

Αρνητικότητα και Διαφορά

Η κριτική της ταυτότητας στον Adorno και τον Deleuze

Δημήτρης-Μαργαρίτης Μόσχος

A.M 01251117M044

ΠΜΣ τμήματος πολιτικής επιστήμης και ιστορίας, ειδ. Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία

Επιτροπή
Γιώργος Φαράκλας
Γιώργος Φουρτούνης
Νίκος Φούφας

Περιεχόμενα

I. Εισαγωγή

α. Προσχέδιο για μια κριτική φιλοσοφία β. Για τον Adorno, τον Deleuze και την εποχή τους

II. Η κριτική στην υπερβατολογική λογική, η απόδραση από το απόλυτο εγώ

α. Ο Adorno και οι απαρχές της κριτικής των διαμεσολαβήσεων β. Οι απαρχές του Deleuze και του υπερβατολογικού εμπειρισμού γ. Συμπερασματικά

III. Η μη-ταυτότητα και η διαλεκτική του επουσιώδους στον Adorno και τον Deleuze

α. Παρέκβαση για τον Hegel I. Η εγγεληνή διαφορά β. Ο Adorno και η αρνητική διαλεκτική. γ. Ο Deleuze και η vice-diction. δ. Συμπερασματικά

VI. Η κριτική της ολότητας, η μεγαλοκλίμακα

α. Ο Adorno και η κριτική της μαζικής κοινωνίας ως κοινωνία ταυτότητας β. Ο Deleuze, η κριτική της ολότητας και η αξιωματική της ταυτότητας γ. Συμπερασματικά

V. Επίλογος: είναι ο Hegel ακόμα εδώ;

α. Παρέκβαση για τον Hegel II. Η θεωρία των αυτενεργών δυνάμεων β. Ο Hegel μετά τον Adorno και τον Deleuze. γ. Ό,τι απομένει

Βιβλιογραφία

I.Εισαγωγή

α. Προσχέδιο για μια κριτική φιλοσοφία

Η αρχή της ταυτότητας, είναι η λογική αξίωση ότι μπορεί να υπάρξει απόλυτη ταύτιση των εννοιών του υποκειμένου με το αντικείμενο της σκέψης. Αυτό συνεπάγεται την ικανότητα μας να κατανοήσουμε πλήρως τόσο τον εαυτό μας-ως αντικείμενο-όσο και τον κόσμο γύρω μας. Ένας πλήρως εννοιολογημένος κόσμος θα ήταν περατός στη σκέψη, και ο σκληρός βράχος πάνω στον οποίο προσκρούει η προσπάθεια της κατανόησης θα εκμηδενίζονταν. Αυτή η σκέψη, θα ήταν η πιο αντικειμενική, η πιο αυθεντική και καθαρή εικόνα. Η λογική τούτη αξίωση, είναι ο πυρήνας κάθε ολοκληρωτισμού και συντηρητισμού καθώς θεωρεί πως ό,τι μπορεί να νοηθεί το ξέρει ήδη. Ο κόσμος οφείλει να συμμορφωθεί, να ταυτιστεί με το υποκείμενο, και αυτό γίνεται το κέντρο του κόσμου. Ότι δεν μοιάζει στο ήδη γνωστό, οποιαδήποτε υπόνοια ότι οι υπάρχουσες έννοιες δεν είναι αρκετές για κατανόηση, αποδίδεται σε φταιξίμο του αντικειμένου, του Άλλου, του κόσμου. Σε αυτό το αξίωμα, που τόσο ποθεί να μάθε τον κόσμο, ο κόσμος παραμένει διαρκώς ένας εχθρός, ένας έτερος που πρέπει να κατακτηθεί. Αυτή είναι και η ιστορική έκφραση της λογικής της ταυτότητας: ένας επιστήμονας που εξετάζει προσεκτικά, ένας ρήτορας που κηρύττει την αλήθεια, ένας στρατός που παρελαύνει. Είναι στην ουσία μια κυκλική σκέψη που προϋποθέτει την αλήθεια της, την τοποθετεί στον εαυτό της και απαιτεί να την βρει στον κόσμο. Σκοπός κάθε συνεπούς κριτικής φιλοσοφίας είναι να σπάσει αυτόν τον δαιμόνιο κύκλο της καθαρότητας της σκέψης. Και όμως αυτό δεν αποδείχτηκε εύκολη υπόθεση. Η αρχή της ταυτότητας δεν βασίζεται απλά σε ένα λογικό λάθος. Το σφάλμα είναι αντικειμενικό. Ο κόσμος δεν αποξενώθηκε από το υποκείμενο λόγω ελλιπούς κατανόησης. Το υποκείμενο είναι μέσα στον κόσμο, ο κόσμος αποξενώθηκε από τον εαυτό του.

Η κριτική, ή αυτό που εδώ θα αναφέρουμε ως κριτική φιλοσοφία είναι μια κίνηση ενάντια στην κυρίαρχη αντίληψη που έχει η κοινωνία για τον εαυτό της σε μια δεδομένη στιγμή. Είναι ο διαφωτισμός που κινείται ενάντια στις αυταπάτες και τις παγίδες της ήδη διαφωτισμένης αυτό-συνείδησης που νομίζει ότι όλα της είναι περατά και κατανοητά. Κινείται ενάντια στην κοινή σκέψη, την βεβαιότητα ότι ο κόσμος ταυτίζεται με την καλά οργανωμένη σκέψη μας. Η κριτική δεν μας δείχνει συνεπώς μια πιο καθαρή εικόνα του κόσμου και του εαυτού αλλά αντιθέτως γεμίζει την δεδομένη εικόνα που έχουμε με τρύπες, μουτζούρες και θολούρες, δημιουργεί προβλήματα, δεν λύνει. Έτσι η κριτική σκέψη δεν είναι απλή καχυποψία, όπως και η επανάσταση δεν είναι απλά βία. Είναι η διάρρηξη των κυρίαρχων ορίων συνοδευόμενη από το αίτημα να παραχθεί μια νέα σκέψη, μια νέα ζωή καλύτερη από την προηγούμενη. Προσπαθεί να σπάσει τους αέναους κύκλους της σκέψης. Κάθε πραγματική κριτική σκοπό της έχει να γεννήσει κάτι νέο.¹

Ο δεδομένος και κοινός κόσμος αφορά την κριτική φιλοσοφία ακριβώς γιατί πηγάζει από αυτόν και τον βρίσκει ως όριο κατά τη γέννηση της. Δεν υπάρχει κριτική φιλοσοφία που να μην είναι πολιτική, αφού αυτό που την αφορά είναι τα κοινά πράγματα και ο κόσμος των ζωντανών γύρω της. Δεν υπάρχει κριτική φιλοσοφία που να μην είναι ουτοπική, στο βαθμό που δεν βλέπει μέσα στα κοινά πράγματα τίποτα άλλο παρά την καρικατούρα μιας ευτυχίας, και συνεπώς κοιτά πέρα από αυτά. Αυτή η νέα ζωή, δεν είναι άνευ βασάνων, δεν έρχεται χωρίς προβλήματα και αστοχίες και φυσικά η πορεία της δεν είναι δεδομένη. Δεν ευαγγελίζεται έναν κόσμο που δεν κλαίει κανείς, η

¹ [...] έτσι και ο παιδευόμενος νους ωριμάζει αργά και ήρεμα προς την κατεύθυνση του νέου σχήματος, ελκύει ένα ένα τα τμήματα της δομής του προηγούμενου κόσμου του, τον κλονισμό του οποίου υποδηλώνουν μόνο καθέκαστα συμπτώματα· η ελαφρότητα καθώς και η ανία που καταλαμβάνουν τα καθεστηκότα, το αόρατο προαίσθημα κάτι άγνωστου, προμηνύουν ότι έχει δρομολογηθεί κάτι άλλο. Αυτή την βαθμιαία θρυμματίση που άφηγε τη φυσιογνωμία του όλου αναλλοίωτη διακόπτει η ανατολή που, μια αστραπή, στήνει με μιας τη διάπλαση του νέου κόσμου.[...]Hegel Georg W.F, (Έγελος) *Η φαινομενολογία του Νου*, μτφ, Γιώργος Φαράκλας, εκ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2007, Εισαγωγή, σ. 39

λατρεία του παραδείσου έχει χαθεί για πάντα με την κριτική της αυθεντικότητας. Το βασικό της αίτημα είναι η εξαφάνιση του υπάρχοντος, του πόνου ως απόλυτο έδαφος, η απόληξη της κυριαρχίας και της θλίψης ως προϋποθέσεις μιας περιορισμένης και αργοπορημένης χαράς. Είναι πέρα από κάθε ανταλλασσόμενη και αφηρημένη σύλληψη της χαράς όπως την υπόσχεται στο πέρας της εκμεταλλευτικής εργασίας η μισθολογική λογική. Αυτό θα ήταν πραγματική ευτυχία, η θλίψη και η χαρά να κοιτάζονταν ισάξια. Αυτή είναι η περιλάλητη “καταφατικότητα”. Μπορούμε προπαρασκευαστικά να πούμε λοιπόν, η κριτική ευαγγελίζεται έναν ευτυχισμένο κόσμο, όχι έναν απόλυτα χαρούμενο κόσμο.

Δεν είναι κάθε φιλοσοφία κριτική φυσικά. Μια ματιά στην ιστορία της σκέψης αρκεί για να δείξει πως μερικές φορές η σκέψη αρκείται στον εσωτερικό της κόσμο χωρίς ιδιαίτερες αξιώσεις. Αυτή υπήρξε η κατάσταση πολλών στο παρελθόν. Όμως εδώ και εκεί, κάτι τσαλαβουτάει μέσα στα στάσιμα νερά και κηρύττει έναν νέο κόσμο που θα 'ρθει μετά από μας. Αν επιλέγουμε να ασχοληθούμε με τον Adorno και τον Deleuze είναι γιατί επέλεξαν να φέρουν σε πέρας το εγχείρημα μιας πραγματικά πολιτικής και ουτοπικής φιλοσοφίας που να αφορά το σύνολο του ανθρώπινου και μη κόσμου. Αυτό που αγαπούσαν ήταν αυτό που ο κόσμος πασχίζει να γίνει μα ταυτόχρονα το αρνείται. Αυτές είναι οι σκέψεις που συνοδεύουν και ορίζουν τα πλαίσια της εργασίας μας.

β. Για τον Adorno, τον Deleuze και την εποχή τους

Η προκαταρκτική μας παρουσίαση μέχρι στιγμής αφήνει σαφώς πολλά να αιωρούνται. Στο βαθμό που έγινε κατανοητό όμως, ένα σχέδιασμα μιας τέτοιας κριτικής φιλοσοφίας αντιστοιχεί σε μια υπαρκτή πολιτική και φιλοσοφική παράδοση. Στον ευρωπαϊκό χώρο αντιστοιχεί ειδικά σε δύο ομάδες φιλοσόφων του προηγούμενου αιώνα: την γαλλική πολιτική ριζοσπαστική σκέψη των δεκαετιών 50', 60' και 70' και την αντίστοιχη της Γερμανίας από τον μεσοπόλεμο μέχρι και το τέλος της δεκαετίας του 60'. Σε αυτές τις δύο ομάδες, σημαντικότερες εσωτερικές μεθοδολογικές και πολιτικές υποδιαιρέσεις φυσικά μπορούν να βρεθούν, τόσο μεταξύ τους όσο και στο εσωτερικό τους. Παρά τον διευρυμένο αριθμό προσώπων που μπορεί να εντάσσονται σε αυτές, ήταν δύο, ο Gilles Deleuze και ο Theodor W. Adorno που προσπάθησαν να φέρουν σε πέρας το έργο μιας κριτικής επαναστατικής σκέψης που να μην είναι προγραμματική και να μείνει πιστή στο ουτοπικό και πολιτικό αίτημα. Σε αυτούς θα εστιάσουμε στο κείμενο που ακολουθεί. Το εγχείρημα δεν μπορεί να θεωρηθεί απλό, καθώς παρά τα κοινά οι διαφορές είναι μεγάλες. Οι φιλοσοφικοί χώροι της Γαλλίας και της Γερμανίας επικοινωνούσαν λίγο, οι πολιτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις παρά τις όποιες κοινές αναφορές ήταν αρκετά διακριτές ενώ οι ίδιοι οι εξεταζόμενοι φιλόσοφοι δεν συναντήθηκαν μεταξύ τους ποτέ, δεν μίλησαν ποτέ και δεν αντάλλαζαν ποτέ κάποια επιστολή.

Ο Adorno έμεινε στην ιστορία ως ένας μάλλον ετερόδοξος κομμουνιστής φιλόσοφος με βασικές αναφορές την εγελιανή παράδοση και τον μαρξισμό, την κοινωνιολογία, την φροϊδική ψυχανάλυση και την μουσικολογία του Alban Berg. Υπήρξε καχύποπτος ως προς τις μάζες, τα φοιτητικά και εργατικά κινήματα, σημαδεμένος από την εμπειρία του ολοκαυτώματος, και την εξόντωση της γερμανικής εβραϊκής κοινότητας, της οποίας αποτελούσε -κοσμικό- μέλος και ο ίδιος. Η ιστορία στα μάτια του έμοιαζε να οδεύει προς την καταστροφή. Ο Deleuze αντιθέτως συνδεδεμένος ενεργά με τα κινήματα της Γαλλίας τη δεκαετία του 60', θα αποτελέσει διακηρυγμένο εκπρόσωπο του αντιεγελιανισμού στους ακαδημαϊκούς και πολιτικούς χώρους, και απορρίπτει την εγελιανή αρνητικότητα, την οποία εκ πρώτης όψεως ο Adorno ασπάζεται. Τα κείμενα του φαίνεται να αποπνέουν μια οργιαστική πίστη στην ικανότητα της πραγματικής ελευθερίας. Θα συνδεθεί προσωπικά με τους κορυφαίους ψυχαναλυτικούς κύκλους της χώρας του μόνο και μόνο για να έρθει σε ευθεία ρήξη μαζί τους, με ένα από τα σημαντικότερα έργα του να αποτελεί άμεση επίθεση στον φροϊδισμό της εποχής του. Η κοινωνιολογία αποτελούσε μάλλον δευτερεύουσα αναφορά του, με το ενδιαφέρον του να στρέφεται στην ανθρωπολογία και τη γλωσσολογία. Τόσο στον Adorno όσο και στον Deleuze οι αναφορές στον Μαρξ είναι πολλές και θετικές. Παρ' όλα αυτά αν και ο Adorno βασίζει τον μαρξισμό του στον ετερόδοξο μαρξιστή Alfred Sohn Rethel και λιγότερο στον

Lukacs, μπορεί να θεωρηθεί εύκολα ότι ανήκει στην ευρύτερη μαρξιστική παράδοση. Δεν συμβαίνει το ίδιο με τον Deleuze, στον οποίο η ανάγνωση του Marx είναι εντελώς ιδιόρρυθμη και καινοφανής σε σχέση με τους μαρξιστές της εποχής του στη Γαλλία. Αν και σαφώς θα τον τοποθετούσαμε στα πιο ριζοσπαστικά αριστερά κομμάτια της τότε γαλλικής κοινωνίας η ακριβέστερη τοποθέτηση του με βάση τις γνωστές ορολογίες παραμένει δύσκολη. Εκ πρώτης όψεως δεν θα μπορούσαν να είναι πιο μακριά.

Και όμως αυτή είναι μια φαινομενική απόσταση μιας ανάγνωσης που θα έμενε απλά στους τίτλους. Μια πιο προσεκτική ματιά αμέσως φανερώνει έναν πρώτο κρίκο επαφής μεταξύ τους, από τον οποίο ξεδιπλώνεται μια ολόκληρη αλυσίδα συνδέσεων, παράλληλων απόψεων και έμμεσων διαλόγων. Ήδη από τη δεκαετία του 30', οι εμπειρίες των δύο παγκόσμιων πολέμων, η άνοδος και η πτώση του εργατικού κινήματος, η εμφάνιση του φεμινισμού και η όλο και μεγαλύτερη αξίωση για ελευθερία, η αποσταθεροποίηση του γαλλικού και αγγλικού αποικιακού συστήματος και η εμφάνιση μαζικής μετανάστευσης, η άνοδος του μαζικού φασισμού και ναζισμού, το Ολοκαύτωμα, η αποτυχία των κομμουνιστικών κομμάτων στη Δύση και η άνοδος του σταλινισμού στην Ανατολή, ο πυρηνικός ανταγωνισμός, όλα αυτά δημιούργησαν μια καχυποψία στην απολυτότητα της γνώσης. Εμφανιζόταν μια πληθώρα απόψεων για το τι είναι δέον, αν υπάρχει και ποια είναι η "φύση" του ανθρώπου. Η ιστορία όχι μόνο φαινόταν να παρεκκλίνει από τις αισιόδοξες και δεδομένες προβλέψεις των φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών θεωριών του πρόσφατου παρελθόντος όπως του Comte, αλλά αφενός φαινόταν να τείνει προς όλο και πιο καταστροφικές μορφές, αφετέρου οι αντιρρήσεις σε αυτή τη πορεία και οι αντιθέσεις μέσα στις κοινωνίες πλήθαιναν. Μπορεί το εργατικό κίνημα να είχε αποτύχει στο αίτημα του για κομμουνισμό και σοσιαλισμό, αλλά οι κοινωνικές αντιθέσεις, οι συγκρούσεις και οι ανισότητες περισσότερο πλήθαιναν ή θέτονταν στο περιθώριο παρά επιλύονταν. Εμφανίζονται επίσης οι πρώτες φωνές που ανησυχούν ανοιχτά για το νεοεμφανιζόμενο -τότε- περιβαλλοντικό ζήτημα. Η οικουμενική ιστορία του αστικού πολιτισμού, που στο τέλος της διαφαινόταν η δυνατότητα μιας αιώνιας ειρήνης, βασισμένης ακριβώς στη υπαρξή του πανανθρώπινου Λόγου είχε πλέον διαψευστεί οριστικά.

Αυτή η αλληλουχία γεγονότων δημιούργησε μια καχυποψία στη βεβαιότητα της μέχρι τότε γνώσης. Αυτή η τάση θα συνδεθεί στην Γαλλία και την Γερμανία με μια ήδη σπερματική τους κύκλους της ακαδημίας αμφισβήτηση στην μέχρι τότε φιλοσοφική άποψη του Διαφωτισμού, που ήθελε τον άνθρωπο κέντρο του κόσμου. Το πρόβλημα όμως δεν ήταν μόνο ότι πολλές από τις βεβαιότητες του παρελθόντος αποδείχτηκαν πλάνες. Μεγάλωνε η πεποίθηση τόσο στα κοινωνικά κινήματα όσο και στους κύκλους της ριζοσπαστικής σκέψης ότι αυτό που έφερε την καταστροφή ήταν ακριβώς η βεβαιότητα του ανθρώπου για την απολυτότητα της γνώσης του, η γενικότητα των εννοιών που αποκλείει την ιδιαιτερότητα. Η αισιοδοξία ότι η άνοδος των τεχνικών δυνατοτήτων και της παραγωγικότητας της εργασίας, της ιατρικής και των φυσικών και χημικών επιστημών, η γενίκευση του έθνους κράτους με κοσμικά πολιτεύματα θα απέκοβε τον άνθρωπο από τα δεινά της Φύσης και της δεισιδαιμονίας αποδείχτηκε ακριβώς μέρος του προβλήματος. Ο κόσμος όλος αποκτούσε ή στερούνταν νοήματος ανάλογα με το αν ο "αφηρημένος και γενικός" άνθρωπος, του απέδιδε νόημα ή αξία με κανονιστικό τρόπο. Ό,τι δεν ταυτίζεται με την διακηρυγμένη αντικειμενικότητα αξίζει να χαθεί. Ήταν αυτή η λογική της ταυτότητας, η βεβαιότητα ότι η ορθολογική γνώση του ανθρώπου για τον εαυτό του και τον κόσμο είναι αντικειμενική και πλήρης, και συνεπώς ταυτίζεται με την υποτιθέμενη "ουσία" των πραγμάτων. Η πεποίθηση αυτή βασιζόταν σε μια απόλυτη συστηματοποίηση της σκέψης που συνδεόταν με την συστηματοποίηση της κοινωνίας στην καπιταλιστική νεοτερικότητα. Οι αξιώσεις της λογικής της ταυτότητας να μην υπάρχουν παρεκκλίσεις από την λογική οργανωτική αρχή της κοινωνίας και της επιθυμίας, ήταν οι αξιώσεις από την πλευρά του κράτους και της οικονομίας, ήταν δηλαδή αξιώσεις ολοκληρωτικών τάσεων. Αυτή η πεποίθηση θεωρήθηκε προβληματική και έπρεπε να διαλυθεί χωρίς να χαθεί όμως η αξίωση μιας κοσμικής και έλλογης αλήθειας αλλιώς η κοινωνία θα κατακυλούσε ξανά στον παραλογισμό και την μυθική σκέψη. Μια ουσιαστική απάντηση, και μια επανάκαμψη της ελπίδας και της πίστης στις δυνατότητες του ανθρώπου για πραγματική ελευθερία και έλλογη οργάνωση της ζωής

υπαγόρευε μια ολική σχεδόν ανατροπή των αντιλήψεων περί Λόγου, ελευθερίας, Φύσης και ηθικής, που υπήρχαν μέχρι τότε και είχαν καταστεί εκ νέου μύθοι.

Από την Γαλλία και την Γερμανία πολλές και πολλοί ενεπλάκησαν σε αυτό το εγχείρημα, το οποίο μπορούμε ίσως να ισχυριστούμε ότι υπό όρους συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας. Όμως μόνο στον Adorno και τον Deleuze η ίδια η κριτική της λογικής της ταυτότητας αποκτά χαρακτήρα κεντρικού άξονα στις φιλοσοφίες τους, και επιλέγουν να επιτεθούν όχι σε επιμέρους ζητήματα αλλά στις κεντρικές επιστημολογικές υποθέσεις της δυτικής και αστικής ταυτοτικής σκέψης. Η τακτική που ακολουθεί ο καθένας τους είναι διαφορετική, ανάλογη των πολιτικών και φιλοσοφικών παραδόσεων μέσα στις οποίες εκπαιδεύτηκαν και τις οποίες οι ίδιοι έβλεπαν ως όρια που ήθελαν να ξεπεράσουν. Παρά τις διαφορετικές μεθόδους όμως συναντιούνται σε διάφορα σημεία, κυρίως γιατί αυτό που ήθελαν να κάνουν ήταν σχετικά κοινό, δηλαδή το να διασώσουν τα πράγματα από την ολοκληρωτική τάση της σκέψης να οικοδομεί λογικά συστήματα τα οποία ανάγει σε απόλυτη αλήθεια. Σε αντίθεση όμως με τη φαινομενολογία του Husserl και έπειτα του Heidegger που μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει ένα παρόμοιο αίτημα, και οι δύο δεν ήταν διατεθειμένοι να κάνουν μια τέτοια κριτική από τη σκοπιά της καθαρής σκέψης, του *denken* που προσπαθεί να βρει αξιώσεις αυθεντικότητας ή οντολογίας. Ήθελαν να ιστοριοποιήσουν τις έννοιες τους, να τις συνδέσουν με την πραγματική κίνηση της ιστορίας, της ζωής και των προβλημάτων της. Και για τους δύο η φαινομενολογία είχε πολλές ανεξέταστες προϋποθέσεις ενώ ο ορίζοντας της κριτικής της ήταν δυναμικά πολύ μικρός. Από ένα σημείο και μετά κατάφεραν και οι δύο να μην κάνουν απλά συνδυαστική και διαθεματική κριτική αλλά να κάμψουν τα θεωρητικά εργαλεία τους προς ετερόδοξες κατευθύνσεις. Αυτός είναι και ο λόγος που ο Adorno ήταν μάλλον ένας ανορθόδοξος εγγελιανός, μαρξιστής και φροϊδικός σε σχέση με τους φροϊδικούς και εγγελιανούς μαρξιστές της εποχής του, και η συγκρατημένη έλξη του προς ένα κομμάτι της νέας, μεταπολεμικής θεολογικής σκέψης επηρεασμένης από τον Kierkegaard, τον Tillich και τον εβραϊσμό επίσης τον κάνει δεκτικό σε ένα εύρος ανορθόδοξων συζητήσεων. Η μουσική παιδεία του, της τότε *avande garde* ατονικής μουσικής τον κάνει καχύποπτο προς τις προκαθορισμένες αρμονίες, όχι μόνο στη μουσική αλλά γενικά σε κάθε λογική κατασκευή, ενώ του οξύνει την προσοχή στα φαινόμενα μαζικής κουλτούρας. Ο Deleuze επίσης, συνδέεται με τους ψυχαναλυτικούς και φιλοσοφικούς κύκλους της εποχής του στη Γαλλία, αλλά ψάχνει να βρει εναλλακτικές στον γαλλικό εγγελιανισμό και στρουκτουραλισμό σε “ελάσσονες” κατ' αυτόν φιλοσόφους όπως τον Nietzsche, τον Bergson, τον Hume, τον Leibniz, νέες τάσεις της βιολογίας και των μαθηματικών, τον Spinoza. Κάνει σε όλους μια ιδιοσυγκρασιακή ανάγνωση μακριά από τις επικρατούσες απόψεις της εποχής. Ακριβώς για αυτό θα παραδεχτεί στο τέλος της ζωής του -στην μοναδική ευθεία αναφορά στον Adorno και τη Σχολή της Φρανκφούρτης- ότι από την “εγγελιανή” παράδοση όντως μπορεί να ταυτιστεί με την αρνητική διαλεκτική του Adorno και το πνεύμα της ουτοπίας του Ernst Bloch.² Αυτή η αναφορά αν και σύντομη δεν είναι παροδική, ούτε τυχαία. Αυτό ακριβώς καλούμαστε να δείξουμε εδώ.

Η σχέση μεταξύ των δύο εγχειρημάτων είναι περισσότερο πολύπλοκη απ' όσο φαίνεται. Ο Adorno ήταν ενήμερος για τις συζητήσεις στη Γαλλία μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, ενώ ο Deleuze είχε επαφή με τη σχολή της Φρανκφούρτης μέσω των συζητήσεων του γύρω από τον Reich και τον Marcuse, καθώς η Φρανκφούρτη ήταν η πρώτη που αποπειράθηκε ένα εγχείρημα κοντά στο δικό του: να κάνει μια σύζευξη ψυχανάλυσης και μαρξισμού με σκοπό να οικοδομήσει μια κριτική θεωρία για τον σύγχρονο καπιταλισμό. Το ερώτημα που βασάνιζε και τους δύο ήταν ήδη διακηρυγμένο από καιρό αλλά έμενε ουσιωδώς αναπάντητο: πως φτάνουν οι άνθρωποι να ζητούν περισσότερη καταπίεση, περισσότερους φόρους; Ποιος είναι ο ρόλος του υποκειμένου στην κριτική της κοινωνίας και ποιος ο ρόλος της κοινωνίας στη κριτική του υποκειμένου; Ο Adorno από νωρίς συνειδητοποιεί την ανάγκη μιας σκληρής κριτικής του εγγελιανισμού αλλά και του μετακαντιανισμού και υπό μια έννοια στρέφει τον Hegel ενάντια στον εαυτό του συνεπικουρούμενος επίσης-όχι τυχαία- από κριτικές αναγνώσεις του Nietzsche και του Husserl, και το κάνει ακριβώς

2 G.Deleuze & F.Guattari, *What is philosophy?* Columbia University press, New York, 1994, σ. 99-100

στο ίδιο σημείο που ασκεί κριτική, από εντελώς αντιεγελιανή σκοπία και ο Deleuze: ο Hegel είναι ο κατ' εξοχήν φιλόσοφος της ταυτότητας και της συστηματικής σκέψης. Ο Kant από την άλλη έχει μια πιο αμφίθυμη μεταχείριση και από τους δύο. Η λίστα των πιθανών κοινών θεωρητικών αναφορών τους θα μπορούσε να συνεχιστεί για πολύ ακόμα, και θα μας απασχολήσει στην συνέχεια.

Τελειώνοντας οφείλουμε να τονίσουμε ότι η ανάγνωση που επιδιώκουμε εδώ είναι σε αντίθεση με τις επικρατούσες αντιλήψεις που θέλουν τον Deleuze έναν “pop” φιλόσοφο του μεταμοντερνισμού που αρνιόταν να εμπλακεί σε μια αυστηρή συζήτηση βάθους περί των εννοιών ή της ιστορίας. Δεν ήταν απλά ένας “αντικομορμιστής” φιλόσοφος που στερούταν μεθόδου. Είμαστε σε αντίθεση επίσης με την επιφανειακή ανάγνωση που θέλει την φιλοσοφία του Adorno ως μια καχεκτική και θλιμμένη φιλοσοφία μιας περασμένης κριτικής εποχής, που δεν έχει σχέση με τις ανάγκες του σήμερα. Θα προσπαθήσουμε να δούμε το σύνολο του βάθους και της εξέλιξης τους, τις γέφυρες και τα ρήγματα μεταξύ των κριτικών επιχειρημάτων και κυριότερα να δούμε τι είναι αυτό που μας είναι αναγκαίο από αυτούς σήμερα για να ασκήσουμε κριτική. Τασσόμαστε συνεπώς εντός της ίδιας κριτικής επιθυμίας που κινούσε τις φιλοσοφίες τους, δεν θέλουμε απλά να τους συνοψίσουμε.

Στο κεφάλαιο II που ακολουθεί, θα δείξουμε πως οι φιλοσοφίες τους εφάπτονται αλλά και που αποκλίνουν στην προσπάθεια τους να ξεφύγουν από τα a priori των προηγούμενων θεωρητικών παραδόσεων. Στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας θεμελιώνουν σταδιακά τις βασικές μεθοδολογίες για την κριτική τους στο υποκείμενο και την ταυτότητα. Στο κεφάλαιο III θα παρουσιάσουμε λεπτομερέστερα στον θεωρητικό πυρήνα της κριτικής της ταυτότητας στον Adorno και τον Deleuze ερχόμενοι αντιμέτωποι και το ζήτημα της φιλοσοφικής μετάφρασης, στο βαθμό που χρησιμοποιούν διαφορετικές μεθόδους και ορολογίες. Μπορούμε να βρούμε έναν υπόγειο κοινό ποταμό; Στο κεφάλαιο IV θα παρουσιάσουμε το πως αυτή η κριτική αποκτά πολιτικό χαρακτήρα στην κριτική της κοινωνίας. Στο κεφάλαιο V θα δούμε λεπτομερέστερα τον μεθοδολογικό διάλογο μεταξύ Adorno, Deleuze και Hegel ως προς την ταυτότητα και τη μη-ταυτότητα.

II. Η κριτική στην υπερβατολογική λογική, η απόδραση από το απόλυτο εγώ

Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze ξεκίνησαν την φιλοσοφική τους πορεία σχετικά διαφορετικά απ' ό,τι έγιναν γνωστοί τα μετέπειτα χρόνια. Και οι δύο ήθελαν να ανατρέψουν την σε διάφορες εκδοχές αντίληψη ότι τα υποκείμενα μπορούσαν να έχουν απροϋπόθετες ιδιότητες που καθιστούν τη γνώση δυνατή. Αυτή ήταν η λογική της “εγωλογίας” όπως την ονόμασε ο Adorno, η λογική δηλαδή που θεωρούσε το υποκείμενο a priori αφητηρία της γνώσης. Πάνω στην απολυτότητα του υποκειμένου αποδείκνυαν τα αντικείμενα την αξία τους. Αυτή η λογική που θεοποιούσε το ατομικό υποκείμενο, αφενός έθετε οτιδήποτε έξω από αυτό, στη σφαίρα του ξένου, του αμφίβολου και του κατώτερου, που είχε αξία μόνο ως πεδίο έρευνας, αφετέρου δεν μπορούσε να απαντήσει στο ερώτημα πως συγκροτείται το ίδιο το υποκείμενο, καταλήγοντας να το ορίζει ως μια απλή γενίκευση κάποιων αρχών. Έτσι ήταν θεωρίες που δεν απέδιδαν δικαιοσύνη ούτε στα αντικείμενα ούτε στα υποκείμενα. Έμεναν περικόλειστες στην εμπειρία και τη λογική του ίδιου του υποκειμένου. Σκοπός τόσο του Adorno όσο και του Deleuze είναι να φύγουν μακριά από μια τέτοια ανθρωπομορφική θεωρία, να αποκαθλώσουν το απόλυτο υποκείμενο με τα πολιτικά και μεθοδολογικά του αδιέξοδα. Αυτό είναι και το πρώτο βήμα της ανάπτυξης των φιλοσοφιών τους.

α. Ο Adorno και οι απαρχές της κριτικής των διαμεσολαβήσεων

Η μεθοδολογία του Adorno ξεκινά με την κριτική του αντιπαράθεση με την φαινομενολογία. Θα παρουσιάσει το διδακτορικό του το 1924 υπό τον τίτλο 'Die Transzendenz des Dinglichen und

Noematischen in Husserls Phänomenologie'.³ Σε αυτό το κείμενο, ο Adorno είναι ακόμα αρκετά απορροφημένος με την φαινομενολογική και μετα-καντιανή θεωρητική συζήτηση και σε γενικές γραμμές κινείται κοντά στον επιβλέποντα του Hans Cornelius. Δεν ασκεί άμεσα κριτική στην υπερβατολογική λογική, αλλά θέτει το ζήτημα της “καθαρής κατανόησης”. Απορρίπτει ήδη κάθε πεποίθηση ότι μπορεί να υπάρξει *άμεση και αυθεντική* κατανόηση των πραγμάτων από μια υποκειμενική φιλοσοφία. Ο Adorno αναπτύσσει εδώ τις λεγόμενες φαινομενολογικές αντινομίες ειδικά έτσι όπως εμφανίζονται στον πρώτο τόμο των Ιδεών του Husserl. Ο Adorno εντοπίζει μια βασική και ανεπίλυτη αντινομία στους ισχυρισμούς περί άμεσης και αυθεντικής γνώσης (Wesensschau) του άμεσα δοθέντος αντικείμενου και της έννοιας της μνήμης (Erinnerung) που κατά τον Husserl είναι το μόνο πεδίο στο οποίο τα δοθέντα αντικείμενα παρουσιάζονται στην αμεσότητα τους. Ο Adorno ισχυρίζεται ότι αυτοί οι δύο βασικοί ισχυρισμοί αντιφάσκουν μεταξύ τους, και δεδομένου ότι όλα τα αντικείμενα παρουσιάζουν την αμεσότητα τους μέσα στην συνείδηση, τότε δεν μπορούν να είναι άμεσα αλλά είναι διαμεσολαβημένα. Επιπλέον δεν είναι δυνατόν το υπερβατολογικό αντικείμενο κατά τον Husserl, δηλαδή το ριζικά διαφορετικό καθεστώς του αντικείμενου από την αντίληψη να εμφανίζεται ταυτόχρονα μόνο εντός της. Ο Adorno σωστά εντοπίζει εδώ το γεγονός ότι ο Husserl λέει δύο διαφορετικά πράγματα ταυτόχρονα. Αν κάτι είναι πραγματικά ριζικά ξεχωριστό από την συνείδηση, *ώστε να της δοθεί*⁴, τότε κάθε αναπαράσταση του, είναι ριζικά διαμεσολαβημένη και δεν μπορεί να έχει αξιώσεις αυθεντικότητας. Η αντινομία αυτή, και η ίδια η επιμονή του Husserl να την επιλύσει χωρίς να ξεφύγει από την σφαίρα της ατομικής συνείδησης⁵, δείχνουν έστω και άρρητα κάτι το μη ενσωματώσιμο που έχει το αντικείμενο μέσα στις έννοιες.

Ο Adorno αντλεί από τη θεωρία του Cornelius για να καταδείξει τις αντινομίες του Husserl. Θα ισχυριστεί λοιπόν ότι κανένα αντικείμενο δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό άμεσα και η φαινομενολογική απόπειρα είναι αδιέξοδη. Τα αντικείμενα αποκτούν “φόρμα” πάντα μέσα στην αντίληψη στον βαθμό που υπάρχει ένα νοητό ψυχικό αντικείμενο το οποίο μπορεί να λειτουργήσει ως κανόνας συγκρότησης⁶ σε ενιαίο σχήμα των κατ' αίσθηση ερεθισμάτων. Αυτά τα νοητά σχήματα, αν και δεν είναι ακόμα εννοιολογικά⁷, παράγονται μέσα από την αλληλοδιαπλοκή των στοιχειωδών εμπειριών και των στοιχειωδών αναπαραστάσεων κατά τη ροή του χρόνου και δεν μπορούν να διαχωριστούν, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Husserl ότι κάτι τέτοιο είναι δυνατό. Ο Adorno θέτει ήδη από πολύ νωρίς το ζήτημα της διαμεσολάβησης αντικείμενου-υποκειμένου και αρνείται να δεχτεί την Phänomenologische Einstellung, τη φαινομενολογική στάση της κατανόησης δηλαδή που είναι “αποκαθαρμένη” από τον κοινό καθημερινό νου και που οδηγεί σε ένα “καθαρό” υπερβατολογικό υποκείμενο και αντικείμενο. Παρ' όλα αυτά δεν έχει ακόμα μια θεωρία για το τι *συγκροτεί αυτούς τους κανόνες αντίληψης*.⁸ Υπό μία έννοια συνεπώς βρίσκεται ακόμα εντός της υπερβατολογικής άποψης καθώς δέχεται a priori αρχές για την συγκρότηση της εμπειρίας.

Η θεωρία της μη-ταυτότητας αλλά και της κοινωνικής συγκρότησης των κανόνων αντίληψης, αρχίζουν να σχηματίζονται στο επόμενο κείμενο του Adorno που ασκεί κριτική στην ίδια

3 Ελλ. Το υπερβατολογικό του αντικειμενικού και του νοηματικού στην φαινομενολογία του Husserl.

4 Καθώς ο Husserl δεν θεωρεί τον εαυτό του ιδεαλιστή όπως ο Berkley, που θα ισχυριζόταν ότι τα αντικείμενα ακόμα και στην πιο “καθαρή” αμεσότητα τους είναι νοητικά φαινόμενα, θέλει να δώσει σε αυτά ξεχωριστό καθεστώς από την αντίληψη χωρίς να μπορεί να το κάνει όμως. Προσπαθεί να το επιλύσει με δύο τρόπους. Αρχικά οριοθετώντας την έννοια της μορφοποίησης που διαχωρίζεται από την εννοιολογική γενίκευση (Generalisierung und Formalisierung § 13, Ideen I). Αυτή η μορφοποίηση είναι η πιο καθαρή, και σε αυτή δια της απαγωγικής εποχής (epoche) καλούμαστε να φτάσουμε. Δευτερευόντως με την έννοια της σκιαγράφησης (Abschattung) (§ 43 Ideen I). Το φυσικό αντικείμενο έχει μέσα στην συνείδηση μια σκίαση, μια διττότητα που υπονοεί την ανάγκη περισσότερων οπτικών για να το κατανοήσουμε πλήρως και συνεπώς δεν ενσωματώνεται πλήρως σε αυτή, άρα είναι χωρικό, φυσικό αντικείμενο.

5 Ειδικά εμφανές είναι αυτό στο Husserl, § 42-44, Ideen I

6 'Gesetzmäßigen Zusammenhang' όρος του Cornelius.

7 Συμπίπτουν περίπου με τις καντιανές κατηγορίες και το υπερβατολογικό αντικείμενο.

8 Masafumi Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea. Adorno's Husserl studies and influences from Cornelius”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monografico 4/II, 2013 σ.27-30

κατεύθυνση. Στο 'Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre'⁹ ο Adorno συνεχίζει μια παρόμοια επιχειρηματολογία με την διδακτορική του θέση, μόνο που θέτει εδώ το ζήτημα του ασυνειδήτου και της αυτοσυνείδησης έτσι όπως εμφανίζεται τόσο στον τότε δημόσιο λόγο όσο και στην φροϊδική θεωρία. Φαινομενικά ασπάζεται ακόμα την εκδοχή της θεωρίας Gestalt του Cornelius, αλλά θεωρεί ότι η φροϊδική τοπολογία του ασυνειδήτου, του προσυνειδήτου και της συνείδησης δεν μπορεί να συνδυαστεί είτε με την καντιανή είτε τη χουσσσερλιανή εκδοχή του υπερβατολογικού υποκειμένου καθώς αφενός δείχνει ότι το υποκείμενο δεν είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του αλλά εσωτερικά διχασμένο, αφετέρου δεν υπάρχει τίποτα το άμεσο και “αυθεντικό” στην συνείδηση εσωτερικά και εξωτερικά. Από τη στιγμή που τόσο η συνείδηση όσο και το ασυνείδητο είναι αναπτυξιακές και διαμεσολαβημένες κοινωνικά διαδικασίες, οι οποίες συμβαίνουν πολύ πριν σχηματιστεί η αίσθηση του εγώ, δεν μπορεί το εγώ και οι κατηγορίες του να είναι το υπερβατολογικό κέντρο μιας φιλοσοφίας της συνείδησης.¹⁰ Η υπερβατολογική ανάλυση έχει αντικατασταθεί πλέον ρητά από την έννοια της διαμεσολάβησης. Επιπρόσθετα θεωρεί ότι το φροϊδικό ασυνείδητο μας δείχνει την διαδικασία κοινωνικής συγκρότησης του κανόνα της αντίληψης που είχε εισάγει ο Cornelius¹¹ και που μέχρι τότε χρησιμοποιούσε και ο ίδιος. Αυτή η θέση θα ακολουθήσει τον Adorno, με τροποποιήσεις, σε όλη του τη ζωή.

Η οριστική ρήξη του Adorno με την φιλοσοφία του Husserl, και με αυτό που θεωρούσε ότι αυτή έχει κοινό με την Gestalt και τον καντιανισμό, έρχεται εμφανώς με το δοκίμιο του 1939 'Husserl and the problem of Idealism' το 1936 και θα συνεχίσει στην 'Μετακριτική'. Το νέο στοιχείο εδώ είναι ότι η φιλοσοφία του Husserl είναι ιδεαλιστική στο βαθμό που ο διαχωρισμός μεταξύ εννοιών, άμεσης συνείδησης και αισθητηριακών δεδομένων είναι απλή νοητική αφαίρεση της εμπειρίας, είναι άσκηση της εσωστρεφούς σκέψης. Αν και κανείς δεν θα διαφωνούσε υπό διάφορες εκδοχές ότι αυτά αποτελούν στιγμές της συνείδησης, δεν μπορούν να προσθαφαιρεθούν σαν να πρόκειται για τα επιμέρους αυτοτελή κομμάτια μιας κατασκευής για να φθάσουμε ξανά σε μια αμεσότητα των πραγμάτων. Αντίληψη και έννοια συνυπάρχουν διαρκώς.¹² Η φαινομενολογία προσπαθεί να “σπάσει τον ιδεαλισμό από τα μέσα” και συνεπώς είναι μια φιλοσοφία που προϋποθέτει την έννοια της ταυτότητας μεταξύ του αντικειμένου της και του υποκειμένου. Ο Husserl συνεπώς καταλήγει σε ένα μείγμα πλατωνισμού (ψάχνει την αυθεντική ουσία), ρεαλισμού (η ουσία βρίσκεται στα πράγματα της καθαρής εποπτείας) και ιδεαλισμού. Βασίζεται περισσότερο σε ένα ιδεαλιστικό αίτημα για ταυτότητα παρά σε μια συνεκτική φιλοσοφική θεμελίωση¹³

Αρκετά χρόνια μετά, ο Adorno θα γράψει το “Zur metakritik der Erkenntnistheorie” τη λεγόμενη 'Μετακριτική της επιστημολογίας'¹⁴ και η επιχειρηματολογία του θα συνεχιστεί στην 'Αρνητική διαλεκτική'. Εδώ η κριτική του θα αποκτήσει την πληρότητα της. Θα συνεχίσει την κριτική, τόσο στον Husserl όσο και στον Kant. Για τον Husserl και την θεωρία Gestalt επαναλαμβάνονται τα ίδια επιχειρήματα,¹⁵ μόνο που τώρα προστίθεται η άποψη ότι το πρόβλημα των θεωριών αυτών δεν είναι απλά μεθοδολογικό.¹⁶ Η μεθοδολογική αδυναμία τους να κατανοήσουν τι τους καταδεικνύουν οι φαινομενολογικές αντινομίες έχει συντηρητικό πολιτικό πρόσημο. Η αδυναμία ολοκλήρωσης των φιλοσοφιών της συνείδησης, δείχνει ότι τα αντικείμενα δεν μπορούν να κατανοηθούν πλήρως

9 'Η έννοια του ασυνειδήτου στην υπερβατολογική φιλοσοφία της ψυχής'. Πρόκειται για την Habilitation που απέσυρε ύστερα από προτροπή του Hans Cornelius το 1927.

10 Adorno. T. W. Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre, 1926, παραθέεται από Ernst Wolff, “From phenomenology to critical theory”, *Philosophy & Social criticism*, 2006, vol 32, no 5, σ. 561-562

11 Όπως επίσης και των κατηγοριών της καντιανής φιλοσοφίας. Η ανάπτυξη αυτού του επιχειρήματος θα φανεί αργότερα στην Αρνητική διαλεκτική, στο κεφάλαιο για τον “νοητό χαρακτήρα” της καντιανής φιλοσοφίας.

12 Η ένσταση αυτή στον καντιανισμό, που ισχύει και για τη φαινομενολογία είναι ήδη διατυπωμένη από τον Hegel, δες Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)*, § 20

13 Adorno, Theodore W. “Husserl and the problem of idealism.” *Journal of Philosophy*, 1940, 37 (1) σ. 15-18

14 Στα αγγλικά: Adorno. T. W, *Against epistemology: a metacritique*, Polity Press, Cambridge 1982. Σε αυτή την έκδοση παραπέμπω εφ' εξής.

15 Adorno, T. W, *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σελ 94 και 108

16 Adorno, *Against epistemology*, σ. 133 και 159

από αυτές, καθώς και ότι το υποκείμενο δεν είναι κατανοητό μέσω αυτών των θεωριών. Όμως αυτές οι θεωρίες επιμένουν στις αξιώσεις τους. Είναι η βεβιασμένη αξίωση τους για ταυτότητα. Η απόλυτη δηλαδή ταύτιση της αρχικής άρρητης ή ρητής υπόθεσης με το συμπέρασμα της, το οποίο η αρχική υπόθεση κρίνει ως αυθεντικό ή ορθό.¹⁷ Στο βαθμό που η αρχική παραδοχή είναι κάποιο εμπειρικό δεδομένο που έχει αναχθεί σε πρώτη απροϋπόθετη αρχή του λογικού συστήματος μέσω αφαίρεσης, οι φιλοσοφίες αυτές καταλήγουν να αναπαράγουν με αφηρημένο τρόπο το υπάρχον και μάλιστα να ταυτίζονται μαζί του. Αυτή η άρρητη τάση για ταύτιση, η οποία είναι κοινή συνισταμένη του εμπειρισμού και του ιδεαλισμού,¹⁸ αγνοεί τις αντινομίες και τις αντιφάσεις των ίδιων των εννοιών της και επιβάλλεται στα αντικείμενα για να τα προσαρμόσει στην παραδοχή της. Είναι η τάση της μη αυτοστοχασμένης σκέψης που διεκδικεί να μείνει η ίδια, βυθισμένη μέσα σε μια βεβαιότητα, και ότι έχει συμβεί να συνεχίσει να συμβαίνει για πάντα, να μην αλλάξει τίποτα.¹⁹ Είναι στην ουσία κυκλική σκέψη, ένα *petitio principii*. Αυτή είναι η θεμελιώδης κριτική της αρνητικής διαλεκτικής και της μη-ταυτότητας. Αυτό που οφείλουμε εδώ να κρατήσουμε είναι ότι η θεωρία της μη-ταυτότητας, έχει στην βάση της μια διαλεκτική που προκύπτει από τις ίδιες τις αστοχίες της φαινομενολογίας. Είναι μια εγγελιανή ερμηνεία της φαινομενολογίας και του καντιανισμού που οι αντινομίες πλέον γίνονται αντιληπτές ως αντιφάσεις και οδηγούν πέρα από αυτές.

Ο Adorno εδώ καταπιάνεται με το καθεστώς του υποκειμένου ως προϋπόθεσης του αντικειμένου, έτσι όπως είχε υπονοηθεί σε προηγούμενα κείμενα. Αν και το καντιανό και το φαινομενολογικό εγχείρημα έχουν διαφορές ως προς την κατεύθυνση της κίνησης της λογικής τους, και τα δύο συστήματα μοιράζονται το κοινό ερώτημα αν μπορεί να υπάρξει έγκυρη και αντικειμενική γνώση του αντικειμένου και θεμελίωση του υποκειμένου. Αυτό αφορά είτε την *a priori* λειτουργία των κατηγοριών της διάνοιας και των κρίσεων (Kant), είτε αντίστροφα την υποτιθέμενη εγγύτητα της καθαρής κατανόησης του Husserl στην ουσία των πραγμάτων. Και οι δύο προσεγγίσεις ανήκουν σε μια εκδοχή υπερβατολογικού υποκειμένου το οποίο αν και δεν ανάγεται σε κάποια υπερφυσική αρχή, εξακολουθεί να δομεί μια ιεραρχημένη σύλληψη της σκέψης. Η υπερβατολογική θεωρία, όχι τυχαία η συγγένεια της με την παλαιότερη θεϊκή υπερβατικότητα, είναι το υπόλειμμα του θεού μέσα στην χειραφετημένη σκέψη όπως ο αστός έγινε επίγειος θεός επί των πραγμάτων και του εαυτού του.

Ειδικότερα στον Kant η αρχή συγκρότησης της αναπαράστασης δεν μπορεί να είναι εμπειρική καθώς τότε θα ήταν αυθαίρετη. Ο Kant εισάγει εδώ τις έννοιες του υπερβατολογικού υποκειμένου²⁰ και του υπερβατολογικού αντικειμένου²¹. Το υπερβατολογικό υποκείμενο είναι μια φορμαλιστική ενότητα της εμπειρίας, και δεν είναι το ίδιο εμπειρικό. Το ίδιο συγκροτείται μέσα στη ροή του χρόνου μέσω της ενότητας των αναπαραστάσεων που το ίδιο ενοποιεί αυτενεργώς. Έτσι θεμελιώνει την *a priori* έννοια του υπερβατολογικού αντικειμένου, την γενική έννοια δηλαδή η οποία καθιστά δυνατή την αναγνώριση των συντεθειμένων αναπαραστάσεων ως τέτοιων.²² Σε σχέση με τα συντεθειμένα αντικείμενα, το “εγώ νοώ” αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αυτενέργεια, καθώς μέσω της σταθερότητας των αναπαραστάσεων των αντικειμένων στο χρόνο συνειδητοποιεί την *a priori* κατάσταση του ως συνθετική αρχή.²³ Όμως ο Kant εδώ, αν και δεν μπορεί να επιχειρηματολογήσει

17 Αυτόθι, σ. 44-48 και Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π σ. 239-240

18 Ο Adorno θεωρεί ότι ο Husserl αλλά και ο δάσκαλος του Frany Benanto, είναι εξίσου ιδεαλιστές με πλατωνικό τρόπο όσο και εμπειριστές. Σε ένα εγχείρημα το οποίο ο Adorno θα επαναλάβει αρκετές φορές στην καριέρα του, θεωρεί τους ιδεαλιστές και τους εμπειριστές ως αμφοτέρους ιδεαλιστικές φιλοσοφίες. Είτε ρητά όπως ο ιδεαλισμός, είτε άρρητα όπως ο εμπειρισμός, μένουν στη σφαίρα των ιδεών καθώς αδυνατούν να συλλάβουν τη διαλεκτική μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου που συγκροτεί τις ίδιες. Δες πχ Adorno, T. W. “Husserl and the Problem of Idealism”, ο.π. σ. 11.

19 Adorno. T. W, *Against epistemology*, ο.π. σ 32

20 Kant Immanuel, *Κριτική του καθάρου λόγου*, εφεξής ΚΚΑ [B130-132]

21 ΚΚΑ, [A110]

22 ΚΚΑ, [B134-136]

23 ΚΚΑ, [B 275] στην “διάψευση του Kant” για τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό.

τελικά από που προέρχονται οι κατηγορίες και οι έννοιες που θα συνθέσουν το αισθητηριακό ερέθισμα σε αντικείμενο στην ροή του χρόνου, χωρίς να το συνειδητοποιεί πηγαίνει πολύ πιο βαθιά. Στην ουσία το επιχείρημα του είναι κυκλικό, καθώς το αντικείμενο συγκροτεί το υποκείμενο και το υποκείμενο το αντικείμενο. Αν και εντός του καντιανού δυισμού το επιχείρημα δεν λειτουργεί, υπονοεί άθελα του, ένα επιχείρημα ενάντια σε κάθε *a priori* και σκιαγραφεί την κοινωνική και ψυχολογική διαμεσολάβηση.²⁴

Ο Husserl από την άλλη, παρά τις διαφορές του, εν τέλει δέχεται μια εκδοχή του υπερβατολογικού εγώ, το οποίο ονομάζει “καθαρό εγώ” ή καθαρό εαυτό. Είναι το αναγκαίο σημείο αναφοράς της ενότητας της καθαρής εποπτείας, στην ίδια κατεύθυνση με την αντίληψη του για το αντικείμενο. Αφού στο καθαρό εγώ συγκροτείται η καθαρή εποπτεία που βλέπει την ουσία του πράγματος (*Wesensschau*) θα πρέπει και το ίδιο να είναι αποκαθαρμένο από κάθε εννοιολογική ή ψυχολογική κατάσταση. Το καθαρό εγώ διαχωρίζεται από τον ψυχολογικό εμπειρικό εαυτό, είναι η καθαρή αυτενεργός ενότητα των αναπαραστάσεων μέσα στη ροή της αισθητηριακής εμπειρίας, είναι το υπερβατολογικό εντός της *εμμένειας* της σκέψης.²⁵

Στη “Μετακριτική” ο Husserl και ο Kant γίνονται στόχοι κριτικής για την αποδοχή τους, αν και σε ελαφρώς διαφορετικές βάσεις, του “εγώ νοώ”. Η κριτική του Adorno βασίζεται εν μέρη στα αδιέξοδα του Kant αλλά αντλεί έμπνευση από αυτόν επίσης, καθώς η έστω και κατά λάθος θεωρία της διαμεσολάβησης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, βρίσκεται κοντά στην λογική της κριτικής θεωρίας. Ειδικότερα ο Adorno θεωρεί ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να σχετίζεται με το υπερβατολογικό εγώ. Δεν μπορεί κάτι φορμαλιστικό και νοητό να έχει οποιαδήποτε ομολογία με την εμπειρία και τα υλικά αντικείμενα. Το πρόβλημα της ομολογίας,²⁶ το οποίο είναι εμφανές και ανεπίλυτο μέσα στην καντιανή επιχειρηματολογία θέτει το ζήτημα της διαμεσολάβησης και της διαλεκτικής μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου και την αμοιβαία συγκρότηση τους, συνεπώς η ανύψωση των εννοιών σε υπερβατολογικό καθεστώς *a priori* είναι αδικαιολόγητη. Αποτελεί απλά μια αφαίρεση της σκέψης, και μάλιστα της αστικής σκέψης που αφαιρεί τις διαμεσολαβήσεις για να αποδώσει σταθερότητα στο υποκείμενο. Η πορεία της αντινομίας, όπως και στα παλαιότερα κείμενα για τον Husserl, ακολουθείται με συνέπεια και καταλήγει στο να νοηθεί ως αντίφαση.²⁷ Απολήγει στο συμπέρασμα ότι η αλήθεια δεν είναι ούτε στο υποκείμενο, ούτε στο αντικείμενο αλλά στην ίδια τη δομή της διαμεσολάβησης του δοθέντος αντικειμένου και υποκειμένου.²⁸ Ο Hegel είναι αυτός που μέσα ακριβώς από τις αντιφάσεις, μας υπαγορεύει να προσέξουμε τη δομή της διαμεσολάβησης.²⁹

Αντί λοιπόν η θεωρία του υποκειμένου και του αντικειμένου να μένουν εγκλωβισμένες ανάμεσα σε μια *Zwischenreich*, σε μία ενδιάμεση ζώνη, θα πρέπει να αλλάξει μέθοδο προσέγγισης. Μεταξύ της θέσης ότι το “εγώ νοώ” είναι αφετηρία κάθε ορθολογικής ψυχολογίας³⁰ και της θέσης ότι “κάθε γνώση προέρχεται από την εμπειρία, [...] που την διεγείρει το αντικείμενο”³¹, μη μπορώντας έτσι ούτε να βρει επαρκείς συνθήκες για το αντικείμενο³² ούτε να θεμελιώσει το υποκείμενο, το οποίο

24 Ο Adorno, σωστά τονίζει ότι ο πρώτος που έθεσε το ζήτημα της κυκλικότητας *a priori* και *a posteriori* αρχών ήταν ο Fichte. Δες Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π σ 103

25 Husserl, *Ideen I*, § 47 και 57, (*Tranzendenz in der Immanenz*)

26 ΚΚΛ [A137/B 176]

27 Adorno, *Against epistemology*, ο.π, σ. 146

28 Ακολουθώ την ανάλυση του Brian O'Connor, *Adorno's negative dialectic*, MIT press, Cambridge 2004, σ. 22-25

29 Adorno. *Against epistemology*, ο.π, σ 141-145. Αξίζει να σημειωθεί εδώ, ότι ο Adorno σε μια σπάνια ίσως εν τάχει παρατήρηση, συμπεριλαμβάνει και την “βιολογική” διαμεσολάβηση στο επιχείρημα του. Όπως λέει στην σ. 143, “καμία ακοή και κανένα βλέμμα δεν θα ήταν δυνατά χωρίς το μάτι ή το αφτί”. Όπως θα δούμε αργότερα ο Deleuze δεν φοβάται να επεκτείνει τέτοιες παρατηρήσεις.

30 ΚΚΛ, [A 334/B 402]

31 ΚΚΛ, [B1]

32 Το ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί και αλλιώς: είναι το αντικείμενο εντελώς διάφορο της αναπαράστασης ή είναι αναπαράσταση; Και πως αλληλεπιδρούν, αφού σε τελική ανάλυση το “υπερβατολογικό εγώ” ορίζει την σχέση των αναπαραστάσεων με την ενότητα του, όχι με τα αντικείμενα καθ' αυτά;

καταλήγει a priori, πρέπει να αλλάξει η μεθοδολογία. Είναι απαραίτητη μια υλιστική ανάλυση των δομών συγκρότησης του υποκειμένου. Αυτό θα είναι και το γενικότερο εγχείρημα της κριτικής θεωρίας.

Ο Husserl από την άλλη γίνεται αντικείμενο εκτενέστερης κριτικής για μια σειρά εννοιών του. Το καθαρό εγώ του Husserl ειδικότερα, θεωρείται περισσότερο προβληματική έννοια από την καντιανή, στο βαθμό που είναι εντελώς αθεμελιώτο και ταυτοτικό. Ο Adorno κατηγορεί τον Husserl ότι πέρα από τα προβλήματα που κληρονόμησε από την καντιανή συζήτηση, η προσπάθεια του θεμελιώσει τη διαφορά μεταξύ “καθημερινής” συνείδησης και καθαρά υπερβατολογικού εγώ είναι προβληματική. Ο διαχωρισμός του Husserl μεταξύ εμπειρικού -ψυχολογικού όπως τον ονομάζει- εαυτού και “καθαρού” δεν έχει καν επαρκή στήριξη μέσα από τα φαινομενολογικά εργαλεία. Αν περιεχόμενο του εγώ αποτελεί η λειτουργία του ως σημείο της καθαρής κατανόησης των πραγμάτων και της ουσίας τους, και αν μπορώ να παρατηρήσω τον ίδιο μου το εαυτό στην διάρκεια της ροής του χρόνου τότε το περιεχόμενο του εμπειρικού εαυτού -με όλες τις ψυχολογικές, λιβιδικές και συναισθηματικές πολλαπλότητες- και του “καθαρού” είναι το ίδιο.³³ Η διαφορά μεταξύ τους, είναι μια διαφορά καθαρής αφαιρετικής σκέψης από κατηγορίες που έχουν αντληθεί εμπειρικά. Η αυτενέργεια της καθαρής συνείδησης, σε αντίθεση με την ψυχολογική της κατάσταση, δεν επαρκεί για να θεμελιώσει μια διαφορά μεταξύ τους καθώς δεν μπορούν να διαχωριστούν η μία από την άλλη ως στιγμές, συνυπάρχουν διαρκώς στον χρόνο κάθε στιγμής.³⁴

Η θέση του Adorno εδώ, είναι κρίσιμη μα και αρκετά απλή. Αυτό το οποίο υποστηρίζει είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει αντικειμενικά αδιαμεσολάβητη πρόσβαση στο αντικείμενο ή στον εαυτό, χωρίς συναίσθημα ή υποκειμενικές κρίσεις, καθώς ο εαυτός είναι ακριβώς το σύνολο των εννοιολογικών διαμεσολαβήσεων του και των αισθημάτων του. Αν μείνουμε σε καθαρά υποκειμενικό επίπεδο, στο επίπεδο της σκέψης μέσα στο κεφάλι του υποκειμένου δηλαδή, δεν μπορεί να βρεθεί ένα κριτήριο αποκλειστικά “λογικό” μεταξύ εννοιών ή συναισθημάτων που να τα κρίνει ως περισσότερο ή λιγότερο αυθεντικά. Ο Aschenbach για παράδειγμα, από τον Θάνατο στη Βενετία’ όταν κοιτάζει τον νεαρό πολωνό, ο κόσμος του γύρω σταματά· έχει νόημα μόνο η φιγούρα του σώματος που βλέπει. Ακόμα και ο ήλιος, ο θόρυβος της θάλασσας, όλα κρατούν την ανάσα τους μπροστά στο ερωτικό βλέμμα. Βρίσκεται έτσι υπό μια έννοια σε μια “άμεση σχέση” με το αντικείμενο του πάθους. Όμως αυτό το νόημα κάθε άλλο παρά αδιαμεσολάβητο είναι. Η λεγόμενη “αμεσότητα” είναι περισσότερο μια ένταση της σκέψης παρά ένας “καθαρισμός της” βάσει ενός προτύπου. Είναι η ιστορία του Aschenbach, οι φαντασιώσεις του, η κλίση του φώτος του ήλιου και η απαγορευμένη επιθυμία που του δίνουν νόημα. Το νόημα, και η απογύμνωση του κόσμου από το κάθε τι γύρω από την ερωτική φιγούρα δεν είναι λογικό, μα δεν είναι και ά-λογο. Είναι ένα σύνολο προσωπικών και κοινωνικών διαμεσολαβήσεων που μας δίνονται στην ιστορία εξ αρχής. Ο Aschenbach αγαπά γιατί σκέφτεται περισσότερο, το νόημα είναι ένα πλεόνασμα της σκέψης. Η φαινομενολογία του Husserl όπως θα πει ο Adorno μερικά χρόνια μετά, μας καλεί, όπως κάθε θεωρία που αξιώνει την αυθεντικότητα, να σκεφτούμε *λιγότερο*, να πετάξουμε ένα κομμάτι της σκέψης.

Ο Husserl είναι ικανός για έναν τέτοιο διαχωρισμό μόνο έχοντας οικοδομήσει από πριν ένα κλειστό εννοιολογικό σύστημα που υπακούει στην λογική της ταυτότητας. Το καθαρό, υπερβατολογικό εγώ του, είναι η ταυτότητα με ένα σαφές πρότυπο λογικής το οποίο πρέπει να επιτευχθεί. Για να διαχωριστεί ο ίδιος από την ψυχολογία, αρνείται την ψυχολογική υφή της ζωντανής σκέψης, προϋποθέτει δηλαδή έναν ορισμό της “λογικότητας” που αρνείται κάθε κοινωνική ή ψυχολογική ανάλυση, και συνεπώς κάθε ουσιαστική χειρονομία προς τα αντικείμενα έξω από τη σκέψη.³⁵

33 Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π σ. 21

34 Adorno. *Against epistemology*, ο.π, σ 224-225

35 Αυτόθι, σ. 59-67 και 76. Ο Adorno παρ' όλα αυτά δεν υποστηρίζει έναν κοινωνιολογικό σχετικισμό της λογικής. Αυτό το οποίο λέει είναι ότι δεν μπορούμε να μιλάμε άμεσα ή έμμεσα για μια καθ' αυτή λογική χωρίς ζωντανά, κοινωνικά και συναισθηματικά υποκείμενα. Δεν υπάρχει *λογική απολυτότητα*.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο Husserl παρά το πάθος του για την αντικειμενική ουσία πέφτει τελικά σε ακραίο υποκειμενισμό. Αν το δόγμα της ουσίας στη λογική αντιπροσωπεύει αυτό το οποίο είναι απόλυτο και δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο κρίσης, τότε ο ακραίος σχετικισμός και υποκειμενισμός, και η ακραία αντικειμενικότητα που ψάχνει την “ουσία των πραγμάτων” συμπίπτουν. Ο Husserl κάνει τα λάθη και των κλασικών εμπειριστών και των κλασικών ιδεαλιστών ταυτόχρονα. Αυτές οι θεωρίες χάνονται μέσα στο δοξα της άμεσης βεβαιότητας τους.³⁶ Κάθε υποκειμενική κρίση, περικλειστική στον εαυτό της, θεωρεί τα κριτήρια της απόλυτα και εκτός κριτικής. Η άμεση άρνηση του “ψυχολογισμού” και του εμπειρισμού είναι και η απολυτότητα τους.³⁷ Αυτός είναι και ο λόγος που παρά τις διακηρύξεις για “καθαρισμό” της λογικής από υποκειμενικές προϋποθέσεις, η θεωρία του Husserl καταλήγει σε ανοιχτή ξеноφοβία και σολιψισμό.³⁸

Αυτό το οποίο οφείλουμε να κρατήσουμε μέχρι στιγμής από την κριτική του Adorno, από την πρώιμη μέχρι και την ώριμη περίοδο του είναι ότι οι βασικές αξιώσεις της κριτικής της φαινομενολογίας και της υπερβατολογικής φιλοσοφίας οδηγούν στις βάσεις της μη-ταυτότητας. Οι αντινομίες του καντιανού αλλά και του φαινομενολογικού υποκειμένου-αντικειμένου μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι τα αντικείμενα δεν μπορούν να απομειωθούν πλήρως στις έννοιες της σκέψης. Οι έννοιες είναι μεσολαβήσεις και έχουν πάντα μια αποτυχία να ορίσουν κάτι “απόλυτα”, είτε το αντικείμενο είτε τις αρχές τους.³⁹ Οι αξιώσεις της παραδοσιακής λογικής για ολοκλήρωση της είναι εσωτερικά αποτυχημένες. Καθώς η αλήθεια του αντικειμένου δεν μπορεί να βρίσκεται ούτε στο αφηρημένο καθ' αυτό, ούτε σε μια a priori ενότητα της συνείδησης, καταδεικνύεται η μεταξύ τους διαμεσολάβηση κατά την εγελιανή παραδοχή.⁴⁰ Η διαμεσολάβηση αυτή, που συγκροτεί τις συνθήκες της εμπειρίας είναι υλική, ιστορική και κοινωνική και μέσα από τις εννοιολογικές της αντινομίες μπορεί -προσωρινά- να γίνει αντιληπτή.⁴¹ Αυτό προϋποθέτει την αυστηρή συμπαράκολούθηση της πορείας της σκέψης στο σύνολο της,⁴² τόσο σε επίπεδο νοητικής αφαίρεσης όσο και στο επίπεδο της στοιχειώδους εμπειρίας, καθώς αυτά, ως διαμεσολαβημένα είναι αδιαχώριστα. Η διαμεσολάβηση, εγείρει τον διαρκή τρόπο αλληλοσυγκρότησης υποκειμένου-αντικειμένου. Αυτή η ανάπτυξη, χωρίς να εκπίπτει σε κοινωνιολογισμό ή ψυχολογισμό, θα γίνει στην Αρνητική διαλεκτική.

Τέλος κάθε θεωρία που αξιώνει να είναι πλήρως συνεκτική με τον εαυτό της ως σύνολο προκείμενων, θεωρητικό σύστημα ή έστω η βεβαιότητα της αυτό-συνείδησης που γαληνεύει μέσα στον υποκειμενικό περικλειστο κόσμο της, σφάλει δραματικά. Παραβλέπει ακριβώς τις προ-υποκειμενικές της διαμεσολαβήσεις, συνεπώς υποπίπτει σε ακραίο υποκειμενισμό τον οποίο προσπαθούσε να αποφύγει. Ο Adorno οδηγείται εδώ στο συμπέρασμα ότι άσχετα με το πόσα κατηγορήματα αποδίδουμε σε ένα αντικείμενο ή μια έννοια, αν δεν ληφθεί υπ' όψη μια προσεκτική εξέταση της διαμεσολάβησης της αντίληψης και του λόγου, καταλήγουμε σε αφαιρέσεις, και σε μια “φοβισμένη φιλοσοφία που βιάζεται να πει την αλήθεια που ποθεί”. Αυτή η φιλοσοφία θα καταλήξει να αναπαράγει την καθημερινότητα που αποστρέφεται, μη μπορώντας ούτε να ξεφύγει αποτελεσματικά από αυτή μα ούτε και να την κρίνει. Θα γίνει μια θεωρία συντηρητική που θα αρνείται ουσιαστικά την διαφορά και την πιθανή εναλλακτική κατάσταση των πραγμάτων. Ο Adorno καταγγέλλει την υπερβατολογική φιλοσοφία εν γένει, καθώς θεωρεί ότι οι a priori αρχές οδηγούν σε ιεραρχικές και κλειστές αντιλήψεις, οι οποίες παγιώνονται στον νου και γίνονται ρητά ή άρρητα σκληρή οντολογία.⁴³ Κάθε τέτοια φιλοσοφία θα έχει αξιώσεις αυθεντικότητας και

36 Αυτόθι σ. 195 και Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π σ. 98

37 Αυτόθι, σ. 87

38 Αυτόθι. σ. 222 και 228 αντίστοιχα.

39 Αυτόθι σ. 7

40 Όπως θα δούμε αργότερα, στο κεφάλαιο IV, ο Adorno αναπτύσσει μια συγκεκριμένη υλιστική θεωρία της διαμεσολάβησης με στοιχεία από τον Alfred Sohn-Rethel, τον Freud και τον Lukacs

41 Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π σ. 170

42 Αυτόθι σ. 87

43 Αυτόθι σ. 93-111

απόλυτης αλήθειας, καθώς θα μετατραπεί σε λογική που απεχθάνεται τον ρου της πραγματικής ζωής, που αποστρέφεται τον κόσμο και θέλει είτε να αποσυρθεί από αυτόν είτε να το φέρει στα μέτρα της.⁴⁴ Είναι το άκρο της αστικής και ιδιωτικής σκέψης που ονειρεύεται τον λήθαργο της απομόνωσης. Κάθε τέτοιος τρόπος σκέψης θα οριστεί από τον Adorno ως “εκπραγματισμένη σκέψη” ή “φетиχοποιημένη σκέψη”, δηλαδή μια σκέψη που θα έχει ανάγκη μέρος της άμεσης εμπειρίας της σε απόλυτη αρχή. Ο Adorno αντίθετα με την στεία φαινομενολογική “επιστροφή στα πράγματα”, καλεί για μια επιστροφή στο κόσμο των ζωντανών σωμάτων και των μοναδικών πραγμάτων. Η θεωρία της μη-ταυτότητας, που προκύπτει τρόπον τινά από τις φαινομενολογικές αντινομίες, θα ξεδιπλωθεί πλήρως σε αρνητική διαλεκτική ακριβώς μέσω αυτών των συνδέσεων.

β. Οι απαρχές του Deleuze και του υπερβατολογικού εμπειρισμού

Ο Deleuze ξεκινάει τη διανοητική του πορεία στις αρχές της δεκαετίας του 50 στη Γαλλία και θα ονομάσει την φιλοσοφία του με τον παράδοξο μέχρι τότε όρο “υπερβατολογικός εμπειρισμός”. Ο Deleuze ήταν εξίσου ενάντιος στον ρηχό εμπειρισμό αλλά και στον ιδεαλισμό της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, και ο συνδυασμός της δικής του φιλοσοφίας έχει σκοπό να ξεπεράσει και τις δύο παραδόσεις, χωρίς να τις απορρίψει εντελώς. Αν και η κριτική του υπερβατολογικού υποκειμένου μπορεί να βρεθεί παντού μέσα στα κείμενα του, έγραψε λίγες φορές στοχευμένα πάνω σε αυτό, κυρίως γιατί στην Γαλλία του 50' ήταν ήδη ζήτημα σχετικά ξεπερασμένο. Η στρατηγική του είναι διαφορετική από του Adorno. Σκοπός του δεν είναι να κάνει εσωτερική κριτική και να καταδείξει τις αντιφάσεις της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, αλλά να κάνει μια αντί-θεωρία. Αυτός είναι και ο λόγος που δεν θα επεκταθεί περισσότερο. Για να το κάνει αυτό όμως θα πρέπει να περάσει σε μια κριτική του υπερβατολογικού υποκειμένου του Kant ώστε να καταδείξει τουλάχιστον την αναγκαιότητα ενός άλλου μοντέλου. Το πρόβλημα του Deleuze, παρά τις λίγες συστηματικές σελίδες που αφιερώνει σε αυτό είναι ανάλογο με του Adorno. Το υπερβατολογικό εγώ δημιουργεί μια κλειστή και ιεραρχική αντίληψη για τον κόσμο.

Ο Deleuze ισχυρίζεται ότι το πρόβλημα είναι ότι ο Kant έχει αποκλείσει μια μη-αυτενεργή σύνθεση του υποκειμένου, συνεπώς αναγκάζεται να παραμείνει εγκλωβισμένος σε ιδεαλιστικούς δυϊσμούς. Μάλιστα αυτός ο δυϊσμός αναπαράγει την αντίληψη του ακατέργαστου παθητικού αντικειμένου που το μορφοποιεί το υποκείμενο, μια αντίληψη ιεραρχική. Αυτό γίνεται εμφανές ήδη από τα πρώτα κείμενα του Deleuze, το 1953, την βιβλιοκριτική του για το *Logique et Existence*, του Hyppolite. Ο Kant δεν καταφέρνει να ξεφύγει από την υπερβατολογική λογική, παρά το σημαντικό βήμα που έκανε να θεωρήσει το υπερβατολογικό υποκείμενο ως μη-εμπειρικό. Ο Deleuze κάνει σύντομες παρατηρήσεις ανάλογες του Adorno σε αυτό το στάδιο, πιθανών λόγω της εγγλεϊανής επιρροής του Hyppolite. Στον Kant, το υπερβατολογικό υποκείμενο τίθεται ως προϋπόθεση για την αναγκαία ενότητα της κατανόησης. Παρ' όλα αυτά δεν δικαιολογείται ούτε στην εμπειρία ούτε στον εαυτό του, καθώς τίθεται υπερβατολογικά επειδή καθιστά τη γνώση δυνατή και ταυτόχρονα γνωρίζει επειδή υπάρχει το ίδιο ως υποκείμενο για να συνθέσει τη γνώση. Αυτό ενώ είναι σωστό εκ πρώτης όψεως, αφενός δεν απαντά στο πώς συνθέτεται ένα υποκείμενο, σκιαγραφεί απλώς τις λειτουργίες του, αφετέρου κάνει ταυτόσημη την παράσταση του αντικειμένου με το υποκείμενο, όχι το ίδιο το αντικείμενο, άρα δεν παράγει γνώση.⁴⁵ Το ζήτημα του πώς συντίθεται το υποκείμενο και πώς έρχεται σε επαφή με τα αντικείμενα παραμένει, και είναι στην ουσία το πρόβλημα της ομολογίας όπως ήδη το έχουμε αναφέρει μεταξύ νοητού-εμπειρικού. Αυτό μπορεί να λυθεί μόνο με μια θεωρία διαμεσολάβησης μεταξύ των δύο. Αλλιώς καταλήγουμε είτε στο αδιέξοδο του πράγματος καθ' αυτού είτε του αδικαιολόγητου αιτήματος για ταυτότητα του αντικειμένου με το υποκείμενο, αν θέλουμε να διασώσουμε την πιθανότητα μιας γνώσης. Ήδη από αυτό το κείμενο ο

44 Adorno. T.W, *Σε τι χρησιμεύει η φιλοσοφία;* μτφ. Παύλου Σούρλα, Έρασμος, Αθήνα 1975, σ. 24-27

45 Deleuze Gilles, *Difference and Repetition*, μτφ. Paul Patton, Columbia University Press, New York 1994 σ. 130-137

Deleuze, αν και χρησιμοποιεί εγγεγραμμένο λεξιλόγιο, θα κάνει υποτυπωδώς την υπόθεση ενός αυτενεργούμενου μονοσήμαντου Είναι χωρίς a priori αρχές που παράγει το υποκείμενο και το αντικείμενο προ-εμπειρικά με παθητικές συνθέσεις. Θέλει να ξεπεράσει τον οντολογικό δυισμό και τον ανθρωπομορφισμό των προηγούμενων φιλοσοφιών.⁴⁶ Ο Deleuze θα προτείνει συνεπώς μια εναλλακτική θεωρία για τη διαμεσολάβηση μεταξύ των δύο, τη θεωρία της σύνθεσης την οποία θα δούμε παρακάτω.

Ο Deleuze όμως δεν απορρίπτει εντελώς το υπερβατολογικό επιχείρημα του Kant. Αντιθέτως, τον χρησιμοποιεί ενάντια σε μια άλλη ακόμα πιο παλιά ταυτοτική αντίληψη, στο καρτεσιανό “cogito ergo sum” όπου εδώ το υπερβατολογικό είναι ακόμα ταυτισμένο με την θεϊκή εγγύηση της γνώσης του κόσμου. Ο Deleuze θεωρεί ότι η κριτική του Kant προς το καρτεσιανό “εγώ” ήταν η πρώτη ρωγή στο ενιαίο υποκείμενο γιατί είναι η πρώτη φορά που εισάγεται ενεργά η παράμετρος του χρόνου. Σύμφωνα με τον Deleuze, που μιλάει μέσω του Kant, ο Descartes προσπαθεί να αποδείξει την ενότητα και την βεβαιότητα του υποκειμένου με λανθασμένο τρόπο. Θεωρεί ότι τα αντικείμενα μας δίνονται στη συνείδηση, και ότι τους αποδίδουμε προσδιορισμούς ώστε να τα κάνουμε κατανοητά. Φυσικά για όλους αυτούς τους προσδιορισμούς μπορούμε να αμφιβάλλουμε εκτός από το “σκέπτομαι άρα υπάρχω”. Εκεί ο προσδιορισμός έχει άμεση ταυτότητα με το αντικείμενο χωρίς εξωτερικές διαμεσολαβήσεις, συνεπώς το εγώ με βεβαιότητα μπορεί να τεθεί ως αφετηρία. Αυτή είναι και η πιο διαδεδομένη αντίληψη του εαυτού στην νεοτερικότητα, όπου το άτομο περικλειστο στον εαυτό του θεωρείται κάτι δεδομένο. Όμως το ερώτημα υπό ποιες συνθήκες κάτι είναι δοθέν δεν τίθεται ποτέ. Ο Kant απαντά ότι αυτή η συνθήκη είναι η εποπτεία η οποία προϋποθέτει a priori σύνθεση του χρόνου από το υποκείμενο. Όμως το “εγώ σκέπτομαι” του Descartes δεν είναι αντικείμενο της εποπτείας και της συνείδησης όπως θα ήθελε ο ίδιος. Όταν αναστοχαζόμαστε μέσα μας δεν βλέπουμε έναν αντικείμενο ως “εγώ”. Ο Descartes συγχέει δύο επίπεδα ανάλυσης την ενότητα της κατανόησης που είναι όντως υποκειμενική και υπερβατολογική με την ενότητα του υποκειμένου ως αντικείμενο της εποπτείας. Καθώς ο Kant δεν θεωρεί αυτά τα δύο ταυτόσημα, μια μη-ταυτότητα του υποκειμένου εμφανίζεται εδώ, η μη-ταυτότητα του στον χρόνο. Ακόμα και εγώ που γράφω αυτή τη στιγμή, όταν σκέπτομαι την πράξη μου είμαι 1+1 και 1-1 διαρκώς προσθέτομαι στο παρελθόντα περασμένο εαυτό μου και ταυτόχρονα αφαιρούμαι από το στιγμιαίο παρόν μου, δεν είμαι εδώ εγώ.⁴⁷ Όταν αναστοχαζόμαστε τον εαυτό μας, αυτό το οποίο αναστοχαζόμαστε δεν είναι η λειτουργία της σύνθεσης καθ' αυτή, η οποία είναι πάντα υπερβατολογική, μα η ανάμνηση της, η οποία είναι όντως αντικείμενο. Το εγώ εδώ είναι διασπασμένο μεταξύ του εγώ του αναστοχασμού, που συνθέτει τις παραστάσεις και την μνήμη a priori και του εγώ που γίνεται αντιληπτό, που είναι η ανάμνηση, συνεπώς είναι αποτέλεσμα της διαδικασίας. Ο Descartes καταφέρνει να φτιάξει το επιχείρημα του παραβλέποντας την έννοια του χρόνου, γιατί ο χρόνος είναι που παράγει τη μη-ταυτότητα μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου και συνεπώς κάνει την γνώση μη-ταυτολογική. Κάτι για να ταυτιστεί πρέπει να είναι μη-ταυτόσημο. Αυτό το επιχείρημα για την διάσπαση του υπερβατολογικού υποκειμένου λόγω του χρόνου, θα αποτελέσει κεντρικό κομμάτι της θεωρίας του Deleuze για τη θετική διαφορά ως μη-ταυτότητα και για την σύλληψη μιας διαφορετικής υπερβατολογικής λογικής.

Ο Deleuze αν και κριτικός ως προς τον Kant, συμφωνεί ότι βασικό ερώτημα μιας φιλοσοφίας είναι το υπερβατολογικό ερώτημα, το οποίο πρέπει να αναμορφωθεί. Ο λόγος που ο Deleuze επιδιώκει κάτι τέτοιο, είναι γιατί έχει στο μυαλό του ότι κάθε υπερβατολογικό εγώ, παράγει μια μορφή “εγωλογίας” που βασίζεται στην διαχωρισμό με τον Άλλο, στην απροϋπόθετη αντιπαλότητα με αυτόν, την οποία, μέσω μιας ιδιοσυγκρασιακής ανάγνωσης του Nietzsche θεωρεί μνησικάκη

46 Deleuze, Gilles, “Hyppolite, Logique et existence”, *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, Paris 1954, 144: σ. 457-60 Το κείμενο αυτό είναι κομβικό για τη σχέση του Hegel με τον Deleuze οπότε θα το πραγματευτούμε εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο

47 Deleuze Gilles, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 85-87 Παραδόξως εδώ ο Kant θεωρείται ως αυτός που πρώτος συνέλαβε χωρίς να το ξέρει τη διάσπαση του εγώ, και το πρόβλημα πιστώνεται στον Descartes. Η ανάγνωση του Kant όμως εδώ είναι καθαρά μπερζονική.

στάση, μια στάση αδικαιολόγητης εχθρότητας. Επίσης αναπαράγει ένα βασικό πρόβλημα της κλασικής υπερβατολογικής αντίληψης που διαμορφώνει και την μεταφυσική. Οτιδήποτε έξω από τον Λόγο και τις έννοιες του, οποιαδήποτε διαφορά δεν μπορεί να οργανωθεί ως σχέση με το εγώ και τον Λόγο, θεωρείται κάτι άμορφο και χαώδες, και για να διαμορφωθεί χρειάζεται μια δύναμη έξωθεν και άνωθεν του, βάσει της κλασικής αιτιοκρατίας ότι κάτι συγκροτείται εμπρόθετα από κάτι άλλο. Μια τέτοια λογική οδηγεί ή πάλι πίσω στην ιεραρχική αντίληψη για τον Θεό ως *causa sui* του Λόγου και του κόσμου, ή σε ένα θεοποιημένο υποκείμενο⁴⁸. Βρισκόμαστε δηλαδή σε μια κυκλική συστηματική σκέψη που αναπαράγει την αρχή της, και ερμηνεύει τον κόσμο βάσει της ατομικής αιτιοκρατίας. Επίσης, και αυτό είναι κάτι που είχε τονίσει και ο Adorno, καθιστά το υποκείμενο, καθώς το ανάγει σε γενική *a-priori* αρχή της λογικής, μια εκλογικευμένη γενικότητα και αφαίρεση που δεν μπορεί ούτε να ερμηνεύσει ούτε καν να περιγράψει την κατάσταση της υποκειμενικής σκέψης.⁴⁹

Η επιχειρηματολογία του Deleuze συνεπώς πρέπει να αντικαταστήσει το υπερβατολογικό υποκείμενο με ένα πεδίο, το οποίο να παράγει τον κόσμο και το υποκείμενο *χωρίς* να τα προϋποθέτει ως σκοπό ή αιτία. Δεν δημιουργηθήκαμε καθ' ομοίωση ενός θεού που μας μοιάζει. Εδώ ο Deleuze θα έρθει σε επαφή με τον Hume, τον Spinoza, τον Leibniz και τον Nietzsche. Σε αυτούς θα βρει ένα μονοσήμαντο Είναι ως πεδίο απρόσωπων δυνάμεων της ύλης οι οποίες με τις αλληλεπιδράσεις τους συγκροτούν σε μερικά σημεία τους, την αίσθηση του εαυτού. Αυτό το πεδίο είναι ένα πεδίο εντάσεων και εκτάσεων του χώρου και του χρόνου και θα το αναλύσουμε παρακάτω. Για να φτάσει εκεί ο Deleuze όμως πρέπει πρώτα να αντλήσει ένα κομβικό σημείο από τον Sartre. Ο Sartre από φαινομενολογική σκοπιά είχε ασκήσει και αυτός κριτική στον Husserl, μερικά χρόνια πριν τα πρώτα γραπτά του Deleuze για την έννοια του “καθαρού εγώ”.⁵⁰ Η έννοια αυτή θεωρούταν υπερβολικά λογικοκεντρική και υπερβατολογικά αδικαιολόγητη.⁵¹ Σε ένα πρώιμο πρώιμο δοκίμιο του, το *La Transcendance de l'ego*, ο Sartre συλλαμβάνει την ιδέα ενός *υπερβατολογικού πεδίου*, μη προσωποποιημένου σε ένα εγώ, χωρίς κανένα κέντρο, το οποίο έχει την ικανότητα της συνείδησης χωρίς να προϋποθέτει την αυτοσυνείδηση ενός υποκειμένου, ενός υπερβατολογικού εγώ. Η ενότητα του εγώ, είναι πλέον εμπειρική και μπορεί να συντεθεί ακριβώς γιατί προϋπάρχει μια μη προσωποποιημένη συνείδηση που ενοποιεί τις παραστάσεις. Ο Sartre μάλιστα θα ισχυριστεί ότι αυτή η ανάγνωση είναι εγγύτερη στον ίδιο τον Kant ο οποίος υπονοεί μια διαφορά μεταξύ της υπερβατολογικής κατανόησης και του εγώ. Το γεγονός ότι μπορώ να λέω “εγώ νοώ” είναι απλώς επιφαινόμενο της συνείδησης και σε δεύτερο χρόνο της γλώσσας -που αργότερα θα εξελιχθεί στην διαλεκτική του “Βλέμματος” στο Είναι και Τίποτα- και έρχεται να απαντήσει στο ζήτημα της ιδιαιτερότητας κάθε υποκειμένου.⁵² Το πρόβλημα εδώ είναι ότι το “εγώ” εισάγεται εξαναγκαστικά για να δικαιολογήσει στην ατομική ιδιαιτερότητα και την μοναδικότητα του ατόμου, χωρίς να προκύπτει αναλυτικά. Προϋποτίθεται συνεπώς ότι μόνο αυτή η μορφή ιδιαιτερότητας μπορεί να υπάρξει, η ατομική, που είναι διακριτή από τον Άλλο. *Η ιδιαιτερότητα ως διαχωρισμός*. Είναι μια μορφή κλειστού λογικού συστήματος, το οποίο προϋποθέτει την αρχική του υπόθεση και την χρησιμοποιεί για να την αποδείξει, ένα *petitio principii*. Τελικά ούτε ο Sartre καταφέρνει να αποδράσει από την αναγκαιότητα του εγώ. Ο Deleuze θεωρεί ότι αν και ο Sartre

48 Deleuze, *Logic of sense*, μτφ Konstantin V. Boundas, the Athlone press, London 1990, σ. 105-106

49 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π σ. 170 Αυτό το επιχείρημα θα μας δώσει μετά στον Αντι-Οιδίποδα, τον διαχωρισμό καλών και κακών χρήσεων των διάφορων συνθέσεων. Κάθε κακή σύνθεση, υπερβατολογικά ιεραρχική, υποθέτει ότι αυτό το οποίο οργανώνει δεν μπορεί να οργανωθεί μόνο του, μα μόνο από μια δύναμη εξωτερική.

50 Αρκετά χρόνια μετά, στο *What is Philosophy?* Οι Deleuze & Guattari θα ασκήσουν πάλι κριτική στον Husserl παρόμοια με του πρώιμου Adorno: ο Husserl ενσωματώνει την πολλαπλότητα του αντικειμένου σε ένα υπερβατολογικό εγώ, και καταλήγει στη σύλληψη ενός κόσμου κατοικημένου από “εγώ” όμοια μα διάφορα από εμάς. Δες Deleuze Gilles & Guattari Felix, *What is Philosophy?* μτφ. Hugh Tomlinson, Graham Burchell, Columbia university press, New York 1994, σ. 46-47

51 Ακολουθώ εδώ την ανάλυση του Somers-Hall, *Hegel, Deleuze and the critique of Representation*, State university of New York Press, New York 2012, σ. 23-35

52 Sartre, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego*, 1936. Παραπέμπω στην έκδοση Sartre, Jean-Paul, *The Transcendence of the Ego*. Routledge, London 2004, σ.1-11.

ήταν ο πρώτος που κατάφερε να συλλάβει μια θεωρία εντός υπερβατολογικού πεδίου χωρίς υποκείμενο⁵³, οι προϋποθέσεις μιας θεωρίας του υποκειμένου και του αντικειμένου πρέπει να διαμορφωθούν σε μεγαλύτερη ανοιχτότητα για να μην καταλήξουν αναγκαστικά πάλι σε μια μορφή “εγωλογίας”. Για να καταφέρει ο Deleuze να απαντήσει αυτό το ερώτημα θα συγκροτήσει την θεωρία του υπερβατολογικού πεδίου σε σχέση με τον χρόνο και την επανάληψη ως συνεχείς παραλλαγές. Αυτή θα την δούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

γ. Συμπερασματικά.

Αυτή είναι η φιλοσοφία της αποκαθήλωσης του υποκειμένου ως κέντρο του κόσμου. Σκοπός της είναι να σφυροκοπά τις άκριτες ιεραρχήσεις του Λόγου. Ο Adorno και ο Deleuze ενδιαφέρονται να δουν πως συγκροτείται η πραγματικότητα σε αντικείμενο και υποκείμενο ξεκινώντας από μια κριτική της φιλοσοφικής λογικής. Δεν θεωρούν προτεραιότητα για την απόδειξη της μη-ταυτότητας μια γενεαλογία ιστορικού τύπου που απλά θα δείχνει τις μεταβολές των εννοιών. Αυτό που πρέπει να κριθεί είναι ένας συγκεκριμένος τύπος λογικής. Και οι δύο θεωρούν ότι η σύλληψη του αντικειμένου και του υποκειμένου μέσω *a priori* αρχών ή αξιώσεων αυθεντικότητας οδηγεί σε μια καθλωμένη πραγματικότητα με τάσεις για κυριαρχία και συντήρηση. Εντοπίζουν ένα σταθερό φαινόμενο στις θεωρίες του υποκειμένου, ένα *petitio principii* όπου η θεωρία προσπαθεί να δικαιολογήσει τις υποθέσεις μέσω των ίδιων των υποθέσεων της. Έτσι θεωρούν την απόκλιση από την υπερβατολογική αρχή ως προϋπόθεση για μια νέα αντίληψη. Ακολουθούν όμως διαφορετικές στρατηγικές. Ο Adorno διασώζει την πιθανότητα μιας εναλλακτικής λογικής με αποφαστικό τρόπο. Το κάνει μέσω της καταγγελίας των λογικών που θέτουν εμπειρικές έννοιες ως απροϋπόθετες και απόλυτες αρχές που στη συνέχεια τις αναπαράγουν. Θέλει να αφήσει την απόκλιση να μιλήσει μόνη της. Από την άλλη ο Deleuze αν και σαφώς καταγγέλλει την ίδια τάση της σκέψης, θέλει να οικοδομήσει έναν εναλλακτικό τρόπο σκέψης που να διασώζει την ικανότητα παραγωγής του νέου με το να μιλήσει για αυτήν πιο άμεσα.

Αυτό οδηγεί τον Adorno στην απόρριψη της φαινομενολογίας, της *gestalt* θεωρίας και του καντιανισμού και θα τον φέρει κοντά στην εγελιανή, μαρξιστική και φροϊδική επικουρία για να επιλύσει αυτά τα αδιέξοδα. Ο Adorno γιαυτό το λόγο θα υπερασπιστεί τη μεταφυσική μα θα αρνηθεί την υπερβατολογικά οργανωμένη σκέψη. Κάθε οργανωμένη υπερβατολογική σκέψη διατρέχει κίνδυνο να γίνει κλειστή σκέψη με αξιώσεις αυθεντικότητας. Για αυτόν μεταφυσική είναι η εμμενής κριτική των κοινωνικών και λογικών διαμεσολαβήσεων που οδηγούν στις αντιφάσεις των εμπειριστών και των ιδεαλιστών. Η κριτική αυτή διεξάγεται με τρόπο που υπαγορεύουν οι ίδιες οι αντιφάσεις κάθε φορά. Αυτή είναι μια εγελιανή στιγμή που στηρίζει την εναντίωση τόσο σε μια απόλυτη απάντηση στο *τι γνωρίζω*, αλλά και στο *πως γνωρίζω*. Η σκέψη κινείται αέναα. Έτσι εξ αρχής μένει πιστός στην εβραϊκή απαγόρευση των εικόνων του Απόλυτου και στην αυστηρή προειδοποίηση του Hegel ότι κάθε φιλοσοφία που δεν προσπαθεί να άρει διαλεκτικά τις μεσολαβήσεις είναι καθαρή εικασία και τελικά μένει εγγύτερα στην απλή εμπειρία και την ήδη υπάρχουσα γνώση που έχει φετιχοποιηθεί ως αυταπόδεικτη. Δεν υπάρχει αμεσότητα στο κόσμο της σκέψης. Ο Adorno δεν θέλει να μιλήσει ευθέως για το υπερβατολογικό. Το υπερβατολογικό για τον Adorno πρέπει να μείνει χωρίς αρχές, χωρίς θέση και χωρίς όνομα. Πλέον είναι σε θέση *υπολείμματος* με τον υπάρχοντα κυρίαρχο Λόγο και την εμπειρία, ακριβώς για να μην αναχθεί σε αυτόν αλλά και να μην έχει αξιώσεις αυθεντίας επί αυτού. Αποτελεί την κρίση του, όχι τον εξαναγκασμό του. Η κριτική του Adorno θα του δώσει κάτι πολύτιμο στη συνέχεια, αυτό που θα ονομάσω “στοιχειώδη φαινομενολογική πλευρά”, η οποία θα παίζει ουσιαστικό ρόλο στην ανάπτυξη της Αρνητικής διαλεκτικής. Δεν είναι πλέον καιρός για *πρώτες φιλοσοφίες* αλλά για της φιλοσοφίες του τέλους, του μικρού και του ελάχιστου.⁵⁴

53 Deleuze, *Logic of sense*, ο.π. σ. 102-105

54 Adorno, *Against epistemology*, ο.π. σ. 40

Ο Deleuze θέτει ανάλογα ζητήματα. Συμφωνεί με τον Adorno ότι η διαμεσολάβηση υποκειμένου και αντικειμένου είναι κομβική στη συγκρότηση και των δύο. Και οι δύο συμφωνούν επίσης στο ότι το υποκείμενο και το αντικείμενο συγκροτούνται ως τέτοια και συνθέτονται μέσα στη ροή του χρόνου από την αλληλεπίδραση τους. Το βασικό πρόβλημα του είναι ότι το υπερβατολογικό εγώ, αναπαράγει την εμπειρική λογική της αιτιότητας, και συνεπώς υπάγει το υποκείμενο, αλλά και όλο το κόσμο σε μια λογική “ανώτερης δύναμης” που το οργανώνει. Για να αποφύγει αυτό το πρόβλημα θα σχηματίσει την έννοια του πεδίου δυνάμεων. Το πεδίο δυνάμεων, αν και ονομάζεται υπερβατολογικό, είναι όπως και το υπόλειμμα του Adorno, δεν βρίσκεται σε θέσει ιεραρχίας με τον αντικειμενικό κόσμο, αυτό που ο Deleuze ονομάζει πραγματοποιημένο ή γεγονός. Το πεδίο ακριβώς *υπολείπεται* αντικειμενικότητας χωρίς να στερείται *πραγματικότητας* και αυτό είναι το κέρδος του. Όμως αν και ο Deleuze έχει πολλά να πει για το υπερβατολογικό, είναι εξίσου ενάντιος με τον Adorno στην απόδοση σε αυτό αμεσότητας.⁵⁵ Αυτό είναι και το σημείο στο οποίο ο Deleuze διαφέρει εντελώς από οποιονδήποτε θετικισμό ή εμπειρισμό παρά την ονομασία που δίνει στη θεωρία του. Δεν υποστηρίζει καμία αμεσότητα, καμία ταυτότητα της γνώσης με τα αντικείμενα της ή της προϋποθέσεις της. Ήρθε η στιγμή, μετά την διάψευση του απροϋπόθετου “εγώ νοώ” να δούμε πως ο Deleuze και ο Adorno εκθέτουν μια πλήρη κριτική της ταυτότητας και πως ακριβώς στοιχειοθετούν το υπόλειμμα και την δυνητικότητα.

III. Η μη ταυτότητα στον Adorno και τον Deleuze

Φτάνουμε συνεπώς στον πυρήνα της θεωρητικής και καθαρά φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας. Η μη-ταυτότητα, που μόνο ως υπαινιγμός εμφανίζεται στην υπερβατολογική κριτική αναπτύσσεται πλέον σε ολοκληρωμένη θεωρία, η οποία προσπαθεί να μην γίνει συστηματική. Βασικό της χαρακτηριστικό είναι πλέον η κριτική της συστηματικής σκέψης. Προφανέστατα ο Adorno με τον Deleuze ακολουθούν διαφορετικές στρατηγικές. Κεντρικής σημασίας εδώ είναι η αντιπαράθεση τους με το σύστημα του Hegel. Ούτε ο Adorno ούτε ο Deleuze υπήρξαν οι πρώτοι που έκαναν φιλοσοφική και επιστημολογική κριτική στην υπερβατολογική φιλοσοφία. Ο εγγελισμός ήταν μια εξίσου δυναμική θεωρία, η οποία απάντησε στην στατικότητα του καντιανισμού, προβάλλοντας μια θεωρία της διαφοράς και της ταυτότητας ως μη-ταυτότητας, η οποία αρνιόταν τις *a priori* παραδοχές του καντιανισμού αλλά και τον αδιέξοδο δυισμό κάθε ιδεαλιστικής σκέψης. Και για τον Adorno και για τον Deleuze η μη-ταυτότητα και η διαφορά είναι διαλεκτική, όμως είναι μια διαλεκτική αρκετά διαφορετική από την εγγελιανή. Ήταν αναγκαίο συνεπώς να διαχωριστούν από αυτή. Για να κατανοήσουμε καλύτερα την διαφορά τους από την εγγελιανή διαλεκτική καλό είναι να έχουμε μια εποπτεία σε τι διαφέρουν και οι δύο με τον Hegel.

α. Παρέκβαση για τον Hegel I. Η εγγελιανή διαφορά

Ο Hegel, και αφού έχει μεσολαβήσει η φιλοσοφία του Fichte, προβάλλει μια δυναμική απάντηση στον Kant. Προσπαθούσε να ξεφύγει από τον ιδεαλισμό του Kant, στο βαθμό που δεν θεωρούσε ότι οι αστοχίες μεταξύ της έννοιας και του αντικειμένου της ήταν απλά διανοητικά σφάλματα αλλά πραγματικές αντιφάσεις. Η λογική είναι αντιφατική γιατί ανήκει σε έναν κόσμο αντιφατικό. Δεν έχουμε κανένα λόγο να αποδίδουμε στο κόσμο μια αδικαιολόγητα τρυφερή αθωότητα.⁵⁶ Ο Hegel υπήρξε ο πρώτος που κάνει μια διαπίστωση που έχουμε ήδη δει: η καντιανή φιλοσοφία πάσχει από

55 Deleuze, *Logic of Sense*, ο.π, σ 123 Αν ο Deleuze καταφέρνει να πει περισσότερα για το υπερβατολογικό χωρίς να αξιώνει αμεσότητα, δεν είναι μόνο γιατί ακολουθεί διαφορετική φιλοσοφική μέθοδο αλλά γιατί έχει στο μυαλό και διαφορετικό επιστημολογικό παράδειγμα από τον Adorno. Βασίζεται σε μη-ευκλείδειες γεωμετρίες, μη αναπαραστατικά μαθηματικά και θεωρίες της πολυπλοκότητας που ήταν διαδεδομένες στην εποχή του στην Γαλλία.

56 Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 48

ένα φαινόμενο κοινό στη σκέψη, να προϋποθέτει αυτό που πάει να αποδείξει. Η κίνηση των εννοιών αφενός δεν μπορεί να αποδοθεί σε *a priori* αρχές αφετέρου δεν μπορούμε να υποθέσουμε από πριν ποιο είναι το όριο των πραγμάτων που μπορούμε να γνωρίσουμε.⁵⁷

Οι δύο βασικές παραδοχές της καντιανής λογικής, το υπερβατολογικό υποκείμενο και το πράγμα καθ' αυτό τίθενται υπό αμφισβήτηση. Ως προς την πρώτη παραδοχή ο Hegel δέχεται το υπερβατολογικό ερώτημα, πώς μπορώ να γνωρίσω κάτι; Πάει όμως αρκετά μακρύτερα από τον Kant καθώς ανασκευάζει στις στατικές προκειμένες του για την γνώση. Οι έννοιες, η πρόοδος και ο εμπλουτισμός τους κινούνται μέσα από αντιφάσεις. Οι αντιφάσεις δείχνουν κάτι πέρα από τις ίδιες, μια υποβόσκουσα διαφορά μεταξύ εννοιών η οποία όμως είναι η ενότητα της διαφοράς τους, *όχι της σύνθεσης τους*. Η ενότητα σέβεται την διαφορά τους, δεν την καταργεί. Η διαφορά δείχνει προς μια άλλη κοινή έννοια ως προς την οποία διαφέρουν. Έτσι η διαλεκτική δεν είναι ούτε το ταξίδι της σκέψης από μια αρχική αυθαίρετη κατηγορία, που κάνει διορθωτικές στη συνέχεια αλλαγές, ούτε η εν συνεχεία αυθαίρετη παραγωγή εννοιών που προσπαθούν να επεξηγήσουν τις αδιέξοδες υποθέσεις. Είναι η φανέρωση του νοήματος των εννοιών στις ίδιες, στην ίδια τη σκέψη. Οι έννοιες είναι πάντα ήδη εκεί και μπορούν να γνωσθούν ως τέτοιες μόνο αν γίνουν κατανοητές, δηλαδή αν φύγουν από την αμεσότητα μέσα στην οποία λιμνάζουν. Δεν υπάρχει κάτι που να είναι εκ προοιμίου αδύνατο να γνωσθεί. Έτσι χάνεται και το ακανθώδες ζήτημα του πράγματος καθ' αυτού. Η γνώση δεν έχει όρια για τον Hegel και η κλασική παραδοχή ότι το Απόλυτο δεν μπορεί να γνωσθεί μέσω εννοιών του φαίνεται περιοριστική. Παρ' όλα αυτά θα θέσει ως βάση του συστήματος του την μερικότητα της έννοιας και κάθε κατηγορήματος. Αυτή η αντίφαση κάθε άλλο παρά προβληματική είναι για τον Hegel, αντιθέτως δίνει κίνηση στη σκέψη του.

Πρέπει συνεπώς να εξετάσουμε το πώς λειτουργεί η έννοια στον Hegel για να κατανοήσουμε την κριτική που του ασκείται. Κάθε έννοια αποκλείει άλλες για να ορισθεί η ίδια.⁵⁸ Κάτι είναι +α ακριβώς γιατί δεν είναι -α. Αυτή η μορφή διαφοράς δια του αποκλεισμού, υποδεικνύει μια καθορισμένη διαφορά. Κάτι είναι ταυτό όντας μη κάτι άλλο και ταυτόχρονα είναι άλλο. Αυτός ο διαχωρισμός, στην αρχή γίνεται αντιληπτός ως απλή ετερότητα ή διαφορά.⁵⁹ Οι έννοιες συγκροτούνται σε διαχωρισμούς, και μέσα στην ταυτότητα με τον εαυτό τους είναι ταυτόχρονα έτερες με τον εαυτό τους καθώς αυτό που τις καθιστά ικανές να είναι ταυτόσημες ως προς κάτι είναι ακριβώς η αδυναμία τους να το εκπροσωπήσουν και γιαυτό καλούν και άλλες έννοιες. Η ικανότητα της έννοιας συνεπώς να ορίζει κάτι εξαρτάται όχι από την πιστότητα της με κάτι εξωτερικό και εμπειρικό, όπως υπαγορεύει ένας θετικιστικός εμπειρισμός, αλλά από την συγκροτημένη οριοθέτηση της σε σχέση με μια άλλη έννοια που λειτουργεί ως καθορισμός και συγκεκριμένη διαφορά της. Αυτή η κίνηση είναι ο γενικός αυτο-εμπλουτισμός των εννοιών. Ο καθορισμός όμως προκύπτει από την αστοχία της πρώτης έννοιας, στην πορεία της μέχρι την αποτυχία της. Η αστοχία υπαγορεύει την μετατροπή της πρώτης έννοιας, δηλαδή την άρνηση (Negation) της μέχρι τώρα κατάφασης. Αυτή η άρνηση λειτουργεί ως μεταβολή των σχέσεων μεταξύ των εννοιών, και άρα είναι μια νέα έννοια *ανώτερης τάξης*, μια κατάφαση. Αυτή η κατάφαση είναι και η οριοθέτηση, ο καθορισμός της διαφοράς:

[...] Έτσι λοιπόν είναι επίσης $-α * -α = +α^2$, για το λόγο ότι το αρνητικό $α$ δεν [πρέπει να λαμβάνεται] απλώς με τον αντίθετο τρόπο (σε αυτή τη περίπτωση θα έπρεπε να λαμβάνεται ως πολλαπλασιασμένο με το $-α$), αλλά επειδή οφείλει να λαμβάνεται αρνητικά. Η άρνηση της άρνησης όμως είναι κάτι θετικό[...].⁶⁰

57 Αυτόθι. § 10

58 Hegel. *Φαινομενολογία του Νοῦ*. ο.π. σ. 134 [100-101]

59 Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 116-117 (einfach Anderssein)

60 Hegel Georg W.F, *Η επιστήμη της λογικής [μεγάλη λογική], τόμος 1ος-δεύτερο βιβλίο*, μτφ. Δημήτρη Τζωρτζόπουλου, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1998, σ. 138 (παρατήρηση στη διαφορά, τα αντί-θετά της αριθμητικής) Δες και *Επιστήμη της λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 119

Έτσι ο Hegel εισάγει στη πιο απλή της μορφή την αντίφαση που κινεί το σύστημα του. Αυτή η μετατροπή καθώς οριοθετεί εκ νέου τις προηγούμενες καταστάσεις των εννοιών και των διαφορών τους, καταδεικνύει μια σχέση αναγκαίας αιτιότητας μεταξύ τους.⁶¹ Είναι η αναγκαία ενότητα των καθορισμένων διαφορών τους. Η αναγκαιότητα τους είναι το θεμέλιο (Grund) το οποίο τίθεται ως νέα έννοια λογικά πρότερη τους αλλά “χρονικά”, στην πορεία της σκέψης εν τω χρόνο δηλαδή, ως ύστερη έννοια. Κάθε έννοια είναι ταυτόχρονα κατάφαση στον εαυτό της και σε αυτό που εκπροσωπεί και άρνηση της, καθώς η επιτυχία της ως προσδιορισμός εξαρτάται από τον προσδιορισμένο διαχωρισμό της από κάτι άλλο. Ο προσδιορισμός μιας αλήθειας είναι ο καθορισμός του ψεύδους της. Αυτό είναι και το θεμέλιο της. Η διαφορά στον Hegel εμφανίζεται ως άρνηση, ως αποκλεισμός άλλων στοιχείων τα οποία βρίσκονται σε ενότητα δια του αποκλεισμού τους.

Η αντίφαση συνεπώς έγκειται στο γεγονός ότι κάθε έννοια εμπεριέχει μέσα της το άλλο της και μόνο ως άλλο είναι ταυτή, δηλαδή ως άρνηση του εαυτού της. Η ασυμφωνία των εννοιών με το αντικείμενο, είναι ασυμφωνία μεταξύ εννοιών -καθώς και το απλό, γυμνό αντικείμενο της κατ' αίσθηση βεβαιότητας είναι μια έννοια που δεν έχει φανεί ως τέτοια- είναι δηλαδή ασυμφωνία του Νου με τον εαυτό του. Οι αναγκαιότητες των λογικών σχέσεων διαφοράς, χωρισμού, άρνησης και αιτιότητας μεταξύ εννοιών συνθέτουν το *ουσιώδες*. Είναι οι στιγμές στην κίνηση των εννοιών που αναδείχθηκαν σε αναγκαία σχετιζόμενες. Αναλόγως έχουμε και τα επουσιώδη. Τα επουσιώδη καταδείχθηκαν ότι έχουν μόνο εξωτερική σχέση με τα πράγματα ή τις έννοιες που κλήθηκαν να προσδιορίσουν. Αυτό δεν σημαίνει ότι ήταν κάτι ψεύτικο. Το επουσιώδες είναι η αναγκαία στιγμή ανάδειξης του ουσιώδους χαρακτήρα του άλλου του, συνεπώς είναι και το ίδιο *αναγκαίο* αν και καταλήγει να είναι *αθεμελίωτο*.⁶² Για παράδειγμα στην πορεία του Νου προς την απόλυτη γνώση, τόσο σε υποκειμενικό επίπεδο όσο και στο αντικειμενικό-αυτό που ο Hegel θα ορίσει ως το πεδίο της πολιτικής θεωρίας και του κράτους- τα προσωπικά πάθη και τα συναισθήματα είναι επουσιώδη και μη-έλλογα αλλά αναγκαία στην κατάδειξη του ουσιώδους.⁶³ Στο βαθμό που δεν απέδειξαν την αναγκαιότητα τους, δεν αποτελούν βάση και θεμέλιο καμίας σχέσης και συνεπώς καμίας αντικειμενικότητας, καμίας υποστασιοποίησης αυτών των σχέσεων. Η αντικειμενικότητα, που αφορά την φανέρωση των λογικών σχέσεων μεταξύ εννοιών, είναι η ολότητα τους, και συνεπώς είναι η άρνηση της μερικότητας τους και του επουσιώδους χαρακτήρα, το οποίο επουσιώδες ακριβώς για αυτό το λόγο περιλαμβάνεται στην ουσία ως αρνητικό της, δηλαδή ως η *στιγμή* του προσδιορισμού. Όπως θα δούμε και παρακάτω αναλυτικότερα, το αντικειμενικό στον Hegel έχει μεγαλύτερο πλούτο από το δυνάμει, καθώς είναι και τα δύο: και η πιθανότητα και η πραγματοποίηση της.

Σαφώς δεν ισχυριζόμαστε εδώ ότι αυτή είναι η ολοκληρωμένη εικόνα μιας τόσο δυναμικής φιλοσοφίας όσο η εγελιανή. Εναλλακτικές ερμηνείες μπορούν φυσικά να υπάρξουν και υπάρχουν. Περισσότερο εκθέσαμε μια από τις κυρίαρχες προσλήψεις της, που είναι και η πρόσληψη στην οποία απαντούν ο Adorno και ο Deleuze οικοδομώντας τις εναλλακτικές τους προτάσεις. Το πρόβλημα που εντοπίζουν και οι δύο είναι ότι ο Hegel δεν επιλύει το ζήτημα των *a priori* αρχών αλλά το μεταθέτει. Εκφράζουν μια συχνή ένσταση στην εγελιανή λογική. Για να λειτουργήσει το σύστημα των διαλεκτικών αντιφάσεων μεταξύ εννοιών που ορίζονται ως καθορισμένες διαφορές, και καθώς οι έννοιες πορεύονται προς τον αυτοεμπλουτισμό τους, πρέπει να υπάρχει ήδη μια υποβόσκουσα λογική συγκρότηση των εννοιών η οποία αποκαλύπτεται στον εαυτό της ως καθορισμός της ετερότητας σε προσδιορισμένο διαχωρισμό. Για να εμφανιστεί η αστοχία της έννοιας ως διαχωρισμός πρέπει να είναι ήδη ορισμένη αλλά όχι απαραίτητα και γνωστή.⁶⁴ Είναι

61 Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)*. §149

62 Hegel. *Η επιστήμη της λογικής*, ο.π. σ. 69-80 και *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 114-115 Το ουσιώδες αν και σχετίζεται δεν πρέπει να ταυτίζεται με την ουσία.

63 Hegel, *Φιλοσοφία του Νου (το υποκειμενικό πνεύμα, Εγκυκλοπαίδεια)* § 473

64 Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η Judith Butler χαρακτηρίζει ειδικά τη Φαινομενολογία του Νου ως “Bildungsroman”, ως ένα κείμενο “αυτογνωσίας”.

συνεπώς μια μορφή ιδεαλισμού που βασίζεται σε μια κρυφή αρχή που λειτουργεί ως συνολικό θεμέλιο του συστήματος. Αυτή η αρχή, είναι η αυτοεκδίπλωση της Ιδέας που εκδηλώνεται ως *αναγκαία εκ των υστέρων κατεύθυνση των διαφορών* μεταξύ εννοιών.⁶⁵ Όλα ξεκινούν από την Ιδέα και όλα επιστρέφουν σε αυτή. Ο Hegel θα φτάσει να ισχυριστεί ότι η αναγκαιότητα είναι η ελευθερία μέσω της γνώσης του ουσιώδους και του επουσιώδους, του αντικειμενικού και του απλά υποκειμενικού.⁶⁶ Η γνώση των διαμεσολαβήσεων είναι η εξύψωση της λογικής ως αντικειμενικής αναγκαιότητας καθώς αυτή η λογική μας διαχωρίζει από τα κτήνη και την τυφλή τους μερική επιθυμία. Συνεπώς μπορεί σε αρχικό επίπεδο να γίνει η κριτική στον Hegel όπως σε όλα τα συστήματα υπερβατολογικής λογικής. Ως σύστημα που υπονοεί μια αρχή και βασίζεται στην ταυτότητα με αυτή την αρχή. Έτσι εξισώνει προοδευτικά τη διαφορά σε ταυτότητα.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Adorno και ο Deleuze δεν διαφωνούν ως προς τα προαναφερθέντα με τον Hegel. Αντιθέτως τα αποδέχονται πλήρως. Γνωρίζουν ότι οποιαδήποτε ολομέτωπη σύγκρουση με το εγγεγραμμένο σύστημα είναι μάταιη. Ο λόγος που είναι μάταιη δεν έχει να κάνει με κάποια ιδιαίτερη ανωτερότητα του Hegel ως θεωρητικού ή της φιλοσοφίας του αλλά αντιθέτως προκύπτει από τις προκείμενες των θεωριών του Adorno και του Deleuze. Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze θεωρούν ότι οι ιδέες προκύπτουν από αντικειμενικές διαμεσολαβήσεις/συνθέσεις, που έχουν υλικό και κοινωνικοϊστορικό χαρακτήρα. Οι ιεραρχικές και αντιφατικές θεωρίες είναι τα αληθινά τέκνα ενός κάθετου κόσμου. Ο κόσμος λειτουργεί όντως όπως τον εμφανίζει ο Hegel, και αυτό είναι πρόβλημα.⁶⁷ Συνεπώς η σκέψη δεν κάνει ποτέ ολικά σφάλματα, βρίσκεται πάντα εντός του πεδίου της αλήθειας καθώς έχει δημιουργηθεί κοινωνικά. Η σκέψη όμως μπορεί να λείπει μισές αλήθειες. Και οι δύο θεωρούν τον Hegel ως τον φιλόσοφο της αντικειμενικότητας. Η φιλοσοφία του είναι αληθινή στο βαθμό που -όπως ήλπιζε και ο ίδιος ο Hegel- συλλαμβάνει απόλυτα τον αντικειμενικό κόσμο που την γέννησε ως σύνολο λογικών και αναγκαίων αντιθετικών σχέσεων.⁶⁸

Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze, θεωρούν ότι ποτέ δεν αποδεικνύεται στο εγγεγραμμένο σύστημα γιατί έχουμε αυτή την κατανομή διαφορών, αυτή την κατεύθυνση και όχι άλλη, γιατί έχουμε αυτό το θεμέλιο. Επιπρόσθετα ο Deleuze τονίζει -σε μεγαλύτερο βαθμό από τον Adorno- ότι αν η καθορισμένη διαφορά οργανώνει κάτι ως διαχωρισμό, χωρίς το θεμέλιο, διανοίγεται το πεδίο σκέψης μιας διαφοράς που να μην βασίζεται στην αρχή του αποκλεισμού.⁶⁹ καθώς η οργανωτική αρχή του συστήματος είναι ο αποκλεισμός. Είναι μια αρκετά κεκαλυμμένη υπερβατολογική αρχή η οποία δεν έχει ως αργιστή κάποιες έννοιες αλλά την αναγκαία κίνηση μεταξύ εννοιών. Έτσι ο προσδιορισμός της διαφοράς ως διαχωρισμού μέσω μιας έννοιας που τις συνέχει ως ταυτότητα δημιουργεί εξίσου μια ιεραρχική δομή σκέψης. Αυτή η οργανωτική αρχή του συστήματος, αν και έχει οντολογικοποιηθεί, δεν γίνεται να μην υποτεθεί ότι εκφράζει κοινωνικά καθηλωμένες αντιλήψεις.⁷⁰

Αντίθετα και για τους δύο αλήθεια είναι αυτό που κάθε φορά περισσεύει από την αναγκαιότητα των εννοιών, το μη-εννοιολογικό ή επουσιώδες, το μικρό. Η στρατηγική του Adorno και του Deleuze έγκειται στο να πλαγιοκοπήσουν τη θεωρία συνολικά. Μεταβάλλουν τον ορισμό της αλήθειας. Η αλήθεια του κόσμου είναι οι εμμενείς απραγματοποίητες εναλλακτικές του σε σχέση πάντα με την παραδεδομένη αντικειμενικότητα του. Το επουσιώδες ως μη αναγκαίο δεν μετέχει του εξουσιαστικού κόσμου και της παραδεδομένης συγκρότησης της σκέψης. Δεν εμφανίζεται ως προς τα άλλα ως αναγκαίο και άρα ως εξαναγκαστικό και εξαναγκασμένο. Κινητήρια δύναμη των θεωριών που προσδοκούν να συγκροτήσουν ο Adorno και ο Deleuze, δεν είναι η προπαρασκευασμένη αντίφαση, μα το υπόλειμμα και το πλεόνασμα ως ανοιχτότητα του

65 Ράντης Κωνσταντίνος, *Φύσις και πνεύμα*, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 133

66 Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 158

67 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική* ο.π σ. 175 και Deleuze, *Difference and Repetition*. ο.π. σ.207- 208

68 Hegel. *Επιστήμη της Λογικής (Εγκυκλοπαίδεια)* § 213

69 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 64

70 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική* ο.π σ. 22

συστήματος. Δεν πετούν όμως εντελώς την εγελιανή μέθοδο. Απλώς της χαρίζουν αυτό που χρειαζόταν για να δει πέρα από τον κόσμο της. Για να φέρουν σε πέρας το πρόγραμμα ενός μετασχηματισμού της διαλεκτικής, ο Adorno θα στραφεί σε κάποια στοιχεία της φαινομενολογίας, σε έναν λεπτολογικό διαχωρισμό στοιχείων της ίδιας της εγελιανής διαλεκτικής και σε στοιχεία του Tillich και του Kierkegaard. Αντιθέτως ο Deleuze θα στραφεί στον Leibniz, τον Nietzsche και τον Spinoza για να αντιπαρατεθεί με αυτό το προβληματικό κομμάτι της εγελιανής φιλοσοφίας. Παρ' όλα αυτά όπως θα δούμε ένας υπόρρητος εγελιανισμός, κληρονομημένος τον Hyppolite δεν τον εγκαταλείπει.

β. Ο Adorno και η αρνητική διαλεκτική.

Η σχέση του Adorno με την ελεγιανή διαλεκτική είναι πολύπλοκη. Ο Adorno δεν ασπάζεται άκριτα την εγελιανή θεωρία, αντιθέτως εμπλέκεται μαζί της με τρόπους που ενημερώνονται από άλλες φιλοσοφικές παραδόσεις. Το πρόβλημα του Adorno είναι το εξής: ενώ η εγελιανή διαλεκτική μας εφιστά την προσοχή όχι μόνο στην λογική αλληλουχία των εννοιών αλλά στο τι διαμεσολαβήσεις υπαινίσσονται οι αντιφάσεις μεταξύ τους, ο Hegel καθ' αυτός, ως πρωτογενές υλικό έχει όρια. Ο Hegel δεν θέλει να ασκήσει βία στα πράγματα για να τα προσαρμόσει στο νόμο της μη-αντίφασης, το σύστημα του αγκαλιάζει τις αντιφάσεις έτσι όπως παρουσιάζονται στην αντικειμενικότητά τους. Οι αντιφάσεις δεν είναι λάθη της σκέψης αλλά είναι ο συγχρονισμός της σκέψης με την αντικειμενικότητα του κόσμου. Αυτή η βαθιά δημοκρατικότητα της σκέψης του όμως καταλήγει σε απολυταρχία καθώς συστρατεύεται με την υπάρχουσα πορεία πραγμάτων. Ενώ δεν θέλει να έχει προαπαιτούμενα, αδυνατεί να δει την βία που έχει ασκηθεί ήδη στη σκέψη για να πάρει την υπάρχουσα μορφή της. Ο Adorno φέρνει αντιμετώπιση τη διαλεκτική με τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό, και αντίστροφα τον υπαρξισμό και την φαινομενολογία με τον Hegel.

Η στρατηγική του αυτή έχει σαν σκοπό να αποδιώξει από την ελεγιανή θεωρία, τις κρυφές υπερβατολογικές αρχές ώστε να την καταστήσει πραγματικά κριτική.⁷¹ Η πραγματικά κριτική διαλεκτική, δεν έχει σκοπό να καταδείξει μόνο τις διαμεσολαβήσεις μεταξύ των εννοιών -αυτό όπως έχουμε δει το καταφέρνει και η εγελιανή- αλλά να δείξει αυτό που περισσεύει από το σύνολο της λογικής οργάνωσης των διαμεσολαβήσεων. Να δείξει μέσα από την συνολική αστοχία της διαλεκτικής εννοιολογικής κίνησης, αυτό που η κίνηση ως οργανωμένο σύστημα έχει αποκλείσει: το Άλλο, το ον, το μη-εννοιολογικό⁷² “κάτι”. Στην ουσία στρέφει τη διαλεκτική ενάντια στον εαυτό της.

α) Ως προς τη φαινομενολογία ο Adorno παρά την κριτική του, κάτι από αυτήν. Είναι αυτό που θα λέγαμε ως “στοιχειώδης φαινομενολογική πλευρά”. Υπάρχει κάτι έξω από την αντίληψη, τη σκέψη και την έννοια. Αυτό το δείχνουν οι ίδιες οι φαινομενολογικές αντινομίες⁷³ όπως έχουμε αναφέρει. Η θέση της φαινομενολογίας ότι η αλήθεια των πραγμάτων βρίσκεται στην άρση των εννοιολογικών διαμεσολαβήσεων είναι ορθή. Αυτό συμβαίνει γιατί η σκέψη, η ροή των εννοιών μέσα της και η γλώσσα τείνουν να καταστέλλουν την απράμιλλη μοναδικότητα του πράγματος. Το εντάσσουν σε ένα ιεραρχικό σύστημα ταξινομήσεων και εξομοιώσεων. Τα πράγματα γίνονται είδη ενός γένους. Η φαινομενολογία, αν και είχε σωστό αίτημα, δεν κατάφερε να φέρει σε πέρας το πρόγραμμα της καθώς αξίωνε να βρει το αντικείμενο αλλά έδινε προτεραιότητα στο υποκείμενο και στις λογικές του ικανότητες. Έτσι κατέληξε σε αφαιρέσεις.⁷⁴ Μια ευθεία εννοιολογική κατάργηση της εννοιακότητας είναι αδύνατη.⁷⁵ Μέσω της διαλεκτικής όμως, μπορούμε όχι απλά να δούμε τις

71 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. Πρώτη παράγραφος του βιβλίου.

72 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική* ο.π σ. 170

73 Αυτόθι. σ.228 και 235-236

74 Αυτόθι. σ. 199

75 Αυτόθι. σ. 190-191

διαμεσολαβήσεις των εννοιών αλλά και τα όρια τους. Η δικαιοσύνη απέναντι στο αντικείμενο, η άρση των εννοιολογικών μεσολαβήσεων μπορεί να επιτευχθεί μόνο στα σημεία που ο Λόγος αστοχεί να το ταξινομήσει⁷⁶. Το αντικείμενο χειραφετημένο από την έννοια μπορεί να εμφανιστεί μόνο ως υπαινιγμός. Η φαινομενολογική δικαιοσύνη απέναντι στο αντικείμενο, έχει ακόμα μια πτυχή για τον Adorno που θα συνδυαστεί αργότερα με την ψυχανάλυση: την δικαιοσύνη ως προς την υλικότητα του σώματος.

β) Ως προς τη διαλεκτική ο Adorno κρατά την αρνητική μέθοδο, αν και με αρκετές τροποποιήσεις. Ο Adorno χονδρικά εντοπίζει δύο Hegel,⁷⁷ τον διαλεκτικό, ο οποίος προσανατολίζεται στην διαφορά, στην ανοιχτότητα των εννοιών και στην άρση των προϋποθέσεων⁷⁸. Αυτός ο Hegel θέλει να διαρρήξει τα στεγανά όχι μόνο της σκέψης αλλά και του υπάρχοντα κόσμου. Αυτή η τάση όμως της διαλεκτικής υπονομεύεται από τον συστηματικό ή ιδεαλιστικό Hegel, τον Hegel στον οποίο ο Adorno προσανατολίζει όλη την κριτική του. Ο Adorno θεωρεί ότι η διακήρυξη του Hegel ότι η ενότητα της διαφοράς δεν είναι και σύνθεση τους, *δεν επιβεβαιώθηκε* στο σύστημα του. Στο βαθμό που η πορεία των εννοιών στην διάνοιξη τους προς άλλες έννοιες είναι προπαρασκευασμένη τότε όλο το σύστημα έχει σαν προϋπόθεση του μια κάποια οριστική έννοια.⁷⁹ Συνεπώς ως σύνολο αφενός έχει κάποιες αστόχαστες παραδοχές αφετέρου αποκλείει κάθε τι έξω από την έννοια και τη σκέψη αφού η προϋπόθεση *είναι έννοια* και η έννοια ορίζεται *δια του αποκλεισμού*.⁸⁰ Αυτή η συστηματική διαλεκτική, σαν βασικό της χαρακτηριστικό έχει την εξίσωση του ανόμοιου, την υπαγωγή της διαφοράς που η ίδια ανακαλύπτει, στην έννοια ανώτερης τάξης που λειτουργεί ως καθορισμός και θεμέλιο της διαφοράς. Αυτή είναι η *θετική διαφορά στον Hegel κατά τον Adorno*⁸¹, δηλαδή η οριοθέτηση της διαφοράς μέσω μιας ανώτερης έννοιας που την προσδιορίζει ως *όμοια*, ως *κατάφαση* μέσα στο καθορισμένο διαχωρισμό της διαφοράς. Πχ το $a = -a$ γιατί είναι αμφοτέρα $|A|$. Η διαφορά πρέπει να υπαχθεί στην προϋπόθεση του συστήματος ακριβώς γιατί το συνολικό θεμέλιο του συστήματος, η αρχή της συστηματικότητας το επιτάσσει. Επίσης η αρχή είναι αυτή που οργανώνει την διαφορά τους.⁸² Στην ουσία οι δύο έννοιες ορίζονται δια του αμοιβαίου αποκλεισμού τους, της ριζικής διαφοράς τους και η έννοια στην οποία ανάγονται είναι αυτή που τις ορίζει αμοιβαία και ενιαία ως έτερες. Ένα σύστημα έχει μέσα του *ουσιώδεις* διαφορές, δηλαδή *προσδιορισμένες*, προβλέψιμες και λειτουργικές διαφορές για το ίδιο. Η άρνηση της άρνησης είναι η υπαγωγή σε μια έννοια ανώτερης τάξης, δηλαδή στην κατάφαση του διαχωρισμού των εννοιών σε μια. Γι αυτό και ως σύνολο αποτελεί το σύνολο των ταυτίσεων του. Αυτό του δίνει υπόσταση.⁸³ Μια τέτοια αντίληψη, στην ουσία ξαναδίνει προτεραιότητα στο υποκείμενο και την λογική της σύνθεσης των διαφορών. Ξαναφέρει την λογική της ταξινόμησης του είδους και του γένους καθώς οι έννοιες κατανέμονται ανάλογα την ταύτιση τους με κάτι γενικότερο.⁸⁴ Αυτή η τακτική είναι αυτό που ο Hegel υποτίθεται στηλίτευσε σε άλλους φιλοσόφους: δεν έκαναν τη διάκριση μεταξύ αφηρημένης και συγκεκριμένες άρνησης, με την δεύτερη να ακολουθεί όχι μια προκατασκευασμένη διαφορά, αλλά τη διαφορά του ιδιαίτερου αντικειμένου. Ο ίδιος όμως κάνει το λάθος που θέλησε να αποφύγει. Με το να ανάγουμε την διαφορά στην ανώτερη έννοια, τις συνθέτουμε και αγνοούμε το τι σημαίνει η διαφορά. Της ασκούμε μια βίαιη προσαρμογή η οποία ούτε εκδηλώνεται πλήρως ως σύγκρουση ούτε και επιλύεται αλλά “διατηρείται” σε ανώτερη τάξη,

76 Αυτόθι. σ. 195 και 227

77 Αυτόθι. σ. 192-194 και Adorno T.W. *Minima moralia*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 355-358

78 Αυτόθι. σ. 189-190

79 Αυτόθι. σ. 192, 197 και 239-240 και 364

80 Αυτόθι. σ. 211. Ο Hegel κατά τον Adorno παραμελεί το γεγονός ότι η εννοιολογική διαμεσολάβηση υπονοεί μια μη-εννοιολογική διάσταση

81 Πρέπει να τονίσουμε από τώρα για λόγους συνοχής, ότι αυτό ακριβώς το σημείο ο Deleuze το ονομάζει εννοιολογική διαφορά, που περιέχει άρνηση (negation). Από αυτό προκύπτει και η διαφορετική ορολογία μεταξύ Deleuze-Adorno που προκαλεί σύγχυση.

82 Αυτόθι. σ. 197

83 Αυτόθι. σ. 222

84 Αυτόθι. σ. 181

κάθε άρνηση είναι απλά προετοιμασία για την επόμενη ενότητα και ταυτότητα.⁸⁵ Ο Hegel μεροληπτεί υπέρ της ενότητας και έτσι καταντά μια ανακύκλωση παλαιότερων φιλοσοφιών.⁸⁶ Ακόμα και αν ο Hegel προσπαθεί με μεγάλο πάθος να αποδείξει ότι αυτό το υποκείμενο δεν είναι ατομικό αλλά ένα συλλογικό υποκείμενο με αντικειμενικότητα, όπως η ηθική ζωή (Sittlichkeit) και το κράτος (Staat) λίγα πράγματα αλλάζουν. Είναι ένα ήδη συγκροτημένο υποκείμενο ως σύστημα. Αυτό το συλλογικό σώμα ως αντικειμενική συνθήκη επιβιώνει μέσα στην υποκειμενική ατομική σκέψη που συγκροτεί και αντίστροφα το κράτος δεν άρει την αυθαιρεσία της υποκειμενικότητας απλά τη μεγεθύνει. Κάθε σύστημα έχει το αίτημα της ενότητας του ως συγκρότηση και συνεπώς της καταστολής ή του αποκλεισμού της διαφοράς από την οργανωτική αρχή. Η διαλεκτική ως ενοποιημένο σύστημα πρέπει να αποκλείσει κάτι για να οριστεί ως τέτοια εν συνόλω ακριβώς όπως η ταυτότητα της έννοιας είναι η καθορισμένη διαφορά της.⁸⁷ Ο Hegel φυσικά θα μας έλεγε ότι αυτό δεν είναι πρόβλημα, καθώς η οργανωμένη έννοια γίνεται συγκεκριμένη και ιδιαίτερη ακριβώς δια του διαχωρισμού με άλλες και της υπαγωγής αμφοτέρων σε κάτι γενικό, δεν είναι η αρχική υπόθεση που αποκλείει αλλά ο αποκλεισμός που οργανώνει την αρχική υπόθεση. Είναι δηλαδή μια γενική ιδιαιτερότητα, μια ιδιαιτερότητα που διαφοροποιείται από τις άλλες με όμοιο τρόπο. Όμως αυτό είναι για τον Adorno που πολλές φορές ονομάζεται περιπαικτικά “ταχυδακτυλουργία”.⁸⁸ Αυτή η διαλεκτική, που αργότερα θα συνδεθεί με την καπιταλιστική ολότητα, είναι μια κυκλική διαλεκτική που επιστρέφει στην αρχή της. Είναι η διαλεκτική της ταυτότητας ή αυτό που ο Adorno -υπό την επιρροή του Benjamin- ονομάζει “πάντοτε ίδιο”. Ο Adorno θα προτείνει μια δική του διαλεκτική, την αρνητική, η οποία δεν επιλέγει απλά μεταξύ των “δύο Hegel”, αλλά προτείνει μια πιο πολύπλοκη και διαφορετική σκέψη που αποφεύγει να κλειστεί στον εαυτό της.

γ) Ο Adorno έρχεται σε επαφή με τον υπαρξισμό επίσης, μέσω του δάσκαλου του Paul Tillich και τη Habilitation του πάνω στον Kierkegaard. Αν και σε γενικές γραμμές δεν ασπάζεται το υπαρξιστικό πρόγραμμα αντλεί ένα κομβικό κομμάτι για την κριτική της διαλεκτικής του συστήματος από τον Tillich. Η εγγελιανή μεθερμηνεία του Tillich του δόγματος της πίστης στον Kierkegaard χρησιμεύει στην κατάδειξη του ψεύδους της ιδέας του Απόλυτου ως συστήματος σκέψης ή ως οντολογικού συστήματος. Για τον Tillich, όπως και για τον Kierkegaard νόημα στην ύπαρξη δίνει η πίστη. Η πίστη εξυψώνει μια έννοια, ένα σύμβολο ή αντικείμενο στη σφαίρα του απόλυτου νοήματος για τον άνθρωπο και οδηγεί τις πράξεις του.⁸⁹ Είναι η έννοια που καθορίζει όλες τις άλλες, που αποτελεί την τελική απάντηση στην αγωνία της ύπαρξης.⁹⁰ Εδώ όμως εμφανίζεται το παλαιό πρόβλημα των καθόλου και των καθέκαστων εννοιών. Ο Tillich ισχυρίζεται ότι δεν πρέπει ένα μερικό αντικείμενο, εμπειρικό ή συγκεκριμένη έννοια να αποτελέσει αντικείμενο πίστης. Αυτό είναι το ψευδές απόλυτο. Αν συμβεί αυτό -που δυστυχώς συμβαίνει- μια καθέκαστη έννοια ανάγεται σε γενικός κανόνας. Από αυτό εξυπακούεται πως αφού είναι περατή έννοια και διαχωρίζεται από τις άλλες μέσω αρνητικών σχέσεων, οτιδήποτε δεν χωρά στη μερικότητα του γενικού κανόνα της πρέπει να υποταχθεί⁹¹. Πρέπει να υπάρχει μια βίαιη ταυτότητα μεταξύ της απόλυτης πίστης και των επιμέρους πραγμάτων ή ατομικών πράξεων που υποτίθεται αυτή αιτιολογεί. Ο Tillich δίνει σαν παράδειγμα την πίστη στην απολυτότητα της ιστορίας της πατρίδας και όχι στην δύναμη του ανθρώπου να παράγει μια οικουμενική ιστορία. Μια τέτοια πίστη θα αποκλείσει οποιαδήποτε ιστορία δεν χωρά στην οριοθετημένη ιστορικότητα του γερμανισμού⁹². Στον Tillich το απόλυτο είναι με αναντίρρητο τρόπο μια διαδικασία και γιαυτό δεν μπορεί να είναι ένα μερικό αντικείμενο. Απόλυτο είναι αυτό το οποίο δεν έχει τέλος, αλλά υπάγει τα πάντα αγκαλιάζοντας τα ως μερικότητες. Το μόνο το οποίο αποκλείει είναι ο αποκλεισμός. Δεν τα

85 Αυτόθι. σ. 195-196

86 Αυτόθι. σ. 191

87 Αυτόθι. σ. 43

88 Αυτόθι. σ. 213

89 Paul Tillich, *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago university press, Chicago 1955, σ. 59

90 Paul Tillich, Paul Tillich, *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago university press, Chicago 1955, σ. 8-9

91 Paul Tillich, *What is Religion?* University of New York press, New York 1973, σ. 85-87

92 Paul Tillich, *the ultimate concern: Tillich in dialogue*, University of New York press, New York 1965, σ. 25

περικλείει οργανωτικά βάση μιας αρχής αλλά ως μορφές συμφιλωμένης συνύπαρξης. Κάθε τι συνυπάρχει με το Άλλο του ως διακριτό αλλά όχι ως διαχωρισμένο. Η συνύπαρξη είναι αλληλοβοήθεια και αγάπη, το πάθος να υπερβούμε τις υπάρχουσες οριοθετήσεις. Ο Tillich παίρνει στα σοβαρά τόσο τις εξισωτικές παραδόσεις της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης όσο και τον πρώιμο Marx με την απεικόνιση ενός κόσμου που ο καθένας θα είναι η αυτοεκπλήρωση των δυνατοτήτων του άλλου και όχι ο ανταγωνιστής του. Στην θέση ενός τέτοιου απόλυτου θα τοποθετηθεί ο Θεός ως διαδικασία συμπερίληψης και πίστης στην ίδια την δυνατότητα της διαδικασίας. Ο Θεός δεν μπορεί να συμβολοποιηθεί και στο βαθμό που θρησκευτικά το κάνουμε πρέπει να μένουμε κριτικοί απέναντι στην απεικόνιση καθώς πάντα ελοχεύει ο κίνδυνος του φετίχ, της μερικότητας του συμβόλου, της λέξης, της έννοιας. Ο Θεός εδώ παύει να είναι οργανωτική αρχή αλλά αντιθέτως γίνεται οργανωμένη, μια έννοια σε σημείο αυτοκατάργησης ή “σπασίματος” όπως το ονομάζει ο Tillich.

Αν ο Tillich βρίσκεται όπως λέει μεθοδολογικά στο σύνορο μεταξύ θεολογίας και κοσμικής φιλοσοφίας, ο Adorno έχει περάσει εδώ και καιρό στη πλευρά της γης. Δεν έχει αγωνίες να ονομάσει κάτι Θεό και δεν θεωρεί ότι μια συνεκτική θεωρία μπορεί να οικοδομηθεί μέσω της πίστης και της αγωνίας στην οποία αυτή απαντά, στάσεις που αμφοτέρως τις θεωρεί ηττοπαθείς εσωστρέφειες. Η θεωρία όμως του ψευδούς και αληθούς απόλυτου εμπεριέχει μια ειδική ανάγνωση του Hegel που τον ενδιαφέρει και μια κριτική της ιδεολογίας. Δεν μπορεί να δομηθεί ένα σύστημα, όπως αυτό του Hegel το οποίο να έχει στη βάση κάποιες καθορισμένες πρωταρχικές αρχές και να απαιτεί τα επιμέρους χαρακτηριστικά των μερών του να ταυτίζονται με αυτό. Αυτό το αίτημα οδηγεί σε ανταγωνισμό μεταξύ των μερών και του όλου⁹³ καθώς κάθε μερικότητα προσπαθεί να αναχθεί σε απόλυτη ή να ταυτιστεί με αυτή, οδηγώντας πάντα σε αντίφαση: Η ολότητα που είναι οργανωμένη βάση μιας αρχής, είναι πάντα μερική και αντιφάσκει με τον εαυτό της καθώς αποκλείει το Άλλο, αυτό που δεν είναι ολότητα και δεν οργανώθηκε μέσα της.⁹⁴ Άρα δεν είναι ολότητα ούτε η ίδια. Όσο πασχίζει να το εξαφανίσει τόσο το αναπαράγει. Η άρνηση του Άλλου είναι που τον κάνει ριζικά άλλο, όχι απλά διαφορετικό αλλά έτερο, να αντί-κείται. Αυτό που ορίζει πλέον την διαφορά τους συστηματικά είναι ο αποκλεισμός, που είναι η ίδια η οργάνωση της ολότητας. Η βία που ασκεί η ολότητα στα μέρη της για να τα ορίσει μεταξύ τους ως έτερα έχει αποκαλυφθεί. Αυτό είναι ένα επιχείρημα το οποίο διαπερνά όλη την Αρνητική διαλεκτική και είναι αυτό που έμεινε μέσα της, ως εκκοσμικευμένο υπόλειμμα της θεολογίας της διαδικασίας (process theology). Οι έννοιες στον Adorno δεν είναι ποτέ απλά έννοιες αλλά κοινωνικές μορφές. Το σύμπλεγμα των εννοιών αντικατοπτρίζει το σύμπλεγμα της κίνησης της κοινωνίας και αντίστροφα. Η ολότητα που αποκλείει την διαφορά που δεν μπορεί να οργανώσει είναι *ολοκληρωτική*. Ο Adorno θα το ονομάσει αυτό *μερικοκρατική ολότητα* ή σύστημα.⁹⁵ Ο Adorno δεν θα ενσωματώσει απλά την θεωρία του Tillich έστω και κατά μέρος. Αλλά θα ερμηνεύσει την ίδια διαλεκτικά ως τη σχέση της ολότητας με τη συγκρότηση του επιμέρους της, κάτι το οποίο διέφευγε από τον Tillich λόγω θεολογικών και υπαρξιστικών καταβολών.

Ο Adorno πραγματεύεται τα παραπάνω θέματα και αναπτύσσει την μέθοδο του κατά κύριο λόγο στην Αρνητική Διαλεκτική, ενώ τα επιχειρήματα του μπορούν να βρεθούν και σε προηγούμενα έργα όπως στην Διαλεκτική του Διαφωτισμού και το *Minima Moralia*. Με βάση την παραπάνω παράθεση, έχουμε τρεις όψεις της μη-ταυτότητας, οι οποίες μεταξύ τους συνδέονται διαλεκτικά. Αυτή η σύνδεση δεν συγκροτεί απλά τη μέθοδο της αρνητικής διαλεκτικής αλλά του συνολικού προγράμματος του Adorno.⁹⁶ Όταν εδώ χρησιμοποιούμε τη λέξη διαλεκτική, δεν εννοούμε μια λογική ενσωμάτωσης, ορισμού της διαφοράς τους ή συστηματοποίησης τους.⁹⁷ Αντιθέτως συνδέονται διαλεκτικά με τη λογική της αποσάθρωσης, της διάλυσης και της διαφοροποίησης. Δεν

93 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 177

94 Αυτόθι. σ. 243

95 Αυτόθι. σ. 177

96 Deborah Cook, *Adorno, Foucault and the critique of the West*, Verso, London 2018 σ.21-24

97 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 9

αποτελεί κάθε όψη την καθορισμένη μερικότητα της ανώτερης της, αντιθέτως αποτελεί την αποδιοργάνωση της. Οι τρεις όψεις που συνθέτουν την μη-ταυτότητα και συγκροτούν μεταξύ τους την αρνητική διαλεκτική είναι α) η μη ταυτότητα του αντικειμένου με το υποκείμενο και την έννοια. Αυτή είναι η φαινομενολογική στοιχειώδης πλευρά και δείχνει το μη-εννοιολογικό ως προϋπόθεση του εννοιολογικού⁹⁸ β) η μη ταυτότητα του ολικού συστήματος με τα μέρη του και το έξωθεν του. Αυτό είναι το σημείο της κριτικής που θα δώσει ύστερα βάση στην κριτική της ολότητας όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο. Αυτή είναι μια μαρξιστική και εγγελιανή στιγμή. γ) το υποκείμενο δεν είναι ταυτόσημο με τον κοινωνικά παραδεκτό εαυτό του. Αυτή είναι μια μαρξιστική και φροϊδική στιγμή.

Από αυτές τις πλευρές, η πρώτη μπορεί να θεωρηθεί ως “δέουσα” ή θετική, η δεύτερη ως αρνητική, πιστή απεικόνιση του σημερινού κόσμου και η τρίτη ως ο συνδυαστικός κρίκος μεταξύ των δύο. Μια τέτοια απλούστευση όμως δεν μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την μέθοδο του Adorno, την οποία ο ίδιος, στο φόβο της συστηματοποίησης δεν εκθέτει συστηματικά. Θεωρούμε ότι ο Adorno εμφωλεύει διαλεκτικά κάθε πλευρά της μη-ταυτότητας μέσα στην άλλη προσπαθώντας κάθε φορά να αποσταθεροποιήσει αμφότερες τις μεθοδολογίες. Στο καθαρά φιλοσοφικό κομμάτι της αρνητικής διαλεκτικής το οποίο θα εκθέσουμε εδώ, συνδιαλέγονται κριτικά κατά βάση το (α) με το (β). Καταδεικνύεται η ανεπάρκεια της φαινομενολογίας αλλά και ο ολοκληρωτισμός της λογικής της συστηματικής διαλεκτικής. Η δική του μέθοδος, η αρνητική διαλεκτική, προτείνει την άποψη ότι αφενός πάντοτε έχουμε έννοιες, αφετέρου οι έννοιες δεν είναι τα πάντα. Στη διαλεκτική μεταξύ αυτών των πλευρών αποκαλύπτονται τόσο οι εννοιολογικές διαμεσολαβήσεις εν γένει, όσο και οι διαμεσολαβήσεις της σκέψης από κάτι έξω από αυτήν, το υπόλειμμα των αντικειμένων. Το αντικείμενο εδώ έχει διπλό χαρακτήρα, σημαίνει τόσο αυτό που είναι έξω από το περικλειστο υποκείμενο, δηλαδή τον κόσμο, όσο και αυτό που είναι έξω από την έννοια, το μη-εννοιολογικό αντικείμενο.

Είδαμε πριν, ότι ο Hegel κάνει μια διαλεκτική του ουσιώδους. Οι ουσιώδεις σχέσεις είναι αυτές που καταδεικνύουν την εσωτερική τους αναγκαιότητα μέσα στη σκέψη ως διαφορές. Αυτό που περισσεύει είναι το επουσιώδες. Ο Adorno ξεκινά την σαρωτική αντιπρόταση του αντιστρέφοντας την πορεία της σκέψης. Η διαλεκτική σκέψη πρέπει να αρχίσει από το απείρω μικρό,⁹⁹ από αυτό που η αναγκαιότητα του γενικού συστήματος έθεσε στο περιθώριο της πορείας της. Το υπόλειμμα ως προς μια συγκεκριμένη λογική θεωρία είναι η ελάχιστο φωνή της, ως προς το σκέπτεσθαι γενικά είναι το μη-εννοιολογικό, αντικείμενο.¹⁰⁰ Αν η γενική πορεία των εννοιών κινείται βάσει της προϋπάρχουσας αρχής της που αποκαλύπτεται, τότε το υπόλειμμα, το επουσιώδες τίθεται στο περιθώριο *αναγκαία* και ως αποκλεισμός ορίζει διαλεκτικά το σύστημα συνολικά ως ταυτό. Αυτό όμως σημαίνει ότι διακατέχεται από αναγκαιότητα στον ίδιο βαθμό που διακατέχεται και το ουσιώδες, κάτι το οποίο ο Hegel επίσης αναγνωρίζει. Ο Adorno όμως θα ισχυριστεί ότι ο Hegel δεν έμεινε πιστός στην ανακάλυψη του. Το επουσιώδες γίνεται ουσιώδες, παρά τη διαφωνία του με την οργανωτική αρχή των εννοιών. Αυτή η ασυμφωνία του επουσιώδους να συμμορφωθεί με το σύνολο των ταυτίσεων της ουσίας καθιστά την αξίωση της ουσιαστικότητας του συστήματος αναληθή καθώς πλέον έχουμε δύο αξιωμένες αναγκαιότητες, μια εντός και μια εκτός συστήματος. Κάθε κλειστότητα καταρρέει εδώ. Η ιδεαλιστική διαλεκτική αποκαλύπτεται δια των ίδιων της των κριτηρίων ως ψευδής και επουσιώδης.¹⁰¹ Το ουσιώδες τώρα είναι το επουσιώδες, αυτό που είναι πάντα εκεί στο περιθώριο και αποσταθεροποιεί τη συστηματοποίηση.¹⁰² Αυτή η φροντίδα για το επουσιώδες δημιουργεί μια νέα λογική που είναι μια νέα μέθοδος. Η *Αρνητική διαλεκτική*

98 Ο Adorno αναφέρει στις διαλέξεις του για την αρνητική διαλεκτική ότι η α) είναι η υποκειμενική πλευρά της μη ταυτότητας, ενώ τα β) και γ) είναι στην αντικειμενική πλευρά της μη-ταυτότητας. Παραθέτεται σε Deborah Cook, *Adorno, Foucault*, ο.π. σ. 23

99 Adorno Theodor W. *Minima Moralia*, ο.π, σ. 211 (§ Μεγάλο και μικρό)

100 Αυτόθι. σ. 44

101 Αυτόθι. σ.183

102 Αυτόθι. σ. 205-209

εμφανίζεται ως η αντίθεση σε κάθε σύνθεση, η διάσωση των ελασσόνων φωνών που μένουν στο περιθώριο ως άλογες και μη λειτουργικές στα πλαίσια της εννοιολογικής ολότητας. Αυτές τώρα έχουν μια νέα λειτουργία, τη λογική όχι της σύνθεσης μα της διάλυσης και της αποσάθρωσης. Αποκαθιστούν τη διαλεκτική ως τη τέχνη που υποσκάπτει τις απροϋπόθετες ιδεοληψίες και την θέση τους μέσα στον Λόγο. Η άρνηση της άρνησης δεν σημαίνει κατάφαση. Μια τέτοια ερμηνεία έχει θέσει από πριν την κατάφαση ως υποκειμένη έννοια προς την οποία θέλει να πορευτεί.¹⁰³ Η άρνηση της άρνησης σημαίνει περαιτέρω άρνηση, περαιτέρω αποδιοργάνωση του συστήματος μέσω της σταθερής παρουσίας του υπολείμματος. Άρνηση της άρνησης είναι η μη-αναγωγή της μη-εννοιολογικής διαφοράς σε μια θεμελιακή έννοια. Είναι η ενθύμηση μέσα στις έννοιες της ελευθερίας του αντικείμενου από αυτές.

Με το που εγκαταστήσει ο Adorno την αναγκαιότητα του υπολείμματος δίπλα από κάθε εννοιολόγηση, μπορεί να κατηγορήσει την συστηματική διαλεκτική ως ιδεαλιστική και μερικοκρατική όπως και τα προηγούμενα συστήματα σκέψης. Βρίσκεται και αυτή στην πλευρά της προτεραιότητας του υποκειμένου. Όμως αυτό δεν την καταργεί ολότελα ως μέθοδο καθώς το δυνατό της σημείο ως φιλοσοφία δεν ήταν η ανακάλυψη μιας αρχής ή η επιβολή μιας ενότητας.¹⁰⁴ Η καινοτομία ήταν η κατάδειξη της μη δυνατότητας ενσωμάτωσης του Άλλου. Η αξίωση της φαινομενολογικής μη-ταυτότητας για το πλεόνασμα του όντος από την έννοια και την ασύμπτωτη μεταξύ πράγματος και έννοιας πλέον διαλεκτικά θεμελιώνεται χωρίς a priori. Ο Adorno συγκροτεί έτσι μια διαλεκτική των ασύμπτωτων και των υπολειμμάτων, του επουσιώδους, η οποία δεν έχει σταθερό εννοιολογικό κέντρο. Σε αυτό το πλαίσιο ανάλυσης αναλύονται μια σειρά από κλασικά μοτίβα των φιλοσοφιών της προτεραιότητας του υποκειμένου.

Η φαινομενολογία του Husserl και η μετεξέλιξη της από τον Heidegger σε ακόμα υψηλότερα επίπεδα αφαίρεσης, είναι θεωρίες της ταυτότητας. Αν και αξιώνουν, ειδικά ο Heidegger, την ελευθερία των πραγμάτων από τον λόγο και τον καταναγκασμό των εννοιών, αυτή είναι μια ψευδής χειρονομία ειρήνης με τα πράγματα. Μέσα της κρύβει έναν μεγαλύτερο υπαινιγμό για πόλεμο. Οποιος πιστεύει ότι το πράγμα είναι αδιαμόρφωτο και του επιβάλλεται δεσποτικά το υποκείμενο με τα κατηγορήματα του, ακόμα πιστεύει στην προτεραιότητα του υποκειμένου, καθώς αυτό έχει την a priori αυτενέργεια του να οπισθοχωρήσει. Μια τέτοια προσέγγιση επίσης δεν επιτρέπει την ανάλυση των αιτιών του της λογικής ταυτότητας έξω από έναν ψυχολογισμό.¹⁰⁵ Υπακούει ακόμα στην εσωτερικευμένη λογική του Ordo του Ακινάτη. Με την πτώση της τάξης του Θεού, ο Θεός αναστήθηκε με την αναβάθμιση του ορθού Λόγου και της αυτενέργειας του εγώ. Έτσι στη νεωτερικότητα ο κόσμος χωρίζεται πάλι στα δύο, στο σώμα και στο πνεύμα με το δεύτερο να θεωρείται ανώτερο.¹⁰⁶ Το πνεύμα και η σκέψη δεν έχουν όμως προτεραιότητα. Η σκέψη η ίδια προϋποθέτει ένα σώμα, ένα σώμα που είναι υλικό και πονά. Αυτό το δηλώνει και η ίδια η προτασιακή δομή, “η σκέψη μου”. Καμία σκέψη δεν μπορεί να είναι “μου” χωρίς το εγώ να μην ταυτίζεται μαζί της, και να μην υπονοεί κάτι άλλο ως βάση. Η επιμονή στην αντικειμενικότητα της συνείδησης και στην συνέχεια της μέσα στο χρόνο με τη μορφή του “εγώ νοώ”, αποδεικνύει το αντίθετο της. Ο χρόνος αφορά το παροδικό, αυτό που είναι φθαρτό μέσα του, το αντικείμενο, και εδώ ειδικότερα το σώμα.¹⁰⁷ Φιλοσοφικός ή επιστημολογικός ανταγωνισμός μεταξύ μεταξύ υποκειμένου και αντικείμενου υπάρχει μόνο στο βαθμό που αυτά θέτονται αντιθετικά από κοινωνικές συνθήκες. Στο βαθμό που αυτή η διαμάχη μετατρέπεται στο ζήτημα του σώματος και του πνεύματος, η διαμάχη για την προτεραιότητα τους είναι προ-διαλεκτική καθώς βασίζεται είτε στην αφαίρεση του σώματος από τη σκέψη είτε στην αφαίρεση της ίδιας της σκέψης από το σωματικό της χαρακτήρα, συνεπώς επαναφέρει την πρωτοκαθεδρία της σκέψης.¹⁰⁸ Η

103 Αυτόθι. σ. 179-181

104 Αυτόθι. σ. 192-198

105 Αυτόθι. σ. 229

106 Αυτόθι. σ. 239

107 Αυτόθι. σ. 224-228

108 σ.238 Ο Adorno εδώ γρήγορα συνειδητοποιεί ότι μπορεί να κατηγορηθεί για βιολογισμό, οπότε σπεύδει να πει

προτεραιότητα του αντικειμένου υποδηλώνει και την προτεραιότητα του σώματος. Πάντα μέσα στο πνεύμα υπάρχει αδιαχώριστα ένα σωματικό εγώ.

Ο Adorno αν και είναι διακηρυγμένα ενάντια στην οντολογία, μέσα από την συνεχή εύρεση του υπολείμματος στα παραδοσιακά σχήματα σκέψης θα αποδεχθεί την οντολογική προτεραιότητα του αντικειμένου έστω και στο ελάχιστο, χωρίς να μειώνεται παντελώς ο ρόλος του υποκειμένου.¹⁰⁹ Αυτό θα ήταν εκ νέου μια αφαίρεση από την πλευρά της σκέψης, συνεπώς θα ήταν άρση της οντολογικής προτεραιότητας του αντικειμένου. Η διαλεκτική σκέψη καθιστά σαφές στην ίδια τη σκέψη ότι μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου υπάρχει ένας φραγμός που δεν ενσωματώνει το αντικείμενο πλήρως. Η πραγματική διαφορά, η ανοιχτότητα του αντικειμένου μας δίνονται μόνο έμμεσα. Το μη αναγώγιμο του αντικειμένου στην έννοια δεν έχει να κάνει με το καντιανό πράγμα καθ' αυτό ή το καθαρό αντικείμενο του Husserl. Για να το δούμε πρέπει να σκεφτούμε όχι λιγότερο όπως στη φαινομενολογία, αλλά περισσότερο. Αλήθεια είναι η επί ίσους όροις περιστροφή μας γύρω από το μη αναγώγιμο του αντικειμένου στη σκέψη.¹¹⁰ Αν το υποκείμενο συγκροτείται επί της ταυτότητας του με το αντικείμενο, όπως μας υποδηλώνει ο Kant και όπως ο Hegel αναπτύσσει δυναμικά, η μη-ταυτότητα του αντικειμένου με τη σκέψη δηλώνει εκ νέου το μη τετελεσμένο υποκειμένου-αντικειμένου και των μεταξύ τους σχέσεων. Το αντικείμενο, ως έχων την προτεραιότητα διεγείρει τη σκέψη. Η σκέψη δεν ξεκινά μόνη της ως απόλυτη αυτενέργεια αλλά ως προσπάθεια να αδράξει την απειρότητα του πράγματος μπροστά της. Σκοπός της αρνητικής διαλεκτικής είναι να καταδείξει στη σκέψη ότι όντως δεν μπορεί να το ενσωματώσει.¹¹¹ Να της αφαιρέσει τον μύθο μιας απόλυτης αλήθειας, της υποτιθέμενης απόλυτης ταυτότητας μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου.¹¹² Αυτό όμως καθόλου δεν υποδεικνύει μια υποχώρηση ή παραίτηση της γνώσης. Αντίθετως το μη-ταυτόσημο είναι αυτό που κινητοποιεί τη σκέψη. Έτσι η σκέψη είναι αντιφατική γιατί κινητοποιείται από το μη-ταυτόσημο αλλά ακριβώς γιαυτό *τείνει* προς την ταυτότητα. Όταν η μη-ταυτότητα της σκέψης και του αντικειμένου γίνεται φιλοσοφία, θέτει στη σκέψη ένα πρόβλημα. Το πρόβλημα είναι η *Ιδέα*. Η ιδέα ελοχεύει ανάμεσα σε αυτό που έννοια είναι και σε αυτό που *τείνει* μέσω της διαφοροποίησης της προς το μη-εννοιολογικό. Δεν ενσωματώνει το μη-εννοιολογικό στην έννοια αλλά απορροφάται αυτή στο μη-εννοιολογικό χωρίς όμως να χάνεται. Η μη-ταυτότητα οδηγεί σε ένα πλεόνασμα σκέψης, σε ένα πλεόνασμα εννοιών το οποίο είναι απελευθερωμένο από μια δεσποτική αρχή. *Ταυτίζει παραπάνω από την ταυτότητα, γνωρίζει παραπάνω από τη γνώση*. Η μη-ταυτότητα, σε αντίθεση με την ταυτοτική και συστηματική σκέψη είναι ένα κάλεσμα η σκέψη να σπάσει τα δεσμά της, να υπερκεράσει τον εαυτό της. Το πέρασμα σε μια μη-εννοιολογική διαφορά είναι η αξίωση της να σκεφτεί έναν κόσμο πέρα από την αντίφαση.¹¹³ Η αντίφαση είναι κομμάτι αυτού του κόσμου.

Η διαλεκτική εδώ γίνεται μια διαλεκτική της υποχώρησης, μια *reductio hominis*.¹¹⁴ Υποδεικνύει το σύνολο των αντιφάσεων που έχει η πορεία προς την υποχώρηση του ανθρωπομορφισμού. Αυτές είναι οι αντιφάσεις ενός αντιφατικού κόσμου στραμμένες εναντίον του.¹¹⁵ Αυτό διαχωρίζει την αρνητική διαλεκτική από έναν καλπάζοντα σχετικισμό. Η άρση της απόλυτης αρχής του Λόγου

ότι η αντιστοίχιση του πνεύματος με τις λειτουργίες του εγκεφάλου δεν είναι αυτό που εννοεί. Το επιχείρημα δεν συνεχίζει. Αυτό που έλλειπε από την εποχή του Adorno και το οποίο θα τον βοηθούσε να αποκρούσει μια τέτοια κατηγορία ήταν ένα διαφορετικό βιολογικό επιστημολογικό μοντέλο. Την εποχή του Adorno επικρατούσαν οι λεγόμενες "molude theories" στη νευρολογία οι οποίες έκαναν ακριβώς αυτό που τις κατηγορεί ο Adorno, και χαρακτηρίζονται από επιστημολογικό αλλά και πολιτικό συντηρητισμό. Αυτό πλέον έχει αλλάξει.

109 Αυτόθι. σ. 226

110 Αυτόθι. σ. 231

111 Adorno Theodor & Horkheimer Max, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ, Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1987, σ. 57

112 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 227

113 Άμεση αναφορά στις καντιανές Ιδέες, ως τις υποθέσεις στις οποίες φτάνουμε δια του λόγου αλλά δεν μπορούμε δια του ίδιου να τις αποδείξουμε. Αυτόθι σ. 184-186

114 Αυτόθι. σ. 227

115 Adorno. *Minima moralia*, ο.π σ 241

δεν είναι γλωσσολογική πράξη -όπως ας πούμε στον Lyotard¹¹⁶- δεν είναι δηλαδή μόνο η μη-ταυτότητα της δομής της σκέψης με τον εαυτό της. Είναι η άρση της απολυταρχίας της σκέψης και της γλώσσας ως οντολογίας. Υπάρχουν πράγματα έξω από αυτήν που διεισδύουν μέσα της και στα οποία αναφέρεται. Αυτά της είναι ξένα. Απόδειξη αυτού είναι τόσο η σχέση μεταξύ της αρχής της πραγματικότητας και της αρχής της ηδονής του Freud όπου ο εξωτερικός κόσμος ως αντικειμενικότητα επιδρά στη διάταξη του ψυχισμού και των εννοιών, όσο και η κατάδειξη, η ονομασία, η μη ταυτολογία της γλώσσας με το πράγμα. Αν όλα ήταν γλωσσικά φαινόμενα η γλώσσα δεν θα έβγαζε νόημα, θα παρέμενε ταυτολογία. Η κριτική φιλοσοφία, η σκέψη και η γλώσσα εξαρτιούνται από το μη-εννοιολογικό με το οποίο δεν ταυτίζονται και στο οποίο δεν μπορούν να αποδοθούν οι ιδιότητες του λόγου.¹¹⁷ Το υπόλειμμα έξω από τη σκέψη δεν αποσταθεροποιεί το σύστημα μόνο, όπως είδαμε, αλλά αποτελεί και την νέα βάση της μη ολοκληρωτικής σκέψης. Είναι η *haecceitas*¹¹⁸ κάθε αντικείμενου που το κάνει ικανό να διαμεσολαβεί και να διαμεσολαβείται, το Άλλο που είναι εκεί, μη αναγώγιμο σε μας και διαψεύδει την μοναξιά του απόλυτου Λόγου. Η αδυνατότητα της γλώσσας είναι που την καθιστά δυνατή και δίνει στην φιλοσοφία μια πολύτιμη ένδειξη. Η μη-ταυτότητα δείχνει προς την πολλαπλότητα έξω από τη σκέψη και τη συστηματοποίηση, την στρέφει αναγκαία στις συνθήκες που τη συγκροτούν ως αντικειμενικότητα. Η σκέψη μπορεί να δει τι την συγκροτεί με το να στοχαστεί πότε η λογική της συμπίπτει με τους κοινωνικούς σκοπούς.¹¹⁹ Αυτό όμως δεν καταλήγει σε μια κοινωνιολογική ανάλυση της γνώσης. Αυτό θα σήμαινε ότι η κοινωνιολογία της γνώσης είναι λογικά ολοκληρωμένο σύστημα σε ταυτότητα με τα αντικείμενα της, θα ήταν μια αντικειμενική μετα-φιλοσοφία αλλά και μια ολοκληρωμένη γνώση του πως λειτουργεί η σκέψη σε σχέση με το περιβάλλον της. Η μη-ταυτότητα ως το μη-εννοιολογικό κάθε σκέψης, έρχεται εδώ να αποτρέψει αυτό το ενδεχόμενο. Η θεωρία έτσι λαμβάνει σοβαρά υπ' όψη της το πλαίσιο στο οποίο εκδηλώνεται και το οποίο είναι το *εσωτερικό* της όριο χωρίς όμως να ανάγει εντελώς τη θεωρία στο πλαίσιο και το πλαίσιο στη θεωρία.¹²⁰ Όλη η θεωρία του Adorno είναι ένα σύστημα ασύμπτωτων και εφαπτόμενων που λειτουργεί πάντα σαν φωνή διαφωνίας για να αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο ενός άλλου κόσμου, ο οποίος δεν είναι ακριβώς όπως τον βλέπουμε, και τον οποίο δεν βλέπουμε ακόμα.

Η στρατηγική που ακολουθεί είναι παρόμοια με αυτή που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Είναι μια στρατηγική που βρίσκεται διαρκώς στη “συνοριογραμμή”. Θέλει να μιλήσει για την προτεραιότητα του αντικείμενου γνωρίζοντας ότι βρίσκεται πάντα στη θέση του υποκειμένου. Ο Adorno ποτέ δεν μιλά από το έδαφος της χώρας που ανακαλύπτει μπροστά του. Η ευθεία αναφορά σε αυτό που η αρνητική διαλεκτική πάει να αποκαταστήσει, θα ήταν άμμεση διάγνωση της και υπαναχώρηση στην ταυτότητα με αξιώσεις αυθεντίας. Γιαυτό και ο υλισμός δεν έχει εικόνες, δεν υπόσχεται. Όμως το πρόβλημα αυτό, φιλοσοφικά μπορεί μόνο να σκιαγραφηθεί. Αυτό δεν είναι ένα υποκειμενικό καπρίτσιο του Adorno, αλλά προκύπτει από τη μεθοδολογία του, η οποία παρά τις μεγάλες τροποποιήσεις παραμένει διαλεκτική, δεν αφήνεται στην φαντασία. Έτσι αποκαθιστά το αντικείμενο μόνο μέσω της κατάδειξης των αντιφάσεων των κλειστών συστημάτων σκέψης. Οι αντιφάσεις που περιγράφηκαν, και η κυριαρχία της μερικοκρατικής ολότητας της συστηματικής σκέψης δεν είναι πνευματική αστοχία, η λύση των αντιφάσεων δεν μπορεί να εκπνευματιστεί. Η προτεραιότητα του αντικείμενου, έχει μια ηθική και ουτοπική προσταγή για συμφιλίωση μεταξύ πράγματος και υποκειμένου, την συνάντηση με το Άλλο, το καινοφανές, χωρίς να το

116 Αναφέρομαι εδώ στο Lyotard, Jean-Francois, *Le Différend*, 1983. Ο Adorno δεν κάνει μια ασαφή θεωρία, όπως παρόμοιες θεωρίες της γλωσσικής αποδόμησης στη Γαλλία μερικές δεκαετίες μετά. Η Α.Δ ξεκινάει την πρώτη σελίδα της διακηρύσσοντας ότι θέλει να “αποτρέψει οποιαδήποτε αοριστία”. Στην σ.30 ανάλογες θεωρίες που βιάζονται να ξεπεράσουν τα όρια τους χαρακτηρίζονται ως “χαζοχαρούμενες”.

117 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ.25

118 Ο Adorno το αναφέρει με τον ελληνικό όρο *τόδε τι* στην Αρνητική διαλεκτική. Χρησιμοποιώ τον λατινικό όρο για να δείξω την γενικότερη εγγύτητα του εν λόγω επιχειρήματος με τον Deleuze που θα αναπτύξω παρακάτω. Ο Deleuze χρησιμοποιεί τον λατινικό.

119 Αυτόθι, σ. 53-74

120 Αυτόθι, σ. 241-242

ενσωματώσουμε στο υπάρχον. Επίσης αξιώνει και το πέρασμα στην αντικειμενική ανάλυση τόσο επικουρικά όσο και κριτικά. Η μέθοδος που αναπτύσσεται εδώ, είναι από τον Adorno εφαρμόσιμη εξίσου στο πεδίο της κοινωνιολογίας, της επιστημολογίας και της ψυχανάλυσης. Κάθε σκέψη, είτε είναι μέθοδος ανάλυσης, είτε ο ψυχισμός κρίνεται από το αν καθυποτάσσει την μη-ταυτότητα. Αυτή είναι η ανάλυση της κοινωνίας στη μεγαλοκλίμακα, δηλαδή η κριτική του κράτους και της εμπορευματικής κυκλοφορίας και στην μικροκλίμακα, η κριτική του υποκειμένου και του ψυχισμού σε σχέση με την κοινωνία.

γ. Ο Deleuze και η vice-diction

Ο Deleuze αναπτύσσει την απάντηση του στην εγελιανή φιλοσοφία σε τρία βασικά βιβλία στα Nietzsche et la philosophie (1962), Logique du sens(1969) και Différence et répétition. Αν και εκ σίγουρα δεν είναι ο φιλόσοφος της προτίμησης του, υπάρχει μια διαρκής συνδιαλλαγή μαζί του. Και για τον Deleuze στοιχεία της θεωρίας του Hegel είναι συντηρητικά και υπάγονται στην λογική της ταυτότητας. Η καχυποψία του Deleuze πηγάζει ιστορικά από την καχυποψία εν γένει της γαλλικής διανοήσης, πολύ πριν τον ίδιο, επί αυτών -που οι ίδιοι οι γάλλοι διανοούμενοι- ερμήνευαν ως ντετερμινιστικά και και “πανγνωστικά” στοιχεία του Hegel. Στη Γαλλία από πολύ νωρίς, η παράδοση του νεο-καντιανισμού είχε απορρίψει τον εγελιανισμό ως παρανόηση, η φράση του Jules Lachelier ότι “δεν θα υπάρξει Hegel όσο διδάσκω εγώ” είναι μάλλον χαρακτηριστική.

Ο Deleuze εντοπίζει χονδρικά τρεις πλευρές της εγελιανής φιλοσοφίας. α) Η πρώτη πλευρά, είναι ο ανθρωπολογικός Hegel της εργασίας και της ετερότητας με τον Άλλο. Αυτός ο Hegel φυσικά δεν ανήκει στον εαυτό του, αλλά είναι ειδικό παράγωγο της γαλλικής διανοήσης πριν τον Deleuze, ειδικά του Alexander Kojève. Ο Kojève δίνει έμφαση, χονδρικά στο κομμάτι της φαινομενολογίας που ξεκινά από το τέλος του μέρους III και επεκτείνεται στο τέλος του μέρους IV. Έτσι αναδεικνύει την άμεση επιθυμία, και στο πως αυτή μέσω μιας διαδικασίας ετερότητας, της διαλεκτικής κυριαρχίας και υποτέλειας, οδηγεί στην αμοιβαία αναγνώριση και στη διαμόρφωση της υποκειμενικότητας. β) Η δεύτερη είναι ο Hegel των γενικών εννοιών, που υπάγει το επιμέρους στο όλο, ο συστηματικός Hegel. Όποια διαφορά δεν υπάγεται στη λογική του συστήματος είναι επουσιώδης. Αυτή είναι μια γενική ανάγνωση του Hegel, γνωστή και στη Γαλλία η οποία αναντίρρητα έχει κειμενική βάση. γ) Ο τρίτος Hegel είναι ο Hegel της διαλεκτικής ανατροπής και της παραγωγής νοήματος μέσω εννοιών. Από αυτές τις τρεις πλευρές, η πρώτη είναι κάτι που ο Deleuze έχει να αντιμετωπίσει ειδικά στη Γαλλία, η δεύτερη πλευρά, εν γένει αντιστοιχεί στην κριτική του συστήματος που αναλύει και ο Adorno. Ο τρίτος Hegel είναι μια πτυχή που ο Deleuze παίρνει από τον ύστερο Hyppolite, και σε κάποια σημεία μοιάζει με την αρνητική διαλεκτική. Παίζει σημαντικό ρόλο στην γενική μεθοδολογία σε συνδυασμό με άλλες φιλοσοφικές επιρροές. Αν και αυτή η τρίτη εκδοχή εμφανίζεται χρονικά πιο νωρίς, θα την πραγματευτώ τελευταία καθώς έχει μεγάλη έκταση και σχετίζεται με τη μέθοδο γενικά.

Ο Kojève αναπτύσσει έναν ανθρωπολογικό εγελιανισμό της εργασίας και της ετερότητας(α). Θεωρεί ότι ο άνθρωπος είναι το ον που συγκροτεί την υποκειμενικότητα του ως αλλοτριωμένο από τον εαυτό του στην εργασία του. Ο εαυτός μας είναι ένας ξένος. Η διαλεκτική του αφέντη και του δούλου, καθώς και το βάρος της ύπαρξης, δίνουν στον άνθρωπο την αγωνιώδη διάσταση του, που τον κινητοποιεί διαρκώς να την ξεπεράσει, αν και ανικανοποίητο τρόπο. Μέσα σε αυτή την αγωνία, και μόνο υποταγμένος σε αυτή, ο άνθρωπος παράγει το μεγαλείο του. Αυτή η αγωνία, σε τελική ανάλυση είναι η αγωνία της μερικότητας του, του ορίου, είτε αυτή η μερικότητα ονομάζεται Άλλος, είτε ονομάζεται αφέντης, είτε ονομάζεται σώμα, είτε θάνατος. Η εσωτερικευση αυτής της διαφοράς ως καθορισμένης διαφοράς, ως διαχωρισμός είναι που κάνει τον άνθρωπο καθέκαστο, δηλαδή μια αντίφαση με τον εαυτό του. Χωρίς αυτό τον διαχωρισμό ο άνθρωπος επανέρχεται στη ζώωδη

κατάσταση. Εδώ τα υποκείμενα συγκροτούνται ως έτερα, διαχωρισμένα, και αναγνωρίζονται ως αλληλοαναγνωριζόμενα.¹²¹ Εγώ είμαι εγώ γιατί δεν είμαι άλλος, και είμαι άλλος ακριβώς γιατί ως μη-άλλος είμαι εγώ. Ο άλλος με ορίζει ως εξωτερικό αλλά και εσωτερικό όριο. Αυτή η αμοιβαία αναγνώριση ως οριοθέτηση, μας δίνει και το κοινό εννοιολογικό πλαίσιο του αναδύομένου Λόγου στο οποίο βρισκόμαστε. Η ταυτότητα με τον εαυτό εδώ, είναι ακριβώς όπως στην εγελιανή λογική που εκθέσαμε παραπάνω, ταυτότητα ως άρνηση, μέσω του καθορισμού της άρνησης που ορίζει ένα πλαίσιο. Μέσα σε αυτό κοινό πλαίσιο ταυτότητας αρθρώνεται η διαφορά πλέον ως καθορισμένη.

Αυτή γραμμή σκέψης θεωρείται από τον Deleuze εντελώς προβληματική. Ανήκει σε αυτό που ο Deleuze ονομάζει “λογική του δούλου και της μνησικακίας”. Αυτή η νιτσεική κριτική που ασκεί ο Deleuze, κριτικάρει τις θεωρίες που βλέπουν τον άνθρωπο μόνο ως αποτέλεσμα του διαχωρισμού και της αποξένωσης του. Ο άνθρωπος νοείται ως το ον που η μόνη του δύναμη πηγάζει από την εμμενή αδυναμία του, και μπορεί να βρει τον εαυτό του μόνο σε έναν αγώνα αμοιβαίας αναγνώρισης με τον άλλο. Ο άλλος όμως παραμένει πάντα εν δυνάμει εχθρός, η διαλεκτική ξεκινά από την αντιπαλότητα της άκριτης και ζωόδους επιθυμίας και ο Λόγος μπορεί να υπάρξει μόνο ως μετέπειτα παράγωγο του άλογου αγώνα και της υποταγής. Έτσι η ορθολογική σκέψη είναι πάντα κάτι που λειτουργεί εξισοροπητικά και περιοριστικά και κάτι στο οποίο υπαγόμαστε. Δεν είναι δική μας, είμαστε ξένοι σε αυτή και μάλιστα απαιτεί την διαρκή μας εργασία για να ανανεώνεται σαν σχέση. Ο άλλος εγκαθίσταται ως αυτό που είναι, μόνο ως η διαλεκτική άρση της εχθρότητας, που να μεν καταργείται στην άμεση μορφή της αλλά ταυτόχρονα την διατηρεί ως δύναμη. Και αυτή η πιθανότητα είναι που αναπαράγει την λογική της υπαγωγής. Ο άλλος παραμένει υπόδειγμα του άλογου, που μόνο αν υπαχθεί σε κάτι εξωτερικό της αμοιβαίας σχέσης μεταξύ μας, μπορεί να γίνει έλλογος. Ο άλλος όμως δεν είναι μόνο ο άλλος άνθρωπος αλλά και ο άλλος μέσα στο ίδιο το άτομο που πρέπει να διαχωριστεί εσωτερικά, να εσωτερικεύσει τον διαχωρισμό ώστε να γίνει καθέκαστο, να γίνει υποκείμενο μεταξύ της άλογης επιθυμίας και της έλλογης σκέψης. Αυτή η αντίληψη κατά τον Deleuze αναπαράγει και το βασικό πρόβλημα της επιστημολογίας: το προλογικό, η επιθυμία, θεωρούνται χαστικά και άμορφα, τα οποία απαιτούν την οργάνωση του Λόγου -είτε του θεού είτε της αστικής κοινωνίας- ως εξωτερικότητα.¹²² Και στις δύο περιπτώσεις για να μην υποχωρήσουμε στο χάος ο Λόγος είτε υπερφυσικά είτε όχι πρέπει να είναι υπερβατολογικός, να είναι απροϋπόθετος. Μέσα μας δεν είμαστε απλά διχασμένοι αλλά έχουμε μια άμορφη, καταστροφική τάση και τον Λόγο ως άλλο. Η βασική μορφή της μνησικακίας (ο άλλος ως εξ ορισμού εχθρός), της ενοχής (το έσω μου ως δύναμη εχθρός) και της χριστιανικής και αστικής επιστημολογίας μόλις έχουν δημιουργηθεί. Ο αστικός λόγος βασίζεται απλά σε μια εκκοσμίκευση της χριστιανικής αντίληψης για τον κόσμο ως χάους που το οργανώνει ο Λόγος ως a priori. Μια βαθιά θλίψη, απόγνωση και ηθική της εργασίας αποτελεί την λογική προϋπόθεση ενός μέτριου αποτελέσματος φιλοσοφικά, του περιοριστικού και ελεγκτικού Λόγου (Kojève). Η όποια καταφατικότητα του ανθρώπου, μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της ταυτότητας που δομείται ως διαχωρισμός με έναν άλλο. Η ετερότητα, ο ανταγωνισμός και η αμοιβαία αναγνώριση γίνονται εδώ προϋποθέσεις του συστήματος σκέψης.¹²³

Πέρα από τις πολύ αρνητικές συνεπαγωγές που έχει πολιτικά μια τέτοια αντίληψη δεν έχει μόνο πολιτικά προβλήματα. Αναπαράγει και προβλήματα της επιστημολογίας. Από την μια το είναι, η επιθυμία, το προ-λογικό θεωρούνται άλογα οπότε θέτουν πάλι τον λόγο ως a priori αναγκαιότητα, ενώ ως θεωρητικά συστήματα ξεκινούν ως οντολογικοποιημένες εμπειρικές θεωρίες. Ο ανταγωνισμός είναι ιστορική εμπειρία. Από την άλλη δεν μπορούν να απαντήσουν από που προέρχεται και πως γεννιέται ο ίδιος ο Λόγος καθώς τον θέτουν ως εξωτερική σχέση, ως προϋπόθεση, ξαναβρισκόμαστε στο παλιό καλό υπερβατολογικό πρόβλημα. Αυτό μας φέρνει στο δεύτερο τύπο εγελιανισμού.

121 Hegel, *Φαινομενολογία του Νου*, ο.π. σ. 189 [147]

122 Deleuze, *Difference and repetition*, ο.π. σ. 276

123 Deleuze Gilles, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφ Άρης Στυλιανού, Πλέθρον, Αθήνα 2002, σ. 25

Ως προς το συστηματικό κομμάτι της γενικής φιλοσοφίας (β), ειδικά στην λογική και στην φαινομενολογία, ο Deleuze κατηγορεί τον Hegel ότι κάνει μια διαλεκτική των αντιφάσεων και της ετερότητας¹²⁴ που το ειδικό υπάγεται στο γενικό, σε γενικές γραμμές όπως εκτέθηκε στην παρέκβαση μας. Ειδικότερα ορίζει την διαλεκτική αυτή ως τη διαλεκτική του “μεγέθους”. Μεταξύ των διαφορών των εννοιών, επιλέγεται μια διαφορά η οποία μεγεθύνεται μέχρι το σημείο της αποτυχίας της, μέχρι του να γίνει αντιφατική με τον εαυτό της. Η κατεύθυνση αυτής της μεγέθυνσης, η αστοχία της αλλά και η επιλογή της διαφοράς που γίνεται αντίφαση, καταδεικνύουν την οργανωτική αρχή του συστήματος ως μια ανώτερη έννοια που καθορίζει τον διαχωρισμό μεταξύ τους. Είναι η βάση του συστήματος της διαφοράς, το ουσιώδες του.¹²⁵ Καθώς η διαφορά εδώ μπορεί να νοηθεί μόνο ως άρνηση της απλής αστόχαστης κατάφασης, και στην συνέχεια ως άρνηση της άρνησης όπου η πορεία των εννοιών δείχνει προς μια κατεύθυνση, αυτή η κατεύθυνση είναι ο όλο και μεγαλύτερος προσδιορισμός του αντικείμενου. Οι προσδιορισμοί εδώ φυσικά λειτουργούν ως αρνήσεις και ετερότητες για να ορίσουν τις ταυτότητες. Κάτι είναι +α γιατί δεν είναι -α. Για να λειτουργήσει μια τέτοια διαλεκτική ακόμα και αν δεν έχει ανασκοπήσει τον εαυτό της, προϋποθέτει το σημείο αποτυχίας της έννοιας να είναι προϋπάρχον και σταθερό ως δομή μεταξύ εννοιών.¹²⁶ Γιαυτό και η διαλεκτική δεν αποκαλύπτει κάποια ανεπανάληπτη γνώση, αλλά το περιεχόμενο της γνώσης στον εαυτό της. Αλλιώς η λογική συνέχεια του συστήματος θα ήταν απλά τυχαιότητα. Το αντικείμενο ως ταυτότητα με τον εαυτό του είναι μια καθορισμένη άρνηση ως διαχωρισμός με κάτι Άλλο. Έτσι αυτή η λογική αφενός λειτουργεί βάσει αποκλεισμών, αφετέρου έχει προκατασκευασμένη πορεία, είναι σε ταυτότητα με τον εαυτό της.

Για τα χρυσάνθεμα που έχω μπροστά μου για παράδειγμα, μπορώ να πω “να αυτά είναι χρυσάνθεμα, είναι κίτρινα με λεπτά πράσινα φύλλα, δεν είναι μαργαρίτες, αν ήταν μαργαρίτες θα ήταν άσπρες”. Οι μαργαρίτες φυσικά είναι εξίσου υπαρκτές με τα χρυσάνθεμα, ευτυχώς για εμάς, όμως διαφέρουν από το χρυσάνθεμο το οποίο, είναι το σύνολο προσδιορισμών ως το μη-σύνολο μαργαρίτα που διαφέρει. Αν θεωρήσουμε ως ειδοποιό διαφορά το χρώμα, τότε που σταματάει κάτι να είναι κίτρινο και γίνεται λευκό, ποιο είναι αυτό το ακριβές σημείο; Αυτό πρέπει να είναι ορισμένο ώστε να παραχθεί προσδιορισμένη διαφορά, και επίσης πρέπει να είναι προαποφασισμένο ότι ταξινομούμε βάσει χρώματος. Μια τέτοια μέθοδος, ο Deleuze την ονομάζει *φαινομενολογική άρνηση και αντίφαση*,¹²⁷ σχετίζεται με εκτατά συγκροτημένα αντικείμενα έτσι όπως μας δίνονται στη συνείδηση του υποκειμένου εν τω χρόνω. Δεν είναι καθόλου δεδομένο ότι οι έννοιες μέσα στον στροβιλισμό τους στο μυαλό λειτουργούν με την ίδια προϋποτιθέμενη τάξη και πορεία κατά την διαμεσολάβηση με το αντικείμενο, και φυσικά καθόλου βέβαιο ότι θα συμμορφωθούν με το αντικείμενο κατ' αυτό το τρόπο. Οι διαλεκτικές αντιφάσεις των εννοιών επί του χρυσάνθεμου δύσκολα μπορούν να μου απαντήσουν γιατί η υφή τους μου θυμίζει αυτή που αγαπώ, και γιατί αυτό που νιώθω γεμίζει την εικόνα τους με ένα νόημα για μένα που δεν είναι εννοιολογικό. Δύσκολα μπορεί να ερμηνεύσει καταστάσεις όπως το συναίσθημα κοκ, χωρίς να τις περιορίσει σε μια “δεδομένη” δομή αντιφάσεων ή χωρίς να τα θεωρήσει επουσιώδη. Φυσικά μπορεί κάποιος να απαντήσει ότι το χρυσάνθεμο μου θυμίζει κάποιο φυσικό χαρακτηριστικό, όπως το χρώμα των μαλλιών. Αλλά όπως σωστά θα παρατηρούσε ο Deleuze, μια τέτοια σκέψη προϋποθέτει είτε ότι

124 Deleuze, Gilles, “Hyppolite, Logique et existence”, ο.π. σ. 457-60

125 Για να κατανοήσουμε καλύτερα τι εννοεί εδώ ο Deleuze με τον όρο “μεγέθυνση της έννοιας” ας σκεφτούμε λίγο απλοστευτικά ένα όμορφο μπαρόκ οίκημα με τον μανιερισμό του, τις λεπτεπίλεπτες λεπτομέρειες του, που το κάνουν ιδιαίτερο. Όσο είμαστε κοντά του, κοιτούμε την ιδιαιτερότητα του και αυτή μας επιβάλλεται. Το οίκημα είναι μοναδικό, και το οικόσημο του σφραγίζει τη μοναδική ιστορία του. Η ένταξη όμως του οικήματος σε μεγάλη κλίμακα, σε ένα σύστημα σύγκρισης και ομοιότητας καταργεί την ιδιαιτερότητα, σαν να κοιτούσαμε το σπίτι από όλο και μεγαλύτερη κλίμακα όπως μας φαίνονται οι πόλεις από ψηλά. Οι ιδιαιτερότητες χάνονται, το οίκημα εξισώνεται μέσα σε ένα ευρύτερο οργανωμένο σύνολο και γίνεται “ένα από τα πολλά κτήρια που χάνονται εκεί κάτω”. Ο Deleuze εδώ έχει στο νου του την εγγεληνή διαφορά σε αντιπαράθεση με τη σπινοζική αποσαφήνιση μεταξύ διάκρισης, που είναι πάντα θετική και όχι αντιτιθέμενη, και αρνητικού προσδιορισμού, που είναι αρνητικός και έτερος (και είναι εγγύτερα στην εγγεληνή διαφορά). Δες Deleuze Gilles, *Σπινόζα πρακτική φιλοσοφία*, μτφ Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1993. σ. 78-80

126 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π σ. 53-54

127 Φυσικά το πρότυπο αυτής της διαλεκτικής είναι η Φαινομενολογία του Νου, ειδικά τα κεφάλαια I και II.

έχουν ίδιο χρώμα, και δεδομένη την έννοια της ομοιότητας, της σύγκρισης, της αναλογίας κοκ. Ξαναγυρίζουμε σε έναν δυναμικό καντιανισμό. Δεν απαντιέται το πως γεννιέται η αίσθηση του χρώματος, της ομοιότητας, της θύμησης κοκ. Η λογική της ταυτότητας θριαμβεύει ως ταυτότητα της δομής του κόσμου με τη δομή του Νου. Αυτή η λογική της ταυτότητας έχει σαν βάση της κατά τον Deleuze τη i) ταυτότητα της έννοιας με το αντικείμενο, ii) την διαφορά των προσδιορισμών, iii) την αρχή της ομοιότητας της παράστασης με το αντικείμενο και iv) την αναλογία της κρίσης.¹²⁸ Η ταυτότητα οργανώνει τις έννοιες σε σταθερές εξαρτήσεις μεταξύ τους, διακλαδώσεις σαν το λογικό δέντρο του Πορφύριου του Τύριου. Όλα ανάγονται σε μια σταθερή ενότητα. Η λογική της ταυτότητας είναι μια λογική σκληρότητας απέναντι στα πράγματα.¹²⁹

Ακόμα και στην λογική του Hegel, όπου οι έννοιες είναι πλέον καθαρά σε λογικό επίπεδο και όχι σε φαινομενολογικό, το πρόβλημα παραμένει το ίδιο καθώς η μεγέθυνση μιας έννοιας μέχρι το σημείο αντίφασης υπονοεί το σημείο ως δεδομένο αν και όχι γνωστό. Μια τέτοια φιλοσοφία έχει μια υπονοούμενη έννοια η οποία εκδηλώνεται ως *ουσία*. Ο Deleuze εδώ αποδίδει μια πολύ γνωστή κατηγορία στον Hegel.¹³⁰ Δεν μπορεί να απαντηθεί πως προκύπτουν οι έννοιες παρά μόνο πως ανακαλύπτονται. Οι έννοιες και οι μεταξύ τους σχέσεις είναι ήδη εκεί, δοσμένες τόσο ατομικά όσο και συλλογικά. Ο εμπειρικός ρασιοναλισμός εισάγεται στο προεμπειρικό πεδίο εμμένειας, αυτό που γεννάει τις αρχές της γνώσης, συνεπώς όλη η μετέπειτα πορεία της λογικής δεν είναι παρά μια κυκλική ταυτότητα με τον εαυτό της που επικυρώνει την εμπειρία.¹³¹ Έτσι, αν το προ-εμπειρικό είναι δομημένο με τις ίδιες αρχές με το εμπειρικό -που είναι σύμφωνο με την αναπαράσταση και τη ταυτότητα- η πιθανότητα για ουσιαστική μεταβολή της μορφής της γνώσης είναι αδύνατη. Το γνωρίζον υποκείμενο βρίσκεται πάντα σε μια κατάσταση που κυριαρχείται από την ολότητα που σχηματίζει η διαλεκτική σκέψη και οι προϋποθέσεις της, καθώς ως σύστημα με μια αρχή λειτουργεί ως Θεός και πλάση, ως αφέντης και δούλος. Κάθε κατάφαση νοείται ως ετερότητα, διαχωρισμός και προσδιορισμός ως υπαγωγή σε μια έννοια.¹³² Ο άνθρωπος για παράδειγμα μένει πάντα ο δούλος που διακατέχεται από μια ετερότητα. Ακόμα και στην απλοϊκή σύλληψη του Feuerbach ότι ο Άνθρωπος έγινε θεός, η κατάσταση δεν αλλάζει καθώς ο άνθρωπος υπάγεται σε έναν a-priori ορισμό του Λόγου, του ανθρώπου ως *Gattung-Γένος* που ορίζεται ως διαχωρισμός είτε με τον Θεό είτε με το ζώο. Αν και με αρκετά διαφορετικό λεξιλόγιο από τον Adorno, ο Deleuze εδώ υποστηρίζει μια συναφή θέση. Αυτό το κυκλικό σύστημα σκέψης, αξιώνει την ταυτότητα με τον εαυτό του και οδηγεί τόσο τον άνθρωπο σε μια εξουσία επί του εαυτού του όσο και σε μια εξουσία του κόσμου από αυτόν, ώστε να μπορέσει να ορίσει την ταυτότητα του ως διαχωρισμό.¹³³ Έξω από αυτή τη λογική, κάθε άλλη λογική αποκλείεται.

Ο Hegel κατά τον Deleuze δεν ξεφεύγει από τα a priori της αναπαραστατικής λογικής όπου υποκείμενο-αντικείμενο διαδρούν αμοιβαία, αλλά σε αντίθεση με τον Kant, δεν κάνει στατική αναπαράσταση αλλά δυναμική, δείχνει πως το υποκείμενο διαρκώς πλουτίζει τις έννοιες του μεταλλάσσοντας το αντικείμενο και πως αυτό σε κάθε πόλο της σχέσης εμφανίζεται ως αντιφατική διαδικασία. Ο Deleuze θα το ονομάσει αυτό οργιαστική αναπαράσταση,¹³⁴ και αυτή την μορφή διαφοράς, αυτό που μέχρι στιγμής αποκαλούσαμε ετερότητα, ως *εννοιολογική διαφορά, αντίφαση*,¹³⁵ κυρίως λόγω της κίνησης της αντίφασης μέσω αρνήσεων (negation) που γίνονται

128 Ο Deleuze ονομάζει την αρχή της ταυτότητας και ως αρχή της αναπαράστασης ή αρχή της εναντίωσης. Η αναπαράσταση, επιβάλλει στα αντικείμενα τους προσδιορισμούς της για να τα εντάξει σε εννοιολογικά σύνολα τα οποία είναι a priori. Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 34

129 Αυτόθι. σ. 29

130 Η κριτική εδώ είναι σαφώς ανάλογη της κριτικής που ασκεί ο Adorno στην 'κριτική της μετεπιστημολογίας' και στην Αρνητική διαλεκτική. Ο Adorno για τον ίδιο λόγο θα χαρακτηρίσει την εγγεληνική διαλεκτική-με καυτερή ειρωνεία-ως "πιο θετικιστική από τον θετικισμό υπό μια έννοια". Αυτόθι, σ. 43-45

131 Αυτόθι. σ. 128

132 Αυτόθι. σ. 48-50

133 Deleuze, *Νίτσε*, ο.π. σ. 271-277

134 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 45

135 Αυτόθι. σ. 63-64

έννοιες ως καταφάσεις. Αυτό είναι το πεδίο της αναπαράστασης, το οποίο παρά τη κίνηση μένει στατικό λόγω προϋποθέσεων. Τον Deleuze τον ενδιαφέρει ενός άλλου είδους διαφορά, η λεγόμενη θετική διαφορά που είναι προϋπόθεση της εννοιολογικής διαφοράς.¹³⁶ Αυτό μας φέρνει στην τρίτη εκδοχή της διαλεκτικής.

Η τρίτη πλευρά της διαλεκτικής (γ) ξεκινά από πολύ νωρίς και είναι επηρεασμένη σε βάθος από τον Hyppolite. Αυτή είναι η στιγμή που ο Deleuze κάνει το πέρασμα του έξω από την αμιγώς ελεγιανή διαλεκτική. Σε αντίθεση όμως με την συχνά παπαγαλιζόμενη εκδοχή που τον θέλει απλά να εγκαταλείπει τον Hegel, ο Deleuze στρέφει τον Hegel, και τον Hyppolite ενάντια στον εαυτό τους με αμιγώς εγελιανό τρόπο. Ο Hyppolite αν και ξεκινά σχετικά κοντά στην αντίληψη με τον Κογιε, γρήγορα εγκαταλείπει την ανθρωπολογική και υπαρξιστική προσέγγιση σε κάποιο βαθμό. Αντιθέτως στοχάζεται μια ερμηνεία που ξεπερνά τους δυϊσμούς της ανθρωπολογίας. Αντί για τον άνθρωπο που από υποκειμενική πλευρά στοχάζεται την απεραντοσύνη του Είναι, και τελικά συνθλίβεται από αυτή ως δυστυχημένη συνείδηση προτείνει το Είναι ως διαδικασία που βασίζεται στην γλώσσα.

Ο Hyppolite, ειδικά στο *Logic et existence*¹³⁷ λέει ότι τόσο τα υποκείμενα όσο και τα αντικείμενα είναι ο εσωτερικός αλληλοσχετισμός του Είναι ως αυτό-κατανόηση. Η ιστορία, ως διαδικασία και όχι ως αλληλουχία γεγονότων, μπορεί να νοηθεί ως η διαλεκτική αυτό-κατανόηση του Είναι προς το Απόλυτο ή την Ιδέα. Αυτή η αυτό-κατανόηση δεν είναι όμως ιστορικό γεγονός¹³⁸ αλλά μάλλον η ιστορία συνολικά ως διαδικασία. Το Απόλυτο δεν είναι κάποια παν-γνώση, αντιθέτως συλλαμβάνεται ως η διαλεκτική της γλώσσας, όχι μιας συγκεκριμένης γλώσσας, αλλά του Νου εν γένει, που λειτουργεί ως γλώσσα.¹³⁹ Στην γλώσσα παράγεται το νόημα (sens) μέσω εννοιών. Ίσως αυτός ο αλληλοσχετισμός να μας φαίνεται σε ατομικό επίπεδο ως μια διάκριση ουσίας και φαινομένου, μέσω μιας πρόχειρης αντίληψης γραμμικής αιτιότητας ή προτεραιότητας αλλά αυτό είναι απλός υποκειμενισμός. Το Είναι αλληλοσχετίζεται με τον εαυτό του, και η Ιδέα δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από την αυτοκατανόηση, την παραγωγή νοήματος. Οποιαδήποτε στιγμή όμως, μπορεί αυτή η διαδικασία να διακοπεί και να υποπέσει σε σκεπτικισμό καθώς δεν έχει ιστορική αναγκαιότητα η ίδια ως ουσία, παράγει την ουσία της¹⁴⁰. Το Απόλυτο είναι η ενότητα του αναστοχασμού, και είναι έλλογο ακόμα και ως αντιφατική ενότητα.¹⁴¹ Πως όμως φτάνει ο Hyppolite στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει καμία ουσία που να εκδηλώνεται ή να κινεί την αντίφαση; Εντοπίζει μέσα στην διαλεκτική αντίφαση που γίνεται αντιληπτή μέσω της γλώσσας, μια στιγμή παραλογισμού.¹⁴² Αυτό στο οποίο δείχνει το νόημα και η έννοια δεν είναι έλλογο αλλά εκλογικεύεται, το νόημα παράγεται στο αντίκρισμα με το μη-νόημα.¹⁴³ Η δυνατότητα να νοήσουμε το σύνολο της διαλεκτικής κίνησης ως έλλογης είναι επίσης η δυνατότητα διαλεκτικά να νοηθεί το μη-νόημα, ως εκτός ενός συστήματος αλλά εντός της διαλεκτικής. Στη πορεία του συστήματος η έννοια και το νόημα γίνονται ουσίες, και το μη-νόημα, δηλαδή το μη-εννοιολογικό επουσιώδες. Και τα δύο όμως είναι πάντα παρόντα ως διαλεκτικά εμπλεκόμενα. Τελικά το μη-νόημα υπάγεται στο νόημα ακριβώς ως διαχωρισμός, και άρα ως έλλογο, ως αναγκαία προσδιορισμένη διαφορά του έλλογου. Το έλλογο συνεχίζει έτσι να είναι διαδικασιακό, να έχει μέσα του το μη-νόημα, το άλογο

136 Αυτόθι.σ. 21-23

137 Συγκεκριμενοποιώ σε αυτό το κείμενο του 1953 καθώς αφενός είναι αυτό που έχει σημαίνουσα σημασία για το ντελεζιανό σύστημα αφετέρου σε μετέπειτα κείμενα ο Hyppolite επαναφέρει μια ανάγνωση υπαρξιστικού περιεχομένου, όπου την έννοια του non-sens την αντικαθιστά ο εσωτερικευμένος θάνατος. Παραπέμπω στο Hyppolite Jean. *Logic and Existence*, μτφ Leonard Lawlor, Amit Sen, State University of New York press, New York, 1997

138 Αυτόθι. σ. 189

139 Αυτόθι. σ. 176

140 Αυτόθι. σ. 12

141 Αυτόθι. σ. 99

142 Αυτόθι. σ. 102

143 Αυτόθι. σ. 170-176

ως κινητήρια δύναμη, συνεπώς η αρχή του, είναι μη έλλογη, ένα μη νόημα.¹⁴⁴ Ο Hyppolite θα διακηρύξει ότι η διαλεκτική είναι “η λογική του νοήματος”(logique du sens)¹⁴⁵ παρέχοντας μια φιλοσοφική βάση τόσο στον Lacan όσο και στον Deleuze για να αναπτύξουν θεωρίες που βασίζονται στην διαλεκτική νοήματος και μη νοήματος στη γλώσσα. Κάθε σύστημα προσδιορισμών λειτουργεί γιατί ακριβώς ένας ύστατος προσδιορισμός του λείπει.

Ο Deleuze είναι ιδιαίτερα θετικός ως προς αυτή την προσέγγιση, αν και με μια ένσταση. Αν η ιστορία είναι η αυτοκατανόηση του Είναι και η ανάδειξη του σε Απόλυτο, και αν δεν υπάρχει τίποτα έξω από αυτήν τότε έχουμε δύο διαφορετικές μορφές αντιφάσεων έτσι όπως τις εκθέτει ο Hyppolite. Σε επίπεδο υποκειμενικής νόησης έχουμε την φαινομενολογική αντίφαση, όπως την εκθέσαμε προηγουμένως, που υπάγεται σε μια αρχή ως πορεία ως ενότητα των διαφορών τους. Αυτή η αρχή αποκαλύπτεται τώρα ως απλά μια στιγμή της διαλεκτικής του υποκειμενικού νου. Σε συνολικό ιστορικό επίπεδο, μας παρουσιάζεται εδώ η αντίφαση μεταξύ νοήματος και μη-νοήματος ως ετερότητα που κινεί την διαλεκτική. Η ύπαρξη του μη-νοήματος δικαιώνει το μη-νόημα ως κινητήρια της διαλεκτικής ιστορίας χωρίς Τέλος. Ως αίτιο, η διαλεκτική διαφορά του νοήματος από το μη-νόημα, δεν μπορεί να αναχθεί σε έννοια με συγκεκριμένους προσδιορισμούς παρά μόνο ως αυτή που τους παράγει, ως γίνεσθαι. Άρα δεν είναι η ίδια εννοιολογική διαφορά. Συνεπώς δεν πρέπει να μιλάμε ποτέ για ουσία και ούτε για εννοιολογική διαφορά ως ετερότητα στη βάση της διαλεκτικής.¹⁴⁶ Ο Deleuze, διατυπωμένο στη γλωσσολογική φιλοσοφική ιδιόλεκτο της Γαλλίας της εποχής, χρησιμοποιεί το ίδιο εγγεγραμμένο επιχείρημα ενάντια στην διαλεκτική της ταυτότητας και του συστήματος όπως και ο Adorno. Η γλώσσα ως παραγωγή νοήματος από το επουσιώδες δείχνει σε κάτι πέρα από αυτή, σε ένα υπόλειμμα. Η διαλεκτική δεν έχει εννοιολογική αφετηρία ως ετερότητα.¹⁴⁷ Έτσι ο Deleuze φτάνει στο συμπέρασμα ότι υπάρχει η εννοιολογική διαφορά και η μη-εννοιολογική. Αυτή την δεύτερη διαφορά προσπαθεί να χειραφετήσει.

Το Είναι του Hyppolite θα συνδεθεί με το υπερβατολογικό πεδίο εμμένειας που έχει επινοήσει στο βιβλίο για τον Hume, με το μονοσήμαντο Είναι του Leibniz, την εμμένεια της δύναμης του Spinoza, τη θεωρία δυνάμεων του Nietzsche και την κίνηση της επιθυμίας του Lacan.¹⁴⁸ Σε όλους αυτούς, ο Deleuze εντοπίζει κάτι πολύ συγκεκριμένο, ένα υπερβατολογικό πεδίο εμμένειας το οποίο ξεκινάει αναλυτικά από ελάχιστα μεγέθη, από μια άπειρη μικροκλίμακα. Δεν είναι εμπειρικό αλλά ούτε να ανάγεται σε κάποια υπερφυσική αρχή. Παράγει το υποκείμενο, το αντικείμενο και τη σχέση μεταξύ τους. Το Είναι, ως προ-εμπειρικό πεδίο, είναι μονοσήμαντο, δεν είναι άμορφο σαν μια άβυσσος αλλά μάλλον μη-μορφοποιημένο, αυτό-μορφοποιητικό. Δεν είναι ένα αντικείμενο που απαιτεί οργάνωση έξωθεν του μα μια διαδικασία αυτοποίησης.¹⁴⁹ Ο Deleuze θεωρεί ότι αν και η διαλεκτική που μεταχειρίστηκε ο δάσκαλος του μπορεί να ανακαλύψει το επουσιώδες ως ουσιώδες, την απουσία αρχής ως αρχή, είναι μια δύσκαμπτη θεωρία που εγκλωβίζεται σε δυϊσμούς που προέρχονται από την εμπειρία, συνεπώς είναι ακατάλληλη για να το εξερευνήσει. Το να καταδείξουμε την ύπαρξη ενός-μη νοήματος μέσα στο νόημα (ενός μη-εννοιολογικού δηλαδή) με διαλεκτικό τρόπο δεν αρκεί γιατί το προσεγγίζουμε εννοιολογικά. Ενώ μας δίνεται το επουσιώδες,

144 Αυτόθι. σ. σ. 102

145 Αυτόθι. σ. 170-175. Από αυτό τον όρο προφανώς προέρχεται και ο τίτλος του βιβλίου του Deleuze

146 Ο Hyppolite αν και κριτικός, χρησιμοποιεί ακόμα τον όρο.

147 Deleuze, Gilles., *Hyppolite, Logique et existence*, ο.π., σ. 457-60

148 Baugh Bruce, *French Hegel: from surrealism to post-modernism*, Routledge, London 2003, σ. 152

149 Σε όλη την κλασική θεολογία και μεταφυσική, το πεδίο θεωρούταν ως αντικείμενο που ένα υποκείμενο-ο Δημιουργός κοκ.- το μορφοποιούν. Στο Πλάτωνα είναι η χώρα ως πρώτη ύλη, στη Παλαιά διαθήκη, ο δεύτερος στίχος της Γένεσης, το *tohu wa bohu*, το άμορφο νερό, στη Μεσοποταμία το *Aztsu*, η πρωταρχική θάλασσα. Οι αντιφάσεις εδώ είναι εμφανείς, ο Θεός νοείται ως περιορισμένος και περατός ενώ το αίτιο της πρώτης ύλης δεν μπορεί να εξερευνηθεί. Ο ανθρωποκεντρικός δυϊσμός και η αιτιοκρατία μεταφέρονται στο υπερβατολογικό και οντολογικοποιούνται. Στον μεσαίωνα αυτή η παράδοση σπάει, αν και μειοψηφικά, με τον Duns Scotus, στο χριστιανισμό και τον Αβελάρδο στον Ισλαμισμό. Η Καββάλα επίσης αποτέλεσε απάντηση σε αυτό το πρόβλημα αν και με ξεχωριστό τρόπο. Ο Spinoza, ο Leibniz, ο Böhme, ακόμα και ο Hegel, παρά τις διαφορές τους είναι φιλοσοφίες που απαντούν στο ίδιο πρόβλημα και κατάγονται από αυτή μειοψηφική γραμμή σκέψης. Να ξεφύγουμε δηλαδή από την δυϊστική άποψη ότι κάτι πρώτα είναι απόλυτο και μετά εκφράζεται σε μερικά, εκτατά αντικείμενα.

κουβαλάει η διαλεκτική πάντα μια εννοιολογική διαφορά σε ζεύγη η οποία μας αποτρέπει να κατανοήσουμε πως δουλεύει το μη-νόημα, μας ρίχνει πάντα πίσω στο πεδίο του Λόγου. Μας επιτρέπει μόνο να το δούμε ως έκλαμψη που αστράφτει ανάμεσα στις έννοιες, ως ένα κλείσιμο του ματιού. Σε αντίθεση με τον Adorno, που σταματάει κατά βάση εδώ, ο Deleuze θέλει πραγματικά να “πει αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί”. Πρέπει συνεπώς να δείξει ότι μπορεί να συλληφθεί μια διαφορά η οποία να μην είναι εννοιολογική και να μην υπακούει στις αρχές της ταυτότητας όπως τις έχει εκθέσει. Υπάρχει ένα *εδώ και τώρα*, ένα *τόδε τι*, το οποίο διαφεύγει από την έννοια.¹⁵⁰ Επίσης ο Deleuze από τη στιγμή που θέλει να αποφύγει τον δυισμό μεταξύ υποκειμένου αντικειμένου πρέπει κάπως να τα διαμεσολαβήσει. Η δική του θεωρία διαμεσολάβησης είναι η *σύνθεση*.¹⁵¹ Σύνθεση του κόσμου, του υποκειμένου και του αντικειμένου δεν είναι τίποτα άλλο για τον Deleuze από την αυτενεργή αλληλεπίδραση της ύλης μέσα στον χρόνο. Αυτό το μοντέλο, πέρα από την φιλοσοφία, ο Deleuze θα το αντλήσει από ριζοσπαστικά μοντέλα της βιολογίας.¹⁵² Το υποκείμενο προκύπτει εδώ στο τέλος της διαδικασίας ως αποτέλεσμα και δεν αποτελεί αίτιο. Επίσης τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο δεν συγκροτούνται στατικά αλλά παραμένουν ανοιχτά για πάντα στην αλληλεπίδραση του πεδίου. Πως όμως εξηγούνται συγκεκριμένα όλα αυτά; Τι είναι συνεπώς η ύλη που αλληλεπιδρά μέσα στο πεδίο εμμένειας;

Η ύλη είναι συνεχής ένταση και δύναμη. Δεν είναι ετερότητα και ταυτότητα, θεωρείται ένα συνεχές όπως η καμπύλη του κύκλου, μια διαρκής διαφοροποίηση της κλίσης, η οποία όμως δεν μπορεί να χωριστεί σε μικρές ευθείες γραμμές. Επ' άπειρο όσο και να διαιρέσουμε την καμπύλη, τα κομμάτια της έχουν επίσης καμπυλότητα, ενώ η ίδια η καμπυλότητα της καμπύλης μπορεί να μεταβάλλεται. Οι καμπύλες μπορεί να πτυχώνονται ή να έχουν σημεία τομής από άλλες, να αυξάνει η ένταση και ο ρυθμός μεταβολής τους ή να μειώνεται. Συγκροτούν έτσι ελάχιστα σημεία αλληλεπίδρασης, τις μοναδικότητες¹⁵³. Αυτές μετά περαιτέρω συγκροτούνται και δημιουργούν σταθερά σώματα-υπό την έννοια ότι ένα εκτατό σώμα είναι ένας σχετικά σταθερός τρόπος οργάνωσης της ύλης-ή καταστρέφουν αυτή την συγκρότηση μέσω της αλλαγής. Αυτή η αντίληψη βρίσκει την απεικόνιση της στις σχέσεις διαφορικού λογισμού και των ορίων, και είναι αυτό που ο Deleuze γράφει ως dx/dy και στα σημερινά μαθηματικά το γράφουμε κυρίως ως $f'(x)$ δηλαδή η παράγωγος ενός μαθηματικού ή φυσικού μεγέθους που δείχνει την τάση και τον ρυθμό σταδιακής μεταβολής του.¹⁵⁴ Ο κόσμος συλλαμβάνεται έτσι ως μια άπειρη καμπύλη με άπειρες συνεχείς μεταβολές καμπύλων και γραμμών, εφαπτόμενων και σχέσεων μεταξύ σωμάτων, αλληλεπίδρασης και μεταβαλλόμενων δυνάμεων, τα οποία πολύ πριν τον διαχωρισμό τους σε διακριτά σώματα έχουν αλληλεπιδράσει με συνεχή τρόπο και εξακολουθούν να αλληλεπιδρούν μεταξύ και επί των σωμάτων.¹⁵⁵ Η αλληλεπίδραση είναι που προκαλεί και την μεταβολή των σωμάτων, τη φθορά ή την εκ νέου σύνθεση. Κανένα σώμα δεν είναι σταθερό, όμως με το που συγκροτηθεί διακατέχεται από την τάση να συντηρήσει ή και να μεγιστοποιήσει την συγκρότηση του σύμφωνα με τη λογική του *conatus* κατ' αναλογία ενός οργανωμένου συστήματος.¹⁵⁶ Αυτή η τάση θα λέγαμε είναι η σταθερή $f'(x)$ ενός συστήματος ή ενός σώματος, και είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του υποκειμένου. Ένα σώμα *εδώ γίνεται υποκείμενο*, εσωκλείνει μέσα του την γενική κίνηση της ύλης με έναν *δικό* του τρόπο. Η αλληλεπίδραση όμως με το πεδίο εμμένειας, με το μονοσήμαντο Είναι, εμπεριέχει την πιθανότητα της πλήρους ανατροπής αυτού του τρόπου, της αναπροσαρμογής του ή της κατάργησής του, μπορεί δηλαδή να αλλάξει τόσο το ο ρυθμός μεταβολής του, να έχουμε ένα άλλο f' όσο και το

150 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 13 Ο ειδικός όρος *haecceitas* εμφανίζεται αργότερα σε αυτή την επιχειρηματολογία στα “Χίλια πλατώματα”. Εδώ αναφέρεται ακόμα ως “μοναδικότητα”.

151 Παρά την ομοιότητα του όρου δεν εννοείται εδώ η σύνθεση όπως την χρησιμοποιεί ο δημόδης εγγελανισμός

152 Protevi, John, “Deleuze, Guattari and Emergence”. *Paragraph*, 29 (2), (2006), σ. 19-39

153 Deleuze Gilles, *Η πτύχωση, ο Λάμπιντς και το Μπαρόκ*, μτφ Νίκος Ηλιάδης, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 38-49

154 Αυτό το οποίο αντλεί ο Deleuze από τις παραγωγούς είναι η ιδιότητα τους να είναι απροσδιόριστες (μέσα στο κλασσικό σχήμα προσδιορισμός-αντίθεση-ταυτότητα) αλλά και ταυτόχρονα προσδιορισμός και προσδιορισμένες. Ακόμα πιο σημαντικό είναι ότι μπορούν και αναπαριστούν λογικές σχέσεις σε μη εμπειρικά μεγέθη, όπως όταν το όριο μιας συνάρτησης τείνει στο 0. Δες Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 171

155 Deleuze, *Η πτύχωση*, ο.π. σ. 59

156 Deleuze, *Σπινόζα πρακτική φιλοσοφία*, ο.π. σ. 91-100

ίδιο το σώμα ως ύπαρξη. Ο κόσμος είναι ένα continuum εντάσεων της ύλης. Έχουμε λοιπόν δύο πολλαπλότητες ή δύο μεταβολές εδώ, τη συνεχή μεταβολή της κατάστασης της ύλης ως πεδίο ενεργών και αντενεργών δυνάμεων και τη συνεχή μεταβολή της μεταβολής. Αυτές οι δύο μεταβολές διαρκώς αλληλοκαθορίζονται ενεργά και αντενεργά, και επικαθορίζονται κάθε στιγμή εκ νέου, επαναλαμβάνονται. Αυτή είναι η πρώτη επανάληψη, η γυμνή επανάληψη της συνεχούς διαφοράς και διαφοροποίησης της ύλης. Αυτή είναι η συνεχής ή θετική διαφορά, η διαφορά της ύλης καθ' αυτής. Αυτή η διαφορά αντιτίθεται στην εννοιολογική διαφορά του Hegel, και της λογικής της αναπαράστασης-ετερότητας-διαφοράς εν γένει.¹⁵⁷

Έχοντας θέσει αυτά τα ζητήματα, η επανάληψη θέτει το ζήτημα του χρόνου και ο χρόνος το ζήτημα του υποκειμένου και του αντικειμένου ως πιθανότητα να ταυτιστούν στην έννοια. Ο Deleuze στην ιδιαίτερη ανάγνωση του Hume και του Bergson θα επιλέξει να δώσει έμφαση στις αρχές συσχετισμού (association) και της ιδέας¹⁵⁸ που μετά θα πάρουν την μορφή της σύνθεσης. Για τον Deleuze, ο οποίος υπό μια έννοια μένει πιστός στη καντιανή αντίληψη περί υποκειμένου, το υποκείμενο είναι συνυφασμένο με τον χρόνο. Μια θεωρία της μη-ταυτότητας πρέπει να εμπεριέχει μέσα της οπωσδήποτε μια θεωρία του χρόνου που να μην είναι προσωποποιημένη. Η εξέταση του υποκειμένου είναι η εξέταση της χρονικότητας του. Ο χρόνος όμως δεν μπορεί να δοθεί a priori πλέον, πρέπει να δούμε πως συνθέεται η ικανότητα της αίσθησης του χρόνου. Αυτές οι συνθέσεις είναι παθητικές, είναι στο υπερβατολογικό πεδίο πριν την γέννηση του αυτοσυνείδητου υποκειμένου.¹⁵⁹ Στην αρχή δεν υπάρχει υποκείμενο και αντικείμενο παρά μόνο ύλη που αλληλεπιδρά. Οι ιδέες δεν είναι έννοιες αλλά εντυπώσεις (impression), πάθη (affectus) ή εντάσεις μεταξύ ύλης και εγγράφονται στην ελάχιστη δυνατή μονάδα ύλης που έχει την ικανότητα να εγγράφει κάτι σε αυτή. Εκεί εμφανίζεται μια δέσμευση της εντύπωσης. Το μάτι για παράδειγμα, αν μπορεί να θεωρηθεί μοναδικότητα δεσμεύει μια στιγμή της συνεχούς κίνησης του φωτός, και προσαρμόζεται το ίδιο στο φως, είναι μια ενσαρκωμένη φωτεινότητα.¹⁶⁰ Αυτό εν γένει είναι ο νους, που έχει μέσα του τις μοναδικότητες (singularity).¹⁶¹ Η μοναδικότητα είναι η δέσμευση σε ένα πρωταρχικό επίπεδο, οι ενώσεις, οι αλληλεπιδράσεις, η δικτύωση στο πιο στοιχειώδες επίπεδο των άπειρα μικρών σωμάτων. Σε αυτή σταδιακά αναδύεται ως έξη (habitus) η σχέση, η εγγραφή. Προσαρμόζεται στην αλληλεπίδραση της με το ερέθισμα το οποίο εγγράφεται σε αυτή, διαμορφώνεται βάσει αυτού. Αυτή είναι η πρώτη σύνθεση του χρόνου, η συνθετική. Η έξη είναι ένα διαρκές παρόν που επαναλαμβάνεται ως συνεχής διαφοροποίηση.¹⁶² Σε αυτό το επίπεδο δεν έχουμε φύγει πολύ μακριά από την γυμνή επανάληψη της ύλης, της διαφοράς καθ' αυτής. Στην συνέχεια η προσαρμογή ανεβαίνει ένα βαθμό πολυπλοκότητας και σύνθεσης καθώς οι μοναδικότητες συνηθίζουν στον αλληλοσυσχετισμό τους, στην μεταξύ συναρμογή τους. Η κάθεξη σε ένα ερέθισμα το οποίο επαναλαμβάνεται διαρκώς στο πρώτο επίπεδο σύνθεσης και είναι παρόν σε όλα, αποκτά χαρακτήρα διακριτού χαρακτηριστικού που γίνεται γενικό και λειτουργεί ως αρχή αλληλοσυσχετισμού μεταξύ μοναδικοτήτων, μεταξύ στιγμών ερεθισμού και απόλαυσης. Αυτά είναι τα λεγόμενα εσωτερικά μερικά αντικείμενα της ψυχανάλυσης. Σε αυτό το επίπεδο συγκροτείται η

157 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ.170

158 Αυτό που έχει επικρατήσει να αναφέρεται στην βιβλιογραφία του Hume ως αρχή της αντιγραφής: ένα ερέθισμα εγγράφεται στην ύλη και η μνήμη του είναι μια ελάχιστη ιδέα. Δες Hume, *Treatise of Human nature*, (T 1.1.1.7/4) [...]All our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent [...]

159 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 109

160 Αυτόθι. σ. 211

161 Στο *Difference and Repetition*, θα πάρει την ονομασία εμβρυικό υποκείμενο (larval subject), στον Αντι-Οιδίποδα θα ονομαστούν επιθυμητικές μηχανές, ενώ στο βιβλίο του για τον Leibniz θα ονομαστεί πάλι ή “μοναδικότητα”, ή “ελάχιστη πτύχωση” της ύλης. Στην ουσία πρόκειται για όλες τις ορμές, ροές ύλης, επιθυμίας και αλληλεπιδράσεις μεταξύ τους πριν ομογενοποιηθούν σε ένα ενιαίο σύστημα, σώμα ή υποκείμενο, και οι οποίες ακόμα και μετά την ενοποίηση τους παραμένουν εντός του όλου ως μια ετερόκλητη πολλαπλότητα. Από εδώ προέρχεται μεθοδολογικά και το λεγόμενο επιχείρημα του “νανισμού” και του αθροίσματος που θα δούμε μετά στα κεφ. IV. και V

162 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 76-79. Σε πιο απλή μορφή το επιχείρημα υπάρχει ήδη στο βιβλίο για τον Hume, για παράδειγμα σ.93-94 Εδώ ο Deleuze τονίζει ότι ο Νους δεν είναι ακόμα υποκείμενο.

παθητική μνήμη και η ροή του χρόνου ως συνεχές. Το γενικό μνημονικό χαρακτηριστικό συνεπώς δεν είναι μια παθητική αναπαράσταση μέσα στο μυαλό που απαιτεί a priori γνώση, αλλά είναι η ενεργητική εγγραφή της ίδιας της αλληλεπίδρασης στην οποία οι μοναδικότητες προσαρμόζονται και στη συνέχεια την συσχετίζουν. Αν έχουμε για παράδειγμα μια κόκκινη Πρίμουλα, το άνθος μας μαθαίνει πως να το βλέπουμε μέσω της παρουσίας και διέγερσης που μας προκαλεί, δεν θυμόμαστε απλά την ομορφιά του αλλά το λουλούδι μας μαθαίνει να θυμόμαστε. Αν έχουμε τελικά μέσα μας την εικόνα ενός λουλουδιού, είναι γιατί το λουλούδι φύτεψε εκεί μέσα μας τους σπόρους του. Γίναμε εμείς για λίγο λουλούδι.

Με την σταθερότητα του αντικειμένου στην αντίληψη έχουμε στην ουσία την αναπαράσταση του στη μνήμη. Οι παραστάσεις των αντικειμένων δεν είναι a priori αλλά αντιθέτως είναι εμφυτευμένες ιδέες σαν σπόροι από τα ίδια τα αντικείμενα μέσα μας. Η μνήμη είναι ένας διαρκής αλληλοσυσχετισμός μεταξύ θεμελιωδών εγγραφών και είναι το *μόνο μέρος στο οποίο υπάρχει η σκέψη*: η μνήμη είναι η μνήμη του παρελθόντος αλλά αυτή συνυπάρχει με το παρόν κάθε στιγμή και αναθεωρείται. Το παρελθόν και το παρόν, *η έξη και η μνήμη επαναλαμβάνονται διαρκώς και συγκροτούνται αμοιβαία, εμφωλεύονται το ένα στο άλλο.* Όμως αυτό το παρόν ποτέ δεν είναι παρόν, αλλά το πιο έντονο και άμεσο παρελθόν. Οι μοναδικότητες και οι συναρμογές τους χρειάζονται χρόνο για να εγγράψουν μια εντύπωση και να την εντάξουν στο νήμα της μνήμης ώστε να γίνει αντιληπτή ως χρονικό παρελθόν, η αίσθηση του χρόνου έχει έκταση *μέσα* στο χρόνο. Ποτέ το παρελθόν δεν είναι παρελθόν και ποτέ το παρόν δεν είναι παρόν, είναι παρόν, παρελθόν και μέλλον ταυτόχρονα, η προσμονή βάσει των όσων έχουν *ήδη* εγγραφεί πάνω μας ως έξη. Αυτό είναι το δεύτερο επίπεδο σύνθεσης του χρόνου στο υποκείμενο που θεμελιώνεται στο πρώτο.¹⁶³ Το υποκείμενο όμως εδώ δεν είναι ακόμα ενεργό, δεν λέει “εγώ είμαι”. Είμαστε ακόμα στο επίπεδο της απρόσωπης υπερβατολογικής σύνθεσης, στο σημείο που σταμάτησε ο Sartre, είμαστε ακόμα σε επίπεδο παθητικής εγγραφής. Επίσης εδώ, η διαφορά δεν έχει γίνει ακόμα εννοιολογική διαφορά της αναπαράστασης και της έννοιας, δεν βασίζεται στην άρνηση και την ετερότητα μα στην παραλλαγή. Είναι ένα συνεχές εντάσεων και διαβαθμίσεων μέσα στην μνήμη, μεταξύ μοναδικοτήτων. Τα δύο επίπεδα του χρόνου που μόλις είδαμε, που είναι ταυτόχρονα και επίπεδα του ασυνειδήτου, δεν έχουν συσχετιστεί αρκούντως μεταξύ τους. Χρειάζεται μια τρίτη σύνθεση που θα μας δώσει ως *αποτέλεσμα* το υποκείμενο του “εγώ νοώ”. Αυτή η σύνθεση είναι που δίνει μια νέα όψη στο υποκείμενο και τον χρόνο και ολοκληρώνει την μέθοδο της μη-ταυτότητας στον Deleuze.

Όπως είπαμε οι έξεις και οι καθέξεις εσωτερικεύονται ως μνήμη του ασυνειδήτου και γίνονται ιδεατά ή εικονικά μερικά αντικείμενα, εγγραφές μιας έντασης. Αυτές οι μνήμες, καθώς η απόλαυση πιέζει προς επανάληψη της, συνδέονται εκ νέου με εξωτερικά αντικείμενα, και συγκροτούν εκ νέου μνήμες και εγγραφές που οργανώνονται σε σειρές, σε αλληλοσυσχετίσεις βάσει του ερεθίσματος. Η ανάμνηση της Πρίμουλας γίνεται το ιδανικό ενός λουλουδιού εν γένει, μιας ομορφιάς που δεν εξαντλείται σε κανένα άνθος. Αυτό μπορούμε να πούμε ότι είναι η αρχή της ηδονής. Καθώς όμως ήδη κάθε στιγμή η μνήμη και το παρόν διαφοροποιούνται εκ νέου, ποτέ η αντιστοιχία δεν είναι πλήρης. Η επανάληψη γεννά μια μη-ταυτότητα της μνήμης με τον εαυτό της. Η παθητική μνήμη του ασυνειδήτου εμφανίζει μια ένταση στο εσωτερικό της, μεταξύ της τάσης για ταυτότητα της έξης (πρώτη σύνθεση) και του νέου ερεθίσματος που παράγει νέες έξεις και τις συσχετίζει (πρώτη και δεύτερη σύνθεση μαζί). Δεν είναι από εξωτερικούς παράγοντες που αναδύεται η αρχή της πραγματικότητας, ούτε από κάποια a priori στρατηγική του ασυνειδήτου. Αντιθέτως αναδύεται ως αυτοποιητικό φαινόμενο, λόγω ακριβώς της προσπάθειας της αρχής της ηδονής να αντιστοιχήσει τις μνήμες της με την κάθε παρούσα, νέα αλληλεπίδραση. Είναι αυτό το πλεόνασμα της που βλέπει διαρκώς κάθε στιγμή που πέρασε ως έλλειψη ως προς το αναδύμενο μέλλον της. Η πραγματικότητα αναδύεται γιατί στη ροή του χρόνου “η θέληση δεν μπορεί να επιθυμήσει προς τα πίσω” όπως παρατηρεί ο Nietzsche.¹⁶⁴ Είναι η ανάμνηση του λουλουδιού εν γένει που μας

163 Αυτόθι. σ.83-89

164 Nietzsche Friedrich, *έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφ Ζήσης Σαρίκας, Πανόπτικον, Θεσσαλονίκη 2012, § 42,

σπρώχνει να περπατήσουμε σε νέα κομμάτια του κήπου, και όμως κανένα κομμάτι δεν αρκεί. Η διαφορά αυτή γεννά το εγώ, ως ολοποιητικό παράγοντα το οποίο είναι διχασμένο, από τη μία είναι ναρκισσιστικό, επενδύει στον εαυτό του και στην ταυτότητα με αυτόν, ο εαυτός είναι πάντα κομμάτι του παρελθόντος και της έξης. Από την άλλη είναι ανοιχτός προς τα έξω, προς το νέο παρόν, αναθεωρεί το παρελθόν, το εξετάζει και το κατευθύνει. Είναι αυτή η στιγμή που και το υπερ-εγώ αναδύεται ως διαχωρισμός του εγώ και εξιδανίκευση των ιδεατών αντικειμένων που δεν βρίσκουν αντιστοιχία λόγω της διαρκούς παραλλαγής του παρόντος. Αυτό συγκροτεί στο υποκείμενο μια αίσθηση μέλλοντος: η προσμονή όχι απλά για το ίδιο, την έξη, μα για κάτι διαφορετικό. Το υπερεγώ ανήκει ολοκληρωτικά στη σφαίρα των εικονικών ή ιδεατών αντικειμένων που συγγέονται και σχετίζονται με τα πραγματικά. Το διαφορετικό προκύπτει ως προβολή της μεταβολής του παρελθόντος στο μέλλον. Εδώ αναδύονται και οι έννοιες, ο Λόγος, η σύγκριση ως εννοιολογική διαφορά και η αναπαράσταση ως ομοιότητα, αντίθεση και σύγκριση. Το υποκείμενο συνεπώς μέσω του εγώ και του υπερεγώ αναπτύσσει μια νέα μνήμη, μια μνήμη που θυμάται ακριβώς τη παθητική μνήμη, θυμάται την διαρκή μεταβολή των αισθήσεων, των αντικειμένων και των ιδεών για αυτά, και μπορεί να αναστοχαστεί τον εαυτό όπως στην διαδικασία του διασπασμένου εγώ του Kant.¹⁶⁵ Συνεπώς δύναται να φανταστεί την ίδια μεταβολή και στο μέλλον.¹⁶⁶

Αυτή η προσμονή αλλά και η αλλαγή του παρελθόντος όμως δεν υπακούει μόνο τον κανόνα της έξης και της αναπαράστασης μα και στο κανόνα του “σκοτεινού διαφοροποιητή”. Αυτός είναι ο τρόπος που ο Deleuze ενσωματώνει στη θεωρία του το μικρό αντικείμενο α της επιθυμίας (objet petit a) του Lacan ή το μη-νόημα του Hyppolite. Αυτή είναι η αρνητική έννοια μέσα στη θεωρία του χωρίς όμως να είναι η ίδια άρνηση καθορισμός (negation).¹⁶⁷ Ο σκοτεινός διαφοροποιητής, παράγει χαοτικές συνδυασμούς σε κάθε επανάληψη, είναι η ζαριά μιας δυνητικότητας. Παράγει τομές μεταξύ των ασυσχέτιστων σειρών και έξεων,¹⁶⁸ σημεία ενδεχομενικότητας μέσα στη ροή της μνήμης και των ιδεατών αντικειμένων. Στην αλληλο-εμφώλευση των συνθέσεων του χρόνου λειτουργεί αποσταθεροποιητικά στην έξη και στην τάση για ταυτότητα. Αυτή η τυχειότητα του συσχετισμού παράγει εκ νέου μνήμες μέσα στη σκέψη ως προβολές. Γιαυτό και έχουμε την ικανότητα να κάνουμε αυθόρμητους συσχετισμούς που δεν έχουν προϋπάρξει ποτέ, και με το που εγκατασταθούν μέσα στη σκέψη, μπορούμε να τα προβάλλουμε στο μέλλον ως καινοφανείς επιθυμίες. Ανασυγκροτεί τον εαυτό, τη σκέψη και τη μνήμη με μη προβλέψιμους τρόπους, γιατί και το παρελθόν μας γίνεται ένα παρελθόν που δεν υπήρξε ποτέ. Εδώ η έξη και η τάση για ταυτότητα έχει διαρραγεί για πάντα και πλεονάζει μέσα από τη ρωγμή της το Νέο, το μη-για-πάντα-ίδιο, το δυνητικό (virtual).¹⁶⁹

Αυτή η διαδικασία συνδέεται από τον Deleuze και με την δική του σύλληψη της ενόρμησης του Θανάτου, που διαφέρει από αυτή του Freud. Δεν είναι αντίθεση στον Έρωτα και στην αρχή μα ηδονής μα η πιο βαθιά υποστασιοποίηση του. Είναι μια μορφή λιβιδικής επιθυμίας που θέλει να διαρρήξει το ναρκισσιστικό κομμάτι του εγώ που λιμνάζει στην ταυτότητα και να κατευθύνει το εξωστρεφές κομμάτι του εγώ σε νέα πραγματικά αντικείμενα, σε νέες συνθέσεις με τα ιδεατά αντικείμενα, νέες πιθανότητας. Σκοτώνει το παλιό υπέρ του νέου. Κάθε Έρωσ είναι μια

για τη λύτρωση

165 Πολλές φορές αυτή η τρίτη σύνθεση του χρόνου/μνήμης/υποκειμένου αναφέρεται ως ενεργή μνήμη ή σύνθεση. Ο Deleuze δεν την περιγράφει ως άμεσα ενεργή μνήμη στο κείμενο. Αυτό θα σημαίνει πως υπάρχει ένα ενεργούμενο υποκείμενο που πράττει. Αντίθετως το υποκείμενο αναδύεται ως φαινόμενο επίσης παθητικά, λόγω της αρχής της ηδονής και της διαφοράς στην επανάληψη. Όμως παράγει ως αποτέλεσμα έναν εαυτό που έχει όντως ένα ενεργητικό κομμάτι: Την αυτοσυνείδηση, ή σε ψυχαναλυτικό λεξιλόγιο, το συνειδητό εγώ

166 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 93-96 και 110-114

167 Παραμένει ανοιχτό και ακανθώδες ερώτημα το οποίο θα σχολιάσω στο τέλος (Δες VIII. Επίλογος), το αν αυτή η αρνητική έννοια στη ντελεζιανή μέθοδο διαφεύγει εντελώς από έναν κάποιο εγελιανισμό. Ειδικά από τη στιγμή που ο Deleuze δεν διστάζει να ονομάσει την μέθοδο του “αναμορφωμένη διαλεκτική”.

168 Deleuze, *Logic of Sense*, ο.π. σ. 67-72

169 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 255

καταστροφή. Στην ουσία είναι αυτός ο σκοτεινός διαφοροποιητής που δίνει σε όλη τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου μια μη-ταυτότητα καθώς α) αφενός μέσα στο ασυνείδητο είναι ο παράγοντας που συνθέτει τις σειρές, τις τέμνει και τις εξιδανικεύει προς νέες κατευθύνσεις μη προϋπάρχουσες και β) αποσταθεροποιεί την σειρά του “εγώ είμαι” μέσα στο ασυνείδητο, δηλαδή το αίτημα για ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου με το εγώ. Αυτός ο σκοτεινός διαφοροποιητής δραστηριοποιείται στο ασυνείδητο, αν και τα επιτελέσματα του φαίνονται σε όλο το υποκείμενο και σε όλους τους χρόνους.¹⁷⁰ Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να τον “χρησιμοποιήσουμε” συνειδητά και άμεσα, κατά το δοκούν. Συνεπώς τι είναι τελικά αυτός ο διαφοροποιητής και γιατί για να εκθέσουμε τη μέθοδο του Deleuze χρειάστηκε να φτάσουμε μέχρι εδώ;

Ο Deleuze θεωρεί τον διαφοροποιητή, ανάλογα το επίπεδο ανάλυσης, ως έναν απόντα παράγοντα από το σύστημα νόηματος. Εδώ επιστρέφει μια παλιά μεθοδολογική ανάμνηση: αυτό που λείπει, είναι το σημαίνον που λείπει ή το μη-νόημα στο οποίο δείχνει το νόημα της συστηματικής σκέψης. Κάθε νόημα, είτε είναι η μνήμη, είτε η συνείδηση, είτε η γλώσσα έχει μέσα της κάτι απροσδιόριστο, το μη-νόημα που της επιτρέπει να παράγει κάτι καινούριο, γιατί ακριβώς ως σύστημα δεν είναι κλειστό, δεν είναι τετελεσμένο, δεν είναι μια ολοκληρωτική ταυτολογία.¹⁷¹ Αυτό το οποίο λείπει κάνει το σύστημα να μην είναι *restitutio principii*. Απουσιάζει όχι ως κάτι χαμένο που αποστερήθηκε, αλλά αυτό που αναμένουμε με μη εννοιολογικό και γνωστό τρόπο, συνεπώς δεν μπορεί να είναι γνώση και να σημανθεί ούτε μέσα στη μνήμη ούτε μέσα στη γλώσσα. Αυτό δίνει νόημα σε κάθε σκέψη ως προσμονή να βρει την ταυτότητα της. Αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Adorno με άλλη μεθοδολογία φτάνει επίσης.¹⁷² Η διαφορά του Deleuze όμως είναι ότι καθώς το υποκείμενο και το αντικείμενο έχουν νόημα ως μη-ταυτόσημα μόνο μέσα στον χρόνο, τοποθετεί τον σκοτεινό διαφοροποιητή στο μόνο σημείο που η έννοια δεν φτάνει, στο απόλυτο παρόν.¹⁷³ Είναι η δυνητικότητα μιας αλλαγής επαναλαμβάνεται απροϋπόθετα στο θραύσμα του παρόντος που δεν υφαρπάζεται από τη σκέψη και άρα από την ταυτότητα. Εκεί είναι η μη-ταυτότητα, η επαφή με το υπερβατολογικό πεδίο, το διαρκές άνοιγμα στο Άλλο.¹⁷⁴ Καθώς το παρόν για να γίνει αντιληπτό χρειάζεται σκέψη, άρα χρειάζεται χρόνο για να εγγραφεί, το παρόν που αντιλαμβανόμαστε είναι απλά το πιο πρόσφατο και “στενό” παρελθόν. Το απόλυτο παρόν, ως το εδώ τώρα μας είναι μη προσπελάσιμο στην εννοιακή σκέψη, δηλαδή στην αναπαράσταση. Στο πέρασμα του χρόνου πάντα κάτι διαφεύγει της σκέψης. Για παράδειγμα η ικανότητα του Descartes να πει “σκέπτομαι άρα υπάρχω” παραβλέπει ότι η στιγμή της σκέψης ως αλληλεπίδραση με την ύλη δεν ενυπάρχει μέσα στη μνήμη της, άρα η απόλυτη ταυτότητα αποσαθρώνεται. Αυτή είναι η απόλυτη επανάληψη που επαναλαμβάνει όλες τις άλλες, μια επανάληψη που κάθε στιγμή είναι μη-ταυτή με την σκέψη που επαναλαμβάνει και συνεπώς δεν υπάγεται στις έννοιες και στη μνήμη,¹⁷⁵ είναι απρόβλεπτη και όπως λέει ο Deleuze “αποθεμελιώνει” αυτό που ήδη υπάρχει ως ταυτοποιημένη γνώση, το γεγονός, τη μνήμη (actual). Στην ουσία κάτι από την πρώτη, μοριακή επανάληψη της μοναδικότητας, που είναι διαρκώς μεταβαλλόμενη εισέρχεται εκ νέου στη τρίτη σύνθεση του χρόνου. Εκεί εμφανίζεται το “διφορούμενο σημείο”, η ζαριά μιας ανοιχτής ενδεχομενικότητας. Έτσι παρά την εσωτερικότητα και την αυταπάτη του υποκειμένου ότι έχει υπερβατολογικές αρχές,

170 Deleuze, *Difference and repetition*. ο.π. σ. 118-124. Ο σκοτεινός διαφοροποιητής του Deleuze που συνδέεται με την ενόρμηση του θανάτου λίγο σχετίζεται με την φροϊδική σύλληψη της. Είναι εγγύτερα στην λακανική-κάθε ενόρμηση είναι ενόρμηση του θανάτου ως αποσταθεροποίηση της ταυτότητας-ή στην σύλληψη της ενόρμησης από την Sabina Spielrein. Αν και ο Deleuze δεν αναφέρει το όνομα της, οι διατυπώσεις του είναι προκλητικά κοντά στις δικές της, ενώ σίγουρα είχε γνώση των κειμένων της, καθώς ο Freud στο δικό του κείμενο, παραπέμπει ευθέως στο δικό της. Δες Spielrein Sabina, “die Destruktion als Ursache des Werdens”, 1912

171 Deleuze Gilles & Guattari Felix, *Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφ Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2016, σ. 281-282. Εδώ χρησιμοποιείται η θεωρία του Lyotard για την “μη σημαίνουσα σχισμή μέσα στο σύστημα της γλώσσας που την κάνει παραγωγική”.

172 Deleuze, *Logic of Sense*, ο.π. σ.48-51

173 Deleuze, *Difference and repetition*. ο.π. σ. 154-155 και 276

174 Αυτόθι. σ. 144 και Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, μτφ. Konstantin Boudas, Columbia university press, New York 1991, σ. 87

175 Deleuze Gilles, *Νίτσε*, ο.π. σ.54-58 και *Difference and repetition*. ο.π. σ.90-91

το υποκείμενο δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια *σχετικά* σταθερή στιγμή εντός του πεδίου εμμένειας. Το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν έχουν ουσία που να μπορεί να ταυτιστεί, είναι διαρκείς διαδικασίες. Κάθε στιγμή της μεταξύ τους σχέσης είναι δυνητικά μοναδική είναι haecceitas που στην άκρη του χρόνου δεν μπορεί να συλληφθεί από την έννοια, και όμως επιδρά πάνω της ως δύναμη μεταβολής.¹⁷⁶ Δεν είναι κάτι συνεπώς εμμενές σε σχέση με κάτι υπερβατολογικά σταθερό, αλλά κάτι είναι μόνο στιγμιαία σταθερό εντός του υπερβατολογικού πεδίου εμμένειας.¹⁷⁷

Το υπόλειμμα του Deleuze είναι το υπερβατολογικό μη-νόημα στην άκρη του χρόνου. Αυτό έρχεται σαν δύναμη μέσα απ' το κόσμο και μας αναγκάζει να σκεφτούμε.¹⁷⁸ Αυτή η πρόκληση για σκέψη από το μη-ταυτόσημο ονομάζεται από τον Deleuze επίσης *Ιδέα* από την καντιανή παράδοση ή *συμβάν*. Η *Ιδέα* είναι ένα πρόβλημα που θέτει ο κόσμος και η διαρκής διαφοροποίηση του στο υποκείμενο. Το υποκείμενο καλείται να σκεφτεί, να απαντήσει, να επινοήσει αρχές και έννοιες που να ανταποκρίνονται στην πρόκληση. Έτσι το μη ταυτόσημο και στον Deleuze λειτουργεί αποσταθεροποιητικά στην ταυτότητα αλλά ταυτόχρονα δεν βραχυκυκλώνει τη σκέψη. *Την καλεί να αποικήσει το μη-ενοσιολογικό με έννοιες, να υπερβεί τον εαυτό της, την ταυτότητα με το παρελθόν της.*¹⁷⁹ Η *Ιδέα* συνεπώς είναι το παιχνίδι μεταξύ δυνητικού και γεγονικου, αυτά τα δύο δεν είναι αντίθετα αν και είναι διακριτά. Αυτό δεν είναι μια άφεση στην απόλυτη τυχαίότητα, ούτε απόλυτη ανοιχτότητα. Η σκέψη και ο Λόγος ποτέ δεν καταργούνται, αντιθέτως διανοίγονται ως περικλειστα και εντελώς εκλογικευμένα συστήματα.¹⁸⁰ Σε αυτό το σημείο παρά την διαφορά μεθόδου σαφώς συμφωνεί και ο Adorno. Η φράση ότι “οι μόνες πραγματικές σκέψεις είναι αυτές που δεν αυτοκατανοούνται”¹⁸¹ μπορεί κάλλιστα να περιγράψει τις ντελεζιανές θέσεις. Είναι αυτή η διαδικασία που θα ονομαστεί *γίνεσθαι* ως μη-ταυτότητα. Είναι η προϋπόθεση του απόλυτα νέου μέσα στη σκέψη, και σκοπός της φιλοσοφίας είναι απλά να μην επιτρέψει στη σκέψη να πέσει στις παγίδες της, δηλαδή τη ταυτότητα. Όπως και στον Adorno, ο Deleuze τονίζει ότι η τάση για ταυτότητα είναι πάντα εντός της σκέψης.¹⁸² Ο διαφοροποιητής είναι παραλλαγή, η $f(x)$ του κόσμου, του υποκειμένου, της σκέψης και των αντικειμένων. Αυτή η μορφή σκέψης και η σχέση που αναδεικνύει θα συνδεθεί αργότερα με την θεωρία της *ασυνείδητης* (δηλαδή μη ταυτισμένης) επιθυμίας. Ακριβώς γιαυτό το λόγο ο Deleuze θα θεωρήσει το υποκείμενο ως το αποτέλεσμα συνθετικών πολλαπλοτήτων,¹⁸³ ενώ ανάλογα θα θεωρήσει ότι το αντίθετο του “εγώ είμαι”, δεν είναι το μη-εγώ, το άλλο, όπως στην ταυτοτική και στρουκτουραλιστική λογική με το “είμαι πολλά” ή το “εγώ ήμουν”.¹⁸⁴

Αυτή η μέθοδος είναι η vice-diction του Deleuze. Είναι η δική του εκδοχή για μια θεωρία του επουσιώδους, του μικρού, του μη συστηματικού. Είναι τόσο μια θεωρία που στέκεται κριτικά απέναντι στις κλασικές θεωρίες της ταυτότητας, όσο και μια νέα μέθοδος μέσω της οποίας βλέπουμε άλλα θεωρητικά πεδία. Αυτή η λογική θα αποτυπωθεί καθαρά στον όρο του “μισοσοφία” στο μίσος για την προφανή γνώση, δηλαδή το “να μη πιστεύεις τη λογική αυτού του κόσμου”. Σκοπός της φιλοσοφίας είναι να διανοίξει ακριβώς τη ταυτότητα και να αφήσει την διαφοροποίηση να παράξει το πραγματικά Νέο.¹⁸⁵ Με διαλεκτικό τρόπο διανοίγει την κυκλικότητα της σκέψης και την ταυτολογική σύλληψη του υποκειμένου μέσα στο χρόνο, ανακαλύπτει μια απειροελάχιστη, μικρή και επουσιώδη ρωγμή η οποία αφήνει μέσα στο σύστημα της ορθολογικά συγκροτημένης μνήμης και προσδοκίας να εμφανιστεί κάτι αμφίβολο. Αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Deleuze περνά στην ουτοπική θεωρία. Η εμμονή του Deleuze ενάντια στην λογική της αναπαράστασης έχει

176 Deleuze Gilles & Guattari Felix, *A Thousand plateaus*, μτφ, Brian Massumi, Bloomsbury, London 2009, σ. 298

177 Deleuze, *What is Philosophy?* ο.π. σ. 49-50

178 Deleuze, *Difference and repetition*. ο.π. σ.139

179 Deleuze, *What is Philosophy?* ο.π. σ. 69 και Deleuze, *Νίτσε*, ο.π. σ. 19

180 Deleuze, *Νίτσε*, ο.π. σ. 174-175

181 Adorno, *Minima Moralia*, ο.π. σ. 289

182 Deleuze, *What is Philosophy?* ο.π. σ. 76-80

183 Deleuze Gilles & Guattari Felix, *Ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ.56-57

184 Deleuze, *Η πτύχωση*, ο.π. σ. 228

185 Deleuze, *Difference and repetition*. ο.π. σ.136

να κάνει με το ότι θεωρεί την αναπαράσταση μια μορφή εννοιολογικής σκέψης που υποτάσσει το Νέο στο διαρκώς ίδιο της έννοιας ως εκλογίκευση του Άλλου. Η αναπαράσταση διεκδικεί να εισχωρήσει στο μη-ταυτόσημο του χρόνου. Αυτό συνεπάγεται ένα αξίωμα για προγραμματισμό του κόσμου, και *απόθησης* του διαρκούς ανοίγματος στο πεδίο εμμένειας. Θα δούμε παρακάτω πως συνδέεται αυτό με την κριτική της καπιταλιστικής ολότητας και της κρατικής καταστολής. Πριν περάσει όμως στο θεωρητικό κομμάτι που η θεωρία αποκτά αξιώσεις σε έναν άλλο κόσμο, η θεωρία της σύνθεσης ως βαθμίδων *habitus* που ανέπτυξε θα αποτελέσει το πέρασμα του Deleuze στην αντικειμενική ανάλυση, δηλαδή στην ανάλυση της κοινωνίας και του ατόμου. Όπως και στον Adorno αυτά τα πεδία θεωρούνται βοηθητικά μεν, αλλά και τα ίδια κρίνονται από την μη-ταυτότητα ως αδύνατο να ολοκληρώσουν την αξίωση μιας τελεσίδικης γνώσης

δ. Συμπερασματικά

Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze στρέφονται σε μια μέθοδο που αγκαλιάζει το επουσιώδες. Το επουσιώδες και στους δύο θεωρείται ο διαλεκτικός τρόπος για να διαρρήξουν τη συστηματική διαλεκτική της ενότητας του Hegel. Το επουσιώδες δείχνει σε κάτι πέρα από το ίδιο, σε μια αξία των αντικειμένων πέρα από τις έννοιες της άρνησης και της κατάφασης του εγελιανισμού. Το αίτημα του Adorno και του Deleuze είναι απλό: δεν μπορούμε να έχουμε μια κριτική μέθοδο που να αξιώνει την ενότητα του συστήματος της ή του ψυχισμού καθώς μια τέτοια ενότητα είναι η ενότητα των μερών μεταξύ τους. Η ενότητα της σκέψης αξιώνει τον κόσμο να συστηματοποιηθεί βάσει της ενότητας της και αναπαράγει το πάντοτε-ίδιο¹⁸⁶ αποκλείοντας συστηματικά το Άλλο. Υπό μία έννοια μένουν πιστοί στην αξίωση της κριτικής φιλοσοφίας τα πάντα να κριθούν. Όμως πλέον η κριτική δεν έχει σκοπό να αποδείξει την αναγκαιότητα των πραγμάτων ή την δυνατότητα τους αλλά ευθέως να τα καταδείξει ως μη αναγκαία ή μη δυνατά ώστε να μπορέσει να αξιώσει άλλες δυνατότητες που φράζονται από τα φετίχ και τις ουσίες του παρόντος κόσμου. Και οι δύο μεθοδολογίες αναδεικνύουν την αξίωση του Άλλου ως πεδίο ελευθερίας και όχι ως ετερότητα.

Ο Adorno θεωρώντας την ταυτότητα ως το σφάλμα της διαλεκτικής θα προσπαθήσει να αναδείξει το Άλλο ως αυτό το οποίο αντιστέκεται στην έννοια ως ταυτότητα-διαφορά. Η αποτυχία των αξιώσεων ενός συστήματος δείχνει σε κάτι πέρα από αυτό. Αυτή είναι η πάγια μέθοδος του και παρά τις διαφορές, παραμένει διαλεκτική. Η διαφορά δεν πρέπει να έχει προϋπόθεση τη ταυτότητα και αντιστρόφως. Θα διαψεύσει την αξίωση της συστηματικής διαλεκτικής για κατάφαση, άρνηση, άρνηση της άρνησης και μετά εκ νέου κατάφαση με το αντεπιχείρημα ότι άρνηση της άρνησης δείχνει σε ένα βάθεμα της άρνησης, της φυγής από τον εννοιολογισμό. Ο Adorno ανακαλύπτει μια διαφορά που αρνείται την έννοια και την αξίωση για ταυτότητα εν γένει. Αυτή η μέθοδος είναι η Αρνητική διαλεκτική ενάντια στην θετική, συστηματική διαλεκτική της ενσωμάτωσης στην έννοια. Αυτή η εμβάθυνση της διαφοράς υπαγορεύει στο υποκείμενο να δει πέρα από αυτό που ξέρει στον παραδεδομένο Λόγο, σε έναν νέο ορίζοντα, σε ένα Άλλο που να μην του είναι ούτε ξένο, ούτε έτερο μα ούτε και ίδιο. Υπό αυτή την έννοια ο Adorno συμφωνεί με το ξεπέραςμα των όρων της αναπαράστασης που έθεσε ο Deleuze. Ότι για τον Deleuze είναι αναπαράσταση, για τον Adorno είναι ταυτοτική σκέψη. Όμως λόγω της ίδιας της διαλεκτικής μεθόδου ο Adorno όπως και ο Hyppolite δεν θα μιλήσουν ευθέως ποτέ για αυτό που βρήκαν. Θεωρούν ορθά, ότι κάθε προσπάθεια να μιλήσουμε για αυτό μας ξαναρίχνει στον ιδεαλισμό, καθώς θα το ταυτίσουμε με την αστόχαστη εμπειρία μας.¹⁸⁷ Σκοπός δεν είναι να βρούμε άμεσα τα αντικείμενα όπως στη φαινομενολογία, αλλά να συνθλίψουμε τον ιδεαλισμό κάθε μορφής-δηλαδή και τον εκχυδαϊσμένο υλισμό-ώστε τα αντικείμενα να μιλήσουν μόνα τους. Αυτό συνεπάγεται μια εμπλοκή με τις Ιδέες. Οι ιδέες δεν είναι νοητές επινοήσεις αλλά αυτό που “βρίσκεται μεταξύ τις κίνησης των εννοιών, μια σπηλιά”. Η Ιδέα φέρνει την έννοια ενώπιον της στιγμής της αδυναμίας της που δείχνει σε κάτι έξω από αυτή. Αυτό

186 Αυτός είναι ένας όρος τον οποίο μοιράζονται και οι δύο. Από τις ελάχιστες φορές που η ορολογία τους συμπίπτει με τόσο καταφανή τρόπο.

187 Adorno, *Minima Moralia*, ο.π. σ. 77 (αφιέρωση)

το σημείο θα φέρει τον Adorno κοντά στον μαρξισμό, όπου τα αντικείμενα καλούνται να μιλήσουν με άλλους τρόπους από εμπορεύματα και στην ψυχανάλυση, όπου το αξίωμα της απελευθέρωσης της λίμπιντο παραμένει κομβικό. Αυτά τα πεδία γίνονται αντιληπτά τόσο ως επικουρικά εργαλεία αλλά και ως αντικείμενα τα ίδια της κριτικής μεθοδολογίας της αρνητικής διαλεκτικής.

Ο Deleuze από την άλλη ακολουθεί μέχρι κάποιου σημείου παρόμοια επιχειρηματολογία με τον Adorno ειδικά στην προσπάθεια του να σπάσει τα δεσμά της διαλεκτικής. Με το που το κάνει όμως αυτό, στρέφεται σε άλλες παραδόσεις και επιστημολογικά μοντέλα για να μπορέσει να εξηγήσει όχι μόνο γιατί δεν πρέπει να αξιωνούμε την ταυτότητα, αλλά γιατί είναι θεμελιακά αδύνατο. Αυτή η θεωρία που θα πάρει πολλά ονόματα -εδώ απλά επιλέξαμε το vice-diction- είναι μια μεθοδολογία που διαλύει το υποκείμενο και το αντικείμενο ως ταυτότητες μέσα σε μια θεωρία του χρόνου ως διαρκούς παραλλαγής, μπερζονικής και νιτσεϊκής έμπνευσης. Το υποκείμενο και το αντικείμενο βρίσκονται σε μια αμοιβαία σχέση μέσα στο πεδίο δυνάμεων και χρόνου. Αυτό το πεδίο δυνάμεων, πριν εννοιοποιηθεί είναι μια θετική διαφορά. Σε αυτό το σημείο είναι που οι Ιδέες παίζουν ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο για τον Deleuze: είναι η στιγμή που η σχέση μεταξύ πράγματος και έννοιας, μνήμης και μέλλοντος προβληματοποιείται. Η στιγμή που τα ζεύγη αυτά προβληματοποιούνται.¹⁸⁸.. Η θετική διαφορά στον Deleuze είναι έξω από την έννοια, η οποία θεωρείται αρνητική διαφορά, κατά βάση λόγω της εγγελιανής άρνησης (negation) και της προσδιορισμένης διαφοράς που περιέχει. Έτσι η αρνητική διαλεκτική του Adorno και η θετική διαφορά του Deleuze είναι παρόμοιες έννοιες πάρα την διαφορετική ορολογία. Και οι δύο φαίνεται να μην θέλουν την τρίτη στιγμή της εγγελιανής διαλεκτικής όπου η ετερότητα εννοιολογείται ως προσδιορισμένη διαφορά ή διαχωρισμός σε μια έννοια ανώτερης τάξης και έτσι προοικονομεί την πορεία της. Όχι τυχαία ο Adorno χαρακτηρίζει ως λάθος στιγμή την κατάφαση της διαλεκτικής ενώ ο Deleuze θα την ονομάσει “ψευτο-κατάφαση”. Και οι δύο αρνούνται την ανώτερη έννοια ως θεμέλιο ενός συστήματος σκέψης. Το μη-εννοιολογικό πρέπει να περισωθεί. Όμως αμφότεροι δεν αφήνονται στο μη-εννοιολογικό. Είναι ακριβώς αυτό το υπόλειμμα που έρχεται να διασώσει τη σκέψη από τη τάση της να κλείνεται στην ταυτότητα της.

Τέλος οφείλουμε να τονίσουμε ότι η στροφή τους σε άλλα πεδία έρευνας και κριτικής δεν έχει να κάνει μόνο με μια διεπιστημονικότητα. Η θεωρία του Adorno για τη γλώσσα ως μη-ταυτότητα και η θεωρία του Deleuze για το habitus και την σύνθεση της συνείδησης τους ωθούν στο να στραφούν σε μια ανάλυση των αντικειμενικών συνθηκών και όχι της αφηρημένης θεωρίας. Αν έμεναν σε μια τέτοια προσέγγιση θα “εκπνευμάτιζαν” τα πράγματα, θα θεωρούσαν τις αντιφάσεις φιλοσοφικά σφάλματα και συνεπώς θα έφευγαν εκ νέου στον ιδεαλισμό και στην ταυτότητα μέσα στο αντικείμενο. Η μη ταυτότητα, και το πεδίο δυνάμεων δείχνουν προς έναν κόσμο απέραντο έξω από τον ιδεαλιστικό δυισμό υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτό που θα θέσουν στον εαυτό τους είναι το εξής: μπορεί να υπάρξει μια κριτική φιλοσοφία που να στραφεί στις αντικειμενικές συνθήκες, χωρίς να γίνει η ίδια συστηματική μα και χωρίς να γίνει σχετικιστική; Υπάρχει αλήθεια χωρίς αρχή; Το ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί αντίστροφα: αν θεωρητικά η ταυτότητα διαψεύδεται, τι την έφερε και τη την κρατάει ζωντανή ως αντικειμενική συνθήκη;

IV. Η κριτική της ολότητας, η μεγαλοκλίμακα

Με την κριτική τη μεγαλοκλίμακας εννοούμε την κριτική του κοινωνικού κόσμου έξω από την καθαρή θεωρία που αφορά το υποκείμενο και το αντικείμενο της σκέψης. Η κριτική αυτή περιλαμβάνει τόσο την κριτική της κοινωνίας από την μη-ταυτότητα όσο και την ερμηνεία του γιατί η ταυτότητα παραμένει σε ιστορικό και κοινωνικό επίπεδο. Πως δημιουργήθηκε το πρόβλημα εξ αρχής; Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze στρέφουν την κριτική τους στο Κράτος και την

188 Η ντελεζιανή “Ιδέα” αλλά και η σχέση του Adorno και το Deleuze με την εγγελιανή κίνηση των εννοιών θα αναλυθούν διεξοδικά στο VIII.

καπιταλιστική οικονομία, τα οποία ως αξιώσεις συστηματοποίησης της κοινωνίας λειτουργούν ταυτοτικά. Η μη-ταυτότητα είναι το όχημα της κριτικής της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο κόσμος παρέμεινε υπερβολικά σταθερός. Η θεωρία που αξιώνει την μη ταυτότητα βρίσκεται αντιμέτωπη με το πολιτικό, με αυτό που υπάρχει γύρω της.

α. Ο Adorno και η κριτική της μαζικής κοινωνίας ως κοινωνία ταυτότητας

Ο Adorno συνθέτει την κριτική του για την καπιταλιστική κοινωνία μέσα από ένα πλήθος αναφορών. Ο μαρξισμός, μέσα από τα μάτια του Georg Lukács και του Alfred Sohn Rethel είναι σίγουρα βασικές αναφορές. Η κοινωνιολογία του Weber και η μέθοδος της αρνητικής διαλεκτικής, η οποία εμφανίζεται πολύ πριν τη συγγραφή του ομώνυμου βιβλίου, αποτελούν επίσης βασικά εφόδια. Η κοινωνία για τον Adorno είναι ένα νεκροταφείο της διαφοράς, η ταυτότητα είναι το πυροβολικό που ισοπεδώνει τα πάντα. Τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο εμπλέκονται σε μια αντιφατική διαδικασία όπου οι ρόλοι τους έχουν αντιστραφεί και έχουν γίνει αζεχώριστοι πόλοι. Το παλαιό αίτημα της φιλοσοφίας για επίλυση ή συμφιλίωση μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου βρίσκει την καρικατούρα του στην καπιταλιστική κοινωνία της ταυτότητας. Σκοπός της κριτικής του Adorno είναι να ανανεώσει το μαρξιστικό πρόγραμμα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας σε συνδυασμό μια καταγγελία της φυσικοποιητικής ανθρωπολογίας που αναπαράγει αστικές αντιλήψεις. Όπως λέει διακηρυκτικά σκοπός είναι μια “διαλεκτική ανθρωπολογία” που να δικαιώνει τη μη-ταυτότητα. Ο Adorno κάνει τρεις βασικές παρατηρήσεις σε σχέση με την ερμηνεία και την κριτική της κοινωνίας.

α) Η γενικευμένη χρηματική ανταλλαγή αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η κοινωνία οργανώνεται σε ολότητα στο βαθμό που ενοποιείται κάτω από το αξίωμα της παραγωγής υπεραξίας, ανταλλαγής και ιδιοκτησίας. Κανένα προϊόν εργασίας πλέον δεν είναι προσβάσιμο αν δεν ανταλλαχθεί με χρήμα. Αυτή η οικονομική βάση, δεν ήταν πάντα η οργανωτική βάση της κοινωνίας. Τίθεται ως τέτοια στο καπιταλισμό. Βασικό της στοιχείο είναι ότι αφού οργανώνεται ως σύστημα, οργανώνεται ως εσωτερικά ανταγωνιστικό σύστημα, στο βαθμό που οι καπιταλιστικές σχέσεις είναι σχέσεις σύγκρουσης και ανταγωνισμού. Οι ανταγωνισμοί αυτοί δεν διαρρηγνύουν¹⁸⁹ το σύστημα αλλά αντιθέτως το αναπαράγουν, καθώς με διαλεκτικό τρόπο αποτελούν καθορισμένες διαφορές, διαφορές δηλαδή στα πλαίσια της οργανωτικής αρχής του συστήματος που είναι ο ανταγωνισμός γύρω από το κέρδος και την “αποτελεσματικότητα” με όρους απόδοσης. Αν ο καπιταλισμός είναι ένα ολικό σύστημα αντιφάσεων, τότε το φιλοσοφικό σύστημα του Hegel, και ειδικά η πολιτική του θεωρία, αποτελούν την επιτομή της αφηρημένης απεικόνισης αυτού του συστήματος. Από αυτή την ομολογία αντλεί και η εγελιανή θεωρία την αίσθηση αντικειμενικότητας της. Αυτή η ανάλυση, είναι η σύζευξη της κριτικής της εγελιανής ολότητας με την μαρξική θεωρία. Η άποψη του Marx ότι η δυναμική της καπιταλιστικής συσσώρευσης έχει αυτονομηθεί από κάθε επιμέρους φορέα, κράτος, ή καπιταλιστή είναι κομβική εδώ.¹⁹⁰

Ο Adorno δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε αυτό το μαρξικό επιχείρημα, το συνολικό κύκλωμα του κεφαλαίου-συσσώρευση, εγχρήματη ανταλλαγή, ιδιωτική παραγωγή, μισθός, υπεραξία και ατομική ιδιοκτησία δημιουργεί ένα πλέγμα σχέσεων που ως κοινή συνισταμένη έχει μόνο την εκπροσώπηση της ατομικής, συγκεκριμένης εργασίας στην γενική μορφή του χρήματος. Στη γενική μορφή του χρήματος κάθε συγκεκριμένη εργασία εξαφανίζεται και εμφανίζεται στην κοινωνική επιφάνεια απλά ως ομογενοποιημένη εργασία, ως χρόνος εργασίας ο οποίος πρέπει να πραγματοποιηθεί στην επιτυχημένη πώληση του προϊόντος της εργασίας στην αγορά ως εμπόρευμα. Αν αυτό δεν συμβεί, ο παραγωγός, είτε εργάτης είτε κεφαλαιοκράτης αργά ή γρήγορα θα βρεθεί σε δύσκολη θέση καθώς ήδη όσα υλικά εισέρχονται στην παραγωγή, είναι με τη μορφή εμπορεύματος συνεπώς πρέπει να πληρωθούν σε χρήμα. Η καπιταλιστική ολότητα έχει δύο ουσιαστικές στιγμές, μια ως κυκλοφορία

189 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ.385

190 Αυτόθι. σ.385-388

και μια ως παραγωγή μα είναι απλά διακριτές στιγμές της ίδιας διαλεκτικής. Το κύκλωμα αυτό, είναι σε διαρκή ταυτότητα με τον εαυτό του, σε κατάσταση κυκλικής αιτιότητας. Συνεπώς καθώς τα πάντα μεταφράζονται αναγκαστικά σε χρηματική μορφή η κίνηση των κοινωνικών μερών μεταβάλλεται, και αντί για E-X-E που ήταν η κλασική φόρμουλα του έμμεσου αντιπραγματισμού τώρα γίνεται X-E-X. Το τέλος της διαδικασίας πρέπει να είναι πάντα το χρήμα.¹⁹¹ Μάλιστα ο Marx μας δείχνει στα Grundrisse και στο Das Kapital ότι αυτή η κίνηση μπορεί να λειτουργήσει μόνο αν στο τέλος της διαδικασίας υπάρχει περισσότερο χρήμα από την αρχή αλλιώς η συνολική ανταλλαγή-παραγωγή θα ήταν αδύνατες διαδικασίες, θα έτειναν προς το 0. Αυτό το περισσότερο χρήμα δεν μπορεί να παραχθεί στην απλή ανταλλαγή εμπορευμάτων, χρειάζεται να περάσει και από την παραγωγή¹⁹². Αντιθέτως αυτή η φόρμουλα με αυτοματοποιημένο τρόπο επιτάσσει σε όλα τα μέρη της καπιταλιστικής ολότητας να μεγεθύνουν τη συνολική εμπορευματική παραγωγή μεταξύ κάθε συναλλαγής αν θέλουν να επιβιώσουν. Για τους εργαζόμενους, αν και δεν ισχύει η τάση μεγέθυνσης του κέρδους, αφού δεν έχουν συμμετοχή σε αυτό, ισχύει σίγουρα το γεγονός εξάρτησης τους από τον μισθό σε χρηματική μορφή, ο οποίος με τη σειρά του εξαρτάται από την επέκταση της εμπορευματικής παραγωγής¹⁹³. Επίσης καλούνται, στο βαθμό που κάθε μέσο διαβίωσης έχει γίνει εμπόρευμα και απαιτεί χρήμα, να ανταγωνιστούν άλλους εργαζόμενους στην αγορά εργασίας. Το γεγονός ότι η καπιταλιστική ολότητα, είναι διαλεκτική, δηλαδή δεν μπορεί να την ερμηνεύσει μια απλή κοινωνιολογία της γνώσης ή της οικονομίας δείχνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της επιστημολογικά. Το σημείο αφετηρίας της, με όρους κλασικής αιτιότητας είναι αδύνατο να βρεθεί. Αντίθετα οι σχέσεις αιτιότητας μεταξύ των μερών της είναι όπως στον Hegel με την αρχή του αλληλοσυσχετισμού, είναι κυκλικές. Το αποτέλεσμα ορίζει το αίτιο και όχι το αίτιο το αποτέλεσμα. Το συνολικό καπιταλιστικό σύστημα είναι κάτι πολύ παραπάνω από το άθροισμα των μερών του. Αντιθέτως δημιουργείται ιστορικά από την ενσωμάτωση κάθε κοινωνικής σφαίρας στην αρχή της παραγωγής αξίας και της ατομικής ιδιοκτησίας με σκοπό την υπεραξία σε μορφή χρήματος. Αυτό που ο Adorno θα ονομάσει γενική “αρχή του κέρδους” (Gewinnprinzip). Αυτή η αρχή, είναι αλλοτριωμένη, όχι από κάποια φύση αλλά από τον κοινωνικό έλεγχο. Έτσι αυτή η δυναμική προς την διαρκή μεγέθυνση του χρήματος και του εμπορεύματος κάνει τα αντικείμενα να μοιάζουν πως έχουν εμμενείς και απαραβίαστες ιδιότητες, τάσεις, και νόμους κίνησης (οι περιβόητοι νόμοι κίνησης της οικονομίας), σαν να είχαν φύση τα ίδια. Έτσι η αλλοτρίωση δεν είναι αλλοτρίωση από μια φύση αλλά η επιβολή μιας γενικής φύσης.¹⁹⁴ Αυτή η ανάλυση δείχνει τον αυτοματισμό του συνολικού κοινωνικού κεφαλαίου το οποίο σαν αφηρημένη και απρόσωπη δύναμη επιβάλλεται στα επιμέρους μέρη ως ολότητα, και τα υποτάσσει την ενοποιητική αρχή της. Αυτή η λειτουργία εξασφαλίζει την ενότητα του συστήματος αλλά και επιβάλλει την κοινωνική ομογενοποίηση της σκέψης, ως ταυτότητα της σκέψης με την οργανωτική αρχή της κοινωνίας. Κάθε σύστημα αξιώνει την ταυτότητα με την αρχή του. Η οργανωτική αρχή όμως με την οποία όλα τα μέρη ταυτίζονται στον καπιταλισμό, είναι αντιφατική: βασίζεται στην εξύψωση του μέρους (δηλαδή του ιδιώτη και του ιδιωτικού σύμπαντος του) σε καθολική αρχή. Η ταυτότητα που επιτυγχάνει η καπιταλιστική ολότητα με τα μέρη της είναι ένα βάσανο, ένας περίγελος της συμφιλίωσης μεταξύ μερικού και γενικού. Βασίζεται ακριβώς στην συνέχιση της μάχης μεταξύ τους. Είναι μια μη-ταυτότητα στα πλαίσια μιας γενικής ταυτότητας. Αυτή είναι η υλική υποστασιοποίηση της εγγελιανής ολότητας, ως ολότητας μερικοκρατικής.¹⁹⁵

β) Στο βαθμό που η κοινωνία οργανώνεται σε ολικό σύστημα αξιώνει την ταυτότητα με την οργανωτική αρχή της. Αυτό οδηγεί στην κοινωνική ομογενοποίηση των μερών. Η ομογενοποίηση μόνο δευτερευόντως έχει σαν αίτιο την υποκειμενική σκέψη και το περιεχόμενο της. Είναι αντικειμενική, είναι συνυφασμένη με την γενικευμένη υλική πρακτική που εξασκεί συνολικά η κοινωνία ως μηχανισμός ως προς όλα τα μέρη της καθώς και με την γενικευμένη κουλτούρα που

191 Marx Karl, *Το Κεφάλαιο*, τ. I, μτφ Παναγιώτης Μαυρομάτης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 2009, σ. 159-167

192 Αυτόθι. σ. 168-179

193 Αυτόθι. σ. 593-599

194 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 365-369

195 Αυτόθι. σ. 381-382

παράγει αυτή η κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι αυτή η κουλτούρα και οι πρακτικές που την γεννούν επεκτείνονται πέρα από την εργασία, στην συνολική ζωή. Κοινωνική ομογενοποίηση, ηγεμόνευση του “καπιταλιστικού πολιτισμού” δεν σημαίνει επικράτηση της “ιδεολογίας” που προωθεί το σύστημα στα μέλη του, με όρους πλειοψηφικής επικράτησης μιας άποψης. Η περιβόητη κανονικοποίηση της σκέψης, η οποία τόσο πολύ έχει κακοποιηθεί ως έννοια στις λεγόμενες κοινωνικές επιστήμες δεν σημαίνει απλά προπαγάνδα. Αντιθέτως στην καπιταλιστική κοινωνικοποίηση, ο πλουραλισμός ιδεών και απόψεων ανθεί, και αυτό φαίνεται σαν το δυνατό σημείο του καπιταλισμού, η φαινομενική του δημοκρατικότητα.¹⁹⁶ Η ομογενοποίηση της κοινωνίας έρχεται με την οριοθέτηση της δομής της σκέψης κάθε υποκειμένου με έναν συγκεκριμένο τρόπο ανεξάρτητα από την άποψη. Το μεγαλείο της καπιταλιστικής ολότητας έρχεται στο ότι δεν ομογενοποιεί ως προς τι να σκεφτούμε αλλά πως να το σκεφτούμε. Κάθε σκέψη, κάθε άτομο ως μέρος της συνολικής κοινωνίας που σκέφτεται πρέπει να αξιώνει οι αρχές της σκέψης να επιβεβαιώνονται πλήρως στο συμπέρασμα της ή στην πρόβλεψη της. Κάθε υποκείμενο στο καπιταλισμό θεωρεί ότι αξία της σκέψης έγκειται στην όσο το δυνατόν μικρότερη απόκλιση του κόσμου απ’ αυτή, στην ταυτότητα των αντικειμένων της άμεσης εμπειρίας με αυτή. Έτσι κάθε σκέψη γίνεται περίκλειστη στον εαυτό της, ένα κλειστό σύστημα που προϋποθέτει την αλήθεια του, ανάγοντας την εμπειρική μερικότητα του σε απόλυτη αλήθεια με την οποία ταυτίζεται.¹⁹⁷ Όπως λέει και το πρώτο μέρος του ρητού “everyone is entitled to their own opinion...”. Κάθε υποκειμενική σκέψη για να αποτελέσει κλειστό σύστημα σε ταυτότητα με τον εαυτό της, πρέπει να αποκλείσει το Άλλο, τόσο την άλλη υποκειμενική σκέψη που τη διαψεύδει ή την αντιμάχεται όσο και την “Άλλη πιθανότητα” εν γένει, δηλαδή τον αναστοχασμό πάνω στο γενικό τρόπο του σκέπτεσθαι, την αξίωση για ταυτότητα. Ο κόσμος πρέπει να λαμβάνεται ως δεδομένος, ως “δικός μου” ως κατανοητός.¹⁹⁸ Κάθε υποκείμενο συνεπώς αξιώνει τη σκέψη του σαν ιδιοκτησία, και στο βαθμό που την επιβεβαιώνει στην άμεση εμπειρία, την επιβεβαιώνει όντως στα αντικείμενα που κτάται. Οι σκέψεις στοιχίζονται σαν τις καλά οριοθετημένες αυλές των προαστίων. Αφού κάθε σκέψη κλείνεται στον εαυτό της ως ταυτοτική αλήθεια, πρέπει να μη παρεμβαίνει στις άλλες και να μην παρεμβαίνουν σε αυτή. Οι σκέψεις αναγνωρίζονται στον αμοιβαίο αποκλεισμό τους ως διαχωρισμένες ετερότητες όπως στην εγγεληνική διαλεκτική. Είναι ταυτές στο εσωτερικό τους μόνο αποκλείοντας τις άλλες. Έτσι σε συνολικό κοινωνικό επίπεδο οι επιμέρους σκέψεις είναι απλές αφαιρέσεις, η άποψη καθ’ αυτή δεν παίζει κανέναν απολύτως ρόλο. Η αλήθεια της εξαρτάται ακριβώς από το να μην έχει αξιώσεις αλήθειας έξω από αυτήν. Η απόλυτη τούτη δημοκρατικότητα είναι ταυτόχρονα και η απόλυτη δικτατορία της αφαίρεσης. Ως αφαιρέσεις, τα πράγματα και οι απόψεις παύουν να είναι μοναδικά. Είναι προς χρήση, αντικαθίστανται.¹⁹⁹ Καθώς κάθε επιμέρους υποκείμενο, μέσα στο γενικό σχετικισμό κλείνεται στην υποκειμενική του σκέψη ως τεκμήριο αλήθειας, την θέτει σε επίπεδο απόλυτης αλήθειας στην δική του μικροκλίμακα.²⁰⁰ Έτσι μόνο η αμοιβαία οριοθέτηση των απόψεων σε κοινό πολιτικό και πολιτιστικό πλαίσιο μπορεί να εξασφαλίσει την ασφάλεια της κάθε υποκειμενικής σκέψης.

Αυτό το κοινό πλαίσιο φυσικά είναι μια γενική αφαίρεση, μια τυπικότητα. Στο βαθμό που η ολότητα του κεφαλαίου είναι ανταγωνιστική, τελικά κάθε υποκείμενο έρχεται σε σύγκρουση με το άλλο, συνεπώς η αλήθεια της μερικής κλειστής σκέψης δεν μπορεί να εξασφαλιστεί. Έτσι η αξίωση για ταυτότητα δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια διαρκή αξίωση για προσαρμοστικότητα του ατόμου στη τυφλή κοινωνία. Καμία ταυτότητα δεν είναι δεδομένη σε έναν λυσσαλέο και αυτοματοποιημένο ανταγωνισμό, ο οποίος έχει ξεφύγει από τον έλεγχο κάθε κοινωνικού φορέα. Η σύγκρουση και η διάψευση των καλά οριοθετημένων απόψεων είναι αναπόφευκτη. Καθώς η ολότητα επιβάλλεται στα μέρη της για να ελέγξει τη διαφορά, την ετερότητα και την

196 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π σ. 143, 157

197 Αυτόθι. σ. 178

198 Adorno W. Theodor, *Θεωρία της ημιμόρφωσης*, μτφ, Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990, σ. 76-

199 Αυτόθι. σ. 170

200 Αυτόθι.

συγκρουσιakότητα μεταξύ μερών τελικά την αναπαράγει.²⁰¹ Καθώς μέσω της καθολικής επιβολής της τάξης, το σύστημα, διαψεύδει κάθε επιμέρους αλήθεια ή άποψη που είχε στο υποκείμενο αξιώσεις, καταλήγει να επιβάλλει μια άλλη μερικότητα, την μερικότητα του κράτους ή της κυρίαρχης φράξιας της κυρίαρχης τάξης, απέναντι σε άλλες μερικότητες, μόνο που αυτή τη φορά αυτή η μερικότητα-η μερικότητα της κυρίαρχης τάξης-επιβάλλεται οικουμενική άποψη, ως ο κανόνας. Έτσι το ρητό συνεχίζει “...but not to their own facts”. Το κυρίαρχο μερικό, που έχει αναδειχθεί σε απόλυτο, αποτελεί κανόνα, γεγονός, το οποίο όμως ούτε αυτό μπορεί να αξιώσει καμία αλήθεια πέρα από την δική του μερική, καθώς βρίσκεται σε σύγκρουση με άλλες μερικές αλήθειες. Έτσι τα μέρη θα συνεχίσουν να ανταγωνίζονται είτε για να το αντικαταστήσουν, είτε για να το αποδιώξουν από την εκάστοτε ιδιωτική τους σφαίρα. Αυτό που επικρατεί τελικά, είναι μια γενική αφαίρεση και αδιαφορία ως προς το περιεχόμενο, και ταυτόχρονα μια γενική ομοιογένεια ως προς τον τρόπο σκέψης. Αυτό ενοποιεί τελικά τα μέρη σε μια ολότητα: ο κοινός τρόπος με τον οποίο αρνούνται την ολότητα. Η καπιταλιστική ολότητα, και ο τρόπος που διαμορφώνει τη σκέψη είναι αντιφατικά ακριβώς ως προς το γεγονός ότι όσο το άτομο και η επιμέρους υποκειμενική αλήθεια του ταυτίζεται με την οργανωτική αρχή της κοινωνίας, τόσο πιο αποξενωμένο νιώθει από την κοινωνία.²⁰² Η κοινωνία γίνεται έτσι μια ανταγωνιστική ολότητα εσωτερικά συγκρουόμενων μερών τα οποία ενοποιούνται από τον κοινό τρόπο σύγκρουσης τους. Συνεπάγεται έναν κοινό τρόπο σκέψης και ταυτόχρονα έναν πλουραλισμό στο περιεχόμενο της σκέψης, ο οποίος όμως παραμένει απλά τυπικός. Αλήθεια σε συνολικό επίπεδο δεν υπάρχει καμία, εκτός από τη παραδοχή ότι όλα τα μέρη έχουν δικαίωμα στο λάθος σε σχέση με τα “γεγονότα”. Τα γεγονότα όμως δεν είναι τα γεγονότα κανενός. Κανένα μέρος δεν καταφέρνει να επιτύχει την ποθητή ταυτότητα της σκέψης με τον αντικειμενικό κόσμο, αν και έχουν ταυτιστεί με αυτόν στο βαθμό που απαιτούν, και λειτουργούν βάσει ενός διαρκούς αιτήματος για ταυτότητα.²⁰³ Αυτή η ταυτότητα συνεπώς είναι μια ταυτότητα που δεν έρχεται ποτέ, είναι μια γενίκευση της έλλειψης.²⁰⁴ Αυτή η ολότητα συνεπώς είναι μια ολότητα μερικοκρατική, όπως έχουμε ήδη αναφέρει. Είναι ολότητα και ταυτότητα με τον εαυτό της στο βαθμό που οργανωτική αρχή της είναι ο ανταγωνισμός και η μη-ταυτότητα ως μερικότητα. Αυτή η αντανάκλαση στη σκέψη, είναι η αντανάκλαση της αντικειμενικής υλικής οργάνωσης σε επίπεδο συνολικής κοινωνικοποίησης. Είναι η κουλτούρα της καπιταλιστικής και βιομηχανικής κοινωνίας.²⁰⁵ Αυτή η κουλτούρα φυσικοποιείται και η δικαιολόγηση της γίνεται *μύθος*, δηλαδή μια σκέψη που δικαιολογεί αλλά δεν επεξηγεί. Είναι η σκέψη που αρκείται σε ότι ήδη ξέρει.

γ) Πως όμως ακριβώς η κοινωνική αντικειμενική συνθήκη της χρηματικής κυκλοφορίας αντανakλάται στη σκέψη με τη μορφή που εκθέσαμε; Πως εμφανίζεται μέσα στη σκέψη το αίτημα για ταυτότητα με τον εαυτό της και πως αυτό σχετίζεται ειδικά με την μορφή-χρήμα που λαμβάνουν οι σχέσεις ανταλλαγής στο σύνολο της καπιταλιστικής κοινωνίας; Πως αναδύεται ο μύθος; Ο Adorno αντλεί αυτό το θεμελιώδες κομμάτι της θεωρία του από τον Alfred Sohn Rethel και τον Georg Lukacs. Ο πρώτος, με το βιβλίο του “Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis”²⁰⁶ θα συμβάλει σημαντικά στην ανάπτυξη της κριτικής της επιστημολογίας με υλιστικό-μαρξιστικό τρόπο. Όπως και ο Adorno στα πρώιμα του χρόνια, ασκεί μια κριτική στην κλειστή και ταυτολογική σκέψη του υπερβατολογικού υποκειμένου. Όμως δεν αρκείται σε μια φιλοσοφική ερμηνεία, αντιθέτως καταπιάνεται εξ αρχής με το ζήτημα της κοινωνικής συγκρότησης του φαινομένου του υποκειμένου ως κέντρο του κόσμου. Αντί να κοιτά τις αντινομίες της φιλοσοφικής σκέψης, βρίσκει τα σημεία που αυτές συγχρονίζονται λειτουργικά με κοινωνικά φαινόμενα. Το ενδιαφέρον στη σκέψη του Sohn Rethel είναι ότι δεν ερμηνεύει απλά

201 Adorno Θεωρία της ημιμόρφωσης, ο.π. σ. 47

202 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π σ. 47,180

203 Αυτόθι. σ. 156

204 Αυτόθι. σ. 163

205 Jacoby Russell, *Κοινωνική αμνησία*, μτφ. Γιώργος Σιούνας, Ύψηλον, Αθήνα 2007, σ. 130

206 Πνευματική και σωματική εργασία. Προς μια θεωρία της κοινωνικής σύνθεσης. Στα αγγλικά το ίδιο κείμενο τιτλοφορείται ως Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology.

τις υπερβατολογικές φιλοσοφίες βάσει μιας κοινωνιολογικής, μαρξιστικής ανάλυσης. Αντιθέτως αποπειράται να ερμηνεύσει γιατί η σκέψη στον καπιταλισμό παίρνει αυτή τη μορφή, δηλαδή την υπόθεση ενός μη-εμπειρικού υποκειμένου το οποίο είναι προϊόν νοητικής αφαίρεσης. Ο Sohn Rethel κάνει κρίσιμες παρατηρήσεις τόσο για τον Kant όσο και τον Hegel. Δίνει μια πλήρη ιστορική και μαρξιστική ερμηνεία της υπερβατολογικής κριτικής που είδαμε στην αρχή. Αυτό είναι που τραβά τον Adorno ήδη από πολύ νωρίς κοντά στη σκέψη του. Αξίζει να δούμε αυτή τη σκέψη πιο λεπτομερώς στο βαθμό που την ακολουθεί ο Adorno.

Ο Sohn Rethel εντοπίζει μια ομολογία μεταξύ της προοδευτικής επικράτησης της αφηρημένης σκέψης και της ανταλλαγής ως κοινωνικό φαινόμενο. Τα φαινόμενα τα οποία σκιαγραφεί κορυφώνονται στον σύγχρονο καπιταλισμό μα η γένεση τους είναι κατά τον ίδιο πολύ παλαιότερη και εντοπίζεται στις πρώτες πρακτικές ανταλλαγής. Η ανταλλαγή συνιστά ένα ιδιαίτερα αντιφατικό φαινόμενο, το οποίο εκ πρώτης όψεως μοιάζει να μην εμπεριέχει καμία αντίφαση. Η ανταλλαγή είναι η εξίσωση δύο ανόμοιων πραγμάτων ως ίσα. Όμως αυτή η εξίσωση περιλαμβάνει μια σειρά από προϋποθέσεις που λειτουργούν ανεξάρτητα από τα αντικείμενα που ανταλλάσσονται.

Η ανταλλαγή προϋποθέτει τον διαχωρισμό μεταξύ χρήσης και ανταλλαγής, και συνεπώς έναν διαχωρισμό μεταξύ κατοχής και χρήσης επίσης: αν θέλω να ανταλλάξω κάτι δεν μπορώ να το χρησιμοποιήσω καθώς αν και δικό μου, δεν είναι προς χρήση μου. Κατέχω κάτι στερούμενος το. Για να ανταλλαχθεί πρέπει να μην χρησιμοποιηθεί. Επίσης πρέπει το αντικείμενο να μην φθαρεί, να μην έχει παραμορφώσεις να είναι όσο το δυνατόν πιο “καθαρό” έτοιμο προς χρήση για αυτόν που θα το αγοράσει. Έτσι το αντικείμενο στέκεται εκεί, απαράλλαχτο στο χρόνο, ανέγγιχτο από τη χρήση αν δεν έχει ολοκληρώσει το κύκλο ανταλλαγών που μετέχει. Για να λειτουργήσει η ανταλλαγή, ούτε η φύση, ούτε χρόνος μπορούν να αγγίξουν το αγιοποιημένο πλέον εμπόρευμα. Έτσι η ανταλλαγή σε πρώτο βαθμό, είναι μια αφαίρεση από τον χρόνο, τη φύση και τον κάτοχο. Γίνεται ένα αντικείμενο που έχει μια αφηρημένη δυνητικότητα.²⁰⁷

Η ανταλλαγή προϋποθέτει στη γενίκευση της μια αφηρημένη έννοια ως προς την οποία ανταλλάσσονται τα αντικείμενα, και ως προς την οποία μετριοούνται και ως προς την οποία οι αγοραστές τα επιθυμούν. Αυτή η έννοια, στην αρχή πολύ συγκεκριμένη, είναι απλά η επιθυμία να αποκτηθεί το αντικείμενο από κάθε συμβαλλόμενο μέρος. Όμως καθώς δεν γίνεται ες αεί η απόκτηση του αντικειμένου να γίνεται με μια μάχη μέχρι θανάτου, εξάντλησης ή υφαρπαγής, ειδικά στο εσωτερικό μιας κοινότητας, οι παραγωγοί αναγκάζονται να εμπλακούν σε μια διαδικασία αμοιβαίας αναγνώρισης και παραγωγής νομών οι οποίες είναι μη εμπειρικές και ρυθμίζουν την κίνηση των ανταλλαγών εν γένει. Αυτές οι αφηρημένες νόρμες είναι εκεί, απαράλλαχτες στο χρόνο και τις επιμέρους ανωμαλίες της πραγματικής ζωής και λειτουργούν ως *a-priori* αρχές για κάθε εμπειρία, κάθε ερμηνεία της κίνησης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.²⁰⁸ Η ανταλλαγή συνεπώς δημιουργεί μια ιδιαίτερη συνθήκη όπου κάθε υποκείμενο είναι σολιψιστικό, το ενδιαφέρει μόνο η δική του επιθυμία και η αξία χρήσης που πρόκειται να αποκτήσει-μα αναγκάζεται να λάβει υπ' όψη του και το άλλο μέρος, και τις δικές του ανάγκες. Βρίσκεται έτσι στη θέση του εαυτού του και του άλλου ταυτόχρονα, σε ένα πλαίσιο αμοιβαίας αναγνώρισης, κατά αναλογία της εγγελιανής σύλληψης, που συγκροτεί μια ιδέα γενικού αφηρημένου εαυτού, στην οποία μπορεί να περιληφθεί και το εγώ, και το εσύ εξίσου.²⁰⁹ Αυτή η γενική εξίσωση των εαυτών προκύπτει και ομοιάζει με την εξίσωση των εμπορευμάτων που ανταλλάσσονται. Για την ακρίβεια την έχει ως βάση καθώς οι εαυτοί αλληλοαναγνωρίζονται ακριβώς στη βάση του απαραβίαστου της κατοχής του αντικειμένου. Έτσι η κατοχή γίνεται ιδιοκτησία, το αντικείμενο γίνεται εμπόρευμα, δηλαδή δυνητικά ανταλλάξιμο και το άτομο αποκτά εαυτό, έναν εαυτό δικό του ιδιωτικό μα ταυτόχρονα γενικό και αφηρημένο.

207 Sohn Rethel Alfred, *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*, μτφ. Sohn Rethel Alfred Humanities Press, New Jersey 1978, σ.25-29

208 Αυτόθι, σ. 64

209 Αυτόθι, σ. 40

Στο βαθμό που η εμπορευματική κυκλοφορία γενικεύεται, αποκτά την μορφή όχι της παροδικής ενδεχομενικότητας μα όλο και μεγαλύτερης γενικότητας. Η αλληλοαναγνώριση ως αμοιβαία ανταλλαγή μεγεθύνεται σε βαθμό που ξεπερνά το τώρα και του εδώ του χρόνου που έχουν δύο υποκείμενα που έρχονται αντιμέτωπα ή έστω μια μικρή κοινότητα. Η γενίκευση μεγεθύνεται. Σε πρακτικό επίπεδο η γενίκευση αυτή αποτυπώνεται ως υλική υποστασιοποίηση της αφαίρεσης της εμπορευματικής ανταλλαγής στο νόμισμα. Καθώς το εμπόριο γενικεύεται και συγκροτεί μια αλυσίδα συναλλαγών, δεν είναι δυνατόν κάθε στιγμή της αλυσίδας η αναλογία των συναλλασσόμενων μερών να επαναπροσδιορίζεται διαρκώς. Επίσης δεν είναι δυνατόν να υπάρχει η βεβαιότητα ότι μια ποσότητα εμπορεύματος θα μείνει εντελώς αναλλοίωτη ή θα έχει εξίσου ζήτηση σε κάθε στιγμή, ανεξαρτήτως τόπου ή χρόνου. Εν ολίγοις δεν είναι σίγουρο ότι θα είναι ικανή να πουληθεί ώστε να ικανοποιήσει τις σολιμιστικές ανάγκες του εμπορευματοκάτοχου. Έτσι συντελείται μια σχεσιακή μεταβολή, αυτό το οποίο πλέον έχει σημασία είναι να πάρει μορφή η ίδια η αφηρημένη νόρμα της ανταλλαγής. Η αφαίρεση από την επιρροή του χρόνου, η πράξη της ανταλλαγής, η προσδοκία της χρήσης και της ικανοποίησης του προσωπικού συμφέροντος, η αξία χρήσης αυτού που επιθυμώ και ταυτόχρονα η μη κτήση του μέχρι στιγμής, πρέπει όλα να υποστασιοποιηθούν σε μία στιγμή, και σε ένα αντικείμενο, γενικό και πάντα παρόν το οποίο θα μπορεί να είναι όλες οι στιγμές του εμπορεύματος και όλα τα εμπορεύματα ταυτόχρονα. Εμφανίζεται έτσι το νόμισμα, και μάλιστα σε μια όλο και πιο τυποποιημένη μορφή.²¹⁰ Αυτό το νόμισμα είναι η απόλυτη αφαίρεση, η ενσωμάτωση σε ένα αντικείμενο, όλων των πιθανών στιγμών της ανταλλαγής. Σε αντίθεση με κάθε άλλο εμπόρευμα, η στιγμή χρήσης του και η στιγμή ανταλλαγής του συμπίπτουν, η χρήση του είναι η ανταλλαγή, και συνεπώς γίνεται ο συνεκτικός ιστός όλης της ανταλλακτικής κοινωνίας, όλη η κοινωνία υποστασιοποιείται πάνω του.²¹¹ Είναι αφαίρεση από κάθε στιγμή της ολικής διαδικασίας, αφαίρεση από το άτομο που το κατέχει, και αφαίρεση και από τη ίδια την δική του υλικότητα καθώς δεν έχει αξία το υλικό του νομίσματος μα η ανταλλαξιμότητα του. Ενσαρκώνει μια γενική ομογενοποίηση της κοινωνίας πέρα από κάθε εμπειρική εποπτεία. Και ο κάτοχος του χρήματος, έχει εγγεγραμμένη στο ασυνείδητο του τη γνώση ότι μέσα στη τσέπη του έχει όλη την δυναμική ανταλλαγή του κόσμου. Τέλος, μα εξίσου σημαντική μέσα στο σχήμα του Rethel, είναι η αφαίρεση από το ίδιο το χρήμα. Καθώς το χρήμα έχει μια ειδική υλική υπόσταση, και στο βαθμό που η αφαίρεση “αιωρείται” πάνω από από κάθε εποπτεία υλικού αντικειμένου, πλέον νοείται ένας γενικός νόμος, αφηρημένος για την κίνηση των πραγμάτων που δεν αποδίδεται στο χρήμα.²¹²

Το μυαλό μαθητεύει στην αφηρημένη σκέψη, και στην υπόθεση ότι πέρα από την παρούσα στιγμή υπάρχει μια ουσία που μένει απaráλλαχτη στο χρόνο και στο χώρο.²¹³ Αυτή η ουσία αποδίδεται στη φύση των πραγμάτων, σε αυτό το κομμάτι που τα ενοποιεί πέρα από τις εμπειρικές μεταβολές τους. Ο χρόνος και ο χώρος γίνονται και αυτοί αφηρημένες ενότητες, κενές μέσα στις οποίες κινείται η αφηρημένη ουσία των πραγμάτων, απaráλλαχτη και σταθερή. Ο χρόνος και ο χώρος μπορούν να μετρηθούν, να καταταμηθούν, να τους αποδοθούν γενικές και προβλέψιμες ιδιότητες.²¹⁴ Οι εμπειρικές διαφοροποιήσεις του χώρου, του τοπίου, του χρόνου και της εποχής, των μεταβολών του ανθρώπινου νου σε σχέση με την αντίληψη του χώρου και του χρόνου, ησχόλη κατά την οποία όλα γίνονται αργά, καθώς η βραδύτητα είναι η προϋπόθεση της κατανόησης, καταργούνται. Η γενικότητα της αφηρημένης έννοιας είναι διττή, είναι αφηρημένη, γενική, και κοινωνική, αντιπροσωπεύει μια γενικότητα της κοινωνίας πέρα από την άμεση εμπειρία του κοινωνείν. Είναι όμως και συγκεκριμένη, ιδιωτική, καταλήγει σε μια ιδιοκτησία, σε μια κτήση, σε κάτι εσωτερικό. Οι δύο στιγμές προϋποθέτουν η μία την άλλη με μια κυκλικότητα που οδηγεί στην ανάδυση μιας αίσθησης αυστηρής αιτιότητας μεταξύ αυστηρά καθορισμένων κανόνων που έχουν γενική

210 Αυτόθι. σ.58-60

211 Αυτόθι. σ. 37

212 Αυτόθι. σ. 70

213 Αυτόθι. σ. 39-42

214 Αυτόθι. σ. 48-49

εφαρμογή.²¹⁵ Έτσι ο άνθρωπος συγκροτεί μια δεύτερη φύση πέρα από την υποτιθέμενη άμεση πρώτη φύση, καθ' ομοίωση της κίνησης των αφηρημένων ιδεών που έχουν την ρίζα τους στις αναγκαίες αφαιρέσεις της ανταλλακτικής διαδικασίας. Αυτή η δεύτερη φύση δεν είναι τίποτα περισσότερο από τους αφηρημένους νόμους κίνησης των εμπορευμάτων στα πλαίσια ανταλλαγής, της μέτρησης και της σταθερότητας τους, ο οποίοι έχουν φτάσει σε τέτοιο βαθμό αφαίρεσης και πρακτικής αυτονομίας, έχουν χάσει κάθε αναφορά ακόμα και στην ίδια την ανταλλαγή ως πρακτική και φτάνουν πλέον να αποδίδονται ως “ αφηρημένη ουσία” στην φύση καθ' αυτή.²¹⁶ Έχουμε δηλαδή ένα καθρέφτισμά εννοιών από τη κοινωνία στη φύση και μετά από τη φύση πάλι πίσω στην κοινωνία. Έτσι το ίδιο το κοινωνικό σύνολο και τα μέρη του γίνονται αντικείμενο αλλοτρίωσης, υπάγονται σε μια έννοια αφηρημένης φύσης που υπερβαίνει κάθε εμπειρία. Οτιδήποτε γενικεύεται αποδίδεται πλέον στην ταυτότητα του με την αφηρημένη μετρήσιμη φύση.

Αυτές οι αφαιρέσεις ενώ έχουν εμφανώς ψυχολογικό και νοητό χαρακτήρα δεν έχουν σαν ρίζα τους την ψυχολογία ούτε ξεπερνιούνται μέσω της απλής ψυχολογικής ή γνωστικής μεταβολής. Αντιθέτως ο νους σταδιακά προσαρμόζεται σε μια “πρακτική αφαίρεση” όπως την χαρακτηρίζει ο Sohn Rethel, σε μια γενικευμένη δηλαδή αντικειμενική κοινωνική πρακτική η οποία εκ πρώτης όψεως ακριβώς λόγω του αφηρημένου χαρακτήρα της δεν γίνεται αντιληπτή.²¹⁷ Ολόκληρη αυτή η διαδικασία ορίζεται από τον Sohn-Rethel και ως “ανταλλακτική αφαίρεση” η οποία προέρχεται καθαρά από την ανταλλακτική διαδικασία και όχι από την αφηρημένη εργασία όπως στον καπιταλισμό. Έτσι τόσο ο ίδιος όπως και ο Adorno ακολουθώντας τον,²¹⁸ θα διαγνώσουν τις αφαιρέσεις της σκέψης πολύ πριν την άνοδο του σύγχρονου καπιταλισμού, καθώς ανταλλαγή υπήρχε από πολύ παλαιότερα, από την εγκατάλειψη του νομαδικού τρόπου ζωής ή των πρώτων αγροτικών κοινωνιών.²¹⁹ Η αστική λογική, βασισμένη στην ανταλλαγή και την ιδιοκτησία ταυτίζεται οριακά με την άνοδο του πολιτισμού. . Στον καπιταλισμό απλά αυτή η διαδικασία γίνεται εντελώς ηγεμονική²²⁰ και δεν μπορεί να συνυπάρξει με καμία άλλη κοσμοθεωρία παρά σε μορφή υπαγωγής, με το να τις υπάγει δηλαδή ως επιμέρους στιγμές της ολότητας. Απαιτεί την προσαρμογή στις αφαιρέσεις της. Αυτή η προσαρμογή στην αφηρημένη κίνηση του εμπορεύματος είναι αυτό που ο Adorno ονομάζει συνήθεια της ψευδο-φύσης (*Gewohnheit der Pseudonatur*), την λεγόμενη “δεύτερη φύση”. Η γενίκευση μιας πρακτικής πέρα από κάθε εμπειρική εποπτεία και ταυτόχρονα η πρακτική του επιβεβαίωση σε ατομικό επίπεδο το φυσικοποιεί. Αυτή είναι η αντορική εκδοχή του *habitus* της καθημερινότητας, η οποία αν και δεν συγκροτεί την ίδια την υλικότητα των σωμάτων, όπως στον Deleuze, συγκροτεί τη τάση για ταυτότητα στην σκέψη, αφαίρεση και προσαρμογή. Η γενίκευση της σκέψης που αρκείται στην ταυτότητα, είναι η στιγμή του μύθου. Ο Οδυσσεύς έτσι είναι ο πρώτος αστός, ο πρώτος που προσαρμόζεται στην αφαίρεση και για να επιβιώσει αρνείται τον εαυτό του, λέει πως είναι “κανένας”.

Ειδικά το τελευταίο κομμάτι, δηλαδή η επιβεβαίωση της πρόβλεψης, η υπολογιστικότητα ως ταυτότητα μεταξύ της σκέψης και της κίνησης του αντικειμένου, η χειραγώγηση του αντικειμένου από τη σκέψη αλλά και η συγκρότηση της σκέψης από την κίνηση του εμπορεύματος, είναι ένα κομμάτι που ο Adorno επεκτείνει υιοθετώντας παρατηρήσεις του Lukacs και ειδικά από το κεφάλαιο του για τις “αντινομίες της αστικής σκέψης”. Εκεί ο Lukacs αναφέρει ότι η αξίωση για υπολογιστικότητα, προβλεψιμότητα και έλεγχο, ειδικά χαρακτηριστικά της αστικής σκέψης, την κάνουν να έχει αξιώσεις ταυτότητας με τον κόσμο γύρω της, δηλαδή να έχει αξιώσεις ολότητας και

215 Αυτόθι. σ. 54-56

216 Αυτόθι, σ. 71-75

217 Αυτόθι. σ. 67-68 και 77-78

218 Η θέση αυτή δεν είναι χωρίς μεθοδολογικά και ιστορικά προβλήματα. Δες Jappe, Anselm. "Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a Critique of Circulation?" *Historical Materialism*, 21 (1), 2013, σ. 33-14. Ειδικότερα, δεν μπορεί να δειχθεί βάσει αυτού του επιχειρήματος γιατί η σχέση ανταλλαγής, ενώ δεν έχει κυριαρχήσει ακόμα οικονομικά και κοινωνικά, κυριαρχεί ήδη στη νόηση ως αφαίρεση.

219 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π. σ. 67 και Sohn Rethel, *Intellectual labour*, ο.π. σ. 83-84

220 Sohn Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, ο.π. σ. 51-53

απόλυτης ορθότητας. Κανένα λάθος δεν επιτρέπεται ούτε στην ίδια τη σκέψη ούτε στον κόσμο. Αυτός ο γενικευμένος ρασιοναλισμός είναι παράγωγο του αφηρημένου ατομικού υποκειμένου, το οποίο περικλειστο στον εαυτό του, αξιώνει τόσο το ίδιο όσο και ο κόσμος να μετρηθούν ως προς τη “δεύτερη φύση” που θεωρείται το απόγειο της ορθότητας.²²¹ Όλα πρέπει να κατανοηθούν, να προβλεφθούν, να εξομοιωθούν στις ήδη υπάρχουσες έννοιες, τίποτα δεν πρέπει να διαφύγει. Η απόλυτη λογική της ταυτότητας.²²² Η αστική σκέψη αγαπάει τα πράγματα, αδιαμφισβήτητα. Σε αντίθεση με τη θεολογία που από την εποχή του ψευδό-Διονύσιου του Αρεοπαγίτη είχε χωρίσει το κόσμο σε φαινόμενο και αμετάβλητη ουσία του ουρανού, και είχε έτσι αρνηθεί τον εμπειρικό κόσμο, η αστική σκέψη έχει προσηλωμένα τα μάτια της στη γη. Θέλει όντως να καταλάβει. Μα θέλει να καταλάβει όχι με την έννοια της κατανόησης μα με την έννοια της κατάληψης. Ο περιλάλητος ρασιοναλιστικός Ορθός Λόγος της αστικής σκέψης αγαπάει τα πράγματα με την ίδια αγάπη που ο κυνηγός αγαπάει και παρακολουθεί το θήραμα του, είναι ένα πάθος εγκόλπωσης, αφομοίωσης και αρπαγής.

Αυτές οι τρεις στιγμές είναι που μας δίνουν τον γνωστό όρο των Adorno και Horkheimer, “εργαλειακός λόγος” δηλαδή την ειδική μορφή λογικής και ρασιοναλισμού που γενικεύτηκε με την επικράτηση του καπιταλισμού.²²³ Είναι η αρνητική και *φειτοποιημένη* πλευρά του Ορθού Λόγου που βασίζεται στην αρχή της ανταλλαγής, του αποκλεισμού και της μέτρησης. Θεμελιώνεται και ο ίδιος ακριβώς πάνω σε αυτή τη λογική, στην ταυτότητα δηλαδή με την αρχική του υπόθεση-την οικουμενικότητα του Λόγου ως δεύτερη φύση-και τον αποκλεισμό της “πρώτης φύσης”.²²⁴ Η πρώτη φύση, που θεωρείται άμορφη, απρόβλεπτη και συναισθηματική πρέπει να “ανταλλαχτεί” με το δώρο του Λόγου, την διαφορά ως ετερότητα. Η πλήρωση προϋποθέτει έναν ακρωτηριασμό, έναν ευνουχισμό, όπως στην ανταλλαγή εμπορευμάτων αυτός που θέλει να ανταλλάξει πρέπει πρώτα να χάσει κάτι, ό,τι κατέχει δεν μπορεί και να το χρησιμοποιήσει ή απολαύσει.²²⁵ Πρέπει να το στερείται. Η πρώτη φύση έτσι αποκλείεται και απωθείται, θεωρείται βδελυρή σε ανθρωπολογικό επίπεδο, ένα πεδίο επουσιώδες που πρέπει να τεθεί υπό αυστηρό έλεγχο και καταστολή αν είναι να οργανωθεί η κοινωνική εργασία. Ως πρώτη φύση νοείται φυσικά το αντίθετο της δεύτερης φύσης, του Λόγου, και ειδικότερα το σώμα, η σεξουαλικότητα και το συναίσθημα, η οποία όχι απλά αψηφά το νόμο, αλλά δεν τον γνωρίζει ως έννοια.²²⁶ Με τη πρώτη φύση επίσης ταυτίζεται το γυναικείο σώμα, το οποίο πρέπει να ελεγχθεί όπως μια φυσική διαδικασία αναπαραγωγής.²²⁷

Ο Adorno συνδέει τον αποκλεισμό της πρώτης φύσης από το θεμιτό πεδίο του όντος και του Λόγου, με την απώθηση του πρωτογενούς σεξουαλικού ενστίκτου και την είσοδο στον πολιτισμό που διέγινε η ψυχανάλυση. Ό,τι δεν είναι ελέγξιμο και ουσιώδες πρέπει να αποκλειστεί, όπως ακριβώς έχουμε ήδη παρουσιάσει στην κριτική της ταυτότητας. Ο Λόγος συνεπώς είναι θεμελιωμένος πάνω σε μια πρωταρχική βία και έναν χωρισμό.²²⁸ Όμως στο βαθμό που ο πολιτισμός και ο Λόγος παρουσιάζονται ως ταυτότητες, πρέπει *συνεχώς να ασκούν* βία και να απωθούν το μη-εννοιολογικό, το επουσιώδες της πρώτης φύσης. Με τον διαχωρισμό όμως την αναπαράγει διαρκώς ως έξωθεν. Αυτή η αντίληψη πηγάζει από, αλλά και ενισχύει περαιτέρω τον καταμερισμό εργασίας μεταξύ διανοητικής εργασίας και χειρωνακτικής, και την εγκατάλειψη του νομαδικού τρόπου ζωής. Η πρώτη αναλαμβάνει το ρόλο του ιερατείου και της διοίκησης ιστορικά, ενώ η δεύτερη ταυτίζεται με το σώμα, το ζώδες και άλογο. Η σχέση μεταξύ τους είναι μια σχέση υποτίμησης και ελέγχου μα και μια σχέση αναγκαία: Η διανοητική εργασία, ο Λόγος δεν μπορεί να αυτοσυγκροτηθεί αν δεν

221 Lukacs Georg, *History and Class consciousness*, μτφ. Rodney Livingston, Merlin press, Talgarth 1971, σ. 98-121

222 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π. σ. 75

223 Αυτόθι. σ. 39-42

224 Αυτόθι. σ. 107-109

225 Αυτόθι. σ. 71-73

226 Αυτόθι. σ. 84

227 Αυτόθι. σ. 131-132

228 Αυτόθι. σ. 248-249

υποτιμήσει και αποκλείσει το μη-εννοιολογικό σώμα.²²⁹ Βλέπουμε συνεπώς εδώ πως τα διαλεκτικά σχήματα της μερικοκρατικής ολότητας, του αποκλεισμού και της ανταλλαγής βρίσκουν εφαρμογή στην κριτική της κοινωνίας και της ιστορίας. Η κατεδάφιση των θεολογικών προκαταλήψεων έδωσε τη θέση της σε ένα νέο, σκληρότερο μύθο, τον μύθο της αντικειμενικής δεύτερης και έλλογης φύσης, και της προσταγής να ταυτιστούμε μαζί της.²³⁰ Για να συγκροτηθεί αυτή η λογική σε σταθερή ολότητα πρέπει να δικαιολογήσει τον διαχωρισμό πρώτης και δεύτερης φύσης με κάποιον άλλο τρόπο πέραν της καταστολής αλλιώς η απάτη του πολιτισμού που βασίζεται στη βία θα φαινόταν αμέσως. Έτσι ο ορθός Λόγος καταφεύγει πάλι σε μυθικά σχήματα περί της αισχροτήτας της πρώτης φύσης και συνεπώς της αναγκαιότητας της δεύτερης. Η φύση έτσι γίνεται αντιληπτή ως μια σχάση, ένα κομμάτι της υποτιμάται, ενώ ένα άλλο, οι υποτιθέμενοι μαθηματικοί νόμοι της αποθεώνονται. Το ζήτημα όμως είναι ότι τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη φύση ως πρότυπα αποφυγής ή ταύτισης συγκροτούνται ως τέτοια μέσω του αντικειμενικού και πρακτικού τους διαχωρισμού. Αυτό που κλείνεται απ' έξω από τον Λόγο δεν θεωρείται απλά άγριο, γίνεται *όντως άγριο*, κατά αναλογία της βίας που δέχεται από τον Λόγο στον αποκλεισμό του. Με αυτόν τον διαχωρισμό *όντως* το σώμα γίνεται βάρβαρο και η νόηση πολιτισμένη, στο βαθμό που στα κρυφά έχει την ικανότητα βίαια να αναπαράγει τον χωρισμό. Στην ουσία δεν έχουμε ένα δίπολο μεταξύ πολιτισμού και ωμότητας αλλά *μια* ωμότητα σε δύο πόλους, έναν κεκαλυμμένο και έναν ανοιχτό.²³¹

Ο Adorno, δεν μας περιγράφει απλά τα αποτελέσματα της λογικής της ταυτότητας στην υποκειμενική νόηση, μα εισάγει την ιδιάζουσα θέση περί “της εκδίκησης των αντικειμένων” και της “εκδίκησης του μύθου”. Τα αντικείμενα εκδικούνται την υποκειμενική σκέψη “για αυτό που τους έκανε”. Τι εννοεί εδώ ο Adorno και πως σχετίζεται αυτό με μια προσπάθεια κριτικής; Καθώς ο κόσμος οργανώθηκε σε όλο και μεγαλύτερα επίπεδα ρασιοναλιστικών αφαιρέσεων και αντικειμενικών ομογενοποιήσεων, ο Ορθός Λόγος αξίωσε την απόλυτη παντοδυναμία πάνω στη πρώτη φύση.²³² μια καθολική και ακριβής οργάνωση του τρόπου ζωής, των αντικειμένων και των υποκειμένων. Αυτή είναι η *καπιταλιστική ολότητα* στη πλήρη μορφή της. Στο βαθμό όμως που αυτή η καπιταλιστική ολότητα με τους απαράβατους κανόνες και αποκλεισμούς της, αναδύεται ως αναπόφευκτη και τυφλή αντικειμενική δύναμη ενάντια σε κάθε επιμέρους υποκείμενο, όπως ήδη την περιγράφει ο Μαρξ, τότε εμφανίζεται ως κυριαρχία, ως η δεύτερη φύση που υπάγει τα πάντα στους νόμους της. Τα αντικείμενα, με την μορφή των εμπορευμάτων πλέον, “εκδικούνται” τον άνθρωπο για αυτό που τους έκανε. Η δεύτερη φύση που υποτίθεται θα χάριζε το βασίλειο της κυριαρχίας στον εκλογικευμένο άνθρωπο, τελικά τον υποτάσσει ως αυτο-αλλοτρίωση του. Η αναγωγή των αντικειμένων και του σώματος σε προκαθορισμένες έννοιες, η εξομοίωση μεταξύ τους σε ανταλλακτικές και εργαλειακές σχέσεις, η διάλυση και η υπαγωγή της πρώτης φύσης στην αντικειμενοποίηση του κεφαλαίου, δημιουργεί την αντιστροφή της συνθήκης.²³³ Διαιωνίζει την φυσική λογική του “bellum omnium contra omnes”-της μάχης όλων εναντίον όλων. Έτσι οι άνθρωποι μεμονωμένα, σε κοινωνικές ομάδες ή ακόμα και η κοινωνία ολόκληρη καλούνται να προσαρμοστούν στην νέα δύναμη των αντικειμένων, του ανειρήνευτου ανταγωνισμού που απέκτησε πλέον δική της, αυτόνομη ζωή σαν ένα φυσικό σύστημα γιγαντιαίων διαστάσεων και ταχυτήτων.²³⁴ Μετατρέπονται σε απλά μηχανικά του μέρη. Το καπιταλιστικό σύστημα ανάγεται σε οικουμενικά ορθό Λόγο. Ακόμα και η ιστορία ερμηνεύεται αναδρομικά ως μια προοδευτική πορεία προς αυτόν, σβήνοντας τη μνήμη και το ίχνος κάθε αντίστασης.²³⁵ Η αρχή της ταυτότητας κάνει τον κύκλο της και επιστρέφει ως μια καταδίκη αυτών που την επινόησαν, ένα πρόσταγμα να ταυτιστούν μαζί της. Συνεπώς η σχόλη, η αργία, η απλή απόλαυση η οποία δεν προσδοκά τίποτα

229 Αυτόθι. σ. 269-271

230 Αυτόθι. σ.47-49

231 Αυτόθι. σ. 129-130

232 Αυτόθι. σ. 55-57

233 Αυτόθι. σ. 109

234 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 424-432

235 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π σ. 53 και *Αρνητική διαλεκτική* ο.π σ. 430

πέρα από τον εαυτό της, είναι άχρηστες και αντιπαραγωγικές τάσεις, τάσεις που υπενθυμίζουν την μη πλήρη ενσωμάτωση του όντος στο Λόγο και στην έννοια.²³⁶

Στο βαθμό όμως που η δεύτερη φύση του Λόγου, έχει γίνει τόσο καταπιεστική, η πρώτη φύση και ό,τι έχει σχετιστεί με αυτή, επιδέχεται μια υποβόσκουσα ρομαντικοποίηση ως πεδίο φυγής. Αυτό είναι μια ψευτο-χειραφέτηση η οποία υποστηρίζεται από την ίδια τη μαζική κουλτούρα του Λόγου.²³⁷ Είναι η αντίστροφη μυθοποίηση από αυτή που συγκροτεί ο Λόγος για την πρώτη φύση. Η υποτιθέμενη ωμή αγριάδα και σεξουαλικότητα, η φυγή από τον πολιτισμό θεωρούνται ως φυγή από την αποτυχία του Λόγου να παραδώσει την ευτυχία. Εδώ είναι που η απλή και πρόχειρη “απελευθέρωση της σεξουαλικότητας”, η λατρεία του σώματος και της “απλότητας” ή η άμεση κριτική της “ανεδαφικότητας του ορθού Λόγου”, όπως την υποστήριξαν ο Nietzsche, ο de Sade στην *Ιουλιέτα*²³⁸ του, και στην συνέχεια με μεγαλύτερη συνέπεια ο Heidegger, πέφτουν στην παγίδα που αποφεύγουν. Ενώ αναδεικνύουν αποτελεσματικά την καταπίεση του ορθού Λόγου, μεταχειρίζονται τον διαχωρισμό ως απλή υποκειμενική απάτη ως κάτι στη σφαίρα των ιδεών. Η εκδίκηση των αντικειμένων είναι ολική ως εκδίκηση του μύθου. Ο μύθος του ορθού λόγου καταφέρνει να εντάξει και το αντίθετο του σε αυτόν. Την ασκητικότητα με την υπεραυθονία, την άρνηση με τον ηδονισμό. Το μυθικό μη-εννοιολογικό, ή ηδονικό ορίζεται στον καπιταλισμό επίσης από την αρχή του αποκλεισμού και του υπολογισμού σε σχέση με το έλλογο συνεπώς είναι τυφλό.²³⁹ Ακρωτηριάζει εξίσου ένα κομμάτι του ανθρώπου, την κριτική σκέψη, όπως ακριβώς κάνει και η τυφλή ορμή της καπιταλιστικής μηχανής. Ο Adorno χρησιμοποιεί μεθοδολογικά το επιχείρημα του, ότι οποιαδήποτε άμεση φυγή από τον Λόγο προς τη πρώτη φύση, ταυτίζει το έξωθεν της ηδονής του σώματος με αυτόν:

[...]-Η σκληρότητα υπονοείται στα λόγια σου, αν τούτα τα λόγια ήταν να μετατραπούν σε πράξεις! - Αν; Μα αυτό συμβαίνει πολύ συχνά! Η καρδιά μου είναι σκληρή, και ήδη απέχω πολύ από το να θεωρώ οποιαδήποτε ευαισθησία θεμιτή σε σχέση με τη ψυχρότητα που απολαμβάνω[...]²⁴⁰ Το πάθος της ηδονής θα πρέπει να υπηρετηθεί: αυτό διατάζει, απαιτεί, κινητοποιεί και καταδιναστεύει, πρέπει συνεπώς να εξευμενίζεται, να του δοθεί κάτι, και στην ικανοποίηση του όλες οι άλλες συνθήκες είναι αδιάφορες[...]

Αυτό υπάρχει έξω από τον ασκητισμό του Λόγου, μια σκληρή απόλαυση που λειτουργεί πάλι βάσει ταυτότητας, τυφλότητας και υπολογιστικότητας. Το δίπολο Λόγος ή σώμα είναι τα ύστατα παράγωγα της ίδιας καπιταλιστικής διαλεκτικής και του ίδιου μύθου.²⁴¹ Αυτό κατά τον Adorno είναι εμφανές στις φασιστικές πρακτικές και στην πατριαρχική κοινωνία εν γένει που η βαρβαρότητα έξω από τον Λόγο,²⁴² δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα εξαγριωμένο και ρομαντικοποιημένο καθρέφτισμα τού Λόγου. Ο φασίστας μισεί τον ορθό Λόγο του διαφωτισμού, και παραβιάζοντας τον γίνεται ακριβώς η πιο σκληρή του έκφραση.²⁴³ Η απόλυτη κρατική και οικονομική μηχανή μπροστά στην οποία όλα τα άλλα είναι απλά περιστασιακές αφαιρέσεις. Η γυναίκα που προσπαθεί να αποδράσει από την πατριαρχική εξουσία που την υποτάσσει στο ρόλο της συζύγου, αντιγράφει την ψυχρή λογική της ανταλλαγής.²⁴⁴ Η πορνεία και η ελευθεριακότητα

236 Αυτόθι. σ. 115

237 Αυτόθι. σ. 168-169

238 Marquis de Sade, Juliette, 1801. Ο Adorno συζητά εκτενώς τη σύνδεση ευτυχίας, ωμότητας και ελευθεριακότητας που βιώνει η Ιουλιέτα, σε σχέση με την αδελφή της η οποία ως ηθική και νομοταγής δεν γνώρισε τίποτα άλλο εκτός από προσωπική δυστυχία.

239 Adorno & Horkheimer, Διαλεκτική του διαφωτισμού, ο.π σ. 125-126

240 Marquis de Sade, Juliette, μτφ. Austryn Wainhouse, Grove Press, New York 1994, σ. 248 (Εδώ μετάφραση δική μου)

241 Adorno & Horkheimer, Διαλεκτική του διαφωτισμού, ο.π. σ.131, 135-136 και 258

242 Αυτόθι. σ. 49

243 Δες συνοπτικά Cook, Deborah. "Adorno on late capitalism Totalitarianism and the welfare state", *Radical Philosophy*, 1998, 89, σ.1 6-26. Θα πραγματευτούμε αυτό το σημείο αναλυτικότερα στο κεφάλαιο V.

244 Αυτόθι. σ. 91-94

είναι μια μορφή εργασίας ή “μεγιστοποίησης του σεξουαλικού κέρδους”, προσαρμογής στην ανταλλαγή.²⁴⁵ Αποτελεί όντως φυγή από την κυριαρχία του γάμου μα όχι φυγή από τη κυριαρχία εν γένει. Αυτή η διαδικασία συνδέεται κατά τον Adorno και με την επιστροφή του απωθημένου στην ψυχανάλυση, όπου αυτό που απωθήθηκε δεν επιστρέφει ως ανατροπή και διάψευση της απώθησης αλλά ως συγκροτημένο από αυτή, ως αυτό που διαβεβαιώνει την ανάγκη της. Αυτό είναι το στοίχημα που πρέπει να κερδίσει κάθε αποτελεσματική κυριαρχία: να εντάξει στον Λόγο μέσω του μύθου και της γενικευμένης πρακτικής του αποκλεισμού, ακόμα και το μη-εννοιολογικό. Η συστηματική διαλεκτική επιζεί ακριβώς λόγω του καθρεφτίσματος του μύθου της, στο αντίθετο της, στο απωθημένο της, το υποτιθέμενο έξωθεν της που θα μπορούσε να χρησιμεύσει σαν κριτική της.²⁴⁶ Είναι εμφανές ότι αυτός ο μηχανισμός εμπλέκει σοβαρά φαινόμενα της μαζικής κουλτούρας και του ψυχισμού. Από αυτό το σημείο ο Adorno περνά στην κριτική της ψυχανάλυσης που απαιτεί ξεχωριστή λεπτομερή μεταχείριση.

Ο Adorno δεν μπορεί να αποφύγει να δει με κάποια συμπάθεια τον δεύτερο πόλο, την επιστροφή του αποκλεισμένου από το Λόγο. Θεωρεί ότι είναι ένα πρώτο βήμα για να απελευθερωθούμε από την εκπολιτιστική απάτη του ρασιοναλισμού και της αρχής της ανταλλαγής. Παρ' όλα αυτά την άμεση φυγή στο μη-εννοιολογικό την θεωρεί εξίσου μυθική και βάρβαρη με τον Λόγο. Επίσης είναι μια αντίληψη που δεν επιδέχεται γενίκευση και συνεπώς δεν μπορεί να συγκροτήσει καμία μορφή, έστω χαλαρής κοινότητας.²⁴⁷ Αν και δεν έχει μια συγκεκριμένη θεωρία για το κράτος, ο Adorno έμμεσα δέχεται ότι το κράτος αναδύεται ως η πολιτική μορφή καταστολής που χρειάζεται η αρχή της ανταλλαγής, επηρεασμένος από την μαρξιστική ανάγνωση του Sohn Rethel. Στο βαθμό που η ανταλλαγή και η βιαιότητα του ρασιοναλισμού της είναι αρχαία πρακτική που σταδιακά επεκτάθηκε, είτε αυτό είναι ανταλλαγή μεταξύ ανθρώπου και θεού, είτε μεταξύ ανθρώπων, κάποιος πρέπει να επιβάλλει διαρκώς τον διαχωρισμό άλογου και έλλογου, εντός και εκτός συστήματος του Λόγου. Το κράτος είναι η αντικειμενική υποστασιοποίηση του Λόγου ως κατασταλτική πλευρά που διασφαλίζει τόσο τον πρακτικό διαχωρισμό όσο και την μυθοποίηση του διαχωρισμού μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης.²⁴⁸ Έτσι το κράτος, ο Ορθός λόγος και η ανταλλαγή, σταδιακά από την αρχαιότητα γενικεύονται, επεκτείνονται έναντι άλλων μορφών κοινωνικής ζωής και τελικά ηγεμονεύουν. Το κράτος χάνεται στα βάθη του χρόνου.²⁴⁹ Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ανάγεται το κράτος άμεσα στις σχέσεις ιδιοκτησίας και ανταλλαγής ως προς την κατάργησή του. Ένα παράδειγμα που φέρνει συχνά ο Adorno είναι της ΕΣΣΔ. Η κατάργηση των σχέσεων ατομικής ιδιοκτησίας δεν οδήγησε στη μείωση του κράτους.²⁵⁰ Ο Adorno δέχεται έμμεσα μια έννοια του Urstaat, του αρχέγονου κράτους το οποίο διασφαλίζει την αρχή της ανταλλαγής και την υποτίμηση ενός κομματιού σε πρώτη φύση και την επακόλουθη ανταλλαγή ή επεξεργασία του από τη δεύτερη φύση. Αυτό δεν είναι τίποτα άλλο από την ανταλλαγή γυναικών και εμπορευμάτων. Η πεμπτουσία της κοινωνίας μέχρι στιγμής. Κάθε κοινωνία είναι μνημείο ανταλλακτικής βαρβαρότητας.

Ποια είναι η έξοδος προς την ελευθερία συνεπώς; Στο βαθμό που το μη-έλλογο της συστηματικής διαλεκτικής είναι εξίσου μυθικό, πρέπει κάτι να ξεπεράσει το δίπολο. Το δίπολο αυτό θα ξεπεραστεί μόνο με μια ολική επανάσταση που θα απελευθερώσει το άτομο από την αρχή της ανταλλαγής, και εν συνεχεία από την αρχή της ιδιοκτησίας, της κρατικής καταστολής, του ρασιοναλισμού και της καταπίεσης του σεξουαλικού ενστίκτου. Παρ' όλα αυτά μένει ασαφές τι θα σήμαινε όντως μια τέτοια επανάσταση. Ο Adorno αν και δεν παραδίδει την πιθανότητα της, από την άλλη δεν την αποτυπώνει σαφώς πουθενά, παρά αρκείται σε ανεκδοτολογικές αναφορές. Κάθε άμεση αναφορά θα ήταν ταυτότητα, μια προδοσία. Σκοπός της κριτικής φιλοσοφίας είναι όχι να

245 Αυτόθι. σ. 127-128

246 Αυτόθι. σ. 113

247 Αυτόθι. σ. 243-244

248 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π σ. 68-70

249 Cook, *Adorno, Foucault*, ο.π. σ. 57-58

250 Το παράδειγμα αυτό αν και κατανοητό ως προς την χρήση του, είναι μεθοδολογικά ανακριβές. Στην ΕΣΣΔ όπως πολλοί σχολιαστές έχουν τονίσει η ιδιοκτησία και η ανταλλαγή δεν καταργήθηκαν.

συγκροτήσει μια επαναστατική θεωρία ως προς το “πώς να γίνουν τα πράγματα” αλλά ως προς το “τι να μην γίνει”²⁵¹ ώστε να μην πέσουμε ξανά στην ταυτότητα, στο πάντοτε-ίδιο. Η κοινωνία πρέπει να σωθεί από την τυφλότητα της²⁵². Δεν μπορεί να άρει το απωθημένο την απώθηση, αλλά πρέπει να αρθεί η απώθηση εξ αρχής ώστε η δημιουργική λίμπιντο να παράξει κάτι απροϋπόθετα καινούριο. Το μη-ενοσιολογικό πρέπει να απελευθερωθεί από τον Λόγο, να μην προϋποθέτει καμία από τις εικόνες και τις έννοιες του παρελθόντος. Ο Adorno αναγνωρίζει εδώ την αξία της κριτικής σκέψης και της λογικής ως συμμαχού της ελευθερίας, αρκεί η σκέψη να μην χάνει το κριτικό της στοιχείο, την παραδοχή δηλαδή της μη-ταυτότητας. Μόνο αυτό διασώζει τον Λόγο από το να μη στρατευθεί με την κυρίαρχη τάξη πραγμάτων και να μην ξαναπέσει στη τάση του για ταυτότητα.²⁵³ Μια τέτοια απελευθέρωση όμως μπορεί να υπάρξει μόνο με έλλογο τρόπο, στο βαθμό που η σκέψη ακολουθήσει πιστά τις αντιφάσεις και διαγνώσει τις προϋποθέσεις της, άρει τις διαμεσολαβήσεις της. Μια τέτοια ολική άρση κατά τον Adorno, αφού το πραγματικά μη-ενοσιολογικό, η πραγματική μη-ταυτότητα, αναδεικνύεται μόνο μέσω ενοσιολογικών αντιφάσεων μέσω της αρνητικής διαλεκτικής, μπορεί να είναι μόνο φιλοσοφική ή καλλιτεχνική. Η φιλοσοφία, και η τέχνη αποκαθιστά το σώμα και τα αντικείμενα στην πραγματική τους ελευθερία χωρίς να αφηθούν όμως σε έναν παραλογισμό. Θέλουν να αποφύγουν τα δίπολα της μυθικής σκέψης με την παραγωγή εννοιών. Σε αντίθεση με την άτακτη φυγή στο ά-λογο, που δείχνει μια παραίτηση της σκέψης μπροστά στα κολοσσιαία της προβλήματα, επαναλαμβάνει το κάλεσμα να σκεφτούμε περισσότερο.

β. Ο Deleuze, η κριτική της ολότητας και η αξιωματική της ταυτότητας

Ο Deleuze αναπτύσσει την κριτική της ολότητας της κοινωνίας τόσο διαχρονικά όσο και συγχρονικά. Τον ενδιαφέρει τόσο μια γενική γενεαλογία των μεταβολών της κοινωνικής ολότητας όσο και μια ερμηνεία του τρόπου συγκρότησης της σε κάθε εποχή. Αυτό τον οδηγεί σε μια θεωρία της κοινωνίας που βασίζεται σε διάφορες μορφές παραγωγής και αντι-παραγωγής, δηλαδή περιορισμού κάποιων δυναμικών παραγωγών. Αυτό το σύμπλεγμα παραγωγής και αντι-παραγωγής θα ονομαστεί “σύνολο μηχανικών διαδικασιών”. Ως μορφές παραγωγής ο Deleuze εννοεί τόσο την κοινωνική παραγωγή με την κλασική μαρξιστική έννοια, την παραγωγή προϊόντων και τη συγκρότηση υποκειμένων όσο και την “επιθυμητική παραγωγή”, δηλαδή την λιβιδική συγκρότηση των ατόμων και των ομάδων. Όπως και ο Adorno, ο Deleuze δίνει πολύ μεγάλη προσοχή στις σχέσεις ανταλλαγής, στις διαβατήριες τελετές των προ-καπιταλιστικών κοινωνιών και στον χωρισμό πρώτης και δεύτερης φύσης. Όπως και ο Adorno θεωρεί το πρόβλημα της απώθησης της σεξουαλικής λίμπιντο κομβικό για τη συγκρότηση της κοινωνικής ολότητας και της ταυτότητας των μερών με το Όλο. Παρ' όλα αυτά, η μεθοδολογία του είναι αρκετά διαφορετική. Η περιγραφή του είναι πολύ πιο λεπτομερής κυρίως γιατί είχε διαφορετικούς αντιπάλους: βασικός στόχος του Deleuze είναι να καταγγείλει την ψυχανάλυση ως σύμμαχο της αστικής σκέψης και τις απόψεις της ανθρωπολογίας για την ιστορική γέννηση του κράτους. Ο Deleuze θέλει να δείξει ότι το κράτος δεν ήταν αναπόφευκτο ως προϊόν εξέλιξης. Ακριβώς για αυτό το λόγο η προσοχή που δίνεται στις οικογενειακές, κοινοτικές και κοινωνικές μεταβολές είναι πολύ σημαντικότερη, ενώ η κριτική του καπιταλισμού ως κοινωνίας ταυτότητας προϋποθέτει την γενεαλογία του παρελθόντος των συστατικών μερών του. Όπως και πριν ο Deleuze εμπλέκεται σε μια μακροσκελή οικονομική, ανθρωπολογική και ψυχαναλυτική κριτική για να καταλήξει στο επιχείρημα του.

Ο Deleuze συγκροτεί τη θεωρία του κάνοντας τέσσερις βασικές παρατηρήσεις για την κοινωνική ολότητα. Αυτές οι τέσσερις παρατηρήσεις χρησιμεύουν τόσο ως κατανοητικά εργαλεία για την γένεση της ταυτότητας ιστορικά, αλλά και ως ενδείξεις για την αδυνατότητα της, για την απελευθέρωση της θετικής διαφοράς από την λογική της ταυτότητας. Οι έννοιες που έχει εκθέσει

251 Adorno W. Theodor, *Resignation, Critical Models*, μτφ, Henry W. Pickford, Columbia university press, New York 1998, σ. 289-293

252 Adorno & Horkheimer, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο.π σ. 59

253 Adorno, *Minima Moralia*, ο.π. σ. 357-358

στο *Différence et répétition*, θα βρουν πεδίο κοινωνικής και ανθρωπολογικής εφαρμογής στο *'Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe'* και *Mille plateaux*.²⁵⁴ τα οποία συγγράφει με τον Felix Guattari. Οι βασικές παρατηρήσεις του Deleuze ως προς τη συγκρότηση της κοινωνίας της ταυτότητας είναι οι εξής:

α) Δεν υπάρχει οντολογική διαφορά μεταξύ λιβιδικής και κοινωνικής οικονομίας. Όλα βρίσκονται εντός ενός πεδίου εμμένειας και ενός πεδίου παραγωγής. Η παραγωγή αγαθών που λαμβάνει χώρα σε επίπεδο κοινωνίας είναι παραγωγή που έχει τελικό σκοπό την απόλαυση αυτών των αγαθών. Η απόλαυση και η λίμπιντο, αυτές οι βασικές ψυχαναλυτικές έννοιες, τις οποίες οι Deleuze-Guattari θα ονομάσουν με τον ενιαίο όρο ως “επιθυμία” συγκροτούνται κοινωνικά, είναι κοινωνικά και ιστορικά παράγωγα και εξαρτώνται από το πλέγμα οικογενειακών, εμπορικών, παραγωγικών και πολιτικών σχέσεων. Έτσι η οργάνωση του κόσμου εξαρτάται από την επιθυμία και η οργάνωση της επιθυμίας από τον κόσμο.²⁵⁵ Ο τρόπος που οργανώνουμε τη σκέψη είναι ο τρόπος που επιθυμούμε. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η κοινωνία είναι μια σταθερά και η επιθυμία μια εξαρτημένη μεταβλητή.

Αντιθέτως η κοινωνία διαμορφώνεται από την παραγωγική επιθυμία και η επιθυμία από την κοινωνία αμφίδρομα. Η επιθυμία ρέει μέσα από τα άτομα και μέσα από την κοινωνία σαν σύνολο. Η επιθυμία παίζει εξίσου το ρόλο της μη-ταυτότητας και της ταυτότητας, δηλαδή του πεδίου δυνάμεων της εμμένειας το οποίο στη συνέχεια υποστασιοποιείται σε επιμέρους εκτατές μορφές, υποκείμενα και αντικείμενα, ομάδες και σύνολα. Ο Deleuze συνδέει τις μέχρι τώρα αντιλήψεις του περί εμμένειας με το πανσεξουαλικό όραμα του Bataille. Το διάστημα, η γη, η φύση, τα ζώα, ο άνθρωπος είναι όλα χαοτικά προϊόντα σεξουαλικών κινήσεων του κόσμου:

“τα ζώα έχουν εξολοκλήρου προέλθει από την κίνηση των θαλασσών και, στο εσωτερικό των σωμάτων η ζωή εξακολουθεί να βγαίνει από το αλμυρό νερό. Έτσι η θάλασσα συνεχώς αυνανίζεται. Τα στέρεα στοιχεία που περιέχονται και ανακατεύονται από το νερό που εμψυχώνεται από μια ερωτική κίνηση, αναβλύζουν από αυτό σαν ιπτάμενα ψάρια”²⁵⁶.

Αυτή η αντίληψη αλλά και γραφή θα ακολουθήσει τον Deleuze στα *'Αντι-Οιδίπους'* και *'Χίλια πλατώματα'*. Τα κοινωνικά μορφώματα που σχηματίζονται εμμενώς είναι είτε ιεραρχικές και υπερβατολογικές είτε “ελεύθερες” και μη ιεραρχικές.²⁵⁷ Οι ιεραρχικές, στο βαθμό που αποτελούν “βραχυκυκλώματα της επιθυμίας” καθηλώσεις, σχέσεις υποταγής, απόλαυσης, απόσπασης υπερ-απόλαυσης και υπερ-εργασίας από άλλους, διεκδικούν για το εσωτερικό τους την λογική και υλική ταυτότητα. Γίνονται συγκροτημένα κοινωνικά ιεραρχικά σύνολα, πόλεις ή κράτη, που ρυθμίζουν και συγκροτούν τα μέρη τους, επιτρέπουν κάποιες κοινωνικές και λιβιδικές παραγωγές (μορφές απόλαυσης και κοινωνικής διάδρασης) και αποτρέπουν ή απαγορεύουν άλλες που μπορεί να θέσουν σε αμφισβήτηση την ακεραιότητα του συνόλου (μορφές κοινωνικής παραγωγής-επιθυμίας και κοινωνικής διάδρασης που δεν υποτάσσονται στην οργανωτική αρχή). Όσοι δεν συμμορφώνονται με το νόμο κάθε ιεραρχικής κοινωνίας αποτελούν το έξωθεν της.²⁵⁸ Αν το κράτος είναι ο Λόγος ως ταυτότητα, νόημα και μνήμη, αυτές οι μορφές κοινωνικότητας είναι το μη-νόημα, η μη-ταυτότητα και ορίζονται ως “νόμος”. Αυτές οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης είναι μη

254 Στα ελληνικά κυκλοφορούν ως *'Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια, ο Αντι-Οιδίπους'* και *'Χίλια πλατώματα'* αντίστοιχα. Για τα Χίλια πλατώματα, παραπέμπω στην αγγλική έκδοση, καθώς η ελληνική έχει σοβαρά μεταφραστικά λάθη σε σημεία ορολογίας.

255 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 21

256 Bataille Georges, *Ο ηλιακός πρωκτός*. Μτφ Κωστής Παπαγιώργης, Νεφέλη, Αθήνα 1980. σ. 17 Είναι αλήθεια, όλος ο Αντι-Οιδίπους μπορεί να διαβαστεί στις λίγες γραμμές του κειμένου του Bataille. Όχι τυχαία, ο Deleuze παραπέμπει στο κείμενο αυτό από την πρώτη σελίδα του Αντι-Οιδίποδα.

257 Το μη-ιεραρχικό δεν συνεπάγεται όμως και μη-εξουσιαστικό. Αντιθέτως το ιεραρχικό εμφανίζεται όταν όλες οι εξουσίες συγκεντρώνονται σε ένα σημείο της κοινωνίας. Δες Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, ο.π. σ. 247, 262

258 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 127 και Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π. σ. 260

ιεραρχικές ή νομαδικές και πάντα υπάρχουν στον ορίζοντα, στο όριο της ιεραρχικής κοινωνίας. Όμως τίποτα δεν είναι έξω από το υπερβατολογικό πεδίο εμμένειας δυνάμεων, ούτε το κράτος ως νόημα ούτε οι αποκλεισμένοι από αυτό. Αυτά τα δύο δεν θέτονται απολύτως αντιπαραθετικά αλλά εμμενώς το ένα σε σχέση με το άλλο, σε μια διαρκή “διαλεκτική” αποκλεισμού, ενσωμάτωσης και διαλόγου, όπου κάθε πλευρά ασκεί δυνάμεις στην άλλη, κάθε πλευρά αποτελεί το πρόβλημα ή το συμβάν της άλλης, το μη-νόημα της άλλης.²⁵⁹ Αυτό το διαρκώς ταραχώδες πεδίο εμμένειας είναι για τους Deleuze & Guattari οι άπειροι συνδυασμοί ελεύθερης επιθυμίας των μορφών κοινωνικής οργάνωσης της. Η Ιστορία -όπως και η μνήμη- είναι ιστορία της εμμενούς επιθυμίας και η επιθυμία είναι η απρόβλεπτη ιστορική διαδικασία που συγκροτεί μια μνήμη ασταθή και ανεμική, διαρκώς διαφοροποιούμενη ως ιστορία. Το μη-νόημα είναι στην ουσία η ελεύθερη δύναμη και επιθυμία ενώ η ιεραρχική κοινωνία είναι εξίσου επιθυμία που έχει μπει σε ένα κύκλωμα που έχει συγκροτήσει η ίδια, ως σταθερή συναρμογή (*assemblage*).²⁶⁰ Κοινωνία είναι η αυτο-αλλοτριωμένη επιθυμία και επιθυμία είναι το απρόσωπο πεδίο εμμένειας της κοινωνικότητας.

Όπως και στην αμιγώς θεωρητική μας έκθεση πιο πάνω, το πεδίο εμμένειας δεν διαχωρίζεται μα δεν ταυτίζεται κιόλας με τα αντικείμενα, τα υποκείμενα, τη μνήμη και την ιστορία που συγκροτεί. Αντιθέτως τα διαπερνά, αλληλεπιδρά διαρκώς ως εσωτερική σε αυτό διαφοροποίηση και πολυμορφία και εν τέλει σχηματίζει σώματα, κοινωνίες, θεσμούς, ιδέες αλλά και αποκλεισμούς. Από τη μοριακότητα στη γραμμομοριακότητα.²⁶¹ Αυτά μπορεί να έχουν την αίσθηση μιας σταθερότητας ή μιας υπερβατολογικής προτεραιότητας αλλά στην ουσία είναι παράγωγα του πεδίου δυνάμεων το οποίο προηγείται λογικά οποιασδήποτε συνείδησης ατομικής ή συλλογικής.²⁶² Η σταθερότητα και η αυταπάτη της υπερβατολογικής αρχής είναι προϊόντα του “βραχυκυκλώματος” της επιθυμίας και των καθέξεων της, του αιτήματος για ταυτότητα. Η αυταπάτη του ατομικού υποκειμένου ή της αυτό-αντίληψης της ιεραρχικής κοινωνίας που ανάγει τον εαυτό της σε κάτι σταθερό έχει να κάνει ακριβώς με την απόθεση της θετικής διαφοράς, της εμμένειας ως επιθυμίας. Εκεί εμφανίζεται η εγκατάσταση ενός μύθου, σταθερής προγονικής καταγωγής.²⁶³ Ο μύθος παίζει στον Deleuze έναν παρόμοιο ρόλο όπως και στον Adorno. Είναι το πέπλο που σκεπάζει τη μη-ταυτότητα και ενδύει τη διαφοροποίηση με μια αίσθηση αιώνιας σταθερότητας. Για τον Deleuze υπάρχει μόνο το πεδίο εμμένειας που έχει μόνο δύο πόλους εσωτερικούς σε αυτό: την ελεύθερη επιθυμία και την κοινωνία²⁶⁴. Μεταξύ αυτών των δύο υπάρχει ένα τραγικό παιχνίδισμα, μια διαρκής καταστροφή και δημιουργία. Λογικά προϋποτίθεται πάντα το ίδιο το κοινωνείν ως επιθυμείν. Οι άνθρωποι συνενώνονται με μη γραμμικό ιστορικά τρόπο και παράγουν διάφορες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, τον λεγόμενο *socius*. Βάση κάθε κοινωνίας είναι μια πρωταρχική ένωση, στη πιο απλή μορφή της, σαν άθροισμα και-και-και...²⁶⁵ Από εκεί εκπορεύονται οι ανάγκες των ανθρώπων και οι μορφές ανταλλαγής, από τη μορφή ένωσης τους. Από εκεί περνούν και όλες οι υπόλοιπες μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Ο Deleuze αναπτύσσει την κοινωνική ολότητα με την ίδια μέθοδο: συνθετικά, από το ελάχιστο μικρό προς το μεγάλο. Από τις στοιχειώδεις συνδέσεις και εγγραφές μεταξύ ζώων, ανθρώπων, υλικών, γης κτλ κινούμαστε σε όλο και μεγαλύτερα σύνολα.²⁶⁶ Έτσι κατανοούμε καλύτερα τι σημαίνει ότι η κοινωνία, το υποκείμενο και ο ψυχισμός είναι μια παραγωγή. Όλα συναρθρώνονται, είτε εσωτερικά είτε εξωτερικά σε διαφορετικούς συνδυασμούς στοιχειωδών αθροίσεων ελάχιστων σωμάτων.²⁶⁷

β) Ο Deleuze καθιστά σαφές ότι σε αντίθεση με διαδεδομένες αντιλήψεις στην ανθρωπολογία και

259 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 422 (μείζονα και ελάσσονα επιστήμη-Νομαδολογία)

260 Αυτόθι. σ. 465

261 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 392-393

262 Αυτόθι. σ. 374-380

263 Αυτόθι. σ. 70-76 και 123

264 Αυτόθι. σ.

265 Αυτόθι. σ. 393

266 Από αυτό προέρχονται και οι όροι μοριακό και γραμμομοριακό τους οποίους θα αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Για κράτος δεξ Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 256

267 Δες και κεφάλαιο III Deleuze, οι μοναδικότητες, ο νανισμός και οι συνθέσεις του χρόνου

την οικονομική θεωρία που ανάγουν το κράτος σε παράγωγο της ανταλλαγής ή του καταμερισμού εργασίας σε κάποια στάδιο ανάπτυξης των αρχαίων κοινωνιών, το κράτος υπήρχε πάντα,²⁶⁸ δεν ήταν προϊόν εξέλιξης. Προϊόν εξέλιξης, μέσα στις διαφοροποιήσεις του είναι οι μορφές του, όχι όμως η γενική εμφάνιση του. Συγκεκριμένα, ο Deleuze φέρει δύο παραδείγματα τα οποία αντιτάσσει σε εξελικτικές ή ανταλλακτικές θεωρίες περί αναγωγής του κράτους: Οι εξελικτικές θεωρίες προϋποθέτουν άκριτα ότι το κράτος είναι ανώτερος βαθμός πολυπλοκότητας και συντονισμού της κοινωνικής ολότητας. Συνεπώς όσο οι κοινωνίες μεγεθύνονται το κράτος αναπόφευκτα αναδύεται. Η αύξηση του καταμερισμού εργασίας, η ανάγκη μεγάλων υποδομών, η προστασία της ιδιοκτησίας και του εμπορίου εμφανίζουν ένα κράτος για να τα διαχειρίζεται και να τα προστατεύει. Ο Deleuze εγείρει το ζήτημα ότι αυτά τα επιχειρήματα είναι ταυτολογικά. Ο καταμερισμός εργασίας, η ιδιοκτησία της άρχουσας τάξης, η συνολική οργάνωση, ο άνωθεν συντονισμός της κοινωνίας ως αριθμητικοποίηση της, δηλαδή ο συντονισμός και η κατανομή μεγάλων αριθμών ατόμων σε ένα κοινό σκοπό που υπαγορεύεται από το Όλον, η προστασία, η σταθερή καλλιέργεια της γης, η οργανωμένη κτηνοτροφία, οι υποδομές, η στρατιωτικοποίηση κοκ, δεν είναι ζητήματα που οδηγούν στην ανάδυση ενός κράτους μα το προϋποθέτουν.²⁶⁹ Για την ακρίβεια πολλά από αυτά τα ζητήματα είναι ζητήματα που το ίδιο το κράτος δημιουργεί εξ αρχής, καθώς μόνο εντός ενός κράτους θα μπορούσε να υπάρχει η ανάγκη γιγαντιαίων υποδομών που να εξασφαλίζουν και να εξυπηρετούν μια σταθερή σχέση εδάφους και πληθυσμού. Αυτά τα χαρακτηριστικά είναι ακριβώς τα χαρακτηριστικά του κράτους.

Ο Deleuze κάνει τον διαχωρισμό όπως είδαμε μεταξύ μη-ιεραρχικών κοινωνιών και ιεραρχικών κοινωνιών. Οι ιεραρχικές κοινωνίες (πόλεις και αρχαία κράτη) και οι μη-ιεραρχικές (μικρές αγροτικές κοινότητες και νομάδες) ήταν εξ αρχής δύο διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι, σπαρμένοι πάνω στη γη προσπάθησαν να οργανώσουν την πραγματικότητα τους.²⁷⁰ Κάθε μορφή οργάνωσης είχε τα πλεονεκτήματά της. Η πρώτη απέφευγε τις ιεραρχικές δομές, ήταν ευέλικτη και κινούνταν διαρκώς. Εξαντλούσε τους πόρους σε ένα μέρος και μετακινούνταν σε άλλο, είχε περιοχές μα όχι εδάφη υπό την έννοια της κτήσης. Λειτουργούσε με τη λογική της διευκόλυνσης, της όσο το δυνατόν λιγότερης δύναμης. Αυτή η μορφή νομαδικής κοινωνίας αντιστοιχεί πρακτικά στη θετική διαφορά της θεωρίας.²⁷¹ Το κράτος αντιθέτως οργανωνόταν σε μια “μεγαλομηχανή” ένα τεράστιο σύστημα συνενωμένων και συντονισμένων δυνάμεων, εσωτερικών κατακερματισμών, ταξινομήσεων και καταμερισμών που δημιουργούσαν αδιανόητες δυνατότητες παραγωγής και κοινωνικής δραστηριότητας.²⁷² Ήταν ολότητα με μια οργανωτική αρχή. Όλες οι εσωτερικές καταμήσεις ήταν υπαγορευμένες από την αρχή της ολότητας, σε ταυτότητα με αυτήν. Το κράτος εδώ “κωδικοποιεί την κοινωνία” με έναν απαράβατο νόμο, την “επικωδικοποίηση”.²⁷³ Τα άτομα σε αυτή την κοινωνία ταυτίζονταν μαζί της ως “μηχανικά λειτουργικά μέρη”. Η ολότητα αποτελούσε ένα όλον καταταμημένο σε κάστες, ιερατεία, επαγγελματικές συντεχνίες και σκλάβους και αξίωνε την ομοιομορφία. Ήταν τα μηχανικά (machinique/machinic) μέρη της μεγαλομηχανής.²⁷⁴ Κατά τον Deleuze συνεπώς δεν υπάρχει μια στιγμή που το κράτος να εμφανίζεται ως κοινωνική ολότητα. Υπάρχει όσο υπάρχει και η κοινωνία και κατ’ αντιστοιχία με την εποχή του είναι “πάνοπλο”, έχει όσα χρειάζεται για τις ανάγκες του, γιατί ακριβώς αυτό συγκροτεί τις ανάγκες του. Αυτό είναι το ντελεζιανό Urstaat. Ταυτόχρονα όμως μεταλλάσσεται σε σχέση και σε αντίθεση με έναν διαρκή νομαδισμό. Η λογική της ταυτότητας, παρά της παραλλαγής

268 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 251 και Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 419

269 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 499

270 Αυτόθι. σ. 448-449

271 Αυτόθι. σ. 420

272 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 162 Ο Deleuze αντλεί τη θεωρία της “μεγαλομηχανής” από τον Luis Mamford. Υπάρχει μια μεθοδολογική διαφορά μεταξύ των δύο τόμων του Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια. Στο “ο Αντι-Οιδίπους” η μεγαλομηχανή υποδεικνύει όλες της κοινωνίες. Στα “Χίλια πλατώματα” υποδεικνύει μόνο το κράτος. Η διαφοροποίηση αποδίδεται στο ότι ο παλαιότερος ορισμός ήταν ασύμβατος με την θεωρία περί μεγέθους και αριθμών που αναπτύσσεται στα Χίλια πλατώματα, πριν εισαχθεί η έννοια της μεγαλομηχανής.

273 Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus* ο.π σ. 260-262

274 Αυτόθι. σ. 498

της υπήρχε από πάντα.

Η οργάνωση της κοινωνίας οδηγεί επίσης στη δημιουργία μνήμης. Η μνήμη προϋποθέτει πρώτα το σημάδεμα, τη γραφή. Η γραφή προϋποθέτει την εξουσία, αλλά όχι αναγκαία την ιεραρχία, η οποία είναι αυτή που εγγράφει. Η γραφή πριν γίνει λόγος στο χαρτί, είναι μη-λεκτική γραφή πάνω στο σώμα, το χάραγμα του από το σημάδι της ολικής κοινωνίας. Κάθε κοινωνία σημαδεύει με κάποιο τρόπο. Το σημάδι κάνει το σώμα να ανήκει σε αυτόν που το χάραξε. Η μνήμη του πόνου ανάγεται και συνδέεται με τη μνήμη εν γένει.²⁷⁵ Οι μάρτυρες του πόνου, τόσο στο βαθμό που τον βίωσαν όσο και στο βαθμό που το είδαν, έχουν την ικανότητα κοινής μνήμης. Φέρουν το ίδιο σημάδι. Έτσι μπορεί να εισαχθεί μετά ο κοινός μύθος, η κοινωνική φαντασίωση. Παρ' όλα αυτά αυτή η γραφή δεν αρκεί για να γεννηθεί η ταυτότητα με την ολότητα, αλλά χρειάζεται να σχετιστεί με το κράτος, πρέπει το σημάδι να παραπέμπει σε μια αρχή. Όταν σχετίζεται με το αρχαίο ή μεσαιωνικό κράτος ανάγει, συγκροτεί και αιτιολογεί τη νομιμότητα του κράτους σε χρονικές και λογικές αρχές που δεν μπορούν να αρθρωθούν ούτε να αμφισβητηθούν.²⁷⁶ Το κράτος και ο δεσπότης του είναι απόλυτοι οργανωτές της κοινωνίας. Βρισκόμαστε σαφώς στην εποχή που το υπερβατολογικό ήταν και υπερβατικό και μυθικό. Η σκέψη ήταν ακόμα αιχμαλωτισμένη από την μαγική τάξη του κρατικού νόμου, που διαλεγόταν με τις θεϊκές δυνάμεις. Από αυτό το πλέγμα μύθων το κράτος αντλούσε την αντικειμενικότητα του, συγκροτούσε τη μνήμη του και την ιστορία του ως μια ρίζα που αναπτύσσεται σε κορμό και κλαδιά. Η ταυτότητα της προγονικής καταγωγής, η δενδροειδής λογική. Το κράτος ήταν η ταυτότητα τη γραφής πάνω στα σώματα που αποτελούσαν την κοινωνία. Ο μύθος είναι η απόθεση του άλλου, της άλλης πιθανότητας, της άλλης ερμηνείας. Καθηλώνει στη αποκλειστικότητα του Λόγου του κράτους.²⁷⁷ Στη έμπρακτη λογική της ταυτότητας, αυτό σημαίνει την απόθεση της εμπειρίας του νομαδισμού ως καταδιωκτικού “άλλου” και την καθήλωση της επιθυμίας σε ένα περιοριστικό διαζευκτικό σχήμα του τύπου “είτε-είτε”²⁷⁸. Είτε εντός (ιεραρχικής κοινωνίας) είτε εκτός, είτε στη τάξη της ελίτ και του δεσπότη, είτε στην τάξη των υποτελών. Η ταυτότητα και η κοινωνική θέση του κάθε υποκειμένου έμοιαζαν να είναι σταθερά προσδεσμένες και δεν μπορούσαν να συμπέσουν με άλλες παρά μόνο αν η αρχή, το κράτος, το όριζαν ως τέτοιο. Μας λέει ο Kafka στο διήγημα “το Σινικό Τείχος” που ο Deleuze αγαπούσε ιδιαίτερα:

“Εμείς- και εδώ μιλάω εκ μέρους πολλών, γνωρίσαμε και ανακαλύψαμε τους εαυτούς μας κυρίως μέσα από το αφοσιωμένο συλλαβισμό των διαταγών της ανώτατης ηγεσίας[...] στην αίθουσα της ανώτατης ηγεσίας, που βρισκόταν και ποιος καθόταν εκεί κανείς δεν γνώρισε ούτε γνωρίζει, στριφογύριζαν όλες οι σκέψεις της ανθρώπινης σοφίας.”²⁷⁹

γ) Σε σχέση με τις ειδικά ανταλλακτικές θεωρίες, με κυριότερες τις μαρξιστικές που ανάγουν το κράτος στην ανταλλακτική σχέση και την ιδιοκτησία, όπως του Engels και του Adorno, ο Deleuze εν μέρει συμφωνεί. Συμφωνεί στο βαθμό που θεωρεί ότι πάντα υπήρχε μια μορφή ανταλλαγής που σκοπό είχε το πλεόνασμα και την ιδιοποίηση του από τη στιγμή που πάντα υπήρχε κράτος. Αφού το κράτος συγκροτεί αυτή τη μορφή ανταλλαγής, και αφού αυτή η ανταλλαγή συγκροτεί και αναπαράγει το κράτος ως συνολικό μηχανισμό, τότε ναι, όντως η σχέση ανταλλαγής και κράτους είναι διαχρονική μεν, αν και όχι αιτιακή. Είναι ταυτόσημη. Η διαφωνία όμως μεγεθύνεται στο βαθμό που αφού υπάρχουν άλλες μορφές κοινωνίας υπάρχουν άλλες μορφές ανταλλαγής οι οποίες δεν έχουν μεταξύ τους σχέση εξέλιξης μα σχέση συγχρονικότητας και αλληλοεπηρεασμού. Ειδικότερα οι νομαδικές κοινωνίες, στο βαθμό που έπρεπε να ανταλλάξουν, δεν λειτουργούσαν με την λογική του υπολογισμένου αποθέματος. Δεν είχαν πάγιες και σταθερές ανάγκες ούτε σταθερή εδαφικότητα για να στοχεύουν στο απόθεμα. Συνεπώς αντάλασσαν βάσει προσωρινών αναγκών, με τη λογική του “μαρξινισμού” (marginalisme, marginalism). Η “αξία” των ανταλλασόμενων

275 Deleuze & Guattari, ο *Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 163

276 Αυτόθι. σ. 230 και 254-255

277 Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus* ο.π. σ. 436 (noology)

278 Υπάρχει και ανοιχτό, μη αποκλειστικό. Δες ο *Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 92

279 Kafka, Franz, *Για τη κατάσταση του Σινικού τείχους*, μτφ. Γιώργου Κώνστα, Ζαχαρόπουλος, 1990, σ. 103-104 και Deleuze & Guattari, ο *Αντι-Οιδίπους* ο.π. σ. 230

προϊόντων βασιζόταν στην παροδική επιθυμία των αντικειμένων από τις μετέχουσες ομάδες στην ανταλλαγή. Το πρώτο, το πιο επιθυμητό αντικείμενο, και το τελευταίο, λιγότερο επιθυμητό όριζαν το εύρος κάθε ανταλλαγής, μέχρι η ανάγκη να κορεστεί.²⁸⁰ Ο Deleuze θεωρεί ότι ακόμα και σε αυτές τις παροδικές περιπτώσεις ανταλλαγής πραγματοποιούνταν μια “αφαίρεση” ως εξισωτική διαδικασία μεταξύ ανόμοιων προϊόντων. Μα τονίζει ότι σε αυτές τις περιπτώσεις η ανταλλαγή δεν μπορούσε να λειτουργήσει ως γενική νόρμα αφαίρεσης με την οποία θα ταυτιστεί η κοινωνία συνολικά, καθώς ήταν περιστασιακή, ήταν μεταξύ κοινωνιών και οι όροι της ανταλλαγής είχαν ενδεχομενική και εξωτερική σχέση μεταξύ τους. Δεν υπήρχε κανένα γενικά αποδεκτό κοινωνικό ισοδύναμο ανταλλαγής. Συνεπώς η ανταλλαγή τότε δεν μπορούσε να διαδραματίσει το ρόλο της συνολικής βάσης για τη λογική της ταυτότητας.²⁸¹

Αντιθέτως το Κράτος είχε πάγιες ανάγκες. Καθώς ήταν σταθερό έτεινε προς την υπερεργασία, τον υπολογισμό και τον σχηματισμό αποθέματος. Μόνο αν υπάρχει ένα κράτος μπορεί η απλή δραστηριότητα να γίνει υπερ-εργασία, η παραγωγή να γίνει απόθεμα και η ανταλλαγή να έχει σα σκοπό το πλεόνασμα. Το κράτος συγκροτεί συνεπώς τόσο την εργασία (η οποία έχει σαν προϋπόθεση την υπερεργασία και το απόθεμα και όχι το αντίστροφο) όσο και την μεγαλοκλίμακα της κοινωνίας. Επίσης το κράτος συγκροτεί την ανταλλαγή με σκοπό το απόθεμα.. Διαμορφώνει συνεπώς ένα σαφώς ορισμένο εσωτερικό και ένα εξίσου σαφώς ορισμένο εξωτερικό. Και στις δύο πλευρές ηγεμονεύει η ο συντονισμός, η πρόβλεψη, η πρόληψη. Αυτό στο εσωτερικό προϋποθέτει την κατάτμηση της κοινωνίας σε αυστηρά ορισμένα σύνολα, τα οποία έχουν καθορισμένο ρόλο, θέση και λειτουργία. Αυτή η κατάτμηση οδηγεί σε τρεις μορφές ιεραρχικής εκμετάλλευσης: το έδαφος (terre), η υπέρ-εργασία και η φορολογία. Το έδαφος σημαίνει την πρόσδεση των ανθρώπων σε τμήματα καλλιεργήσιμης γης. Εκεί εφαρμόζονται όσο το δυνατόν πιο ομοιογενείς τεχνικές καλλιέργειας και εργασίας. Το έδαφος που με αυτές τις σταθερές αποδίδει περισσότερο αποτελεί το μέτρο σύγκρισης του εδάφους που αποδίδει λιγότερο. Ανάλογα με την ποιότητα των συγκρινόμενων εδαφών και την εκτιμώμενη απόδοση τους κρίνεται αν πρέπει να προστεθούν μεγαλύτερες εκτάσεις. Ανάλογα με τις ανάγκες σε απόθεμα πρέπει να υπάρξει και υπέρ-εργασία που θα οδηγήσει σε μεγαλύτερη παραγωγή. Έτσι η ελεύθερη δραστηριότητα μετατρέπεται σε εργασία με συγκεκριμένο κοινωνικό σκοπό και ποσοτικό στόχο, πέρα από τον παραγωγό. Αυτή η υπερεργασία λαμβάνεται από την εξουσία της ιεραρχικής κοινωνίας, αποθηκεύεται από τον δεσπότη, διανέμεται ή ανταλλάσσεται.²⁸² Η φορολογία όμως γρήγορα οδηγεί σε μια νέα ένταση. Η ανάγκη για αποθήκευση, διανομή και εμπόριο οδηγεί στην τρίτη μορφή, την φορολογία. Η φορολογία, η οποία αρχικά γινόταν άμεσα από τον δεσπότη σε είδος, εξασφαλίζει την ενότητα της κοινωνίας καθώς το κράτος κατανέμει, οργανώνει, και εμπορεύεται. Καθώς όμως αυτή η λειτουργία είναι πολύ σημαντική, το κράτος στρέφεται γρήγορα στη χρηματοποίηση της φορολογίας, στο νόμισμα δηλαδή ως σταθερή αξία ανταλλαγής η οποία σε αντίθεση με τα προϊόντα δεν φθείρεται, δεν σαπίζει, και μπορεί να ανταλλαχτεί επ' άπειρο. Ο Deleuze εδώ αποκλίνει από τη μαρξιστική ανάλυση στο βαθμό που ασπάζεται τη θεωρία του Georg Friedrich Knapp²⁸³ για την κρατική καταγωγή του χρήματος, αφού αναλυτικά το κράτος έχει λογική προτεραιότητα. Το χρήμα ήταν καθαρά κρατική επινόηση για να διευκολυνθεί όχι η ανταλλαγή μα η φορολογία και η γενική διεύθυνση της οικονομικής δραστηριότητας. Το νόμισμα αρχικά έχει αξία βάσει του βάρους ενός μετάλλου, το βάρος το εγγυόταν το κράτος, όμως μόνο φαινομενικά η αξία είχε να κάνει με το μέταλλο. Η αξία είχε να κάνει με τον νόμο. Έτσι ένα νέο επίπεδο ταυτότητας και ενότητας έχει επιτευχθεί στο εσωτερικό, η χρηματική σχέση μεταξύ κοινωνίας και κράτους και η εξισωτική σχέση του χρήματος με τα αντικείμενα. Το νόμισμα γίνεται ένας νέος τρόπος γραφής, σημαδέματος, όχι πάνω το σώμα πλέον, μα πάνω στην παραγωγή, το έδαφος και το χρέος. Πλέον το ύστατο χρέος στην κοινωνία είναι στην αρχή, στον δεσπότη, που εκδίδει το χρήμα.

280 Ο Deleuze φέρνει δύο παραδείγματα α) ένας χαμένος στην έρημο θα αντάλλαζε τα πάντα για ένα παγούρι νερό. Και β) όλο το πόμα ενός αλκολικού ορίζεται από την αξία του “τελευταίου” ποτού του για ένα βράδυ.

281 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 510-512

282 Αυτόθι. σ. 512-516

283 Knapp Georg Friedrich, *The state theory of money*, Macmillan, London 1924, σ. 46-48

δ) Σε αυτό το σημείο, το χρήμα επιφέρει σταδιακά τα αντίστροφα αποτελέσματα από όσα προσδοκούσε το κράτος. Όλα τα αντικείμενα έχουν σχέση άμεσης σύγκρισης και εξομίωσης με την τεθειμένη αξία του χρήματος, την οποία σε αρχικό στάδιο εγγυάται ο δεσπότης και το κράτος. Στο βαθμό που το κράτος εγγυάται για την εγκυρότητα του, μπορεί πλέον να μονοπωλεί την παραγωγική και ανταλλακτική διαδικασία εντός και εκτός κοινωνίας.²⁸⁴ Το κράτος με τον σταδιακό εκχρηματισμό του *παύει να είναι κάτι υπεράνω της κοινωνίας* που την κωδικοποιεί-της επιβάλλει δηλαδή σαφείς οργανωτικούς κανόνες- και γίνεται σταδιακά ένα δίκτυο μέσα στην κοινωνία, όπως οι χρηματικές συναλλαγές του κρατικά έγκυρου χρήματος. Το κράτος επίσης μονοπωλεί έτσι και το εμπόριο με το εξωτερικό του, με άλλα κράτη, καθώς εκδίδει χρήμα. Τα κράτη όμως σταδιακά εισέρχονται σε αμοιβαία αναγνωρισμένο νόμισμα για να μπορούν να συνδιαλλαχθούν, τότε έρχονται σε ταυτότητα μεταξύ τους και χάνουν την πρωτοκαθεδρία τους στο *socius*, στην μορφή οργάνωσης της κοινωνίας. Από τη μία, σε σχέση με το δεσποτικό και απολυταρχικό παρελθόν, το κράτος χάνεται,²⁸⁵ από την άλλη μοριοποιείται σε τέτοιο βαθμό που γίνεται πανταχού παρόν, μια “*αόρατη μεγαλομηχανή*”. Κάθε τι πρέπει να είναι αναγνωρισμένο από την αρχή του κράτους, αλλά πλέον σε καθημερινό, μοριακό επίπεδο, κάθε μικροσυναλλαγή, κάθε παραγωγή εμπεριέχει ένα μικρό κομμάτι, ένα κβάντο κράτους. Το κράτος κατακερματίζεται και γιαυτό ισχυροποιείται,²⁸⁶ όλοι πλέον χρωστάνε στο κράτος.²⁸⁷ Ο Deleuze εδώ φτάνει σε μια μαρξιστική έννοια, ότι το χρήμα γίνεται γενικό ισοδύναμο και η κοινωνία καταταμείται πλέον βάσει της αφηρημένης αξίας του χρήματος και όχι του δεσποτικού νόμου. Αφού τα πάντα μπορούν να ανταλλαχθούν με χρήμα πλέον, το χρήμα γίνεται στόχος της ανταλλαγής και όχι το εμπόρευμα καθώς στο χρήμα εγγράφονται δυνητικά όλα τα εμπορεύματα. Το χρήμα συνεπώς γίνεται κεφάλαιο καθώς δεν διαμεσολαβεί απλά τη φορολογία και την ανταλλαγή ήδη παραχθέντων προϊόντων αλλά αποτελεί *βάση για την εκκίνηση* της παραγωγής. Το χρήμα γεννάει περισσότερο χρήμα, η εφιαλτική σχέση της ατελείωτης κερδοφορίας αναδύεται: $X-E-(X+\delta X)$.²⁸⁸ Η αναγκαιότητα της κερδοφορίας για να κινηθεί η ίδια η παραγωγή και η ανταλλαγή, δημιουργεί και ένα ατελείωτο χρέος και μια ατελείωτη δυναμική επέκτασης: Κάθε τι, κάθε εμπόρευμα ή κάθε εργασία μέχρι να ανταλλαχτεί κερδοφόρα στην αγορά έχει ξοδέψει χρήμα χωρίς να έχει αποδώσει. Ένα νέο επίπεδο αφαίρεσης έχει αναπτυχθεί: όλα τα μέρη της κοινωνίας χάνουν την άμεση σχέση με το έδαφος, την απόδοση του εδάφους, την παραγωγή προϊόντων ή την εργασία. Αυτά αν και δεν χάνονται περνούν σε δεύτερη μοίρα καθώς πρέπει πρώτα και κύρια να συγκριθούν άμεσα με όλα τα υπόλοιπα προϊόντα που έχουν παραχθεί και ανταλλάσσονται, πρέπει δηλαδή να εκφραστούν σε χρήμα, το οποίο τώρα είναι γενικό ισοδύναμο, μια γενική και αφηρημένη αξία στην οποία όλες οι εργασίες εκπροσωπούνται και εγγράφονται. Το χρήμα συνεπώς γίνεται η δεσπόζουσα της κοινωνίας σε τέτοιο βαθμό που η αφαίρεση του είναι κυρίαρχη όχι μόνο σε σχέση με το έδαφος, την εργασία και το εμπόρευμα μα και σε σχέση με τα ίδια τα κράτη που το επικυρώνουν. Το χρήμα έτσι γίνεται απρόσωπη δύναμη που συνέχει όλα τα τμήματα της κοινωνίας, γίνεται η λεγόμενη *αξιοματική του κεφαλαίου, το νέο socius*.²⁸⁹ Οι ανταλλαγές, οι φόροι, η παραγωγή και η εργασία δεν έχουν πλέον εξωτερική και ενδεχομενική σχέση μεταξύ τους μα μια γενική και εσωτερική σχέση ταυτότητας και αφηρημένης ισοδυναμίας. Ο καπιταλισμός δεν εξαρτάται από τα κράτη για τη λειτουργία του χρήματος παρά μόνο στο βαθμό που αυτά επιτηρούν τους νόμους που *το χρήμα επιβάλλει*. Εδώ πλέον δεν νομοθετεί το κράτος μα η οικονομική δυναμική της διευρυμένης παραγωγής.²⁹⁰

Νέες μορφές και πυρήνες εξουσίας εμφανίζονται μέσα στην κοινωνία. Αφού το κράτος δεν προδιαθέτει όλες τις πιθανές θέσεις τα άτομα δεν είναι δεσμευμένα στις παλαιές κοινωνικές,

284 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 526-527

285 Παρόμοιο σχόλιο κάνει και ο Knapp δες Knapp, *The state theory of money*, ο.π. σ. 41

286 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus* ο.π σ. 264-265

287 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους* ο.π. σ. 228-229

288 Αυτόθι. σ. 263

289 Αυτόθι. σ. 289

290 Αυτόθι. σ. 270 και 291

τοπικές και οικογενειακές κοινωνικές θέσεις. Χάνουν τη σχέση τους με το έδαφος, καθώς η ίδια η έννοια του πλούτου χάνει τη σχέση της με το έδαφος. Από δούλοι ή υποτελείς γίνονται απελεύθεροι, και στη συνέχεια ιδιώτες.²⁹¹ Ο ιδιώτης έχει δική του περιουσία που δεν είναι ούτε κληρονομημένη, ούτε δανεισμένη από το κράτος. Είναι αγορασμένη βάσει χρήματος, κάθε άλλος κληρονομικός, οικογενειακός ή κρατικός κώδικας του ancien regime σπάει. Πλέον δεν υπάρχει ένας κρατικός κώδικας. Ρόλος του κράτους είναι, να συντονίζει τα μέρη της κοινωνίας με την αυτονομημένη λογική του κεφαλαίου. Να λοιπόν η νέα μεγαλομηχανή της ανυποχώρητης προόδου. Αυτός είναι πλέον ο μόνος νόμος, η καπιταλιστική αποκωδικοποίηση.²⁹² Ο Deleuze κάνει εδώ την ενδιαφέρουσα παρατήρηση ότι οι νέες αποκωδικοποιήσεις δεν είναι απελευθερωτικές. Η ταυτότητα δεν χρειάζεται να έχει πυραμιδοειδές σχήμα στην κοινωνική οργάνωση μα μπορεί να αποτελεί μια ταυτότητα με τη λογική ενός δικτύου.²⁹³ Έχουμε έτσι δύο ροές κατά τον Deleuze, τη ροή της εργατικής δύναμης ως διαθέσιμο “γυμνό” εμπόρευμα και τη ροή του χρήματος ως κεφάλαιο, ως διαθέσιμη επένδυση. Αυτές οι ροές έχουν αξία μόνο ως προς τη δυναμική του συνάντησης και αμοιβαία αξιοποίηση. Ο Deleuze αντλεί αυτή τη θεωρία από τον Bernard Schmitt, συνεχιστή του Knapp υπό μια έννοια, και τα λεγόμενα “κβαντικά οικονομικά” στα οποία το χρήμα κατά την είσοδο του στην οικονομία αποτελεί απλή νομιναλιστική αφαίρεση, μια μελλοντική αξίωση σε αξιοποίηση χωρίς πραγματική αξία τη στιγμή της έκδοσης του. Με αυτό το τρόπο το χρήμα, που προσδένει στη κυκλοφορία του τόσο τους κεφαλαιοκράτες όσο και τους εργαζόμενους γίνεται απόλυτα εμμενές, λειτουργεί τόσο στο πεδίο του παρόντος, (αυτό που ο Deleuze ονομάζει γεγονός -actual) όσο και στο εικονικό ή δυναμικό (virtual).²⁹⁴ Το μεγαλείο της αξιωματικής του κεφαλαίου έτσι είναι ότι προκαλεί ταυτότητα όχι μεταξύ των μερών της κοινωνίας αλλά μεταξύ του μέλλοντος της και του παρόντος της. Η αξιωματική του κεφαλαίου καταλαμβάνει το πεδίο εμμένειας²⁹⁵ συνεπώς, καθώς εξαναγκάζει τόσο το κράτος όσο και τα άτομα όχι απλά να προνοούν συσσωρεύοντας απόθεμα, αλλά να συμπεριφέρονται εκ των προτέρων με τρόπο συμμορφωμένο προς τη καπιταλιστική αξιωματική, γιατί μόνο εκ των υστέρων, στη συνάντηση των δυο ροών ο πλούτος πραγματώνεται. Στην ουσία στον καπιταλισμό, ακόμα και αν αποταμιεύουμε χρήμα, δεν μπορεί να υπάρξει αποταμίευση καθώς ο πλούτος πραγματώνεται μετά την παραγωγή.

Τα υποκείμενα παύουν να έχουν, τουλάχιστον φαινομενικά, την μορφή του “μηχανικού σκλάβου” της ολότητας. Αντιθέτως αλλάζουν ριζικά και γίνονται υποκείμενα. Το άτομο πλέον δεν υπάγεται σε μια μεγαλομηχανή αλλά του παρέχεται μια σχέση με μια μηχανή, μια σχέση ιδιωτική.²⁹⁶ Η προσωπική ιδιοκτησία και η αξιωματική του χρήματος, οδηγούν σε μια μετατροπή του δημόσιου χώρου. Από εκεί που ο δημόσιος χώρος ήταν το αντικειμενικό κοινό (common) το οποίο παρεχόταν από το κράτος προς συλλογική αξιοποίηση, τώρα μετατρέπεται στο χώρο κίνησης της αξιωματικής, στο μέρος δηλαδή από το οποίο τα ανταγωνιστικά υποκείμενα αντλούν αλλά και ασκούν τα ιδιωτικά τους συμφέροντα.²⁹⁷ Αυτό οδηγεί σε συγκρουσιαιότητα, η οποία επιλύεται με το συμβόλαιο και την αμοιβαία αναγνώριση των υποκειμένων ως αφηρημένων κυρίαρχων υποκειμένων, εγώ=εσύ=εγώ.²⁹⁸ Το κράτος εξακολουθεί να υπάρχει, εξακολουθεί να διαχωρίζει την κοινωνία μα πλέον την κατατέμνει σε αφηρημένους ιδιώτες που ταυτίζονται με την ιδέα ενός αφηρημένου, προσωπικού εαυτού. Το κράτος αναλαμβάνει να παρέχει τις συνθήκες αξιοποίησης του κεφαλαίου, τις “αποκωδικοποιημένες” και αφηρημένες ροές του. Επιβάλλει την τάξη μόνο σε όσους παραβιάζουν την αξιωματική, με τα κατασταλτικά μέσα που έχει κληροδοτήσει από το Urstaat.²⁹⁹ Αντί για υπερβατικό, στο βαθμό που μοριοποιείται μαζί με το χρήμα γίνεται και αυτό

291 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus*, ο.π. σ. 522

292 Αυτόθι. σ. 525 και *Αντι-Οιδίπους* ο.π. σ. 291

293 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus*, ο.π. σ. 245

294 Deleuze & Guattari, *ο Αντι-Οιδίπους* ο.π. σ. 289

295 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus*, ο.π. σ. 519

296 Αυτόθι. σ. 531

297 Αυτόθι. σ. 525

298 Αυτόθι. σ. 535

299 Αυτόθι. σ. 521

εμμενές.³⁰⁰ Η ολότητα αυτή είναι το σύγχρονο κράτος και η σύγχρονη οικονομική πραγματικότητα. Η εγελιανή αντικειμενικότητα έχει πλέον αναδυθεί. Το κράτος είναι μια ολότητα διαφορών, απεδαφικοποιήσεων και ροών, μόνο που αυτές οι διαφορές έχουν μια ύστατη στιγμή ταυτότητας στην αξιωματική της ανταγωνιστικής αγοράς.³⁰¹ Έτσι η κοινωνία διαμορφώνεται ως ένα σύστημα διαρκώς μεταβαλλόμενων ταυτοτήτων, κοινωνικών ομάδων και κρατών, τα οποία αν και μεταξύ τους εμφανίζουν μεγάλη ποικιλία στη μορφή, ταυτόχρονα αυτή η μορφή εξαρτάται και συγκροτείται μόνο στο βαθμό που προσφέρεται για αξιοποίηση και καπιταλιστική εξομοίωση. Αυτή η γνωστή καπιταλιστική μορφή ταυτότητας ονομάζεται από τον Deleuze κοινωνική *ισομορφία* σε αντίθεση με την παλαιότερη ομοιομορφία. Η ετερογένεια των εγώ, των ομάδων και των κρατών μέσα στο όλο είναι απλά τοπικές ετερόμορφες μορφές υποστασιοποίησης του γενικού. Είναι δηλαδή ορισμένες διαφορές ως ετερότητες μα είναι ισόμορφες ως προς το γενικό, που είναι η αγορά.³⁰² Έτσι η διαδικασία καταλήγει σε κύκλο, σε ταυτότητα. Η νέα υποκειμενικότητα καταλήγει να γίνει πάλι “μηχανικός σκλάβος του όλου” της αγοράς.³⁰³ Από την ωμότητα του δεσπότη περνάμε στον κυνισμό του κεφαλαίου. Από τον τρόπο στην αδιαφορία.³⁰⁴ Ο πληθυσμός πλέον είναι απλά μια συνέπεια για το κράτος, δεν είναι αναγκαίος.³⁰⁵

Το κεφάλαιο γίνεται έτσι η απόλυτη “μηχανή σφετερισμού” (*appareil de capture*). Ενσωματώνει τις πιθανότητες του μέλλοντος ως dx/dy (f'), γίνεται η απόλυτη δυναμικότητα της κοινωνίας και των μερών της. Η δυναμικότητα συνεπώς, και η καθαρή δημιουργία μετατρέπεται σε πιθανότητα, σε προγραμματισμό. Η αξιωματική συνεπώς είναι παντού, μια κίνηση χωρίς έλεγχο που ως μόνο όριο γνωρίζει τον εαυτό της, τις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις και τεχνολογίες που διαρκώς επαναστατικοποιεί και συνεχίζει ακάθεκτη. Η αξιωματική είναι η μόνη μορφή οικουμενικότητας.³⁰⁶ Το χρήμα το καταφέρνει αυτό καθώς κινείται με ταχύτητα και πολυπλοκότητα που πλέον δεν μπορεί να συλληφθεί από την κοινωνία, ακριβώς γιαυτό γίνεται ολική αφαίρεση. Μόνο η κριτική φιλοσοφία και η τέχνη μπορούν να συλλάβουν σε κάποιο βαθμό αυτή τη κίνηση. Μέχρι εδώ μπορούμε να πούμε ότι ο Deleuze εκφράζει τις αντικειμενικές και ιστορικές συνθήκες που οδηγούν στην λογική της ταυτότητας και στις διάφορες μορφές της. Πως όμως αυτή η λογική εκφράζεται σε υποκειμενικό επίπεδο;

Η κοινωνία στο καπιταλισμό αποκτά την αντιφατική δομή του “ούτε-ούτε,” της *αμφιμονοσήμαντης* σύζευξης, όπου το υποκείμενο γίνεται εντελώς αφηρημένος ιδιώτης εγκλωβισμένος σε αντιφάσεις. Το υποκείμενο δεν ταυτίζεται εδώ με μία κοινωνική και σταθερά υπαγορευμένη θέση (αυτό που ο Deleuze ονομάζει κωδικοποιημένη) μα με τη δυναμικότητα όλων των θέσεων μέσα από τις οποίες μπορεί να περάσει η ροή του χρήματος. Έτσι εμφανίζονται οι τρεις μορφές που παίρνει η λογική της ταυτότητας σε υποκειμενικό επίπεδο κατά τον Deleuze στο καπιταλισμό.

α) Η υποκειμενικότητα ως συμπλεγματική μορφή. Κάθε άτομο αντιλαμβάνεται το κλειστό κύκλο της εμπειρίας του ως ιδιωτικότητα και ως απόλυτα έγκυρη εμπειρία ενώ αναγνωρίζεται αμοιβαία με τα υπόλοιπα άτομα. Η εμπειρία του είναι δομημένη στα πλαίσια της ιδιωτικής ιεραρχικής οικογένειας. Κάθε άτομο μπορεί να έχει εντελώς διαφορετικές προσωπικές ορέξεις, πάθη ή απόψεις αλλά ο τρόπος που αυτά συναρθρώνονται στη σκέψη είναι ενιαίος, είναι μια μορφή *double bind*. Το καπιταλιστικό *double bind* εμφανίζεται είτε στην πρακτική εξωτερική κοινωνικοποίηση, στο δίλημμα “πίστη στον γενικό νόμο ή αξιοποίηση του ιδιωτικού συμφέροντος;” είτε με εσωτερικευμένο τρόπο στο “αμφισβήτηση του νόμου του πατέρα, του αφεντικού, του κράτους ή υποταγή σε αυτόν;” Αφού έχουμε θέσει εξ αρχής ότι η επιθυμητική, “ψυχολογική” παραγωγή είναι

300 Deleuze & Guattari, *Ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 257

301 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus*, ο.π. σ. 535

302 Αυτόθι. σ. 540-541

303 Αυτόθι. σ. 531-533

304 Deleuze & Guattari, *Ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 257-261

305 Deleuze & Guattari, *A thousand Plateaus*, ο.π. σ. 538

306 Deleuze & Guattari, *What is Philosophy?* ο.π. σ. 106

par excellence κοινωνική, αυτά τα δύο δεν έχουν στην ουσία διαφορά, είναι απλά η εξωτερική και εσωτερική πλευρά της καπιταλιστικής αντίφασης της ανταγωνιστικής ολότητας. Μέσω αυτής της εσωτερίκευσης συγκροτείται το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως η ψυχολογική μορφή της ακαπιταλιστικής κοινωνίας.³⁰⁷ Το σύμπλεγμα αιχμαλωτίζει το υποκείμενο από όλες τις πλευρές, το εμπλέκει σε μια αντίφαση, και η αντίφαση είναι ο τρόπος της κυριαρχίας. Η ελεύθερη επιθυμία απωθείται, αλλά ταυτόχρονα αυτή η απώθηση μυθοποιείται ως ένα έξωθεν ωκεάνιας απόλαυσης. Το επιχείρημα αυτό φτάνει στο σημείο να οδηγήσει τους Deleuze & Guattari να ισχυριστούν ότι στον καπιταλισμό δεν υπάρχουν διαφορές μεταξύ τάξεων στο βαθμό που τα άτομα βρίσκονται σε μια από τις δύο πλευρές του Οιδιπόδειου double bind. Είτε παραβιάζεις τον νόμο είτε τον τηρείς είσαι εντός του δίπολου που έχει αυτός συγκροτήσει, καθώς ακριβώς η παραβίαση του προϋποθέτει την εφαρμογή και εσωτερίκευση του. Συνεπώς υπάρχει μια τάξη, αυτή της αστικής επιθυμίας και του αστικού τρόπου σκέψης. Αν υπάρχει κάποια διαφορά είναι μεταξύ του “σχιζό” ή του “νομά” σε σχέση με τον αστό και όχι μεταξύ του εργάτη και του αστού.³⁰⁸

Στην ουσία ο Deleuze εδώ αναπτύσσει το επιχείρημα της “ισομορφίας” αν και δεν εισάγει τον όρο.³⁰⁹ Η ισομορφία δεν είναι τίποτα άλλο από μια γενική μορφή αγελαίας σκέψης όπου οι μοναδικότητες της επιθυμίας, κάθε τι μικρό και ελάχιστο του πεδίου εμμένειας, συνθλίβεται και συνενώνεται σε μεγάλα σταθερά “γραμμομοριακά σύνολα” βάσει του habitus της αξιωματικής.³¹⁰ Είναι αυτό που οι Deleuze & Guattari είχαν ονομάσει παλαιότερα, στο *Différence et répétition* ως *εικόνα της σκέψης (l'image de la pensée)*. Η εικόνα της σκέψης παγώνει την κίνηση και την παραγωγή εννοιών, και συνεπώς την επιθυμία, σε ένα συγκεκριμένο κύκλωμα, μια συγκεκριμένη μορφή. Είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος που το πεδίο εμμένειας, που πλέον είναι η ίδια η αξιωματική, συγκροτεί μέσω των συνθέσεων του χρόνου το υποκείμενο. Σύνθεση χρόνου, επιθυμία, και εικόνα της σκέψης είναι ένα και το αυτό. Σκοπός της αξιωματικής ως απόλυτης μηχανής σφετερισμού είναι να δαμάσει τον “σκοτεινό διαφοροποιητή” να ελέγξει το υπερβατολογικό πεδίο εμμένειας και την ανοιχτότητα του και συνεπώς να προκαταβάλει το μέλλον, να το εξομοιώσει με το τώρα, να το οργανώσει. Το πάντα-ίδιο πρέπει να είναι επιθυμητό, και το “αμφίσημο σημείο” της επιθυμίας πρέπει να εκλογικευτεί. Για να συμβεί αυτό, όπως έχουμε ήδη δει πρέπει να εισαχθούν στο υπερβατολογικό πεδίο της σκέψης έννοιες εμπειρικές, συγκροτημένες από την ήδη υπάρχουσα κοινωνία.³¹¹

β) Η κοινή λογική (sens commun)³¹² εμφανίζεται ακριβώς ως η υποκειμενική εικόνα της σκέψης του ιδιώτη, στο doxa του. Βασίζεται στην λογική της ταυτότητας της άμεσης εμπειρίας του εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου. Η κοινή λογική, έχει δύο όψεις. Είναι αφενός “αυτό που γνωρίζουν όλοι” ως αυταπόδεικτη γνώση. Είναι επίσης αυτό που έχουν οι καντιανές κατηγορίες “κοινό” όταν εναρμονίζονται δηλαδή στην προσπάθειά τους να αναγνωρίζουν το αντικείμενο.³¹³ Η κοινή λογική βασίζεται στην ανάγκη για καθημερινότητα, για αποτελεσματική επικοινωνία και ταξινόμηση των πραγμάτων. Μπορεί να βρίσκεται είτε στην συνειδητή ζωή είτε στο όνειρο και την ονειροπόληση αρκεί να παρουσιάζει τα αντικείμενα με τρόπο που να συμφωνεί με τον ήδη υπαρκτή κατανομή των εννοιών, του Λόγου. Έτσι η κοινή λογική προϋποθέτει το απωθημένο, συγκροτημένο εγώ του υποκειμένου που βρίσκεται σε ταυτότητα με τον εαυτό του³¹⁴. Βασίζεται

307 Deleuze, *ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 325

308 Αυτόθι. σ. 294-295

309 Η ανάλυση για την αφηρημένη και συμπλεγματική υποκειμενικότητα βρίσκεται στον Αντι-Οιδίποδα ενώ ο όρος, σε παρόμοια επιχειρηματολογία εμφανίζεται στα Χίλια πλατώματα.

310 Deleuze, *Ο Αντι-Οιδίπους*, ο.π. σ. 392-393 Δες επίσης στο παρόν, κεφάλαιο III Deleuze, “σειρές”.

311 Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 208 και

312 Συνεχίζω εδώ να παρουσιάσω τις έννοιες έτσι όπως διατυπώνονται λεπτομερώς στο *Difference and Repetition*. Φαίνεται περίεργο μεθοδολογικά που επιστρέφω σε ένα περασμένο κείμενο. Όμως δικαιούμαι να το κάνω αυτό καθώς οι μεθοδολογικές διαφορές τους δεν αφορούν την ανάλυση του καπιταλισμού -που πραγματευόμαστε εδώ- μα την έννοια του βάθος και της επιφάνειας εγγραφής, οι οποίες δεν μας απασχολούν στη παρούσα εργασία.

313 Αυτόθι. ο.π. σ. 136-137

314 Αυτόθι. σ. 226

στην πιστότητα του “προφανούς” συνεπώς θεμελιώνει τόσο την ενότητα του εαυτού ως ταυτότητα και συνεπώς παράγει ενοποιημένα αντικείμενα. Η κοινή λογική είναι τόσο η λογική της κοινωνικής πλειοψηφίας έτσι όπως συγκροτείται από την κοινωνία, όσο και η υποβόσκουσα λογική διάφορων φιλοσοφιών που βασίζονται θεωρητικά στο *doxa* και στην προφάνεια. Τρανά παραδείγματα κατά τον Deleuze αυτής της λογικής ο Descartes και ο Heidegger. Η κοινή λογική βασίζεται στην λογική της ταυτότητας, δηλαδή στην αναπαράσταση: αντίθεση, αναλογία, ομοιότητα. Η κοινή λογική αναγνωρίζει αυτό που είναι ήδη κοινό.³¹⁵

γ) Η καλή λογική (*bon sens*) είναι μια εξειδίκευση της κοινής λογικής. Δεν αποτελεί παράγωγο γενικά της κοινωνίας υπό την αξιωματική μα μιας ειδικής υποκατηγορίας της που σχετίζεται με το χρήμα στενότερα. Η καλή λογική είναι αυτή που διαχωρίζει μεταξύ δυναμικότητας και πιθανότητας. Στρέφεται πάντα *προς το ρεαλιστικά πιθανό*. Είναι ο αστός έμπορος.³¹⁶ Ο αστός, ειδικά στις εμπορικές του λειτουργίες δεν είναι ούτε αριστοκράτης ή μεγαλοκεφαλαιοκράτης, που είναι απαλλαγμένοι από την εργασία και κλεισμένοι στο κήπο των ηδονών, ούτε εργάτης. Αντίθετα ο αστός καταλαμβάνει το “μεσαίο έδαφος” είναι η φωνή της αξιωματικής του κεφαλαίου. Αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ευάλωτο στη ροή της αξιωματικής μα ταυτόχρονα κυλάει μαζί της είναι εξαρτημένος από αυτή. Έτσι αντιλαμβάνεται τον εαυτό του κατ’ αναλογία των αντικειμένων που αναγνωρίζει γύρω του. Η κοινή λογική καθρεφτίζει εδώ ειδικότερα την αφηρημένη κίνηση του εμπορεύματος, ο αστός αυτο-κατανοείται ως κάτι εντελώς αφηρημένο μα ταυτόχρονα στη μέση της κοινωνικής ιεραρχίας ή της οικονομικής κίνησης. Δεν θέλει πολλές και αναπάντεχες αλλαγές στην οικονομική κίνηση ή στην οικονομική ισχύ του. Έτσι αποκτά μια εμμονή στην προβλεψιμότητα και τη μαθηματικοποίηση της σκέψης ενάντια στην “αναρχία της αγοράς”. Τα πάντα υπό το φως της καλής λογικής κατανοούνται ως προβλέψιμες και χειραγωγήσιμες πιθανότητες. Το ανόμοιο πρέπει να γίνει όμοιο και κατατημίσιο. Από όλες τις “εικόνες της σκέψης” αυτή είναι η πιο δογματική και αυτή είναι που αγαπά περισσότερο τη “γνώση ως αντικειμενική” αλήθεια της ταυτότητας. Τα άκρα πρέπει να μετριάζονται, οι πιέσεις να αλληλοεξουδετερώνονται και η ροή να συνεχίζει κανονικά. Η καλή λογική σκοπό έχει τη ταυτότητα του μέλλοντος με το τώρα, και γιαυτό είναι η απόλυτη μορφή με την οποία η επιθυμία, ο “σκοτεινός διαφοροποιητής” εγκλωβίζεται στην επιστροφή στο πάντοτε-ίδιο. Κάθε νέα επιθυμία, κάθε νέα ενδεχομενικότητα πρέπει να βιαστεί ώστε να χωρέσει στην ήδη υπάρχουσα κατάσταση. Για τον Deleuze παράδειγμα αυτής της θεωρίας δεν είναι τόσο η φιλοσοφία (αν και σίγουρα, ειδικά ο θετικισμός έχει στοιχεία της) αλλά τα ευκλείδεια μαθηματικά, η φυσική και ειδικά η θερμοδυναμική. Ο καλός λόγος κατανοεί τα πάντα ως κάτι που είναι ήδη συγκροτημένο ως σύστημα με απαράβατους κανόνες και το υποκείμενο οφείλει να προσαρμοστεί σε αυτούς. Η σχέση μεταξύ της καλής λογικής και της κοινής λογικής είναι πολύ στενή. Ακόμα και αν η καλή λογική αποτύχει στην σωστή ταξινόμηση και πρόβλεψη, η κοινή λογική παραμένει ενεργή ως δομή της σκέψης και της επιθυμίας.³¹⁷ Αυτό που επιθυμεί είναι η ταυτότητα, η βεβαιότητα του αφηρημένου υποκειμένου. Το λάθος αποδίδεται είτε σε λάθος χρήση των λογικών κατηγοριών, είτε αγνοείται. Το πρώτο ενδεχόμενο ονομάζεται “σφάλμα” και επιβεβαιώνει την προτεραιότητα του εαυτού για να διορθώσει το λάθος. Το δεύτερο ενδεχόμενο ονομάζεται “ανοησία” (*bêtise*).³¹⁸

Αυτή είναι κατά τον Deleuze η κριτική της ολότητας από τη σκοπιά της θετικής διαφοράς. Μια ολότητα που καλλιεργεί εδώ και αιώνες την αναπαράσταση και το μέγεθος και υποτάσσει τη μικρότητα και τη θετική διαφορά στη ταυτότητα. Ο Deleuze συνεπώς βρίσκει τρεις μορφές ταυτότητας διαχρονικά: α) την ταυτότητα της κοινωνία με τους κώδικες του δεσποτικού κράτους, η επικωδικοποίηση. β) Την ταυτότητα με την ανειρήνευτη κίνηση της καπιταλιστικής αξιωματικής, ο καπιταλιστικός κόσμος ως μια σταθερή διάλυση των παλαιότερων κωδικών που υποτάσσει την κοινωνία στην απρόσωπη λογική του κεφαλαίου. Σε αυτή τη σύγχρονη μορφή ταυτότητας,

315 Αυτόθι. σ. 160

316 Αυτόθι. σ. 225

317 Αυτόθι. σ. 149

318 Αυτόθι. σ. 151

βρισκόμαστε στην πλήρη αφαίρεση καθώς δεν υπάρχει κώδικας που να μπορεί να εντοπιστεί σε κάποιο συγκεκριμένο θεσμό ή κράτος. Αυτή είναι η ταυτότητα με την *καπιταλιστική απεδαφικοποίηση*. γ) Σε υποκειμενικό επίπεδο, ενώ οι παλαιότερες μορφές δεσποτικών κωδικών επέτρεπαν μορφές ελευθερίας ως πειραματικών “μεταλλάξεων” του κώδικα από τους υποτελείς, στο καπιταλισμό το *double bind* και η υφαρπαγή του πεδίου εμμένει δημιουργεί ένα πιο εγκλωβισμένο υποκείμενο. Η ιδιωτικότητα, η κοινή λογική και η μαθηματική πρόβλεψη είναι οι μορφές που παίρνει η αξίωση για ταυτότητα στην κοινωνική συμπεριφορά του μοντέρνου κόσμου.

γ. Συμπερασματικά

Τι είναι αυτό που κυριαρχεί; Σε τι ανάγεται η βία που έχει υποστεί η σκέψη; Αυτό το ερώτημα προσπαθούν να απαντήσουν στις θεωρίες τους τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze. Και για τους δύο η απάντηση βρίσκεται στο κράτος και την ανταλλαγή. Για τον Adorno, το κράτος είναι συνυφασμένο με την ανταλλαγή, και η ανταλλαγή με την εργαλειακή λογική της εξίσωσης και της αφαίρεσης. Επηρεασμένος από τις μαρξιστικές αναγνώσεις του Lukacs και του Sohn Rethel θεωρεί ότι η ανταλλαγή είναι αρχαία πρακτική, η οποία σταδιακά γενικεύεται, αποκλείει άλλους τρόπους παραγωγής και οργάνωσης της ζωής και τελικά στη γενίκευση της συγκροτεί την καπιταλιστική κοινωνία. Η ανταλλαγή υπήρχε τόσο στον αρχαίο όσο και στον φεουδαρχικό κόσμο, με διαφορετικές μορφές. Σκοπός της όμως πάντα ήταν η εξαπάτηση, η μεταχείριση του άλλου όχι ως καθ' αυτού αλλά ως μέσο για τη δική μου ικανοποίηση. Η επικράτηση του καπιταλισμού, η οποία δεν ήταν καθόλου αναπόφευκτη, οδηγεί στη γενίκευση της ανταλλακτικής σχέσης και τη γιγάντωση του κράτους. Επιπρόσθετα, οδηγεί στη γένεση της αφαιρετικής σκέψης. Η αφαιρετική σκέψη, παρά τις δυνατότητες που αδιαμφισβήτητα δίνει, βασίζεται πρώτα και κύρια σε μια εξαπάτηση και σε μια οργή. Ορμάται από τη θέληση της για κατανόηση και ταυτότητα με το φυσικό κόσμο, μα καταλήγει να αναπαράγει αυτό που η ίδια έθεσε ως φυσικό νόμο απέναντι στον εαυτό της. Η φύση έτσι όπως συλλαμβάνεται από τον ορθό Λόγο, που δεν είναι τίποτα άλλο από τη γενίκευση της ανταλλακτικής λογικής και της αφαιρετικής σκέψης, γίνεται μια απρόσωπη οικονομική δύναμη που επιβάλλεται στην κοινωνία. Η κοινωνία γίνεται μια κοινωνία ταυτότητας τόσο σε υποκειμενικό επίπεδο, όσο και σε οργανωτικό. Ταυτότητα του υποκειμένου με το αντικείμενο και ταυτόχρονα ταυτότητα της κοινωνικής ολότητας, του συλλογικού νου, με τα μέρη της, τα οποία μεταχειρίζεται εξίσου ως αντικείμενα, ακρωτηριάζοντας κάθε πάθος και επιθυμία. Ο άνθρωπος πλέον είναι ένα μέρος της μηχανής του κεφαλαίου, καθηλωμένος στον κοινωνικό αυτοματισμό της λογικής της καπιταλιστικής συσσώρευσης. Ο μύθος που η ίδια η ολότητα παράγει, δικαιώνει τη βαρβαρότητα της μα ταυτόχρονα ανασυγκροτεί και το έξωθεν του Λόγου. Η λογική της ταυτότητας δεν έχει εύκολες αποδράσεις, ατομικές ή απολαυσιακές για την απλή δυϊστική σκέψη. Η μαζική κουλτούρα και η αντικειμενική πίεση λυγίζουν τους ανθρώπους συνολικά. Η ολότητα γίνεται τόσο αλληλένδετη εσωτερικά που κάθε πράξη καταλήγει στο αντίθετο της, ακόμα και οι καλές προθέσεις μέσα στα πλαίσια του ανταγωνισμού μπορεί να οδηγήσουν σε βλαπτικά για τους άλλους αποτελέσματα. Ένας λάθος κόσμος δεν μπορεί να βιωθεί σωστά. Αυτό το οποίο περισσεύει από την ολότητα της αστικής σκέψης, το επουσιώδες ως πεδίο της μη-ταυτότητας πρέπει να διανοιχτεί από τη φιλοσοφία.

Ο Deleuze επίσης πιστεύει ότι η οργανωμένη ιεραρχικά κοινωνία είναι το αίτιο της ταυτότητας. Σε αντίθεση με τον Adorno όμως, επηρεασμένος από την ανθρωπολογία, και από ετερόδοξους με μαρξιστές οικονομολόγους όπως τον Knapp και τον Schmitt δίνει λογική και αναλυτική προτεραιότητα στο κράτος, το οποίο συγκροτεί την ανταλλαγή και όχι το αντίστροφο. Η απαρχή αυτού του ζεύγους κράτους και ανταλλαγής χάνεται επίσης στα βάθη του χρόνου και καλύπτεται από το ίδιο κράτος με τον μύθο. Ο μύθος νομιμοποιεί, εξηγεί μα δεν λέει καμιά αλήθεια. Είναι πάντα προϊόν της κεφαλής του κράτους που θέλει να σκλαβώσει τη σκέψη σε μια συγκεκριμένη *εικόνα της σκέψης*. Το κράτος όμως αλλάζει μορφή, ανταποκρινόμενο σε πιέσεις και προβλήματα που οι ίδιες οι πρακτικές του γεννούν. Έτσι αλλάζει και η ανταλλαγή. Ο Deleuze όπως και ο

Adorno εντοπίζει διαφορετικά είδη ανταλλαγής, τα οποία όμως εξερευνά με λεπτομέρεια. Εντοπίζει τρία είδη, την περιστασιακή ανταλλαγή των ακρατικών κοινωνιών, την ανταλλαγή για απόθεμα και τελικά την καπιταλιστική ανταλλαγή, την ανταλλαγή για υπεραξία. Η τελευταία, συγκροτεί τον κόσμο όπως τον ξέρουμε σήμερα, είναι ο κόσμος της καπιταλιστικής αξιωματικής. Μεθοδολογικά μόνο αυτός ο κόσμος μπορεί να προσεγγιστεί μαρξιστικά. Η κίνηση του κεφαλαίου, που λαμβάνει όλο και πιο αφηρημένη μορφή, υφαρπάζει το μέλλον και το παρόν των κοινωνιών και των ατόμων, τα κάνει να προσαρμόζονται ισόμορφα σε αυτό. Παρά τις αδιανόητες αλλαγές και ελευθερίες σε σχέση με το παλαιότερο δεσποτικό κράτος, που επέφερε ο καπιταλισμός, η αξιωματική του κεφαλαίου μόνο παροδικά δίνει την ελευθερία. Οι άνθρωποι γρήγορα μετατρέπονται ξανά σε ό,τι ήταν και παλαιότερα, σκλαβωμένα λειτουργικά μέρη της κοινωνικής “μεγαλομηχανής”, σε απλά εξαρτήματα. Η τυφλή δύναμη της καπιταλιστικής αξιωματικής υπαγορεύει όλα να ισοπεδωθούν, διανοίγει δυνατότητες μόνο για να της υφαρπάξει εκ νέου ως αξιοποίηση. Διαμορφώνει την συνείδηση και την επιθυμία τόσο των “κυριάρχων” όσο και των “υποτελών” σε τέτοιο βαθμό που καθίσταται δύσκολο να φανταστούμε έναν καλύτερο κόσμο, πόσο μάλλον να τον επιθυμήσουμε. Παρά την μερικές φορές διονυσιακή γραφή, ο Deleuze σκιαγραφεί ένα δύσκολο μέλλον, ένα σκοτεινό δωμάτιο χωρίς παράθυρα.

Μπορούμε συνεπώς, αφού έχουμε δει τις μεθόδους και τις διαφορές τους, να επιχειρήσουμε να βρούμε τις αναλογίες και τα σημεία επαφής τους και σε αυτό το τομέα. Η δεύτερη φύση του Adorno, που ως απαράβατος αφηρημένος νόμος επιβάλλεται στα μέρη της ολότητας αντιστοιχεί στην ντελεζιανή αξιωματική. Και οι δύο θεωρούν ότι η αξιωματική ακρωτηριάζει τη λίμπιντο για να εργαλειοποιήσει το σώμα. Η απώθηση του Άλλου στον Adorno αντιστοιχεί αρκετά εύκολα (λόγω φροϊδικών αμφοτέρων καταβολών) στην απώθηση ή στην αντιπαραγωγή στον Deleuze. Η διαφορά έγκειται βέβαια στο γεγονός ότι στον Deleuze αυτό το οποίο απωθείται ή απαγορεύεται δεν συγκροτείται ως τέτοιο (πχ νομαδισμός, ή έλασσον) πλήρως από την απώθηση αλλά κατέχει μια δική του σχετική αυτονομία. Αυτή η διαφορά πηγάζει από μεθοδολογικές διαφορές μεταξύ Adorno και Deleuze και από την προτίμηση του δεύτερου στις θεωρίες αλληλοεπηρεαζόμενων μα ανεξάρτητων δυνάμεων μεταξύ τους. Ο Adorno, θεωρεί ότι η ανάδυση του ορθού Λόγου είχε στην αρχή σαν σκοπό την διαφυγή από τη φυσική κατάσταση του ατελείωτου ανταγωνισμού και της υποτέλειας, μα τελικά οδήγησε ακριβώς στο ίδιο σημείο. Στην υπαγωγή των πάντων στη δυναμική του κεφαλαίου. Κατά ανάλογο τρόπο, στον Deleuze ο απελεύθερος και χειραφετημένος ιδιώτης από τις παλαιές ιεραρχίες γίνεται εκ νέου σκλάβος στη τυφλή δυναμική της αξιωματικής. Ο πλουραλισμός της μαζικής κουλτούρας που τελικά αποτελεί μια αφαίρεση και μια προσαρμογή στην αγοραία λογική, βρίσκει την αντιστοιχία του στον ισομορφισμό και στην “κοινή λογική” του Deleuze. Τέλος το πιο σημαντικό σημείο ταύτισης τους είναι μεταξύ “εργαλειακού λόγου” και “καλής λογικής”. Και τα δύο εκπροσωπούν μια ανάδυση ενός μαθηματικοποιημένου και προβλεπτικού λόγου που ανάγεται άμεσα στη λογική του χρήματος. Η διαφορά όμως υπάρχει και εδώ, στο βαθμό που ο Adorno αντλεί το επιχείρημα του από την πράξη της ανταλλαγής ενώ ο Deleuze από την κίνηση και τη κοινωνική λειτουργία του χρήματος.

V. Επίλογος: είναι ο Hegel ακόμα εδώ;

Είδαμε λοιπόν την κριτική στη ταυτότητα έτσι όπως ασκείται από τον Adorno και τον Deleuze. Στο δεύτερο κεφάλαιο είδαμε την κριτική τους στις λογικές της “εγωλογίας”, των φιλοσοφιών δηλαδή που αποδίδουν προτεραιότητα στο σκεπτόμενο υποκείμενο και στην ταυτότητα του με το αντικείμενο. Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύσαμε διεξοδικά τη μέθοδο της μη ταυτότητας σε σχέση με τον Hegel που θεωρούσαν ο κατ' εξοχήν ταυτοτικός φιλόσοφος με την πιο πολύπλοκη σχέση ταυτότητα και μη ταυτότητας. Στο τρίτο μέρος είδαμε την επιχειρηματολογία τους για το πως συγκροτείται η ταυτότητα κοινωνικά, και ποιες είναι οι μεταμορφώσεις της. Μένει όμως ένα ερώτημα: έχουν δίκιο ως προς την κριτική στον Hegel; Για να απαντήσουμε αυτά θα πρέπει να

συζητήσουμε πρώτα ένα τελευταίο κομμάτι της εγελιανής φιλοσοφίας στο οποίο δεν δίνεται η αναγκαία προσοχή.

α. Παρέκβαση για τον Hegel II Η θεωρία των αυτενεργών δυνάμεων

Απλή κατάφαση, άρνηση της κατάφασης, και άρνηση της άρνησης ως κατάφαση. Η διαφορά γίνεται κατάφαση, ο διαχωρισμός ενότητα. Αυτό το σχήμα οι περισσότεροι θα το αναγνώριζαν άμεσα ως εγελιανό, και σε αυτό θα απέδιδαν την κυκλική και τελικά ταυτοτική συνθήκη της εγελιανής φιλοσοφίας. Φυσικά, μπορούν να βρεθούν άπειρα κειμενικά παραδείγματα που ο Hegel όντως παρουσιάζει ταυτοτική και ιεραρχική σκέψη. Μια ματιά στην πολιτική φιλοσοφία του ή στα περιεχόμενα της φαινομενολογίας ίσως να αρκεί. Όμως είμαστε σίγουροι ότι λέει μόνο αυτό; Δεν θα υποστηρίξουμε εδώ με την αίσθηση του φανατικού οπαδού, ότι “τίποτα δεν ξεπερνά την εγελιανή φιλοσοφία” μια δήλωση παιδαριώδης και εφιαλτική που συνεπάγεται ένα τέλμα στην ιστορία της σκέψης, ένα τέλος. Ούτε όμως θα μεταχειριστούμε το ζήτημα όπως μεταχειρίζονται συχνά τον Hegel, με την έπαρση του ανόητου που απορρίπτει αυτό που δεν κατανοεί. Σκοπός μας είναι η μη απλοποίηση του ζητήματος.

Το ερώτημα είναι αν η εγελιανή φιλοσοφία μπορεί να εξαντληθεί στις παραγράφους που της καταλογίζουν ως προβληματικές. Τόσο ο Adorno όσο και ο Deleuze εντοπίζουν με μεγάλη ακρίβεια τα προβλήματα αυτά. Όμως μοιάζουν να είναι προσηλωμένοι ως προς την λογική στις έννοιες της διαφοράς, της αντίφασης και του θεμελίου, τα οποία τα συνταιριάζουν με την συστηματική και ιεραρχική έκφραση τους στην πολιτική θεωρία του Hegel και τον ετεροπροσδιορισμό της αμοιβαίας αναγνώρισης του αφέντη και του δούλου (ειδικά ο Deleuze). Όχι άδικα φυσικά αφού αμφότεροι ήθελαν να εξασκήσουν την κριτική πολιτική φιλοσοφία. Στο βαθμό όμως που το επιχείρημα τους εγείρει μεθοδολογικές αξιώσεις που να το διαχωρίζουν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό από το εγελιανό, πρέπει να τεθεί το ερώτημα: είναι τούτες οι τρεις-τέσσερις έννοιες ό,τι υπάρχει εντός της εγελιανής μεθόδου; Και όντως κατάφεραν να διαφύγουν από αυτό;

Η απάντηση στην πρώτη ερώτηση είναι προφανώς όχι. Συνεπώς η καταφατική απάντηση στη δεύτερη ερώτηση καθίσταται περισσότερο πολύπλοκη. Η εγελιανή μέθοδος δεν μπορεί να περιοριστεί μόνο στην εννοιολογική διαφορά και αντίφαση, γιατί ενώ είναι όντως αυτή η κινητήρια δύναμη της, η μέθοδος δεν ξεκινάει από εκεί. Ούτε μπορεί να ασκηθεί η κατηγορία που αρθρώνει τόσο ο Deleuze όσο και ο Adorno ότι η ατελείωτη ιεραρχική εννοιολόγηση του Hegel πράττει άδικα και αφαιρετικά ως το “τόδε τι” (haecceitas) και το εξομοιώνει με αφηρημένες ταυτοτικές έννοιες. Και αυτό γιατί η μέθοδος αφενός ξεκινάει ακριβώς από το τόδε τι, αφετέρου δεν εγκαταλείπει ποτέ την αξίωση να το δικαιώσει. Ας εξηγήσουμε όμως αναλυτικότερα τι εννοούμε και ας αριθμήσουμε τα σημεία για να μας είναι πιο εύληπτα.

α) Πιο συγκεκριμένα, κάθε έννοια, είτε για το υποκείμενο είτε για το αντικείμενο ξεκινά από την κατ' αίσθηση βεβαιότητα (sinnliche Gewissheit), την αμεσότητα με αυτό που θεωρεί πως νοείται μέσα της ως έτερο της. Αυτό είναι, τουλάχιστον εδώ, το τόδε τι. Η αρχική βεβαιότητα φαίνεται σύντομα να καταρρέει καθώς ο νους βλέπει ότι η βεβαιότητα είναι ανίκανη να εκπροσωπήσει το αντικείμενο. Κάθε άκριτη βεβαιότητα βρίσκεται σε διαρκή αναντιστοιχία με το αντικείμενο. Το πράγμα φαίνεται να έχει και άλλες ιδιότητες οι οποίες καλούν σε κατηγοριοποίηση, να ενοποιηθούν σε ένα ενιαίο αντικείμενο, έτσι ο νους συνθέτει τις έννοιες με ένα διαρκές *επίσης*,³¹⁹ για παράδειγμα το αντικείμενο είναι κόκκινο, αλλά *επίσης* κυκλικό. Αυτό το 'επίσης' όμως διακρίνει και τις διαφορές τους μέσα στην ενότητα τους ως εξωτερικές μεταξύ τους. Η κυκλικότητα είναι σχήμα, ενώ το κόκκινο χρωματικότητα. Κάθε κατηγορημα δείχνει τη μερικότητα του. Έτσι η σκέψη οδηγείται στην αντίληψη της *πολλαπλότητας* του αντικειμένου. Αυτή η πολλαπλότητα το οδηγεί σε

μη-ταυτότητα με την αρχική κατ' αίσθηση βεβαιότητα.³²⁰

β) Αυτή η αποτυχία της κατ' αίσθησης βεβαιότητας δίνει τη θέση της στην *αντίληψη* (Wahrnehmung). Η αντίληψη έχει συνείδηση της αποτυχίας της κατ' αίσθηση βεβαιότητας, της μεταβλητότητας των πραγμάτων και της αδυναμίας να στηριχθεί στην απόλυτη αίσθηση για να κατανοήσει το αντικείμενο της. Αυτή η αντίληψη προσπαθεί να ανάγει το αντικείμενο σε γενικά ισχύουσες αφαιρέσεις. Αυτές οι γενικές αφαιρέσεις όμως είναι ασυμβίβαστες με το εδώ και τώρα του αντικειμένου. Ειδικότερα είναι αντιφατικό το γεγονός ότι οι ιδιότητες του οι οποίες δεν μπορούν να υπάρξουν αυθύπαρκτες χωρίς το αντικείμενο (κάτι δεν μπορεί να είναι κόκκινο, αν δεν είναι κάτι πρώτα απ' όλα) αλλά επίσης είναι διακριτές τόσο μεταξύ τους (κόκκινο, λευκό, μαλακό, σκληρό κοκ). Έτσι το γενικό αναδύεται ως αφηρημένο τόσο σε σχέση με το ατομικό αντικείμενο όσο και με το ατομικό εγώ το οποίο νοείται ως κάτι σταθερό.³²¹

γ) Η αδυναμία να συμφιλιωθούν οι γενικοί προσδιορισμοί με το ειδικό αντικείμενο αποδίδεται σε μια αδυναμία της σκέψης εν γένει να διεισδύσει πλήρως στο αντικείμενο. Στο βαθμό που πρέπει κάπως να συμφιλιωθεί το γενικό με το ειδικό, η σχέση μεταξύ τους αποδίδεται σε έναν υπεραισθητό κόσμο, ο οποίος είναι ο γενικός κόσμος του υπερβατολογικού νόμου, των φυσικών νόμων και των σχέσεων αιτιότητας που αυτοί υποτίθεται εκπροσωπούν. Αυτοί οι υπερβατολογικοί νόμοι για να λειτουργούν πρέπει να έχουν μια σχέση ομολογίας μεταξύ τους να διέπουν δηλαδή και το αντικείμενο και το σκεπτόμενο υποκείμενο ταυτόχρονα. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι οι νόμοι αυτοί είναι καθαρά περιγραφικοί, δεν αποδεικνύουν την αναγκαιότητα τους. Μας παρέχουν μια *ερμηνεία* πως ενοποιούνται οι παραστάσεις αλλά όχι γιατί αυτή η ενοποίηση παίρνει αυτή τη μορφή.³²² Ο Hegel εδώ εξετάζει και ο ίδιος με αρνητικά σχόλια το πρόβλημα που έχουμε ήδη αναλύσει στην κριτική της υπερβατολογικής λογικής. Εισάγονται οι εμπειρικοί νόμοι για να δικαιολογήσουν την εμπειρία, υπό την δικαιολογία ότι τα φαινόμενα πρέπει κάπως να ενοποιηθούν γιατί είναι ήδη ενοποιημένα. Η ενότητα των φαινομένων λαμβάνεται ως δεδομένη παρά την αρχική της αμφισβήτηση. Έτσι φέρνει μέσα της την προϊούσα αποτυχία της και την αναπαράγει καθώς η ενότητα εισάγεται ως *λογικό αίτημα* ακριβώς λόγω της λογικής αδυναμίας ενοποίησης του αντικειμένου με τις ιδιότητες του. Συνεπώς μένει πάντα ένα υπόλειμμα του αντικειμένου, το “μυστήριο” πράγμα καθ' αυτό, απροσπέλαστο στη σκέψη, ενώ από την άλλη οι νόμοι που εισήχθησαν είναι απλοί φορμαλιστικοί νόμοι που ενοποιούν το αντικείμενο ως φαινόμενο, δηλαδή έτσι όπως μας παρουσιάζεται. Αυτοί είναι εν γένει οι νόμοι της καντιανής διάνοιας, (Verstand), σταθεροί και απaráλαχτοι, οι οποίοι όσο γενικεύονται τόσο λιγότερα μπορούν να ερμηνεύουν. Αποκτούν με το ειδικό μια σχέση αφηρημένης άρνησης, το υπάγουν άκριτα σε γενικούς νόμους.³²³ Μέχρι εδώ συμβαδίζουν οι μομφές και των τριών εναντίων του Kant : του Hegel, του Adorno και του Deleuze ότι ο Kant μόνο τυπικά έφυγε από τον εμπειρισμό. Απλά στο τέλος παρέδωσε τα όπλα της σκέψης μπροστά στο αδιέξοδο της σύνθεσης των αντιφάσεων μεταξύ ατομικού και γενικού. Αντιθέτως λογικοποίησε την εμπειρία.³²⁴

Όπως είναι γνωστό από την διάνοια, στη Φαινομενολογία του νου ο Hegel θα περάσει στο κεφάλαιο της συνείδησης και της αυτοσυνείδησης (Selbstbewußtsein). Όμως πριν περάσει στη διαλεκτική της αυτοσυνείδησης εισάγει για πρώτη φορά την περίεργη και εξαιρετικά δυσνόητη θεωρία των δυνάμεων. Ακριβώς για αυτό το λόγο το τρίτο κεφάλαιο της φαινομενολογίας τιτλοφορείται ως “δύναμη και διάνοια” (Kraft und Verstand). Το κεφάλαιο αυτό, και ειδικά η συζήτηση περί δυνάμεων φαίνεται σχετικά παράταιρη στη πορεία της φαινομενολογικής επιχειρηματολογίας. Ο Hegel θα αναπτύξει με μεγαλύτερη καθαρότητα την επιχειρηματολογία περί

320 Αυτόθι. κεφ. I “Η κατ' αίσθηση βεβαιότητα ή το τόδε τι και το δοκείν”

321 Αυτόθι. κεφ. II. “Η αντίληψη ή το πράγμα και η απάτη”

322 Αυτόθι. Κεφ. III, “δύναμη και διάνοια, φαινόμενο και υπεραισθητός κόσμος” σ. 158

323 Hegel, *Φιλοσοφία του Πνεύματος*, (Εγκυκλοπαίδεια) ο.π. § 420-423

324 Για Hegel δες *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια), ο.π. § 80, για Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 98 και Deleuze, *Difference and Repetition*, ο.π. σ. 137

δύναμης στην μικρή και στη μεγάλη Λογική. Καθόλου τυχαία επίσης, στη συζήτηση περί διάνοιας, στην περιληπτική παρουσίαση της φαινομενολογίας του Νου που έκανε ο ίδιος στα πλαίσια της Εγκυκλοπαίδειας, θα παραλείψει οποιαδήποτε αναφορά στη δύναμη σε σχέση με τη διάνοια παρά το γεγονός ότι στο αρχικό κείμενο η συζήτηση πιάνει το μεγαλύτερο μέρος των σελίδων.

δ) Εκ πρώτης όψεως ο Hegel είναι ασαφές σε τι ακριβώς αναφέρεται με τον όρο δύναμη. Μάλλον όπως αναφέρουν διάφοροι σχολιαστές,³²⁵ προσπαθεί ταυτόχρονα να εκφράσει μια κριτική απέναντι στον Leibniz, τον Newton και τον Kant εντοπίζοντας σε όλους προβλήματα στον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος “εξωτερικεύεται” σε φαινόμενο σε σχέση με τη κατανοούσα διάνοια. Όμως το ενδιαφέρον είναι ότι από την επιχειρηματολογία αυτή αντλεί την ετερογένεια και μια κινητικότητα η οποία προσπερνά την τετρημένη επιχειρηματολογία εναντίον του περί “εννοιολογισμού” και μας κάνει να καταλάβουμε γιατί διαρκώς το έχουμε αναντιστοιχίες, αντιφάσεις, μεταβολές κ.ο.κ. Η απάντηση είναι το παιχνίδι της δύναμης. Η δύναμη συλλαμβάνεται αρχικά ως επίδραση. Το Όλο συγκροτείται από τη συνάθροιση των μερών που αυτοαποθούνται.³²⁶ Η δύναμη είναι κάτι το οποίο επιδρά σε κάτι άλλο. Στην αρχή μπορούμε να συλλάβουμε τη δύναμη ως κάτι μεμονωμένο, το οποίο έχει μια πλευρά που ορίζεται ως φαινόμενο, πχ την έκφραση της μιας δύναμης επί ενός αντικειμένου και μια ουσία. Την δύναμη καθ αυτή πχ την βαρύτητα. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι η δύναμη, όπως και το αντικείμενο δεν μπορούν να διαφοροποιηθούν από την έκφραση τους ως φαινόμενα και επίσης γίνεται κατανοητό ότι δεν εξαντλούνται στο φαινόμενο. Η δύναμη είναι ακριβώς η άσκηση της, η τάση της να εκφραστεί. Η δύναμη δεν είναι τίποτα αν δεν εκφραστεί εξωτερικά καθώς ουσία της είναι ακριβώς η εξωτερίκευση της, η εξωτερική μεταβολή της ύλης.³²⁷ Η δύναμη όμως, αν συλληφθεί ως ένταση, θα πρέπει να συλληφθεί ως ένταση ως προς κάτι. Δεν μπορεί μια δύναμη να γίνει αντιληπτή ως εξωτερίκευση χωρίς σημείο αναφοράς. Η δύναμη είναι μια ταραχή κάποιου πράγματος. Το νερό, η θάλασσα το κύμα, είναι ταραχή του νερού, ο αχός τους είναι ταραχή του αέρα. Έτσι η εξωτερίκευση της δύναμης συλλαμβάνεται τώρα ως συσχετισμός της με κάτι. Αυτός ο συσχετισμός δεν μπορεί παρά να είναι εξωτερικευμένος εξίσου αν θέλει να μπορεί ακριβώς να είναι συστατικό μέρος της εξωτερίκευσης. Έτσι γίνεται ο ίδιος εξωτερίκευση, και η απάντηση στο ερώτημα τίνος, είναι στην εξωτερίκευση μιας δύναμης, η δύναμη που παράγει τον εαυτό της ως εξωτερίκευση. Συνεπώς τώρα έχουμε φτάσει στο σημείο των αντενεργών δυνάμεων της ύλης.³²⁸ Κάθε δύναμη για να εκφραστεί ως επιμέρους πρέπει να έχει ένταση αλλά για να έχει ένταση δεν μπορεί παρά να βιώσει μια απόθηση ως δύναμη. Η ένταση είναι ακριβώς το σημείο απόθησης και επαφής μεταξύ δύο δυνάμεων οι οποίες αλληλοαπωθούνται. Στην αμοιβαία απόθηση τους μπορούν να θεωρηθούν τώρα ότι η μία ενεργεί ως διεγείρουσα δύναμη και η άλλη ως διεγερμένη. Η κάθε δύναμη προκαλεί την άλλη. Όμως κάτι τέτοιο σύντομα φαίνεται πως δεν ισχύει καθώς κάθε δύναμη για να εμφανίσει εξωτερικά την ένταση της πρέπει να αποτελεί η ίδια μια μεταβολή ενός μέσου, μια αναταραχή του. Αυτή η εξωτερίκευση μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο πάντα σε σχέση με μια άλλη δύναμη, καθώς η δύναμη είναι ακριβώς η δράση της εξωτερίκευσης ως μεταβολή τίνος. Άρα κάθε δύναμη είναι ταυτόχρονα διεγείρουσα και διεγερμένη σε σχέση με την άλλη καθώς μόνο ως τέτοια μπορεί να είναι εξωτερίκευση:

[...]Αμφότερες η διδόμενη και η λαμβανόμενη ώθηση, ή η ενεργητική και η παθητική εξωτερικότητα δεν είναι, λοιπόν ένα άμεσο, αλλά κάτι το διαμεσολαβημένο, και έτσι καθεμία από τις δύο δυνάμεις η ίδια μάλιστα είναι προσδιοριστικότητα, την οποία έχει η άλλη έναντι τούτης, είναι διαμεσολαβημένη από την άλλη και τούτο το διαμεσολαβητικό άλλο είναι εκ νέου το δικό της ιδιαίτερο προσδιοριστικό θέτειν[...]³²⁹

325 Rockmore Tom, *Cognition, An introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press 1997 σ. 55-57 και Murray David, “Hegel: Force and understanding”, *Reason and Reality*, Palgrave, 1972, σ. 164-170

326 Hegel *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια), ο.π. § 135

327 Hegel, *Η φαινομενολογία του Νου*, Κεφ III, ο.π σ.146 [110]

328 Αυτόθι. σ. 148-149 [112]

329 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής (μεγάλη λογική)* ο.π. σ. 303 (b. Η διέγερση της δύναμης)

Αν όμως κάθε δύναμη είναι και οι δυο στιγμές της, ενώ ταυτόχρονα είναι διακριτή από την αντίρροπη, απωθούμενη δύναμη της τότε καμία δύναμη δεν έχει προτεραιότητα, καμία δεν είναι διαχωρισμένη από την άλλη. Αντιθέτως φτάνουμε στη σύλληψη ενός πεδίου που η δύναμη απλά αυτοαναταράσσεται, μια διαρκώς παλλόμενη δύναμη που απωθεί στο εσωτερικό τον εαυτό της και έτσι παράγει την εσωτερική της πολλαπλότητα ως εξωτερικευμένη. Αυτή η εξωτερικευση όμως δεν έχει εξωτερική σχέση με το Όλον, αλλά ακριβώς είναι η εσωτερική του αναταραχή, ως εξωτερικευόμενη εσωτερική δραστηριότητα. Έτσι κάθε δύναμη είναι πεπερασμένη στο βαθμό που έχει την μορφή της αμεσότητας της. Κάθε τέτοια δύναμη βρίσκεται σε σχέση με άλλες δυνάμεις σε σχέση άρνησης και συνεπώς εμφανίζεται ως πεπερασμένη άρνηση στη πεπερασμένη διάνοια του υποκειμένου.³³⁰ Η εμφάνιση έτσι γίνεται το “εξαφανίζομαι” επίσης.³³¹ Κάτι εμφανίζεται μόνο όταν κάτι χάνεται, έτσι εμφανίζεται κόσμος, ως συνεχής φθορά και δημιουργία. Η δύναμη στη συνολική της κίνηση είναι άπειρη εν γένει, άπειρη στον αυτοσυσχετισμό της χωρίς να χάνει κάτι από τους εσωτερικούς προσδιορισμούς της (να γίνεται αφαίρεση δηλαδή) γιατί αυτή η άπειρη αναταραχή είναι που γεννά τον προσδιορισμό ως κάτι-για-κάτι-άλλο, ως εξωτερικευση.³³² Δεν υπάρχει τίποτα στο όλο που να μην υπάρχει στα μέρη, στην εσωτερική πολλαπλότητα του απείρου.

[...] αυτή η απλή απειρία, δηλαδή η απόλυτη έννοια, πρέπει να ονομασθεί απλή ουσία της ζωής, ψυχή του κόσμου, το παγκόσμιο αίμα που είναι πανταχού παρόν και καμία διαφορά δεν το θολώνει μήτε το διακόπτει, που μάλλον το ίδιο είναι όλες οι διαφορές, καθώς και το ανηρημένο όλων των διαφορών.[...] πάλλεται εντός του δίχως να κινείται, ταράζεται μέσα του χωρίς να είναι ανήσυχο[...]³³³

ε)Αυτός ο αλληλοσυσχετισμός οδηγεί και στο συμπέρασμα ότι τίποτα από το όλον δεν μένει εκτός έκφρασης, εκτός εμφάνισης. Κάθε απόθεση, κάθε δύναμη και αναταραχή σχηματίζει έναν προσδιορισμό ακριβώς πάνω στο παίγνιο της εκδήλωσης τους: η εξωτερικευση της δύναμης και οι αντενεργές δυνάμεις δημιουργούν μια αναδίπλωση, μια *εσωτερικότητα και μια εξωτερικότητα*. Αυτά τα δύο δεν έχουν διαφορά, η εσωτερικότητα είναι η *μη εκδηλωμένη (δυνάμει) τάση της εξωτερικότητας (ενεργεία)*. Έτσι εσωτερικότητα και εξωτερικότητα είναι η εξωτερικευση για κάτι άλλο, έχουν κάτι κοινό. Είναι κάτι κοινό μα και αντιτιθέμενο μεταξύ τους.³³⁴ Ο Hegel σε αυτό το σχήμα δυνάμεων σχετίζει ανοιχτά τόσο την συγκρότηση των εννοιών, αλλά και την ίδια την υλική παραγωγή του κόσμου, τον σχηματισμό των υλικών σωμάτων,³³⁵ του εσωτερικού και του εξωτερικού τους ως διακριτές στιγμές μιας ανταλλαγής δυνάμεων. Η αξίωση το εσωτερικό με το εξωτερικό ενός συσχετισμού δυνάμεων να συμπίπτουν είναι η *πραγματικότητα*.³³⁶ Όμως αυτή η αξίωση μπορεί να είναι καθαρά δυναμική, στη σφαίρα του νοητού. Ειδικότερα ο Hegel θεωρεί ότι η διάνοια και η φαντασία αρέσκονται στο να παίζουν σε αυτό το σημείο, στην επινόηση όλου και περισσότερων δυνατοτήτων, μη λαμβάνοντας υπόψη τους την εξωτερική συνθήκη ως πεδίο ακριβώς της εξωτερικευσης και της σύγκρουσης.³³⁷ Η δυνατότητα είναι μια ιδεατή απραγματοποίητη τάση. Μπορούμε να σιγοψηθιρίζουμε διαρκώς, “είμαι ελεύθερος, τα πάντα είναι δυνατά”, και όμως δεν είναι τα πάντα δυνατά, ούτε η ελευθερία μπορεί να περιοριστεί στην απλή έκφραση ενός τέτοιου νανουρίσματος. Τα πάντα παραμένουν δυνατά μόνο στο βαθμό που *δεν εξωτερικεύονται*, που δεν δοκιμάζουν να εξωτερικευτούν. Εκεί η ταύτιση μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας είναι καθαρά συμπτωματική, μπλεγμένη μέσα στη διαλεκτική του ουσιώδους και το επουσιώδους. Οι σχέσεις που καθιστούν δυνατές τις συμπώσεις του εσωτερικού δυνάμει με

330 Hegel, *Φαινομενολογία του Νου*, ο.π. σ. 157 [120]

331 Αυτόθι. σ. 151 [87]

332 Αυτόθι. σ. 153-154 [116]

333 Αυτόθι. σ. 170, [132]

334 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια), ο.π. § 140

335 Hegel, *Φαινομενολογία του Νου*, ο.π. σ. 257-258 [204]

336 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια), ο.π. § 142

337 Αυτόθι. § 143

το εξωτερικό, είναι οι *συνθήκες*.³³⁸ Οι διαλεκτικές αντιφάσεις ως εξωτερικεύσεις δυνατοτήτων θα οδηγήσουν από την τυχαιότητα και τη δυνητικότητα μεταξύ εσωτερικού-εξωτερικού σε σχέσεις σχετικής αναγκαιότητας.³³⁹ Η αναγκαιότητα είναι κυκλική αρχικά, υπό την έννοια ότι κάθε συνθήκη είναι αναγκαία για μια δυνατότητα και παραμένει όμως σε μεγάλο βαθμό συμπτωματική, έρμαιο συνθηκών. Τελικά φτάνουμε να κατανοήσουμε ως άρνηση της αναγκαιότητας ότι η σχέση αυτή διέπεται από την αλληλεπίδραση και την αιτιότητα στα πλαίσια μιας ολότητας, αυτές είναι απόλυτες σχέσεις μεταξύ τους, περιέχουν δηλαδή όλους τους προσδιορισμούς τους ως εσωτερική τους διαφοροποίηση.³⁴⁰ Αυτή η εσωτερική διαφοροποίηση μεταβάλει και το αίτιο, το οποίο ενώ προηγείται ως αρχέγονο, ως προγενέστερο, γίνεται τέτοιο μόνο στο αποτέλεσμα του, το ύστερο, συνεπώς καταργείται ως προϋπόθεση γιατί ακριβώς το ίδιο δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο του εαυτού του ως έννοια παρά μέσα στη άρση του από το ύστερο αποτέλεσμα, το χρονικό και εννοιολογικό του άλλο.

Παρατήρηση 1η: Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτό το οποίο εδώ αναπτύχθηκε είναι πάντα το παιχνίδι των δυνάμεων, στις εξωτερικές τους και των εσωτερικών απωθήσεων τους. Κάθε ουσία, ως στιγμή, υπάρχει μόνο ως εξωτερική. Αυτό το παιχνίδι δυνάμεων όμως δεν είναι η προϋπόθεση ως απόλυτη απαρχή, έστω και απροσδιόριστη. Αντιθέτως το Απόλυτο ως Όλον, ακριβώς επειδή περιέχει τις στιγμές του είναι προϋπόθεση και αποτέλεσμα της διαδικασίας του, της εσωτερικής του μεταβολής, άρα δεν είναι κάτι δοσμένο³⁴¹. Όλα τα μέρη του Όλου έχουν μεταξύ τους σχέσεις αλληλεπίδρασης και σχέσεις συνεπώς αρνητικότητας η μία ως προς την άλλη, και αυτή η αρνητικότητα είναι συγκροτησιακή της κάθε στιγμής τους ως εξωτερικότητα τους. Έτσι ο Hegel αναπτύσσει τη δική του θεωρία των δυνάμεων, μια συνολική οντολογία σχέσεων η οποία εγκολπώνει τα συστήματα του Spinoza και του Leibniz. Με τον Spinoza διαφωνεί ως προς το Όλον το οποίο ως απόλυτο πεδίο δυνάμεων τίθεται τελικά ως κενότητα, καθώς υπάγει όλες τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις του στην αιωνιότητα του απρόσωπου Θεού. Ο Hegel από φιλοσοφικής και θεολογικής άποψης κατηγορεί εδώ τον Spinoza ότι αυτός έχει μια απόλυτη αρχή στο σύστημα του: το πεδίο εμμένειας.³⁴² Ως προς στον Leibniz εντόπιζε την αντίφαση στον άλλο πόλο, στην μονάδα. Η μονάδα κατά τον Hegel ενώ σωστά εντοπίζεται ως περιέχουσα μέσα της την ολότητα, ταυτόχρονα εντοπίζεται ως διαχωρισμένη από το κάθε τι μέσα στην ολότητα, δεν έχει καμία παθητικότητα ή σχέση με το όλον και συνεπώς είναι καθαρή εκδίπλωση του εσωτερικού της ως εντελέχεια, ως δυνατότητα. Η ενότητα με τις άλλες δυνάμεις και μονάδες διασφαλίζεται μόνο από τον Θεό.³⁴³ Ο Spinoza έτσι μένει σε σχέση με το εγελιανό σύστημα στο επίπεδο ενός αίτιου που προηγείται, ενώ ο Leibniz μένει στο επίπεδο του αιτήματος της πραγματικότητας, η οποία δεν έχει αναγνωρίσει τις αιτιότητες και τις αλληλεπιδράσεις της με το εξωτερικό. Η εγελιανή *Λογική* συνεπώς, στο βαθμό που προσπαθήσαμε να την αποδώσουμε τόσο περιληπτικά και σύντομα με θραύσματα από την Φαινομενολογία, την Εγκυκλοπαίδεια και τη Λογική, δίνει μια συνολική εικόνα διαφορετική από την στατική εικόνα που δίνεται μέσα από τους επικριτές της. Δεν έρχεται σε αντίθεση με τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Deleuze.

Παρατήρηση 2η: Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχει τα προβλήματα που εκθέσαμε. Όντως η εγελιανή λογική διακατέχεται από μια τάση, να “μεροληπτεί ως προς την συστηματική ολότητα”. Η ολότητα εδώ, πέρα από αφηρημένα λογικά και ιστορικά σχήματα δεν μπορεί να νοηθεί με άλλο τρόπο εκτός από την ιστορική-κοινωνική ολότητα, το έξωθεν του υποκειμένου, που βρίσκεται ως συνθήκη του υποκειμένου και της επιθυμίας. Ειδικότερα στο σημείο ε) αυτό είναι εμφανές καθώς από το σημείο της αναγκαιότητας και μετά, η λογική πορεία των εννοιών φαίνεται πως και έχει προκαταβάλει να επιτύχει την αυστηρή αντικειμενικότητα και πραγματικότητα μόνο στο βαθμό που το υποκείμενο

338 Αυτοθι. § 146

339 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής ο.π. σ.* 351-353

340 Αυτόθι. σ. 365

341 Αυτόθι. σ. 330 (Οι φιλοσοφίες του Spinoza και του Leibniz)

342 Αυτόθι. σ.332-33

343 Αυτόθι. σ.334-335

προσαρμοστεί και καταλάβει τις αυταπάτες που έτρεφε ως “δυνατότητες”. Να φανερωθούν οι ακριβείς αιτιακές σχέσεις μεταξύ του εσωτερικού, του υποκειμένου, και του εξωτερικού του κόσμου. Ο κόσμος λαμβάνεται εδώ ως δεδομένος αξιακά. Ο Hegel διατυπώνει προκλητικά ότι “ποτέ στην φιλοσοφία δεν θα πρέπει να επιτραπεί να πει ότι υπάρχει και άλλη δυνατότητα”³⁴⁴ Από αυτή την αξίωση προέρχεται και η άποψη του Hegel στην πολιτική θεωρία ότι πραγματική ελευθερία είναι η κατανόηση της αυστηρής αναγκαιότητας του κράτους. Μεθοδολογικά όντως εδώ εμφανίζεται μια τάση το ειδικό να υπαχθεί στο γενικό, η διαφορά να οριστεί ως κατάφαση στα πλαίσια μια ιεραρχίας, κοινωνικής ή εννοιολογικής, και να γίνει ομοιότητα. Έτσι τόσο ο Adorno θα κατηγορήσει τον Hegel ότι δεν μένει πιστός στη διαλεκτική αλλά ευνοεί μια ολότητα την οποία ουσιαστικά δεν κρίνει ως εσωτερικά ανασκοπημένη, όσο και ο Deleuze θα κατηγορήσει -αν και αφιερώνοντας λιγότερες σελίδες- ότι το εγελιανό κράτος περιέχει μέσα του τις ουσιώδεις στιγμές του μόνο στο βαθμό που αυτό τις δημιουργεί και της επιβάλλει. Συνεπώς δεν μπορεί να είναι, όπως ισχυρίζεται ο Hegel στη λογική, το Απόλυτο που είναι μεταβαλλόμενη και ανηρημένη αρχή και άρα αποτέλεσμα και όχι αρχέγονο αίτιο. Αντιθέτως είναι κάτι μερικό που έχει υψωθεί σε απόλυτο.³⁴⁵ Οι κριτικές συνεπώς του Deleuze και του Adorno ευσταθούν, μα ευσταθούν μόνο για αυτό το κομμάτι.

β. Ο Hegel μετά τον Adorno και τον Deleuze.

Έχουμε τελειώσει συνεπώς με την εγελιανή μέθοδο; Όχι. Μέχρι του σημείου που η εγελιανή μέθοδος εμφανίζεται ως προβληματική, στη συντηρητική στιγμή της γραμμικής εξέλιξης της, προϋποθέτει πολλές άλλες στιγμές. Το πώς βλέπουμε τον Hegel μετά τον Adorno είναι ίσως πιο εύκολο να απαντηθεί. Ο Adorno, λόγω της μη ύπαρξης άμεσου γλωσσικού φραγμού στη Γερμανία έρχεται σε πλήρη διάλογο με τον Hegel. Όντως η μεγάλη καινοτομία του Hegel, το ανειρήνευτο της διαλεκτικής είναι αυτό που μας δίνει ελπίδες για το ξεπέραςμα της. Μετά τον Adorno, μέσω της ίδιας της διαλεκτικής έχουμε έναν Hegel που υπό μία έννοια σταματά στην αντικειμενικότητα ως κυκλική σχέση εσωτερικού εξωτερικού, χωρίς ποτέ να γίνεται το περαιτέρω βήμα το υποκείμενο να προσαρμοστεί. Αντιθέτως το γεγονός ότι οι εξωτερικές συνθήκες είναι αιτίες της εσωτερικότητας του, μα η εσωτερικότητα του αυτή γίνεται η ίδια αντιφατική και το υποκείμενο δεν ταυτίζεται ούτε με το εαυτό του ούτε με την κοινωνική ολότητα είναι αυτό που δίνει την ικανότητα στη κριτική σκέψη να πλέκει με τη χρυσή κλωστή αυτής της αναντιστοιχίας, το όνειρο μιας άλλης δυνατότητας. “Ποτέ δεν πρέπει μέσα στη φιλοσοφία να λέμε ότι υπάρχει μια άλλη δυνατότητα” έλεγε ο Hegel. Εύκολο πράγμα να λέει κάνεις άμα θέλει να σπάσει με το ατσάλινο χέρι της λογική την ελπίδα. Ο Adorno δικαιώνει την διαλεκτική ενάντια στον εμπνευστή της, καθώς αφαιρώντας της το ιεραρχικό κέντρο της και την αξίωση για ενότητα, δεν κινείται προς την κατεύθυνση του να απολέσει το Λόγο. Ο Adorno απορρίπτει και την πιθανή άποψη που ανάγει το υποκείμενο και το αντικείμενο σε ένα αρχέγονο Ένα, σε μια αυθεντική ενότητα, και την άποψη που θεωρεί το χάσμα τους απλά φαινομενικό. Ούτε υπάρχει αρχική ενότητα μα ούτε μπορούμε και να αποσβέσουμε τον διαχωρισμό εντός-εκτός, αντικείμενο υποκείμενο με λογικά τεχνάσματα. Η αλληλεπίδραση και η διαφορά τους γεφυρώνεται πάντα με παραγωγικό τρόπο.³⁴⁶ Με ένα άνοιγμα.³⁴⁷ Η διαλεκτική εδώ χρησιμοποιείται για να διαγνώσει τις δυνατές, υπαρκτές μα μη πραγματοποιημένες, αντικειμενικές δυνατότητες που υπάρχουν στο κόσμο, και οι οποίες εκ πρώτης όψεως αποκρύπτονται από την τυφλότητα της διάνοιας, της λογικής που έχει προσαρμοστεί ταυτολογικά στον κοινό νου³⁴⁸. Ο Hegel όταν στη μεταβατική παράγραφο μεταξύ αντίληψης και διάνοιας στην Εγκυκλοπαίδεια³⁴⁹ κατακρίνει τον

344 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια), ο.π. § 142

345 Widder, Nathan. . Deleuze and Guattari's 'War Machine' as a Critique of Hegel's Political Philosophy. *Hegel Bulletin*. 2018, σ. 1-22.

346 Adorno, *Αρνητική διαλεκτική* ο.π. σ. 214

347 Adorno, *Minima moralia*. ο.π. σ. 289 (σημειώσεις για την αγάπη)

348 Adorno, *Θεωρία της ημιμόρφωσης*, ο.π. σ. 77

349 Hegel, *φιλοσοφία του Πνεύματος*, (Εγκυκλοπαίδεια) ο.π. § 420. Στα ελληνικά είναι μεταφρασμένο ως “κοινή συνείδηση”. Αξίζει να τονίσουμε ότι ο Hegel αναφέρει όχι απλά κοινή λογική (Alltagsverstand) αλλά “gewöhnlichen Bewußtseins” δηλαδή την συνείδηση που έχει προκύψει από τη συνήθεια, habitus.

Kant ότι έμμεινε κολλημένος στο doxa, προδίδει τον εαυτό του όταν καλεί στην συνειδητοποίηση της αυστηρής αναγκαιότητας και της ουσιαστικότητας ω πραγματικής ελευθερίας.

Στη ουσία, η πρώτη στιγμή, η κατ' αίσθηση βεβαιότητα, η αντίληψη και η διάνοια μαζί με το πεδίο δυνάμεων, αντιστοιχούν στο κλασσικό εγελιανό σχήμα στην απλή κατάφαση. Ο διαχωρισμός εσωτερικού και εξωτερικού και η αξίωση μιας πραγματικότητας μεταξύ των δύο ως δυνατότητα και κυκλική αναγκαιότητα αντιστοιχεί στην άρνηση και οι υποστασιακότητα, αυστηρή αιτιότητα και ελευθερία ως αναγκαιότητα αντιστοιχούν στην άρνηση της άρνησης και άρα στη κατάφαση, στην ολότητα που έχει φανερωθεί. Αυτή τη τρίτη στιγμή ο Adorno αρνείται, τόσο ως δέουσα όσο και ως κατευθυντήρια γραμμή. Ο Hegel μας λέει ότι υπάρχει αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ του δυνατού και του ρεαλιστικά δυνατού και τάσσεται με τον δεύτερο ως προσαρμογή. Ο Adorno αποδέχεται τον απόλυτο διαχωρισμό αλλά μέσω της μη-ταυτότητας τάσσεται υπέρ του πρώτου. Υποστηρίζει ένα ανεπανάληπτο και απόλυτο ξεπέραςμα στην ιστορία και στη λογική. Γιαυτό δεν πρέπει ποτέ σύμφωνα με τον εβραϊκό νόμο περί εικόνων και εικονικής σκέψης το απόλυτο, το μέλλον να απεικονισθεί, θα εξομοιωθεί με το τώρα, ο Adorno, κάνει μια διαλεκτική της *Bilderverbot*. Γιαυτό και ο Adorno διαχωρίζει την εγελιανή φιλοσοφία σε σύστημα και μέθοδο.³⁵⁰ Το λάθος του Hegel ήταν ότι τη συστηματοποίησε, το μεγαλείο του ότι κατέγραψε αυτή τη μορφή σκέψης. Αυτή είναι η κληρονομιά του Adorno, αυστηρά εντός της διαλεκτικής παράδοσης, με πολιτικές προεκτάσεις είναι η καλύτερη διαλεκτική που έχουμε σε επίπεδο εννοιών.

Η σχέση του Deleuze με τον Hegel είναι λιγότερο προφανής. Ο λόγος είναι ότι τόσο στη Γαλλία η συζήτηση ήταν περιορισμένη σε σχέση με τη Γερμανία, αλλά κυρίως ότι στη Γαλλία ηγεμόνευσε μια πολύ συγκεκριμένη ανάγνωση του Hegel. Επίσης αυτή ακαδημαϊκή κοινότητα εν γένει, έχει επικρατήσει η άποψη ότι ο Deleuze υπήρξε ο απόλυτος αντι-εγελιανός, βασιζόμενοι κατά κύριο λόγο στο πρώιμο βιβλίο του για τον Nietzsche. Σίγουρα ο Deleuze εντοπίζει πολλά μεμπτά σημεία στο Hegel, τα οποία εκθέσαμε. Φεύγει όμως τόσο μακριά από το συνολικό σχήμα;

Η θεωρία του Deleuze για τα πεδία δύναμης και εμμένειας, την οποία αντλεί από ένα πλήθος φιλοσόφων έχει σαν βάση τον Leibniz και τον Spinoza. Συνήθως σε αυτό το θεωρητικό πάνθεο εντάσσεται και ο Nietzsche όμως κάτι τέτοιο δεν είναι ακριβές. Η ανάγνωση του Deleuze ως προς τον Nietzsche είναι μια σπινοζική ανάγνωση,³⁵¹ και εν μέρη η ανάγνωση του Spinoza και του Leibniz είναι επηρεασμένη από τον Nietzsche στο βαθμό που αποδίδεται στις δυνάμεις μεγαλύτερη δυναμικότητα. Όμως η σκέψη εν γένει συλλαμβάνεται με σπινοζικούς όρους. Σκοπός της κάθε στιγμή είναι να μπορεί να ξεδιαλύνει ποια παθητικότητα και ποια ενεργητικότητα, ποια δύναμη, έχει σαν αποτέλεσμα τη αύξηση της ατομικής και συλλογικής ευτυχίας, συνεπώς θέτει όρια και διασώζει το άτομο από τον απλό και άμεσο εμπειρισμό του παθήματος (affect) ο οποίος θα έμενε δέσμιος της βεβαιότητας της αίσθησης και της κοινής λογικής. Αυτό ο Deleuze το καταφέρνει μέσω της χρήσης του “παράδοξου”, το οποίο αντιπαραβάλλει στην εγελιανή “αντίφαση”. Για να κάνει όμως αυτή την αντιπαραβολή ο Deleuze έχει συρρικνώσει υπερβολικά πολύ την διαλεκτική αντίφαση του Hegel και την έχει ορίσει αποκλειστικά ως ορισμένη διαφορά μεταξύ αντιθετικών εννοιών.³⁵² Παρ όλα αυτά, ο ορισμός που δίνει ο Deleuze για το παράδοξο, είναι εντυπωσιακά όμοιος με την αρνητική διαλεκτική, και εντάσσεται χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια στην ευρύτερη σύλληψη της αντίφασης στον Hegel. Γράφει ο Deleuze:

[...]Η φιλοσοφία αποκαλύπτεται όχι με τη καλή λογική (bon sens) αλλά με το παράδοξο. Το

350 Vouros Dimitri, “Hegel, totality and Abstract universal in the Philosophy of Theodor Adorno”, *Parrhessia*, v.21, 2014, σ. 174-186

351 Ακόμα και η ανάγνωση του Kant είναι σπινοζική στο αντίστοιχο βιβλίο.

352 Το ζήτημα με την εγελιανή αντίφαση έγκειται στο γεγονός ότι αφού η “ιδέα είναι η διαλεκτική” (δες Επιστήμη της λογικής, Εγκυκλοπαίδεια, § 214) τότε κατά την πρόοδο της ιδέας αλλάζει και η αντίφαση. Ο Hegel σαφώς και δεν περιορίζεται σε έναν τόσο στενό ορισμό τη αντίφασης. Υπάρχει μια προβληματική τάση στον Deleuze να διαβάσει τον Hegel σχεδόν πάντα μέσα από τη θεωρία του κράτους του τελευταίου. Αυτή η τάση έχει μεγεθυνθεί από τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία υπερβολικά. Δες και Baugh, *French Hegel*. ο.π. σ. 149

παράδοξο είναι το πάθος ή η επιθυμία της φιλοσοφίας. Υπάρχουν πολλά είδη παράδοξων, τα οποία αντιτίθενται σε όλες τις συμπληρωματικές μορφές ορθοδοξίας - δηλαδή, την καλή λογική και την και την κοινή λογική. Υποκειμενικά, το παράδοξο διασπά την κοινή άσκηση των ικανοτήτων (της διάνοιας) και τοποθετεί τη καθεμιά ενώπιον του ορίου της, πριν από το ασύγκριτο της: Η σκέψη στέκει εμπρός από το αδιανόητο που από μόνο του είναι ικανό να σκέφτεται. Η μνήμη εμπρός από ότι είναι ξεχασμένο, το οποίο είναι επίσης το αξέχαστο της. Η ευαισθησία εμπρός από το αδύνατο, το οποίο δεν μπορεί να διακριθεί από την ένταση του... Παράλληλα όμως, το παράδοξο επικοινωνεί με τις διασπασμένες ικανότητες που δεν είναι καθόλου πλέον εντός της καλής λογικής, ευθυγραμμίζοντας τις κατά μήκος μιας ηφαιστειακής γραμμής που επιτρέπει στην κάθε μια να αναφλέγει την άλλη, πηδώντας από το ένα όριο στο επόμενο. Αντικειμενικά, το παράδοξο εμφανίζει το στοιχείο που δεν μπορεί να γενικευτεί μέσα σε κάτι κοινό, και την διαφορά που διαφεύγει από την καλή λογική[...]³⁵³

Έτσι ο Deleuze περνά σε μια προσωπική ερμηνεία των φιλοσοφικών αναφορών του. Την σταθερότητα της εμμένειας, την γαλήνια απειρότητα των δυνάμεων και των τρόπων του Θεού στον Spinoza, ο Deleuze επηρεασμένος από τον Bergson ως προς τη σχέση εμμένειας και χρόνου την αντιλαμβάνεται δυναμικά. Το πεδίο εμμένειας είναι εξίσου αίτιο όσο αποτέλεσμα του, και μόνο μέσα στο αποτέλεσμα του εμμενώς υπάρχει μόνο συν τω χρόνο. Έτσι φτάνουμε εδώ σε έναν επίσης κοινό ισχυρισμό, ότι δεν μπορεί να νοηθεί κριτική φιλοσοφία αν δεν κρίνει την αντίληψη που θέλει το πεδίο δυνάμεων να έχει μια αρχική ενότητα στην οποία η κίνηση επιστρέφει.³⁵⁴ Αυτός είναι ο ντελεζιανός χαόκοσμος ο οποίος έτσι γεφυρώνει και το πρόβλημα του Leibniz με τις μονάδες που τελικά είναι διαχωρισμένες στη παραδοσιακή λαϊμπνιτσιανή θεωρία. Όλα αλληλεπιδρούν.³⁵⁵ Οι μονάδες τώρα ερμηνεύονται μόνο ως συμβάντα σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, στη συνεχή ροή χρόνου και δυνάμεων, μια συνεχής μεταβολή η οποία έχει ένα vinculum, ένα όριο μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού.³⁵⁶ Μόνο μέσα στο εσωτερικό του υποκείμενου, μέσα στην “σκεπτόμενη πτύχωση” της ύλης, παρουσιάζεται ο κόσμος ως σχετικά σταθερός λόγω της ταυτολογικής τάσης της μνήμης. Σκοπός της φιλοσοφικής σκέψης είναι να γεννήσει έννοιες που να μπορούν να ακολουθήσουν τη ροή του πεδίου εμμένειας, που σημαίνει να σπάνε την ίδια τους ταυτότητα, να δείχνουν στην πολλαπλότητα.

Αυτή την θέση όπως είδαμε την αντιπαραβάλλει με την εγελιανή θεωρία περί εσωτερικής εκδίπλωσης της Ιδέας που λειτουργεί ως προϋπόθεση ενός συστήματος.³⁵⁷ Σαφώς ο Deleuze έχει δίκιο απέναντι στις κατηγορίες του ως προς τον σύγχρονο σε αυτόν εγελιανισμό, μα έχει εξίσου δίκιο ως προς την ίδια την εγελιανή μέθοδο; Οι δύο θεωρίες δεν είναι ασυμβίβαστες στο βαθμό που η διαφωνία είναι σε ένα πολύ συγκεκριμένο σημείο. Επίσης, κάνοντας ένα γενικό σχόλιο, οι θεωρίες που θεωρούν δεδομένη την αντίθεση εγελιανής και ντελεζιανής μεθόδου δεν μπαίνουν στο κόσμο να εξετάσουν τον τρόπο με τον οποίο ο Deleuze σχετικά άκριτα συγγεί τον Spinoza με τον Nietzsche παρά τις σημαντικές διαφορές τους, και επακόλουθα δεν εξετάζουν τον υπέρποντα σπινοζισμό του ίδιου του Hegel.³⁵⁸ Ειδικότερα μιλώντας λοιπόν, ο Deleuze θα αναφερθεί στη θεωρία δυνάμεων του Hegel και στο ακόλουθο επιχείρημα του “ανεστραμμένου κόσμου” ως “την μεγαλοφυΐα του Hegel”.³⁵⁹ Οι δυνάμεις βρίσκονται, τόσο στον Deleuze όσο και στον Hegel, σε μια διαρκώς αυτοσυσχετιζόμενη ολότητα η οποία εξωτερικεύεται με άπειρο τρόπο. Αυτή η μη οργανωμένη ολότητα, το Είναι (Hegel), δεν είναι εννοιολογικό, μα εννοιολογείται μέσω του εσωτερικού παιγνίου δυνάμεων, της εξωτερικεύσης ιδιοτήτων που είναι *δικές τους στο γίνεσθαι τους ως εσωτερικότητα-εξωτερικότητα*. Έτσι έχουμε τον Hegel να λέει -εκ πρώτης όψεως

353 Deleuze, *Difference and repetition*, ο.π. σ. 227-228, (μετάφραση δική μου)

354 Αυτόθι. σ. 203

355 Deleuze, *Η πτύχωση*, ο.π. σ. 287-289

356 Αυτόθι. σ. 230-232

357 Baugh *French Hegel*. ο.π. σ. 152

358 Το ζήτημα αυτό έχει προσελκύσει πολύ λίγο ενδιαφέρον προς το παρόν, δεξ: Williams, Robert R. "Hegel and Nietzsche: Recognition and Master/Slave." *Philosophy Today*, v. 45 (9999), 2001, σ.164-179.

359 Deleuze, *Logic of sense*, ο.π. σ. 259

ακατανόητα³⁶⁰ - ότι το Είναι, είναι ήδη το Απόλυτο που δεν έχει εκδηλωθεί στο εσωτερικό του, δεν έχει εννοιολογήσει δηλαδή το παιχνίδι δυνάμεων του. Αυτή η εννοιολόγηση όμως που εκθέτει ο Hegel είναι ενάντια στην ταυτότητα, καθώς οι έννοιες του επιμέρους υποκειμενικού νου, υπάγουν το Απόλυτο ή την Ιδέα σε μια στατικότητα, και την θέτουν υπό όρους ενώ το Απόλυτο είναι το μη-ευρισκόμενο-υπό-όρους (Unbediegt).³⁶¹ Το παιχνίδι μεταξύ καθ' αυτού Είναι (το οποίο χαρακτηρίζεται και ως *δυνάμει, δυναμικότητα*) και του δι' αυτού (της έννοιας ως ενέργειας, ως εκπεφρασμένης δυνατότητας)³⁶² είναι η ίδια η διαλεκτική κίνηση μεταξύ μη-εννοιολογικού και εννοιολογικού και είναι αυτό που παράγει νόημα και ιστορία, νέες έννοιες ως εξωτερικεύσεις, εκδηλώσεις, που όμως χάνονται ως μέσο, για να δώσουν εκ νέου κίνηση στη διαλεκτική. Αυτή η κίνηση είναι η Ιδέα και δι' αυτή, είναι η ενότητα της δυνατότητας με την ενέργεια ως διαρκής αλληλεπίδραση και αναίρεση κάθε τι υποτιθέμενα αργέγονου ως προϋπάρχουσα ενότητα.³⁶³ Είναι η ενότητα του δυνάμει με τη ρεαλιστική δυνατότητα. Αυτή ήταν η πρόταση του Hyppolite, και κατά κάποιο τρόπο και του Adorno την οποία ο Deleuze επέκτεινε.

Ο Deleuze αντίστοιχα δηλώνει ότι ο χαόκοσμος, η δική του εκδοχή του άμεσου Είναι ως πεδίο δυνάμεων,³⁶⁴ διακρίνεται σε *δυναμικό* (μη εννοιολογικό, καθαρή τύχη ή δύναμη, virtual) και *γεγονικό* (μνήμη, έννοια, actual, τα γεγονικά εκτατά σώματα). Αυτά δεν αντιπαραθέτονται αλλά είναι ακριβώς στιγμές που εξωτερικεύουν την ίδια την κίνηση του χάους, το γίνεσθαι είναι ακριβώς μεταξύ αυτών των δύο. Εκεί αναπτύσσεται η Ιδέα ως το σύνολο της κίνησης της εσωτερικής διαφοροποίησης της δύναμης. Η ίδια η δύναμη προκαλεί την εσωτερικεύση της σε εννοιολογική σκέψη ή την εγγραφή της ως affect. Η φιλοσοφική Ιδέα, κατά τον Deleuze είναι πάντα *διαλεκτική* (sic) το οποίο σημαίνει ότι αποτελεί την *ενότητα* μεταξύ δυνάμει (virtual) και *γεγονικής* ενέργειας (actual) ως παράδοξο. Η Ιδέα είναι πάντα εσωτερικά διαφοροποιημένη, πολλαπλή, κινείται μεταξύ δυνάμει και ενέργειας, τα οποία βρίσκονται σε διαρκή και απόλυτο αλληλοσυσχετισμό μεταξύ τους.³⁶⁵ Σε αυτόν τον αλληλοσυσχετισμό όμως πάντα ένα απειροστικά ελάχιστο (infinitesimal) παραμένει ως μη-νόημα, μη προσδιορισμένο εμπειρικά μα το ίδιο λειτουργεί ως προσδιορίζων και άρα ως γενετικό, ως παράγωγο νέων μορφών, εννοιών ενεργειών, οι οποίες εμπίπτουν πάντα στο παιχνίδι δυνάμεων και άρα στο νόημα-μη νόημα.³⁶⁶ Συνεπώς εμφανίζεται από τη μία (ανάλογα την οπτική γωνία ανάλυσης) ως διαρκής παραγωγή προβλημάτων και παραδόξων (που διανοίγουν τις έννοιες έτσι στο δυνάμει, στον ορίζοντα) και από την άλλη ως παραγωγή προσωρινών λύσεων (ενέργεια, έννοια).³⁶⁷ Όμως πάντα κάθε Ιδέα, μέσα σε όλο το πεδίο εμμένειας πρέπει να είναι και μη-νόημα και νόημα, και μη-εμπειρική και υποστασιοποιήσιμη σε κάτι εν ενεργεία, και εσωτερική (δηλαδή ακόμα μη εκφρασμένη, δυνάμει) και εξωτερική (χωρική, χρονική). Είναι το παιχνίδι του μικρού και του μεγάλου, το ουσιώδους και του επουσιώδους (sic).³⁶⁸ Ο Deleuze φέρνει εδώ σαν παράδειγμα το διαφορικό calculus (dx/dy ή f') έτσι όπως το πραγματεύτηκε ο Hegel, ως ορθή παρατήρηση μεταξύ της διαλεκτικής δυνάμει και *γεγονικού*, ως μια συνεχής διαφοροποίηση που δεν μπορεί να ταυτοποιηθεί παρά μόνο προσωρινά, είναι η διαλεκτική του εξαφανίζεσθαι (sic).³⁶⁹ Ο Hegel θεωρείται ότι επέδειξε σωστά την αλληλοσυσχέτιση και την *διαφορά τάξης* μεταξύ δυνάμει και *γεγονικού*, η οποία είναι ανεξάρτητη από τα εκτατά επιμέρους σώματα (δηλαδή η λογική του δυνάμει δεν περιορίζεται από το εμπειρικά δυνατό της

360 Αν όντως ο Hegel είχε μια εντελώς γραμμική σύλληψη της ιστορίας ή του Λόγου, μια τέτοια δήλωση δεν θα ευσταθούσε.

361 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής*, (Εγκυκλοπαίδεια) ο.π. § 62

362 Αυτόθι. σ. § 84

363 Hegel, *Επιστήμη της Λογικής* ο.π. σ. 395-396 (η Αλληλεπίδραση)

364 Deleuze & Guattari, *What is philosophy?* ο.π. σ. 42 (έχει τονιστεί και από άλλους η εγγύτητα του Είναι και του Χαόκοσμου)

365 Deleuze, *Difference and repetition*, ο.π. σ. 175-180

366 Αυτόθι. σ. 182-187

367 Αυτόθι, σ. 280

368 Αυτόθι. σ. 187

369 Αυτόθι. σ. 174-175 το επιχείρημα επαναλαμβάνεται στο *What is philosophy?* ο.π. σ. 122 με ευθεία αναφορά στον Hegel

εκάστοτε υπόθεσης). Ο Deleuze καταλήγει να λέει ότι οι έννοιες της διάνοιας είναι αφαιρέσεις, το γενικό, η λογική της ταυτότητας. Ενώ η Ιδέα στην κίνηση της είναι το *μόνο συγκεκριμένο Οικουμενικό* (sic).³⁷⁰ Έτσι η Ιδέα, ως η μορφή εξωτερίκευσης (ή η εναλλαγή βάθους και επιφάνειας κατά Deleuze) ορίζεται ως σύστημα και ως παραγωγή, αλλά είναι ένα σύστημα χωρίς κέντρο,³⁷¹ και μια παραγωγή όχι με την έννοια της εξέλιξης κάτι αρχέγονου μα της μετάλλαξης, χωρίς δηλαδή κατεύθυνση. Η ταυτότητα και η εξέλιξη είναι προϊόντα της εμπειρικής έξης που υπάγει την Ιδέα και την διαφοροποιητική της δυνατότητα σε έτοιμες έννοιες.

Βλέπουμε εδώ συνεπώς τόσο τα ομόλογα σημεία μεταξύ Adorno και Deleuze αλλά και μεταξύ της ντελεζιανής και της εγελιανής μεθόδου. Έτσι, ισχυριζόμαστε ότι ο Deleuze ήξερε την εγελιανή μέθοδο και τα πυρά του κατευθύνονται ενάντια στον εγελιανισμό ως ακαδημαϊκή και πολιτική τάση, και όχι στο σύνολο της εγελιανής μεθόδου. Η διαδεδομένη άποψη ότι ο Deleuze είναι ακραιφνής αντιεγελιανός βασίζεται είτε σε ένα σύνολο παρεξηγήσεων είτε σε μια ιδιαίτερη, απλοϊκή και “pop” άποψη τόσο για τον Deleuze όσο και για τον Hegel. Βασίζεται σε μια συστηματική αποφυγή στην βιβλιογραφία να συζητηθεί α) η θεωρία δυνάμεων του Hegel, β) ο περιοριστικός ορισμός της εγελιανής διαλεκτικής από τον Deleuze και η μη εξέταση της σχέσης Spinoza-Hegel-Deleuze και γ) η λεπτομερής κίνηση της διαλεκτικής και στους δύο. Όμως ας μην υπερβάλουμε. Το σημείο στο οποίο ο Deleuze αποκλίνει από τις εγελιανές θέσεις ακόμα και μεθοδολογικά είναι υπαρκτό και σημαντικό. Όπως και ο Adorno, διαφωνεί με τον Hegel στο ζήτημα της δυνατότητας, στην μετάβαση δηλαδή από την δεύτερη στην τρίτη κίνηση της διαλεκτικής. Η ρεαλιστική δυνατότητα, η οποία “ποτέ δεν πρέπει να πει ότι η υπάρχει μια άλλη δυνατότητα”, από τον Deleuze ονομάζεται “πιθανότητα” και θεωρείται μορφή υπολογιστικής ταυτότητας η οποία εμπίπτει στις πιο επεξεργασμένες μορφές του “καλού λόγου”.³⁷² Η πιθανότητα δεν πρέπει να συγχέεται με τη δυναμικότητα, η πρώτη είναι ταυτοτική ενώ η δεύτερη διαλεκτική και απελευθερωτική. Ιδιαίτερα καυστικά, σχολιάζει ότι “αν κάτι είναι πιθανό ήδη, ποια η διαφορά του από αυτό που ήδη υπάρχει;” Ο Deleuze διαφωνεί όχι μόνο στο ζήτημα ότι η πιθανότητα πρέπει να προσαρμοστεί στον κόσμο για να γίνει ρεαλιστική δυνατότητα, αλλά επίσης πιστεύει ότι αυτή η μορφή σκέψης προϋποθέτει ότι και ο κόσμος είναι σταθερός κατά αναλογία με το εγώ. Έτσι λειτουργεί ταυτολογικά. Ο Hegel εισάγει στο σχήμα του έναν ξεκάθαρο διαχωρισμό μεταξύ της απατηλής δυνατότητας (που είναι απλά μια χαρωπή εσωτερική ευχή) και της ρεαλιστικής πιθανότητας η οποία διέπεται από “σοβαρότητα”. Κάθε λογής αντιστοιχίες γίνονται εδώ μεταξύ ειδικού και γενικού, ατόμου-κοινωνίας, αρχής της ηδονής και της πραγματικότητας, κοκ. Σχεδόν όλες οι διαφωνίες της πολιτικής, ηθικής και ψυχαναλυτικής θεωρίας μπορούν εδώ να βρουν το θεμέλιο τους. Ο Deleuze έχοντας ήδη συλλάβει τη διαφορά ως κάτι συνεχές (continuum) και όχι τόσο αυστηρά διαχωρισμένο, υποστηρίζει ότι και η διαφορά μεταξύ πιθανότητας και δυναμικότητας δεν μπορεί να είναι τόσο ξεκάθαρη από πριν όπως στον Hegel παρά μόνο μετά (την πράξη, την ζαριά). Υπάρχει μεταξύ τους ένα continuum, ένα σύνολο από μοναδικά συμβάντα, αμφίσημα σημεία στην άκρη του χρόνου τα οποία κάθε στιγμή καθιστούν πολύ πιθανό ακόμα και το πιο απίθανο να συμβεί.³⁷³ Έτσι ο Deleuze κάνει μια διαλεκτική της παραγωγικής επιθυμίας, της συνέχειας, και σε αυτό το σημείο διαχωρίζεται και από τον Adorno στο βαθμό που ο τελευταίος, παρά την διαφορετική του στράτευση στο δίπολο, δέχεται την αυστηρή διχοτομία μεταξύ δυνατού και πιθανού του Hegel.

Τόσο στον Hegel όσο και στον Deleuze γίνεται η προσπάθεια να αποδράσουν από τον κοινό νου χωρίς να προβάλουν τις κατηγορίες της συνήθειας (Gewohnheit, habitus-doxa) στην ίδια την

370 Στο γαλλικό [...]L'Idée comme universel concret. s'oppose au concept. de l'entendement, et. possède une compréhension d'aut.ant. plus vaste que son extention est grande.[...] σ. 226 στο αγγλικό σ. 176

371 Ο Deleuze διατυπώνει αυτή τη θέση από πολύ νωρίς. Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτή την θέση την συνδέει ο ίδιος με τη θεωρία του Benjamin για την αλληγορία και τον αστερισμό, ως ανοιχτότητα, ως συσχετισμό και κίνηση χωρίς κέντρο. Δες Deleuze, *Η πτύχωση*, ο.π. σ. 262

372 Αυτόθι. σ. 211-212

373 Somers Hall, *Hegel, Deleuze*, ο.π. σ. 200

έννοια. Γιαυτό και οι δύο αρνούνται την αναπαράσταση, η σκέψη βασισμένη σε εικόνες θεωρείται μια σκέψη μη-φιλοσοφική καθώς εξομοιώνει τις δυνάμεις στις προηγούμενες μορφές εκδήλωσης τους. Ο Hegel τη ύστατη στιγμή βλέπει την ενότητα ως προσδιορισμένη και “εξημερωμένη” διαφορά όχι τη διαφοροποίηση ως τέτοια. Χάνει έτσι το κριτικό κομμάτι της θεωρία του που ήταν ακριβώς να δείξει μέσω αντιφάσεων (ή παραδόξων) την απάτη της βεβαιότητας της διάνοιας και μέσω αυτής της κατάδειξης να παραγάγει κάτι νέο. Η όλη διαφωνία μπορεί να συνοψιστεί στο εξής ερώτημα: το θεμέλιο παράγεται εκ νέου ή προϋπάρχει ως κάτι φανερωμένο; Αυτή τη στιγμή της λογικής, αρνείται ο Deleuze ως αδικαιολόγητη και κατηγορεί τον Hegel ότι κρυφά προϋποθέτει ως ταυτότητα το θεμέλιο. Μα αυτή η στιγμή, όπως αναφέρει και ο Adorno, δεν σχετίζεται με τη διαλεκτική μέθοδο μα είναι η ίδια η λαθροχειρία επί της διαλεκτικής μεθόδου, πιθανών λόγω των ιστορικών και πολιτικών συνθηκών της εποχής που ο Hegel εξέφρασε τη θεωρία του. Ισχυρίζομαι συνεπώς εδώ ότι τόσο ο Adorno και ο Deleuze αρνούνται να δεχτούν στη πορεία της διαλεκτικής την ενότητα ως προϋπόθεση του συστήματος. Γιαυτό και ο Deleuze θα πει ότι η φιλοσοφία [του] γίνεται διαλεκτική σαν την αρνητική διαλεκτική του Adorno και της σχολής της Φρανκφούρτης. Αυτό είναι που πρέπει να κρατήσουμε από το πέρας της εργασίας μας.

γ. Ό,τι απομένει

Τι είναι λοιπόν και σε τι χρειάζεται ακόμα η φιλοσοφία; Η φιλοσοφία δεν μπορεί να πει το όνομα της πλέον καθώς κάθε φορά που αρθρώνει τα αβίαστα επιχειρήματα της, υπενθυμίζει σε αυτόν που δεν την κατέχει, την μεγάλη πολυτέλεια που πάντα τη συνόδευε: η φυγή από τον κοινό νου, από τη καθημερινή απλοϊκή σκέψη, συνεπάγεται και την πολυτέλεια να μην εμπλέκεσαι στις σκοτούρες της. Έτσι η φιλοσοφία που αρθρώνεται ως τέτοια δεν είναι τελικά καθόλου φιλοσοφία καθώς συμμαχεί με τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας. Η φιλοσοφία όμως δεν μπορεί να κρύβεται επίσης, δεν μπορεί να “τα πει απλά”, γιατί η απλοποίηση συνεπάγεται την προσαρμογή, τη λείανση των γωνιών της. Κατανόηση σημαίνει πάντα κατανόηση μεταξύ κοινών και αμοιβαίων κωδικών και άρα συνεπάγεται ένταξη. Ούτε η φιλοσοφία, και αυτές και αυτοί που ισχυρίζονται ότι την ασκούν, πρέπει να γυρνάν και να λένε ότι “δεν κάνουν φιλοσοφία” ενώ είναι εμφανώς ότι το κάνουν, και περνούν τις μέρες τους μπροστά από ένα αναθεματισμένο βιβλίο. Όταν κάποιος άτομο το λέει αυτό, όχι απλά υπενθυμίζεται πάλι ο κοινωνικός καταμερισμός εργασίας στους άλλους γύρω του, και η θέση σε αυτόν, μα διακατέχεται και από μια ύπουλη έπαρση: με έμμεσο τρόπο εκμεταλλεύεται το γεγονός ότι πληρεί κάθε προϋπόθεση της περσόνας του φιλοσόφου μα ταυτόχρονα ισχυρίζεται ότι είναι τόσο φιλοσοφημένο που έχει ξεπεράσει μέχρι και τη φιλοσοφία. Αρέσκεται πολύ τόσο σε αυτό που οι άλλοι υποθέτουν για αυτό, όσο και στο γεγονός ότι θεωρεί πως οι κοινωνικές και υλικές διαφορές που καθιστούν δυνατούς κάποιους τρόπους ζωής μπορούν να ξεπεραστούν μέσω ρητορικών ταχυδακτυλουργιών. Έτσι ακόμα και αν δεν το βλέπει, στέκεται μη κριτικά στην κοινωνία ως υλικότητα, η οποία γίνεται απλά ένα πεδίο ερμηνειών και γλωσσικών εξαπατήσεων. Εμπίπτουν έτσι στο κλασικό σφάλμα του ιδεαλισμού, ότι τα πάντα κινούνται στο χώρο των ιδεών ή ότι τουλάχιστον ξεκινάνε από εκεί, το οποίο επαναλαμβάνεται βάρβαρα σε σημεία της σύγχρονης μετα-μοντέρνας θεωρίας και μάλιστα χωρίς εκείνη τη γλυκιά νιότη της σκέψης του 18ου-19ου αιώνα που εμπιστευόταν τον νου ως δημιουργία. Τώρα η άποψη περί της πρωτοκαθεδρίας των σκέψεων δεν μπορεί παρά να δείχνει μια έμμεση προσαρμοστικότητα. Όλα και όλοι μας ψιθυρίζουν: μην κλαις, αρκεί να το “δεις αλλιώς”. Η φιλοσοφία στο βαθμό που γίνεται τυπικότητα χάνει την αγωνία της, στο βαθμό που ασχολείται μόνο με τη συνεδριακή της παρουσία χάνει την αυθεντικότητά της. Ποιος τρόπος μένει λοιπόν στη φιλοσοφία για να μιλήσει; Το ερώτημα τίθεται λάθος, δεν είναι ζήτημα τρόπου μα ζήτημα περιεχομένου. Η φιλοσοφία οφείλει να αλλάξει αυτό που λέει μέχρι στιγμής.

Φιλοσοφία είναι αυτό που απαντά σε μια αγωνία για μια αποστερημένη χαρά, για μια σβησμένη ελπίδα. Στο βαθμό που ο κόσμος συνθλίβει τους ανθρώπους, αν η φιλοσοφία πει με σαφή τρόπο αυτό που ψηλαφεί η αγωνία, τότε δεν θα παρεξηγηθεί γιατί θα υπάρχουν αφτιά να την ακούσουν.

Φιλοσοφία είναι ο στοχασμός πάνω στην πιθανότητα μιας πραγματικής χαράς, είναι ο στοχασμός πάνω στη διδασκαλία μιας καλής ζωής. Δεν υπάρχει ουσιαστική φιλοσοφία που να μην είναι πολιτική ή κριτική, που να μη θέλει να ασχοληθεί με μια μορφή απόδρασης ή αντίστασης. Η φιλοσοφία είναι η σκέψη πάνω στο αδύνατο, όχι πάνω στη πρόχειρη στρατηγική. Όμως το αδύνατο δεν είναι μια απομακρυσμένη δυνατότητα. Είναι μια καθημερινή ρωγμή από τη κυκλικότητα της ταυτότητας. Έτσι πρέπει να ξέρουμε που να ψάξουμε για τους φιλοσοφούντες ανθρώπους: φιλοσοφία ασκεί αυτός που επινοεί τρόπους να αποδράσει από το κελί του μα να μη πληγώσει κανέναν, φιλοσοφία είναι η επιμονή στη βοήθεια, στη προσπάθεια και η συλλογικότητα παρά την αβάσταχτη οικονομική ζημία που μπορεί να προκαλεί αυτό. Φιλοσοφία είναι ό,τι αγωνίζεται, και ως αγωνιζόμενο προσπαθεί να κατανοήσει αυτό ενάντια στο οποίο αγωνίζεται. Ο,τι σφυροκοπά τον καθηλωμένο κόσμο της ανήκει. Αν ο καπιταλισμός υπόσχεται ένα μαύρο μέλλον, η φιλοσοφία βάφεται η ίδια σε ένα μαύρο χίλιες φορές πυκνότερο για να πετάξει. Καμιά κριτική φιλοσοφία, και μεταξύ αυτών οι φιλοσοφίες του Adorno και του Deleuze δεν μπορεί να ανεχτεί τη λογική των εξωτερικών σκοπών, το να μην λαμβάνεται κάτι ως τέτοιο, εδώ και τώρα. Το να μη δίνεται η δέουσα προσοχή στο σώμα και στο αντικείμενο, μα να χάνονται μέσα στη μεγαλομηχανή της κυριαρχίας και της εργασίας, ως μια ταυτότητα, ως ένα εξομοιωμένο εξάρτημα μιας μηχανής. Λιγότερη κυριαρχία και πόνος. Αυτό είναι το μόνο πράγμα που μπορεί να λείει μια κριτική φιλοσοφία. Η εδεμική σκηνή, όπου ο Αδάμ ονοματίζει τα ζώα με αγνό και καθαρό τρόπο, πριν στη γλώσσα εισέλθει ο δόλος και ο σκοπός, επαναλαμβάνεται κάθε χρονιά την πρώτη και τη τελευταία μέρα του σχολείου όπου τα παιδιά, απελεύθερα είτε από τη σκιά των εργασιών της προηγούμενης μέρας είτε από την απειλή του αυριανού διαγωνίσματος, μπορούν να ζήσουν σε ένα ατέλειωτο τώρα. Αυτό είναι το μαύρο της φιλοσοφίας, το μαύρο ενός μαυροπίνακα που γράφονται μονάχα ονόματα και ευχές. Είναι το προπέτασμα για ένα χιλιετές καλοκαίρι. Κάθε φιλοσοφία φυσικά έχει πολλά να πει, να εκθέσει, δεν είναι δυνατόν να μην έχει καμία αρχή και να είναι απλά ένα παιχνίδι, μια ασυνέπεια. Πρέπει να εκθέσει με πιστότητα τις προκείμενες της για να τις ξεπεράσει, για να πει αυτό που θέλει. Αυτό σημαίνει ότι μόνο αφού τις εκθέσει μπορεί να δείξει τον ριζοσπαστικό της χαρακτήρα. Πρέπει να πει από τι ξεφεύγει για να του ξεφύγει. Μαθαίνει συνεπώς καλά τον εχθρό, δεν τον αποφεύγει. Όμως κάθε φιλοσοφία γράφεται πάντα μονάχα για το τέλος της, γιατί κάθε προκείμενη της είναι κομμάτι του κόσμου από τον οποίο θέλει να ξεφύγει. Κάθε φιλοσοφικό κείμενο, έχει σκοπό αποκλειστικά τον επίλογο του. Μονάχα εκεί, μετά από το ατέλειωτο δάσος των εμποδίων που της έχουν τεθεί, λείει αυτό που της απομένει ως επιθυμία: Sehnsucht nach dem Anderen – ο νόστος για κάτι Άλλο.³⁷⁴

Βιβλιογραφία³⁷⁵

- Adorno, W. T & Horkheimer Max. *Η Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας Ύψιλον, Αθήνα
- Αρνητική διαλεκτική*, μτφ Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα
- Minima moralia*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000
- Τι χρειάζεται ακόμα η φιλοσοφία*, μτφ Παύλος Σούρλας, Έρασμος, Αθήνα 1975
- Η εκπαίδευση μετά το Άουσβιτς*, μτφ Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2017
- Θεωρία της ημιμόρφωσης*, μτφ, Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990,
- *Against epistemology: a metacritique*, Polity Press, Cambridge 1982
- Critical Models*, μτφ, Henry W. Pickford, Columbia university press, New York 1998,
- Husserl and the problem of idealism.” *Journal of Philosophy*, 1940, 37 (1) σ. 15-18

374 Horkheimer Max, Sehnsucht nach dem Anderem, Gespräch mit Max Horkheimer über die Zukunft der Religion, 1.2.1970, Spiegel.

375 Σε περίπτωση παράθεσης του ίδιου τίτλου σε δύο διαφορετικές γλώσσες είναι γιατί υπήρξε η ανάγκη προσφυγής στο πρωτότυπο. Παραθέτεται όλο το υλικό ανεξάρτητα του αν εμφανίζεται στις παραπομπές εντός του κειμένου.

- Bataille Georges, *Ο ηλιακός πρωκτός*. Μτφ Κωστής Παπαγιώργης, Νεφέλη, Αθήνα 1980
 -Το καταραμένο απόθεμα, μτφ. Λένα Λυμπεροπούλου, Futura, Αθήνα, 2010
- Deleuze Gilles, *Σπινόζα πρακτική φιλοσοφία*, μτφ Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1993
 -Η θεωρία των ικανοτήτων του Καντ. μτφ. Ελένη Περδικούρη, Βιβλιοπωλείο της "Εστίας", Αθήνα 2000
 - *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφ, Άρης Στυλιανού, Πλέθρον, Αθήνα 2002
 - *Η πτύχωση, ο Λάμπνιτς και το Μπαρόκ*, μτφ Νίκος Ηλιάδης, Πλέθρον, Αθήνα 2004
 - & Guattari Felix, *Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφ Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2016
 - *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, μτφ. Constantin V. Boundas. Columbia University Press. 2001
 - *Difference and Repetition*, μτφ. Paul Patton, Columbia University Press, New York 1994
 - *Logic of sense*, μτφ Konstantin V. Boundas, the Athlone press, London 1990
 - & Guattari Felix, *A Thousand plateaus*, μτφ, Brian Massumi, Bloomsbury, London 2009
 - & Guattari Felix, *What is philosophy?* Columbia University press, New York, 1994
 - "Hyppolite, Logique et existence", *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, Paris 1954, 144: σ. 457-60
 - *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, Paris 2013
 - & Guattari Felix, *MILLE PLATEAUX*, Aux Éditions de Minuit, Paris 1980
- De Sade Marquis, *Juliette*, μτφ. Austryn Wainhouse, Grove Press, New York 1994
- Hegel Georg W.F, (Εγγελος) *Η φαινομενολογία του Νου*, μτφ, Γιώργος Φαράκλας, εκ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2007
 - *Η επιστήμη της Λογικής* (Εγκυκλοπαίδεια). μτφ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 2013
 - *Επιστήμη της λογικής (μεγάλη λογική) πρώτος τόμος, δεύτερο βιβλίο*, μτφ. Δημήτρη Τζωρτζόπουλου, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1998
 - *Η φιλοσοφία του Νου (το υποκειμενικό πνεύμα, εγκυκλοπαίδεια)*, μτφ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1993
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (online: Zeno.org)
- Horkheimer Max, *Sehnsucht nach dem Anderem, Gespräch mit Max Horkheimer über die Zukunft der Religion*, 1.2.1970, Spiegel.
- Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, μτφ. F.Kersten, (Husserliana: Edmund Husserl - Collected Works), Springer, 1983
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2nd edn., Nijhoff, Den Haag. (Online)
- Hyppolite Jean. *Logic and Existence*, μτφ Leonard Lawlor, Amit Sen, State University of New York press, New York, 1997
- Kant Immanuel, *Critique of pure reason*, μτφ. Paul Guyer, Allen W.Wood. Cambridge university press, Cambridge 1998
- Knapp Georg Friedrich, *The state theory of money*, μτφ. H.M. Lucas, Macmillan, London 1924
- Lacan Jacques, *Απαντήσεις*, μτφ. Φώτης Καλαϊάς, Έρασμος, Αθήνα 1978
- Lukacs Georg, *History and Class consciousness*, μτφ. Rodney Livingston, Merlin press, Talgarth

1971

Mamford Louis, *Ο μύθος της μηχανής*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1985

Marx Karl, *Το Κεφάλαιο*, τ. Ι, μτφ Παναγιώτης Μαυρομάτης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 2009

Sartre Jean Paul, *The transcendence of the Ego*, μτφ. Andrew Brown, Routledge, London 1988

Spinoza Baruch, Ηθική, μτφ. Ν. Κουντουριώτου, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 2007

Sohn Rethel Alfred, *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*, μτφ. Sohn Rethel Alfred Humanities Press, New Jersey 1978

Spielrein Sabina, "The power that beautifies and Destroys: Destruction as a cause of coming into being", μτφ Pamela Cooper White, *Pastoral psychology*, 2014
- "die Destruktion als Ursache des Werdens", *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen IV*. Band 1912 1. Hälfte 1912 Berlin. ed. Sigmud Freud

Tillich Paul, *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago university press, Chicago 1955

- *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago university press, Chicago 1955

- *What is Religion?* University of New York press, New York 1973

- *The ultimate concern: Tillich in dialogue*, University of New York press, New York 1965

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Baugh, Bruce, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London 2003

Butler Judith, *Subjects of Desire*, Columbia university press, New York 1999

Cook Deborah, *Adorno, Foucault and the critique of the West*, Verso, London 2018

- "Adorno on late capitalism Totalitarianism and the welfare state", *Radical Philosophy*, 1998, 89, σ.1 6-26

Duby Georges, *Ο ιππότης, η γυναίκα και ο ιερέας, ο γάμος στη φεουδαρχική Ευρώπη*, μτφ, Βαλερή-Μπενβενίστε Εριέττα, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Χανιά, 2014

Duffy Simon, "The Differential Point of View of the Infinitesimal Calculus in Spinoza, Leibniz and Deleuze", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37:3, σ. 286-307

Firth, Rhiannon, and Andrew Robinson. "For the Past yet to Come: Utopian Conceptions of Time and Becoming." *Time & Society*, vol. 23, no. 3, Nov. 2014, σ. 380-401

Gutting Gary, "French Hegelianism and anti-Hegelianism in the 1960s: Hyppolite, Foucault and Deleuze" *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought*, Cambridge University Press. Cambridge 2013, σ. 246-271

Jacoby Russel, *Κοινωνική αμνησία*, μτφ. Γιώργος Σιούνας, Ύψιλον, Αθήνα 2007

Jappe Anselm. "Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a

Critique of Circulation?" *Historical Materialism*, 21 (1), 2013, σ. 33-14.

Leiter Brian, *Νίτσε και Ηθική, ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφ Γιώργος Λαμπράκος, εκδόσεις οκτώ, Αθήνα 2009

Masafumi Aoyagi, "Phenomenological Antinomy and Holistic Idea. Adorno's Husserl studies and influences from Cornelius", *Investigaciones Fenomenologicas*, vol. Monografico 4/II, 2013 σ.27-30

McCormack Brian, "The problem with problem solving", *issues in intergrative studies*, No.27, 2009, σ. 17-34

Mudimbe, V.Y & Bohm, A. "Hegel's Reception in France". *Journal of French and Francophone Philosophy*; Vol 6, No 3, 1994, σ. 5-33

Murray D. "Hegel: Force and Understanding. In: Reason and Reality", *Royal Institute of Philosophy Lectures*. Palgrave Macmillan, London 1972

Nesbitt, Nick. "The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference." *SubStance*, vol. 34 no. 2, 2005, σ. 75-97

O'Connor Brian, *Adorno's Negative Dialectic*, The MIT press, London 2004

Protevi, John, "Deleuze, Guattari and Emergence". *Paragraph*, 29 (2), (2006), σ. 19-39

Rehmann Jan, What Kind of "Life Affirmation? Disentangling the Conflation of Spinoza and Nietzsche", *Rethinking Marxism*, 28:3-4, 2016, σ. 397-417

Rockmore Tom, *Cognition, An introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press 1997

Ράντης Κωνσταντίνος, *Φύσις και Πνεύμα*, Πολύτροπον, Αθήνα 2008

Scherr Louis, "Transcendental Perspectivism, Matter and Perception in Leibniz, Bergson and Deleuze" Centre for the humanities, Utrecht, 12 May 2012 (ομιλία)

Smith Daniel "Flow, Code and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy" *Deleuze studies Volume 5: 2011*, σ. 36-55

Somers-Hall Henry, *Hegel, Deleuze, and Critique of Representation*, State university of New York Press, New York 2014

-*Deleuze's Difference and Repetition: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press. 2013

Tissandier, Alex. *Affirming Divergence: Deleuze's Reading of Leibniz*. Edinburgh University Press, 2018.

Vouros Dimitri, "Hegel, totality and Abstract universal in the Philosophy of Theodor Adorno", *Parrhessia*, v.21, 2014, σ. 174-186

Wilson Ross, *Theodor Adorno, Routledge critical thinkers*, Routledge, London 2007

Widder, Nathan. Deleuze and Guattari's 'War Machine' as a Critique of Hegel's Political Philosophy. *Hegel Bulletin*. 2018, σ. 1-22.

Williams, Robert R. "Hegel and Nietzsche: Recognition and Master/Slave." *Philosophy Today*, v. 45 (9999), 2001, σ.164-179.

Ernst Wolff, "From phenomenology to critical theory", *Philosophy & Social criticism*, 2006, vol 32, no 5, σ. 561-562

Wu, Jing (吴静) *The logic of difference in Deleuze and Adorno : positive constructivism vs negative dialectics*. (Thesis, University of Hong Kong)