά εσωτερικές απαιτήσεις, ορίζεται από τον τρόπο διευθέτησης των αποφάνσεων και όχι από "επιτυχίες". Κατά συνέπεια δημιουργείται το ακόλουθο ερώτημα: και με ποιο τρόπο είναι γνώσεις τα προϊόντα της "θεωρητικής πρακτικής" (της επιστήμης δηλ.) του επιστήμονα; Μ' άλλα λόγια, με ποιο τρόπο το αποτέλεσμα της επιστημονικής εργασίας θα είναι το να γνωρίσουμε εκείνο περί του οποίου πρόκειται (εκείνο που ο Αλτουσσέρ ονομάζει, χωρίς ποτέ να αποσαφηνίζει, "πραγματικό αντικείμενο"); Αυτό το καίριο ερώτημα, που είναι επίσης το πρώτο ερώτημα και για το φιλόσοφο, έχει μείνει αναπάντητο από τη στιγμή που τέθηκε.²² Μήπως όλη η εργασία της θεμελίωσης κρέμεται στο κενό; Ίσως όχι, γιατί η απάντηση που "δε βρίσκεται" στο κείμενο του 1965 είχε δοθεί το 1963 σ' ένα άρθρο όπου ο Αλτουσσέρ επιζητούσε να δείξει ότι η μαρξιστική διαλεκτική δεν έχει τίποτε το χεγγελιανό.²³ Παρείχε τότε τους ακόλουθους ορισμούς: οι επιστήμες είναι θεωρητικές πρακτικές που μετασχηματίζουν σε "γνώσεις" (δηλαδή σε επιστημονικές αλήθειες) τα ιδεολογικά προϊόντα των υφιστάμενων εμπειρικών πρακτικών (δηλαδή όλων των συγκεκριμένων δραστηριοτήτων των ανθρώπων: εργασία, παιχνίδι κ.λ.π.). Η διαλεκτική (ή φιλοσοφία) είναι η συνολική θεωρία της πρακτικής εν γένει και πρέπει να έχει εκπονηθεί ξεκινώντας από την επιστημολογία, δηλ. από τη θεωρία των επιστημονικών πρακτικών. Γιατί όμως, μπορούμε να ρωτήσουμε, πρέπει η φιλοσοφία να έχει σαν αντικείμενο την ανθρώπινη πρακτική (και όχι, για παράδειγμα, τη φύση σύμφωνα με την άποψη των υποστηρικτών μιας "διαλεκτικής της φύσης", της οποίας φύσης η ανθρώπινη πρακτική δε θα ήταν τότε παρά ένας τομέας; Και γιατί η θεωρία της πρακτικής εν γένει πρέπει να κατασκευάζεται ξεκινώντας από τη θεωρία ορισμένων εξειδικευμένων πρακτικών, δηλαδή των επιστημονικών πρακτικών; Στη φράση που ακολουθεί δίνεται η απάντηση σ' αυτά τα δύο ερωτήματα: στη γενική θεωρία ή στη διαλεκτική

"εκφράζεται θεωρητικά η ουσία της θεωρητικής πρακτικής εν γένει, και δια μέσου αυτής η ουσία της πρακτικής εν γένει, και δια μέσου αυτής της τελευταίας η ουσία των μετασχηματισμών, του "γίγνεσθαι" των πραγμάτων εν γένει."²⁴

Δυστυχώς, ο Αλτουσσέρ δε λέει τίποτα παραπάνω σ' αυτό

το θέμα. Ο ανάγνώστης που ίσως βρίσκει σκοτεινό ή ανεξέλεγκτο αυτό το πέρασμα από τη γνώση της "θεωρητικής πρακτικής" στη γνώση του "γίγνεσθαι των πραγμάτων εν γένει", μάταια θα αναζητήσει στα γραπτά του Αλτουσσέρ κάποια πιο ρωμαλέα ανάπτυξη πάνω στο ερώτημα της θεμελίωσης της αλήθειας που εγείρεται εδώ. Αν όμως ο Αλτουσσέρ δε λέει, στην παραπάνω φράση του, από πού του έγινε φανερό ότι η ουσία των πραγμάτων εκφράζεται στην ουσία της θεωρίας, υποδηλώνει όμως σαφέστατα σ' αυτή την ίδια φράση, σε ποιο βαθμό ο "θεωρητικός αντιουμανισμός" και η "τομή" μεταξύ της επιστήμης του Μαρξ και της ιδεολογίας του Χέγκελ είναι κατασκευές εύθραυστες, που ξεθεμελιώνονται σε χάρτινοι πύργοι απ' τον παραμικρότερο άνεμο της φιλοσοφίας. Γιατί παρ' όλες τις "ρήξεις" του ο Αλτουσσέρ παραμένει στον εξανθρωπισμό της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή στο σημείο εκείνο που γύρω του δεν έχει πάψει να περιστρέφεται η γαλλική φιλοσοφία χωρίς να το συνειδητοποιεί ιδιαίτερα η ίδια. Χωρίς αμφιβολία, δε λέμε πια πως η έννοια είναι σύλληψη του εαυτού της και ότι στην' αυτο-σύλληψή της (ή συνειδηση) ανακαλύπτει την ταυτότητα του Είναι με την έννοια. Αλλά δε διστάζουμε να πούμε ότι η θεωρία, γνωρίζοντας την ουσία της θεωρητικής πρακτικής (δηλαδή την ίδια την ουσία της) γνωρίζει κάθε πρακτική, αυτή την "εν γένει πρακτική" που εδώ δεν αποτελεί ονομασία των συμπεριφορών που εξασκούν τα δείγματα του ανθρώπινου είδους επί της γης τόσο, όσο αποτελεί μια ονομασία αντίστοιχη προς "την ενότητα ανθρώπου και φύσης",²⁵ την πιο κατάλληλη ονομασία της ολότητας (ή της σύνθεσης του καθ' εαυτό και του δι' εαυτό όπως έλεγε ο Σαρτρ όταν πέρναγε τις χεγγελιανές στιγμές του). Όπως βλέπουμε, δεν κινδυνεύει και πολύ η χεγγελιανή διαλεκτική.

ΟΙ ΥΠΕΡΔΟΜΕΣ

Για το μαρξιστή θεωρητικό υπάρχει ένα κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ της αποκήρυξης του σταλινισμού και της κινεζικής διάσπασης: και στις δύο περιπτώσεις, ο κανόνας ότι η υπερδομή (ιδεολογία, πολιτικά και νομικά σχήματα) εξηγείται από την υποδομή (άλλως βάση — σχέσεις παραγωγής) είχε κατάφωρα παραβιαστεί. Το 20ό συνέδριο του Κ.Κ. της Ε.Σ.Σ.Δ. καταδίκασε το 1956 το σταλινικό δογματισμό ("ιδεολογικό σφάλμα") και τις "παραβιάσεις της σοσιαλιστικής νομιμότητας" ("πολιτικό σφάλμα"). Αλλά, αν διαπράχθηκαν

αυτά τα σφάλματα, τότε πώς εξηγείται μια υπερδομή που παρεκτρέπεται από μια άμεμπτη υποδομή; Αν πρόκειται για σοσιαλιστική οικονομία, γιατί δεν είναι κυρίαρχο το προλεταριάτο τόσο στο Κράτος όσο και στην ιδεολογία; Από την άλλη μεριά, η Κίνα το 1966 μπαίνει στη Μεγάλη Πολιτιστική Προλεταριακή Επανάσταση. Πώς νοείται μια προοδευτική επανάσταση σ' ένα Κράτος που είναι ήδη σοσιαλιστικό; Οι μαοϊκοί εξηγούν ότι πρέπει να παλαίψουν εναντίον των απειλών αποκατάστασης του προηγούμενου καθεστώτος στον "πολιτισμικό" τομέα των ηθών και των ιδεών. Κι εδώ επίσης η ιδεολογία είναι κάτι παραπάνω από μια πιστή αντανάκλαση της οικονομίας.

Για να λύσει αυτές τις δυο σπαζοκεφαλίες ο Αλτσσέρ καταφεύγει σε κάποιο στρουκτουραλισμό που εξ' άλλου είναι μάλλον φαινομενικός παρά πραγματικός.²⁶ Έχουμε δει πως κατά την παλιά καλή δομική μέθοδο, ο οικονομικός ντετερμινισμός που επαγγέλλονται οι μαρξιστές ήταν απαράδεκτος, επειδή αποφαινόταν μια σχέση ευθείας αιτιότητας μεταξύ του περιεχομένου του λόγου και της πραγματικότητας του εκφραστή του, παραμελώντας μ' αυτόν τον τρόπο τον ειδικό ρόλο του κώδικα. Για παράδειγμα, έστω ότι έχουμε ένα οποιοδήποτε μυθιστόρημα: για τον κοινό μαρξισμό, αυτό το μυθιστόρημα αναπαράγει είτε την ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης, είτε την ιδεολογία της καταδυναστευόμενης τάξης· για το στρουκτουραλιστή μια τέτοια απόφαση είναι τουλάχιστον ανώριμη, γιατί η προέλευση του μυθιστορήματος ανάγεται κατ' αρχή στον κώδικα του μυθιστορηματικού λόγου και όχι στην κοινωνική συνείδηση του μυθιστοριογράφου: μόνο σε μια δεύτερη φάση, χάρη σε μια πρόοδο της ανάλυσης, ίσως γίνει δυνατή η εγκαθίδρυση μιας σχέσης μεταξύ του μυθιστορηματικού κώδικα στο σύνολό του (όχι όμως ετούτου ή εκείνου του μυθιστορήματος) και της σχέσης υποτέλειας που, μεταξύ όλων των δυνατών σχέσεων εξουσίας μιας ομάδας πάνω σε μια άλλη, ορίζει την κυριαρχία της αστικής τάξης. Και, αν αυτή η υπόθεση μιας σχέσης μεταξύ μυθιστορηματικού κώδικα και κυριαρχίας της αστικής τάξης επαληθεύεται, τότε τα "προοδευτικά" μυθιστορήματα δε θα είναι εκείνα που, κατά το περιεχόμενο, αναφέρονται στις εμπειρίες των εργατών ("λαϊκή λογοτεχνία", "σοσιαλιστικός ρεαλισμός"), αλλά εκείνα που, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, παραβαίνουν ή θέτουν σε κίνδυνο τον κώδικα του μυθιστορήματος. Ο προοδευτικός συγγραφέας θα είναι ο Τζόους ή ο Μαλλαρμέ, και όχι πια ο Ζολά ή ο Αραγκόν.²⁷

Η αλτσσερική φόρμουλα της "δομικής αιτιότητας" παρέχει

την επιζητούμενη λύση. Αυτή θα επιτρέψει την παραχώρηση μιας "σχετικής αυτονομίας" στο ιδεολογικό, διατηρώντας ταυτόχρονα, κατ' αντίθεση προς τον ορθόδοξο στρουκτουραλισμό, ένα "τελεσιδικό" καθορισμό από το οικονομικό. Πρόκειται για οξυδερκή κυκλωτικό ελιγμό που θα έχει εκπληκτική επιτυχία στην κοινή γνώμη. Η "δομική αιτιότητα" του Αλтусσέρ δε θα δανειστεί μόνο απ' το στρουκτουραλισμό εκείνο ακριβώς που του έδινε το κύρος —την τεχνική της ανάλυσης— αλλά θα τον ξεπεράσει δίνοντας στις ιδέες που είχαν μια "αυτονομία του συμβολικού" (Λεβί-Στρως) ή του "Σημαίνοντος" (Λακάν), που τώρα μεταβάλλεται σε "σχετική αυτονομία της ιδεολογίας", την πολιτική προέκταση που τους έλειπε. Χάρη στην αιτιότητα αυτή θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε το σταλινισμό και την πολιτιστική επανάσταση. Πρέπει λοιπόν να υπογραμμίσουμε ότι οι δάσκαλοι του στρουκτουραλισμού παρέμειναν μάλλον σαν προφάσεις στο πεδίο της πολιτικής ανάλυσης: πρόκειται για ένα πεδίο όπου στη Γαλλία είναι αποφασιστικής σημασίας μόνον η "ανέκκλητη" αποτίμηση μιας ιδέας από την κοινή γνώμη.

Πώς θα μπορούσε η ίδια αιτία ν' αποτελέσει απολογισμό διαφορετικών αποτελεσμάτων; Η ποικιλία των πολιτισμικών, πολιτικών και κοινωνικών μορφών ενίσταται κατά της ομοιομορφης εξήγησης μιας αένης "αντίθεσης" μεταξύ της ανάπτυξης των "παραγωγικών δυνάμεων" (Π.Δ.) και της διατήρησης των υφιστάμενων "σχέσεων παραγωγής" (Σ.Π.). Κάποιο "παιχνίδι" είναι απαραίτητο στην εξήγηση και ακριβώς αυτό το "παιχνίδι" εισάγει ο Αλтусσέρ ορίζοντας την κοινωνία σαν μια "δομημένη πολυπλοκότητα".²⁸ Παραθέτοντας χωρία "συγκεκριμένης ανάλυσης", όχι μόνο του Μαρξ αλλά επίσης και του Λένιν, του Μάο και ιδιαίτερα του συντρόφου Στάλιν,²⁹ ο Αλтусσέρ δε δυσκολεύεται να δείξει ότι η ιστορική ανάλυση σαν πρακτική αυτών των αυθεντιών, είναι διαφορετική από εκείνην που συνιστάται από το επίσημο δόγμα. Διαβάζοντας το Κεφάλαιο κάτω απ' αυτό το καινούργιο φως, θα πούμε ότι όλη η κοινωνία είναι ένα σύνολο "διεκδικήσεων": ιδεολογία, πολιτική, οικονομία.³⁰ Αντί να υποθέσουμε σχέσεις άμεσης ή μηχανικής αιτιότητας μεταξύ αυτών των διεκδικήσεων (Εάν Α τότε και Β), θα δεχθούμε σχέσεις "δομικής" αιτιότητας. Αλλά τι πρέπει να εννοήσουμε απ' αυτό; Όλες οι διεκδικήσεις συνυπάρχουν, δε μπορούμε ν' ανάγουμε τις μεν στις δε. Η οικονομική διεκδίκηση παραμένει προνομιακή: όμως όχι πια επειδή επενεργεί άμεσα στις πολιτικές σχέσεις, που με τη σειρά τους αντανακλούν τον εαυτό τους στην ιδεολογία —τώρα αυτή η θέση έχει καταδικαστεί

σαν "οικονομολογικό" σφάλμα—, αλλά επειδή αυτή αναθέτει σε μία από τις διεκδικήσεις του "όλου" το ρόλο της κυρίαρχης διεκδίκησης. Για παράδειγμα, σε ένα κοινωνικό μόρφωμα που έχει μια ορισμένη οικονομική βάση (το φεουδαρχικό πρότυπο παραγωγής), η κυρίαρχη διεκδίκηση θα είναι πολιτική, οι πολιτικές αντιθέσεις θα κυριαρχήσουν, αλλά δεν θα εξηγούν τα πάντα, επειδή η κυρίαρχη αντίθεση είναι "προκαθορισμένη" η ίδια από τις αντιθέσεις των άλλων διεκδικήσεων. Η αιτιότητα λοιπόν είναι δομική επειδή είναι η δομή—όρος δια του οποίου ο Αλтусσέρ εννοεί τον τρόπο που οι διεκδικήσεις συνδυάζονται μεταξύ τους— που αποφασίζει "τέλεσιδικα" ποια απ' αυτές θα κυριαρχήσει.

Το 1963 ο Αλтусσέρ υποστηρίζει ότι η σχετική αυτονομία των υπερδομών

"εξηγεί πολύ απλά, θεωρητικά, το ότι η σοσιαλιστική υποδομή κατάφερε ουσιαστικά ν' αναπτυχθεί χωρίς να υποστεί ζημιές κατά την περίοδο των σφαλμάτων που είχαν προσβάλλει την υπερδομή."³¹

Τι σημαίνουν αυτά τα λόγια; Το εξής: ο διαχωρισμός των διεκδικήσεων, ο διαχωρισμός μεταξύ εκείνου που εξελίσσεται στην υποδομή κι εκείνου που συμβαίνει στην υπερδομή, μας επιτρέπει να μιλάμε όσο θέλουμε για καταπίεση (εγκλήματα του Στάλιν κ.λ.π.) όχι όμως και για εκμετάλλευση. Παρατηρούμε λοιπόν ότι ο Αλтусσέρ δε μπορεί να διατηρήσει τη θέση του πάνω στη φύση του σοβιετικού συστήματος (μια σοσιαλιστική υποδομή που υποστηρίζει μια μη σοσιαλιστική υπερδομή) παρά μόνον αν αρκεστεί σε μια αφελή και ιδεαλιστική άποψη περί της εξουσίας. Αυτή η αφέλεια θα γίνει προφανής κατά τα γεγονότα του Μάη του '68. Θα πρέπει να επιμείνω σ' αυτό το σημείο, επειδή υπαγορεύει πολλά επεισόδια που πρόκειται να εκθέσω αργότερα και επεξηγεί το ποδοπάτημα του μαρξισμού που το επακολούθησε η πλήρης εξάλειψή του από τη γαλλική πολιτικο-θεωρητική σκηνή, αρχικά με τις "φιλοσοφίες της επιθυμίας" (1970-1975), κατόπιν με τη "νέα φιλοσοφία" (1977-1978).

Στην πραγματικότητα, η μαρξιστική ανάλυση του σταλινικού συστήματος που επιζητεί όλος ο κόσμος το 1960, ο Σαρτρ με το "πρακτικο-αδρανές" του, ο Αλтусσέρ με τον "προκαθορισμό" του, είχε γίνει από τον Κορνήλιο Καστοριάδη το 1949 στο άρθρο του πάνω στις "παραγωγικές σχέσεις στην Ε.Σ.Σ.Δ." που εκδόθηκε από την επιθεώρηση "Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα".³² Είναι αλήθεια ότι η ανάλυση αυτή είχε θεωρηθεί ασημαντή και δεν προερχόταν από τις κο-

ρυφές της τάξης της διανόησης, και ιδιαίτερα από το επιτελείο της Σύγχρονης Εποχής (*Temps Modernes*). Γιατί, αν κάποιος κοινοποιούσε την επιθυμία του να βρει μια μαρξιστική ερμηνεία των διαβόητων γεγονότων καταπίεσης στη Ρωσία, ήταν προαποφασισμένο ότι αυτή η ερμηνεία δεν έπρεπε σε καμιά περίπτωση να επαναμφισβητεί τον τίτλο του "κόμματος του παγκόσμιου σοσιαλισμού" που είχε απονεμηθεί στην Ε.Σ.Σ.Δ., ούτε τη λειτουργία της πολιτικής διεύθυνσης του Κ.Κ. Η στάση του Σαρτρ, από αυτή την άποψη, είναι παραδειγματική και θα της άξιζε μια ιδιαίτερη μελέτη.³³ Γι' αυτό και τα συμπεράσματα του Καστοριάδη και της ομάδας "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα" δεν πρόκειται να γίνουν γνωστά στο ευρύ κοινό, παρά μόνο μετά το 1968. Κάτι που το 1949 ήταν ανήκουστο, θα έχει γίνει προφανές μετά το 1968 κι ο καθένας θ' αρχίσει ν' αναρωτιέται πώς μπόρεσαν τα πιο φωτισμένα πνεύματα να μείνουν τυφλωμένα για τόσον καιρό.

Η μαρξιστική ανάλυση ενός οποιουδήποτε φαινομένου συνίσταται στον προσδιορισμό του "ταξικού του χαρακτήρα" επερωτώντας περί της σχέσης του ως προς την παραγωγή. Η ανάλυση λοιπόν μιας κοινωνίας αρχίζει με τον προσδιορισμό των σχέσεων παραγωγής, δηλαδή της σχέσης που τα διάφορα στρώματα του πληθυσμού έχουν με τα μέσα παραγωγής. Εκεί όπου μια κοινωνική τάξη έχει στην κατοχή της τα μέσα παραγωγής, υπάρχει εκμετάλλευση. Πράγματι, η εκμετάλλευση δεν ορίζεται ούτε από την ανισότητα των εισοδημάτων, ούτε από το γεγονός ότι οι εργάτες παράγουν περισσότερα αγαθά απ' όσα είναι απαραίτητα σαν απλή αναπαραγωγή, αλλά από το γεγονός ότι η κυρίαρχη τάξη οικειοποιείται την υπερ-αξία (που είναι η διαφορά μεταξύ της προστιθέμενης αξίας από την εργασία στην πρώτη ύλη και της τιμής της εργατικής δύναμης που αντιπροσωπεύει ο μισθός της). Αφού υπενθύμισε αυτές τις θεμελιώδεις έννοιες, ο Καστοριάδης διερωτάται: Προφανώς, ο τρόπος παραγωγής στη Ρωσία δεν είναι καπιταλιστικός: η αστική τάξη δεν έχει αποκατασταθεί, η ιδιωτική ιδιοκτησία δεν έχει ανασυσταθεί. Ούτε και μπορούμε να μιλήσουμε για Κρατικό καπιταλισμό, αφού ο πρόγραμματισμός έχει αντικαταστήσει τον ανταγωνισμό στον τομέα της αγοράς. Η ολότητα σχεδόν των μαρξιστών, ακόμα και εκτός του Κ.Κ., θεωρούσαν επίσης τον εαυτό τους υποχρεωμένο να καταλήξει στο συμπέρασμα που έβγαλε κι ο Αλτουςσέρ το 1963: η υποδομή είναι σοσιαλιστική. Τότε όμως τι θα επικαλεστούμε αν διαμαρτυρηθούμε κατά των σταλινικών "σφαλμάτων" (αφού το κριτήριο της προ-

όδου είναι, "σε τελευταία ανάλυση", η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων); Ο Καστοριάδης έδειχνε ότι, βάσει ακριβώς των ορισμών που αναφέρθηκαν παραπάνω, ο σοβιετικός τρόπος παραγωγής έπρεπε να θεωρηθεί, από μαρξιστική άποψη, σαν ένας νέος τρόπος εκμετάλλευσης, σύστημα που δεν είχε προβλεφθεί και είναι "άπειρα πλησιέστερο" στο φασιστικό καθεστώς (δηλαδή στον υποβιβασμό των εργατών σε "βιομηχανικούς δούλους") παρά στον ανταγωνιστικό καπιταλισμό.³⁴ Πράγματι ένα καθεστώς εκμετάλλευσης επισημαίνεται από το ακόλουθο χαρακτηριστικό: η υπερ-αξία μοιράζεται μεταξύ παραγωγικών δαπανών της συσσώρευσης κεφαλαίου (εξοπλισμός, εκβιομηχάνιση) και "μη παραγωγικής κατανάλωσης" μιας εκμεταλλευτικής τάξης. Όλο το ερώτημα λοιπόν είναι να μάθουμε αν μπορούν ν' αποκαλυφθούν στην Ε.Σ.Σ.Δ. εισοδήματα προερχόμενα από την υπερ-αξία. Αν συμβαίνει αυτό τότε θα έχουμε καταδείξει την ύπαρξη μιας τάξης εκμεταλλευτών. Τότε ο Καστοριάδης έκανε έναν απλούστατο συλλογισμό προσιτό ακόμα και στην πιο κοινή λογική. Αν το σύνολο της υπεραξίας (που αντιστοιχεί με την υπερεργασία των παραγωγών) είχε χρησιμοποιηθεί για τη συσσώρευση, η διαφορά των εισοδημάτων θα έπρεπε ν' αντιστοιχεί στη διαφορά της τιμής της εργατικής δύναμης. Άρα μια εργατική δύναμη αποτιμάται τόσο όσο είναι το κόστος παραγωγής μιας ισότιμης εργατικής δύναμης. Σύμφωνα με την υπόθεση μιας σοσιαλιστικής οικονομίας —που όπως είναι γνωστό έχει σαν έμβλημά της "ο καθένας ν' αυείβεται σύμφωνα με την εργασία που παράγει"—, η διαφορά των ημερομισθίων δε θάπρεπε να υπερβαίνει την αναλογία του 1 προς 2. Ας υποθέσουμε ότι ο πιο ανειδίκευτος εργάτης (X) μπαίνει στην παραγωγή στα 16 του χρόνια, και ο πιο ειδικευμένος εργάτης (Y) στα 30 του. Ας υποθέσουμε ακόμα πως και οι δύο παίρνουν τη σύνταξή τους στα 60 τους χρόνια. Ο ετήσιος μισθός του X πρέπει να είναι

$$1 + 16/44 = 1,4$$

ποσό που αντιπροσωπεύει τα έξοδα συντήρησής του ενός έτους, συν το κλάσμα της εκπαίδευσής του επί 16 χρόνια που τα διδασκρά της μοιράζονται στα 44 χρόνια της παραγωγικής του ζωής. Ο μισθός Y θα είναι

$$1 + 30/30 = 2$$

Ο υπολογισμός δε χρειάζεται να είναι πιο λεπτομερειακός, εν όψει της τεράστιας δυσαναλογίας που υπάρχει μεταξύ της σχέσης που αναλύθηκε εδώ και ορίζει μια σοσιαλιστική οι-

κονομία (ποτέ περισσότερο από 1 προς 2, γιατί ακόμα κι αν τα παιδιά άρχιζαν να εργάζονται από την ηλικία των 10 ετών, πάλι 1, 2 προς 2 θα ήταν), και της σχέσης που μας δίνουν οι αριθμοί που γνωρίζουμε. Ο Καστοριάδης ανέφερε το 1949 τους αριθμούς του 1936: η σχέση ήταν από 1 προς 250 αν συνηπολογίζαμε τα ακραία εισοδήματα και το μίνιμουμ 1 προς 10 αν υπολογίζαμε μόνον τα μέσα (και χωρίς να λογαριάσουμε εισοδήματα εκτός μισθού, υπεραμοιβές σε είδος των προνομιούχων). Ο Καστοριάδης λοιπόν κατέληγε στο συμπέρασμα: η κρατικοποίηση των μέσων παραγωγής προκάλεσε την εμφάνιση μιας εκμεταλλευτικής τάξης (της γραφειοκρατίας) που δεν προβλεπόταν από τη μαρξιστική θεωρία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Εφ' όσον μ' αυτό τον τρόπο το σοβιετικό καθεστώς φαίνεται ότι είναι ένα ιδιαίτερα αποτελεσματικό σύστημα εκμετάλλευσης, ένας μαρξιστής πρέπει να αναζητήσει σ' αυτό ενδείξεις μιας ταξικής πάλης και σημεία που προαναγγέλλουν μια εξέγερση του προλεταριάτου κατά της κυρίαρχης τάξης που το εκμεταλλεύεται. Πολλά γεγονότα θα μπορούσαν να ερμηνευτούν μ' αυτό τον τρόπο, και πάνω απ' όλα η ουγγρική εξέγερση του 1956. Όσο για τις οργανώσεις των καπιταλιστικών κοινωνιών που υποστήριζαν τη σοβιετική παράταξη (τα κομμουνιστικά κόμματα και συνδικάτα) έπρεπε, σύμφωνα με την παραπάνω υπόθεση, να διακρίνουμε σ' αυτές τον πυρήνα μιας μέλλουσας ισχυρής άρχουσας τάξης: αυτές οι οργανώσεις, που κατά την ψυχροπολεμική περίοδο ήταν υποψήφιος για την κατάληψη της εξουσίας, αρκέστηκαν, μετά το συμβιβασμό της ειρηνικής συνύπαρξης, στο γραφειοκρατικό χειρισμό των διεκδικήσεων των μισθωτών (γραφειοκρατικά σημαίνει εξασφαλίζοντας τον έλεγχο εκείνου, που οι στρατευμένοι σ' αυτές τις οργανώσεις ονομάζουν, παραδόξως, "βάση": βάση της γραφειοκρατικής πυραμίδας, ίσως...).

Το ότι στη Γαλλία μετά το Μάη του '68 άρχισε η κριτική του μαρξισμού, που την ακολούθησε η, παροδική ίσως, εξάφάνισή του από το πεδίο της συζήτησης, οφείλεται στον κλονισμό της νομιμότητας των κομμουνιστικών οργανώσεων για τις συνειδήσεις. Σαστισμένοι, ταραγμένοι, σκανδαλισμένοι, οι αμφισβητίες του Μάη του '68, που η πλειοψηφία τους κολυμπούσε στην ψευδαίσθηση του αριστερισμού,³⁵ γίνονται αυτόπτες μάρτυρες της επιβεβαίωσης ότι "η προλεταριακή ηγεσία" έσπευσε να καταδικάσει το κίνημά τους και δεν ήθε-

λε ούτε καν να δημιουργήσει υποψία πως έλπιζε να επωφεληθεί με οποιοδήποτε τρόπο από αυτές τις ταραχές, για τις οποίες δεν ήταν υπεύθυνη. Η εκπληκτική πτώση της εξουσίας σ' όλες τις περιοχές της Γαλλίας, η για διάστημα μερικών εβδομάδων πλήρης απουσία της, προκάλεσε τον ίδιο πανικό τόσο στα υπουργεία, όσο και στα επιτελεία των περίφημων επαναστατικών οργανώσεων. Αντίστροφα, η αιφνίδια παλινόρθωση της εξουσίας από τον επόμενο Ιούλιο "σαν να μην είχε συμβεί τίποτα", έκανε τους αμφισβητίες να πλημμυρίσουν από αγανάκτηση. Τότε ανακάλυψαν πως είχαν παραλείψει να διερωτηθούν πάνω στη φύση της εξουσίας. Η ανεπάρκεια της μέσης πολιτικής θεωρίας είχε γίνει κατάφωρη. Πώς μπόρεσαν να πιστέψουν ότι οι κομμουνιστικές οργανώσεις, τεράστιες μηχανές παραγωγής εξουσίας, είχαν σα μοναδικό σκοπό την προετοιμασία της ίδιας τους της παρακμής με το μελλοντικό "μαρασμό" του Κράτους που είχε υποσχεθεί ο Μαρξ; Η αφελής αντίληψη της εξουσίας ταυτίζει το δυνάστη με τους υποτελείς του. Η προκατάληψη αυτή κυριάρχησε στην πολιτική των διανοούμενων για περισσότερο από τριάντα χρόνια. Είναι σαν να ερμηνεύαμε κατά γράμμα το περίφημο *Caesar fecit pontem* (Ο Καίσαρας κάνει γέφυρα): θα φανταζόμασταν τότε τον Καίσαρα, με τα μανίκια σηκωμένα, να κουβαλάει μια μια τις πέτρες για να χτίσει τα υποστηλώματα της γέφυρας... Η σύγχυση μεταξύ των λέξεων αντιπροσωπευόμενος και αντιπροσωπεύων είναι έκδηλη στην ακόλουθη έκφραση του Αλτουσσέρ: προσδιορίζει το Λένιν και τον Ένγκελς σαν "μεγάλους εργατικούς ηγέτες",³⁶ το Λένιν σαν "προλεταριακό ηγέτη".³⁷ Μέχρι τότε ο Ένγκελς διεύθυνε κυρίως την υφαντουργία του πατέρα του: πώς έγινε το θαύμα να μεταβληθεί σε εργάτης; Και τι σημαίνουν οι λέξεις "προλεταριακός ηγέτης"; Αυτές οι έννοιες πραγματικά ανήκουν στη σειρά των τερατολογιών που δε θα περίμενε κανείς στον 20ο αιώνα και που ο Λυοτάρ την καταγράφει για πρώτη φορά:

"ο σταχανοβίτης εργάτης, ο αρχηγός της προλεταριακής επιχείρησης, ο κόκκινος στρατάρχης, η ατομική βόμβα της αριστεράς, ο συνδικαλισμένος αστυνομικός, το κομμουνιστικό στρατόπεδο εργασίας, ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός".³⁸

Απλό γλίστρημα της γενικής σε επίθετο: το κόμμα που διατείνεται ότι είναι της εργατικής τάξης θεωρείται εργατικό κόμμα, ο ηγέτης λοιπόν αυτού του κόμματος είναι εργάτης. Όμως, μια στιγμή διαλογισμού μπορεί να μας δείξει ότι η έκ-

φραση "προλεταριακή εξουσία" είναι μια προσθετική αντίφαση: εξ' ορισμού, ο προλετάριος στερείται οποιασδήποτε εξουσίας.

Από εδώ προέρχεται μια δεύτερη επερώτηση που μας μεταφέρει πέρα απ' τα διανοητικά όρια του μαρξισμού. Ήδη η άποψη ότι η "εργατική εξουσία" δεν μπορεί να είναι εξουσία των εργατών, ότι κατ' ανάγκη πρόκειται για εξουσία επί των εργατών, υπήρξε πρόοδος: πρόκειται για εξουσία που οι μαζικές οργανώσεις πρέπει κατά καιρούς ν' αποδεικνύουν δημόσια, δείχνοντας ότι όποτε θέλουν μπορούν να κινητοποιήσουν τα στρατεύματά τους. Αν παραμείνουμε στα όρια του μαρξιστικού συλλογισμού, πρέπει να συμπεράνουμε ότι το μέτωπο της πάλης των τάξεων μετατοπίζεται μεταξύ της εργατικής τάξης και των ηγετών της: αυτοί οι τελευταίοι είναι στην Ανατολή η άρχουσα τάξη και στη Δύση οι "συνεργάτες" της εξουσίας αυτής. Αλλά δε μπορούμε να υποστηρίξουμε για πολύ αυτήν την ακραία θέση, σύμφωνα με την οποία ο διαχωρισμός του αντιπροσωπευόμενου από τον αντιπροσωπεύοντα (της "βάσης" από τους "γραφειοκράτες" της κορυφής) αποτελεί αφορμή σύγκρουσης μεταξύ δύο τάξεων. Αν στη Δύση τα συνδικάτα ήταν ένα παρακλάδι της εκμετάλλευσης, γιατί συνδικαλιζονται οι εργάτες; Η πραγματικότητα διαφέρει αρκετά: χάρη στα συνδικάτα, όταν αυτά διευθύνονται από άξια επιτελεία, οι μισθωτοί παίρνουν ένα μέρος της υπεραξίας. Θα 'πρεπε να είναι κάποιος αρκετά κακοήθης για να κρίνει ότι αυτό το μέρος της υπεραξίας (αύξηση μισθών, κοινωνική περίθαλψη) μάλλον δεν αντιστοιχεί στη δική τους υπερεργασία αλλά σ' εκείνη άλλων εργατών. Μ' αυτό τον τρόπο ο καθένας θα ήταν εκμεταλλευόμενος και εκμεταλλευτής, κι έτσι η έννοια της εκμετάλλευσης θα έπαυε να είναι λειτουργική, όπως και η έννοια της εξέγερσης των εκμεταλλευόμενων κατά ενός τρόπου εκμετάλλευσης της εργασίας θα έχανε κάθε δυνατή σημασία. Αυτές είναι οι απώτερες συνέπειες του άρθρου που έγραψε ο Καστοριάδης το 1949.³⁹

Η τάξη των διανοουμένων κατά τη δεκαετία του 1970 στερημένη από εκείνο που αποτελούσε την πολιτική θεωρία της, θα παραδοθεί σ' ένα δύσθυμο αναμάσημα της ίδιας της τής αντίθεσης: η επανάσταση θα είναι η επανάσταση εκείνων που στερούνται εξουσίας εναντίον όλων των εξουσιών! Ναι, αλλά πώς ν' αντιταχθεί κανείς στην "Εξουσία", όντας στερημένος από κάθε εξουσία; Ανέκαθεν, η μόνη λύση που βρέθηκε γι' αυτό το πρόβλημα, υπήρξε η μυστικιστική παραίτηση: ο στωϊκός σοφός, ο ινδός γιόγκι ή ο χριστιανός μάρτυρας, έδειξαν ένα τρόπο αντίστασης στην εξουσία χωρίς να μπουν όμως στη

λογική της εξουσίας, στο παιχνίδι αυτό που επιβάλλει να ταυτιστείς με τον αντίπαλό σου για ν' αντισταθείς σ' αυτόν· όλοι αυτοί υπέδειξαν την αναρχική λύση του πολιτικού προβλήματος, δηλαδή την παραίτηση από κάθε πολιτική, την αναζήτηση της ανθρώπινης κατανόησης πέρα απ' τους περιορισμούς και τους καταναγκασμούς μιας πολιτείας.⁴⁰

Το 1969 ο Αλτουσσέρ θέτει δημόσια τέρμα στον αλτουσερισμό και αποκαθιστά την προτεραιότητα των πολιτικών διεκδικήσεων έναντι των θεωρητικών. Σ' ένα πρόλογο μιας δημοφιλούς έκδοσης του Κεφαλαίου διερωτάται: αν το Κεφάλαιο είναι "απλούστατα μια από τις τρεις μεγαλύτερες επισημονικές ανακαλύψεις όλης της ανθρώπινης ιστορίας",⁴¹ πώς γίνεται τότε, οι άνθρωποι της επιστήμης στη μεγάλη τους πλειοψηφία, να μην ξέρουν τίποτα γι' αυτό —κι αν βρίσκονται μαρξιστές επιστήμονες είναι συνήθως για συναισθηματικούς λόγους μαρξιστές—, ενώ οι ανίδεοι (αμόρφωτοι) το έχουν κάνει Βίβλο τους; Η απάντηση είναι απλή: οι σοφοί είναι τυφλωμένοι από την κυρίαρχη ιδεολογία, ενώ οι δευτεροί ζουν την εμπειρία της εκμετάλλευσης.

"Παρά το ότι η αστική και μικροαστική ιδεολογία έχει γι' αυτούς τρομακτική βαρύτητα, δε μπορούν να μη δουν αυτή την εκμετάλλευση, επειδή αυτή συνιστά την καθημερινή ζωή τους".⁴²

Επιστρέφοντας έτσι στην εμπειρία και στο "βίωμα", ο Αλτουσσέρ απαρνείται την απόδοση μιας επιστημολογικής θεμελίωσης στο μαρξισμό και επανέρχεται στη φαινομενολογική θεμελίωσή του, στην οποία είχαμε αρκεστεί πριν από αυτόν. Το 1965 ο Αλτουσσέρ αποκήρυξε τη σύγχυση του "πραγματικού αντικειμένου" (που, για παράδειγμα, είναι ένας κύκλος) και του "γνωστικού αντικειμένου" (της ιδέας του κύκλου, που η ίδια δεν είναι κυκλική). Η αποκατάσταση της ταυτότητάς τους μετά το 1970 αναγγέλει επίσημα το τέλος του αλτουσερικού εγχειρήματος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. "Ο Ζαν Πωλ Σαρτρ απαντά" («Jean Paul Sartre repond», L'Arc 1966, no 30, p. 87-88).
2. Ο τίτλος της διδακτορικής διατριβής στην ιατρική του Canguilhem: Το φυσιολογικό και το παθολογικό (*Le normal et le pathologique*, 1943, 3e édition, P.U.F., 1966).
3. Τα χωρία που θ' αναφέρω είναι από την πρώτη έκδοση της διατρι-

βής του Φουκώ, που από ορισμένες απόψεις διαφέρει από τις μετέπειτα εκδόσεις.

4. IT, σ. II.

5. IT, σ. VI.

6. ΑΠ, σ. 275. Οι διάσημες σελίδες γύρω απ' την προσεχή εξαφάνιση του ανθρώπου είναι σ. 396-398.

7. Ο ατελείωτος διάλογος (*L'entretien infini*, p. 303, 304) του Μπλανσώ.

8. Eric Weil, Λογική της φιλοσοφίας (*Logique de la philosophie*, Vrin, 1950).

9. Ο ατελείωτος διάλογος (σ. 304-305), βλ. Υπ. 7.

10. Nietzsche (Minuit, 1967, p. 189).

11. Πάνω στο θέμα "το φανταστικό" ενδογενές της "ιστορικής αφήγησης" θ' αναφερθούμε στον Michel de Certeau, Η γραφή της ιστορίας (*L'Ecriture de l'histoire*, Gallimard, 1975).

12. ΚΔΛ, σ. 25.

13. Louis Althusser, Ο Λένιν και η φιλοσοφία (*Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969, p. 49-50).

14. ΓΜ, σ. 11-21. Απάντηση στον Τζων Λιούις (*Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, p. 10-11 etc.).

15. Μπορούμε να βρούμε στο δοκίμιο του Jacques Rancière Το μάθημα του Αλτυσσέρ (*La leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974) μια λεπτομερειακή διευκρίνιση των διαδοχικών πολιτικών τοποθετήσεων του μικρού πυρήνα που είχε δημιουργηθεί γύρω απ' τον Αλτυσσέρ, στην Ecole normale. Ο Rancière, που υπήρξε από την πρώτη στιγμή αλτσερικός, αποκηρύσσει τώρα τον αλτσερισμό σα θεωρία για πανεπιστημιακούς μανδαρίνους.

16. Χωρίς ν' αναφερόμαστε και σ' ένα τρίτο πλεονέκτημα, δηλαδή στη φαινομενική αναπαραγωγή της διάκρισης που ο επίσημος μαρξισμός των Κ.Κ. διδάσκει, όπως τη βρίσκουμε για παράδειγμα στον τίτλο του κλασσικού συγγράμματος του Στάλιν (πρβλ. ΓΜ, σ. 25). Η χρήση των συντομογραφιών ΙΥ και ΔΥ είναι συνήθης στους αλτσερικούς κύκλους.

17. Ο Λένιν και η φιλοσοφία, σ. 24, βλ. υποσ. 13.

18. ΑΚ I, σ. 35-36.

19. ΑΚ I, σ. 56-57.

20. Βρίσκουμε ενδείξεις της πρόθεσης αυτής να διαγραφεί η λέξη "διαλεκτική" από το λεξικό σε ορισμένες από τις συνεισφορές των συγγραφέων του Διαβάζω "Το Κεφάλαιο" (*Lire «Le Capital»*, I p. 256, II p. 401).

21. ΓΜ, σ. 31, ΑΚ I, σ. 40.

22. ΑΚ I, σ. 88-89.

23. ΓΜ, σ. 169-170.

24. ΓΜ, σ. 170.

25. ΑΚ II, σ. 149.

26. Όπως θα παραδεχτεί ο ίδιος, εν συνεχεία (πρβλ. Louis Althusser Στοιχεία αυτοκριτικής [*Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974, ch III]).

27. Η ομάδα «Tel Quel» εκλάτρευσε αυτά τα θέματα κατά τη δεκαετία του 1960. Πάντως έφτασε αμέσως στο συμπέρασμα (η λογοτεχνική πρωτοπορία είναι αυτοδικαίως η πολιτική πρωτοπορία) χωρίς να την ανησυχήσει ιδιαίτερα ο ισομορφισμός του μυθιστορηματικού λογοτεχνικού είδους με την αστική μορφή εξουσίας.
28. ΓΜ, σ. 211.
29. ΓΜ, σ. 96.
30. ΓΜ, σ. 238.
31. ΓΜ, σ. 248.
32. Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα (*Socialisme ou barbarie*, No 2, mai 1949). Ο συγγραφέας επανέρχεται σ' αυτό το θέμα στην Γραφειοκρατική κοινωνία (*La société bureaucratique*, tome I, 10/18, 1973, p. 205 και επεξήγ.).
33. Τα άρθρα του Σαρτρ πάνω σ' αυτό το θέμα, ιδιαίτερα η πολεμική κατά του Λεφόρ, έχουν συγκεντρωθεί στους τόμους VI και VII των Καταστάσεων (*Situations*, Gallimard, 1964 et 1965).
34. Ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός, I, σ. 253, βλ. υποσ. 32.
35. Αριστερισμός (Gauchisme): πολιτικό πρόγραμμα που υποστηρίζουν ορισμένες ομάδες της άκρας αριστεράς (τροτσκιστές κ.λ.π.), που ασκεί εξωτερική πίεση στο Κ.Κ. (διαφοροποιούμενο έτσι από την "αντίθεση της αριστεράς" που επιδιώκει την εσωτερική επιρροή) με σκοπό την επιβολή της "επαναφοράς" του Κ.Κ. σε επαναστατική γραμμή.
36. Ο Λένιν και η φιλοσοφία, σ. 32, βλ. υποσ. 13.
37. Ο Λένιν και η φιλοσοφία, σ. 56, βλ. υποσ. 13.
38. Μηχ. Εκ., σ. 17.
39. Πρβλ. Ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός, I, σ. 44, βλ. υποσ. 32.
40. Τη μυστικιστική λύση της απάρνησης του κόσμου και της σάρκας πρόκειται να τη διεκδικήσουν, χωρίς πάντως να τη θέσουν σ' εφαρμογή, οι εκπρόσωποι αυτού που το 1976 ονομάστηκε "νέα φιλοσοφία". Αυτοί οι "νέοι φιλόσοφοι" θεωρούνται ότι προέρχονται, κατά την πλειοψηφία τους, από μαοϊκές ομάδες που είχαν δημιουργηθεί μετά το 1968 κατά προτροπή των ριζοσπαστικότερων στοιχείων του αλτσερικου ιερού λόχου του 1965. Αυτοί, ο καθένας με τη σειρά του, αφηγήθηκαν τις πολιτικές τους συμφορές. Αυτή τη θεωρία, εκφρασμένη στην καθαρή, απροκάλυπτα γνωστική μορφή της, θα τη βρούμε στο Ο άγγελος (*L'ange*, Grasset, 1976) των Guy Lardeau και Christian Lambert: με μορφή πιο προσιτή στο ευρύ κοινό, μάλλον ηθική παρά θρησκευτική θα τη βρούμε στο Η βαρβαρότητα με ανθρώπινο πρόσωπο (*La barbarie à visage humain*, Grasset, 1977) του Bernard-Henry Levy.
41. "Προειδοποίηση για τους αναγνώστες του I Βιβλίου του Κεφαλαίου" στο Μαρξ, Το Κεφάλαιο (*Le Capital*, livre I, ed. Garnier-Flammarion, 1969, p. 7).
42. Ibid, p. 25.

5. Η ΔΙΑΦΟΡΑ

Ο Χέγγελ είχε πει: η διαφορά είναι καθεαυτή αντιθετική. Τώρα όμως το θέμα είναι ν' ανοίξει ένας δρόμος για μια θεωρία της μη-αντιθέτικης, μη-διαλεκτικής διαφοράς, που δε θα είναι το απλό αντίθετο της ταυτότητας και που δε θ' ανέχεται τον καταναγκασμό να πρέπει να ομολογεί ότι είναι "διαλεκτικά" ταυτόσημη με την ταυτότητα. Επιτιθέμενη σ' αυτή τη δυσχέρεια η γαλλική φιλοσοφία —με τον Ζυλ Ντελέζ και τον Ζακ Ντερριντά— φτάνει τελικά στο ψητό. Επιτέλους, καταφέρνουμε να φτάσουμε στο αξιόλογο σημείο της σύγχρονης φιλοσοφίας που σαν ξετρελλαμένες πυξίδες υποδείκνυαν οι προαναφερθείσες θεωρίες. Αυτό το μεταφυσικό σημείο τίθεται με δύο τρόπους:

1. στη γλώσσα της λογικής (δηλαδή της οντολογίας) τίθεται θέμα "διαλεκτικής".

2. στη γλώσσα της φιλοσοφίας της ιστορίας (δηλαδή της μεταφυσικής θεολογίας) το θέμα είναι εκείνο που ο Μαρξ ονόμαζε "ενότητα του ανθρώπου και της φύσης": η σημασία της ενότητας αυτής είναι ακριβώς η σημασία της ταυτότητας κατά το διαλεκτικό ορισμό της.

Η σειρά που πρόκειται ν' ακολουθήσω —αρχίζοντας από τον Ντερριντά και συνεχίζοντας με τον Ντελέζ— είναι αυθαίρετη. Εξ' άλλου, η αντίστροφη σειρά δε θα ήταν περισσότερο δικαιολογημένη.

Η ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑΣ

Στην αρχή της δεκαετίας του 1960 γίνεται πολύς λόγος για το "τέλος της φιλοσοφίας". Ο δυτικός λόγος (ratio) είχε εξαντλήσει τα αποθέματά του, θα έφτανε στο τέλος της πορείας του. Η έκφραση "τέλος της φιλοσοφίας" έχει αποδοθεί στον Χάιντεγκερ, αλλά χρησιμοποιήθηκε, στην πραγματικότητα, σε ποικίλες εκδοχές: οι μεν (οι μαρξιστές και οι οπαδοί του Σαρτρ) εννοούν μ' αυτήν την έκφραση ότι καιρός είναι να περάσουμε από τη θεωρία στην πολιτική δράση· οι δε καταγγέλλουν τη φιλοσοφία, όπως οι ρομαντικοί είχαν καταγγείλει τους κλασσικούς (επειδή είχε παρουσιάσει σαν οικουμενικά ισχύον κάτι που αποτελούσε έκφραση ή παράσταση

μιας μόνο φυλής ή εποχής). Με σημασία που πολύ απέχει από τη χαϊντεγκεριανή, "το τέλος της φιλοσοφίας" συνήθως αντιστοιχεί στην ακόλουθη κατηγορία: η φιλοσοφία είναι η ιδεολογία της δυτικής εθνότητας.

Ιδεολογία είναι η θεωρία που παρουσιάζει μια εκ των πραγμάτων (de facto) κατάσταση σαν θεμελιωμένη θεσμικά, ένα παραδοσιακό προνόμιο σαν φυσική ανωτερότητα. Ο λόγος, στο βαθμό που παρουσιάζεται σαν "Ο Λόγος" (φως που φωτίζει κάθε άνθρωπο σ' αυτόν τον κόσμο), αποτελεί διεκδίκηση ψευδή και βίαιη. Θα ήταν μάλλον χρήσιμο να διευκρινίσουμε ότι αυτός ο έλεγχος της συνειδησης των φιλοσόφων είναι σύγχρονος με την εξαφάνιση των ευρωπαϊκών αποικιακών αυτοκρατοριών (1962: τέλος του πολέμου της Αλγερίας).

Ο Ντερριντά δεν είχε καμιά αντίρρηση ως προς τον αναγωγικό τύπο "η φιλοσοφία είναι η ιδεολογία της δυτικής εθνότητας", εκτός από την εξής: ότι είναι αδύνατο να λεχθεί κάτι τέτοιο. Αυτός ο τύπος ουσιαστικά στερείται σημασίας, είναι λοιπόν εξίσου ανίκανος να παράγει τα κριτικά αποτελέσματα που του αποδίδουν. Τι είναι εκείνο που μας επιτρέπει να μιλάμε για ιδεολογία, εκτός από την αντίθεση ακριβώς γεγονότος και θεσπίσματος; "Ιδεολογία" σημαίνει ότι μια θεώρηση ιδιαίτερη, ή σχετική, επιζητεί να θεωρηθεί οικουμενική ή απόλυτη. Άρα η αντίθεση της σχετικής ιδιαιτερότητας (του υποδείγματος) και του οικουμενικά ισχύοντος (του ουσιώδους) είναι φιλοσοφική. Είναι επίσης, όπως χωρίς αμφιβολία θα έλεγε ο Ντερριντά, η πρωταρχική αντίθεση της φιλοσοφίας: το *a priori*, το ισχύον, από τη μια πλευρά, το εμπειρικό, το μη-ισχύον, από την άλλη. Ο Ντερριντά δεν αμφισβητεί καθόλου τους αρχηγούς της κατηγορίας που απαγγέλεται την εποχή αυτή κατά της φιλοσοφίας: ούτε τη βία της, μεταμφιεσμένη σε "ειρήνευση", ούτε την αποικιοκρατική και ιμπεριαλιστική ουσία της εποχής. Παρατηρεί μόνο ότι ο καταγγέλων επαναλαμβάνει το κατηγορητήριο στη γλώσσα της φιλοσοφίας. Είτε πέφτει σε κατάφωρες αντιφάσεις, είτε, πιθανώτερα, διαμαρτύρεται κατά μιας φιλοσοφίας που είναι κατά την κρίση του κακή και μεροληπτική και απαιτεί μια οικουμενικότερη φιλοσοφία. Στην καλύτερη περίπτωση, η κριτική της φιλοσοφίας θέτει σαν προτεραιότητα το πρόγραμμα ενός διευρυμένου ρασιοναλισμού. "Η φιλοσοφία είναι μια ιδεολογία": απόφαση που, είτε λέγεται με πρόθεση αντιποικιοκρατική (φιλοσοφία = δυτική ιδεολογία), είτε μαρξιστική (φιλοσοφία = θεωρία της κυρίαρχης τάξης), είτε φροϋδική (φιλοσοφία = σεξουαλικό σύμπτωμα), είτε αντιφροϋδι-

κή (φιλοσοφία = φαλλοκρατική ιδεολογία) —είναι μια απόφανση που δε σημαίνει τίποτα. Το πρόγραμμα αυτό διατηρεί την υπόθεση ότι ο λόγος έχει μέλλον. Ο Ντερριντά, μετά τον Μπατάιγ και τον Μπλανσώ, προτείνει μια αντιτιθέμενη διάγνωση: η ιστορία έχει ήδη τελειώσει.

“Πιστεύουμε απλούστατα ότι η απόλυτη γνώση είναι η κατάληξη, αν όχι το τέλος της ιστορίας (...) Τότε, όσον αφορά εκείνο που “αρχίζει”, “επέκεινα” της απόλυτης γνώσης, παρουσιάζονται παράδοξες θεωρίες που τις αναζητούμε δια μέσου της μνήμης των αρχαίων σημείων”.¹

Από δω και πέρα, όποιες κι αν είναι οι βελτιώσεις που θα μπορέσουμε να εισάγουμε στην εγκυκλοπαιδική έκθεση της φιλοσοφίας, ο λόγος είναι απόλυτος γιατί ξέρει ότι είναι απόλυτος θεσμικά. Η πειθαρχία στο λόγο είναι απόλυτη επειδή:

“δε μπορούμε να υποβάλουμε ένσταση εναντίον του παρά μόνον σ’ αυτόν, δεν μπορούμε να διαμαρτυρηθούμε εναντίον του παρά μόνον σ’ αυτόν, δε μάς αφήνει στο πεδίο του παρά μόνον την προσφυγή στο στρατήγημα και στη στρατηγική”.²

Τελικά, είναι αδύνατο να μιλήσουμε εναντίον του λόγου, του καλού, της σημασίας ή του αληθινού. Γιατί όλα όσα μπορούμε να πούμε για την αλήθεια, ή για το καλό, είναι: είναι αλήθεια πως το αληθινό είναι αληθινό, είναι καλό το ότι είναι το καλό καλό. Αν θέλαμε να υποστηρίξουμε την αντί-θέση (δεν είναι αλήθεια ότι είναι η αλήθεια αλήθεια) δε θα κάναμε τίποτ’ άλλο από την αμφισβήτηση μιας φαινομενικότητάς της αλήθειας· αν λέγαμε το παράδοξο: “Είναι κακό που το καλό είναι καλό”, θα δικαιώναμε απλώς την ύπαρξη του κακού με μια θεοδικία από τις κλασικότερες.

“Μη μπορώντας να λειτουργήσει παρά μόνον στο εσωτερικό του λόγου, από τη στιγμή που προφέρεται, η επανάσταση κατά του λόγου έχει λοιπόν την πάντοτε περιορισμένη έκταση εκείνου που λέμε, ακριβώς στη γλώσσα του υπουργείου εσωτερικών, αναταραχή”.³

Αυτό είναι το δίλημμα απ’ όπου αρχίζει ο Ντερριντά: ότι μιλάμε χωρίς να λέμε τίποτα (είτε επιδοκιμάζουμε το λόγο που δε χρειάζεται την επιδοκιμασία μας, είτε του απευθύνουμε κριτικές, ακολουθώντας όμως μια πολύ λογική διαδικασία).

Υπάρχει όμως και μια τρίτη δυνατότητα, ο δόλος: το στρα-

τήγημα και η στρατηγική.⁴ Εδώ ο Ντερριντά αρχίζει μια πολύ συνετή παρτίδα μ' ένα τρομερό Δάσκαλο, πάντα βέβαιο, θα λέγαμε, ότι θα κερδίσει σ' ένα παιχνίδι του οποίου τους κανόνες έχει ορίσει ο ίδιος. Ο Ντερριντά επιλέγει να παίξει διπλό παιχνίδι (όπως ένας "διπλός πράκτορας" υπηρετεί δύο παρατάξεις): να υποκριθεί ότι υπακούει στον τυρανικό κανόνα, αλλά ταυτόχρονα να του στήσει παγίδες προτεινόντάς του περιπτώσεις όπου εκείνος δε θα μπορεί πια ν' αποφασίσει. Ο δόλος που επιτρέπει να μιλάμε, ακόμα και τη στιγμή που δεν υπάρχει "στο κάτω-κάτω" τίποτα να πούμε, εφ' όσον έχει ολοκληρωθεί ο απόλυτος λόγος, είναι η στρατηγική της αποδόμησής. Αυτό είναι το στρατήγημα που εξουδετερώνει το δίλημμα που έχει προταθεί από τη φιλοσοφία.

Αυτά όμως τα στρατηγήματα χρειάστηκε να κατασκευαστούν, να υπολογιστούν. Τότε λοιπόν, μεταξύ της στιγμής που το δίλημμα επιβάλλει στο "ομιλούν υποκείμενο"⁵ να μιλήσει υπέρ του λόγου και υπέρ της τάξης και της στιγμής που, χάρη στην παγίδα, ο δάσκαλος εξουδετερώνεται και δεν μπορεί πια παρά να τραυλίζει την ομολογία της αυθαιρεσίας της ουσίας του, χρειάστηκε να παρεμβληθεί η καθοδήγηση του στρατηγού από μια σιωπηλή υστεροβουλία: σιωπηλά, ο στρατηγός σκεφτόταν τι δε μπορούσε και τι δεν έπρεπε να πει. Σκεφτόταν δηλαδή: ότι το αληθινό δεν είναι αληθινά αληθινό (συχνά είναι ψευδές), ότι δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ νόμου και αυθαιρεσίας κ.λ.π. Απο πού προήλθε αυτή η υστεροβουλία; Σε ποια σιωπηλή περιοχή μπόρεσε ο επαναστάτης να εξυφάνει τη συνομωσία του κατά του Λόγου (Logos), τη στιγμή που υποκρινόταν ότι μιλάει τη γλώσσα του Δασκάλου; Το θέμα αυτής της διανοητικής επιφύλαξης (όπως την εννοούν οι καζουϊστές) είναι αποφασιστικής σημασίας. Επειδή κατ' αρχή, όπως ο Ντερριντά υποδεικνύει στο Λεβινά (Levinas),⁶ ο μόνος τρόπος να κάνεις ότι μιλάς κινέζικα όταν μιλάς μ' έναν Κινέζο πολίτη, είναι να του απευθύνεις το λόγο στα κινέζικα. Κατά συνέπεια, σ' αυτή τη διάταξη της έκφρασης, η προσποίηση είναι προσποίηση της προσποίησης (για να προσποιηθώ ότι κάνω κάτι, το κάνω πραγματικά: το μόνο λοιπόν που έκανα ήταν να υποκριθώ ότι υποκρίνομαι). Κατά δεύτερο λόγο, εδώ πρόκειται για προσποίηση της γλώσσας του Δασκάλου με σκοπό να τον σκοτώσω.⁷ Ας σημειώσουμε λοιπόν τη διαφορά: αν ο προδότης προσποιείται ότι δολοφονεί τον τύραννο, το έγκλημα δεν έχει γίνει· αλλ' αν υποκρίνεται ότι υποκρίνεται σκοτώνει αληθινά, και πίσω απ' τον ηθοποιό κρυβόταν ο δολοφόνος.⁸

Τη διαφορά λοιπόν μεταξύ της υποκριτικής και της ειλι-

κρινούς ομιλίας την κάνει μόνον η διανοητική επιφύλαξη. Χρειάζεται ακόμα να μπορεί να γλιστρήσει μια διανοητική επιφύλαξη μεταξύ του "ομιλούντος υποκειμένου" και της ομιλίας του. Χρειάζεται ακόμα η υστεροβουλία να προφυλάσσεται κάπου μέσα στο μυαλό, μακριά από κάθε γλώσσα, χωρίς ποτέ να εκφράζεται. Άρα πρόκειται ακριβώς για την αντίρρηση που έφερε ο Ντερριντά στον Λεβινά: εφ' όσον η γλώσσα της φιλοσοφίας είναι αγιάτρευτα χεγγελιανή, ο Λεβινά δεν έπρεπε ν' αμφισβητήσει τη χεγγελιανή ολότητα παρά μόνον σωπηρά.

"από τη στιγμή που μιλάει κατά του Χέγγελ, ο Λεβινά δεν κάνει τίποτ' άλλο από το να επιβεβαιώνει τον Χέγγελ, τον έχει ήδη επιβεβαιώσει".⁹

Για να είναι δυνατή μια διανοητική επιφύλαξη, ή για να υποθάλπεται η συνομωσία της αποδόμησης, πρέπει λοιπόν να συνενώνονται δύο προϋποθέσεις.

1. Εφ' όσον ο Ντερριντά τελικά αποκρούει την ιδέα μιας σωπηλής σκέψης, τότε ό,τι δεν μπορεί να λεχθεί δεν μπορούμε εξ' ίσου και να το σκεφτούμε: τότε η διανοητική επιφύλαξη, σαν τόπος υπολογισμού, πρέπει να μπορεί να λεχθεί. Το διπλό παιχνίδι λοιπόν δε θάναι μόνο κάτι που κάνει ο αποδομητής: για να μπορεί να παιχτεί αυτό το διπλό παιχνίδι, πρέπει η ίδια η γλώσσα της φιλοσοφίας νάναι ήδη γεμάτη διπροσωπία (και με τις δύο σημασίες της λέξης: κατάσταση εκείνου που είναι διπλό, όσο και υποκρισία και ψέμμα). Και, από το πρώτο του κείμενο που εκδόθηκε, την εισαγωγή στην Καταγωγή της γεωμετρίας του Χούσερλ, ο Ντερριντά δεν έκανε τίποτ' άλλο από το ν' αποκηρύσσει τη διεκδίκηση της ομοφωνίας που προβάλλει η φιλοσοφική γλώσσα. Δε σταμάτησε ποτέ να διεξάγει μια μάχη, σίγουρα κατακριτέα στα μάτια της παράδοσης, υπέρ της αμφιλογίας.¹⁰ Η γλώσσα της μεταφυσικής είναι αμφίσημη: μπορούμε να δείξουμε ότι σ' αυτήν οι λέξεις έχουν πάντα δύο σημασίες, μη-αναγνώγιμες η μία στην άλλη (αλλά ούτε βέβαια "αντιθετικές"). Και η γλώσσα αυτή είναι απατηλή: γιατί υποκρύπτει τη διπροσωπία της συγκρατώντας μία μόνο σημασία, την "καλή σημασία", διατεινόμενη έτσι ότι το καλό είναι μόνον καλό, ότι το αληθινό είναι αληθέστατο, ότι η σημασία είναι έμπληξη σημασίας κ.λ.π.

2. Η δεύτερη προϋπόθεση είναι να βρει ο στρατηγός, κάπου εκτός μεταφυσικής, τη δύναμη για ν' αντισταθεί στην πίεση του Λόγου. Αυτή η προϋπόθεση θέτει, όπως θα δούμε αμέσως, το πρόβλημα ενός φιλοσοφικού εμπειρισμού.

Η φιλοσοφία αρχίζει με την αντίθεση μεταξύ γεγονότος και θεσπίσματος. Έτσι είναι τουλάχιστον γι' αυτούς που ο Χούσερλ με την "αναγωγή στο Είδος (Ουσία)" μύησε στη φιλοσοφία. Όσον αφορά την ουσία, όσον αφορά το τι είναι θεσμικά ένα γεγονός, δε μπορεί ν' αποδείξει τίποτα. Η σύγκριση αυτών των δύο είναι το κατ' εξοχήν φιλοσοφικό σφάλμα, όπως με αρκετή ζωηρότητα ο Ντερριντά υποδεικνύει στο Λεβί-Στρως.¹¹ Πρέπει να υπογραμμίσουμε τη λέξη "σφάλμα" γιατί ο Ντερριντά δεν χρησιμοποιεί από απροσεξία αυτόν τον όρο που οι συνδηλώσεις του είναι ηθικές.¹² Το σφάλμα αυτό ονομάζεται εμπειρισμός. Ο εμπειριστής δεν πιστεύει ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ των αληθειών του γεγονότος και των αληθειών του λόγου (για να μιλήσουμε όπως ο Λάιμπνιτς): οι λεγόμενες "αλήθειες του λόγου" είναι τελικά αλήθειες του γεγονότος, επειδή ο λόγος που κρύβεται πίσω από κάθε "αλήθεια του λόγου" είναι πάντα ένα πρωταρχικό γεγονός. Υποστηρίζει λοιπόν ότι δεν υπάρχει καθαρός λόγος: η θεμελίωση των "αληθειών του λόγου" δε βρίσκεται στην ικανότητα που ο λόγος έχει να γνωρίζει a priori τα πράγματα, αλλά στη σχέση του λόγου ως προς το πρωταρχικό και υπέρτατο γεγονός, δηλαδή στην εμπειρία του λόγου ως προς αυτό. Μ' άλλα λόγια, η θεμελιώδης αρχή δεν είναι μια ταυτότητα του τύπου "εγώ = εγώ", είναι μια διαφορά, εφ' όσον πρόκειται για σχέση με κάποιο άλλο πράγμα. Γράφει λοιπόν ο Ντερριντά: ο εμπειρισμός

"είναι το όνειρο μιας σκέψης καθαρά ετερολογικής στην πηγή της. Σκέψη καθάρη μιας διαφοράς καθάρης (...) Τη λέμε όνειρο γιατί εξαφανίζεται τη μέρα μετά από την ανατολή της γλώσσας."¹³

Κατά τι όμως η ετερολογία είναι τόσο σοβαρά ένοχη; Εδώ ξαναβρίσκουμε τη χουσερλιανή κληρονομιά, και, γενικεύοντας ακόμα περισσότερο, τη νεο-καντιανή κληρονομιά: η ετερολογία είναι ένοχη όπως ο Αριστοτέλης κρίθηκε ένοχος από τους νεοκαντιανούς επειδή έγραψε "πρέπει να σταματήσουμε" (ανάγκη στήναι). Η ίδια η ιδέα ενός πρωταρχικού γεγονότος είναι φιλοσοφική ανευθυνότητα¹⁴ επειδή ο εμπειριστής δε μπορεί να επιβεβαιώσει το γεγονός του, δηλαδή να το συγκρίνει μ' ένα θέσπισμα ακόμα αρχαιότερο. Φαίνεται λοιπόν ο εμπειριστής σαν βάρβαρος που φαντάζεται ότι η ισχύς δημιουργεί το θέσπισμα... Η διάκριση μεταξύ a priori και εμπειρικού πρέπει να διατηρηθεί γιατί η διερεύνηση δεν πρέπει να σταματήσει ποτέ.

Ο Ντερριντά λοιπόν ετοιμάζεται να διαπράξει το σφάλμα

του εμπειρισμού συνειδητά. Αλλά θα πρέπει το σφάλμα αυτό να είναι άμεμπτο, αλλιώς ο Δάσκαλος θα κέρδιζε την παρτίδα από ένα κακό παίκτη: ο ίδιος ο Ντερριντά θεωρεί τον εαυτό του διπλό παίκτη, κακό κατά την πρόθεση, αλλά αλάθητο στις κινήσεις του. Γι' αυτό και μένει, κατά κάποιον τρόπο, πιστός στη φαινομενολογία. Λέει ότι αυτήν πρέπει να διασχίσουμε, κι αν δεν το κάνουμε θα ξαναπέσουμε εντεύθεν, στην αφέλεια του ποζιτιβισμού.¹⁵ Ή πρέπει να τη "ριζοσπαστικοποιήσουμε" (τη φαινομενολογία) για να περισώσουμε την πρόθεσή της: αυτή της την πρόθεση θα την πραγματοποιήσουμε απελευθερώνοντάς την από εκείνο που "την κρατάει ακόμα μέσα στα όρια της μεταφυσικής", της μεταφυσικής της παρουσίας.¹⁶ Να τι πρέπει λοιπόν να εξετάσουμε τώρα.

Η ΔΙΑΦΩΡΑ

Στην Εισαγωγή του στην Καταγωγή της γεωμετρίας ο Ντερριντά διερωτάται πάνω στη δυνατότητα ύπαρξης μιας φαινομενολογίας της ιστορίας. Οι γάλλοι φαινομενολόγοι, εμπιστευόμενοι στις αναφορές χωρίων του "ύστερου Χούσερλ" που έκανε ο Μερλώ-Ποντύ, δεν αμφέβαλλαν ότι μια τέτοια θεώρηση υπήρξε, τουλάχιστον λανθάνουσα, στα ανέκδοτα χειρόγραφα της Λουβαίν. Σ' αυτές τις σελίδες θα βρισκόταν το μέσο της μετάβασης από τις ακίνητες ουσίες στο γίνεσθαι και από την υποκειμενική μοναξιά στη διυποκειμενική κοινότητα. Παρ' όλ' αυτά παρέμεναν σ' αυτές τις "κενές προθέσεις" όπως ακριβώς θάλεγε ένας φαινομενολόγος, και αυτή η φαινομενολογία της ιστορίας, λύση όλων των θεωρητικών αδιεξόδων, παρέμενε πάντα έργο της αύριον. Ο Ντερριντά έδειξε ότι θα παρέμενε πάντα το έργο της αύριον, μ' άλλα λόγια ότι πρόκειται για κάτι αδύνατο.

Τι θα μπορούσε να είναι μια φαινομενολογία της ιστορίας; Ξαν κάθε φαινομενολογία θ' απαντούσε κι αυτή στο ερώτημα: πώς μια αλήθεια είναι δυνατή για μας; Η αλήθεια, αν είναι αληθινά αλήθεια, δεν είναι μόνο για μας αλλά για κάθε ύπαρξη (κριτική του ψυχολογισμού). Αν θα ήταν μόνο για μας δε θα ήταν αλήθεια, με τη σημασία που ακριβώς για μας έχει η λέξη. Η αληθινή αλήθεια απαιτεί να είναι απόλυτη, ανεξάρτητη από κάθε ιδιαίτερη "άποψη": αν η αλήθεια για μας είναι πράγματι η αλήθεια, τότε πρέπει ν' αναγνωρίσουμε ότι εμείς είμαστε το απόλυτο (ή μάλλον ότι "εγώ" είμαι "η απόλυτη πηγή"). Η φαινομενολογία λοιπόν της ιστορίας ανα-

ζητά, όπως κάθε φαινομενολογία, την καταγωγή της αλήθειας. Άρα η φαινομενολογία, όσο "στατική" κι αν είναι, βρίσκει την προέλευση αυτή σε μια ενέργεια που είναι δυνατόν να πραγματοποιήσει η συνείδηση ανά πάσα στιγμή: γιατί αποκαλεί εποπτεία (της αλήθειας της κρίσης περί του πράγματος) την εποπτεία του πράγματος που παρίσταται "με σάρκα και οστά". Είναι γνωστό ότι αυτή είναι η "αρχή όλων των αρχών" κατά τον Χούσερλ.¹⁷ Αν η καταγωγή είναι η εποπτεία, τότε μπορώ ανά πάσα στιγμή να επανέλθω σ' αυτήν την καταγωγή όπως μπορώ να πάω στην καταγωγή όλων των καρτ-ποστάλ του πύργου του Άιφελ, πηγαίνοντας να επισκεφτώ τον ίδιο τον πύργο. Ναι μεν, αλλ' αν επρόκειτο για καρτ-ποστάλ της τελετής των εγκαινίων του πύργου του Άιφελ, ποτέ δε θα μπορούσα να ξαναβρώ "με σάρκα και οστά" το γεγονός που θα μου ανέφεραν όλες αυτές οι αναπαραγωγές του. Το χαρακτηριστικό της ιστορικής φαινομενολογίας είναι ότι "το ίδιο το πράγμα" είναι το εναρκτήριο γεγονός, που δε συμβαίνει, εξ' ορισμού, παρά μόνον μια φορά. Τουλάχιστον αυτό το πράγμα έχει συμβεί την πρώτη φορά, αυτή την "πρώτη φορά" για την οποία μας λένε τα ντοκουμέντα. Ας υποθέσουμε όμως ότι χάνουμε τα ντοκουμέντα. Τότε ο πύργος του Άιφελ θα ήταν ένα μνημείο που οι καταβολές του δε θα μας ήταν γνωστές: πώς θα μπορούσαμε τότε να πούμε αν είναι —δηλαδή αν ήταν για τους κατασκευαστές του— μάλλον μια πολεμική μηχανή, παρά ένα φαλλικό σύμβολο ή ένα θρησκευτικό καμπαναριό; Δε θα μπορούσε πια το Είναι να ταυτιστεί με τη σημασία γιατί θα επρόκειτο για Είναι που δεν θα ήταν για μας, δηλαδή για το Είναι του αινιγματικού αυτού μνημείου όπως προσφερόταν, γεμάτο σημασία, στους κατασκευαστές του. Άρα η δυνατότητα αυτή είναι απαράδεκτη για ένα φαινομενολόγο. Η φαινομενολογία της ιστορίας θεμελιώνεται στην περιγραφή εκείνου που ο Χούσερλ αποκαλεί "Ζωντανό Παρόν": το παρελθόν δε μπορεί ποτέ να αποκοπεί από το παρόν (όπως επίσης και από το μέλλον). Αν το παρελθόν δεν εξακολουθούσε να διατηρείται στο παρόν, αν το μέλλον δε διαγραφόταν μέσ' από αυτό το ίδιο παρόν, το παρελθόν και το μέλλον δε θα ήταν τίποτα. Δηλαδή θ' απουσίαζαν εντελώς και δε θα μπορούσαμε ούτε να μιλάμε για κάποιο αμνημόνευτο και μυστηριώδες παρελθόν αν δεν υπήρχαν τα για μας παρόντα ερείπια ενός πολιτισμού που έχει για πάντα εξαφανιστεί. Όμως, για να "αναγγέλεται" το μέλλον και να "διατηρείται" το παρελθόν μέσα στο παρόν, το παρόν αυτό πρέπει να μην είναι μόνον παρόν: πρέπει να είναι επίσης ταυτόχρονα ήδη παρελθόν παρόν και ακόμα μελ-

λοντικό παρόν. Χάρη σ' αυτό το παρελθόν που είναι ακόμα παρόν και σ' αυτό το μέλλον που είναι ήδη παρόν, το ίδιο το παρελθόν μπορεί να είναι για μας παρόν που δεν είναι πια παρόν και το μέλλον μπορεί να είναι ανέκαθεν και για πάντα, παρόν που δεν είναι ακόμα παρόν. Τώρα λοιπόν κάνει την εμφάνισή της η διαφορά: διαφορά ή μη σύμπτωση του παρόντος με τον εαυτό του. Πρέπει εδώ ν' αποφασίσουμε τι σημασία θα δώσουμε σ' αυτή τη διαφορά που διαιρεί το παρόν: είτε, αυτή η διαφορά, κάνει να μην είναι τίποτα εντελώς απόν, είτε κάνει το ίδιο το παρόν να μη συμβαίνει ποτέ.

Όπως μας δείχνει θαυμάσια ο Ντερριντά, η απάντηση του Χούσερελ αναφέρεται και πάλι στην αντίθεση γεγονότος και θεσπίσματος. Το γεγονός είναι ότι μπορούμε να συναντήσουμε μνημεία (παρόντα) που η σημασία τους μας διαφεύγει, άρα είναι παρόντα ίχνη ενός παρελθόντος για το οποίο δε γνωρίζουμε τίποτα: δε μπορούμε να πούμε τι ήταν αυτό το παρελθόν όταν υπήρξε παρόν και διαγράφεται η απειλή μιας ύπαρξης που δε σημαίνει τίποτα για μας. Όμως, θεσμικά, πάντα είναι δυνατή η επιστροφή στις καταβολές. Για παραδείγμα, ακόμα κι αν δε μπορούμε να κάνουμε τη σημασία για κείνους και τη σημασία για μας, του ίχνους που (για μας) στερείται σημασίας, να συμπέσουν, γνωρίζουμε *a priori* ότι το παρελθόν αυτό, όταν ήταν παρόν είχε όλες τις ιδιότητες ενός παρόντος: αυτό το άλλο, είναι λοιπόν ένα ίδιο.

Τι σημαίνει αυτό το θέσπισμα επανεύρεσης της καταγωγής; Ότι η ιστορία πρέπει να νοείται σαν "καθαρή ιστορία της σημασίας",¹⁸ σαν παράδοση ή μετάφραση, ποτέ όμως σαν προδοσία της σημασίας μέσα στο χρόνο. Δυνάμει της "αρχής όλων των αρχών" της, η φαινομενολογία πρέπει να θέτει ότι η ιστορία των ανθρώπων έχει σημασία απ' άκρου εις άκρον, ότι ο θόρυβος και η μανία είναι πάντοτε αναγώγιμα, ακόμα κι αν αυτό απαιτεί έναν οσοδήποτε μεγάλο αριθμό μεσολαβήσεων, στην ειρηνική μεταβίβαση της κληρονομιάς της σημασίας από γενιά σε γενιά. Έτσι το πρότυπο της ιστορίας φαίνεται ότι είναι η παράδοση του θεωρήματος του Θαλή, στο βαθμό που αυτό το θεώρημα έχει προφανώς την ίδια σημασία για μας σήμερα που είχε άλλοτε για το Θαλή. Η ιστορία είναι θεσμικά ομόφωνη, έστω και αν το γεγονός είναι ότι η πλήρης ανασυγκρότηση της σημασίας δεν είναι δυνατή: αυτή η ταυτότητα του Είναι (ο όρος εδώ υποδηλώνει αυτό που έχει υπάρξει) και της σημασίας δεν είναι ποτέ δεδομένη σήμερα αλλά "επ' άπειρον" (*ad infinitum*). Εδώ ξαναβρίσκουμε τις, προσφιλείς στους νεοκαντιανούς, ατελείωτες "τελεολογίες" και "άπειρες σκοπιμότητες". Αξιωματικά, η φαινομενολογία

της ιστορίας είναι μια φιλοσοφία που δείχνει την πορεία του απόλυτου (του Εγώ, πηγής της σημασίας) προς ένα τέλος (telos = τέλος και σκοπός) που τοποθετείται "επ' άπειρον" και που ο Χούσσερλ άλλοτε το ονομάζει "Θεό", άλλοτε "Λόγο", και για το οποίο λέει ότι είναι η Ιδέα "με την καντιανή σημασία της λέξης" μιας τέλει κοινωνίας.¹⁹ Μ' άλλα λόγια, η σημασία της παγκόσμιας ιστορίας πρέπει να είναι ότι κατατείνει προς μια τελική και ιδανική κατάσταση (που, ας επισημάνουμε, οπισθοχωρεί στο βαθμό που προοδεύουμε προς αυτήν): κατάσταση της ανθρωπότητας που μας φέρνει στο νου ένα αιώνιο συνέδριο μαθηματικών. Όπως βλέπουμε, αυτή η αφήγηση της ιστορίας είναι όσο γίνεται σύμφωνη προς την οντο-θεολογία της σύγχρονης εποχής.

Αν το αληθινό είναι ταυτόσημο με το αληθινό για μένα, τότε πρέπει εγώ να είμαι ο καρτεσιανός Θεός, δημιουργός αιώνιων αληθειών, κάτι που θέλει ο Σαρτρ, και ίσως κάτι που θέλει και ο Χούσσερλ επίσης.²⁰ Διαφορετικά, το αληθινό αυτό δεν είναι πια παρά μία "αξία" ή μια "άποψη", μια "προοπτική". Για να μην επιφέρει τον υποβιβασμό του φαινομένου σε απλή εμφάνιση ή ταύτιση του Είναι με τη σημασία, πρέπει εγώ να είμαι Θεός. Πάντως, η θεϊκότητα αυτή αναβάλλεται επ' άπειρον για αύριο. Γνωρίζουμε εκ των προτέρων ότι το γεγονός ποτέ δε θα συμπέσει με το θέσπισμα. Κατά συνέπεια τίποτα δε μας εξουσιοδοτεί να θεωρήσουμε την αμφιλογία σαν μια στιγμή προορισμένη να καταλυθεί μέσα σ' ένα τελικό θρίαμβο της ομόφωνης σημασίας. Υπάρχει μια "πρωταρχική διαφορά" μεταξύ γεγονότος και θεσπίσματος, ή μεταξύ Είναι και σημασίας.²¹ Αυτή η πρωταρχική διαφορά ονομάζεται αργότερα από τον Ντερριντά διαφωρά (différance αντί différence), λέξη που πρέπει να δηλώνει και τις δύο σημασίες του γαλλικού ρήματος «différer» (= διαφέρω και αναβάλλω), το οποίο σημαίνει χωρίς αμφιβολία "δεν είμαι ο ίδιος" (για παράδειγμα, λέμε ότι το παρόν διαφέρει [diffère] απ' τον εαυτό του), αλλά σημαίνει επίσης "αναβάλλω γι' αργότερα" (και τότε μπορούμε να πούμε ότι το παρόν είναι πάντα ένα αναβληθέν [différé] παρόν, ότι πάντοτε θα είναι ένα αυριανό πλήρες παρόν). Αυτή η διαφωρά παράγει, μεταξύ άλλων αποτελεσμάτων, την ιστορία. Ιστορία υπάρχει επειδή ανέκαθεν το παρόν είναι σαν καθυστέρηση του εαυτού του.

Η έννοια "πρωταρχική καθυστέρηση" είναι παράδοξη αλλ' απαραίτητη. Αν δεν υπήρχε εξ' αρχής (κάθε φορά που υπάρχει μια αρχή), από την "πρώτη φορά", μια διαφωρά, η πρώτη φορά δεν θα ήταν η "πρώτη φορά", επειδή δε θα την ακολουθούσε μια "δεύτερη φορά": και, αν η "πρώτη φορά" ήταν η "μόνη φορά", δε θ' αποτελούσε αρχή για τίποτε απολύτως. Πρέπει να πούμε μ' ένα τρόπο λίγο διαλεκτικό, αλλά καθόλου καταχρηστικό, ότι ο πρώτος δεν είναι ο πρώτος αν δεν υπάρχει ένας δεύτερος μετά απ' αυτόν. Κατά συνέπεια ο δεύτερος δεν είναι μόνον αυτός που έρχεται καθυστερημένος μετά τον πρώτο, είναι και εκείνος που επιτρέπει στον πρώτο να είναι πρώτος. Έτσι λοιπόν ο πρώτος δεν καταφέρνει να είναι πρώτος μόνο με τις δικές του δυνάμεις, μόνον εξ' ιδίων μέσων: πρέπει να τον βοηθήσει ο δεύτερος με όλη την ισχύ της καθυστέρησής του. Ο δεύτερος είναι που κάνει τον πρώτο να είναι ο πρώτος. Η "δεύτερη φορά" λοιπόν, έχει ένα είδος προτεραιότητας ως προς την "πρώτη φορά": είναι παρούσα από την πρώτη φορά, σαν η προηγηθείσα προϋπόθεση της προτεραιότητας της πρώτης φοράς (χωρίς βέβαια να είναι η ίδια μια προγενέστερη "πρώτη φορά": έπεται ότι η "πρώτη φορά" είναι στην πραγματικότητα η "τρίτη φορά").

Πρέπει λοιπόν να νοείται η καταγωγή σαν επανάληψη μιας πρώτης (première) με τη θεατρική σημασία αυτών των λέξεων: σαν αναπαράσταση της πρώτης παράστασης στο κοινό, προηγούμενη της παράστασης αυτής. Έτσι "Πρωταρχική είναι η μη-καταγωγή". Κατ' αρχή, ή αν προτιμάτε: κατά την αρχή (in principio [βάσει αρχής]), δεν υπάρχει πια η ειρηνική ταυτότητα δια της οποίας ο πρωτόγονος θα ήταν μοναδικά πρωτόγονος. Αν δεν υπήρχε παρά μόνον απλή ταυτότητα στην καταγωγή, τότε δε θα προερχόταν τίποτα απ' αυτή την καταγωγή.

"Εν αρχή ην η επανάληψη". "Εν αρχή ην η αναπαράσταση".²³ Και κατά συνέπεια, δεν υπάρχει καν αναπαράσταση, αφού η παράσταση (που επανάληψή της αποτελεί αυτή η αναπαράσταση) δεν έγινε ποτέ. Το πρωτότυπο είναι ήδη ένα αντίγραφό. Έχουμε εδώ κάτι σαν "αρχή της μη αρχής", δια της οποίας ο Ντερριντά αποδομεί την "αρχή όλων των αρχών" του Χούσερλ. Αυτή η τελευταία βασίζεται στη δυνατότητα να διακρίνουμε πάντα το πρωτότυπο (την εποπτεία, τη λεγόμενη "χαρισματική πρωταρχικότητα", του ίδιου του πράγματος με σάρκα και οστά) και το παράγωγο (προθέσεις της συνειδησης που δεν πληρούνται από μια εποπτεία).

Όσο για την "αρχή της μη αρχής", μια άλλη εκδοχή της θα μπορούσε να είναι "Εν αρχή ην το σημείο". Το σημείο και όχι το πράγμα (το αποδιδόμενο), στο οποίο θεωρείται ότι το σημείο αυτό αντιστοιχεί. Ο Ντερριντά αφιέρωσε σ' αυτή τη σημειολογική εκδοχή μια ιδιαίτερη ανάπτυξη, για ποικίλους λόγους, από τους οποίους ο ακόλουθος δεν είναι ο πιο σημαντος: πρόκειται για την καταστροφή όλων των διεκδικήσεων της σημειολογικής επίθεσης, με την εξαφάνιση της δυνατότητας ν' απομονωθεί το "σημείο" από το "αποδιδόμενο". Υπάρχουν δύο τρόποι πρόσβασης σ' αυτή τη σημειολογική εκδοχή. Δείχνοντας, κατ' αντίθεση προς τον Χούσερλ, ότι η συνείδηση δεν είναι ποτέ προγενέστερη της γλώσσας, συμπεραίνουμε ότι αυτή η τελευταία δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν "έκφραση" (αναπαράσταση) ενός σιωπηλού "βιώματος" (πρωταρχική παράσταση). Αυτός ο δρόμος ακολουθείται στο βιβλίο *Η φωνή και το φαινόμενο*.²⁴ Η άλλη πρόσβαση της προτεραιότητας του σημείου είναι μια διερεύνηση της γραφής. Μια ολόκληρη παράδοση θεωρεί τη γραφή εξαρτώμενη από την ομιλία: γράφουμε, για παράδειγμα, ένα γράμμα σ' έναν που είναι άφων, ή ακόμα, μια διαθήκη που πρόκειται να διαβαστεί μετά το θάνατό μας. Η γραφή λοιπόν χρησιμεύει για να σημάνει κάτι σε περίπτωση απουσίας του αποδέκτη ή του ομιλητή, ενώ αν και οι δύο ήταν παρόντες θα μιλούσαν. Έτσι η γραφή έχει ορισθεί σαν "σημείο του σημείου": το γραφικό σημείο είναι το σημείο του προφορικού σημείου —το αντικαθιστά όταν απουσιάζει— ενώ το προφορικό σημείο είναι το σημείο του πράγματος. Η λειτουργία της γραφής είναι λειτουργία αναπλήρωσης:

"Η γραφή είναι το κατ' εξοχήν συμπλήρωμα, αφού ορίζει τη θέση όπου το συμπλήρωμα δίδεται σαν συμπλήρωμα του συμπληρώματος, σημείο του σημείου, παίρνοντας τη θέση μιας ομιλίας ήδη σημαίνουσας".²⁵

Αλλ' αν μπορούσαμε να δείξουμε όπως ο Ντερριντά στο δοκίμιό του *Περί γραμματολογίας*:

1. Αφ' ενός, ότι η εξάρτηση της γραφής από την ομιλία είναι μια προκατάληψη που δεν επαληθεύει ούτε στην ιδιαίτερη περίπτωση της λεγόμενης φωνητικής γραφής (αν και αυτή η περίπτωση είναι περισσότερο ευνοϊκή για να επαληθεύσει την υπόθεση)

2. Αφ' ετέρου, ότι ο ορισμός του γραφικού σημείου είναι στην πραγματικότητα ο ορισμός κάθε σημείου (ότι κάθε σημείο είναι ένα Σημαίνον του οποίου το σημαίνόμενο είναι ένα άλλο Σημαίνον και ποτέ το "ίδιο το πράγμα" όπως θα

μπορούσαμε να το δούμε παρόν ενώπιόν μας "με σάρκα και οστά")· τότε η "αρχή της μη-αρχής" του Ντερριντά θα υπερτερούσε της "αρχής όλων των αρχών" του Χούσσερλ. Φτάνουμε τώρα σε μία θέση με χροιά κάπως διαλεκτική:

"Το ίδιο δεν είναι το ίδιο παρά μόνον αν προσδιορίζεται από το άλλο".²⁶

Από εδώ προέρχεται το ερώτημά μας: το επέκεινα της "λογικής της ταυτότητας"²⁷ είναι ένα διαλεκτικό επέκεινα ή ένα επέκεινα της διαλεκτικής; Το ερώτημά μας όμως το θέτει κι ο ίδιος ο Ντερριντά στον εαυτό του: το επέκεινα της διαλεκτικής δεν είναι αναπόφευκτα ένα διαλεκτικό επέκεινα;

Ο Ντερριντά παραδέχεται μια εγγύτητα εκείνου που ονομάζει "λογική του συμπληρώματος" —στην αρχή δεν υπάρχει πρωταρχικό αλλά ένα "συμπλήρωμα" που βρίσκεται στη θέση ενός πρωταρχικού πάντοτε ελλείποντος— και διαλεκτικής.²⁸ Και πράγματι, μήπως αυτή η λογική δε συνίσταται ακριβώς στην υπαγωγή, για να το πούμε σε καντιανή γλώσσα, μιας ορίζουσας σε ένα όρο, δηλαδή στην προϋπόθεση της διαφοράς της από την οριζόμενη; Μήπως δεν επιβάλλει την εγκατάσταση της διαφοράς μέσα στην ταυτότητα, του σχετικού μέσα στο απόλυτο, του γίνεσθαι μέσα στο αιώνιο, το "έργο του αρνητικού" μέσα στην πληρότητα του απείρου κ.λ.π.; Γιατί αυτό που διδάσκει η λογική του συμπληρώματος είναι το εξής: εύκολα παρομοιάζεται το συμπλήρωμα (κάθε συμπλήρωμα οποιοδήποτε) μ' ένα περίσσευμα, ένα πλεόνασμα που προστίθεται σε μια ακέραια ολότητα. Συνοπτικά, θα είχαμε ένα ήδη πλήρες όλο και στο εξωτερικό αυτού του όλου το συμπλήρωμα: εξ' υποθέσεως όλα θα περιεχόντουσαν ήδη στο όλο, άρα το συμπλήρωμα δεν θα ήταν τίποτα. Αν το συμπλήρωμα είναι κάτι και όχι τίποτα, τότε προδίδει μια ανεπάρκεια του όλου: ένα όλο που ανέχεται την επισύναψη ενός συμπληρώματος πάνω του, ομολογεί ότι κάτι έλειπε από το εσωτερικό του. Το εξωτερικό συμπλήρωμα παίρνει τη θέση του μέρους του όλου που λείπει εσωτερικά: το όλο δεν καταφέρνει να είναι όλο, γι' αυτό πρέπει να του προσθέσουμε εξωτερικά ένα συμπλήρωμα, για να αναπληρώσουμε την ελλείπουσα ολότητά του. Γι' αυτό και η "λογική του συμπληρώματος"

"υποστηρίζει ότι το έξω είναι μέσα, ότι το άλλο και η έλλειψη προστίθενται σαν ένα συν που αντικαθιστά ένα πλην, ότι το προστιθέμενο σε κάτι παίρνει τη θέση εκείνου που έλειπε, ότι η έλλειψη σαν εξωτερική του εσωτε-

ρικού είναι ήδη στο εσωτερικό του εσωτερικού” κ.λ.π.²⁹

Γενικεύοντας ακόμα περισσότερο, το παρόν δεν είναι παρόν παρά μόνο με την προϋπόθεση της αναφοράς του στο απόν για να διακριθεί (σ’ ένα απόν που είναι είτε παρελθόν είτε μέλλον). Η μεταφυσική κατά τον Ντερριντά θα ήταν μια κίνηση απόσβεσης αυτού του διακριτικού σημαδιού, αυτού του ίχνους του παρελθόντος, χάρη στο οποίο το παρόν είναι παρόν. Τώρα παρατηρούμε το εξής: συνήθως ίχνος σημαίνει το παρόν σημάδι ενός απόντος πράγματος, σημάδι που αυτό το απόν έχει αφήσει μετά το πέρασμά του, στα μέρη όπου πριν ήταν παρόν· αλλ’ αν κάθε παρόν φέρει το ίχνος ενός απόντος που το οροθετεί (και σ’ αυτή την περίπτωση το συνιστά, το παράγει, το κάνει να είναι αυτό που είναι), τότε πρέπει να σκεφτούμε το παράδοξο ενός πρωταρχικού ίχνους”, δηλαδή ενός παρόντος ίχνους ενός παρελθόντος που δεν υπήρξε ποτέ πουθενά: ενός “απόλυτου παρελθόντος”.³⁰

Ποια είναι η απόσταση που χωρίζει το Ντερριντά από το Χέγγελ; Κατά τι η διαφωρά δεν είναι αναγνώγιμη στη χεγγελιανή διαλεκτική ταυτότητα; Όπως βλέπουμε αυτό το ερώτημα αναπαράγει το αμέσως προηγούμενο: αν αληθεύει το ότι η γλώσσα της μεταφυσικής είναι χεγγελιανή, από πού προέρχεται η σκέψη του Ντερριντά περί ενός επέκεινα της απόλυτης γνώσης;

Ο ίδιος ο Ντερριντά μιλάει για μια “μετάθεση έσχατη και ριζική ταυτόχρονα”.³¹ Παραδέχεται επίσης ότι η αναμέτρηση με το Χέγγελ είναι άπειρη, ατελείωτη.³² Η παρτίδα που παίζει ο Ντερριντά κατά του Δασκάλου-φιλόσοφου θα κρατήσει για πάντα. Πώς όμως θα μπορούσε να κερδίσει η αποδόμηση σ’ αυτό το παιχνίδι όπου όλες οι νίκες επί του Δασκάλου εγγράφονται αμέσως στη στήλη των απωλειών του μαθητή (μήπως κάθε νίκη στο παιχνίδι του Δασκάλου είναι μια νίκη του Δασκάλου του παιχνιδιού);

Ο Ντερριντά μιλάει για μια αναμέτρηση

“μεταξύ της φιλοσοφίας, που είναι πάντα φιλοσοφία της παρουσίας, και μιας σκέψης της μη-παρουσίας, που δεν είναι υποχρεωτικά το αντίθετο της παρουσίας, ούτε αναγκαστικά μια μεσολάβηση της αρνητικής απουσίας, δηλαδή μιας θεωρίας της μη-παρουσίας σαν ασυνείδητου”.³³

Η σκέψη αυτή της μη-παρουσίας (ούτε αρνητική θεολογία, ούτε φιλοσοφία της ως προς την “παράσταση” προγενέ-

στερης "βούλησης"), είναι τουλάχιστον μια άλλη σκέψη. Νόμιμο είναι λοιπόν να ρωτήσουμε πώς ξεπηδά εδώ για ν' αναμετρηθεί με όλη τη φιλοσοφία; Γράφει ο Ντερριντά: η φιλοσοφία υπάρχει πάντα. Δε γράφει ότι: η φιλοσοφία έχει υπάρξει πάντα (κάτι τέτοιο θα μπορούσε να παραπέμψει σε μια ιστορική, δηλαδή εμπειρική, διερεύνηση). Το πάντα ισχύει και για τα βιβλία της φιλοσοφίας που δεν έχουμε διαβάσει, εκείνα που δεν έχουν γραφτεί ακόμα κ.λ.π. Πώς όμως το ξέρουμε αυτό; Ο Ντερριντά εδώ απαντά φαινομενολογικά, ότι πρόκειται για μια αναγκαιότητα του Είδους (= [κατά τους φαινομενολόγους] ουσία): η φιλοσοφία θα είναι πάντα σκέψη περί της παρουσίας και αυτό επειδή δε μπορεί να γίνει αλλιώς. Η σκέψη είναι τόσο αδύνατη χωρίς την παραχώρηση ενός προνομίου στο παρόν έναντι του απόντος (παρόν του παρελθόντος, παρόν του μέλλοντος) όσο το χρώμα χωρίς την επιφάνεια ή η κοιλάδα χωρίς το βουνό.

"Πώς αλλιώς θα είχαμε μπορέσει να σκεφτούμε το Είναι και το χρόνο, παρά ξεκινώντας από το παρόν, με τη μορφή του παρόντος, δηλαδή ενός γενικού τώρα που εξ ορισμού, καμιά εμπειρία δε θα μπορέσει ποτέ να εγκαταλείψει; Η εμπειρία της σκέψης και η σκέψη της εμπειρίας ποτέ δεν είχαν να κάνουν με τίποτ' άλλο από την παρουσία".³⁴

Καμιά εμπειρία δε θα επιτρέψει ποτέ τη σκέψη πέρα από το προνόμιο του παρόντος, γιατί η εμπειρία είναι πάντα η, βιωμένη στο παρόν, επαλήθευση μιας παρουσίας (ακόμα κι αν πρόκειται για την παρουσία μιας απουσίας, όπως όταν μιλάμε για την εμπειρία της εξορίας ή του θανάτου). Αυτός είναι ο λόγος που, ας λεχθεί εν παρόδω, ο Ντερριντά θ' απαρνηθεί τελικά αυτόν τον "φιλοσοφικό εμπειρισμό" που είχε την ιδέα να επικαλεσθεί.

Πρέπει όμως να λέμε: καμιά σκέψη δε μπορεί ν' απορρίψει το προνόμιο του παρόντος; Ή μήπως καμιά φιλοσοφική σκέψη; Αφού ο Ντερριντά, στο αμέσως προηγούμενο από το παραπάνω χωρίο, αντιπαραθέτει τη "φιλοσοφία" με τη "σκέψη της μη-παρουσίας", θα έπρεπε να υπήρχε μια σκέψη υπεράνω του προνομίου του παρόντος, άρα και μια εμπειρία αυτής της άλλης σκέψης, και μια σκέψη αυτής της άλλης εμπειρίας. Γιατί ο Ντερριντά δεν ήθελε τότε μια εμπειρισμό; Επειδή δεν επικαλείται ποτέ μια ιδιαίτερη εμπειρία που θα εξασθενούσε μια γενική πρόταση. Δεν τίθεται θέμα "ανασκευής" της ταυτότητας με την επίκληση κάποιων περιπτώσεων "διαφωράς". Η αντίθεση που δια των συλλογιστικών

του οδών τύπου Μπαροκώ ("Κάθε φιλοσοφία σκέφτεται την παρουσία", "Κάποια σκέψη σκέφτεται την απουσία" κλπ) εκφράζει, είναι πάντα —όπως θάλεγε— αποκήρυξη της ψευδούς ταυτότητας εκείνου που μας παρουσιάζεται με "την ταυτότητα" σαν αναγνωρισμένη ταυτότητα: δηλαδή, δείχνοντας πώς σε μια τέτοια περίπτωση, αυτό που διατεινόταν ότι είναι ταυτότητα έκρυβε μια διαφορά, εργαζόμαστε προς όφελος μιας ανώτερης ταυτότητας, μιας ταυτότητας πιο υψηλής, περί της οποίας συμπεραίνουμε ότι πρέπει να την τοποθετήσουμε αλλού και όχι εκεί που η παράδοση νόμιζε ότι την εύρισκε. Ο Ντερριντά λοιπόν αναφέρεται, αν μπορούμε να το πούμε αυτό, σε μια γενική εμπειρία. Αυτή είναι η απαίτηση του γενικού κειμένου. Κάθε κείμενο είναι ένα διπλό κείμενο, υπάρχουν πάντοτε δύο κείμενα μέσα σ' ένα:

"Δύο κείμενα, δύο χέρια, δύο βλέμματα, δύο ακροάσεις. Ταυτόχρονα μαζί και χωριστά".³⁵

Το πρώτο από αυτά τα "δύο κείμενα σε ένα" είναι το μόνο που διατηρεί η κλασσική ερμηνεία: έχει γραφτεί υπό το κύρος της παρουσίας και χάριν της σημασίας, του λόγου, της αλήθειας. Κάθε άρνηση εδώ είναι μια ανώτερη κατάφαση: αν απορρίπτω κάποιο παραλογισμό του λόγου, αρνούμαι απλώς το αρνητικό του λόγου, μια έλλειψη λόγου μέσα στο λόγο. Το δεύτερο κείμενο —άλλο κι όμως το ίδιο—, είναι εκείνο που η κλασσική μελέτη δεν αποκρυπτογραφεί ποτέ. Κι όμως το πρώτο κείμενο, εκείνο που αυτή δέχεται να διαβάσει, περιλαμβάνει ρωγμές και ίχνη που υποδεικνύουν την ύπαρξη του δεύτερου κειμένου. Εδώ είναι το σημαντικό σημείο: μεταξύ των δύο κειμένων δεν είναι δυνατή καμιά σύνθεση, καμιά συγχώνευση σ' ένα και μόνο κείμενο, επειδή το δεύτερο δεν είναι ένα αντίθετο του πρώτου (που θα μπορούσε να συμφιλιωθεί μαζί του μ' ένα "ξεπέρασμα" (Aufhebung) της μεταξύ τους "διαφοράς", αλλά ένα παρόμοιο με το πρώτο ελαφρά μετατεθειμένο. Η μελέτη λοιπόν του γενικού κειμένου απαιτεί μια διπλή επιστήμη:³⁶ αυτή αποκαλύπτει τη διπροσωπία οποιουδήποτε κειμένου.

Έχουμε λοιπόν τώρα την απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε παραπάνω. Η "σκέψη της μη-παραουσίας", που μαζί της βρίσκεται σε αναμέτρηση η Μεταφυσική, δεν είναι γι' αυτήν την τελευταία μια σκέψη άλλη από τον εαυτό της, όπως θα ήταν μια ξένη παράδοση, μια ανατολική σοφία, μια επιστροφή στο μύθο κ.λ.π. Είναι ο εαυτός της σαν άλλος εαυτός της. Κάθε μεταφυσική, όντας διπλή, είναι το ομοίωμα του εαυτού της. Μεταξύ του κειμένου του Πλάτωνα και αυτού του

ιδιου, μεταξύ του κειμένου του Χέγγελ και αυτού του ίδιου, παρεμβάλλεται "ένας πέπλος που μόλις διακρίνεται"³⁷ που χωρίζει τον πλατωνισμό από τον εαυτό του, το χεγγελιανισμό από τον εαυτό του. Αρκεί λοιπόν μια ελαφριά μετάθεση, ένα μικρό "παιχνίδι" κατά την ανάγνωση του κειμένου, για να κάνει το πρώτο να πέσει πάνω στο δεύτερο, η σοφία του πρώτου στην κωμωδία του δεύτερου. Η μεταφυσική, όπως συμβατικά την παρουσιάζουν, αναδιπλασιάζει τον κόσμο: το αισθητό και το νοητό, το σώμα και το πνεύμα κ.λ.π. Ο φιλοσοφικός εμπειρισμός, διαμαρτυρόμενος εξ' ίσου κλασσικά, αντέστρεφε τον "πλατωνισμό" αυτό: υποστήριζε ότι το νοητό εκπηγάζει από το αισθητό, ότι η σκέψη είναι μια σωματική ιδιότητα κ.λ.π. Η διπλή επιστήμη του Ντερριντά, με μια εγχείρηση χωρίς προηγούμενο, αναδιπλασιάζει το ίδιο το μεταφυσικό κείμενο. Η διπροσωπία του κειμένου καθιστά δυνατή την "παράβαση" ή την "εκτροπή" του πρόδηλου κειμένου προς το λανθάνον κείμενο (για να χρησιμοποιήσουμε, κατά προσέγγιση, μια αναλογία προς τη φρουδική θεωρία του ονείρου). Έτσι η παράβαση, κατά κάποιο τρόπο, τυπικά δικαιώνεται (κάτι που είναι εξ' άλλου αρκετά περίεργο για μια παράβαση).

Το μόνο έγκλημα που επιτρέπει, ακόμα και δικαιώνει, η ηθική είναι η τυρραννοκτονία. Η αποδόμηση του Ντερριντά είναι άραγε μια τυρραννοκτονία (πράξη σοβαρή που δικαιώνεται από ανώτερες υποχρεώσεις, από υψηλότερους λόγους) ή είναι απλώς παιχνίδι; Είναι "και το ένα και το άλλο", επίσης είναι "ούτε το ένα ούτε το άλλο". Είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε τι είναι. Απροσδιόριστη, σ' ένα τυπικό σύστημα αξιωμάτων, δεν είναι ούτε αληθής ούτε ψευδής. Κατ' αναλογία, ο Ντερριντά μιλάει με λέξεις απροσδιόριστες: είναι όροι που η διπλή τους σημασία δεν καθορίζεται. Και ο τονισμός των λέξεων αυτών, σημείων εκτροπής του μεταφυσικού κειμένου, αποκαλύπτει το δεύτερο κείμενο, το ομοίωμα αυτού του πρώτου. Η ταυτότητα (με τη σημασία του αδύνατου να διατμηθεί, να διακριθεί) του καλού και του κακού, της παρουσίας και της απουσίας, της ζωής και του θανάτου, εκδηλώνεται στη λέξη φάρμακον (pharmakon) του πλατωνικού κειμένου,³⁸ στη λέξη συμπλήρωμα του ρουσβίκου κειμένου,³⁹ στη λέξη υμένας του κειμένου του Μαλλαρμέ⁴⁰ κ.λ.π. Θα ήταν ίσως περιττό να πούμε πως ο υμένας του Μαλλαρμέ με τη σειρά του δε μπορεί να διακριθεί από τη χεγγελιανή ταυτότητα: είναι το ομοίωμά της. Γιατί ο υμένας κατονομάζει ταυτόχρονα το γάμο και τον παρθενικό υμέ-

να της κόρης. Υπάρχει λοιπόν υμένας (παρθενικότητα) όταν δεν υπάρχει υμένας (συνουσία) και υμένας (παρθενικότητα) δεν υπάρχει πια όταν υπάρχει υμένας (γάμος). Ο υμένας είναι τόσο η διαφορά (μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού της παρθένας, μεταξύ της επιθυμίας και της εκπλήρωσής της), όσο και η ακύρωση της διαφοράς. Είναι η ακύρωση της "διαφοράς μεταξύ της διαφοράς και της μη-διαφοράς".⁴¹ Άρα η ταυτότητα μεταξύ της διαφοράς και της μη-διαφοράς δε διακρίνεται από την ταυτότητα (την τεθειμένη από τον Χέγγελ) μεταξύ ταυτότητας και μη-ταυτότητας".⁴² Κανείς δε μπορεί να πει αν η διαλεκτική ταυτότητα και η διαφορά είναι ένα και το αυτό. Κανένας Δάσκαλος δεν μπορεί να το προσδιορίσει. Στο παιχνίδι αυτό όπου "κερδίζει ο χαμένος",⁴³ αν πούμε "ταυτότητα" αυτή αμέσως μεταβάλλεται σε διαφορά κι αν ανακαλύψουμε μια διαφορά, αυτή μεταμορφώνεται σε ταυτότητα. Τόσο καλά, ώστε στο τέλος η νίκη του Χέγγελ δε μπορεί να διακρίνεται από την ήττα του. Η έκβαση του παιχνιδιού είναι απροσδιόριστη. Η νίκη του είναι η ήττα του. Αλλά η ήττα του είναι η νίκη του. Η παρτίδα θα παραμείνει ατελείωτη.

ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΕΝΟΣ ΥΠΕΡΒΑΣΙΑΚΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ

Ο Ζυλ Ντελέζ είναι πάνω απ' όλα μετακαντιανός. Σκέπτεται σύμφωνα με την Υπερβασιακή Διαλεκτική του Καντ, όπου ασκείται κριτική των ιδεών της ψυχής, του κόσμου και του Θεού. Καμιά εμπειρία δε μπορεί να δικαιώσει την απόφανση ενός εγώ, ουσιώδους, ταυτόσημου, μιας ολότητας πραγμάτων και μιας πρώτης αιτίας αυτών των πραγμάτων. Καμιά φορά θεωρούμε τους φιλοσόφους στους οποίους συνήθως αποδίδεται ο τίτλος του μετακαντιανού (τον Φίχτε και τον Χέγγελ) σαν επειγόμενους ν' αποκαταστήσουν τη Μεταφυσική που για μια στιγμή κλονίστηκε από την καντιανή κριτική. Αυτή είναι επίσης η άποψη του Ντελέζ, για τον οποίο η αποκατάσταση αυτή ονομάζεται "διαλεκτική". Η διαλεκτική των μετακαντιανών, στα χέρια των νεο-χεγγελιανών (Φώυερμπαχ, Μαρξ), καταλήγει όπως ξέρουμε, στη θεοποίηση του ανθρώπου. Αυτός ο τελευταίος επανακτά τα αγαθά που είχε αποδώσει στο Θεό. Ο Ντελέζ προβάλλει την αντίρρηση:

"Μήπως ανακαταλαμβάνοντας τη θρησκεία θα πάψουμε να είμαστε θρησκευόμενοι άνθρωποι; Μήπως κάνοντας μια ανθρωπολογία θεολογία, θέτοντας τον άνθρω-

πο στη θέση του Θεού, θα καταργήσουμε το ουσιαστικό, δηλαδή τη θέση;”⁴⁴

Ο Ντελέζ αρέσκει να επιμένει στον κριτικό προορισμό της φιλοσοφίας:

”Η φιλοσοφία εκλαμβάνεται σαν κριτική σημαίνει ό,τι θετικότερο υπάρχει σ’ αυτήν: επιχείρηση απομυστικοποίησης.”⁴⁵

Αλλά είναι ολιγάριθμες οι αυθεντικά κριτικές φιλοσοφίες. Τα κύρια φιλοσοφικά έργα υπηρετούν την ευταξία, δηλαδή ορίζουν θέσεις, κατατάσσουν τα πράγματα, καταγίνονται με την κατανομή των ιδιοτήτων μεταξύ των παρισταμένων, των κατηγορημάτων μεταξύ των υποκειμένων. Για την εγκαθίδρυση μιας ιεραρχίας επικαλούνται μια πρώτη προ-υποθετική Αρχή: η τάξη καθενός είναι αποτέλεσμα της απόστασης που τον χωρίζει απ’ αυτήν την αρχή. Η καθεμιά με το δικό της τρόπο, θέτουν λοιπόν ότι το ένα προηγείται της πολλαπλότητας. Σπάνιες είναι οι φιλοσοφίες που διανέμουν τα κατηγορήματα με τρόπο αναρχικό (εν απουσία κάθε προ-υποθετικής αρχής): αυτή τη διανομή ο Ντελέζ την ονομάζει “νομαδική”,⁴⁶ όπου δεν πρόκειται πια για διαίρεση του συνόλου του όντος μεταξύ των πραγμάτων (για καθορισμό της ταυτότητας του καθενός σαν αποκλειστικό τομέα του) αλλά για περιγραφή του τρόπου που τα πράγματα διασπείρονται μέσα “στην έκταση ενός ομόφωνου και αδιαίρετου Είναι”,⁴⁷ όπως μια νομαδική φυλή είναι κατεσπαρμένη σε μια εδαφική έκταση χωρίς να την κατανέμει στα διάφορα άτομα· ο καθένας παίρνει τόσο έδαφος όσο μπορεί και δε βρίσκει το όριο του παρά μόνον εκεί όπου δεν μπορεί να επεκταθεί περισσότερο. Καμμιά υπέρτατη αρχή, καμμιά θεμελίωση, καμμιά κεντρική διεκδίκηση δεν κυβερνούν αυτή τη “διανομή της ουσίας και του “παραληρήματος” επίσης.⁴⁸

Όπως βλέπουμε, αν και η φιλοσοφία είναι ουσιαστικά απομυστικοποίηση, οι φιλόσοφοι συχνά δεν κάνουν παρά μόνον ψευδείς κριτικές και υπερασπίζονται την τάξη, τις εξουσίες, τους θεσμούς, τα χρηστά ήθη, όλα όσα πιστεύει ο κοινός άνθρωπος.

Η αληθινά κριτική φιλοσοφία είναι σπάνια, ανήκει, κατά τον Ντελέζ, στην παράδοση που ονομάζεται “νατουραλιστική” (με τη σημασία μιας εχθρότητας προς κάθε τι το “υπερφυσικό”). Ο Λουκρήτιος, ο Σπινόζα και ο Νίτσε είναι οι πιο επιφανείς μορφές αυτής της παράδοσης.

Η μόνιμη διανομή είναι η σκέψη του κλασσικού κόσμου

(στον οποίο ανήκει επίσης και η ρομαντική επανάσταση). Αυτή τη σκέψη ο Ντελέζ την ονομάζει "φιλοσοφία της αναπαράστασης". Είναι υποταγμένη στην κυριαρχία της αρχής της ταυτότητας, της οποίας βρίσκουμε το αποτύπωμα στο προσθετικό πρόσφημα ΑΝΑ της λέξης "ανα-παράσταση".⁴⁹ Κάθε τι παρόν πρέπει να ανα-παρασταθεί για να μπορέσει να αν-ευρεθεί ότι είναι το ίδιο: έπεται ότι σ' αυτή τη φιλοσοφία το άγνωστο δεν είναι ποτέ τίποτ' άλλο από γνωστό όχι ακόμα ανα-γνωρισμένο, ότι η μάθηση είναι η ανά-μνηση, ότι συναντώ είναι αν-ευρίσκω, ότι φεύγω είναι επ-αν-έρχομαι κ.λ.π. Έτσι η ίδια η διαφορά διαφεύγει αυτού του ρασιοναλισμού. Η διαφορά μεταξύ του βρίσκω και του αν-ευρίσκω είναι το διάστημα που χωρίζει μια εμπειρία από την επανάληψη της. Από εδώ προέρχεται το πρόβλημα της επανάληψης: όσο μια επανάληψη είναι τελειότερη (όπως στην περίπτωση των διδύμων ή των αντικειμένων που παράγονται σε αλυσίδα) τόσο λιγώτερο μπορεί ο ρασιοναλιστής φιλόσοφος να πει πού βρίσκεται η διαφορά. Γι' αυτό τα φαινόμενα της επανάληψης είναι μια προνομιακή οδός πρόσβασης σε μια κατανόηση της διαφοράς περισσότερο αυθεντική, προσφέροντας το παράδειγμα μιας διαφοράς αδιαμφισβήτητης, αλλά φαινομενικά ασύλληπτης. Πρέπει λοιπόν να πάσουμε να ορίζουμε την επανάληψη σαν επιστροφή του ίδιου, σαν επανέκδοση του ταυτόσημου: αντίθετα, είναι ακριβώς η παραγωγή (και με τις δύο σημασίες της λέξης: φέρνω σε ύπαρξη και προσάγω) της διαφοράς.

Ο Ντελέζ αποκηρύσσει τη σύγκριση αυτή της "έννοιας της διαφοράς" προτείνοντας μια "διαφορά απλώς εννοιολογική".⁵⁰ Η εννοιολογική διαφορά είναι η διαφορά στην καρδιά της ταυτότητας: για παράδειγμα, μια διαφορά ειδική μέσα σε μια γενική ταυτότητα. Όμως η έννοια της διαφοράς θάπρεπε να επιτρέπει τη σκέψη, όχι μόνον της διαφοράς μέσα στην ταυτότητα, αλλά της διαφοράς μεταξύ ταυτότητας και μη-ταυτότητας.

Καταλαβαίνουμε γιατί η διαφορά ορίζεται τώρα σαν "το Είναι του αισθητού".⁵¹ Όπως γράφει ο Καντ, έννοια είναι η παράσταση εκείνου που είναι ταυτόσημο σε πολλές παραστάσεις, οι οποίες μπορούν πάλι να είναι έννοιες (γενικές παραστάσεις) ή μοναδικές παραστάσεις (εποπτείες). Η αυθεντικότερη διαφορά δεν είναι εκείνη που μπορούμε να βρούμε μεταξύ δύο εννοιών (δηλαδή μεταξύ δύο ταυτοτήτων) αλλά εκείνη που επιβάλλει στη σκέψη να εισάγει τη διαφορά σ' αυτές τις ταυτότητες, την ιδιαιτερότητα σ' αυτές τις γενικές παραστάσεις, την ακρίβεια σ' αυτές τις έννοιες. Η αληθινή διαφο-

ρά είναι η διαφορά που βρίσκεται μεταξύ έννοιας και εποπτείας, μεταξύ νοητού και αισθητού, μεταξύ λογικού και αισθητού. Ο Καντ λοιπόν έχει προτείνει μια φιλοσοφία της διαφοράς, αυτήν που επικαλείται ο Ντελέζ με την Υπερβασιακή αισθητική (*Esthétique transcendantale*) του, στο βαθμό που μπορούμε να δούμε σ' αυτήν μια θεωρία κατανόησης του αισθητού σαν διαφορά (το "διαφέρον *a priori*", αντικείμενο των καθαρών εποπτειών). Πάντως ο Καντ δεν απείχε πολύ. Έκανε τον απολογισμό της διαφοράς *a priori*, δηλαδή μόνον εκείνου που είναι κοινό για όλες τις εποπτείες (την κοσμική μορφή). Ο Καντ έχει εκφράσει μια μη-ενοσιολογική ταυτότητα, όχι όμως και μια μη-ενοσιολογική διαφορά. Η θεωρία του αισθητού *a priori* έχει εξ' ορισμού σαν αντικείμενο κάθε δυνατή εμπειρία: κάθε εμπειρία, οποιαδήποτε, πρέπει να συμβαίνει σ' ένα εδώ και σ' ένα τώρα. Η Υπερβασιακή αισθητική όμως δεν κάνει τον απολογισμό της πραγματικής εμπειρίας ως προς τη διαφορά της από την απλώς πιθανή εμπειρία.⁵² Δε λέει τίποτα για τη διαφορά που υπάρχει μεταξύ εκείνου που γνωρίζουμε εκ των προτέρων περί του φαινομένου, πριν ακόμα παρουσιασθεί το αντικείμενο, και εκείνου που πρέπει να μάθουμε *a posteriori*, εκείνου που με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να προβλέψουμε, να προκαταλάβουμε ή να κρίνουμε *a priori*. Μιλάει για τη γνώση εκείνη που πρέπει πάντα να κατέχουμε ήδη εκ των προτέρων για να έχουμε μια εμπειρία και που την ανευρίσκουμε μέσα σ' αυτήν την εμπειρία, δε μιλάει για τη διαφορά μεταξύ εκείνης της εκ των προτέρων δεδομένης ανα-παράστασης, που ανευρίσκουμε κατόπιν και της λεγόμενης παράστασης. Χωρίς αμφιβολία η βαθύτερη σημασία της εμπειρικής διερεύνησης είναι η εξής: ό,τι σε μια εμπειρία είναι εμπειρικό, είναι προφανώς το *a posteriori*, εκείνο που ονομάζουμε "δεδομένο".⁵³ Η θεωρία λοιπόν της εμπειρίας είναι ημιτελής εφ' όσον δεν έχει πραγματευθεί παρά μόνον τις *a priori* προϋποθέσεις της εμπειρίας. Κατά τον Ντελέζ, η φιλοσοφία είναι διαλεκτική αν θεωρεί τη διαφορά μεταξύ έννοιας και εποπτείας (με την καντιανή σημασία της σχέσης προς το ιδιαίτερο υπάρχον), διαφορά ενοσιολογική· η φιλοσοφία είναι εμπειρική αν θεωρεί την παραπάνω διαφορά σαν μη-ενοσιολογική. Τότε είναι αλήθεια ότι η έκφραση του Ντελέζ "έννοια της διαφοράς" είναι παράξενη: γιατί αν υπάρχει μια έννοια της διαφοράς μεταξύ έννοιας και εποπτείας, τότε υπάρχει ένα καθαρά λογικό πέρασμα από το νοητό στο αισθητό, από το οικουμενικό στο μοναδικό.⁵⁴

Μάλλον ο Νίτσε παρά ο Καντ εκπληρώνει το σχέδιο μιας κριτικής φιλοσοφίας. Πράγματι ο Καντ αποφεύγει ν' ασκήσει κριτική στην αλήθεια (την επιστήμη) και το καλό (την ηθική): προορίζει την κριτική του για την ψευδή επιστήμη (τη δογματική μεταφυσική) και την ψευδή ηθική (ετερονομία). Ο Νίτσε, κληρονόμος και ταυτόχρονα αντίπαλος του Καντ, κάνει αντικείμενο της κριτικής του την αληθινή επιστήμη και την αληθινή ηθική. "Σφυροκοπώντας" την επιστήμη η κριτική θα δείξει ότι μια τέτοια επιστήμη — επιθυμία της αλήθειας — άγει την καταγωγή της από την ηθική — από το "ασκητικό ιδεώδες" — και ότι μια τέτοια ηθική προέρχεται από αποστροφή για τη ζωή.

Η σημασία της ιδέας της κριτικής είναι η απελευθέρωση της βούλησης. Αν όλες οι αλήθειες πρέπει να συγκρίνονται ενώπιον του δικαστηρίου του φιλοσοφικού λόγου, αυτό οφείλεται στο ότι η βούληση κυριαρχεί και νομοθετεί. Αυτό είναι ακριβώς το μάθημα του καντιανισμού για τον Ντελέζ:

"Το πρώτο πράγμα που μας μαθαίνει η κοπερνίκια επανάσταση, είναι ότι εμείς διοικούμε."⁵⁵

Στη μελέτη του για τον Νίτσε που γράφτηκε το 1962, ο Ντελέζ ονομάζει την παλιά, προ-καντιανή μεταφυσική "φιλοσοφία του όντος" και εκείνη που επιγεννά η ολοκλήρωση της κριτικής "φιλοσοφία της βούλησης". Έπεται ότι η ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής πραγματοποιείται με τη λέξη αξία. Να τι διαβάζουμε στην πρώτη σελίδα του βιβλίου:

"Το ευρύτερο σχέδιο του Νίτσε συνίσταται στο εξής: εισαγωγή στη φιλοσοφία των εννοιών της σημασίας και της αξίας (...) Η φιλοσοφία των αξιών που συλλαμβάνει και εγκαθιδρύει, είναι η αληθινή πραγματοποίηση της κριτικής, ο μόνος τρόπος να πραγματοποιηθεί η καθολική κριτική."

Η κριτική έχει σαν αντικείμενό της τις αξίες, που εννοούνται σαν αρχές που εφαρμόζουν οι "αξιολογικές κρίσεις". Η κριτική διερωτάται περί της θεμελίωσης αυτών των αξιών, τι είναι εκείνο που τους δίνει το κύρος που έχουν για μας. Και, εδώ, η φιλοσοφία των αξιών γίνεται γενεαλογία, διερευνά δηλαδή τους προγόνους προκειμένου να αποδείξει την ευγένεια ή την ποταπότητα μιας γενιάς και του απογόνου της. Αυτή η έρευνα της άλλοτε ευγενικής, άλλοτε ταπεινής καταγω-

γής των αξιών είναι απολύτως απαραίτητη, γιατί πρέπει να γίνει κατανοητό ότι δεν υπάρχουν ούτε και θα μπορούσαν να υπάρξουν οικουμενικές αξίες, κοινές για όλους. Τι θα μπορούσαν να είναι οι κοινές αξίες; Θάπρεπε είτε να έπαιρναν την αξία τους από τον εαυτό τους (και όχι από την καταγωγή τους), ή να έπαιρναν την αξία τους από μας (δηλαδή, θα ήταν τότε εγκαθιδρυμένες μ' ένα είδος κοινωνικού συμβολαίου). Είτε θα ήταν αξίες καθεαυτές ή αξίες για όλους εμάς.

Η έννοια όμως μιας αξίας καθεαυτής είναι, όπως γράφει ο Νίτσε, τόσο αντιφατική όσο και η έννοια μιας σημασίας καθεαυτής. Όπως η σημασία ενός κειμένου εξαρτάται από την ανάγνωσή του, έτσι και η αξία εκείνου που αξίζει εξαρτάται από την αξιολόγησή του, δηλαδή από τον προσανατολισμό της βούλησης προς ένα σκοπό. Οι αξίες λοιπόν δεν μπορούν να είναι αντικειμενικά κοινές.

Όμως δεν μπορούν επίσης να είναι κοινές υποκειμενικά: η υποκειμενικότητα, αν την πάρουμε στα σοβαρά, υποδηλώνει τη διάσταση των συνειδήσεων και την αδυναμία να υπάρξει ένα consensus (συναίνεση) μεταξύ τους. Οι διάφορες φιλοσοφίες της υποκειμενικότητας που εμφανίζονται διαδοχικά μετά τον Καντ έχουν επιδιώξει να περισώσουν την ενότητα του κόσμου και την οικουμενικότητα των αξιών (το ωραίο, το καλό, το αληθινό) συμφωνώντας ότι έχουν το δικαίωμα της μετάβασης από μια ατομική συνείδηση, όπως αυτή εμφανίζεται για παράδειγμα στην πρώτη σελίδα της Φαινομενολογίας του πνεύματος (εγώ, εδώ και τώρα, παρουσία αυτού εδώ), σε μια οικουμενική συνείδηση, το χεγγελιανό "εγώ που είναι ένα εμείς". Η της μετάβασης από τη φαινομενολογική συνείδηση στη λογική έννοια. Και είναι αλήθεια ότι, αν υπήρχε ένα οικουμενικό υποκείμενο θα έθετε αξίες που επίσης θα ήταν οικουμενικές, αν και υποκειμενικές, επειδή θα ήταν κοινές για όλα τα, κοινωνούντα μέσα σ' αυτό το οικουμενικό, ατομικά υποκείμενα. Λέμε: όλος ο κόσμος αποδέχεται την αξία του αληθινού, κανείς δεν προτιμάει το κακό από το καλό κ.λ.π. Όλες οι παραλλαγές του ρασιοναλισμού θέτουν αξιωματικά μια ορθοφροσύνη, ένα *sensus communis* (κοινό νου), ένα λόγο όμοιο για όλα τα ανθρώπινα όντα. Όμως αυτό το "όλος ο κόσμος" δεν περιλαμβάνει, επακριβώς, όλες τις μεμονωμένες περιπτώσεις. Στην καλύτερη δυνατή περίπτωση, ισχύει για την πλειοψηφία και αφήνει πάντα έξω μια μειοψηφία. Δεν προτείνει μια αληθινά υπερβασιακή προϋπόθεση (ή προϋπόθεση που υπόκειται της σχέσης με οποιοδήποτε αντικείμενο), αλλά μόνο μια μέση, ομοιόμορφη, αγελαία εικόνα. Όταν "όλος ο κόσμος" έχει συμφωνήσει πά-

νω σε τούτο ή εκείνο το αξίωμα, αυτός ο "όλος ο κόσμος" διατείνεται βέβαια ότι αντιπροσωπεύει όλα τα ενδιαφερόμενα άτομα· πάντως αυτή η απαίτηση δεν είναι νόμιμη, γιατί το μεμονωμένο άτομο δεν είναι "όλος ο κόσμος" και δε θα δεχτεί ποτέ την αντιμετώπισή του σαν να είναι "ο οποιοσδήποτε". Εδώ εμφανίζεται μια διαφορά μεταξύ του μεμονωμένου, όταν εκλαμβάνεται σαν ιδιαίτερη περίπτωση ή σαν δείγμα του οικουμενικού (ο Μέδορ είναι ένα δείγμα του είδους σκύλος, ο Σωκράτης του είδους άνθρωπος), και του μεμονωμένου όταν θεωρείται στην μοναδικότητά του (ο Σωκράτης κατά το ότι αυτός και μόνον είναι ο Σωκράτης). Η διαφορά αυτή είναι η ίδια η διαφορά, είναι το "Είναι του αισθητού": πράγματι περνάει μεταξύ της έννοιας (άνθρωπος) και της εποπτείας (Σωκράτης). Έχω αναφερθεί πιο πάνω στη μεταφυσική σημασία της διαφοράς.⁵⁶ Έχει επίσης και μια πολιτική σημασία: σημαίνει ότι η ανθρωπότητα διαιρείται σε δύο, από τη μια πλευρά έχουμε το πλήθος εκείνων που συναινούν να μην είναι παρά επανεκδόσεις ενός προτύπου, νομικές περιπτώσεις, κι από την άλλη πλευρά τη μειοψηφία —που αναπόφευκτα παραμερίζεται σε κάθε διακήρυξη ομοφωνίας—, περιπτώσεις "εκκεντρικές" ή, όπως επίσης λέγονται, "μοναδικές" (με τη σημασία του "ελάχιστα κοινές"). Οι πρώτοι είναι δούλοι, οι δεύτεροι είναι κύριοι. Η φιλοσοφική γενεαλογία λοιπόν θ' αποσαφηνίσει τη διαφορά που χωρίζει τις αξίες δουλικής καταγωγής (ηθική, θρησκεία) από τις αξίες ευγενικής καταγωγής (τέχνη).

Για μια ακόμη φορά επαληθεύει ότι η σχέση κυρίου και δούλου είναι εμμονή της γαλλικής σκέψης από τον Κοζέβ και μετά. Αυτό το γεγονός δεν εκπλήσσει και πολύ, αφού συνοπτικά η δουλεία που αναφέρεται απ' όλους δεν είναι η δουλεία που καταργήθηκε τον 19ο αι., αλλά πρόκειται πάντα για τη δουλεία στην αρχαιότητα. Στην πραγματικότητα, αυτός ο κοινός τόπος "κύριος και δούλος" συγκαλύπτει μια διερεύνηση της ιστορικής προόδου, της ενδεχόμενης υπεροχής των Σύγχρονων (χριστιανών) έναντι των Αρχαίων (παγανιστών). Και ταυτόχρονα, της καταγωγής αυτής της προόδου: άραγε ο πολιτισμός που σήμερα απολαμβάνουμε είναι έργο που έχει παράγει η εργασία των δούλων, οπότε οι κύριοι φαίνονται σαν παράσιτα; Ή μήπως είναι δημιούργημα μιας μειονότητας ανώτερων ανθρώπων; Άλλοτε η "διαλεκτική του κυρίου και του δούλου" φορτίζεται από μαρξιστικές συνδηλώσεις: ο κύριος είναι ένας εκμεταλλευτής, απολαμβάνει χωρίς να εργάζεται (και η μόνη του δικαιολογία ενώπιον του δικαστηρίου της παγκόσμιας ιστορίας είναι ότι υποχρεώ-

νει το δούλο του να εργάζεται επί ποινή θανάτου). Άλλοτε εμφανίζει νιτσεϊκούς τόνους: ο σύγχρονος αστός εκλαμβάνεται σαν ύπαρξη αξιοκαταφρόνητη, επειδή δεν είναι παρά ένας χειραφετημένος δούλος, ένας απελεύθερος που έχει εσωτερικεύσει τον κύριο.⁵⁷

Το επόμενο βήμα συνίσταται στο να διαφοροποιήσουμε εκείνο που προέρχεται από το δούλο και εκείνο που προέρχεται από τον κύριο. Γι' αυτό θα πρέπει να βρούμε ένα κριτήριο που δεν μπορεί πια, προφανώς, να μας το προμηθεύσει η πολιτική θέσπιση. Αυτήν την αναζήτηση "διαφοροποιητικού" κριτηρίου την επιχειρεί ο Ντελέζ στο δοκίμιό του, του 1962, περί του Νίτσε και της φιλοσοφίας.

1. Δύναμη και αδυναμία. Μπορεί το κριτήριο να βρίσκεται στα γεγονότα; Οι ανώτερες αξίες είναι εκείνες των τάξεων που κυβερνούν και οι δουλικές αξίες είναι οι αξίες των κυβερνώμενων τάξεων; Σίγουρα όχι. Αν η κυριαρχικότητα που ορίζει τον κύριο προέρχεται ακριβώς από την δύναμή του και η δουλικότητα από την αδυναμία της θέλησης, δε μας επιτρέπεται να συγχέουμε τους ισχυρούς με τους εφήμερους αφέντες, με εκείνους που πράγματι κυβερνούν. Κι αυτό για δύο λόγους: αφ' ενός επειδή τα γεγονότα δε λένε παρά μόνον ό,τι εμείς τους υπαγορεύουμε ("Δεν υπάρχουν γεγονότα, υπάρχουν μόνον ερμηνείες" [Νίτσε]), αφ' ετέρου επειδή στην πραγματικότητα μάλλον οι αδύνατοι κυβερνούν: "πρέπει πάντα να υπερασπιζόμαστε τους δυνατούς από τους αδύνατους",⁵⁸ γιατί οι αδύνατοι ενωμένοι σ' ένα αγελαίο κοπάδι επιβάλλονται στους δυνατούς. Το γεγονός της νίκης δεν αποδεικνύει τίποτα.

2. Δρώσες δυνάμεις και αντιδραστικές δυνάμεις. Το κριτήριο πρέπει ν' αναζητηθεί αλλού. Ο Ντελέζ γράφει: ο πιο αδύνατος δεν είναι ο λιγώτερο δυνατός, επειδή

"ο λιγώτερο δυνατός είναι εξ' ίσου δυνατός με το δυνατό αν φτάσει μέχρι τα άκρα, αφού ο δόλος, η ευελιξία, ακόμα και η γοητεία με τα οποία συμπληρώνει τη μικρότερη δύναμή του, είναι χαρακτηριστικά αυτής ακριβώς της δύναμης και την κάνουν να μην είναι πια μικρότερη".⁵⁹

Έπεται ότι η διαφορά βρίσκεται μεταξύ δύο ιδιοτήτων της δύναμης: μια δύναμη μπορεί να είναι είτε δρώσα (ευγενής) είτε αντιδραστική (ταπεινή). Οι αντιδραστικές δυνάμεις δε φτάνουν ποτέ μέχρι τα άκρα, τους λείπει η τόλμη, παραμένουν "χωρισμένες από τις δυνατότητές τους".

Αλλά πώς μια δύναμη δε θα έφτανε "μέχρι τα άκρα των δυνατοτήτων της"; Αν δεν το κάνει, αυτό οφείλεται στο ότι εμποδίζεται από ένα εμπόδιο. Αν δεν αναποδογυρίσει αυτό το εμπόδιο, αυτό σημαίνει ότι δεν είχε τη δύναμη. Έτσι η δύναμη του αδύνατου είναι, παρ' όλ' αυτά, πράγματι μια δύναμη μικρότερη που σταματά εκεί όπου δε μπορεί να προχωρήσει άλλο, δηλαδή, φτάνει λιγώτερο μακριά από εκεί που φτάνει η δύναμη του δυνατού. Τότε όμως, επανερχόμαστε στο κριτήριο Νο 1, που είχε παραμεριστεί: ο πιο αδύνατος είναι, απλούστατα, ο λιγώτερο δυνατός (όπως στις βάνουσες επιδείξεις δύναμης και στις χονδροειδείς πολιτικές του "τετελεσμένου γεγονότος").

3. Απόφαση και άρνηση. Και πάλι αλλού πρέπει ν' αναζητηθεί το κριτήριο. Ο αδύνατος δεν είναι κάποιος που θέλει αδύναμα την ισχύ, δεν είναι ένα είδος νάνου της θέλησης, οντολογικού παράσιτου που αναπτύσσει την αξιοθρήνητη προσπάθειά του. Ο αδύνατος είναι κάποιος που θέλει ισχυρά την αδυναμία. Μπορεί λοιπόν ο αδύνατος να είναι ο πιο δυνατός από την άποψη της αποτελεσματικότητας, δε θα τον κάνει αυτό λιγότερο αδύνατο επειδή ο αρνητικός προσανατολισμός της βούλησής του τη στρέφει ολόκληρη προς την αυτοεξαφάνισή της.

"Όποια κι αν είναι η διακύμανση της σχέσης σημασι-
ας και αξιών, δε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι μια
αντιδραστική δύναμη γίνεται ενεργητική φτάνοντας μέ-
χρι τα άκρα των δυνατοτήτων της. Γιατί το "φτάνω μέ-
χρι τα άκρα", "φτάνω μέχρι τις έσχατες συνέπειες", έχει
δύο σημασίες, ανάλογα με το αν αποφαινόμαστε την ίδια
μας τη διαφορά ή αν αρνούμαστε εκείνο που διαφέ-
ρει."⁶⁰

Το κριτήριο τώρα είναι λοιπόν η θετική ή αρνητική ιδιότη-
τα της βούλησης. Για παράδειγμα, η αλήθεια αξιολογείται
σύμφωνα με τη βούληση της αλήθειας: η αλήθεια υπερτερεί
έναντι της ψευδαίσθησης, αν η βούληση της αλήθειας είναι
θετικότερη από τη βούληση της ψευδαίσθησης. Τώρα η γε-
νεαλογία εισάγει εκείνο που ο Ντελέζ ονομάζει "μέθοδο δρα-
ματοποίησης":⁶¹ εκεί όπου η φιλοσοφία του όντος ρωτούσε,
για παράδειγμα, "τι είναι το καλό", η φιλοσοφία της βούλη-
σης ρωτάει "ποιος θέλει το καλό"; Μ' άλλα λόγια, η βούλη-
ση του καλού (η καλή θέληση) τι θέλει; Την αύξηση ή την ε-
λάττωση της βούλησης;

Τώρα ο Ντελέζ αναφέρεται στη Γενεαλογία της ηθικής.

Ο Νίτσε φαντάζεται τις τοποθετήσεις του κυρίου και του δούλου ως εξής: ο κύριος λέει: "Εγώ είμαι καλός, άρα εσύ είσαι κακός", ο δούλος λέει: "Είσαι κακός, άρα εγώ είμαι καλός". Η αξιολόγηση του κυρίου προέρχεται από την απόλαυσή του: Κύριος είναι εκείνος που απολαμβάνει να είναι αυτός που είναι, που αποφαίνεται για την ευτυχία του και την καλwsύνη χωρίς να του χρειάζεται για να το κάνει αυτό να συγκριθεί με κανέναν άλλον, ούτε να λογαριάσει την άποψη κάποιου άλλου. Αυτή ακριβώς η έλλειψη διαλογισμού συνιστά την κυριαρχικότητα. Από αυτή την άποψη, ο χεγγελιανός κύριος θα πρέπει να είναι δούλος ή μάλλον ν' αντιστοιχεί με την εικόνα του κυρίου στο μυαλό του δούλου, αφού αισθάνεται την ανάγκη να αναγνωρισθεί από κάποιον άλλο.⁶² Η αξιολόγηση του δούλου, απ' την άλλη πλευρά, είναι αντιστροφή της αξιολόγησης του κυρίου. Κατ' αρχή, ο δούλος ξεκινάει από κάποιον άλλο και όχι από τον εαυτό του: δεν έχει τη δύναμη ν' αποφανθεί θετικά για τον εαυτό του, πρέπει ν' αρχίσει αρνούμενος κάποιον άλλον. Είναι πολύ αδύνατος για να δημιουργήσει τις δικές του αξίες, αναποδογυρίζει αυτές που ο κύριος έθεσε κυριαρχικά: οι αξίες του κυρίου είναι κακές, άρα οι αντίθετες αξίες (εργασία, δημοκρατία, φιλανθρωπία) είναι καλές. Κατά δεύτερο λόγο, ο δούλος δημιουργεί την ηθική. Αλλάζει το καλό και το κακό του κυρίου, που εκφράζουν στάδια ή βαθμούς ισχύος (ο ένας είναι πανευτυχής, ο άλλος δυστυχής), σε καλwsύνη και κακία. Η παραβολή του Νίτσε διαφωτίζει αυτό το σημείο: το αρπακτικό πουλί που τρώει ένα αρνί ενεργεί μ' αυτόν τον τρόπο επειδή είναι στη φύση του, σαν αρπακτικού πουλιού, να τρώει αρνιά· δεν το κάνει για ν' αρνηθεί το μη-εγώ που σ' αυτήν την περίπτωση είναι γι' αυτό το αρνί. Όλα λοιπόν συμβαίνουν με τους δούλους, όπως αν τα πρόβατα απέδιδαν τη σαρκοβόρα συμπεριφορά των εχθρών τους σε μια κακή βούληση, σε μια πρόθεση να προξενήσουν κακό σ' αυτά, και απαιτούσαν να συμπεριφέρεται ο αητός όπως τα πρόβατα. Παρόμοια είναι η έξαρση των δούλων σε ηθική, με αποτέλεσμα: οι δούλοι καταφέρνουν να πείσουν τους κυρίους τους για την ενοχή τους. Καλός είναι εκείνος που θα μπορούσε να φάει ή να απομυζήσει τον άλλον και δεν το κάνει. Έτσι η δύναμη "αποχωρίζεται από τη δυνατότητά της", μετά στρέφεται εναντίον του εαυτού της και παρασύρεται σ' ένα "αντιδραστικό γίγνεσθαι".

4. Απόφαση της κατάφασης και άρνηση της άρνησης: Σκεπτόμαστε όμως τώρα ότι η διαφορά του ναι και του όχι στη βούληση δεν επαρκεί για να μας προμηθεύσει αυτό

το κριτήριο που αναζητούμε, γιατί κατάφαση και άρνηση υπάρχουν τόσο στον κύριο, όσο και στο δούλο. Αυτό που αλλάζει είναι η σειρά με την οποία παρουσιάζονται. Η αποστροφή, η αντιδραστικότητα εξαγουν την απόφαση από την άρνηση: αν, για παράδειγμα, η ηθική είναι πάντοτε ηθική της αποστροφής, αυτό συμβαίνει επειδή είναι η απόφαση ενός ιδανικού, ενός καλού, ενός επέκεινα, όπου οι καλοί ανταμείβονται και οι κακοί τιμωρούνται, απόφαση που άγει την καταγωγή της από την άρνηση, με τη σημασία της απόρριψης του βάνουσου και άδικου στοιχείου της ζωής. Τότε λοιπόν η διαλεκτική πρέπει να λέγεται "ιδεολογία της αποστροφής"⁶³ αφού θέτει ότι η άρνηση της άρνησης αντιστοιχεί σε μια απόφαση.

Η φιλοσοφία όπου εκφράζεται η κυρίαρχη θέληση πρέπει να είναι η φιλοσοφία του ναι. Αλλά, ο Ντελέζ επιμένει σ' αυτό, δεν τίθεται θέμα να λέμε ναι σε οτιδήποτε. Ακριβώς το αντίθετο: "το ναι που δε μπορεί να πει όχι" είναι η απόφαση του μηδενιστή, "επειδή λέει ναι σε όλα όσα είναι όχι".⁶⁴ Εδώ δεν ξέρουμε πια: υπάρχει αρνητικό ή όχι; Ή μήπως το αρνητικό είναι μόνον μια ψευδαίσθηση, δηλαδή η ερμηνεία που ο σκλάβος δίνει στην καταφατική διαφορά του κυρίου, στην απόφαση του κυρίου περί της διαφοράς του; Αν το αρνητικό δεν είναι τίποτα, δεν μπορεί να τίθεται θέμα να του πει κανείς ούτε ναι ούτε όχι: οπότε η απόφαση δεν συνεπιφέρει καμιά άρνηση, αντίθετα απ' όσα απαιτεί ο Ντελέζ. Αν αντίθετα η απόφαση δεν είναι αυθεντικά καταφατική παρά μόνον υπό την προϋπόθεση να αποφαίνεται μόνον αυτό που είναι ναι, τότε το αρνητικό δεν είναι πια τίποτα: πώς όμως η ανωτερότητα θα μπορούσε να είναι από την πλευρά εκείνου που αρνείται αυτό που είναι;

Ο γενεαλόγος πρέπει εδώ να εκλεπτύνει το κριτήριό του ακόμα περισσότερο: η διαφοροποίηση γίνεται ολοένα και πιο λεπτή. Η δραστήρια απόφαση δε θα μπορούσε να είναι καθαρά καταφατική αν, αποφαινόμενη αποκλειστικά την κατάφαση, δεν παρήγε μια "σκιά άρνησης".⁶⁵ Οι αντιδραστικές αρνήσεις, από την πλευρά τους, εκδηλώνονται με αποφάνσεις: δεν ηρρέκεται όμως παρά για ένα "φάντασμα απόφασης".⁶⁶ Η δραστήρια δύναμη πρέπει ν' αρνηθεί το αρνητικό για να αποφανθεί το καταφατικό. Η αντιδραστική δύναμη δεν παύει ν' αρνείται, ακόμα κι αν έχει ύφος απόφασης και δημιουργίας ανεξάρτητων αξιών. Πώς να διακρίνουμε την θετική άρνηση της πρώτης από την αρνητική άρνηση της δεύτερης; Και την θετική απόφαση από την αρνητική απόφαση;

5. Αιώνια επιστροφή: Σ' αυτή τη δυσκολία ο Ντελέζ απαντάει με μια ερμηνεία της νιτσεικής θεωρίας, που την αποκαλεί "σχεδόν μυσταγωγική",⁶⁷ περί της αιώνιας επιστροφής. Συνήθως δίνουμε στην υπόθεση της αιώνιας επιστροφής μια σημασία κυκλικότητας: τα ίδια στάδια του κόσμου θα επανέρχονται επ' αόριστον, τα ίδια γεγονότα θ' αναπαράγονται. Αυτό είναι λάθος, ερμηνεύει ο Ντελέζ, επειδή η αιώνια επιστροφή εξαφανίζει τους αδύνατους και δεν αφήνει παρά μόνον τους δυνατούς να επιστρέψουν. Όλοι όσοι απελπίζονται στην ιδέα ότι πρέπει να επανέρχονται επ' αόριστον, αφαιρούνται από την "αιώνια επιστροφή" και δεν επανέρχονται πια. Οι μόνοι που επανέρχονται είναι οι ισχυροί που "αποφαίνονται τη διαφορά τους": αυτοί επανέρχονται, διαφορετικοί όμως, ενώ εκείνοι που αρνούνται "αυτό που διαφέρει" εκμηδενίζονται. Έχουμε λοιπόν κάτι σαν αυτο-καταστροφή του αρνητικού:⁶⁸ έκφραση που θυμίζει ενοχλητικά την "άρνηση της άρνησης" που μόλις καταδικάστηκε, που θέλει όμως να πει το αντίστροφο, δηλαδή ότι το όχι που αντιτίθεται στο όχι προέρχεται από το ναι, αντί (όπως συμβαίνει στη διαλεκτική) να το παράγει.

Τώρα έχουμε το κριτήριο: είναι η σχέση προτεραιότητας μεταξύ ναι και όχι.

"Αν θεωρήσουμε την απόφαση και την άρνηση σαν ιδιότητες της βούλησης της ισχύος, βλέπουμε ότι δεν έχουν σχέση ομοφωνίας. Η άρνηση αντιτίθεται στην απόφαση, η απόφαση όμως διαφέρει από την άρνηση. Δε μπορούμε να σκεφτούμε την απόφαση σαν "αντιτιθέμενη" από μόνη της στην άρνηση: αυτό θα σήμαινε ότι βάζουμε μέσα της το αρνητικό."⁶⁹

Η διαφορά που αναζητούμε είναι η διαφορά μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης. Ο δούλος ερμηνεύει όλες τις διαφορές σαν αντιθέσεις. Ο κύριος δε βλέπει καμιά αντίθεση εκεί όπου υπάρχει διαφορά. Ο κύριος είναι ικανοποιημένος με το ότι είναι διαφορετικός, δεν αισθάνεται ν' απειλείται στην ικανοποίησή του από το γεγονός της ύπαρξης ή από τη γνώμη άλλων ανθρώπων που δεν είναι σαν κι αυτόν. Όσο για το δούλο, αυτός είναι θεμελιακά εξαρτώμενος: είναι εξ' αρχής σε σχέση αντιπαλότητας με τον άλλον.

Το κριτήριο είναι σαφέστατο. Από τη μια πλευρά έχουμε την ευγένεια μιας ανεξάρτητης ψυχής, από την άλλη την ταπεινότητα ενός ζηλόφθονου και φθονερού πνεύματος. Εφαρμόζεται αυτό το κριτήριο; Πρόδηλα, όχι.

Κατά την άποψη της απόφασης, η άρνηση δεν είναι το αντίθετο της απόφασης. Το όχι δεν αντιτίθεται στο ναι αλλά σημαίνει μια διαφορά. Δηλαδή η διαφορά δεν έχει αρνητικό, η παράσταση "Α δεν είναι Β" δε σημαίνει ότι το "Α είναι μη-Β", ότι το Είναι του Α είναι το μη-Είναι του Β, ότι το Α ζει από το θάνατο του Β· αλλά η διαφορική κρίση σημαίνει απλώς ότι το Α είναι άλλο από το Β. Ή, αν προτιμάτε, το "μη-Β" που είναι το Α δεν είναι αρνητικό, αλλά, όπως θάλεγε ο Καντ, αόριστο ή απροσδιόριστο. Η άρνηση είναι απροσδιοριστία και όχι προσδιορισμός: πρέπει ν' αποκλείσουμε το σπινοζικό *omnis determinatio negatio est* (κάθε ορισμός είναι άρνηση).⁷⁰ Η διάκριση μεταξύ των δύο όρων δεν παρεμβάλλει μεταξύ τους καμιά άρνηση.

Αν, κατά την άποψη της απόφασης, η σχέση μεταξύ απόφασης και άρνησης είναι διαφορά (μη-αρνητική) και όχι αντίθεση, έπεται ότι ο κύριος δεν αντιλαμβάνεται ποτέ την άρνηση σαν αρνητική. Όταν αρνείται το δούλο η άρνησή του δεν αντιτίθεται στην απόφαση του άλλου, αλλ' απορρέει από τη δική του απόφαση, που είναι διαφορετική από εκείνη του άλλου: αυτή η καταφατική άρνηση δεν είναι παρά η απόφαση της διαφοράς αυτής μεταξύ των δύο αποφάσεων (της του κυρίου και της του δούλου). Όμως, για τον ίδιο λόγο, ο κύριος δε μπορεί να δει στην άρνηση του δούλου μια αντίθεση της δικής του απόφασης. Αν υποσιάζονταν ότι ο δούλος τού αντιτίθεται, ο κύριος θα έχανε την ανωτερότητά του, θα βρισκόταν σε αντιπαλότητα με τον κατώτερό του. Ο κύριος δεν είναι κύριος αν δεν αγνοεί το δούλο σαν δούλο. Ο κύριος δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να γνωρίζει ότι ο δούλος είναι καθαρή άρνηση, πρέπει να έχει την εντύπωση ότι οι δουλικές αρνήσεις είναι διαφορετικές αποφάνσεις.

Αντίστροφα, η ταπεινότητα του δούλου τον εμποδίζει να διαβλέψει την ευγένεια του κυρίου. Ο δούλος δε μπορεί να γνωρίζει ότι οι αρνήσεις του κυρίου είναι αποφάνσεις. Κατά την άποψη της άρνησης, η απόφαση αντιτίθεται στην άρνηση. Το πρόβατο που διαπιστώνει ότι ο λύκος θα το φάει αγνοεί την καταφατική σημασία της άρνησης αυτής του εαυτού του σαν προβάτου και δε βλέπει σ' αυτήν παρά μόνο συνέπειες αρνητικές για τον εαυτό του. Το ίδιο και ο δούλος αγνοεί τι είναι εκείνο που κάνει την δραστική άρνηση μια άλλη απόφαση: δε βλέπει σ' αυτήν παρά μια καταστροφή στην οποία πρέπει ν' αντισταθεί με όλες του τις δυνάμεις για να υπάρξει. Επίσης έχει την εντύπωση πως η δική του άρνηση (του κυρίου τού), πολύ απέχοντας απ' το να είναι η αρχή των (δουλικών) αποφάνσεών του, είναι συνέπεια της άρνησης του

εαυτού του (από τον κύριό του). Έτσι, ο κύριος που επισείει τη δραστική του άρνηση διατεινόμενος ότι την εξάγει από τη δική του απόφαση περί του εαυτού του και που δεν κάνει τίποτ' άλλο απ' το να την αντιπαραθέτει σε ό,τι το αρνητικό έχει ο άλλος, αυτός ο αυτοαποκαλούμενος κύριος δε διακρίνεται από το δούλο: και από τη μια και από την άλλη πλευρά, ο συλλογισμός είναι ακριβώς ο ίδιος.

Το κριτήριο που προτείνει ο Ντελέζ απαιτεί η σχέση του κυρίου προς το δούλο να μην επιτίθεται στη σχέση του δούλου προς τον κύριο. Από τη μια πλευρά έχουμε μια σχέση διαφοράς, από την άλλη πλευρά έχουμε μια σχέση αντίθεσης. Όμως, αν είναι έτσι, τότε το κριτήριο είναι εντελώς άχρηστο γιατί δεν έχουμε πια καμμιά σχέση μεταξύ κυρίου και δούλου. Ο κύριος ζει μόνο με κυρίους κι ο δούλος συναντά μόνο δούλους. Αφού ο κόσμος του κυρίου και ο κόσμος του δούλου είναι χωριστοί κόσμοι, ο κύριος ποτέ δε χρειάζεται ν' αναρωτηθεί περί της διαφοράς του από το δούλο, ούτε ο δούλος περί της αντίθεσής του προς τον κύριο. Ο κύριος πρέπει να μην ξέρει ούτε ν' αναγνωρίζει ένα δούλο, όπως ο Θεός του Αριστοτέλη που αγνοεί την ύλη η οποία, αντίθετα, δεν ορίζεται παρά μόνον από την επιθυμία της να είναι αυτό που δεν είναι μορφή. Άρα ο δούλος είναι παρών και στον κόσμο και στη σκέψη του κυρίου που αναφέρει ο Ντελέζ. Παραείναι μάλιστα παρών: Ο κύριος περνάει το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του "αποφαινόμενος τη διαφορά του", κάνοντας τη διάκριση μεταξύ του εαυτού του και του δούλου του. Το ίδιο και η φιλοσοφία της απόφασης ορίζεται από αρνητικούς σκοπούς: επίθεση κατά των κληρικών, απομυστικοποίηση των πληθυσμών.

Μπορούμε επίσης να πούμε: από την άποψη της απόφασης, η μη-ταυτότητα διαφοράς και αντίθεσης δεν είναι αντίθεση αλλά διαφορά· από την άποψη της άρνησης, η ίδια μη-ταυτότητα είναι αντίθεση. Και η μη ταυτότητα αυτών των δύο ερμηνειών μπορεί με τη σειρά της να ερμηνευθεί άλλοτε σαν διαφορά και άλλοτε σαν αντίθεση. Αν όμως ήταν έτσι, τότε η απόφαση δε θάπρεπε να βλέπει καμμιά αντίθεση, τίποτ' άλλο από μια διαφορά, μεταξύ της δικής της προοπτικής και της προοπτικής της άρνησης· ώστε τελικά δε θα υπήρχε για την απόφαση καμμία διαφορά μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης (αφού η τελευταία δε θα ήταν παρά μια διαφορά). Και η άρνηση δε θάβλεπε καμμιά διαφορά μεταξύ της άποψης της δικής της και της άποψης της απόφασης περί της σχέσης που υπάρχει μεταξύ δύο απόψεων: δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της διαφοράς για την οποία μιλάει η από-

φανση, και της αντίθεσης για την οποία μιλάει η άρνηση. Και στη μία λοιπόν και στην άλλη, η μη-ταυτότητα διαφοράς και αντίθεσης θάπρεπε να φαίνεται σαν ταυτότητα.

Γενικά, η προέλευση της δυσκολίας φαίνεται ότι είναι η ακόλουθη: πώς να μιλήσουμε για ένα Είναι ασύγκριτο (για το μοναδικό ή το κυρίαρχο Είναι) σε μια φιλοσοφία αξιών, δηλαδή οικουμενικής σύγκρισης. Αξιολογώ σημαίνει συγκρίνω: ετούτο αξίζει περισσότερο από εκείνο. Σε μια φιλοσοφία αξιών δε μπορεί να τίθεται θέμα παρά για τον ανταγωνισμό των αξιολογήσεων, τον πόλεμο των ερμηνειών, την αντιπαλότητα των κοσμοθεωρήσεων. Ο μηδενισμός που μάχεται ο Ντελέζ, εξάγει από αυτό το θέμα της αμοιβαίας καταστροφής όλων των αξιών το συμπέρασμα ότι "όλα είναι ισάξια", "όλα είναι ίσα", "όλα επιστρέφουν στο ίδιο". Και πράγματι, όλα είναι ισάξια: δεν υπάρχουν παρά απόψεις, γνώμες, ερμηνείες και προοπτικές. Κανείς δε μπορεί να βασίζεται σε μια αλήθεια, αφού η ίδια η αλήθεια είναι μια αξία, σε ανταγωνισμό με άλλες αξίες. Άρα, το μηδενιστικό αυτό συμπέρασμα είναι επικίνδυνο για τη βούληση: αντιστοιχεί σε μια εξασθενημένη κατάσταση της θέλησης. Αν όλα είναι ισάξια, τότε γιατί καλύτερα ετούτο παρά εκείνο; Όταν όλα είναι αδιάφορα, η βούληση δε μπορεί να δεσμευθεί σε καμιά επιχείρηση, όπως έκανε την εποχή που πίστευε ότι η αλήθεια ήταν πράγματι η αλήθεια. Αλλά πώς να επανεισάγουμε τη διαφορά σ' αυτόν τον κόσμο που απειλείται από την αδιαφορία χωρίς ν' αποκηρύξουμε το μάθημα της κοπερνίκιας επανάστασης "Εμείς διοικούμε"; Ο Ντελέζ προτείνει ένα κριτήριο παρμένο απ' τον ίδιο τον ανταγωνισμό: ορισμένες αξιολογήσεις είναι ευγενείς, άλλες είναι ταπεινές· η ευγενής αξιολόγηση ξεκινάει απ' τον εαυτό της, από τον πλούτο της ύπαρξής της, ενώ η ταπεινή αξιολόγηση ξεκινάει από τη δική της ένδεια σε σχέση με μια ανωτερότητα που αναγνωρίζει σε κάποιον άλλον και τη ζηλεύει. Όμως η διαφορά αυτή δεν σημαίνει τίποτα, εκτός κι αν είναι δυνατό να συλλάβουμε μια αξιολόγηση, αυτή που λέγεται ευγενής, που δεν θα ήταν σύγκριση. "Εγώ είμαι καλός, άρα εσύ είσαι κακός": ο κύριος δεν εξάγει την απόφασή του περί της ανωτερότητάς του από μια σύγκριση με το δούλο, δεν ανταγωνίζεται ποτέ μαζί του. Άρα, αν η σχέση προς τον άλλον δεν είναι παρούσα σ' αυτή την κυρίαρχη απόφαση του εαυτού, ο Ντελέζ δεν έπρεπε να γράφει: "Ο κύριος αποφαινεται τη διαφορά του", αλλά μάλλον "Ο κύριος αποφαινεται την ταυτότητά του". Στον Ντελέζ λοιπόν, ο κύριος δεν πρέπει προπαντός να αποφανθεί την ταυτότητά του: αλλιώς η διαφορά (μεταξύ εκείνου και του άλ-

λου) θα ήταν επακόλουθο της ταυτότητας (μεταξύ εκείνου και του εαυτού του), δηλαδή η διαφορά θα ήταν εξαρτημένη απ' την ταυτότητα. Τότε θα είχαμε μια ιεραρχία και όχι μια αναρχία, μια διανομή μονιμότητας πλατωνικού τύπου και όχι μια διανομή νομαδική ντελεζικού τύπου.

Και ο κύριος στον Ντελέζ παρασύρεται από τους δούλους σ' ένα "αντιδραστικό γίνεσθαι", ακριβώς επειδή δεν ορίζεται από μια ταυτότητα, αλλ' από τη σχέση του διαφοράς ως προς τον άλλο. Η φιλοσοφία της ιστορίας που συνάγεται από αυτή την εκδοχή του "κύριος και δούλος" καταλήγει να συγχέεται με τη χεγγελιανή αφήγηση, έχοντας την εξής διαφορά: σχεδόν ό,τι στο Χέγγελ θεωρείται πρόοδος, τώρα ερμηνεύεται σαν σύμπτωμα παρακμής.

"Ο δραστήριος άνθρωπος είναι ο ωραίος, νέος και δυνατός άνθρωπος που στο πρόσωπό του αποκρυπτογραφούμε τα διακριτικά σημεία μιας αρρώστιας που δεν την έχει ακόμα, μιας επιδημίας που δε θα τον μολύνει πριν από αύριο. Πρέπει να υπερασπιστούμε τους δυνατούς από τους αδύνατους, αλλά γνωρίζουμε τον απελπισμένο χαρακτήρα αυτής της επιχείρησης. Ο δυνατός μπορεί ν' αντιταχθεί στους αδύνατους, όχι όμως στο γίνεσθαι της αδυναμίας που θα είναι δικό του."⁷¹

Τη μέρα που ο κύριος αυτός, ο ακόμα τόσο βέβαιος για τον εαυτό του, συναντά όχι πια έναν άλλο κύριο (δηλαδή μια άλλη απόφαση που ενδεχομένως τον αρνείται), αλλά ένα δούλο, μαθαίνει τη διαφορά μεταξύ κυρίου και δούλου, μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης. Από τη μέρα αυτή και μετά βλέπει καλά ότι αυτό που αρνείται στο δούλο, δεν είναι μια άλλη απόφαση αλλά μάλλον η άρνηση της δικής του απόφασης. Αρνείται, αρνούμενος το δούλο, την άρνηση του εαυτού του. Αυτή η ανακάλυψη τον αδυνατίζει αμέσως, πλησιάζει η στιγμή που ο κύριος, ανακαλύπτοντας στο δούλο τον όμοιό του, θα τον απελευθερώσει. Και πράγματι, πώς να ξέρουμε αν, μετά από μερικές συναντήσεις μεταξύ της απόφασης και της άρνησης, το όχι που μόλις πρόσφερε ο ένας από τους αντιπάλους, προηγείται ή έπεται του ναι;

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. ΦΦ, σ. 115.
2. ΓΔ, σ. 59.
3. ΓΔ, σ. 59.

4. Βλέπε επίσης *Marges*, p. 7.
5. ΓΔ, σ. 84.
6. ΓΔ, σ. 133.
7. ΓΔ, σ. 133.
8. Σ' ένα άρθρο του για τον Μπατάιγ, ο Ντερριντά γράφει: "περιγράφοντας αυτήν την προσποίηση, την αδιανόητη για τη φιλοσοφία, το τυφλό της έργο, ο Μπατάιγ πρέπει βέβαια να υποκριθεί ότι μιλάει σε γλώσσα χεγγελιανή (ΓΔ, σ. 378).
9. ΓΔ, σ. 276.
10. ΠΓ, σ. 104-107· πρβλ. ΓΔ, σ. 167.
11. Γ, σ. 172· πρβλ. ήδη ΓΔ, σ. 189.
12. ΓΔ, σ. 178.
13. ΓΔ, σ. 224.
14. Περιθώριο, σ. 7.
15. Γ, σ. 90 και 232.
16. ΦΦ, σ. 94.
17. E. Husserl: Κατευθυντήριες ιδέες για μια φαινομενολογία (*Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, § 24, trad. P. Ricoeur, Gallimard, p. 78-79).
18. ΠΓ, σ. 107.
19. Θεσμικά μόνον, γιατί de facto η φαινομενολογία δεν καταφέρνει να γίνει πράγματι αυτή η φιλοσοφία, ελλείψει της δυνατότητας να τη θεμελιώσει στην εποπτεία του τέλους αυτού "με σάρκα και οστά".
20. Βλέπε την σημείωση του Ντερριντά, ΠΓ σ. 28.
21. ΠΓ, σ. 171.
22. ΓΔ, σ. 303.
23. ΦΦ, σ. 50 και 64.
24. Βλέπε ένα προσχέδιο του επιχειρήματος στα Περιθώριο, σ. 16-17.
25. Γ, σ. 398.
26. ΦΦ, σ. 95.
27. ΓΔ, σ. 302, Γ, σ. 90.
28. Περιθώριο, σ. 15.
29. Γ, σ. 308.
30. Γ, σ. 97· βλέπε επίσης "Ο Φρόνυτ και το προσκήνιο της γραφής" (*«Freud et la scène de l'écriture»*, ΓΔ, σ. 293)· εδώ ξαναβρίσκουμε το "αρχικό παρελθόν" του Μερλώ-Ποντύ.
31. Περιθώριο, σ. 15.
32. ΓΔ, σ. 371.
33. ΦΦ, σ. 70.
34. Περιθώριο, σ. 41.
35. Περιθώριο, σ. 75.
36. Περιθώριο, σ. 76-77.
37. Βλέπε "Η διπλή συνεδρία" (*«La double séance»*) στη Διασπορά (*Dissémination*, Seuil, 1972).
38. *Ibid*, p. 235.
39. Βλέπε "Η φαρμακευτική του Πλάτωνα" (*«La pharmacie de Platon»*) —επαναλαμβάνεται στη Διασπορά.
40. Βλέπε το δεύτερο μέρος της Γραμματολογίας.

41. Βλέπε "Η διπλή συνεδρία".
42. Η διασπορά (*La dissémination*, p. 237).
43. Περιθώριο, σ. 21.
44. ΝΦ, σ. 101.
45. ΝΦ, σ. 121.
46. ΔΕ, σ. 54.
47. Ibid. Πρέπει χωρίς αμφιβολία να εννοήσουμε: την έκταση της έννοιας, ομόφωνης όπως όλες οι έννοιες.
48. Ibid.
49. ΔΕ, σ. 79.
50. ΔΕ, σ. 41.
51. ΔΕ, σ. 80.
52. ΔΕ, σ. 80 και 94, ΛΑΙ, σ. 300-302. Ο μπεργκσονισμός (*Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, p. 13).
53. "Η διαφορά δεν είναι το διαφέρον. Το διαφέρον είναι δεδομένο. Αλλά η διαφορά είναι εκείνο από το οποίο έχει δοθεί αυτό το δεδομένο" (ΔΕ, σ. 286).
54. Το ότι ο Ντελέζ μιλάει για έννοια της διαφοράς, ενώ η αληθινή διαφορά είναι γι' αυτόν μεταξύ της έννοιας και της μη-έννοιας, αυτό το εκπληκτικό στοιχείο, δεν είναι άσχετο από την επιμονή του να μιλάει για έννοια του Είναι (και να θέλει, κατά συνέπεια, ένα "Είναι" ομόφωνο). Γιατί γράφει: "Το Είναι είναι Διαφορά" («L'être est Différence, ΔΕ, σ. 57).
55. Η κριτική φιλοσοφία του Καντ (*La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 1963, p. 19).
56. Βλέπουμε ότι η διαφορά στον Ντελέζ βρίσκεται λιγότερο μεταξύ παράστασης και πράγματος, απ' ότι μεταξύ των δύο ιδιοτήτων της παράστασης: τη νόηση, ιδιότητα των εννοιών, και την ευαισθησία, ιδιότητα των εποπτειών. Αυτή η "φιλοσοφία της διαφοράς", σαφώς μετακαντιανή, είναι ουσιαστικά μια "θεωρία των ιδιοτήτων" (εξυπακούεται: των ιδιοτήτων του υποκειμένου).
57. Ο Κοζέβ για παράδειγμα θα έλεγε: "Ο Αστός δεν είναι ούτε δούλος, ούτε κύριος. Όντας δούλος του Κεφαλαίου, είναι δούλος του εαυτού του.
58. Αναφέρεται στο ΝΦ, σ. 65.
59. ΝΦ, σ. 69.
60. ΝΦ, σ. 77.
61. ΝΦ, σ. 88.
62. ΝΦ, σ. 11.
63. ΝΦ, σ. 139 και 217.
64. ΝΦ, σ. 213.
65. ΔΕ, σ. 76.
66. ΝΦ, σ. 206.
67. ΝΦ, σ. 78.
68. ΝΦ, σ. 79.
69. ΝΦ, σ. 216.
70. ΔΕ, σ. 74.
71. ΝΦ, σ. 192.

6. ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

Ο πρόσφατος προσανατολισμός της φιλοσοφικής έρευνας στη Γαλλία είναι ένα καθυστερημένο αποτέλεσμα του Μάη του '68. Η τάξη των γάλλων διανοουμένων γνώρισε τη μεγαλύτερη έκπληξη της ζωής της αυτό το Μάη του 1968: η επανάσταση, για την οποία τόσοι καιρό μιλούσαν, εκδηλωνόταν χωρίς να έχει προειδοποιήσει κανένα. Αλλά τελικά, ίσως αυτή η επανάσταση να μην ήταν καθόλου επανάσταση... Οι διανοούμενοι επί είκοσι και παραπάνω χρόνια είχαν κάνει τεράστιες προσπάθειες να μνηθούν στον ιστορικό υλισμό, ελπίζοντας έτσι ν' αποδευθεθούν από τη "μικροαστική ιδεολογία" στην οποία μετείχαν κληρονομικά: κι όλ' αυτά για ν' ανακαλύψουν σ' αυτή τη θεωρία της ιστορίας, σ' αυτόν τον τρόπο πολιτικού σκέπτεσθαι, το εμπόδιο που τους χώριζε από την ιστορία, όταν η ιστορία χτύπησε την πόρτα τους.

ΟΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ

Κατά τους μήνες Μάη και Ιούνη της χρονιάς εκείνης ζήσαμε την εμπειρία της εξουσίας, δηλαδή προσφέρθηκαν στην παρατήρηση όλων κατά τη διάρκεια των περιβόητων "γεγονότων" οι δύο αντιτιθέμενες ιδιότητες της εξουσίας: μια εξαιρετική αστάθεια και ταυτόχρονα μια απεριόριστη ικανότητα αντίστασης στην ανατροπή. Η εξουσία είναι εύθραυστη: μια φοιτητική φασαρία ήταν αρκετή να προκαλέσει γενική αναταραχή και να παραλύσει ένα έθνος ολόκληρο. Κατά τα φαινόμενα η εξουσία μπόρεσε ν' αντιταχθεί νικηφόρα σ' ένα πραξικόπημα σαν το putsch της Αλγερίας το 1961, αλλά δε μπορούσε ν' αντιταχθεί σ' ένα "καρναβάλι".¹ Η εξουσία εμπνέει υπακοή αν ο καθένας έχει πεισθεί ότι η εξουσία αυτή είναι η εξουσία. Μπορούμε ίσως να ορίσουμε κατά βούληση μια εξουσία, ανάλογα με το αν διαθέτει μια πανοπλία μέσω ελέγχου και καταναγκασμού, όμως η εξουσία της εξουσίας αυτής και η ικανότητά της να χρησιμοποιεί όλα αυτά τα μέσα δε θα πάψει να εξαρτάται από τη νομιμότητά της, δηλαδή από την κοινή γνώμη. Αλλά η εξουσία είναι ακατανίκητη: γιατί κατά τα φαινόμενα η παρατεταμένη απουσία μιας αναγνωρισμένης εξουσίας δεν είναι ανεκτή από ένα κοινωνικό

σώμα· όταν μια εξουσία φαίνεται εξασθενημένη αμέσως βλέπουμε την αποκατάσταση της εξουσίας με νομιμοποίηση ενός οποιουδήποτε διεκδικητή (νομιμοποίηση που ο μαθητής του Μαξ Βέμπερ θα έλεγε "χαρισματική"). Το Μάη του '68 οι Γάλλοι έπαιξαν σε μικρογραφία, και με κοστούμεια που δανείστηκαν από τις παρισινές εξεγέρσεις του 19ου αι. (οδοφράγματα, λογομαχίες τύπου 1848) το σενάριο των κύριων σύγχρονων επαναστάσεων: στην πρώτη πράξη, το παλιό καθεστώς αποκηρύσσεται και καλείται να εξαφανιστεί, στη δεύτερη πράξη "όλα είναι πιθανά", στην τρίτη πράξη ο ενθουσιασμός έχει καταπέσει, μια νέα τάξη εγκαθίσταται δυναμικότερη από την προηγούμενη (κάτι που λέγεται: "Προδόθηκε η επανάσταση"). Ο όμορφος μήνας του Μάη του '68 προκάλεσε στη φιλοσοφία τα δύο ακόλουθα ερωτήματα: γιατί οι εξουσίες άλλοτε γίνονται αποδεκτές, άλλοτε απορρίπτονται; Και γιατί οι επαναστάσεις πάντοτε καταλήγουν στην αποκατάσταση της τάξης; Ο μαρξισμός, που είχε τη θέση της πολιτικής σκέψης της τάξης των διανοουμένων δεν απαντούσε σ' αυτά τα ερωτήματα επειδή είχε αρνηθεί ν' αποδεχθεί το ίδιο το γεγονός που τα επιγεννούσε. Για παράδειγμα ο Μάης του '68 σημαίνει για τον Αλτουςέρ "η ισχυρότερη εργατική απεργία της παγκόσμιας ιστορίας (δέκα εκατομμύρια απεργών μέσα σ' ένα μήνα), απεργία της οποίας "προηγήθηκε" και στην οποία "επενδύθηκε" μια βαθιά ιδεολογική εξέγερση των χιλιάδων φοιτητών και μικρο-αστών διανοουμένων της Γαλλίας".² "Προηγήθηκε", "επενδύθηκε": τα εισαγωγικά που περιβάλλουν αυτές τις δύο λέξεις προδίδουν την ταχυδακτυλουργία του Αλτουςέρ, με την οποία εξαφανίζει το άγνωστο, του οποίου αρνείται να λάβει γνώση, δηλαδή τη "βαθιά ιδεολογική εξέγερση", προβάλλοντας το πασιγνώστο, δηλαδή την απεργία. Ο Αλτουςέρ θα ήθελε να πείσει τον αναγνώστη του ότι υπήρχε σύγκρουση μεταξύ της κυβέρνησης, αντιπροσωπευτικής της κυρίαρχης τάξης, και των οργανώσεων της εργατικής τάξης, αντιπροσωπευτικών της "βάσης". Δυστυχώς γι' αυτόν, ο αναγνώστης του 1973 θυμάται ότι δεν ήταν τίποτ' απ' όλ' αυτά: μπόρεσε να δει 5 χρόνια πριν ότι το καυτό σημείο της αναταραχής ήταν αλλού: στα εκπαιδευτικά ιδρύματα· η κλασική σύγκρουση, η μόνη που ο Αλτουςέρ θέλει να συγκρατήσει, δεν ήταν παρά ο σίγουρα "ετεροκαθορισμένος" αντίκτυπος της εχθρότητας που υπάρχει μεταξύ των εξουσιών και των λαών. Το πρώτο θύμα της αναταραχής ήταν ο άνθρωπος που διδάσκει, εκείνος που στηρίζει την εξουσία του στην αρμοδιότητά του: ο καθηγητής, του οποίου ο λόγος είναι μονόλογος στο βαθμό που αφήνει στον

ακροατή του μία μόνο δυνατότητα διαλόγου, μ' άλλα λόγια να δείχνει αν κατάλαβε, δηλαδή να θέτει από καιρό σε καιρό μια ερώτηση με την προϋπόθεση ότι αυτή η ερώτηση θα είναι πρέπουσα. Σ' αυτόν τον κόσμο του διαλόγου όλα μπορούμε να τ' αμφισβητήσουμε, υπό τον όρο ότι αυτό θα γίνει με τους απαιτούμενους τύπους, με "καλοδιατυπωμένες εκφράσεις", σε λόγια γλώσσα. Οι τύποι λοιπόν ξεφεύγουν από κάθε κριτική, και μαζί με τους τύπους εκείνο που προστατεύεται από αυτούς: η σχέση εξουσίας. Ο θησαυρός του αναβρασμού του Μάη του '68 δε βρίσκεται στις "ιδέες" που κυκλοφόρησαν εκείνη την εποχή (που δεν ήταν παρά τετριμμένες, δανεισμένες από τον επαναστατικό μύθο που αποτελεί στη γαλλική δημοκρατία το μύθο αναφοράς)· το ενδιαφέρον του Μάη του '68 βρίσκεται στην απρέπεια των αμφισβητήσεων, στον ανάρμοστο χαρακτήρα της κριτικής: πρόκειται προπαντός για ανατροπή των τύπων.

Τι αλήθεια μπορούμε να αντιτάξουμε στη γνώση με ευπρέπεια; Μόνον ένα πράγμα: ότι δεν ξέρει αρκετά πράγματα, ότι αγνοεί ετούτο ή εκείνο. Δε μπορούμε λοιπόν ν' αντιτάξουμε στη γνώση τίποτ' άλλο από γνώση. Ξαναβρίσκουμε εδώ το διαλεκτικό παράδοξο που εκφράστηκε με ποικίλους τρόπους από τον Μπαταίγ, τον Μπλανσώ, τον Φουκώ, τον Ντερριντά, τον Ντελέζ ή τον Λυοτάρ: η αντίθεση προς το λόγο είναι παραφροσύνη, επειδή αυτός όντας τύπος σκέψης που υποτάσσεται στην αρχή της ταυτότητας, κυριαρχεί επί της λογικής της αντίθεσης. Γι' αυτό δεν αντιτίθενται ποτέ παρά μόνον λόγοι στο λόγο, αλήθειες στην αλήθεια, σημασία στη σημασία, ο Σωκράτης στο Σωκράτη και ο Χέγγελ στο Χέγγελ. Να που ξαναβρίσκουμε το ίδιο παράδοξο στο πολιτικό πεδίο: δε μπορούμε ν' αντιτάξουμε στην εξουσία παρά μόνο μια άλλη εξουσία και αυτό είναι το μυστικό της λεγόμενης "προδοσίας" των επαναστάσεων. Πώς θα μπορούσαν οι στερούμενοι εξουσιών ν' αντισταθούν στις εξουσίες; Χωρίς αμφιβολία η διαλεκτική διδωξε σωστά ότι η προλεταριακή μη-εξουσία —η αρνητικότητα— είναι η μεγαλύτερη απ' όλες τις εξουσίες. Συνέβη όμως το εξής: η αρνητικότητα δεν κατάφερε να πάρει την εξουσία παρά μόνον δημιουργώντας τεράστιες οργανώσεις, αναντίρρητα θετικές (όπως θρηνούσε ο Σαρτρ), κατασκευασμένες άλλοτε σύμφωνα με διοικητικά πρότυπα (σοσιαλδημοκρατία), άλλοτε σύμφωνα με στρατιωτικά πρότυπα (Κ.Κ.). Έτσι το αρνητικό δεν ήταν παρά το αρνητικό του θετικού, το ίδιο πράγμα απ' την ανάποδη, το όμοιο που αντιτίθεται στο όμοιο. Τώρα η κριτική του λόγου μπορεί να μετα-

φερθεί σε κριτική της εξουσίας. Ο Λυοτάρ το γράφει το 1973:

“Λόγος και εξουσία είναι ένα. Μπορείτε να φτιασιδώσετε τον ένα με διαλεκτική ή την προοπτική, θα εξακολουθεί όμως να υπάρχει η άλλη τραχύτατη: φυλακές, απαγορεύσεις, κοινό καλό, επιλογή.”³

Τα έργα του Φουκώ μετά το 1968 αντιπροσωπεύουν αυτόν τον καινούργιο προσανατολισμό. Ο συγγραφέας του Λέξεις και πράγματα βρίσκει εδώ ένα νέο υλικό για τις επιστημολογικές του ενασχολήσεις. Θα διαλέξει σαν αντικείμενο την πρόσφατη ιστορία των ιδρυμάτων όπου αποφασίζεται το σύνορο που διαχωρίζει το φυσιολογικό απ’ το παθολογικό: οι κακοί μαθητές κόβονται στις σχολικές εξετάσεις, οι άρρωστοι στέλνονται στα νοσοκομεία, οι εγκληματίες στη φυλακή κ.λ.π. Ο Φουκώ επιζητεί να δείξει πώς αυτά τα ιδρύματα, χώροι εγκατεστημένοι από την εξουσία και χώροι όπου ασκούνται πολυάριθμες εξουσίες, αποτελούν τις “προϋποθέσεις δυνατότητας” των αντίστοιχων γνώσεων: παιδαγωγική, ιατρική, ψυχιατρική, εγκληματολογία κ.λ.π.⁴

Αλλά το αποφασιστικό σημείο αναμφίβολα βρίσκεται στην πλευρά της άλλης ερώτησης: τι κάνει μια εξουσία να γίνεται σεβαστή; Γιατί καμιά φορά συμβαίνει να μην είναι πια; Η ερμηνεία περί του συμφέροντος στην οποία είχαν αρκέσσει μέχρι τότε —οι μάζες ξεγειρόνται όταν πεθαίνουν της πείνας— τώρα φαίνεται κάπως ανεπαρκής. Όλη η ιστορία του 20ού αιώνα αποτελεί αντι-παράδειγμα που εξασθενεί τη “διαλεκτική” θεωρία σύμφωνα με την οποία η “αντίθεση των παραγωγικών δυνάμεων” και των “παραγωγικών σχέσεων” παράγει μια κατάσταση “αντικειμενικά” επαναστατική, που εν συνεχεία γίνεται “υποκειμενικά” επαναστατική, όταν οι προλεταριοποιημένες μάζες ανακαλύπτουν ότι δεν έχουν τίποτα να χάσουν από μια αλλαγή του τρόπου παραγωγής. Αυτή η γέννηση του επαναστατικού πάθους από τις αντικειμενικές περιστάσεις δεν πείθει κανένα, και ήδη ο Αλτουσέρ έχει χρειαστεί να επικαλεσθεί τον “ετεροκαθορισμό”. Έτσι στη δεκαετία του 1970 επιδιώκουν να αποκαταστήσουν τη λειτουργικότητα της πολιτικής θεωρίας αναφοράς (του μαρξισμού) με μια ένωση εκτιμήσεων περί της επιθυμίας και της απόλαυσης. Χρειάστηκε να συμπληρωθεί ο Μαρξ με το Φρόυντ. Το πρόγραμμα αυτό αντικαθιστά εκείνο που η τάξη των διανοούμενων είχε θέσει το 1945: τη συμπλήρωση του Μαρξ με τον Κίρκεγκωρ. Και πάλι πρόκειται για τον εμπλουτισμό της “αντικειμενικής θεωρίας” με ένα “υποκειμενικό”

(Σύμφωνοι, η πραγματικότητα είναι οι παραγωγικές δυνάμεις, αυτές όμως δεν μπορούν να προκαλέσουν από μόνες τους επαναστατικά πάθη) συμπλήρωμα. Το 1971 ο Ρολλάν Μπαρτ εκφέρει την ακόλουθη κρίση (στην οποία το "εμείς" σημαίνει "εμείς οι διανοούμενοι"):

"Το πρόβλημα που μας τίθεται είναι αυτό εδώ: πώς θα επιτύχουμε ώστε οι δύο μεγάλες επιστήμες του σύγχρονου κόσμου, δηλαδή η υλιστική διαλεκτική και η φροϋδική διαλεκτική, να συναντηθούν να συνενωθούν και να παράγουν μια νέα ανθρώπινη σχέση;"⁵

Η σαφέστερη ένδειξη της γενικής αυτής απαίτησης του κοινού είναι η μεγάλη ζήτηση στα βιβλιοπωλεία των βιβλίων του Χέρμπερτ Μαρκούζε από το μήνα Ιούνη του 1968 μέχρι και την επόμενη χρονιά. Παρ' όλ' αυτά, ο φροϋδο-μαρξισμός του Μαρκούζε ήταν πολύ αραιός ζωμός για την όρεξη του γάλλου αναγνώστη, πράγμα που οφείλεται σε δύο λόγους: φιλοσοφικά έδινε την εντύπωση μεταστροφής και επανόδου σ' ένα χεγγελιανό μαρξισμό· αλλά, κυρίως, ο αναμορφωμένος φροϋδισμός του Μαρκούζε δεν ήταν πια παραδεκτός από κάποιον που είχε μάθει από τον Λακάν ότι η επιθυμία δεν έχει τίποτα να κάνει με φυσική παρόρμηση στην οποία η κοινωνία μόνον, και όχι η ίδια η πραγματικότητα, θ' αποτελούσε εμπόδιο. Η παρομοίωση της απώθησης με κοινωνική καταστολή, που αποτελεί αρχή του "φροϋδο-μαρξισμού", φαινόταν σαν επανέκδοση των μωρολογιών του 18ου αιώνα: καλή φύση, καλός άγριος, κακιά κοινωνία. Κατά τον Λακάν η απώθηση προηγείται όλων των αναστολών και εξ' άλλου αυτή τις ερμηνεύει. Λέει ο Λακάν, στην αρχή του περί του αδύνατου, ότι η επιθυμία είναι καταδικασμένη να μην ικανοποιείται παρά μόνο στο όνειρο: αυτό είναι το μάθημα της ψυχανάλυσης απ' όπου θα μπορούσε να εξαχθεί μια ηθική, προσθέτει: "αν εδωλιακές απαιτήσεις δε βασάνιζαν τόσο υπέρογκα την εποχή μας".⁶ Μετά απ' αυτό καταλαβαίνουμε πώς ο Λακάν μπόρεσε να δηλώσει στην ("κόκκινη" τότε) πανεπιστημιακή σχολή της Βενσέν που τον γιουχαΐζε το Δεκέμβρη του 1969: "Είμαι αντι-προοδευτικός" και "Εκείνο το οποίο επιθυμείτε σαν επαναστάτες είναι ένας Δάσκαλος. Θα τον έχετε".⁷ Έτσι ο Λακάν αποδεικνυόταν πλησιέστερος προς τον Πλάτωνα που κάνει ν' αναφύεται η τυραννία από την υπερβολή της δημοκρατίας, παρά προς τον επαναστατικό ρομαντισμό.⁸

Ο συνδυασμός λοιπόν Μαρξ και Φρόυντ, δηλαδή πολιτικής και επιθυμίας, είχε σαν προκαταρκτική προϋπόθεση την κριτική του λακανισμού. Το ότι ο Αντι-Οιδίπους, που ο Ντε-

λέζ σε συνεργασία μ' έναν ψυχαναλυτή προερχόμενο από τη σχολή του Λακάν, το Φελίξ Γκουατταρί, εκδίδει το 1972, έχει αμέσως τεράστια επιτυχία στην κοινή γνώμη,⁹ οφείλεται στο ότι πληρεί αυτήν την προϋπόθεση. Το βιβλίο αυτό προτείνει μια πολιτική ανάλυση της επιθυμίας: η επιθυμία μπορεί να προχωρήσει σε δύο κατευθύνσεις, μπορεί ν' αυτοεπιβεβαιωθεί ή να διαλέξει σαν αντικείμενο την εγκαθιδρυμένη τάξη και εξουσία. Χάρη σ' αυτήν την ανάλυση σε όρους επιθυμίας, πρέπει να μπορούμε ν' απαντήσουμε σ' αυτό που ο Ντελέζ αποκαλεί "το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας", και που, κατ' αυτόν, τέθηκε από τον Σπινόζα: γιατί μάχονται οι άνθρωποι για τη δουλεία τους σαν να επρόκειτο για τη σωτηρία τους; Γιατί ο δούλος δέχεται να βρίσκεται σε δουλεία και ο εκμεταλλευόμενος δέχεται να τον εκμεταλλεύονται; Η απάντηση περνάει από την δουλική επιθυμία του δούλου, από την επιθυμία αναστολής του εκμεταλλευόμενου. Το ότι οι μάζες υποστήριξαν τον Ναπολέοντα, τον Μουσσολίνι, τον Χίτλερ, τον Στάλιν, τον Μάο, δεν οφείλεται καθόλου στο ότι υπήρξαν θύματα ψευδαισθήσεων, στο ότι πίστεψαν πως οι δικτάτορες αυτοί υπερασπιζόντουσαν τα συμφέροντά τους.

"Όχι, οι μάζες δεν εξαπατήθηκαν, επιθύμησαν το φασισμό σε ορισμένη ιστορική στιγμή, υπό ορισμένες συνθήκες και αυτό πρέπει να ερμηνεύσουμε, αυτή τη διαστροφή της αγελαίας επιθυμίας."¹⁰

Η ΑΡΡΩΣΤΙΑ ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ ΤΟΥ ΑΙΩΝΑ

Αν ο Ντελέζ πέτυχε το 1972 εκείνο που όλος ο κόσμος μάταια επεδίωκε να κάνει —τη φρουδο-μαρξιστική σύνθεση— αυτό οφείλεται στο ότι υιοθέτησε ένα ύφος αντιεπιστημονικό, δυνάμει του οποίου η σύνθεσή του δεν είναι τελικά ούτε φρουδική ούτε μαρξιστική. Η επινόηση του Ντελέζ ήταν ότι θα έπρεπε ν' ανατρέψουμε λιγάκι το μαρξισμό και το φρουδισμό για να μπορέσουμε να εξαγάγουμε κάτι απ' αυτούς. Το λεκτικό του Αντι-Οιδίποδα είναι άλλοτε μαρξιστικό, άλλοτε φρουδικό αλλά η καθοδηγητική γραμμή είναι απ' την αρχή ως το τέλος Νιτσεϊκή.

Για έναν μαρξιστή, οι λέξεις που συνθέτουν τους ανθρώπινους λόγους δεν έχουν ποτέ την τελευταία λέξη: αυτούς τους λόγους πρέπει να τους ανατοποθετήσουμε στις παραγωγικές σχέσεις ώστε ν' ανακαλύψουμε σ' αυτούς την "ταξική τοπο-

θέτηση". Η αποφασιστική λοιπόν αντίθεση είναι η αντίθεση μεταξύ παραγωγής και ιδεολογίας. Για έναν φροϋδικό, η συνείδηση δεν είναι αξιόπιστος μάρτυρας, είναι ανώφελο να τη ρωτήσουμε για τη σημασία μιας κίνησης ή ενός λόγου του ατόμου: γιατί το παιχνίδι των συνειδητών παραστάσεων κατευθύνεται απ' έξω, από μια ασυνείδητη επιθυμία. Έχουμε λοιπόν μια αντίθεση μεταξύ συνείδησης και επιθυμίας. Αν τώρα μεταφράσουμε αυτές τις δύο "κριτικές της συνείδησης" στη γλώσσα του Σοπενάουερ και του Νίτσε, έχουμε μια "γένικη οικονομία" όπου συμφιλιώνονται η πολιτική οικονομία του Μαρξ και η λιμπιντική οικονομία του Φρόυντ:

βούληση	αναπαράσταση
παραγωγή επιθυμία	ιδεολογία συνείδηση

Η ζητούμενη λύση έπρεπε να είναι το πέρασμα της επιθυμίας στην υποδομή, ή να λεχθεί παραγωγική.

"Η επιθυμία αποτελεί μέρος της υποδομής."¹¹ Παράλογη λύση για ένα μαρξιστή (που κατατάσσει τις επιθυμίες στις ιδεολογικές παραστάσεις), απαράδεκτη για ένα φροϋδικό (για τον οποίο η επιθυμία δεν είναι "παραγωγική" εκτός μόνον αν πρόκειται για όνειρα και για οπτασίες). Όμως εδώ δεν πρόκειται πια ούτε για τις μαρξιστικές υποδομές ούτε για τη φροϋδική Λίμπιντο: αυτή η παραγωγική επιθυμία δεν είναι άλλη από τη βούληση της ισχύος του Νίτσε. Χάρη σ' αυτά τα λογοπαίγνια, οι "δρώσες δυνάμεις" του βιβλίου του για τον Νίτσε (1962), μπορούν τώρα να πάρουν το όνομα "επαναστατική επιθυμία": πώς θα μπορούσε ένας μαρξιστής, που γι' αυτόν οι "παραγωγικές δυνάμεις" τελικά επαναστατικοποιούν τον τρόπο παραγωγής, ν' απορρίψει κάτι τέτοιο; Αν η επιθυμία είναι παραγωγική επειδή είναι δραστήρια, πρέπει βέβαια να είναι επαναστατική. Θυμόμαστε ότι στις δρώσες δυνάμεις αντιτιθέμενες ήταν οι "αντιδραστικές δυνάμεις". Οι κληρικοί με τα μυστικοποιητικά παραμύθια τους επιτύγχαναν να στρέψουν τις δρώσες δυνάμεις κατά του εαυτού τους, μεταστροφή που παρήγε την ένοχη συνείδηση, δηλαδή το αίσθημα ενοχής που προσκολλάται σε κάθε δραστήρια εκδήλωση της βούλησης. Αυτές οι αντιδραστικές δυνάμεις τώρα λέγονται επιθυμία αναστολής.

"Αναστολή της επιθυμίας, όχι μόνο για τους άλλους αλλά και για τον εαυτό μας, μπάτσοι για τους άλλους και για τον εαυτό μας, να τι μας κρατάει δεμένους, και αυτό δεν είναι ιδεολογία, είναι οικονομία."¹²

Και πώς ένας φροϋδικός θ' απέρριπτε αυτήν την ιδέα, ότι ο άνθρωπος που απαγορεύει κάτι στον εαυτό του βρίσκει απόλαυση στην απάρνηση που επιβάλλει ο ίδιος στον εαυτό του (εκείνος που θάλεγε, για παράδειγμα, ότι όποιος αποστερείται κάθε σεξουαλική σχέση είναι μ' αυτόν τον τρόπο πιστώτερος στους πρώτους αιμομικτικούς του έρωτες); Και εδώ πάλι το μέσον μεταστροφής της επιθυμίας εναντίον του εαυτού της είναι η μυστικοποίηση: στην πρώτη γραμμή των κληρικών έχουμε τώρα τον ψυχαναλυτή που δουλεύει για να πείσει την επιθυμία για την οιδιπόδεια ενοχή της.

Αυτές είναι οι ορίζουσες του Αντι-Οιδίποδα. Όσο για το αντικείμενό του, αυτό είναι η ανάλυση της αρρώστιας του αιώνα. Στο Ο Νίτσε και η φιλοσοφία η παγκόσμια ιστορία είχε παρουσιαστεί σαν μια μετάβαση από μια προϊστορία σε μια μετα-ιστορία. Μεταξύ των δύο άκρων μια πολιτισμική εκπαίδευση έπρεπε να μεταμορφώσει το πρωτόγονο κτήνος των καταβολών σε "κυρίαρχο άτομο και νομοθέτη",¹³ σε υποκείμενο ικανό να λέει το καντιανό "εμείς διοικούμε". Δυστυχώς η ιστορία έχανε το στόχο της. Αντί να παράγει τον ανώτερο άνθρωπο, τον πάντα πιο δραστήριο και αυτόνομο, κατέληξε στον άνθρωπο της αναστολής. Ο σύγχρονος άνθρωπος ήταν άρρωστος, η αρρώστια του ονομαζόταν "μηδενισμός". Ο τελευταίος άνθρωπος "έχοντας εκμηδενίσει όλα όσα δεν ήταν ο εαυτός του",¹⁴ έχοντας πάρει τη θέση του Θεού,¹⁵ ξανάβρισκε τον εαυτό του μόνο και δυστυχή. Με τη σειρά του, ο άνθρωπος αυτός έπρεπε να εκμηδενισθεί. Είχε φτάσει η στιγμή της μετάβασης από ένα μηδέν της βούλησης (αρρώστια του μηδενισμού) σε μια βούληση του μηδενός, από τον ανεκπλήρωτο και παθητικό, άρα νοσηρό μηδενισμό, στο δραστήριο μηδενισμό. Ο Αντι-Οιδίπους εκθέτει την ίδια φιλοσοφία της ιστορίας στην καινούργια του γλώσσα. Η αρρώστια του αιώνα είναι η αρρώστια του τέλους του αιώνα: πρόκειται για τη σχιζοφρένεια. Κι εδώ ακόμα το φάρμακο είναι να υπερβούμε την παθητική σχιζοφρένεια (εκείνη που θεραπεύουν στα νοσοκομεία) με μια δραστήρια σχιζοφρένεια.

"Η σχιζοφρένεια σα διαδικασία είναι η παραγωγή της επιθυμίας, όμως καταλήγει να είναι το όριο της κοινωνικής παραγωγής που καθορίζεται από τις προϋποθέσεις

του καπιταλισμού. Είναι η δική μας "αρρώστια", των σύγχρονων ανθρώπων. Το τέλος της ιστορίας δεν έχει άλλη σημασία απ' αυτήν."¹⁶

Στην αντιχεγγελιανή έκθεση του Ντελέζ ξαναβρίσκουμε ακριβώς την ίδια διάγνωση των κοζεβικών εκθέσεων του Μπατάιγ και του Μπλανσώ: η παρούσα "αρρώστια του πολιτισμού", όπως λένε οι φροϋδοί, είναι ένα σύμπτωμα που η σημασία του συγκροτείται στην προοπτική ενός λόγου περί της παγκόσμιας ιστορίας, και όχι σ' εκείνην μιας οικογενειακής ψυχολογίας όπως υποστηρίζει ο Φρόυντ και οι μαθητές του.

Κατά τον Αντι-Οιδίποδα η παγκόσμια ιστορία είναι μια διαδικασία "απεδαφικοποίησης". Άρα η "απεδαφικοποίηση" ορίζει την ουσιαστική κίνηση του καπιταλισμού: ο καπιταλισμός λοιπόν επέρχεται στο τέλος της ιστορίας, είναι η "οικουμενική αλήθεια" της ιστορίας.¹⁷ Τι είναι όμως η "απεδαφικοποίηση"; Είναι η μετάβαση από μια κωδικοποίηση σε μια αποκωδικοποίηση. Ο όρος αυτός "κωδικοποίηση" δε σημαίνει εδώ μια γλωσσολογική λειτουργία (κατασκευή ενός μηνύματος), αλλά τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία ρυθμίζει την παραγωγή (ο οποίος, όπως θυμόμαστε, περιλαμβάνει ταυτόχρονα την "κοινωνική παραγωγή" των μαρξιστών και την "παραγωγή της επιθυμίας" δηλαδή την "παραγωγική επιθυμία" που έχει εισάγει ο Ντελέζ). Τα δύο ακραία σημεία της ιστορίας είναι η πρωτόγονη φυλή και η καπιταλιστική κοινωνία. Στην πρώτη όλα είναι κωδικοποιημένα, υπάρχουν κανόνες για όλες τις κινήσεις, όλες τις περιστάσεις της ζωής, όλα τα μέρη του σώματος. Κάθε στιγμή της ζωής είναι λοιπόν κοινωνικό γεγονός. Όσο για την καπιταλιστική κοινωνία, αυτή εφευρίσκει το ιδιωτικό άτομο, ιδιοκτήτη του σώματός του, των οργάνων του, ο οποίος διαθέτει ελεύθερα την εργατική του δύναμη. Έτσι η καταγωγή του καπιταλισμού βρίσκεται σε μια γενικευμένη αποκωδικοποίηση (που όπως βλέπουμε αντιστοιχεί σ' εκείνο που οι μαρξιστές ονομάζουν πρωταρχική συσσώρευση: αφ' ενός έχουμε την αποκωδικοποίηση των χωρικών που ξεριζώνονται απ' τη γη τους, απ' τους αγρούς τους, απ' τις πατρίδες τους —αφ' ετέρου έχουμε τη σύσταση εμπορικών ή οικονομικών περιουσιών, όχι πια γαιοκτησία, με αποκωδικοποίηση του πλήθους των αγαθών). Σ' αυτήν την αποκωδικοποιητική κίνηση που παρασύρει τα πάντα, εξαφανίζονται οι αρχαίες ιεροτελεστίες, οι τελετουργίες, όλοι οι τύποι που ήταν σεβαστοί και είχαν θεωρηθεί ιεροί. Ο καπιταλισμός ορίζεται σαν ένα "κυνικό"¹⁸ σύ-

στημα που δεν επικαλείται καμιά πίστη, τίποτα το ιερό, για να λειτουργήσει.

Βρίσκουμε και πάλι το ίδιο σκάνδαλο που είδαμε μόλις παραπάνω. Όπως το προϊόν της πολιτισμικής εκπαίδευσης θάπρεπε να είναι το κυρίαρχο άτομο, αλλά είναι ο άνθρωπος της αρνητικότητας, έτσι και ο καπιταλισμός, που τον ορίζει ο κυνισμός της αποκωδικοποίησής του, θάπρεπε να είναι η απελευθέρωση, γιατί καταστρέφει όλα τα πιστεύω κι όλες τις απαγορεύσεις στις οποίες η ανθρωπότητα ήταν υποτελής: όμως η πραγματικότητα του καπιταλισμού είναι, κατά τον Ντελέζ, η μεγαλύτερη αναστολή της παραγωγής της επιθυμίας που μπορούμε να παρατηρήσουμε σ' όλη την ιστορία. Ο καπιταλισμός, καταστρέφοντας όλες τις δεσμεύσεις, έπρεπε να δημιουργήσει συνθήκες ευδαιμονίας: τον νομαδισμό του αποδεσμευμένου, απόλυτου ατόμου, σαν αποτέλεσμα της "απεδαφικοποίησης". Όμως παράγει, απελευθερώνοντας όλα τα πλήθη, έναν εφιαλτικό και αγωνιώδη κόσμο. Γιατί αυτή η αποτυχία της ιστορίας; Επειδή η "απεδαφικοποίηση" συνοδεύεται από μια διαρκή "επανεδαφικοποίηση". Ο καπιταλισμός απομακρύνει το όριο προς το οποίο κατατείνει (το νομαδισμό) αποκαθιστώντας τεχνητές "εδαφικότητες" (πίστεις, τύπους).

"Όλα επαναλαμβάνονται ή επανέρχονται, τα Κράτη, οι πατρίδες, οι οικογένειες."¹⁹

Ένα από τα εδάφη αυτά, εκείνο που έχει σαν στόχο ο Αντι-Οιδίπους, είναι η οικογένεια. Γι' αυτό ο ψυχαναλυτής είναι ο σύγχρονος ιερέας:

"πληρεί την ακόλουθη λειτουργία: κάνει τα πιστεύω να επιβιώνουν ακόμα και μετά την αποπομπή τους. Κάνει εκείνους που δεν πιστεύουν πια σε τίποτα να εξακολουθούν να πιστεύουν!"²⁰

Αν, όπως κάνει ο Ντελέζ, θέσουμε μια αποκλειστικά θετική επιθυμία, ο νευρωτικός εμφανίζεται σαν προσαρμοσμένος: υποφέρει από απαρνήσεις που επιβάλλει στον εαυτό του για να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής. Αντιστοιχεί στο δούλο, στην "αντιδραστική δύναμη" που δεν φτάνει "μέχρι τα άκρα των δυνατοτήτων της". Ο νευρωτικός είναι ο ομαλός άνθρωπος, υπό την προϋπόθεση να προσθέσουμε ότι ο ομαλός άνθρωπος είναι ο ομαλοποιημένος από την κοινωνία. Αυτή η ομαλοποίηση συνίσταται σε μια οικογενειακή επισφράγιση της επιθυμίας του παιδιού: το παιδί πρέπει να είναι ένα εγώ, να έχει μια ταυτότητα, και η ταυτότητα

τα αυτή κατασκευάζεται στη δοκιμασία της αντιπαλότητάς του με τον ομόφυλο γονέα, όπου σύμμαχος του παιδιού είναι ο ετερόφυλος γονέας. Η ταυτότητα λοιπόν του ομαλού ανθρώπου είναι θεμελιωμένη στο μύθο μιας πρώτης ενοχής αυτού του αιμομικτικού και πατροκτόνου (ή μητροκτόνου) εγώ.

Και ο ψυχωτικός τι είναι; Εδώ ο Ντελέζ αντιμάχεται και πάλι τον ορισμό της επιθυμίας δια της στέρησης, του Λακάν ("στέρηση να είμαι" λέει ο Λακάν). Στη θεωρία της σχολής του Λακάν, ο ψυχωτικός είναι το αντικείμενο που στερείται η μητέρα του (ο φαλλός): έτσι δεν μπορεί να δείξει ο ίδιος ότι στερείται οτιδήποτε (δηλαδή δε μπορεί να επιθυμήσει ο ίδιος με τη σειρά του). Ο "αποκλεισμός" —όρος που μεταφράζει τη *Verwerfung* (την εξώθηση) για την οποία μιλάει ο Φρόυντ— σ' αυτή τη σχέση του ψυχωτικού με τη μητέρα του, εκείνου που σημαίνει η στέρηση (δηλαδή του πατρικού φαλλού, του γεγονότος ότι ο επιθυμούμενος από τη μητέρα φαλλός είναι ο πατρικός, ενώ αυτή η διεστραμμένη μητέρα υποκρίνεται ότι τον βρίσκει στο παιδί), προκαλεί την επιστροφή του Σημαινόντος της στέρησης²¹ στο πραγματικό, σε μια τρομακτική εμπειρία (παραίσθηση) όπου ο ψυχωτικός βλέπει τον εαυτό του πραγματικά ευνουχισμένο, αφού αυτό δεν έχει γίνει συμβολικά (δεν έχει παραπεμφθεί από το μητρικό λόγο στο πατρικό γεγονός). Αυτή είναι η θεωρία της σχολής του Λακάν για την ψύχωση, όσο ήταν δυνατό να εκτεθεί τόσο περιληπτικά. Επανέρχεται στο εξής: τρελαίνεται κανείς ελλείψει στέρησης, και "το Σημαίνον" (ο λόγος) εισάγει μεταξύ των ανθρώπων αυτή τη "στέρηση", αυτό το "παιχνίδι" που είναι αναγκαίο σε μια μετρημένη σχέση και στην ανταλλαγή με τον άλλον. Ο Ντελέζ αποκρούει όλ' αυτά

"Οι τρεις πλάνες περί της επιθυμίας ονομάζονται στέρηση, νόμος και σημαινόμενο (...) Παράβαση, ενοχή, ευνουχισμός: τι είναι αυτά, καθορισμοί του ασυνείδητου ή μήπως ο τρόπος που ένας παπάς βλέπει τα πράγματα;"²²

Στην ίδια σελίδα, γράφει: το ασυνείδητο είναι ρουσσωϊκό γιατί η επιθυμία είναι "ο άνθρωπος-φύση". Τελικά η θεμελιώδης σύγκρουση βρίσκεται μεταξύ αυτού του "ανθρώπου-φύση", αυτού του "επιθυμούντος", και της κατάστασης της κοινωνίας. Αν η επιθυμία αναστέλλεται, ακόμα και στον καπιταλισμό που παρ' όλ' αυτά διακηρύσσει ότι "όλα επιτρέπονται" (εξυπακούεται: σε όποιον μπορεί να πληρώσει), αυτό οφείλεται στο ότι είναι ασύμβατη με την κοινωνική ζωή.

Έτσι η επιθυμία δε γίνεται κοινωνικά αποδεκτή παρά μόνον παραμορφωμένη, εκφυλισμένη, παραλλαγμένη για παράδειγμα σε οιδιπόδεια επιθυμία.

"(...) και καμμία κοινωνία δεν μπορεί ν' ανεχθεί μια τοποθέτηση της επιθυμίας χωρίς να διακινδυνεύσει τις δομές της εκμετάλλευσης, υποταγής και ιεραρχίας."²³

Βλέπουμε τα όρια του μαρξισμού του Ντελέζ: Στέλνει ευγενώς την πάλη των τάξεων στο μουσείο: δεν υπάρχει παρά μόνον μια τάξη, η τάξη των δούλων, απ' τους οποίους οι μεν κυριαρχούν επί των δε· από αυτή τη δουλική κατάσταση δεν ξεφεύγουν παρά μόνον μερικοί επιθυμούντες αταξικοί.²⁴

Η σύλληψη του Ντελέζ καταλήγει να είναι εντελώς ιδεαλιστική. Ο άνθρωπος του τέλους της ιστορίας θάπρεπε να είναι ο δραστήριος άνθρωπος, το γεγονός είναι ότι είναι ο αντιδραστικός άνθρωπος. Αυτή η αντίθεση γεγονότος και θεσπίσματος είναι ελάχιστα εμπειρική. Την ξαναβρίσκουμε λοιπόν στον Αντι-Οιδίποδα με την υπεροχή της σχιζοφρένειας σαν προόδου και σαν οντότητας. Ο Ντελέζ αναγνωρίζει ότι το γεγονός είναι πως οι σχιζοφρενείς είναι δυστυχημένοι που ταλαντεύονται μεταξύ παρανοϊκών εξάρσεων και επίπονων καταθλίψεων (κατατονία, αυτισμός). Λέει όμως ότι αυτό το γεγονός δεν αποδεικνύει τίποτα,

"εκτός από την αποτυχία που προκαλεί η κοινωνική αναστολή, μιας περιπέτειας που επιτυγχάνει, για παράδειγμα, του μεγάλου καλλιτέχνη. Αυτός ο τελευταίος "υποσκελίζει το τείχος" που χωρίζει τον φυσιολογικό άνθρωπο από την παραγωγή της επιθυμίας."²⁵

Ο τρελός απέτυχε, η δύναμή του εμποδίστηκε να φτάσει "μέχρι τα άκρα της". Μήπως η εμπειρία του καλλιτέχνη είναι η αυθεντική εμπειρία μιας δραστήριας δύναμης, αυτής που ο Ντελέζ αποκαλεί τώρα "αληθινή επιθυμία"; Καθόλου, γιατί το γεγονός είναι ότι κι ο καλλιτέχνης επίσης συντρίβεται στο τείχος. Και η διαφορά του δραστήριου και του αντιδραστικού δε βρίσκεται, οριστικά, μεταξύ δύο τύπων της ανθρωπότητας, αλλά στην καρδιά του ίδιου του ατόμου, μεταξύ των δύο πόλων της επιθυμίας του. Άλλοτε η επιθυμία προσανατολίζεται προς τον επαναστατικό πόλο (που ο Ντελέζ προσδιορίζει σαν "σχιζοειδή"): τότε έχουμε μια επιθυμία "φυγής από το κοινωνικό",²⁶ δηλαδή από τις αγελαίες ταυτίσεις που προτείνει η ομάδα (πατρίδα, χρήμα, ποδόσφαιρο). Άλλοτε η επιθυμία προσανατολίζεται προς τον ανασταλτικό

και "παρανοϊκό" πόλο, επενδύεται σε εξουσίες, θεσμούς, διακρίσεις, (αποδοχή στη Γαλλική Ακαδημία κ.λ.π.). Η επιθυμία κάθε ατόμου ταλαντεύεται μεταξύ των δύο πόλων. Δε θα μπορούσαμε λοιπόν ν' αντιπαραθέσουμε απλά το παρανοϊκό κοπάδι και τη μειονότητα των επαναστατών καλλιτεχνών, γιατί θα βρίσκαμε σε κάθε ομάδα (συμπεριλαμβανόμενης της επαναστατικής) και σε κάθε άτομο (συμπεριλαμβανόμενου του καλλιτέχνη), "αληθινές επιθυμίες" και "επιθυμίες ενός Είναι με αναστολές". Είναι αδύνατο να κάνουμε το διαχωρισμό μεταξύ σχιζοφρενικών παραληρημάτων και παρανοϊκών παραληρημάτων, επειδή

"Μέσα σε κάθε παραλήρημα βλέπουμε να συνυπάρχουν και οι δύο πόλοι και αποσπάσματα της σχιζοειδούς επαναστατικής επένδυσης να συμπίπτουν με τους όγκους της παρανοϊκής αντιδραστικής επένδυσης. Η ταλάντευση μεταξύ των δύο πόλων είναι μάλιστα συστατικό του παραληρήματος".²⁷

Πρόκειται λοιπόν για τον ίδιο άνθρωπο που άλλοτε φαίνεται να βρίσκεται στο σημείο της διάσπασης, άλλοτε καταποντίζεται σε μια καταθλιπτική κατάσταση απ' όπου βγαίνει μέσω της αποστροφής (που τώρα ο Ντελέζ αποκαλεί "παράνοια"). Αυτός είναι ο λόγος που οι επαναστάσεις οι προκαλούμενες από αυθεντικές επιθυμίες πάντοτε προδίδονται, τόσο στην πολιτική όσο και στην τέχνη. Χειροτερεύουν ήδη από την αρχή.²⁸ Η σχιζο-ανάλυση του Ντελέζ περισσότερο διακριβώνει τη διαφορά μεταξύ σχιζοειδούς και παρανοϊκού, παρά αποφασίζει ποιοι κατατάσσονται από τη μία πλευρά και ποιοι από την άλλη. Αντιφάσκοντας προς τις σαφέστερες από τις προθέσεις του εμπειρικού σχεδίου του, ο Ντελέζ επιμετρά εκείνο που υπάρχει με το μέτρο εκείνου που δεν υπάρχει αλλά θάπρεπε να υπάρχει. Το αρνητικό λοιπόν που επρόκειτο ν' αποπεμφθεί επανεισάγεται σε δύο στάδια, όπως ο Ντελέζ είχε πολύ καλά εξηγήσει το 1962,²⁹ μετά το Νίτσε:

1. Ένα ιδανικό τίθεται και αντιτίθεται σημείο προς σημείο στην παρούσα πραγματικότητα (το "κυρίαρχο άτομο" είναι όλα όσα δεν είναι ο "τελευταίος άνθρωπος", η σχιζοφρένεια σαν πρόδος είναι εκείνο που δεν είναι η ψυχιατρική οντότητα).

2. Το ιδανικό αυτό επιτρέπει, σ' ένα δεύτερο στάδιο, να εγείρουμε ένα κατηγορητήριο κατά του παρόντος που είναι ένοχο λόγω της ανισότητάς του ως προς αυτό το ιδανικό,

που είναι το ίδιο ένοχο για τη μη-ύπαρξή του, για το ότι δεν είναι παρά ένα ιδανικό.

Η ΑΦΗΓΗΣΗ (ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ ΤΗΣ ΑΦΗΓΗΣΗΣ) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ο Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ προσπάθησε ν' αποφύγει αυτόν τον σκόπελο στην Λιμπιντική Οικονομία του (1974). Ο τίτλος του βιβλίου αυτού όπως και ο τίτλος της συλλογής άρθρων που το προετοιμάζαν από το 1968, Παρέκκλιση από τον Μαρξ και τον Φρόυντ, μας λέει αρκετά καθαρά πως οι ορίζουσες του Λυοτάρ είναι παραπλήσιες μ' εκείνες του Ντελζ στον Αντι-Οιδίποδα.

Για κάποιον που όπως ο Λυοτάρ προέρχεται από τη "φιλοσοφία της πράξης" — "ο άνθρωπος αποτελεί έργο των έργων του" έγραφε άλλοτε³⁰ — και που υπήρξε για καιρό στρατευμένος στην ομάδα Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα, ο μηδενισμός που διέγινωσσε ο Νίτσε έχει, μεταξύ άλλων, και την ακόλουθη σημασία: ο στρατευμένος επαναστάτης φαντάζεται ότι ο αγώνας του εναντίον της παρούσας κατάστασης πραγμάτων θεμελιώνεται στην αλήθεια: διαθέτει μια επαναστατική θεωρία που του διδάσκει σαν καθιερωμένη αλήθεια το εξής, ότι ο παρών τρόπος παραγωγής και μαζί μ' αυτόν όλη η υπερδομή του, είναι καταδικασμένοι από την ενδημική τους αντίφαση και ότι το μέλλον του παρόντος αυτού θα είναι μια καταστροφή (πόλεμος, γενικευμένος φασισμός) αν η ανθρωπότητα δεν πάρει την πρωτοβουλία της μετάβασης σ' έναν άλλο τρόπο παραγωγής. Να όμως που ο στρατευμένος ανακαλύπτει δύο πράγματα:

1. Νόμιζε ότι μιλούσε εξ' ονόματος της αλήθειας και στην άγνοιά του δεν εξέφραζε παρά μόνον ένα ηθικό ιδανικό· απ' αυτό προήλθε μια κατάπτωση των επαναστατικών αξιών που τώρα ανακαλύπτει ότι αντιστοιχούν σε θρησκευτικές αξίες (αναζήτηση μιας σωτηρίας της ανθρωπότητας δια μέσου μιας εκδίκησης κατά των ενόχων) και σαν αξίες κληρικού (ο διανοούμενος είναι για τις μάζες ότι ο καλός πάστορας για το ποιμνίό του)

2. Αυτή η νέα διαύγεια επιτρέπει έμμεσα την ανακάλυψη ότι ο σοσιαλισμός, ακριβώς επειδή είναι θρησκευτική "διάταξη" ή "διευθέτηση", είναι πολύ λιγότερο επαναστατικός από την καπιταλιστική πραγματικότητα· γιατί αυτή η τελευταία είναι κυνική, δεν πιστεύει σε τίποτα και καταστρέφει όλα τα πιστεύω σ' όλη την έκταση του πλανήτη.

Η αλήθεια που πρόσφερε η γνώση της επαναστατικής θεωρίας δεν ήταν παρά ένα ιδανικό. Δεν ήταν λοιπόν καθόλου η αλήθεια αλλά μόνον η έκφραση μιας επιθυμίας της αλήθειας. Προερχόταν από την ίδια πίστη στην αλήθεια που προέρχεται και η θρησκεία.³¹

Φτάνοντας σ' αυτό το σημείο θα θέλαμε να μπορούσαμε να διακόψουμε μια στιγμή τον Λυοτάρ και να του πούμε: 'Ίσως πρόκειται για κακή θεμελίωση της αλήθειας αυτής του στρατευμένου' μια επιθυμία τον κάνει να δέχεται τις μαρξιστικές αποφάνσεις σαν αληθινές, ίσως όμως, απλούστατα, να μην ήταν αληθινές. Αλλοίμονο! Δε μας ακούει, ήδη η τροχιά του τον έχει πάει μακρύτερα, καταδιώκει ταχύτατα και διασκελίζει μ' ένα και μόνο άλμα όλη την απόσταση που χωρίζει την απομυθοποίησή του από μια πολεμική κατά της ίδιας της αλήθειας. Από την παρατήρηση: αυτή η αλήθεια δεν ήταν παρά έκφραση μιας επιθυμίας, περνάει στην ερμηνεία: η επιθυμία που εκφραζόταν σ' αυτήν τη δήθεν αλήθεια ήταν η επιθυμία της αλήθειας. Θα θέλαμε να μάθουμε... Όμως εξάγει το εξής συμπέρασμα: αν υπήρχε μια αλήθεια θα έπρεπε να είναι χεγγελιανή, ή αν προτιμάτε μαρξιστική. Αν ο μαρξιστής δεν είναι αληθινός, αυτό δεν οφείλεται στο ότι είναι ψευδής, αλλά στο ότι τίποτε δεν είναι αληθινό.

Όπως και νάχει το πράγμα, ο μηδενισμός είναι το θεμελιώδες πρόβλημα. Η καταστροφή όλων των πιστεύω θα είναι απελευθέρωση ή καταστροφή; Ο σύγχρονος άνθρωπος θα βρει άραγε στην απιστία την αιτία μιας χαρούμενης γνώσης ή μιας καταπιεστικής κατάθλιψης; Ο Λυοτάρ, όπως κι ο Ντελέζ, κρίνει αντιδραστική τη διαμαρτυρία κατά της κατάστασης του κόσμου, ή, αν προτιμάτε, κατά του "καπιταλισμού". Δεν πρόκειται καθόλου να προσάψουμε στον καπιταλισμό τον κυνισμό και τη σκληρότητά του: πρέπει, ακριβώς αντίθετα, να επιταχύνουμε αυτήν την τάση. Ο καπιταλισμός διαλύει όλα όσα η ανθρωπότητα πίστευε ότι είχε σαν ευγενέστερα και αγιώτερα: πρέπει να κάνουμε αυτή τη διάλυση ακόμα μεγαλύτερη.³² Γιατί ο Παλιός Καλός Καιρός δε θα ξανάρθει (εκτός αν δεχθούμε την υπόθεση της αιώνιας επανάληψης). Να πώς μπορούμε να καταλάβουμε αυτό το πρόγραμμα ενεργητικού μηδενισμού (που αντιμετωπίστηκε γενικά σαν σκανδαλώδες): ό,τι είναι ευγενές και ιερό παύει να είναι έτσι από τη μέρα που δεν πιστεύουμε σ' αυτό αφελώς, αλλά υπολογιστικά. Μπορούμε για παράδειγμα να πούμε το εξής: η θρησκεία (ή αυτό που κάνει το ίδιο για τον Λυοτάρ, η επαναστατική δέσμευση) μη όντας ούτε αληθής ούτε ψευδής, δεν έχει μεγάλη σημασία ν' "απομυστικοποιηθεί". Αντίθετα, η θρησκεία αυτή

που υπήρξε άγια σ' έναν αιώνα πίστης, γίνεται πράγμα αρκετά ανάρμοστο μετά από έναν αιώνα κριτικής, οπότε οι Ρομαντικοί θέλουν να την αποκαταστήσουν από νοσταλγία της παιδικής τους ηλικίας, οι Πολιτικοί για να είναι ο κόσμος ηθικός και οι ίδιοι οι Κληρικοί για ν' αποφύγουν να βουλιάξουν στην απελπισία. Και, με γενικώτερο τρόπο, από τη στιγμή που ξέρουμε ότι η αλήθεια δεν είναι παρά μια έκφραση της βούλησης της αλήθειας, δεν μπορούμε πια να κρύψουμε απ' τον εαυτό μας το γεγονός ότι η "αλήθεια" αυτή μεταφράζει απλώς την τρομαγμένη άρνηση του κόσμου τούτου, εφ' όσον ο κόσμος αυτός δεν είναι ένας "αληθινός κόσμος" (σταθερός, τακτοποιημένος, δίκαιος). Εκτός αν δεχθούμε την υπόθεση της αιώνιας επιστροφής: εδώ, σ' αυτό το αποφασιστικό σημείο, ο Λυστάρ διαχωρίζει τη θέση του απ' τον Ντελέζ. Η υπόθεση της αιώνιας επιστροφής κατέχει μεγάλη θέση στο συλλογισμό των νιτσεϊκών για ένα λόγο που έχει υποδείξει ο Κλοσσόβσκι: πάνω απ' όλα αυτή η υπόθεση σημαίνει ότι δεν υπήρξε ποτέ μια πρώτη φορά (δεν υπάρχει αρχή) και ότι δεν θα υπάρξει ποτέ τελευταία φορά (δεν υπάρχει τέλος της ιστορίας). Σκληρή θέση για τ' αυτιά των φαινομενολόγων, της οποίας έχουμε ήδη δει ορισμένα αποτελέσματα στις αποδομήσεις του Ντερριντά. Από αυτήν προέρχονται τα παράδοξα που ανέπτυξε ο Κλοσσόβσκι: δεν υπάρχει πρωτότυπο, το πρότυπο του αντίγραφου είναι ήδη ένα αντίγραφο, άρα το αντίγραφο είναι αντίγραφο ενός αντιγράφου· δεν υπάρχουν μάσκες υποκριτικές γιατί το πρόσωπο που καλύπτεται από μια μάσκα είναι ήδη μια μάσκα, άρα κάθε μάσκα είναι η μάσκα μιας μάσκας· δεν υπάρχει γεγονός, δεν υπάρχουν παρά μόνον ερμηνείες, κάθε ερμηνεία λοιπόν είναι ερμηνεία μιας προγενέστερης ερμηνείας· δεν υπάρχει κύρια έννοια μιας λέξης, δεν υπάρχουν παρά μόνο μεταφορικές έννοιες, άρα οι έννοιες δεν είναι τίποτ' άλλο από μεταμφιεσμένες μεταφορές· δεν υπάρχει αυθεντική εκδοχή ενός κειμένου, δεν υπάρχουν παρά μεταφράσεις· δεν υπάρχει αλήθεια, δεν υπάρχουν παρά απομιμήσεις, παρωδίες αλήθειας. Και ούτω καθ' εξής.³³ Σ' ένα άρθρο που αρχικά τιτλοφορήθηκε "Αντιστρέψτε τον Πλατωνισμό", ο Ντελέζ πρότεινε ν' αποκαλείται πλατωνισμός η βούληση, η ηθική τάξη (με τη σημασία της ηθικής της αποστροφής), να τεθεί τέρμα στην επ' άπειρον φυγή με τη διάκριση των καλών αντιγράφων (των αντιγράφων που επιμαρτυρούν ότι είναι αντίγραφα απόντων προτύπων) από τα κακά αντίγραφα ή ομοιώματα (εκείνα που, καταφέροντας να περάσουν για πρωτότυπο εκείνο του οποίου είναι αντίγραφα, υποδεικνύουν ότι και το ίδιο το πρω-

τότυπο είναι επίσης αντίγραφο και ότι η αυθεντική έκδοση είναι μια απάτη).³⁴ Ο Κλοσσόβσκι όμως πάει πολύ πιο μακριά. Η κατάλυση της αρχής της ταυτότητας που βρίσκεται στο βάθος της άρνησης αυτής κάθε προσδιορισμού μιας αρχής ή ενός αυθεντικού, έχει σαν συνέπεια οι φαινομενικές ταυτότητες ή κανονικότητες με τις οποίες ερχόμαστε αντιμέτωποι, να είναι μάσκες. Κάθε ταυτότητα είναι προσποίηση. Το ίδιο είναι πάντοτε ένα άλλο που περνάει για ίδιο και ποτέ το ίδιο άλλο δε μεταμφιέζεται πίσω απ' την ίδια μάσκα· αυτή η μάσκα που αναγνωρίζουμε σαν ίδια δεν είναι εξ' άλλου ποτέ αληθινή η ίδια μάσκα, κι εκείνος που νομίζει ότι είναι η ίδια ούτε εκείνος είναι ο ίδιος κ.λ.π. Όμως, ακριβώς επειδή εξελίσσεται έτσι, η θεωρία της αιώνιας επιστροφής δεν μπορεί καθόλου να προτείνει μια αρχή της διαφοράς για να την αντιπαραθέσει στην αρχή της ταυτότητας. Η νιτσεϊκή υπόθεση έχει την εξής τολμηρότητα, εξηγεί ο Κλοσσόβσκι, ότι αντιτάσσει στην αρχή της ταυτότητας μια φαινομενική αρχή, άρα μια ψευδή αρχή που προσποιείται ότι είναι αληθινή. Η θεωρία της αιώνιας επιστροφής είναι, όπως λέει ο Κλοσσόβσκι, μια παρωδία θεωρίας.³⁵ Έτσι, ο φιλόσοφος της διαφοράς είναι ένας απατεώνας και η φιλοσοφία του μια μυστικοποίηση. Λοιπόν δεν τίθεται θέμα ν' αναθέσουμε σ' αυτή τη φιλοσοφία το έργο μιας απομυστικοποίησης.

"Δεν απομυστικοποιούμε παρά για να μυστικοποιήσουμε καλύτερα."³⁶ Γι' αυτό η έρευνα του Ντελέζ για μια αληθινή διαφορά που θα διαχώριζε τον κύριο απ' το δούλο ή την αληθινή απ' την παραμορφωμένη επιθυμία, προέρχεται από μια πίστη αφελή ή ίσως προσποιητή, μεταξύ των ιδιοτήτων της κριτικής. Ο ορισμός της φιλοσοφίας σαν κριτικής ανάγεται στον προ του 1789 "Διαφωτισμό": αποκηρύσσοντας τον απατεώνα κληρικό που με τα ψέμματά του υποστηρίζει τη δεσποτική κυριαρχία, η φιλοσοφία προτίθεται να συνετίσει τον αφελή λαό και να του αποδώσει την αρχαία του αρετή. Δηλαδή, η κριτική των εξουσιών ξέχασε να ελέγξει την εξουσία της ίδιας της κριτικής. Μεταφέρει παντού τις υποψίες της αλλά πιστεύει πάντα στην αθωότητα της κριτικής. Στην πραγματικότητα, η διαφορά μεταξύ της κριτικής της απάτης και της ίδιας της απάτης είναι πεποιημένη. Το ίδιο και η διαφορά μεταξύ δραστήριας και αντιδραστικής δύναμης: εξ' ορισμού, η κάθε μια απ' αυτές παριστάνει την άλλη και αυτό είναι κάτι που γίνεται ανέκαθεν. Η αρρώστια παράγει την ψευδαίσθηση ότι είμαστε υγιείς, και η εξαιρετική υγεία, η υπερβολική ζωτικότητα, αναγγέλεται με συμπτώματα που θα μπορούσαν να είναι συμπτώματα αρρώστιας. Ο Κλοσσόβ-

σκι λοιπόν γράφει:

“Οι σύγχρονες καταστροφές πάντοτε συγγέονται — για άλλοτε μεγαλύτερο άλλοτε μικρότερο χρονικό διάστημα— με το “χαρούμενο μήνυμα” ενός ψευτο-προφήτη.”³⁷

Η φιλοσοφία, από τον Πλάτωνα μέχρι το Χέγγελ, πολύ απέχει απ’ το να είναι μια μακρόχρονη μυστικοποίηση (μεταφυσική κ.λ.π.) εναντίον της οποίας υψώνονται θαρραλέα και εξαγρετικά ορισμένοι σπάνιοι ελεύθεροι στοχαστές, μάλλον το αντίθετο πρέπει να πούμε: ότι η φιλοσοφία, δηλαδή η πίστη στην αλήθεια, δεν υπήρξε τίποτ’ άλλο από μια μακρόχρονη απομυστικοποίηση, μια μακρόχρονη παρακμή της ισχύος της μυθοποίησης, της μυστικοποίησης, της παραγωγής θεών. Η μυστήρια πρόταση του Νίτσε στο Λυκόφως των ειδώλων, κατά την οποία ο αληθινός κόσμος έχει γίνει μύθος, καθόλου δε σημαίνει ότι δεν πιστεύουμε πια σ’ έναν κόσμο υπεραισθητό, αλλά κάτι πιο ανησυχητικό, το εξής:

“ο κόσμος γίνεται μύθος, ο κόσμος όπως είναι δεν είναι παρά μύθος: η λέξη μύθος σημαίνει κάτι που διηγούμαστε και δεν υπάρχει παρά μόνο μέσα στη διήγηση· ο κόσμος είναι κάτι που διηγούμαστε, ένα γεγονός που διηγούμαστε άρα μια ερμηνεία: η θρησκεία, η τέχνη, η επιστήμη, η ιστορία είναι οι αντίστοιχες ποικίλες ερμηνείες του κόσμου, ή μάλλον οι αντίστοιχες παραλλαγές του μύθου.”³⁸

Τώρα, το τέλος της ιστορίας σημαίνει ότι η ανθρωπότητα ετοιμάζεται να εξέλθει από την ιστορική περίοδο για να εισέλθει και πάλι σε μια “μυθική περίοδο”.³⁹ Ακριβώς σ’ αυτό συνίσταται η αιώνια επιστροφή: η έξοδος πέραν της ιστορίας, δηλαδή η δραστήρια λήθη του παρελθόντος, σαν προϋπόθεση δημιουργίας νέων θεών (ή αν προτιμάτε, νέων “ιστοριών”, νέων μυθικών διηγήσεων).

Αν είναι έτσι, καταλήγει ο Λυοτάρ, η φιλοσοφία πρέπει να εγκαταλείψει την παλιά της μάσκα που έφερε υπό την κυριαρχία της μοναδικής αλήθειας (ή της χριστιανικής, μονοθεϊστικής εποχής) και να περιβληθεί με μια μεταμφίεση παγανιστική, πολυθεϊστική. Το ενάρετο ένδυμα της κριτικής είναι πια ανάρμοστο.

“Όποτε εκεί πέρα δε δέχετε τη σπινοζική ή τη νιτσεϊκή ηθική που διαχωρίζουν τις κινήσεις του υπέρ-Είναι από εκείνες του υπο-Είναι, τη δράση από την αντίδραση;

— Ναι, φόβόμαστε μη δούμε να επανεμφανίζονται, χάρη σ' αυτές τις διχοτομήσεις, μια ολόκληρη ηθική και μια ολόκληρη πολιτική με τους σοφούς τους, τους στρατευμένους τους, τα δικαστήριά τους και τις φυλακές τους (...) Δε μιλάμε σαν απελευθερωτές της επιθυμίας."⁴⁰

Ο κόσμος είναι μια μυθική διήγηση. Και πώς θα γίνει η έξοδος πέραν της ιστορικής εποχής; Κατά τη διάρκεια της ιστορίας, όσο υπήρχε ιστορία, ο κόσμος δεν ήταν μύθος αλλά μια αλήθεια που προσφερόταν σ' ένα μοναδικό λόγο. Πώς θα επανέλθουμε από το λόγο στο μύθο; Δείχνοντας ότι ο λόγος ο ίδιος δεν ήταν ήδη παρά ένας μύθος. Η φιλοσοφία κατασκευάστηκε εναντίον των "ιστοριών" και της "φλυαρίας". Ο Πλάτωνας έκλεινε τις πόρτες της πολιτείας του στους ποιητές που τους κατηγορούσε ότι αφηγούνται ιστορίες γοητευτικές, αλλά ξένες προς την αλήθεια. Τώρα λοιπόν θα πρέπει να δείξουμε ότι κι ο Πλάτωνας επίσης μιας διηγείται μύθους. Ότι κι αυτή ακόμα η φιλοσοφία είναι ένας γοητευτικός μύθος. Οι φιλόσοφοι αντιπαραθέτουν τον θεωρητικό λόγο στον αφηγηματικό λόγο. Ο πρώτος λέει: να αυτό που υπάρχει παντού και πάντοτε σε κάθε τόπο και σ' όλες τις εποχές. Ο δεύτερος λέει: μια φορά κι έναν καιρό (και τότε όλος ο κόσμος αμφιβάλλει αν συνέβη ποτέ αυτό). Όσο υφίσταται αυτή η αντίθεση μεταξύ του οικουμενικού και του ιδιαίτερου, η θεωρία κυριαρχεί στα μυαλά: τα "ανέκδοτα", τα "διηγηματάκια" θεωρούνται διασκεδάσεις χωρίς συνέπειες.

"Η άποψή μου είναι ότι οι θεωρίες είναι κι αυτές οι ίδιες διηγήσεις, αλλά μεταμφιεσμένες. Ότι δεν πρέπει να αφηνόμαστε να εξαπατηθούμε από το ότι διατείνονται πως είναι διαχρονικές."⁴¹

Ο Λυστάρ αναθέτει την απόδειξη αυτής της θέσης σε μια αποκατάσταση της περιστασιακής λογικής, όπως τη συναντάμε στους Αρχαίους Έλληνες σοφιστές. Η λογική αυτή παρουσίαζε την ακόλουθη ιδιορρυθμία: κατανικούσε τη λογική της μοναδικής και οικουμενικής αλήθειας δείχνοντας ότι η λογική αυτή του οικουμενικού δεν είναι παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση της λογικής του ιδιαίτερου, της μεμονωμένης περίπτωσης ή της μοναδικής περίπτωσης και παρ' όλ' αυτά, η λογική αυτή του ιδιαίτερου, αν και περιλαμβάνει τη λογική του οικουμενικού και κυριαρχεί επ' αυτής, δεν είναι καθόλου οικουμενικότερη λογική, ούτε αληθέστερη αλήθεια.

Αν κάθε λόγος θεωρηθεί αφηγηματικός, εκείνος που διατείνεται ότι υποστηρίζει έναν απόλυτο λόγο θα ήταν καταγέ-

λαστος επειδή ίδιον της διήγησης είναι ότι:

1. Πάντοτε έχει ήδη αρχίσει, πάντοτε είναι η διήγηση μιας άλλης διήγησης· ο αφηγηματικός λόγος δεν αναφέρεται ποτέ στο ακατέργαστο στοιχείο, στο βουβό γεγονός, αλλά σε προηγούμενες αφηγήσεις, σ' έναν ολόκληρο ψίθυρο λόγων που προηγείται, προκαλεί, συντροφεύει και επακολουθεί την εναλλαγή των πολέμων και των γιορτών, των εργασιών και των ημερών.

“Και πράγματι βρισκόμαστε πάντοτε υπό την απειλή κάποιας αφήγησης, πάντοτε κάτι μας έχουν ήδη πει και πάντοτε κάτι έχουμε ήδη ακούσει.”⁴²

2. Ποτέ δεν ολοκληρώνεται, επειδή, αξιωματικά, ο αφηγητής απευθύνεται σ' έναν ακροατή της αφήγησης που μπορεί κατόπιν να γίνει αφηγητής παίρνοντας από την αφήγηση που υπήρξε ακροατής το αφηγηματικό θέμα μιας νέας αφήγησης.

Έτσι η ιστορία δεν τελειώνει ποτέ. Ή μάλλον ένας μύθος παίρνει τέλος: ολοκληρώνεται μια διήγηση, η διαλεκτική “διήγηση”. Όμως ήδη υπάρχουν πολλές εκδοχές αυτής της διήγησης, πολλές διηγήσεις αυτού του τέλους, πολλές διηγήσεις περί αυτών των διηγήσεων. Ο “Λόγος περί της παγκόσμιας ιστορίας” δεν ήταν, τελικά, παρά ένας ισχυρός μύθος. Ή μάλλον, αν προτιμάτε, δεν ήταν παρά ένας μύθος, αλλά τι δύναμη είχε αυτός ο μύθος ώστε να υπνωτίσει τόσο μακρόχρονα τους ακροατές του!

Το τέλος της ιστορίας δεν είναι το τέλος της διήγησης. Η πολλαπλότητα των αφηγήσεων αυτού του τέλους προετοιμάζει ένα μέλλον όπου θα κυριαρχούν “και πάλι” και για χιλιοστή πρώτη φορά, πολλές παραλλαγές του μύθου του κόσμου.

ΤΕΛΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Το θέμα μου δεν επιδέχεται κανένα συμπέρασμα. Θα ήταν αλλοζονικό να “βγάλουμε το δίδαγμα” αυτών των τόσο πρόσφατων χρόνων, που έχουν ήδη περάσει αφού τους σχολιάζουμε, όμως δεν έχουν ακόμα για μας την όψη του παρελθόντος. Όσο για το μέλλον δεν έχει και μεγάλη σημασία η πρόβλεψή του: Ξέρουμε όλοι καλά ότι όποιος υπόσχεται ένα λαμπρό μέλλον στη μια ή την άλλη σχολή, εκτιμά προπαντός τις δικές του προτιμήσεις. Παρ' όλα αυτά θα είχε την εντύπωση ότι υπεκφεύγω το εμπόδιο που μου επιφύλασσε το θέ-

μα μου, ακόμα και στο τέρμα αυτής της διαδρομής, αν δεν απαντούσα στο ερώτημα που τέθηκε στην αρχή του τρίτου κεφαλαίου. Άραγε η "αιμορραγία της υποκειμενικότητας" που επισήμαινε ο Ζαν Μπωφραί το 1947 έχει διακοπεί, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων κατά τους οποίους ο "αντιουμανισμός", η "διάλυση της ταυτότητας" ή η "εξαφάνιση του υποκειμένου" έπαιξαν τον πρώτο ρόλο; Όπως βλέπουμε το κακό έχει μάλλον χειροτερεύσει. Το 1945 δεν υπήρχε παρά ένα μόνον υποκείμενο, ένας μόνο κυρίαρχος του οποίου η κυριαρχικότητα ήταν ήδη, εξ' άλλου, κλονισμένη. Ή, με άλλα λόγια, το Υποκείμενο βασιλεύει σαν απόλυτος Μονάρχης, με όλα τα προνόμια αποδιδόμενα στο "Εγώ = Εγώ", αλλά η απολυταρχία του δεν ίσχυε παρά μόνον εντός των συνόρων του δι' εαυτό: είμαι το απόλυτο για μένα, αλλά για μένα μόνον, και το καθ' εαυτό όπως και ο άλλος μου διαφεύγουν. Όμως το Υποκείμενο δεν ήταν άσχετο και μη συγγενές προς το καθ' εαυτό, μια αρμονία διαγραφόταν μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου: αλλά όσο περισσότερο το δι' εαυτό ανακάλυπτε τα κοινά του χαρακτηριστικά με το καθ' εαυτό, τόσο λιγώτερο το δι' εαυτό αυτό ήταν για τον εαυτό του: το "εμείς", το "απρόσωπο", το "ανώνυμο" κατέκλυζαν το εσωτερικό αυτού του Υποκειμένου.

Μετά το 1960 το κυρίαρχο υποκείμενο δεν έχει "υπερβαθεί", όπως επιθυμούσε ο Μερλώ-Ποντύ,⁴³ παροτρυνόμενος από την τρυφερότητά του για τη φύση και αργότερα από τη μελέτη του Χάιντεγκερ, αλλά έχει πολλαπλασιαστεί. Αντί να υποτάσσεται ο κόσμος σ' ένα μοναδικό Εγώ, τώρα πρέπει να παρουσιάζεται σε μια πολλαπλότητα μικρών συνεργατών που ο καθένας τους προσηλώνεται σε μια προοπτική.

Όλη η γενιά του 1960 καταλήγει στον περσπεκτιβισμό (προοπτικισμό). Όμως η λέξη "προοπτική" διαμαρτύρεται γι' αυτή τη χρήση που της γίνεται. Αυτός ο περσπεκτιβισμός των γάλλων ντισεικών έχει την ακόλουθη σημασία: όταν οι μεταμεληθέντες φαινομενολόγοι συναινούν στην επαναμφισβήτηση της εξίσωσης του Είναι με το Είναι-για-μένα, ευχαρίστως δέχονται να θυσιάσουν το Είναι: δηλαδή δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι ν' απαρνηθούν το για-μένα. Εμείς διοικούμε! Ο περσπεκτιβισμός σπάει την ενότητα του υποκειμένου, όχι όμως και το ίδιο το υποκείμενο. Είδαμε πώς η τοποθέτηση ενός υποκειμένου (του ταυτόσημου με τον εαυτό του, σαν πρέλευση της αλήθειας εγώ) είχε σαν αναπόφευκτη συνέπεια την αντιπαλότητα των συνειδήσεων, τον πόλεμο των διεκδικητών γύρω απ' το θρόνο του απόλυτου Εγώ. Όπως λέει ο Πασκάλ, ο καθένας κάνει τον εαυτό του, άδικα,

κέντρο του κόσμου. Ο περσπεκτιβισμός θα ήθελε ν' αποφύγει τη διαλεκτική του κυρίου και του δούλου (εγώ είμαι, άρα εσύ δεν είσαι) καταπραΰνοντας τους ανταγωνιστές: οι αγώνες σας είναι αβάσιμοι! όλοι θέλετε να είστε κέντρο του κόσμου! Μάθετε λοιπόν ότι δεν υπάρχει ούτε κέντρο ούτε κόσμος! Όλ' αυτά δεν είναι παρά ένα παιχνίδι, ένα ομοίωμα. Στη γιορτή των Θεοφανείων κληρώνουν τους βασιλιάδες, αλλά για ν' αποφευχθούν φιλονικίες των συνδαιτημόνων, όλος ο κόσμος θάνατι βásiλιás: είναι αλήθεια, δεν επρόκειτο παρά για ένα βασίλειο για γέλια.

Όπως υπενθυμίζει ο Σερρ, ο περσπεκτιβισμός είναι το ίδιο πράγμα με τη φαινομενολογία.⁴⁴ Το αντικείμενο της περιγραφικής γεωμετρίας είναι ο καθορισμός των αμετάβλητων ιδιοτήτων ενός οποιουδήποτε σχήματος, υπό οποιαδήποτε προοπτική, δηλαδή για κάθε προβολή αυτού του σχήματος σ' ένα επίπεδο (όπου θα "φαινόταν"). Αν τροποποιήσουμε το προβολικό επίπεδο, θα τροποποιηθεί επίσης και το σχήμα, αλλά με εξ' ίσου κανονικό τρόπο και διατηρώντας ορισμένες ιδιότητες (τις λεγόμενες "θέσει"): για παράδειγμα, ένας κύκλος μπορεί να γίνει έλλειψη, όμως στην περιφέρεια όλων των κωνικών τομέων που μπορούμε να έχουμε έτσι, ένα σημείο Β τοποθετημένο μεταξύ του Α και του Γ διατηρεί αυτή την ενδιάμεση θέση. Η σημασία του περσπεκτιβισμού είναι εξ' ορισμού η εξεύρεση της τάξης στην ποικιλία, του αμετάβλητου στη μεταβολή, της ταυτότητας στη διαφορά. Μας λέει πώς, σε μια ορισμένη περίπτωση, παράγεται ένα ορισμένο "φαινόμενο".

Ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιούσε τη λέξη "προοπτική" με την αυστηρή της σημασία, βρίσκοντας σ' αυτήν τη λύση στο πρόβλημα που θέτει η ποικιλία των ανθρώπων: ο εξωλογικός λόγος (ο μύθος, το παραλήρημα) δεν είναι παραλογισμός, είναι

"μια προβολή της ύπαρξης και μια έκφραση της ανθρωπίνης κατάστασης".

Και προσθέτει:

"Αν όλοι οι μύθοι είναι αληθινοί, αυτό οφείλεται στο ότι μπορούν ν' ανατοποθετηθούν σε μια φαινομενολογία του πνεύματος, ενδεικτική της λειτουργίας τους στη συνειδητοποίηση που τελικά θεμελιώνει την κύρια σημασία τους στη σημασία που έχουν κατά τον φιλόσοφο."⁴⁵

Ο περσπεκτιβισμός λοιπόν ισοδυναμεί με τη φαινομενολογία.

Ο γαλλικός ντισεϊσμός των τελευταίων είκοσι χρόνων χρησιμοποιεί την προοπτική με εντελώς αντίθετο τρόπο: όχι για να υποτάξει την ποικιλία σε μια τάξη και για να βρει το αμετάβλητο στις παραλλαγές, αλλά αντίθετα για να κάνει την τάξη μια από τις μορφές της ποικιλίας, για να δει στο αμετάβλητο μια απλή προοπτική μεταξύ άλλων. Ο Ντελές γράφει ότι ο Λάιμπνιτς εξέφραζε τον κλασσικό περσπεκτιβισμό επιβάλλοντας στις προοπτικές που είναι μονάδες να συγκλίνουν σε ένα και το αυτό αντικείμενο: οι μονάδες είναι σαν απόψεις για την ίδια πόλη. Ο περσπεκτιβισμός του Νίτσε διαφέρει:

“Άλλη πόλη αντιστοιχεί σε κάθε άποψη, κάθε άποψη είναι μια άλλη πόλη (...). Και έχουμε πάντα μια άλλη πόλη μέσα στην πόλη.”⁴⁶

Όχι μόνον διαφορετικές είναι οι απόψεις, αλλά δεν έχουν κοινό παρά μόνο το στοιχείο ότι είναι διαφορετικές. Υπάρχουν τόσες πόλεις όσες και απόψεις κι αυτές οι πόλεις δεν μοιάζουν, δεν επικοινωνούν, βρίσκονται σ' απόσταση η μια από την άλλη.

Εδώ, η λέξη προοπτική μπορεί να περιπαίζει εκείνους που θέλουν να τη χρησιμοποιήσουν κατά τη φαντασία τους. Ίσως αυτή να τους μεταφέρει εκεί που δεν θέλουν να πάνε, αντί να την κάνουν εκείνοι να αποκλίνει από τη σημασία της. Γιατί στη Μοναδολογία διαβάζουμε:

“Και όπως η ίδια πόλη ιδωμένη από διάφορες πλευρές φαίνεται εντελώς διαφορετική, και είναι σαν να πολλαπλασιάζεται προοπτικά, το ίδιο συμβαίνει όταν λόγω της άπειρης πολλαπλότητας των απλών ουσιών είναι σαν να υπάρχουν τόσα διαφορετικά σύμπαντα, που παρ' όλ' αυτά δεν είναι παρά προοπτικές ενός μόνον σύμπαντος κατά τις διαφορετικές απόψεις κάθε Μονάδας” (§ 57).

Ο γαλλικός ντισεϊσμός λέει ότι υπερβαίνει το υποκείμενο ενώ αναιρεί το αντικείμενο (την πόλη, αυτό το κοινό αντικείμενο για όσους την παρατηρούν “από διάφορες πλευρές”). Λέει ότι το κείμενο δεν έχει αναφορικότητα εξωτερική από τον εαυτό του, η ιστορική διήγηση δεν αναφέρει κανένα γεγονός εξωτερικό ως προς τη διήγηση, η ερμηνεία δεν έχει σαν αντικείμενο κανένα γεγονός που θα μπορούσαμε να διακρίνουμε από την ερμηνεία, οι απόψεις δε συγκλίνουν σε κανένα κόσμο κοινό για όλες τις προοπτικές. Αυτός είναι ο τρόπος κατανίκησης του μοναδικού Κέντρου, της πρώτης Αρχής, της κυρί-

αρχης Ταυτότητας.

Κάθε άποψη είναι μια πόλη, οι άποψεις δε συγκλίνουν στην ίδια πόλη: δεν είναι ακριβώς αυτό εκείνο που λέει ο Λάιμπνιτζ; Γιατί γράφει: Όπως η ίδια πόλη πολλαπλασιάζεται προοπτικά το ίδιο συμβαίνει και στο σύμπαν που πολλαπλασιάζεται από την πολλαπλότητα των μονάδων. Τι βλέπουν οι μονάδες; Είναι μήπως η ίδια πόλη; Καθόλου. Δεν υπάρχει γι' αυτές ένα αντικείμενο που θα παρατηρούσαν απ' έξω, η μια από την κορυφή του γειτονικού βουνού, η άλλη από την άλλη όχθη του ποταμού κ.λ.π. Οι μονάδες βλέπουν το σύμπαν που είναι το σύμπαν των μονάδων. Επειδή είναι σαν να υπάρχουν τόσα διαφορετικά σύμπαντα που παρ' όλ' αυτά δεν είναι παρά προοπτικές ενός μόνο σύμπαντος: του σύμπαντος δηλαδή της άπειρης πολλαπλότητας των απλών ουσιών. Η πόλη που βλέπουν οι παρατηρητές είναι τώρα το σύνολο των ίδιων των παρατηρητών. Ο Λάιμπνιτζ λοιπόν υπογράφει τις απαιτήσεις του περσπεκτιβισμού του Ντελέζ: μια άλλη πόλη αντιστοιχεί σε κάθε άποψη, κάθε άποψη είναι μια άλλη πόλη, μια άλλη πόλη πάντοτε μέσα στην πόλη. Σ' αυτό δεν έχουμε να προσθέσουμε παρά μόνον ότι: παρ' όλ' αυτά όλες οι πόλεις δεν είναι παρά προοπτικές μιας μόνο πόλης, γιατί εδώ δεν υπάρχει άλλη πόλη εκτός από το σύνολο των πόλεων, εκτός από το σύστημα των μονάδων.

Θάρθει αναμφίβολα η στιγμή που θα πρέπει ν' αναθεωρήσουμε την αρχική υπόθεση: την απάρνηση του Είναι και τη διατήρηση του για-μένα. Και ν' αντιμετωπίσουμε την άλλη δυνατότητα: την απαλλαγή από το για-μένα για να κρατήσουμε το Είναι.

Νίκαια, 30 Σεπτεμβρίου 1978.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θα δούμε σύντομα ότι το να μιλάμε για "φασαρία" ή για "καρναβάλι" δε σημαίνει καθόλου ότι αυτά τα γεγονότα τα θεωρούμε ασήμαντα ή χωρίς πολιτική σημασία. Η πολιτική ανθρωπολογία έχει δείξει τη λειτουργικότητα των σατουρνάλεων και του καρναβαλιού: μίμηση αταξίας ώστε να γευόμαστε καλύτερα τα ευεργετήματα της τάξης (πρβλ. Georges Balandier: Πολιτική Ανθρωπολογία [*Anthropologie Politique*, P.U.F., 1967]).

2. Απάντηση στον Τζων Λιούις (σ. 9-10).

3. Παρέκκλιση, σ. 13.

4. Βλέπε κυρίως Επιβλέπειν και Τιμωρείν (*Surveiller et punir*, Gallimard, 1975).

5. *Tel-Quel*, no 47, p. 16.
6. Γραπτά (*Ecrits*, p. 852 —texte de 1964).
7. Σύμφωνα με την αναφορά που εκδόθηκε στο περιοδικό *Magazine Littéraire* (No 121, Février 1977, p. 24-25).
8. Να αυτό που εξηγεί τη στειρότητα στην οποία καταδικάστηκαν οι υποστηρικτές μας γαλλοπρεπέστερης φόρμουλας του φρούδο-μαρξισμού, αν και φαινόταν ότι είχαν όλα τα ατού: ο "Λακανο-Αλτσερισμός", όπως έχει εκφραστεί στα Τετράδια ψυχανάλυσης (*Cahiers pour l'analyse*, 1966-68) και στην επιθεώρηση *Tel-Quel* κατά την κρυπτο-κομμουνιστική φάση της (1966-1970), κατόπιν κατά τη μαοϊκή φάση της (1971-77).
9. Βλέπε στο No 306 της επιθεώρησης *Critique* τα άρθρα του Ρενέ Ζιράρ και του Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ.
10. ΑΟΙ, σ. 37.
11. ΑΟΙ, σ. 124.
12. ΑΟΙ, σ. 415.
13. ΝΦ, σ. 157.
14. ΝΦ, σ. 188.
15. ΝΦ, σ. 200.
16. ΑΟΙ, σ. 155.
17. ΑΟΙ, σ. 180.
18. ΑΟΙ, σ. 267.
19. ΑΟΙ, σ. 42.
20. ΑΟΙ, σ. 374.
21. Ο πατρικός φαλλός είναι το "Σημαίνον της στέρησης": η μητέρα δεν τον έχει και ο γιός (όπως και η κόρη) δεν είναι.
22. ΑΟΙ, σ. 132-133.
23. ΑΟΙ, σ. 138.
24. ΑΟΙ, σ. 303.
25. ΑΟΙ, σ. 434.
26. ΑΟΙ, σ. 408.
27. ΑΟΙ, σ. 451.
28. ΑΟΙ, σ. 419.
29. ΝΦ, σ. 170.
30. "Σημείωση στο μαρξισμό" Πίνακας της σύγχρονης φιλοσοφίας (*«Note sur le marxisme» Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischhaber, 1965, p. 57).
31. Λιμπ. Οικον.: "Η επιθυμία η επονομαζόμενη Μαρξ" (*Economie libidinale*, «Le désir nommé Marx»).
32. Μηχ. Εκ., σ. 47.
33. Βλέπε τη διάλεξη του Κλοσσόβσκι: "Νίτσε: πολυθεϊσμός και παρωδία" (*«Nietzsche: le polythéisme et la parodie»*, 1967) που το κείμενό του επαναλαμβάνεται στο Μια τόσο ολέθρια επιθυμία (*Une si funeste désir*, Gallimard, 1963).
34. "Ο Πλάτωνας και το ομοίωμα" στη Λογική της αίσθησης (*«Platon et le simulacre» dans Logique de sens*).
35. Μια τόσο ολέθρια επιθυμία (*Une si funeste désir*, p. 226).
36. Ο Νίτσε και ο φαύλος κύκλος (*Nietzsche et le cercle vicieux*, p.

194).

37. Ibid, p. 13.

38. Μια τόσο ολέθρια επιθυμία (*Une si funeste désir*, p. 193).

39' Ibid, p. 194.

40. Λμπ. Οικον., σ. 54-55.

41. Παγανιστική Παιδεία (*Instruction paiennes*, Gallimard, 1977, p. 28).

42. Ibid, p. 47.

43. ΦΑ, σ. 408.

44. Το σύστημα του Λάιμπνιτς I (*Le système de Leibniz*, I, p. 168).

45. ΦΑ, σ. 338-339.

46. ΛΣ, σ. 203· βλέπε επίσης ΔΕ, σ. 79 και 94.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Αλτυσσέρ, Λουί: 136, 147-160, 163-165, 204.

Αραγκόν, Λουί: 157.

Αριστοτέλης: 23, 81, 173, 198.

Αρον, Raymond: 75.

Βάιλ, Έρικ: 75, 142.

Βέμπερ, Μαξ: 204.

Βίκο, Τζιανμπάτιστα: 51.

Γαλιλαίος: 150.

Γκλυκαμάν, Αντρέ: 33.

Γκουατταρί, Φελίξ: 208.

Ένγκελς, Φρήντριχ: 163.

Ευκλείδης: 151.

Ζολά, Αιμίλ: 116, 157.

Θαλής: 150, 176.

Ιππολίτ, Ζαν: 136.

Καντ, Εμμανουήλ: 14, 22, 37, 42, 63, 78, 113, 185, 187-190, 197.

Κασσίρερ, Ερνστ: 114.

Καστοριάδης, Κορνήλιος: 159-162, 164.

Κενώ, Ρεϋμόν: 32, 75.

Κίρκεγκωρ, Σαίρεν: 216.

Κλοσσόβοκι, Πιερ: 31, 75, 218, 219.

Κοζέβ, Αλεξάντρ: 27, 31-33, 41, 45-69, 73, 142, 191, 202.

Κοντ, Ωγκύστ: 90, 113, 114, 150.

Κοπέρνικος: 98.

Κουαρέ, Αλεξάντρ: 28, 75.

Κρεσόν, Αντρέ: 39, 40.

Canguilhem, Georges: 137, 165.

Cazalis: 66.

Λάϊμπνιτς, Γκότφριντ: 98, 114, 173, 223, 226, 228.

Λακάν, Ζακ: 45, 75, 77, 120-124, 129, 131-133, 137, 139, 158, 207, 208, 213.

Λασελιέ, Ζιλ: 43.

Λαφονταίν, Ζαν ντε: 116.

Λαφόργκ, Ζιλ: 105.

Λεβινά: 172.

Λεβί-Στρως, Κλωντ: 50, 95, 120, 121, 127, 128, 130, 133, 134, 137, 138, 139, 149, 158, 173.

Λένιν, Β.Ι.: 27, 158, 163.

Λεφόρ, Κλωντ: 98.

Λουκρήτιος: 186.

Λυστάρ, Φρανσουά: 84, 86, 163, 205, 206, 216-221.

Μαλλαρμέ, Στεφάν: 66, 133, 157, 184.

Μάο Τσε Τουνγκ: 158, 208.

Μαρκούζε, Χέρμπερτ: 207.

Μαρξ, Καρλ: 19, 21, 30, 51, 116, 139, 149-153, 156, 158, 163, 168, 185, 206, 207.

Μαρσέλ, Γκαμπριέλ: 85.

Μερλώ-Ποντύ, Μωρίς: 20, 27-30, 32, 35, 36, 74-96, 101, 102, 104, 114, 130, 134, 135, 174, 201, 223, 224.

Μισελέ, Ζιλ: 116.

Μολλιέρος: 107, 117.

Μονταίν: 17.

Μουσολίνι: 208.

Μπασελάρ, Γκαστόν: 114, 117.

Μπαρτ, Ρολλάν: 109, 201.

Μπατάϊγ, Ζωρζ: 75, 76, 31, 65, 142, 170, 201, 211.

Μπερεξόν, Ανρύ: 27, 43, 44, 70, 79, 80, 116.

Μπλανσώ, Μωρίς: 20, 142, 170, 205, 211.

Μπρετόν, Αντρέ: 75.

Μπρουνοβίκ, Λεόν: 23, 29, 37, 39.

Μπωφρέ, Ζαν: 50, 136, 223.

Μως, Μαρσέλ: 117, 138.

Bourbaki, Nicolas: 110-112.

Ναπολέων: 208.

Νέα Γαλλική Επιθεώρηση: 69.

Νέο Μυθιστόρημα: 24, 29.

Νέοι Φιλόσοφοι: 32, 159, 167.
 Νεύτων, Ισαάκ: 53, 113, 114, 153.
 Νίτσε, Φρήντριχ: 19, 21, 28-30, 45, 76, 100, 116, 142, 146, 186, 189, 190, 197, 209, 215, 216, 220, 225.
 Ντεκάρτ, Ρεναί: 14, 17, 19, 22, 41, 49, 80, 81, 92, 96, 101, 113, 116.
 Ντελέζ, Ζιλ: 29, 31, 45, 93, 121, 162, 185-200, 205, 208-216, 218, 219, 225.
 Ντερριντά, Ζακ: 24, 39, 83, 87, 98, 99, 101, 104, 136, 168, 169, 170, 174, 176-185, 205, 218.
 Ντυμεζίλ, Ζωρζ: 111.
 Ντυρκέμ, Αιμίλ: 23.
 Otrigues, Edmond: 137.
 Παρμενίδης: 56, 101.
 Πασκάλ, Μπλαιο: 223.
 Πλάτων: 22, 45, 57, 72, 113, 183, 184, 207, 220, 221.
 Πόε, Έντγκαρ Άλαν: 123.
 Πόππερ, Καρλ: 154.

Ρεμπώ, Αρτύρ: 105.
 Ρενουβιέ, Σαρλ: 23.
 Ρικέρ, Πωλ: 99.
 Ρομπ-Γκριγιέ, Αλαίν: 139.
 Ρουσώ, Ζαν-Ζακ: 184, 213.
 Ranciere, Jacques: 166.
 Ravaisson: 88.

Σαρτρ, Ζαν-Πωλ: 27, 28, 32, 35-37, 43, 45, 49-51, 54, 55, 69-75, 78, 79, 85, 88, 94, 95, 101, 130, 134, 136, 139, 147, 156, 160, 168, 177, 205.
 Σέλλινγκ, Φρήντριχ: 81.
 Σερρ, Μισέλ: 98, 111-117, 224.
 Σολλέρ, Φιλλίπ: 75.
 Σοπενάουερ: 209.
 Σπινόζα, Βαρούχ: 53, 64, 66, 186, 208.
 Στάλιν, Ι.Τ.: 36, 158, 159, 166, 208.
 Σταντάλ: 147.
 Σωκράτης: 205.
 Σωσσύρ, Φερντινάντ ντε: 94, 112, 118.

Τάρνερ, Τ.Μ.: 116.
 Τζόους, Τζέημς: 157.
 Tel Quel: 24, 75, 139, 167.
 Φίχτε, Γιόχαν: 185.
 Φλωμπέρ, Γκυστόβ: 65.
 Φουκώ, Μισέλ: 30, 139-147, 205, 206.
 Φρόντ, Σίγκμουντ: 19, 30, 99, 116, 132, 133, 206, 207, 209, 211, 216.
 Φώσερμπαχ, Λούντβιχ: 66, 185.
 Fessard: 75.
 Χάϊντεγκερ, Μάρτιν: 17, 19-21, 50, 100, 168, 223.
 Χάμπερμας: 154.
 Χέγγελ, Γ.Β.Φ.: 17, 19-21, 23, 27-33, 45, 48, 51, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 76, 78, 90, 96, 101, 130, 136, 142, 152, 156, 172, 181, 184, 185, 200, 205, 220.
 Χίτλερ, Άντολφ: 208.
 Χούσερλ, Έντμοντ: 19, 20, 67, 79, 83, 87, 90, 96, 97, 102, 103, 114, 172, 175-177, 179.

