



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Με τον Althusser και τον Spinoza. Το πρόβλημα της πολιτικής θεωρίας στο επίπεδο της
εμμένειας.

Διπλωματική εργασία

Έκτορας Καρβούνης

Εξεταστική Επιτροπή:

Γιώργος Φουρτούνης, Επίκουρος Καθηγητής, Πάντειο Πανεπιστήμιο (Επιβλέπων).

Γιώργος Φαράκλας, Καθηγητής, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Αριστείδης Μπαλάς, Ομότιμος Καθηγητής, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο.

Αθήνα, 2022

Στον αδερφό μου, Άρη.

«Αυτοί μας που έφυγαν

Ο θάνατός τους μας γέρασε

Σαν, τα χρόνια που δεν έζησαν να προστέθηκαν τώρα στα δικά μας

Έτσι τώρα

Όταν μόνοι μας

Όταν κλείνουν οι πόρτες

Και κανείς δεν ακούει

Ακόμα σκεφτόμαστε

στον πληθυντικό»

Δ. Χαλαζωνίτης, Μεταποιήσεις.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	4
Κεφάλαιο 1 ^ο . Οι γενικές θεωρίες της κλασικής φιλοσοφίας και τα συστήματά τους.....	9
Η γενική θεωρία των πηγών.....	11
Η μεταβατική-αναλυτική καρτεσιανή αιτιότητα	12
Η γενική θεωρία των προαναγγελιών	13
Η εκφραστική, εγγελιανή αιτιότητα	15
Κεφάλαιο 2 ^ο . Η αλτουσεριανή κριτική.....	17
Δύο γενικές θεωρίες;	17
Το επιχείρημα της αναστροφής.....	18
Δύο γενικές θεωρίες;	19
Το επιχείρημα της εγγύησης	20
Το επιχείρημα της ιδεολογίας	23
Κεφάλαιο 3 ^ο . Η παρέκβαση μέσω Spinoza.....	29
Η στρατηγική του Spinoza. Περί Θεού.....	31
Η σπινοζική ανασυγκρότηση του Θεού.....	31
Ορίζοντας τη φύση του Θεού.....	34
Δύο κομβικά συμπεράσματα για τη θεϊκή φύση.....	37
I. Η ύπαρξη του Θεού	37
II. Η δραστικότητα του Θεού.....	40
Κεφάλαιο 4 ^ο . Η αλτουσεριανή επαν-εφεύρεση της υπόστασης. Από το <i>Περί Θεού</i> στο <i>Περί δομής</i>	42
Η πολιτική στο επίπεδο της εμμένειας.....	43
Η έκβαση μιας παρέκβασης.....	46
Το ζήτημα της γνώσης στο επίπεδο της εμμένειας.....	47
Το ζήτημα της αξιολόγησης στο επίπεδο της εμμένειας	49
Η πολιτική θεωρία ως θεωρία των συναντήσεων	51
Αντί epilόγου.....	53
Παραπομπές.....	56

Εισαγωγή

Ο Gilles Deleuze αφότου έχει ήδη συγκροτήσει μέσα από τις μονογραφίες του μια ιστορία της φιλοσοφίας που διαπερνά τα έργα των Hume, Bergson, Nietzsche και Kant, θα προχωρήσει στα τέλη της δεκαετίας του '60 σε ένα νέο εγχείρημα, που αφορά στην παραγωγή μιας πρωτογενούς φιλοσοφίας μέσα από το *Διαφορά και Επανάληψη*. Εκεί, καθώς έρχεται αντιμέτωπος σε πρώτο χέρι με τις προκλήσεις και τις απαιτήσεις της φιλοσοφικής πειθαρχίας, θα γράψει μια φράση που μπορεί να μας βοηθήσει να ξεκινήσουμε τη γραφή της παρούσας εργασίας, ακριβώς διότι αφορά στο ίδιο το φιλοσοφικό γράψιμο, στην ίδια τη διαδικασία της φιλοσοφικής γραφής:

«[π]ώς μπορεί κανείς να κάνει διαφορετικά από το να γράφει γι' αυτά που δε γνωρίζει ή που γνωρίζει ελλιπώς; Γιατί μόνο σε αυτές τις περιπτώσεις μπορούμε να φανταστούμε ότι έχουμε κάτι να πούμε. Γράφει κανείς στο μεταίχμιο της γνώσης του [...], στο σύνορο που χωρίζει τη γνώση από την άγνοια και μετασχηματίζει τη μία στην άλλη. Μόνο κατ' αυτό τον τρόπο ωθείται κανείς να γράψει» (Ντελέζ, *Διαφορά και επανάληψη*, 2019, σσ. 43-44).¹²

Γιατί επομένως γράφεται αυτή η εργασία ή, καλύτερα, τι κάνει όταν γράφεται; Επιχειρεί, μέσα από το ενέργημα της γραφής να αναμετρηθεί και να καταλάβει (και με τις δύο έννοιες που μας προσφέρει ο όρος) ένα πρόβλημα του οποίου την ύπαρξη αδυνατεί να συλλάβει ξεκάθαρα, παρά το γεγονός ή ακριβώς λόγω του γεγονότος ότι δεν σταματά να βιώνει τα αποτελέσματά του. Πώς αρχίζει κανείς να γράφει για κάτι που δεν γνωρίζει; Μια τέτοια απόπειρα, περι-γραφής αυτού που παραμένει ακόμα άγραφο δεν θα μπορούσε να ξεκινά παρά μέσα από μια αφηρημένη διατύπωση. Στην περίπτωση αυτής της εργασίας, μια τέτοια διατύπωση θα διαπίστωνε το εξής προσωπικό αδιέξοδο: ο τρόπος με τον οποίο έχουμε μάθει να κάνουμε φιλοσοφία, λειτουργεί αποτρεπτικά ως προς την εμπλοκή στη φιλοσοφική διαδικασία. Αντίστοιχα, ο τρόπος με τον οποίο έχουμε μάθει να κάνουμε πολιτική μέσα από τη φιλοσοφία καταλήγει τελικά να μας εμποδίζει από το να κάνουμε πολιτική.³ Σε αυτήν την αδιέξοδη κατάσταση, οι ερωτήσεις μας, οι απαντήσεις μας, οι έννοιές μας, ο τρόπος μας να σχετίζουμε την μία με την άλλη και να σχετιζόμαστε μέσα από αυτές μοιάζει σε τέτοιο βαθμό ανεπαρκής, που φτάνουμε σε σημείο να

¹ Μετάφραση τροποποιημένη.

² Βλ. και (Ντελέζ & Γκουαταρί, *Τι είναι φιλοσοφία*, 2004, σσ. 9,24).

³ Ο Αριστείδης Μπαλτάς, διευκολύνοντας την περιγραφή αυτής της κατάστασης, θα ονομάσει μια αντίστοιχη κατάσταση ως μια κατάσταση «ασυνείδητης αγκύλωσης ή κράμπας, νοητικής αλλά ταυτόχρονα και σωματικής» (Μπαλτάς, 2018, σ. 357).

αναρωτιόμαστε τι τον κάνει εξαρχής να νοείται ως τρόπος δικός μας. Πώς γίνεται ο δικός μας τρόπος να προσεγγί-ζουμε τη φιλοσοφία και τη πολιτική να κάνει εμάς τόσο ανήμπορους, να μας φέρνει σε τέτοιο αδιέξοδο; Αυτό που διακυβεύεται ουσιαστικά μέσα από αυτή τη διαδικασία δεν είναι τίποτα λιγότερο από τη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η ύπαρξή μας μέσα από τη πολιτική και τη φιλοσοφία.⁴

Είναι μέσα από αυτή την πρώτη εντύπωση όπου και συναντάμε το έργο του Louis Althusser. Όχι διότι στο έργο του βρίσκεται η λύση αυτού του προβλήματος, αλλά επειδή το έργο του διακατέχεται, από το ίδιο πρόβλημα και μάλιστα δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστούμε ότι το θέτει στο επίκεντρο των φιλοσοφικών του παρεμβάσεων. Εκκινώντας από μία τέτοια αφετηρία, το έργο του Althusser μπορεί να διαβαστεί ως το φιλοσοφικό παλίμψηστο (Φουρτούνης, 2016, σ. 10) αυτού του προβλήματος, στο οποίο αποτυπώνεται η αγωνιώδης επιδίωξη να δοθεί ορατότητα, μορφή και έκφραση στο πρόβλημα της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. «Έχουμε τη δυνατότητα να βοηθήσουμε όσους προσεγγίζουν τούτο το σύνορο να το περάσουν», θα γράψει ο Althusser στις καταληκτικές σελίδες του *Μαρξισμός και Ανθρωπισμός*. Και θα συμπληρώσει: «υπό τον όρο όμως να το έχουμε εμείς οι ίδιοι διαβεί και να έχουμε εγγράψει το μη αναστρέψιμο αποτέλεσμα αυτού του τοπίου στις έννοιές μας» (2015, σ. 347). Είναι μέσα από αυτό το αίτημα από το οποίο συγκροτείται το παλίμψηστο του αλτουσεριανού έργου. Μια συγκρότηση η οποία εγγράφεται με τον ενδεχομένως μοναδικό τρόπο που θα μπορούσε να εγγραφεί· μέσα από παρεκβάσεις και πειραματικά δοκίμια, ως δοκιμές ακριβώς κατανόησης και ανάπτυξης αυτής της προβληματικής κατάστασης.⁵

Προς επίρρωση των παραπάνω θέσεων ως προς τη θεματική και τη τεχνική πτυχή της αλτουσεριανής φιλοσοφίας, μπορούμε να ανατρέξουμε στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, καθώς εκεί βρίσκουμε μια κομβική θέση του Althusser ως προς την εμπλοκή του Althusser με τη φιλοσοφία: «η φιλοσοφία υπάρχει μόνο με το να “δουλεύει” τη διαφορά της ως προς τις άλλες φιλοσοφίες, αυτές που μπορούν, από συγγένεια ή αντίθεση, να την κάνουν να νιώσει τη διαφορά της, να την αντιληφθεί και να την κατανοήσει, έτσι ώστε να καταλάβει [...] τις δικές της θέσεις»

⁴ «Δεν υπενθυμίζω τούτο το επεισόδιο ούτε από ευχαρίστηση ούτε από πίκρα», όπως έγραφε και ο Althusser, «αλλά για να το επιβεβαιώσω» (Althusser, 2015, σ. 41).

⁵ Πράγματι, στο κείμενο με τίτλο *Στους αναγνώστες που συντάχθηκε ως επίμετρο για τις διεθνείς εκδόσεις του Για τον Μαρξ*, αλλά και ταυτόχρονα ως απολογισμός της διετούς κυκλοφορίας του βιβλίου, ο Althusser θα χαρακτηρίσει τις παρεμβάσεις του ως *φιλοσοφικά δοκίμια*, εννοώντας ακριβώς πως πρόκειται για κείμενα-δοκιμές, κείμενα-πειραματισμοί (2015, σσ. 351-2).

(1983, σ. 53). Και αν μια τέτοια θέση επαρκεί για να κατανοήσουμε κάπως καλύτερα τη σημασία των παρεκβάσεων στο έργο του Althusser, ο Montag θα αναδείξει τη λογική των πειραματικών δοκιμών που συγκροτούν το αλτουσεριανό έργο μέσα από μια αγαπημένη φράση του Althusser, αντλημένη από τον Ναπολέοντα: «*on s'engage et puis on voit*» (Montag, 2010, σ. 52).

Ο λόγος για τον οποίο επιμείναμε σε αυτές τις δύο εκφάνσεις του αλτουσεριανού έργου, είναι διότι θα επιδιώξουμε να δώσουμε έκταση στον αρχικό προβληματισμό για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής συσχετίζοντας τα μονοπάτια που διανοίγουν ορισμένοι πειραματισμοί του Althusser μέσα από τον ορίζοντα μιας ορισμένης παρέκβασης. Πιο συγκεκριμένα, θα επιδιώξουμε να συσχετίσουμε τα πειραματικά δοκίμια της πολυγραφότητας και πυρετώδους για τον Althusser δεκαετίας του 1960 (1960-67)⁶ τα οποία ενιαιοποιημένα θα συγκροτήσουν αφενός το βιβλίο *Για τον Μαρξ (ΓΜ)* και αφετέρου τον συλλογικό τόμο *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο (ΝδΚ)* μέσα από την παρέκβαση «ενός πάθους πολύ πιο δυνατού και υπονομευτικού» (Αλτουσέρ Λ., 1983, σ. 51)· ενός πάθους αρκετά ανεπαίσθητου και υπαινικτικού για να αγνοηθεί παντελώς από μια μερίδα αναγνώσεων,⁷ αλλά και ταυτόχρονα τέτοιας ζωτικής σημασίας ώστε αυτά τα δύο έργα να ανάγονται από μια άλλη μερίδα αναγνώσεων ως η «σπινοζικής έμπνευσης αναζήτηση μιας κομμουνιστικής πολιτικής» (Balibar, 2016).

Είναι στον φιλόσοφο που έβγαζε τα προς το ζην κατασκευάζοντας φακούς για μικροσκόπια και τηλεσκόπια,⁸ όπου ο Althusser θα αναζητήσει έναν νέο τρόπο θέασης, νέες λέξεις, έννοιες και σχετισμούς ικανές να καταλάβουν από μία ουσιωδώς νέα οπτική γωνία το πρόβλημα που αφορά στο ζήτημα της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής. Αν θα επικεντρωθούμε σε αυτές τις δύο αλτουσεριανές παρεμβάσεις, ως προς το σπινοζικό έργο θα εστιάσουμε στην *Ηθική*, διανθίζοντας τη γεωμετρική τάξη με την οποία αυτή συγκροτείται μέσα από παραπομπές στην *Πραγματεία για τη Διόρθωση του νου (Πδν)* και στις επιστολές του με έναν ευρύ κύκλο συνομιλητών. Πιο συγκεκριμένα, θα εστιάσουμε στην *Ηθική* και στο σπινοζικό έργο μέσα από

⁶ Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '60, ο Althusser θα δημοσιεύσει πάνω από 30 γραπτά, εκ των οποίων τα 9 θα εκδοθούν ως τα δύο εν λόγω βιβλία. Άλλα γραπτά θα παραμείνουν αδημοσίευτα (Elliott, 2006). Ο Balibar θα συγγράψει ένα κατατοπιστικότατο ιστορικό το οποίο τοποθετεί τις παρεμβάσεις αυτές ταυτόχρονα στο πολιτικό αλλά και στο ακαδημαϊκό περιβάλλον της εποχής τους (2015, σσ. 13-19).

⁷ «Για να τον αναγνωρίζουμε [ως συγγραφική επιρροή], θα πρέπει τουλάχιστον κάπως να τον γνωρίζουμε», θα γράψει ως απάντηση προς αυτή τη τάση ο Althusser (1983, σ. 51).

⁸ Η κατασκευή φακών θεωρούνταν κατά την εποχή τεχνολογία αιχμής, ικανή να εντάξει τον Spinoza σε έναν κύκλο επιστημονικών προβλημάτων με επιφανείς επιστήμονες, βλ. ενδεικτικά: (Γρηγοροπούλου, 2009, σ. 22).

αυτό το οποίο ο Deleuze θα επεξεργαστεί, θα ονομάσει και θα αναδείξει ως κορυφαίο σημείο της σπινοζικής φιλοσοφίας, αυτό του *επιπέδου της εμμένειας* μέσα από το οποίο θα επιδιώξουμε να επαναπροσδιορίσουμε την αρχική απορία ως προς τη σχέση πολιτικής και φιλοσοφίας.

Η συσχέτιση, η συνάντηση αυτή μεταξύ Althusser και Spinoza, επιδιώκει να γίνει με έναν τρόπο αλτουσεριανό στη λογική του, μέσα από νέες δηλαδή παρεκβάσεις και πειραματικές θέσεις. Παρέκβαση ταυτόχρονα μέσα από έναν φακό ευρυγώνιο κι έναν φακό μεγεθυντικό ως προς το έργο του Althusser. Αφενός μέσα από τον ευρυγώνιο φιλοσοφικό φακό του Deleuze, η πολυεπίπεδη συγγραφική δραστηριότητα του οποίου καταφέρνει να κάνει ορατό έναν φιλοσοφικό ορίζοντα ο οποίος καταφέρνει να αντλεί ερεθίσματα από την κλασική φιλοσοφία μέχρι τη λογοτεχνία και από την αισθητική μέχρι την ψυχανάλυση. Και αφετέρου μέσα από έναν φακό μεγεθυντικό, αυτόν του Pierre Macherey, του οποίου η σχολιαστική οξυδέρκεια στις πτυχές του σπινοζικού έργου σε συνδυασμό με τη φιλοσοφική εγγύτητα με το έργο του Althusser, του οποίου άλλωστε υπήρξε μαθητής και στενός συνεργάτης,⁹ θα μας επιτρέψει να επιμείνουμε και να ξεκαθαρίσουμε συγκεκριμένους τόπους συνάντησης μεταξύ Althusser και Spinoza.

Αλλά και, επιπλέον, με τρόπο αλτουσεριανό, καθώς η συνάντηση Spinoza και Althusser διαμέσω Deleuze και Macherey είναι μια συνάντηση *ένοχη*, μιας και ομολογούμε πως δεν θα αναπτύξουμε, δεν μπορούμε, δεν έχει νόημα να αναπτύξουμε «κατά γράμμα» τις θέσεις ούτε του Althusser ούτε του Spinoza· μια ενοχή, ακριβώς, αλτουσεριανή κατά την οποία η αναγνώριση αυτή «δεν παίρνει άφεση αμαρτιών χάρη στην εξομολόγηση», όπως θα γράψει ο Althusser, αλλά «διεκδικεί το “αμάρτημά” της ως “αγαθό” και το υπερασπίζεται αποδεικνύοντας την αναγκαιότητά του» (2003, σ. 16). Υπερασπίζεται δηλαδή ότι δεν υπάρχει ούτως ή άλλως κάποιο «γράμμα» το οποίο υπάρχει προς ακολουθία και πως, αντιθέτως, μια φιλοσοφική παρέμβαση δεν

⁹ Συνοπτικά, ως προς την πολύ ενδιαφέρουσα ιστορία αυτής της σχέσης, ο Macherey, σύμφωνα με τη συνέντευξή του στο περιοδικό *Crisis and Critique*, όχι απλώς ήταν ένας από τους συγγραφείς στο *NdK*, αλλά επιπλέον, μαζί με τον Étienne Balibar, υπήρξαν οι μαθητές που παρότρυναν τον Althusser να πάρει τη πρωτοβουλία να οργανώσει ένα σεμινάριο γύρω από τον Marx (Interview with Pierre Macherey: *Spinoza Today*, 2021, σ. 609). Ένα χρόνο μετά την έκδοση του *NdK* στην οποία συμμετείχαν από κοινού, οι δυο τους, μαζί με άλλους μαθητές του Althusser θα συγκροτήσουν μια κλειστή ομάδα εργασίας με το όνομα *Groupe Spinoza* ως ένα μέτωπο θεωρητικής και πολιτικής παρέμβασης (Baring, 2011, σσ. 273-277), η οποία θα συνιστούσε αντιπαράδειγμα τόσο στην παραδοσιακή ακαδημαϊκή δομή όσο και στην ηγεσία του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, όπως θα ισχυριστεί ο François Dosse γενικότερα για το ευρύτερο μέτωπο της οδού Ulm της ENS επί Althusser (289 rising sign). Την ίδια χρονιά, ο Macherey θα κυκλοφορήσει από τη σειρά *Théorie* των εκδόσεων Maspero που διηύθυνε ο Althusser το *Pour une théorie de la production littéraire* και το 1979 το *Hegel ή Spinoza* (Macherey, Hegel ή Spinoza, 2019, σ. 9).

διεκδικεί να βρει αυτό εν είδει αποκάλυψης που θα πήγαζε από κάποια βαθύτερη ουσία του κειμένου, αλλά τρόπους, τεχνικές μέσα από τις οποίες μπορεί να δώσει ορατότητα και ισχύ στο πρόβλημα με το οποίο καταπιάνεται.

Αφετηρία αυτής της συνάντησης θα αποτελέσει η παρακάτω φράση του Althusser από το πρώτο του δοκίμιο στο *NδΚ*:

«[ό]σο παράδοξο και αν φαίνεται, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η εποχή μας διατρέχει τον κίνδυνο να εμφανισθεί κάποτε στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού σημαδεμένη από την πιο δραματική και επίπονη δοκιμασία που υπάρχει, από την ανακάλυψη και την εκμάθηση του νοήματος των “απλούστερων” ενεργειών της ύπαρξης: βλέπω, ακούω, μιλάω, διαβάζω, των ενεργειών που συνδέουν τους ανθρώπους με τα έργα τους, και με τα έργα που καταπνίχτηκαν, με τις απουσίες έργου» (2003, σ. 17).

Και θα αποτελέσει αφετηρία καθώς μέσα από αυτή τη φράση μπορεί να μετασχηματιστεί η αναπόφευκτα ασυνάρτητη πρώτη εντύπωση του προβλήματος το οποίο μας απασχολεί σε μια ορισμένη προβληματική καθώς μας προσκαλεί και μας προκαλεί να θέσουμε το ερώτημα σε μια νέα κλίμακα, σε έναν νέο ορίζοντα, ο οποίος δεν μπορούσε να γίνει αντιληπτός υπό το αρχικό αφηρημένο καθεστώς του προβλήματος. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για μια πρό(σ)κληση η οποία μας επιτρέπει να καταστήσουμε ορατή και υπό αμφισβήτηση την ίδια την αντίληψή μας για την πρακτική της προβληματοθεσίας, τους όρους και τα όριά της. Είναι η ενεργοποίηση μιας τέτοιας «υποψίας» η οποία μας δίνει το έναυσμα να προχωρήσουμε με τη σειρά μας στη διερώτηση και την προβληματοποίηση των «απλούστερων» ενεργειών της πολιτικής θεωρίας: γνωρίζω, αξιολογώ. Έτσι, το ερώτημα που εγκαινιάζει αυτό το πρόβλημα ως μια συγκεκριμένη προβληματική, και μέσα από το οποίο θα επιχειρήσουμε να απεγκλωβιστούμε από την αρχική αδιέξοδη κατάσταση είναι πια το εξής: τι κάνουμε όταν γνωρίζουμε ένα πολιτικό γεγονός και τι κάνουμε όταν το αξιολογούμε; Πώς μπορεί η αλτουσεριανή παρέκβαση προς το σπινοζικό επίπεδο της εμμένειας μέσα από τις παρεμβάσεις στο *ΓΜ* και στο *NδΚ* να ενεργοποιήσει μια ουσιαδώς νέα φιλοσοφική σύλληψη για την πολιτική;

Στο πρώτο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Althusser αναγνωρίζει το κυρίαρχο μοντέλο πρόσληψης της φιλοσοφικής πρακτικής. Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε να αναπτύξουμε αυτή τη θέση μέσα από την ανασυγκρότησή των αλτουσεριανών επεξεργασιών για την καρτεσιανή και την εγελιανή φιλοσοφία, τα συστήματα

αιτιότητας που προσιδιάζουν σε αυτές και τις πολιτικές προεκτάσεις που αυτές παίρνουν στην αλτουσεριανή συγκυρία. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε με ποιον τρόπο καθιστά προβληματικό αυτό το μοντέλο φιλοσοφίας φέρνοντας στο προσκήνιο το ζήτημα της υπερβατικότητας μέσα από τις κομβικές για τη κριτική του Althusser επεξεργασίες γύρω από την έννοια της ιδεολογίας. Στο τρίτο κεφάλαιο θα προχωρήσουμε στην ανάδειξη της σημασίας της παρέκβασης στον Spinoza στο έργο του Althusser, ανασυγκροτώντας τη προσπάθεια του πρώτου να θέσει έναν διαφορετικό ορίζοντα στη φιλοσοφική πρακτική μέσα από το επίπεδο της εμμένειας. Στο τέταρτο κεφάλαιο, τέλος, το ενδιαφέρον μας θα στραφεί στο πώς ο Althusser αξιοποιεί αυτή τη παρέκβαση για να επανανοηματοδοτήσει με θετικό πια πρόσημο το ζήτημα της γνώσης και της αξιολόγησης στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας.

Κεφάλαιο 1^ο. Οι γενικές θεωρίες της κλασικής φιλοσοφίας και τα συστήματά τους

«Είναι μάταιο», θα γράψει ο Deleuze, «να επιχειρούμε μια νέα διατύπωση της θεωρίας της αλήθειας χωρίς πρώτα να αξιολογήσουμε τα αξιώματα τα οποία ευθύνονται για τη διαστρεβλωμένη εικόνα της σκέψης» (Ντελέζ, 2019, σ. 205). Προχωρώντας σε έναν τέτοιο ισχυρισμό, ο Deleuze θα φροντίσει να ξεκαθαρίσει πως, σε αντίθεση με τη μαθηματική χρήση, «τα αξιώματα στη φιλοσοφία δεν είναι προϋποθέσεις την αποδοχή των οποίων ο φιλόσοφος αποζητά». Σε εντελώς αντίθετο μάλλον κλίμα, τα αξιώματα στη φιλοσοφία, με την έννοια που τα εννοεί ο Deleuze, συνιστούν ακριβώς «θέματα προϋποθέσεων που παραμένουν υπόρρητα και καθίστανται αντιληπτά με έναν προ-φιλοσοφικό τρόπο» (Ντελέζ, 2019, σ. 204). Δεν μπορούν δηλαδή να καταστούν ορατά ούτε στη βάση ενός «έστω ότι», παραμένοντας εκτός εμβέλειας του φιλοσοφικού λόγου, και ως εκ τούτου εκτός κάθε δυνατότητας επερώτησης (Μπαλτάς, 2018, σ. 356).

Είναι με τέτοια αξιώματα που επιδιώκει να έρθει αντιμέτωπος ο Althusser ως προς το ζήτημα της γνώσης και της αξιολόγησης όταν έρχεται αντιμέτωπος (2003, σ. 86) με αυτό που ονομάζει ως το κλασικό, κυρίαρχο μοντέλο φιλοσοφίας.¹⁰ Η κλασική φιλοσοφία, ως ένα μοντέλο φιλοσοφίας ή πιο συγκεκριμένα, ως ένα μοντέλο φιλοσοφικού λόγου, προσιδιάζει και ταυτόχρονα μπορεί να γίνει πιο κατανοητή μέσα από την αντίστοιχη φουκωική κατασκευή του *υπερ-λόγου* (Foucault, 2021, σ. 53). Τόσο στην περίπτωση του Althusser, όσο και σε αυτή του

¹⁰ Βλ. ενδεικτικά: (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 51; Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σσ. 434, 437; Althusser, 2015, σ. 79).

Michel Foucault, η έννοια μέσα από την οποία επιχειρείται να νοηθεί αυτό που κατανοείται ως κυρίαρχο μοντέλο φιλοσοφικού λόγου, επιδιώκει να πάρει τέτοια μορφή ώστε να μπορεί, αφήνοντας άλλες λεπτομέρειες στην άκρη, να εστιάζει στις συνθήκες δυνατότητας μέσα από τις οποίες μπορεί να υπάρξει ένας λόγος ως τέτοιος, διακριτός από κάθε άλλον. Κατά αυτόν τον τρόπο, το ενδιαφέρον μέσα από αυτήν την εννόηση παύει πια να βρίσκεται και να αφορά στο πρόσωπο το οποίο κατέχει αυτόν τον λόγο, αλλά στον τρόπο με τον οποίο ασκείται αυτός ο λόγος, στον τρόπο που ενεργοποιείται αυτός ο λόγος ως τέτοιος. Είναι μια φράση του Foucault που μπορεί να συμπυκνώσει αυτή την απόπειρα μετατόπισης του ενδιαφέροντος: «“[τ]ι σημασία έχει ποιος μιλάει;”» (Foucault, 2021, σ. 68). Δεν είναι αυτό το ερώτημα που ενδιαφέρει το πρόβλημα των αξιωμάτων της κλασικής φιλοσοφίας, όπως θα προσυπέγραφε και ο Althusser.¹¹ Δεν έχει σημασία ποιος μιλάει, σημασία έχει πώς τα πράγματα λέγονται και πώς δεν λέγονται.

Ως προς αυτήν την απόπειρα προβληματοποίησης των συνθηκών δυνατότητας της κλασικής φιλοσοφίας, ο Althusser δεν διστάζει να υπενθυμίζει διαρκώς τον πειραματικό χαρακτήρα με τον οποίο προχωρά:¹² «[χ]ωρίς να διεκδικούμε αυτό που θα μπορούσαν να είναι, προτιμήσαμε να τις παρουσιάσουμε όπως είναι: ανολοκλήρωτα κείμενα, απλές αρχές μιας *ανάγνωσης*»: «[οι εισηγήσεις που συγκρότησαν το Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο] [ε]ίναι φιλοσοφικά δοκίμια, πρώτα βήματα για μια έρευνα μακράς πνοής, προσωρινά αποτελέσματα που προφανώς χρήζουν διορθώσεων» (2015, σ. 352). Αυτές οι υπενθυμίσεις δεν συνιστούν απαραίτητα ή μονάχα τον τρόπο με τον οποίο ο Althusser επιχειρεί να κερδίσει την εύνοια του αναγνώστη, δηλώνοντας τη φιλοσοφική ταπεινότητα των συγγραφέων. Συνιστούν μάλλον προειδοποιήσεις για τον αναγνώστη, προειδοποιήσεις ότι «διέρχεστε σε αυτά τα κείμενα με δικό σας κίνδυνο» χωρίς καμία δικλείδα ασφαλείας.

Ωστόσο, η φράση που θα μπορούσε να αποδόσει καλύτερα τη μορφή των 9 δοκιμίων με την υπογραφή του Althusser που θα συγκροτήσουν το *ΓΜ* και το *ΝδΚ*, είναι μια φράση από το παραγνωρισμένο δοκίμιο με τίτλο *To Piccolo Teatro. Μπερτολάτσι και Μπρεχτ (Σημειώσεις για ένα υλιστικό θέατρο)*. Σε αυτό το παραγνωρισμένο δοκίμιο, παρά το γεγονός ότι βρίσκεται, όπως θα σημειώσει ο Balibar στο «πραγματικό γεωμετρικό και θεωρητικό κέντρο ολόκληρου του

¹¹ Ο Althusser άλλωστε θα κάνει εγκωμιαστική αναφορά *ΝδΚ* τόσο στη *Γέννηση της Κλινικής*, όσο και στην *Ιστορία της Τρέλας* τα οποία είχαν εκδοθεί λίγα χρόνια νωρίτερα (2003α, σσ. 32, 61; 2003β, σ. 320).

βιβλίου» (2015, σ. 24), ο Althusser ενώ ασχολείται με τον Brecht και τον Bertolazzi, προχωρά σε ένα συμπέρασμα το οποίο μπορεί να περιγράψει κάλλιστα και τα δικά του γραπτά:

«έχουμε να κάνουμε με μορφές χρονικότητας που δεν κατορθώνουν να ενσωματωθούν η μία μέσα στην άλλη, που δεν έχουν σχέση η μία με την άλλη, που συνυπάρχουν, διασταυρώνονται, αλλά δεν συναντιούνται ποτέ, ούτως ειπείν· με βιωματικά συμβάντα που διαπλέκονται σε μια διαλεκτική η οποία είναι εντοπισμένη παράμερα και, τρόπον τινά, στον αέρα· είναι έργα που σφραγίζονται από μια εσωτερική αποσύνδεση, από μια αζεδιάλυτη ετερότητα. (2015, σσ. 208-9).

Σε αυτά τα κείμενα τα οποία παραμένουν προκλητικά αφύλακτα, ανοιχτά σε νέες επεξεργασίες, θα μπορούσαμε να σχηματίσουμε μια πρώτη ορολογία μέσα από την οποία ο Althusser επιχειρεί να δώσει περιεχόμενο και μορφή σε αυτό το οποίο ονομάζει *κλασική φιλοσοφία*, ανασυγκροτώντας και συνενώνοντας ομολογουμένως όχι κάτι περισσότερο από μια λακωνική αναφορά από το *ΝδΚ* και δύο ενδεικτικά σημεία από το *ΓΜ*. Κατά τον Althusser, το πρόβλημα της γνώσης και της αξιολόγησης ενός πολιτικού γεγονότος εξαντλείται στους όρους και στα όρια δύο γενικών θεωριών και των αντίστοιχων συστημάτων δραστηκότητας που είναι διαθέσιμα στην κλασική φιλοσοφία. Σε αυτή την ορολογία, ως γενική θεωρία, δεν θεωρείται μια θεωρία αντίθετη προς κάποια ειδική θεωρία, μια αφηρημένη θεωρία σε αντίθεση με μια συγκεκριμένη, αλλά μια θεωρία που μελετά συγκεκριμένα το πεδίο της μέγιστης δυνατής γενικότητας. Ουσιαστικά, αν και ο Althusser δεν θα χρησιμοποιήσει αυτούς τους όρους στις παρεμβάσεις του, μια γενική θεωρία συνιστά μια θεωρία του είναι, μια οντολογία. Με τον όρο «σύστημα δραστηκότητας» αντίστοιχα, ο Althusser εννοιολογεί ένα μοντέλο αιτιότητας (2003, σ. 443), δηλαδή τη δραστηκή σχέση μεταξύ μιας αιτίας και ενός αποτελέσματος, τον τρόπο, πιο συγκεκριμένα, με τον οποίο επιτυγχάνεται η συνάρθρωσή τους (2003, σ. 425).

Η γενική θεωρία των πηγών

Η πρώτη γενική θεωρία θα πάρει από τον Althusser το όνομα της *θεωρίας των πηγών* (2015, σ. 90). Κατά τον Althusser, σε μια τέτοια θεωρία είναι «η απαρχή [η οποία] σταθμίζει την ανάπτυξη» (Althusser, 2015, σ. 91). Πιο συγκεκριμένα, και σύμφωνα με την αλτουσεριανή εικονοποίηση αυτής της σχέσης στο πρώτο δοκίμιο του *ΝδΚ* (10^η «θέση»), σε αυτό το σχήμα η απαρχή συνιστά την ουσία –και άρα την αλήθεια– της ανάπτυξης, τον ουσιώδη –και άρα αληθή– πυρήνα της, ενώ η ανάπτυξη με τη σειρά της δεν είναι τίποτα άλλο παρά το φαινομενικό

περίβλημα αυτής της απαρχής. Η απαρχή επομένως σταθμίζει την ανάπτυξη καθώς η απαρχή συνιστά την ουσία της ανάπτυξης, του πράγματος που πρόκειται να αναπτυχθεί.

Πώς λοιπόν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία ενός γεγονότος, σύμφωνα με τη γενική θεωρία των πηγών; Σε αυτή τη γενική θεωρία, όπως θα γράψει ο Montag «η γνώση εκκινεί από την ερμηνευτική κίνηση που αποσυνθέτει την υλικότητα του κόσμου, ώστε να συλλάβει την αλήθεια που [αυτός, ο υλικός, κόσμος] συγκαλύπτει» (2021, σ. 14). Μια τέτοια γνώση επομένως είναι εφικτή στον βαθμό που, αφαιρώντας διαδοχικά τις επιμέρους στρώσεις του φαινομένου περιβλήματος, καταφέρουμε να αντικρίσουμε το πυρηνικό ά-τομο στο οποίο λανθάνει και πυροδοτείται εν συνεχεία η ανάπτυξη αυτού του γεγονότος. Είναι αναπόφευκτα η εικόνα ενός ατόμου, ως της φύσης αυτής η οποία δεν μπορεί να ταμεί περαιτέρω, η οποία προβάλλει ως η πραγματικότητα στην οποία πρέπει να αντιστοιχεί η γνώση. Η γνώση, στον βαθμό που θέλει να είναι πραγματικά γνώση, πρέπει επομένως να σχηματίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε να ανταποκρίνεται σε αυτήν την εικόνα και να την αναπλάθει σε κάθε σημείο της διαδικασίας της.

Τι συμβαίνει όταν αυτή η γενική θεωρία συναντά τη θεωρία της πολιτικής; Ποια είναι η εξηγητική βάση μέσα από την οποία δομείται ένα πολιτικό γεγονός; Σε αυτήν την ατομιστική θεώρηση, στον βαθμό που το «όλο είναι “αποτέλεσμα” των μερών του [...καθώς] προκύπτει αιτιακά από τα προϋπάρχοντα μέρη, βάσει της “ουσίας” των τελευταίων» (Φουρτούνης, 2002, σ. 202), ένα πολιτικό γεγονός δεν μπορεί να βρίσκει την αρχή και την αλήθεια του παρά στην ιδέα της πιο πυρηνικής φύσης στην οποία μπορεί αυτό να αναχθεί. Στον βαθμό που η ουσία πρέπει να αντιστοιχεί σε μια τέτοια εικόνα, η ουσία του πολιτικού επιπέδου δεν μπορεί παρά να βρίσκεται στη στοιχειώδη φύση του ανθρώπου. Η ιδέα του ανθρώπου, ο άνθρωπος προβάλλει έτσι ως η εναρκτήρια ιδέα, η απαρχή που θέτει σε κίνηση το πολιτικό γεγονός. Είναι ο άνθρωπος, το στοιχειώδες αυτό άτομο το οποίο βρίσκεται στην πηγή του γεγονότος και το συγκροτεί πυροδοτώντας σε αυτό την εκδήλωση της ουσίας του.

Η μεταβατική-αναλυτική καρτεσιανή αιτιότητα

Πώς ωστόσο φτάνουμε σε αυτό το συμπέρασμα το οποίο θέτει την κινητήριο δύναμη ενός πολιτικού γεγονότος στην ανθρώπινη ουσία; Υποστηρίξαμε και παραπάνω ότι για να μπορέσει ο Althusser να εστιάσει στον τρόπο με τον οποίο δομείται ο λόγος της κλασικής φιλοσοφίας, είναι πρόθυμος να αφήσει με τη σειρά του πολλές σημαντικές παραμέτρους εκτός πλαισίου. Είναι για αυτόν τον λόγο όπου ο Althusser θα δεσμεύσει το εύρος του ερωτήματος αυτού σε μια μοναδική

απάντηση, δημιουργώντας μια απόλυτη αναλογία όπου από τη μία πλευρά τίθεται ως ενιαίο το ανθρωπιστικό ρεύμα που αναδύεται εκ νέου στη Γαλλία της εποχής και από την άλλη αυτό που ο Althusser θα χαρακτηρίσει ως το «καρτεσιανής προελεύσεως μηχανιστικό σύστημα» (2003β, σ. 437). Αυτός ο ανθρωπισμός, είναι ο ανθρωπισμός κατά τον οποίο ο άνθρωπος είναι η «αρχή που διέπει κάθε θεωρία» (2015, σ. 333) και ταυτόχρονα ο ορίζοντάς της (2003β, σ. 373), ενώ το φιλοσοφικό σύστημα του Descartes, συνιστά τη συνθήκη δυνατότητας μιας τέτοιας θεωρίας, καθώς ο τελευταίος «ανήγαγε την αιτιότητα σε μεταβατική και αναλυτική δραστικότητα» (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 437).

Υπό αυτή τη λογική, αν καταλήγουμε στην ανθρώπινη ουσία ως αρχή και κινητήριο μοχλό της πολιτικής είναι διότι κατά τον Descartes, στην αναλυτική αιτιότητα, η αιτία μεταβιβάζει μια πραγματικότητα που διαθέτει προς το αποτέλεσμα, το οποίο αρχικά τη στερείται καθώς απλώς έπεται αυτής, χρονικά και λογικά. Ποια ωστόσο από όλες τις αιτίες συνιστά την πρωταρχική; Καθιστώντας ηγεμονικό αυτό το ρεύμα του ορθολογισμού, ο Descartes θα καταστήσει ταυτόχρονα κυριαρχική τη θέση πως η πραγματικότητα είναι κάτι που εξασθενεί λόγω των μεταβάσεών της από την αιτία στο αποτέλεσμα. Το αποτέλεσμα, έτσι, έχει πάντοτε μια εξασθενημένη μορφή πραγματικότητας της οποίας η πλήρης, ατόφια πραγματικότητα μπορεί να βρεθεί μονάχα στην αιτία της. Είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο που η πραγματικότητα, στην πιο πραγματική μορφή της προσιδιάζει πάντοτε σε κάτι το α-τομικό. Γιατί μόνο σε μια τέτοια φύση υπάρχει ολόκληρη η πραγματικότητα, καθώς τίποτα, κανένα φαινόμενο δεν μπορεί να αφαιρεθεί περαιτέρω· υπάρχει μόνο καθαρή πραγματικότητα. Και, επιπλέον, είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο όπου μόνο η αναλυτική μέθοδος είναι σε θέση να μας υποδεικνύει «με ποιο τρόπο τα αποτελέσματα εξαρτώνται από τις αιτίες» (Deleuze, 2002β, σ. 191), με ποιο τρόπο δηλαδή ένα σύνολο, όπως αυτό το οποίο συνιστά ένα πολιτικό γεγονός μπορεί να εξηγηθεί στον βαθμό που αναλυθεί στην α-τομική φύση από την οποία πηγάζει.

Η γενική θεωρία των προαναγγελιών

Στον αντίποδα αυτής της γενικής θεωρίας, ο Althusser βρίσκει στην κλασική φιλοσοφία αυτό που θα ονομάσει ως τη γενική «θεωρία των προαναγγελιών» (2015, σ. 90), η οποία, κατά τον ίδιο, «δημιουργήθηκε ακριβώς για να δείξει τη δραστικότητα του όλου επί των στοιχείων του» (2003β, σ. 438). Πιο συγκεκριμένα, ο Althusser θα θεωρήσει τις πολιτικές προσλήψεις της εγελιανής φιλοσοφίας ως την παραδειγματική περίπτωση της θεωρίας των προαναγγελιών.

Πράγματι, κατά τον Hegel «ο Λόγος είναι η τελεολογική διεργασία» (Macherey, 2019, σ. 316) και είναι υπό αυτήν την προοπτική όπου και ξεδιπλώνεται η ιστορική κίνηση. Ο Macherey θα διατυπώσει ως εξής την ένσταση που εγείρεται στο καρτεσιανό σύστημα μέσα από την ανάδυση της γενικής θεωρίας των προαναγγελιών: «εξ ορισμού, οτιδήποτε έρχεται στο ξεκίνημα είναι προσωρινό, ανολοκλήρωτο, καταδικασμένο να εξαφανιστεί, διότι πρέπει να παραχωρήσει τη θέση του σε εκείνο του οποίου συνιστά απλώς τον προκαταρκτικό όρο» (2019, σ. 84).

Αν επομένως κατά τη θεωρία των προαναγγελιών στην αρχή βρίσκεται μονάχα κάτι το ατελές και παροδικό, τότε είναι τα στοιχεία που δεν έχουν παρά μόνο τη «φαινομενική όψη μιας ανεξάρτητης ύπαρξης» (Althusser, 2015, σ. 290), είναι τα στοιχεία τα οποία συνιστούν απλώς *απόηχους, προαναγγελίες εαυτού, υπαινιγμούς προς εαυτόν* (Althusser, 2015, σ. 152). Τα στοιχεία ενός γεγονότος όχι μόνο δεν προ-ηγούνται του συμβάντος και δεν συγκροτούν την ολότητά του, αλλά εντελώς αντίστροφα, είναι αυτά τα ίδια τα οποία έπονται και συγκροτούνται από αυτό, από αυτή την ολότητα.

Αν επομένως ένα γεγονός μπορεί να γίνεται γνωστό, αυτό γίνεται γνωστό μονάχα κατά την ολοκλήρωσή-ολοποίησή του, ως η ολοκλήρωση-ολοποίησή του καθώς είναι το «τέλος [αυτό το οποίο] κρίνει το νόημα που έχουν οι στιγμές της διαδρομής» (Althusser, 2015, σ. 91). Σε αυτό το σχήμα το τέλος είναι η πραγματική αρχή, με την έννοια ότι το τέλος είναι αυτό που άρχει επί των στιγμών του, έτσι ώστε κάθε στιγμή να είναι στιγμή μονάχα μέσα από την προοπτική της προαναγγελίας του τέλους στο οποίο αυτή η στιγμή τείνει. Αν είναι στο τέλος που κατοικεί η ουσία του γεγονότος, τότε η γνώση μπορεί να εξαχθεί μονάχα από αυτό το σημείο και ως ένα τέτοιο, τελικό, ολικό ακριβώς σημείο. Η εικόνα που πρέπει να αντιστοιχεί στη γνώση ενός γεγονότος έγκειται έτσι στην εικόνα όχι του ατομικού, αλλά του ολικού, της ολότητας. Ένα πολιτικό γεγονός κατά αυτόν τον τρόπο μπορεί να γίνει γνωστό μονάχα μέσα στον προορισμό στον οποίο και ολοποιείται· ολοποιείται το ίδιο, γίνεται δηλαδή ένα γεγονός με αρχή, μέση και τέλος, αλλά και ολοποιείται, ποιείται το ίδιο δηλαδή από το Όλο.¹³ Είναι γι' αυτό τον λόγο όπου κατά τη διάσημη φράση του Hegel η γλαύκα της Αθηνάς, το σύμβολο της γνώσης, μπορεί και πετά μόνο όταν πέφτει η νύχτα (Χέγκελ, 2012, σ. 30), διότι μόνο τότε έχει αποκτήσει το γεγονός το νόημά του, τη φύση του ως γεγονός.

¹³ Είναι μέσα από αυτό το πρίσμα της διπλής διαδικασίας ολοποίησης με το οποίο προσεγγίζει ο Althusser στο δεύτερο δοκίμιο στο *Ndk* τις κατηγορίες του συγχρονικού και του διαχρονικού στον Hegel και στην εγελιανή παράδοση.

Είναι μέσα από αυτές τις επεξεργασίες όπου αναδύεται κατά τον Althusser το ρεύμα του *οικονομισμού* ως η ειδική προαναγγελία που προσιδιάζει στη πολιτική θεωρία. Και αυτό διότι αν δεχτούμε την κριτική της θεωρίας των προαναγγελιών, δεν μπορεί πια να είναι η «βασιλεία του Ανθρώπου» (Althusser, 2015, σ. 313) αυτή η οποία καθορίζει τη μορφή και το περιεχόμενο ενός πολιτικού γεγονότος, διότι ακριβώς είναι απλώς η αρχή του, μια αρχική συνθήκη, και όχι μια ολότητα η οποία θα ήταν ικανή να ολοποιεί κάθε πτυχή ενός πολιτικού γεγονότος. Τον εξηγητικό ρόλο ενός πολιτικού γεγονότος αναλαμβάνει η «αυτή μεγαλειότητα της Οικονομίας» (Althusser, 2015, σ. 168), ακριβώς διότι μπορεί να ανταποκριθεί στην απαίτηση μιας ολότητας η οποία δημιουργεί ένα καθολικό πλαίσιο, κάθε μέρος του οποίου μπορεί να ειπωθεί ως «pars totalis που εκφράζει άμεσα το όλο, το οποίο είναι [ήδη] εγκατεστημένο σε κάθε μέρος» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 19).¹⁴ Σε αυτό το εξηγητικό σχήμα, ο μόνος λόγος κατά τον οποίο και για τον οποίο υπάρχει η πολιτική είναι αυτός ο οποίος μπορεί να εντοπίσει στην πολιτική τη τελεολογική κίνηση της οικονομίας, να δείξει δηλαδή τον σκοπό ο οποίος εκπληρώνεται στην πολιτική στιγμή από το όλο της οικονομίας.

Η εκφραστική, εγγεληνική αιτιότητα

Αν η γενική θεωρία των πηγών βρίσκει ακριβώς την αρχή της στον Descartes, πώς προκύπτει η εξήγηση του οικονομισμού της θεωρίας των προαναγγελιών; Μια τέτοια εξήγηση μπορεί να εκφραστεί μέσα από τις επεξεργασίες των πρώτων ιστορικά ισχυρών αμφισβητήσεων ενάντια στο καρτεσιανό σύστημα, και πιο συγκεκριμένα στη σύλληψη της αιτιότητας ως εκφραστικού όλου από τον Leibniz. Ωστόσο, αν ο Althusser προχωρά σε αυτήν την αναγνώριση, δεν το κάνει παρά για να τη βάλει με τη μία και την αυτή κίνηση στην άκρη, στρέφοντας τη προσοχή του στην εγγεληνική ανα-συγκρότηση αυτής της σύλληψης, η κληρονομιά της οποίας αναδύεται στη μεταπολεμική Γαλλία ως καθοριστική τόσο για αυτούς που επιδιώκουν να τη διεκδικήσουν όσο και γι' αυτούς που επιδιώκουν να την απαρνηθούν.¹⁵ Αντίστοιχα ωστόσο με την αλτουσεριανή αντιμετώπιση της φιλοσοφίας του Descartes, η φιλοσοφία του Hegel δεν γίνεται ορατή παρά μονάχα ως η συνθήκη δυνατότητας της γενικής θεωρίας των προαναγγελιών. Παρόλα αυτά, ο Althusser δεν θα διστάσει να ξεκαθαρίσει πως ο οικονομισμός για τον οποίο κάνει λόγο συνιστά

¹⁴ Τα μοναρχικά λογοπαίγνια του Althusser εδώ δεν είναι προφανώς απλώς σχήματα λόγου. Ή μάλλον, ως τέτοια, εικονοποιούν ακριβώς τη πραγματικότητα που θέλει να υποδείξει ο Althusser με τη κριτική του στα σχήματα της κλασικής φιλοσοφίας: μια πραγματικότητα η οποία μπορεί να ειπωθεί μονάχα ως ιεραρχικά παγιωμένη, όπου οι αποφάσεις είναι πάντα αποφάσεις ενός κλειστού κέντρου το οποίο έχει το αποκλειστικό, αδιαμφισβήτητο και αναφαίρετο δικαίωμα να τις κατέχει και να τις φέρει εις πέρας.

¹⁵ Βλ. ενδεικτικά: (Hamza, 2021).

μια προσλαμβάνουσα της εγγελιανής φιλοσοφίας η οποία παρά το γεγονός ότι καθίσταται ηγεμονική στην συγκυρία κατά την οποία γράφει, η βαρύτητά της δεν ανταποκρίνεται στο τέλος της ημέρας σε τίποτα περισσότερο από έναν «εγγελιανισμό των φτωχών» (Elliott, Althusser's Solitude, 1992).¹⁶

Σε αυτό το λαϊβνίτειο σύστημα, το οποίο κατά τον Althusser «διέπει ολόκληρη τη σκέψη του Χέγκελ» (2003β, σ. 438), επιδιώκεται η ρήξη με την αναλυτική αιτιότητα του Descartes μέσα από την υποστήριξη μιας εκφραστικής, «πνευματικού τύπου» (Althusser, 2015, σ. 289) δραστηριότητας. Σε αυτή την ανάγνωση, ακριβώς επειδή η αρχή δεν μπορεί να μας δείχνει παρά το πλέον ατελές, η αιτιότητα δεν μπορεί, σε τελική ανάλυση, να είναι αναλυτική. Εντελώς αντίθετα, καθώς κάθε ένα στοιχείο υπάρχει για να δώσει έκφραση σε μια σύνθεση που ξεπερνά τη στοιχειώδη φύση του, η αιτιότητα που προσιδιάζει στην πραγματικότητα είναι η εκφραστική αιτιότητα.

Ο καθορισμός, και άρα η εξήγηση σύμφωνα με αυτές τις θεωρητικές επεξεργασίας δεν είναι κάτι που μεταβιβάζεται από ένα στοιχείο σε ένα άλλο στοιχείο, αλλά συνιστά μια έκφραση. Κατά αυτήν την έκφραση, αν ένα στοιχείο μπορεί να υπάρχει και δευτερευόντως να εξηγείται, είναι διότι εκφράζεται σε αυτό ήδη μια ανώτερη αρχή η οποία το θέτει σε κίνηση. Σε αυτή τη λογική, ο Althusser θα ισχυριστεί πως κατά τον Hegel ο ιστορικός χρόνος, η ιστορία ως γεγονός «δεν είναι παρά αντικατοπτρισμός [...] της εσωτερικής ουσίας της ιστορικής ολότητας που ενσαρκώνει μια στιγμή της ανάπτυξης της έννοιας (εδώ: της ιδέας)» (2003β, σ. 306). Αν υπάρχει κάθε στιγμή, υπάρχει ως η εκφραζόμενη προαναγγελία της πορείας μιας έννοιας προς την ολοποίησή της. Κατά αυτόν τον τρόπο, όπως θα σημειώσει ο Deleuze για τη λογική της έκφρασης στον Leibniz, «η έκφραση δεν θα διαχωρισθεί ποτέ από μια συμβολοποίηση της οποίας η αρχή είναι πάντοτε η τελικότητα ή η τελική συμφωνία» (2002β, σ. 283). Σε αυτό το σχήμα, το τι συμβαίνει είναι πάντοτε ο συμβολισμός κάτι άλλου, το οποίο «άλλο» κατέχει το νόημα και την ικανότητα να νοηματο-δοτεί το τι συμβαίνει ως δική του έκφραση, ως δική του συμβολοποίηση.¹⁷

¹⁶ Για τη μακρά και διαρκώς τεταμένη σχέση του Althusser με την εγγελιανή παράδοση, εκτός της προηγούμενης παραπομπής βλ. και (Diefenbach, 2016; Matheron, 2014).

¹⁷ Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε πως το σχήμα της κλασικής φιλοσοφίας όπου από την μία τίθεται ο καρτεσιανός ανθρωπισμός ως ο «εξελικτισμός των πλουσίων» (Elliott, 1992, σ. 22) και από την άλλη ο οικονομισμός ως ο «εγγελιανισμός των φτωχών» δεν συνιστά, δεν μπορεί να συνιστά τίποτα περισσότερο από την

Κεφάλαιο 2^ο. Η αλτουσεριανή κριτική

Δύο γενικές θεωρίες;

Η κριτική του Althusser απέναντι στην κλασική φιλοσοφία όπως την έχει αναδείξει μέσα από αυτές τις δύο γενικές θεωρίες και τύπους δραστικότητας εμφανίζει μια κλιμακωτή ένταση. Σε ένα πρώτο επίπεδο έντασης, ο Althusser διερωτάται αν η αντιπαράθεση των δύο γενικών θεωριών είναι επαρκής αιτία ώστε να αναγνωρίζουμε πράγματι πως έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές γενικές θεωρίες. Ερώτημα προφανώς ρητορικό, καθώς μια αντιπαράθεση, ως τέτοια, δεν μπορεί να αποτελεί κριτήριο οικοδόμησης μιας διαφορετικής γενικής θεωρίας. Ποιο ωστόσο είναι το κριτήριο εμφάνισης μιας γενικής θεωρίας; Ως προς τι έρχεται στην ύπαρξη;

Μια γενική θεωρία έρχεται στην ύπαρξη με έναν τρόπο αναγκαία παράδοξο καθώς θέτει ένα πρόβλημα με τρόπο που μέχρι πρότινος ήταν ορατό μονάχα ως αόρατο, πάνω σε ένα επίπεδο που μέχρι πρότινος ήταν υπαρκτό μονάχα ως ανύπαρκτο, μέσα από έναν σχετισμό εννοιών που μέχρι πρότινος νοούνταν ως ανεννόητος, ως α-νόητος. Είναι μια τέτοια διαδικασία *ποιοτικής ασυνέχειας* (Althusser, 2015, σ. 241) που επιχειρεί να αναδείξει ο Althusser μέσα από το μπασελαριανό εννοιακό δάνειο της επιστημολογική τομής (Althusser, 2015, σ. 55). Είναι η παραγωγή μιας τέτοιας τομής που συγκροτεί μια γενική θεωρία στον βαθμό που τη διαφοροποιεί από το προηγούμενο σώμα γνώσεων και την πειθαρχία του. Θα γράψει ο Althusser: «καμία μεγάλη ανακάλυψη δεν έγινε χωρίς να καταδειχτεί ένα νέο αντικείμενο, ή ένας νέος τομέας, χωρίς να εμφανιστεί ένας νέος ορίζοντας νοήματος, μια νέα στεριά, απ' όπου έχουν εξοριστεί οι παλαιές εικόνες και οι παλαιοί μύθοι» (2015, σ. 130).

Είναι αυτή ωστόσο η περίπτωση μας όσον αφορά στις δύο γενικές θεωρίες; Είναι τέτοια η διαφορά, διαφορά τομής, μέσα από την οποία τίθενται ως αντιπαραθετικές; Στον βαθμό που η γνώση παραμένει μια ήδη ορισμένη εικόνα προς αντιστοίχιση, και στον βαθμό που αυτή η αντιστοίχιση μπορεί να επιτευχθεί μέσα από μια ιεραρχική, χρονο-λογική διάκριση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, ουσίας και φαινομένου, ιδεατότητας και υλικότητας τότε η απάντηση πρέπει να είναι ξεκάθαρη: σαφώς και όχι.

βιτγκενσταϊνική ανεμόσκαλα του Althusser. Ένα σχήμα το οποίο για να καταδείξει την ανοησία από την οποία επιχειρεί να απεμπλακεί, δεν έχει καμία άλλη διαθέσιμη πρώτη ύλη παρά ανόητους ισχυρισμούς. Ως ανόητο, δεν υποδηλώνει παρά την ίδια του την ανοησία. Ως εκ τούτου, όχι μόνο δεν πρέπει να επιμείνουμε σε αυτό το σχήμα, αφού το κατανοήσουμε, αλλά πρέπει να φύγουμε όσο το δυνατόν γρηγορότερα από αυτό, να πετάξουμε την ανεμόσκαλα η οποία αφότου έχει επιτελέσει τον παράδοξο αυτό ρόλο, δεν συνιστά τίποτα άλλο για τη φιλοσοφική παραγωγή παρά ένα ανόητο βαρίδι (Μπαλτάς, 2018, σσ. 329-31).

Το επιχείρημα της αναστροφής

Επιχειρώντας να αναπτύξουμε την παραπάνω θέση, μπορούμε να εστιάσουμε στο γεγονός πως το σκανδαλώδες που θα εντοπίσει ο Hegel στην κριτική του στον Descartes, δεν αφορά στην ύπαρξη μιας εικόνας η οποία θα πρέπει να υπηρετείται, αλλά, όπως θα τονίσει ο Macherey, αφορά στη «τάξη διαδοχής στην οποία πραγματώνεται» (2019, σ. 122). Το κριτήριο διαφοροποίησης αφορά στο αν θα πρέπει πράγματι να προ-ηγείται το στοιχείο επί του όλου ή αν θα πρέπει να αντιστραφούν οι ρόλοι μεταξύ των όρων, με την τοποθέτηση της ιεραρχίας στο τέλος, στο όλο. Έτσι, κατά αυτόν τον ορίζοντα, το σκάνδαλο επιλύεται μέσα από μια νέα φιλοσοφία η οποία αναστρέφει την καρτεσιανή τάξη, «τοποθετώντας το Όλον στο τέλος της διαδικασίας και διατάσσοντας τους καθορισμούς του ως στιγμές που προοδευτικά οδηγούν εκεί» (Macherey, 2019, σ. 122).

Αν ωστόσο η διαφωνία έγκειται στο μέρος στο οποίο βρίσκεται το *αρχιμήδειο σημείο* (Ντεκάρτ, 2003, σσ. 70-1), και αν αυτή η διαφωνία επιλύεται μέσα από την τοποθέτηση του αρχιμήδειου σημείου σε νέες συντεταγμένες, τότε το ζήτημα που διαφοροποιεί τις δύο θέσεις δεν συνιστά ζήτημα φιλοσοφικό, αλλά ζήτημα γεωγραφίας (May, 2021, σ. 58). ακριβώς στον βαθμό που η διαφορά αφήνει άθικτο τον ρόλο που επιτελεί ένα τέτοιο σημείο, μιας και η διαφοροποίηση κατορθώνει να επιλύεται μέσω μιας γεωγραφικής αλλαγής, δείχνει ότι το πρόβλημα μεταξύ των δύο θεωριών δεν ήταν εξαρχής πρόβλημα φιλοσοφικό. Όπως θα τονίσει ο Althusser,

«[μ]ια φιλοσοφία που έχει αναστραφεί κατ'αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί τελείως διαφορετική από την αντεστραμμένη φιλοσοφία, παρά χάριν θεωρητικής μεταφοράς: στην πραγματικότητα, η δομή της, τα προβλήματά της, το νόημα των προβλημάτων της συνεχίζουν να κατατρύχονται από την ίδια προβληματική» (2015, σ. 114).

Υπό αυτήν την οπτική, τα δύο αυτά συστήματα για τον Althusser όχι απλώς δεν αντιπαραθέτουν δύο διαφορετικές φιλοσοφικές προβληματικές ως προς το ζήτημα της φύσης και της κατοχής της γνώσης, αλλά συνίστανται σύμφωνα με ένα «παιχνίδι που υπακούει στους ίδιους κανόνες» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 79), στον ίδιο «τύπο σκέψης» (Althusser, 2015, σ. 287; Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σσ. 371-2). Πράγματι, είτε δεχτούμε τις επεξεργασίες της θεωρίας των πηγών είτε τις «αντιθετικές» θέσεις της θεωρίας των προαναγγελιών, τόσο το πρόβλημα το οποίο τίθεται όσο και η λύση παραμένουν, φιλοσοφικά μιλώντας, ίδια: «οι παρόντες όροι και η σχέση τους δεν παραλλάσσονται παρά στο εσωτερικό μιας αμετάβλητης δομής-τύπου, η οποία συγκροτεί αυτή

την ίδια την προβληματική» (Althusser, 2015, σ. 322). Είναι για αυτόν τον λόγο όπου ο Althusser θα φτάσει σε σημείο να υποστηρίξει πως ο μηχανιστικός υλισμός του ανθρωπισμού ο οποίος εξηγεί μία κατάσταση καθώς μεταβαίνει από ένα άτομο σε ένα άλλο και ο ιδεαλισμός της συνείδησης του οικονομισμού κατά τον οποίο μια κατάσταση εξηγείται ως μια στιγμή στην πορεία του οικονομικού πνεύματος, δεν είναι παρά οι «δίδυμες συγχύσεις» του ενός και του αυτού φιλοσοφικού μοντέλου (2015, σ. 287).

Δύο γενικές θεωρίες;

Ο Althusser δεν σταματάει ωστόσο σε αυτή την παρατήρηση, αλλά συνεχίζει να κλιμακώνει την ένταση, δημιουργώντας ένα νέο και αρκετά πιο σύνθετο σχήμα κριτικής, μέσα από το οποίο επιχειρεί να δώσει μια εξήγηση για την παραπάνω θέση. Αν προηγουμένως τέθηκε υπό αμφισβήτηση ο αριθμός των γενικών θεωριών με τις οποίες έχουμε πράγματι να κάνουμε, τώρα το πρόβλημα που τίθεται είναι αν πραγματικά πρόκειται για γενικές θεωρίες αυτές οι θεωρίες με τις οποίες έχουμε να κάνουμε. Θα γράψει, προς υπεράσπιση της αναγκαιότητας μιας γενικής θεωρίας στο δοκίμιο που τιτλοφορείται *Για την υλιστική διαλεκτική*:

«Όπως συμβαίνει με κάθε θεωρητική διατύπωση, αυτός ο ορισμός [ο ορισμός κάποιων θεωρητικών επεξεργασιών ως γενική θεωρία] υπάρχει μόνο χάρη στα συγκεκριμένα περιεχόμενα που μας επιτρέπει να στοχαστούμε.

Όπως συμβαίνει με κάθε θεωρητική διατύπωση, αυτός ο ορισμός πρέπει να μας επιτρέψει να στοχαστούμε καταρχάς αυτά τα συγκεκριμένα περιεχόμενα.

Δεν μπορεί να διατείνεται ότι είναι Θεωρία με τη γενική έννοια του όρου παρά μόνο αν μας επιτρέπει να στοχαστούμε το σύνολο των συγκεκριμένων περιεχομένων, τόσο εκείνων από τα οποία προέρχεται όσο και εκείνων από τα οποία δεν προέρχεται» (2015, σ. 307)

Απέναντι επομένως σε μια γενική θεωρία, ξεπηδάει εκ των πραγμάτων μια απαίτηση κοινή σε εμάς όσο και στην ίδια: να εξηγηθεί ποια νέα γνώση συγκροτεί αυτή η θεωρία και με ποιον τρόπο κατορθώνει να προβεί σε κάτι τέτοιο. Πρόκειται για μια απαίτηση κοινή σε εμάς όσο και στην ίδια τη θεωρία καθώς αν δεν μπορεί να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται από την υπάρχουσα γνώση, την τομή της, τον νέο ορίζοντα νοήματος στον οποίο τοποθετείται, αυτό σημαίνει πως παραμένει δέσμια του συστήματος αναφορών που επεδίωκε να ξεπεράσει. Ο Althusser θα ξεκαθαρίσει παραπάνω αυτή τη θέση όταν και θα ισχυριστεί ως προς τη σχέση του Marx με τον Hegel πως, εφόσον η διαφοροποίηση στο σύστημα αναφορών είναι κάτι το

«δυνατό, είναι και αναγκαίο, θα έλεγα μάλιστα ζωτικό για τον μαρξισμό». Και εξηγεί, ακριβώς παρακάτω: «[δ]ιότι δεν μπορούμε απλώς να επαναλαμβάνουμε επ' αόριστον προσεγγιστικές διατυπώσεις [...] εκτός βέβαια αν επιτρέψουμε σε αυτές τις εκφράσεις να στοχάζονται για λογαριασμό μας» (2015, σσ. 141-2).¹⁸

Το επιχείρημα της εγγύησης

Πώς ωστόσο μπορεί κάτι τέτοιο να γίνει εφικτό; Τι και πώς εγγυάται την εφικτότητα αυτής της διαδικασίας; Σε αυτό το σημείο, ισχυριζόμαστε, έγκειται το ζήτημα της οντολογίας όπου όμως, το έργο του Althusser, έχοντας δομηθεί μέσα από το αίτημα να κάνει πολιτική στη φιλοσοφία και φιλοσοφία στη πολιτική (1992, σ. 230), παραμένει ασύλληπτα σύνθετο ώστε να μπορέσουμε προς το παρόν μέσα από αυτό να παραγάγουμε μια συνεκτική θέση. Θα στραφούμε έτσι αναγκαστικά στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν οντολογικά την κλασική φιλοσοφία οι επεξεργασίες των Deleuze και Macherey.

Ο Deleuze, παραπέμποντας στον Michel Serres θα ισχυριστεί πως η σκέψη της κλασικής φιλοσοφίας έγκειται ακριβώς σε αυτήν την αγωνιώδη προσπάθεια να καθοριστεί το πεπερασμένο επίπεδο της πραγματικότητας υπό την σταθερή και ακλόνητη τάξη ενός άπειρου επιπέδου (Deleuze, 1988, σ. 125). Με οντολογικούς όρους, αυτή η προσπάθεια δεν είναι άλλη από το να καθοριστεί το είναι, κάθε τι που είναι, μέσα από την εικόνα ενός άλλου, ανώτερου Είναι. Εντελώς σχηματικά, και όσο μας αφορά, αυτή είναι η βασική απαίτηση της κλασικής φιλοσοφίας (όπως την εννοεί και την εντοπίζει ο Althusser) στο οντολογικό επίπεδο: ο εντοπισμός ενός Είναι, η ανωτερότητα του οποίου θα αποτελεί το σταθερό θεμέλιο από το οποίο θα προκύπτει κάθε εξηγητικό πρότυπο και κανόνας ως προς κάθε τι που είναι.

Μπροστά σε αυτή την πρόκληση, ο Descartes καταλήγει στην άπειρη υπόσταση του Θεού ως το σταθερό και ακλόνητο Είναι της οντολογίας του. Η υπόσταση του Θεού είναι σταθερή και ακλόνητη ακριβώς διότι, ως άπειρη, βρίσκεται πέραν κι εκτός των πεπερασμένων καθορισμών (Deleuze, 2002β, σ. 276). Έτσι, δεν μπορεί παρά να είναι η δική του άπειρη, θεϊκή υπόσταση η οποία θέτει κατά βούληση το παιχνίδι των καθορισμών μεταξύ όλων των άλλων πεπερασμένων υποστάσεων. Είναι ο Θεός, μέσα από τη βούληση της απειρίας του, αυτός ο οποίος σε τελική ανάλυση «διευθετεί το σύστημα της φύσης και διατηρεί την τάξη του σύμφωνα με επιτακτικούς και αναντίρρητους νόμους» (Macherey, 2019, σσ. 101-2).

¹⁸ Έμφαση δική μου.

Αν επομένως φτάνοντας στην απαρχή του κόσμου καταλήγουμε στην εικόνα ενός Θεού ο οποίος σκέφτεται, θέλει και στη συνέχεια δημιουργεί, παράγει τότε ο καθορισμός αυτής της παραγωγής δεν μπορεί παρά να είναι κάτι που μεταβαίνει σύμφωνα με τη δύναμη της σκέψης και τη θέληση μιας αιτίας προς ένα αποτέλεσμα, έτσι ώστε αν θέλουμε να μάθουμε γιατί ο κόσμος είναι έτσι όπως είναι να αναγνωρίζουμε αναλυτικά τη μεταβατική αιτιότητα της ατομικής σκέψης.

Από την άλλη, αλλά και αντίστοιχα, στο εγγελιανό σύστημα της εκφραστικής αιτιότητας, η έκφραση εξαρτάται από την αναγνώριση του Είναι ως Πνεύμα, η κίνηση του οποίου συνιστά την «αρχή κατανοησιμότητας όλων των καθορισμών» (Althusser, 2015, σ. 161). Ένα πολιτικό είναι επομένως κινείται όπως ακριβώς το Είναι του Πνεύματος, αλλά και επιπλέον, όπως ακριβώς το Είναι του Πνεύματος το κινεί. Πώς όμως κινείται το Πνεύμα; Η κίνηση του Πνεύματος είναι μια κίνηση που ενεργοποιείται μέσα από τη λογική της αντίφασης. Ο Macherey ανακατασκευάζει και συμπυκνώνει την εγγελιανή θέση περί αντίφασης ως εξής:

«η αντίφαση είναι το μέσο που υποκινεί μια ιστορία και συγχρόνως επιτρέπει την υπέρβασή της, καθώς την ωθεί προς εκείνο το πέρας όπου όλες οι διαδοχικές πλευρές της ολοποιούνται και συμφιλιώνονται [...]: μέσω της προσφυγής της στην αρνητικότητα, η ιστορία, επανερχόμενη στον εαυτό της, προχωρά με τίμημα τόσες παρεκβάσεις προς έναν τελικό σκοπό που συνιστά επίσης την εκπλήρωσή της και την πραγμάτωσή της» (2019, σ. 89).

Σύμφωνα με αυτή τη λογική, κάθε τι που είναι, καθορίζεται στην ύπαρξη και στην κίνηση από τη στιγμή που μέσω αυτού αντανακλάται και συμβολίζεται η αντιφατική ενότητα της κίνησης του Πνεύματος. Η κίνησή τους είναι μονάχα η φαινομενική κίνηση της πραγματικής κίνησης του Πνεύματος. Έτσι, υπό το σχήμα της εκφραστικής οντολογίας, αυτό που αναγνωρίζεται ως αντιφατικό, ταυτόχρονα ενέχει μέσα του μια μόνιμη γραμμικότητα και ομοιογένεια: «δεν τελείται ματαίως, αλλά εγγράφεται σε μια προοδευτικά βαινουσα ανάπτυξη, ως εξέλιξη που συνεχίζεται και την ίδια στιγμή διακόπτεται, οδηγώντας το πνεύμα από τα αβέβαια πρώτα βήματά του ως την αναγκαία εκπλήρωσή του» (Macherey, 2019, σ. 316). Κάθε αντίφαση, σε αυτή τη *πανουργία του Λόγου*, είναι δεδομένο πως τίθεται ως προαναγγελία και οδηγός μιας ανώτερης κατάστασης πραγμάτων.

Αν επομένως είναι ένα Πνεύμα ή ένας Θεός ο οποίος θέτει σε κίνηση την αιτιότητα ενός γεγονότος, με την εξήγηση αυτής της οντότητας θα μπορούσε να διαπιστωθεί επακριβώς από πού –δηλαδή πώς– προέρχεται και από πού –δηλαδή πώς– δεν προέρχεται η αντίστοιχη γενική

θεωρία, η γνώση και η αλήθεια της. Είναι σε αυτό το ζήτημα και σε κανένα άλλο, όπου εστιάζει όλη η κριτική του Althusser στις δύο γενικές θεωρίες. Αξίζει, υπό την προοπτική όσων έχουν αναπτυχθεί να υπενθυμίσουμε και να επιμείνουμε ξανά στη προαναφερθείσα θέση από το απόσπασμα *Για την υλιστική διαλεκτική*, κατά την οποία μια γενική θεωρία «[δ]εν μπορεί να διατείνεται ότι είναι Θεωρία με τη γενική έννοια του όρου παρά μόνο αν μας επιτρέπει να στοχαστούμε το σύνολο των συγκεκριμένων περιεχομένων, τόσο εκείνων από τα οποία προέρχεται όσο και εκείνων από τα οποία δεν προέρχεται».

Αν υπάρχει επομένως ζήτημα για τον Althusser ως προς τις θέσεις των δύο θεωριών, αυτό δεν αφορά στο πόσο αρεστή είναι μια εικόνα περί της δημιουργίας του κόσμου σύμφωνα με μια θεϊκή θέληση ή μέσα από τις αντιφάσεις ενός Πνεύματος, αλλά αφορά στο γεγονός ότι η γνώση τόσο της θεωρίας των πηγών όσο και της θεωρίας των προαναγγελιών την ίδια στιγμή που τίθεται, καθίσταται και ασύλληπτη. Δανειζόμενοι μια φράση από τον Βαδίου, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το μοντέλο της κλασικής φιλοσοφίας, με τον τρόπο με τον οποίο είναι δομημένο, «[δ]εν επιτρέπει στον στοχασμό να ανταποκριθεί στο ίδιο του το πρόσταγμα» (2008). Μπορούμε, με λίγα λόγια, να φτάσουμε σε σημείο να υποθέσουμε ότι υπάρχει αυτή η πρωταρχική εικόνα, μπορούμε ακόμη και να συγκροτήσουμε ένα κατάλογο ιδιοτήτων γι' αυτήν (Deleuze, 2002β, σ. 84), αλλά όση καλή πίστη κι αν δείξουμε, ακόμη δεν θα μπορούμε να ξέρουμε τον τρόπο με τον οποίο δομείται η πραγματικότητά της. Κατά αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα δεν έγκειται στον πρωταρχικό υποθετικό χαρακτήρα των δύο θεωριών, αλλά στο γεγονός ότι αυτός ο υποθετικός χαρακτήρας παραμένει και μετά τις επεξεργασίες επί αυτού σε ένα καθεστώς μόνιμης αβεβαιότητας, οι όροι και τα όρια του οποίου δεν μπορούν να προσεγγιστούν.

Αυτό το πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι η εγγύηση της θεωρίας είναι υπερβατική προς τη θεωρία, τίθεται ως επί της αρχής μη γνώσιμη. Πιο συγκεκριμένα, και σύμφωνα με την ανάγνωση του Althusser, στη θεωρία των προαναγγελιών είναι μόνο το Απόλυτο Πνεύμα, αυτό το οποίο μπορεί να συλλάβει την απολυτότητα του πνεύματός του. Κατά αυτόν τον τρόπο όμως η ορθολογική παραγωγή γίνεται αδύνατη. Έχουμε ουσιαστικά έναν επί της αρχής αποκλεισμό μιας ορθολογικής αρχής στοχασμού καθώς μόνο το άπειρο μπορεί να γνωρίζει την απειρία του. Οποιαδήποτε άλλη απόπειρα κατά αυτόν τον τρόπο, θα συναντούσε αναπόφευκτα στον σχηματισμό αυτού του απείρου τα όρια της δικής της πεπερασμένης και άρα ατελούς

πραγματικότητας, χωρίς ποτέ να μπορεί να συλλάβει την ολότητα αυτή στο πραγματικό της μέγεθος. Το μεγαλείο του Πνεύματος έτσι δεν συνιστά εγγύηση, αλλά *αναστολή* (Macherey, 2019, σ. 256) της ορθολογικής διαδικασίας, μιας και αποτρέπει κάθε συνθήκη καταληπτότητας από την οποία θα μπορούσε να αναπτυχθεί μια ορθολογική αρχή.

Ο Descartes είναι εξίσου σαφής ως προς τη δική του οντολογία όταν δηλώνει πως ό,τι κοινό μοιράζεται η θεϊκή-δημιουργός άπειρη πραγματικότητα (Είναι) και η φυσική-δημιουργημένη πεπερασμένη πραγματικότητα (είναι), το μοιράζεται αμφισήμαντα (Deleuze, 2002β, σ. 83) και υπεροχικά (Ντεκάρτ, 2003, σ. 101), αποκλείοντας επί της αρχής κάθε δυνατότητα σύλληψης της απειρίας που συγκροτεί το άπειρο της θεϊκής υπόστασης. Και θα είναι ακόμα σαφέστερος όταν, συνδυάζοντας τη φιλοσοφική με τη πολιτική γραφή, θα γράψει –με ένα ομολογουμένως λιγότερο φιλοσοφικά πειθαρχημένο ύφος– στις επιστολές του: «Η μεγαλοσύνη του Θεού [...] είναι κάτι που δεν μπορούμε να το κατανοήσουμε, και ας το γνωρίζουμε. Αλλά το γεγονός και μόνον ότι τη θεωρούμε ακατανόητη μας κάνει να την εκτιμούμε ακόμη πιο πολύ· όπως ακριβώς ένας βασιλιάς έχει περισσότερη μεγαλοπρέπεια όταν παραμένει λιγότερο οικείος στους υπηκόους του [...]».¹⁹

Είναι σε αυτό το σημείο όπου ο Althusser μάς παρακινεί να βάλουμε μια άνω τελεία, καθώς, με τον τρόπο με τον οποίο εξελίσσεται η συζήτηση, όχι απλώς δεν προσεγγίζεται το αρχικό μας ερώτημα, αλλά αυτό βγαίνει από το κάδρο, καταδικάζεται για την ακρίβεια στην φιλοσοφική σιωπή. Από εκεί που το ερώτημα αφορούσε στον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να στοχαστούμε τη γνώση αυτών των θεωριών, η απάντηση αφορά σε ένα τελείως διαφορετικό, κατάφορα παράδοξο ερώτημα, το οποίο διερωτάται ποια υπερβατική οντότητα μπορεί να σταθεί ως η πιο πιστή εγγυήτρια του ορθολογικού στοχασμού. Ο Althusser θα διαπιστώσει με αγανάκτηση την αλλαγή θέματος που έχει λάβει χώρα: «[μ]ας σεββίρουν μια *εγγύηση* που είναι αναμφισβήτητη ένδειξη της *ιδεολογικής* απάντησης και του *ιδεολογικού* ερωτήματος, ενώ εμείς αναζητούμε ένα *μηχανισμό!*» (2003, σ. 79)

Το επιχείρημα της ιδεολογίας

Η διαπίστωση του Althusser είναι ξεκάθαρη. Στον βαθμό που «κάθε αυστηρότητα και κάθε διαλεκτική αξίζουν όσο ακριβώς αξίζει το νόημα που υπηρετούν και εικονογραφούν» 228γμ, τότε δεν έχουμε να κάνουμε με γενικές θεωρίες όταν έχουμε να κάνουμε με τις επεξεργασίες

¹⁹ Όπως παραπέμπεται στο (Hardt & Negri, Αυτοκρατορία, 2002, σ. 119).

τόσο της θεωρίας των πηγών όσο και της θεωρίας των προαναγγελιών· αντιθέτως, έχουμε να κάνουμε με *ιδεολογίες*. Για τον Althusser, ο προσδιορισμός μιας θεωρίας ως ιδεολογικής χαρακτηρίζει, έστω και σχηματικά, «ένα σύστημα (το οποίο διαθέτει μια προσίδια λογική και αυστηρότητα) αναπαραστάσεων (εικόνων, μύθων, ιδεών ή εννοιών, αναλόγως τη περίπτωση)» (2015, σ. 326). Το πρόβλημα, για άλλη μια φορά, δεν επιδιώκει να «χτυπήσει» την λογική αυστηρότητα μιας θεωρίας· αντιθέτως, η αυστηρότητα με την οποία αυτή δομείται είναι μία βασική αναγνώριση στην οποία προχωρά ο Althusser. Το πρόβλημα ωστόσο έγκειται ότι παρά το γεγονός ότι με αυστηρότητα «κατονομάζει πράγματι ένα σύνολο από υπαρκτές πραγματικότητες, [...] σε αντιδιαστολή με μια επιστημονική έννοια, δεν παρέχει το μέσο για να τις γνωρίσουμε. Κατονομάζει κάποιες υπάρξεις, με έναν ιδιαίτερο (ιδεολογικό) τρόπο, αλλά δεν παρέχει την ουσία τους» (2015, σ. 314).

Μπορούμε να διακινδυνεύσουμε σε αυτό το σημείο να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα της ταχυδακτυλουργίας για να εξηγήσουμε το επιχείρημα της ιδεολογίας του Althusser. Κατά τη τέχνη της ταχυδακτυλουργίας, αν ένα φαινόμενο φτάνει να εμφανιστεί ως ανεξήγητο, αυτό συμβαίνει διότι ο ταχυδακτυλουργός έχει κατορθώσει με επιτυχία να μας αποτρέψει από τις συνθήκες που θα καθιστούσαν εξηγήσιμη την εμφάνιση αυτού του φαινομένου. Ο Althusser μάς βοηθά να κάνουμε ακόμη πιο γόνιμη αυτή τη παρομοίωση όταν θα ισχυριστεί πως «η έσχατη ιδεολογική ουσία μιας ιδεολογίας δεν συνίσταται τόσο στο άμεσο *περιεχόμενο* των αντικειμένων που υποβάλλονται σε στοχασμό όσο στον *τρόπο* με τον οποίο τίθενται τα προβλήματα» (2015, σ. 108).²⁰

Πράγματι, στη ταχυδακτυλουργία είναι προφανές ότι αυτό που τη καθιστά την τέχνη η οποία είναι, δεν έγκειται στα αντικείμενά της, αλλά στην μορφή, στον ιδιαίτερο τρόπο που αυτά τίθενται σε κίνηση. Δεν είναι τα αντικείμενα ενός ταχυδακτυλουργού τα οποία είναι από μόνα τους ανεξήγητα, αλλά γίνονται ανεξήγητα και παραμένουν ανεξήγητα στον βαθμό που παρουσιάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε με την μία και την αυτή κίνηση της παρουσίας τους να αποτρέπεται αυτή ακριβώς η κίνηση που τα έκανε να παρουσιαστούν. Κατά αυτόν τον τρόπο, ένα ταχυδακτυλουργικό αποτέλεσμα θα είναι τόσο πιο ταχυδακτυλουργικό όσο πιο πολύ αποτρέπει τις συνθήκες που το καθιστούν ταχυδακτυλουργικό. Αντίστοιχα, ένας ταχυδακτυλουργός θα είναι τόσο περισσότερο προικισμένος με υπερφυσικές ικανότητες όσο

²⁰ Έμφαση δική μου.

περισσότερο μπορεί να αποτρέπει τις δικές μας ικανότητες να κατανοήσουν τη φύση του φαινομένου.

Αν υπήρξε καθόλου γόνιμη αυτή η απλή παρομοίωση, θα μπορούσαμε, επιστρέφοντας στις δύο γενικές θεωρίες και τις αιτιότητές τους να καταλάβουμε πως η κριτική σε αυτές δεν αφορά σε ένα ζήτημα οντότητας ούτε, ακόμα περισσότερο, αφορά σε ένα ζήτημα ονομαστικής φύσης. Κάτι τέτοιο θα ήταν για τις αλτουσεριανές επεξεργασίες μια κλασική κριτική στη κλασική φιλοσοφία, μια κριτική δηλαδή που θα προβληματοποιεί τον Θεό ή το Πνεύμα μονάχα σε ένα επίπεδο ονόματος ή εικόνας και όχι σε επίπεδο μηχανισμού και λειτουργίας. Ο Althusser προσάπτοντας τον χαρακτηρισμό της ιδεολογίας στις δύο κλασικές θεωρίες επιδιώκει να διαχωριστεί όχι μόνο με τον προτεινόμενο γνώμονα προς συμφωνία που αυτές παρέχουν, αλλά και με τον γνώμονα διαφωνίας, καθώς εστιάζει στο γεγονός ότι αυτή η εγγυήτρια αρχή, όπως κι αν αυτή μπορεί να λέγεται ή να εικονοποιείται τίθεται με τέτοιο, ιδεολογικό, τρόπο, ώστε όσο περισσότερο να τίθεται, τόσο λιγότερο να μπορεί εν τέλει να γνωσθεί.

Η διαφωνία που επιχειρεί να ορθώσει ο Althusser παύει να προκύπτει από τη συμφωνία των σχέσεων μιας θεωρίας με βάση μια εγγύηση, με έναν υπερβατικό κανόνα, ο οποίος θα κατείχε την ορθότητα αυτής στην καθαρή της μορφή («σαν να άνοιζαν οι ουρανοί και να εμφανίστηκε ανάμεσά μας αυτοπροσώπος, χειροπιαστή στην αισθητή της ύπαρξη») (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 18). Η διαφωνία αυτή δεν προκύπτει μέσα από τη σύγκριση, μέσα από την σύγκλιση και την απόκλιση του λόγου με ένα «έξω», με μια αναπαράσταση η οποία θα κατέχει τον κανόνα και το προνόμιο να κανονικο-ποιεί τον λόγο, καθιστώντας αυτόν ιδεολογικό ή επιστημονικό (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 25). Εντελώς αντίθετα, ο Althusser θα συγκρίνει τη κλασική φιλοσοφία με τον εαυτό της σύμφωνα με τη θέση πως είναι ο ίδιος ο λόγος της ο οποίος ορίζει την αλήθεια του και δημιουργεί την κανονικότητά του στον βαθμό που μπορεί να την αποδεικνύει, δηλαδή να ξέρει πώς να την παραγάγει μέσα από τα δικά του εσωτερικά κριτήρια: «η θεωρητική πρακτική είναι η ίδια κριτήριο του εαυτού της, περικλείει τους απαιτούμενους τίτλους εγκυρότητας της ποιότητας του προϊόντος της, δηλαδή τα κριτήρια επιστημονικότητας των προϊόντων της επιστημονικής πρακτικής» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 81).

Κατά αυτόν τον τρόπο, θα γράψει ο Althusser, «δεν υπάρχει αληθινή κριτική παρά μόνο εμμενής» (2015, σ. 209). Είναι εντός που εντοπίζεται το πρόβλημα, «σε πείσμα αυτής της ίδιας της ιδεολογίας, των διαβεβαιώσεών της και των διακηρύξεών της» (2015, σ. 108) πως εντός δεν

υπάρχει κανένα πρόβλημα, πως το πρόβλημα έχει για την ακρίβεια ήδη λυθεί. Για την ακρίβεια, το πρόβλημα δεν υφίσταται παρά την υπερβατικότητα της εγγύησης, αλλά βρίσκεται ακριβώς στο ρόλο που κατέχει και τη λογική που ενεργοποιεί αυτή η υπερβατική εγγύηση. Η εγγύηση σε αυτή τη λογική όχι απλώς δεν μας διαβεβαιώνει πως συνιστά τη λύση του προβλήματος, αλλά είναι το πρόβλημα αυτής της λογικής, καθώς το να επιβεβαιώνουμε με αυτόν τον τρόπο τη βεβαιότητα της γνώσης μας σημαίνει να επιβεβαιώνουμε και να σφραγίζουμε την άγνοιά μας. Αν ακολουθήσουμε αυτή τη λογική μέχρι το ακραίο της σημείο άλλωστε, θα φτάσουμε να υποστηρίξουμε πως όσα περισσότερα πράγματα καθορίζονται με τρόπο υπερβατικό και άρα πέραν των ορίων των γνώσεών μας, τόσο περισσότερο θα διασφαλίζεται η τάξη του κόσμου· πως όσο λιγότερο έλεγχο έχουμε επί της διαδικασίας της γνώσης, τόσο περισσότερο ασφαλές θα είναι το επιχείρημά μας. Δεν θα φτάσει άλλωστε σε αυτό το σημείο ο Descartes όταν θα διατυπώσει το εξής επιχείρημα στους *Στοχασμούς* του όταν και θα ισχυριστεί πως «[δ]εν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Θεός θα μπορούσε να με είχε δημιουργήσει έτσι που να μη σφάλω ποτέ· δεν υπάρχει επίσης αμφιβολία ότι θέλει πάντα το άριστο· μήπως, λοιπόν, είναι καλύτερο να σφάλω παρά να μη σφάλω;» (2003, σ. 131).

«Πνιγόμαστε από αυτές τις λύσεις και τυφλωνόμαστε από την “προφάνειά” τους», θα γράψει ο Althusser (2003α, σ. 71). Είτε επόμενως μέσα από τη θεωρία των πηγών, είτε από τη θεωρία των προαναγγελιών, στον βαθμό που εξακολουθούμε να παραμένουμε στον υπερβατικό τρόπο σκέψης, εξαναγκαζόμαστε να κάνουμε κύκλους γύρω από τη πιο αδύναμη μορφή της συν-ύπαρξής μας, καταλήγουμε, κατά τη περίφημη φράση του Spinoza, *να πολεμάμε για την δουλεία μας σαν να επρόκειτο για την ελευθερία μας* (Spinoza, 2002, σσ. 389-90). Μια συν-ύπαρξη για την οποία και δια της οποίας συνεχίζουμε μέσα από τις δύο θεωρίες να μην μπορούμε να ξέρουμε το παραμικρό. Όπως σημειώνει ο Deleuze, το

«τι είναι το σώμα μας υπό την προσίδια σχέση του, και τι είναι η ψυχή μας υπό την προσίδια σχέση της, και τι είναι τα άλλα σώματα και οι άλλες ψυχές ή ιδέες υπό τις αντίστοιχες σχέσεις τους, και ποιοι είναι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους όλες τούτες οι σχέσεις συντίθενται και αποσυντίθενται – για όλα αυτά δεν ξέρουμε τίποτα στη δεδομένη τάξη της γνώσης μας»³⁴ντελέζπρακτική.

Αν στην δεδομένη τάξη της γνώσης μας βρισκόμαστε, πολύ συνοπτικά, σε μια κατάσταση κατά την οποία μπορούμε μονάχα να δρέπουμε αποτελέσματα, αγνοώντας ταυτόχρονα τις αιτίες τους (Ντελέζ, 1996, σ. 34), τότε με τις δύο κλασικές θεωρίες πράγματι δεν κάνουμε βήμα παραπέρα

από αυτή τη κατάσταση κατά την οποία το αποτέλεσμα («αυτό που συμβαίνει»), παραμένει *ακρωτηριασμένο* από την αιτία του (τον λόγο μέσα από τον οποίο συμβαίνει).²¹ Και αυτό διότι τόσο η θεωρία των πηγών όσο και η θεωρία των προαναγγελιών, μπορούν να υπάρξουν, μονάχα ως ακρωτηριασμένες θεωρίες, στον βαθμό που η αιτία, μέσα από την προοπτική του αμφισήμαντου και υπεροχικού Είναι με την οποία αναγνωρίζεται, τίθεται επί της αρχής ως υπερβατική, αποτρέποντας κάθε δυνατότητα σχετισμού αιτίας και αποτελέσματος.

Στον βαθμό που η αιτία είναι επί της αρχής μη καταληπτή και η πραγματικότητα των δύο θεωριών παύει να καθορίζεται σύμφωνα με αιτιακές σχέσεις, αυτό από το οποίο μπορεί μονάχα να εξαρτάται πρέπει να είναι κάτι υπεράνω σχέσεων, κάτι το αν-εξάρτητο των σχέσεων: τον «ηθικό χαρακτήρα ενός “Πρέπει”» (Ντελέζ, 1996, σ. 40). Διότι μπορεί ο Θεός, στην περίπτωση του Descartes, να «είναι η εγγύηση της αλήθειας, όμως, τα άτομα, εκτός της πίστης τους στον Θεό, δεν έχουν καμία εγγύηση ότι πρόκειται για μια ειλικρινή αναπαράστασή του» (Nobus, 2017). Κατά αυτόν τον τρόπο, το ζήτημα γνώσης, το ζήτημα των σχετισμών, κυριεύεται το ίδιο από ένα άλλο εντελώς διαφορετικό ζήτημα· το ζήτημα των ηθικών κανόνων, το ζήτημα των εντολών προς επιτέλεση. Και αυτό διότι, στον βαθμό που η κλασική φιλοσοφία συγκροτείται δίχως να αντιλαμβάνεται τις σχέσεις παρά ως υπερβατικά καθοριζόμενες,²² είναι δεδομένο πως δεν μπορεί να εξηγήσει παρά στη βάση καθορισμών που υπερβαίνουν τις σχέσεις, ένα Πρέπει το οποίο πέραν κάθε αιτιακής αναγκαιότητας, εγγυάται την τάξη του κόσμου χάρη στην ηθική του ανωτερότητα. Όπως θα ισχυριστεί ωστόσο ο Deleuze στις ίδιες σελίδες της *Πρακτικής Φιλοσοφίας*, «αρκεί να μην καταλαβαίνουμε, για να ηθικοποιήσουμε» (1996, σ. 40). Αρκεί, με λίγα λόγια να μην καταλαβαίνουμε τους σχετισμούς των πραγμάτων, για να καταλήξουμε να ανάγουμε αυτά μέσα από ανώτερες ηθικές επιταγές. Το συμπέρασμα του Montag μπορεί να συμπυκνώσει, και ταυτόχρονα να αναπτύξει τη κριτική στη λογική της εγγύησης της κλασικής φιλοσοφίας που θέτει σε κίνηση ο Althusser, κάνοντας ταυτόχρονα ορατό το πολιτικό επίπεδο: «[η] άγνοια που εκφράζεται μέσω της πίστης [...] είναι [...] η ασφαλιστική δικλείδα μιας εξουσίας δεν στηρίζεται στη συναίνεση των ανθρώπων [...] αλλά στον εφησυχασμό και

²¹ «Λέω ρητά ότι το Πνεύμα δεν έχει ταιριαστή γνώση ούτε του εαυτού του, ούτε του Σώματός του, ούτε των εξωτερικών σωμάτων, αλλά μονάχα συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη, κάθε φορά που αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης, τουτέστιν κάθε φορά που καθορίζεται εξωτερικά, δηλαδή από την τυχαία συνάντηση των πραγμάτων, να ενατενίζει το τάδε ή το δείνα, και όχι κάθε φορά που καθορίζεται εσωτερικά, δηλαδή από το ότι ενατενίζει περισσότερα πράγματα συγχρόνως, να κατανοεί τις συμφωνίες, τις διαφορές και τις αντιμαχίες τους[...]» 192ηθ

²² Θα ισχυριζόμασταν, αντλώντας από τον Althusser ότι η κλασική φιλοσοφία συγκροτείται με αυτόν τον τρόπο ακριβώς επειδή δεν βλέπει σχέσεις και απαγορεύει από το πεδίο της τη θεασή τους (2003α, σ. 31).

στην ανημπόρια τους. Διότι ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ τόσο ανίσχυρος όσο όταν δεν γνωρίζει ποιο αίτιο τον κάνει να σκέφτεται και να ενεργεί [...]» (2021, σ. 31).

Αν επομένως δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτα μέσα από αυτές τις θεωρίες, αυτό συμβαίνει διότι ως προς τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το ερώτημα του καθορισμού και της γνώσης του, τίποτα δεν μπορεί να μας γίνει γνώσιμο μέσω αυτών, όσες εντολές και αν υπακούσουμε. Διότι η εντολή δεν είναι γνώση, από όποια οπτική και αν το κοιτάξουμε· το ερώτημα του καθορισμού και της γνώσης του είναι αποκλεισμένο από την ίδια τη προβληματική και τον τρόπο με τον οποίο είναι δομημένοι οι όροι και τα όριά της.²³ Άλλωστε, όπως θα τονίσει ο Althusser, ισχυροποιώντας παράλληλα την ταχυδακτυλουργική παρομοίωση,

«η όραση δεν είναι ένα γεγονός που αφορά το άτομο ως υποκείμενο προικισμένο με την ικανότητα “να βλέπει”, ικανότητα που άλλοτε ασκεί προσεκτικά και άλλοτε απρόσεκτα. Η όραση είναι αποτέλεσμα των δομικών προϋποθέσεων της προβληματικής, η όραση είναι η εμμενής σχέση αντανάκλασης του πεδίου της προβληματικής στα αντικείμενά του και στα προβλήματά του [...]. Στην κυριολεξία εκείνο που βλέπει ό,τι υπάρχει στο πεδίο που ορίζεται από μια θεωρητική προβληματική δεν είναι πλέον το μάτι [...] ενός υποκειμένου: είναι το ίδιο το πεδίο που βλέπει τον εαυτό του μέσα στα αντικείμενα ή τα προβλήματα που ορίζει» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 31)

Ο Glynos, αντλώντας από τη λακανική ψυχανάλυση θα υποδείξει τη παραδοξότητα του εγχειρήματος της νεώτερης φιλοσοφίας, η οποία ενώ διακηρύσσει καταστατικά την απόλυτη ελευθερία του υποκειμένου (το οποίο αναγνωρίζει ως «κυρίαρχο και κάτοχο της φύσης»),²⁴ την ίδια στιγμή που η ίδια, με τον τρόπο που ασκεί την γνώση και την αξιολόγηση των γεγονότων, «δεν θέλει να έχει καμία σχέση με την αλήθεια της επιθυμίας του» (Glynos, 2017). Αντιθέτως, θεωρεί ότι αυτή η επιθυμία πηγάζει από μια ανώτερη σταθερά, στην οποία οι δράσεις μας οφείλουν ως αντάλλαγμα της εύνοιάς της να υποτάσσονται. Η επιθυμία έτσι δεν συνιστά παραγωγή, αλλά αντάλλαγμα για την εύνοια μιας ανώτερης, υπερβατικής παραγωγής.

²³ Είναι υπό αυτή την οπτική όπου η κριτική του Spinoza στο κατ'εξοχήν βιβλίο εντολών, τη Βίβλο, θα εξηγήσει, όπως παραπέμπει ο Balibar, πως η «Γραφή δεν απαιτεί από τους ανθρώπους τίποτε άλλο παρά την υπακοή και καταδικάζει μόνο την ανυποταγή, όχι την άγνοια» (Μπαλιμπάρ, 2017, σ. 21). Η Γραφή, κατά αυτή τη κριτική δεν θα μπορούσε να καταδικάζει την άγνοια καθώς δεν παράγει ούτε διαμοιράζεται κάποια γνώση μέσα από την οποία θα δημιουργούνταν μια μορφή επι-κοινωνίας. Αντιθέτως, αυτή η μορφή επι-κοινωνίας διαμέσω της υπακοής έγκειται στην αποστροφή της γνώσης, είναι η επι-κοινωνία υπό το «σύμπλεγμα αισθημάτων» (Μπαλιμπάρ, 2017, σ. 134) που συναποτελούν τα λυπημένα πάθη επί της ζωής. Είναι η επι-κοινωνία η οποία εμμένει στον φόβο από τον οποίο συγκροτείται και τον οποίο συγκροτεί.

²⁴ Βλ. (Λάγιος, 2012, σ. 9)

Σε αυτήν την εικόνα, έχουμε το παράδοξο κατά το οποίο είναι και ο ίδιος ο ταχυδακτυλουργός εξίσου καθηλωμένος από το θαύμα που επιτελείται επί σκηνής, είναι και ο ίδιος εξίσου αδαής και ανήμπορος μπροστά στο γεγονός που λαμβάνει χώρα.²⁵ Έτσι, ακόμα και ο ίδιος ο ταχυδακτυλουργός, καθώς κυριεύεται από δυνάμεις των οποίων την δραστικότητα αγνοεί, τις φαντάζεται ως ανώτερες αυτού (για να μπορούν να τον κυριεύουν²⁶) και έτσι υποτάσσει την τέχνη του αποζητώντας ως αντάλλαγμα τη διατήρηση της κατάστασής του. Ο Althusser θα σημειώσει έτσι την πολύ σημαντική θέση πως η ιδεολογική επιτέλεση «δεν μπορεί ποτέ να είναι αμιγώς εργαλειακή». Δεν είναι ένα όμορφο ψέμα, που το λένε αυτοί που γνωρίζουν την αλήθεια· αντιθέτως «οι άνθρωποι που θα χρησιμοποιούσαν μια ιδεολογία ως καθαρό μέσο δράσης, ως εξάρτημα, θα εγκλειόνταν σε αυτήν και θα ήταν επιρρεπείς σε αυτήν, τη στιγμή ακριβώς που θα τη χρησιμοποιούσαν και θα θεωρούσαν ότι είναι αδιαμφισβήτητοι αφέντες της» (2015, σ. 329). Άραγε, όπως αναρωτιέται πολύ εύστοχα ο Balibar, σε αυτή την μορφή αναγνώρισης του υποκειμένου ως κυρίαρχου και κατόχου της φύσης, ακόμα και «ο πλέον δεσποτικός αφέντης δεν είναι εκείνος που πιστεύει πως έχει αναλάβει μια ιερή αποστολή για τη σωτηρία εκείνων που εξουσιάζει, όντας ο ίδιος ταπεινό όργανο ενός άλλου Αφέντη στον οποίο θα ήταν αδιανόητο να αντισταθεί κανείς;» (2017, σ. 31).

Κεφάλαιο 3^ο. Η παρέκβαση μέσω Spinoza

«Πρέπει να βγούμε από τον ιδεολογικό χώρο που δημιουργεί το ιδεολογικό ερώτημα, να βγούμε από αυτόν τον αναγκαία κλειστό χώρο» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σσ. 72-3) Πώς βγαίνει όμως κανείς από έναν χώρο ο οποίος είναι αναγκαία κλειστός, από έναν φαύλο κύκλο που έχει «μόνο εσωτερικά όρια και περιέχει το έξω του στον εαυτό του» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 33); Σε αυτό το σημείο ο Althusser θα προχωρήσει σε μια διαπίστωση κομβικής σημασίας, η οποία τοποθετεί σε θετικό ορίζοντα μια λογική που αναπτύχθηκε σε μια κριτική βάση μέσω της ιδεολογίας.

«Δεν βγαίνει κανείς από ένα κλειστό χώρο, πηγαίνοντας απλά να εγκατασταθεί εκτός αυτού, είτε στο εξωτερικό είτε στο βάθος. Ενώσω το εξωτερικό ή το βάθος εξακολουθούν να αποτελούν το εξωτερικό και το βάθος του κύκλου, συνεχίζουν να ανήκουν στον κύκλο, στον κλειστό χώρο, ως

²⁵ «Ο αδύναμος, ο δούλος, δεν είναι κάποιος ο οποίος διαθέτει μικρότερη δύναμη – μιλώντας με απόλυτους όρους. Ο αδύναμος είναι εκείνος που όποια κι αν είναι η δύναμή του παραμένει αποκομμένος από τη δύναμή του του ενεργείν, δέσμιος της δουλείας ή της αδυναμίας» (Deleuze, 2002β, σ. 331).

²⁶ Όπως θα σημειώσει ο Todd May, «[α]υτό που μας υπερβαίνει οφείλει να είναι ανώτερο από αυτό που έχουμε μπροστά μας· ειδικά, δεν θα είχε κανένα νόημα να το αποζητούμε.» (2021, σ. 57)

“επανάληψη” του στον άλλο *εαυτό του*. Καταφέρνουμε να ξεφύγουμε από αυτό τον κύκλο μονάχα με τη μη-επανάληψη, και όχι με την επανάληψη αυτού του χώρου: απαιτείται μια θεωρητικά θεμελιωμένη φυγή, η οποία βέβαια να μην συνιστά *φυγή* μόνιμα προσηλωμένη σ’ αυτό που θέλει να αποφύγει, αλλά ριζική θεμελίωση ενός νέου χώρου, μιας νέας προβληματικής» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 73).

Το ξεκαθάρισμα του Althusser είναι σαφές. Δεν μπορούμε να αναμετρηθούμε με την αλήθεια μιας θεωρίας παρά μονάχα με τρόπο θεωρητικό, παρά μονάχα μέσα από μια νέα δηλαδή θεώρηση της αλήθειας, και, πιο συγκεκριμένα, μέσα από μια νέα θεώρηση του τρόπου με τον οποίο θεωρούμε την αλήθεια, μέσα από μια «επαναξιολόγηση όλων των αξιών» κατά τη νιτσεική φράση.²⁷ Αν μια θεωρία επομένως αποδομείται αυτό δεν προκύπτει παρά –και μόνο παρά– από την δόμηση μιας νέας, και θα αποδομείται σε τέτοιο βαθμό και ένταση όσο θα δομείται η νέα η οποία, ως ακριβώς μια νέα θεωρητική δομή, δεν μας φέρνει με τρόπο αδιαμεσολάβητο αντικριστά με το πραγματικά πραγματικό, αλλά μας δείχνει τη δομή μέσα από το οποίο μπορούμε να το προσλαμβάνουμε στην αναγκαιότητά του.

Μέσα από αυτό το ξεκαθάρισμα, ξέρουμε επομένως τι πρέπει να κάνουμε: «[σ]την πραγματικότητα δεν πρέπει απλά να λύσουμε, αλλά και να διατυπώσουμε το πρόβλημα, το οποίο δεν έχει ακόμα τεθεί ουσιαστικά, δηλαδή δεν έχει διατυπωθεί στη βάση της επιβαλλόμενης προβληματικής με τους αυστηρούς όρους που απαιτούνται» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 71). Πώς ωστόσο μπορούμε να κάνουμε αυτή την αρχή; «Εδώ συναντούμε τη μεγαλύτερη δυσκολία», θα γράψει ο Althusser, καθώς «ενώ είμαστε σχεδόν μόνοι μας πρέπει να αντισταθούμε σε αιωνόβιες “προφάνειες” που έχουν παραχθεί από την επανάληψη, όχι μόνο της εσφαλμένης απάντησης, αλλά και του εσφαλμένου ερωτήματος» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 72). Σε αυτήν την έρημη μοναξιά ωστόσο, όπου η εκκοφαντική βουή της επανάληψης του προφανούς αρχίζει σιγά σιγά να χάνει την επιρροή της, το αυτί αρχίζει να επηρεάζεται από νέες συχνότητες, νέα ηχοχρώματα, ώστε «από διάφορες πλευρές, μοναχικές και παθιασμένες [να] ακούγονται φωνές» (Ντελέζ, 2019, σ. 202).²⁸

²⁷ Όπως παραπέμπεται στο (Λάγιος, 2012, σσ. 223-4).

²⁸ Όπως θα γράψει αργότερα ο Althusser στην απάντησή του στον John Lewis: «Πρέπει όμως να φαινόμαστε επιφυλακτικοί μπροστά σ’ αυτού του είδους τις “ερήμους”: η μάλλον να ξέρουμε να τους δείχνουμε εμπιστοσύνη. Στην πραγματικότητα “εμείς” ποτέ δεν είμασταν μόνοι. Οι κομμουνιστές δεν είναι ποτέ μόνοι» (1977, σ. 111).

Είναι υπό αυτές τις συνθήκες που το αιρετικό συμπέρασμα του Althusser πως οι δύο επικρατέστερες θεωρίες αλήθειας στ' αλήθεια δεν γνωρίζουν τι θεωρούν, έρχεται να συναντήσει «μια από τις μεγαλύτερες αιρετικές διδασκαλίες της ιστορίας» (1983, σ. 51) στην οποία και θα αναγνωρίσει «τη μήτρα για κάθε δυνατή θεωρία της ιδεολογίας» (2018, σ. 103). Η διδασκαλία αυτή δεν είναι άλλη από αυτή του Spinoza, στον οποίο ο Althusser αναγνωρίζει τον μόνο φιλόσοφο ο οποίος «είχε το ανήκουστο θάρρος να θέσει το πρόβλημα αυτό και να σκιαγραφήσει μια πρώτη λύση» (2003β, σ. 438), γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα η ιστορία του Διαφωτισμού –όχι χωρίς ειρωνία– να τον τυλίζει «στο πιο βαθύ σκοτάδι» (2003β, σσ. 439, 319-20).

Η στρατηγική του Spinoza. Περί Θεού

Η σπινοζική ανασυγκρότηση του Θεού

Για να μπορέσουμε να συλλάβουμε την καινοτομία, το ουσιωδώς νέο της σπινοζικής θεωρίας πρέπει να έχουμε ήδη συλλάβει αυτήν την «παράδοξη συνθήκη» όπως θα την ονομάσει ο Althusser, κατά την οποία το νέο, για να μπορεί ακριβώς να γίνει νέο, θα πρέπει (εφόσον άλλωστε βρισκόμαστε σε έναν κύκλο κλειστό) να «μάθει την τέχνη να διατυπώνει αυτό που πρόκειται να ανακαλύψει εντός αυτού ακριβώς που οφείλει να λησμονήσει» (2015, σσ. 130-1). Για τον Spinoza, η τέχνη αυτή δεν ήταν άλλη από την τέχνη του Descartes, τον οποίο και θα χαρακτηρίσει στις *Αρχές της φιλοσοφίας του Descartes* ως «το πιο λαμπρό αστέρι της εποχής μας» (Spinoza B. d., 2002, σ. 117), η *Μέθοδος* και οι *Στοχασμοί* του οποίου για έναν φιλαλήθη, υπερβατικό Θεό ο οποίος είναι αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων θα κυριαρχήσει ως μοντέλο φιλοσοφικής και πολιτικής πρακτικής σε όλη την Ευρώπη (Israel, 2001, σ. 477).

Λαμβάνοντας υπ' όψιν την αλτουσεριανή αυτή υπενθύμιση, το γεγονός ότι ο Spinoza «ξεκινά» την *Ηθική* του τιτλοφορώντας το πρώτο κεφάλαιο *Περί Θεού*, όχι απλώς δεν αφαιρεί τίποτα από τη ριζοσπαστικότητα του έργου του, αλλά συνιστά μάλλον την αναπόφευκτη αφετηρία του. Πράγματι, αν το όλο πρόβλημα εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε την οντότητα αυτή η οποία είναι, στην απειρία της, αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων, τότε οποιαδήποτε απόπειρα διαφοροποίησης θα φάνταζε εκτός θέματος. Έτσι, αν ο Spinoza συνιστά κατά τη διάσημη φράση του Negri την «άγρια ανωμαλία» της ορθολογιστικής παράδοσης, αυτό δεν συμβαίνει επειδή έπαψε να ασχολείται με τα θέματα που καταπιανόταν η ορθολογιστική

παράδοση, αλλά επειδή δεν έπαψε να ασχολείται με αυτά με τρόπο διαφορετικό (Μπαλιμπάρ, 2017, σ. 25).²⁹

Έτσι λοιπόν ο Spinoza θα ξεκαθαρίσει με σαφήνεια ήδη από τη *Πδν* πως αν τίθεται μια ανώτερη οντότητα ως η εγγυήτρια δύναμη μιας φιλοσοφικής θέσης τότε είναι σε αυτό ακριβώς που πρέπει να εστιάσουμε και να επιμείνουμε: «πρέπει το ωρύτερο δυνατόν –και η λογική αυτό απαιτεί– να ερευνήσουμε αν υπάρχει ένα ον, και συγχρόνως ποιο, που να είναι η αιτία όλων των πραγμάτων» (2005, σ. 76).³⁰ Για τον Spinoza, η οντότητα που αποτελεί αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων δεν μπορεί να παραπέμπει στη φύση μιας οντότητας η οποία ορίζεται ως απείρως και υπεροχικώς τέλεια στη νόηση και στη βούληση όπως στη περίπτωση του Descartes (Deleuze, 2002β, σσ. 62, 81-2). Ότι ισχυρίζεται ο Spinoza στην *Ηθική* για το ζήτημα της ένωσης πνεύματος και σώματος στον Descartes, ισχύει κατά γράμμα, για το ζήτημα της ένωσης Θεού και Φύσης, από το οποίο και προκύπτει:

«δεν μπορώ να απορήσω αρκετά για το ότι ένας Φιλόσοφος άνδρας που υποστήριξε στέρεα πως δεν θα συνήγε τίποτα παρά μόνο από αυτονόητες αρχές και πως δεν θα βεβαίωνε τίποτα παρά μόνο ό,τι θα αντιλαμβανόταν σαφώς και διακριτώς, και που επέπληξε τόσες φορές τους Σχολαστικούς για το ότι θέλησαν να εξηγήσουν ασαφή πράγματα μέσω απόκρυφων ποιότητων, υιοθέτησε μια Υπόθεση πιο απόκρυφη από κάθε απόκρυφη ποιότητα (Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρλ).³¹

Με καρτεσιανούς όρους, ένας τέτοιος ορισμός για τον Spinoza πόρρω απέχει από την έκφραση μιας σαφούς και ευκρινούς ιδέας, πόρρω απέχει από το να αποτελεί ουσιαστικά ορισμό. Τίποτα

²⁹ Αυτό ακριβώς είναι και το συμπέρασμα το οποίο τονίζει και αναπτύσσει εκτενώς ο Jonathan Israel στη μελέτη του γύρω από τις φιλοσοφικές τάσεις και ανταγωνισμούς του διαφωτιστικού στρατοπέδου στην Ευρώπη. Σε αυτήν την μελέτη, ο Israel, ενάντια στην εικονοποίηση του Spinoza ως απομονωμένου και ελάσσονας σημασίας φιλοσόφου, θα φτάσει σε σημείο να προσδώσει στα έργα του Spinoza τον χαρακτηρισμό της «διανοητικής ραχοκοκαλιάς ολόκληρου του Ευρωπαϊκού Ριζοσπαστικού Διαφωτισμού» (2001, σ. vi). Ο Michael Hardt με τη σειρά του, θα ισχυριστεί πως «[τ]ο γεγονός πως ο Spinoza, άθεος και αναθεματισμένος, δεν καταλήγει φυλακισμένος ή καμμένος στη πυρά, μπορεί μονάχα να υποδεικνύει πως η μεταφυσική του αναπαριστούσε αποτελεσματικά έναν πόλο ανταγωνιστικών συσχετισμών δύναμης ο οποίος είχε ήδη στιβαρά εγκατασταθεί» (1991, σ. xvii).

³⁰ «Η *Ηθική* έχει το ίδιο πρόγραμμα με τη *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*: να φθάσουμε το ταχύτερο δυνατόν στην ιδέα του Θεού χωρίς να υποπέσουμε σε μια απεριόριστη αναδρομή, χωρίς να καταστήσουμε τον ίδιο το Θεό απώτερη αιτία. Συνεπώς, εάν η *Ηθική* διακρίνεται από την *Πραγματεία για την διόρθωση του νου*, αυτό δεν συμβαίνει λόγω αλλαγής μεθόδου και ακόμη λιγότερο λόγω αλλαγής αρχής, αλλά μόνο επειδή η *Ηθική* επινόησε μέσα λιγότερο τεχνητά και περισσότερο συγκεκριμένα» (Deleuze, 2002β, σσ. 369-370). Βλ. επίσης και (Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, 2005, σσ. 42-3, 46).

³¹ Για τη παραπομπή στην *Ηθική* θα προτιμήσουμε το σύστημα συντομογραφιών όπως αυτό προτείνεται στην σ.523 της ελληνικής έκδοσης.

το σαφές και ευκρινές δεν εκφράζεται μέσα από αυτή· αντιθέτως, είναι η πλέον συγκεχυμένη καθώς είναι η ίδια ακρωτηριασμένη από τις αιτίες της όπως δείξαμε. Για να καταλάβουμε καλύτερο το συγκεχυμένο αυτού του ορισμού, μπορούμε να ανατρέξουμε στις αλληλογραφίες του Spinoza και συγκεκριμένα στο παράδειγμα που δίνει στον Boxel: «[ε]αν ένα τρίγωνο μπορούσε να μιλήσει, θα ισχυριζόταν με τον ίδιο τρόπο πως ο Θεός είναι υπεροχικά τριγωνικός, και ένας κύκλος θα ισχυριζόταν πως η θεία φύση είναι υπεροχικά κυκλική» (Spinoza, 2002, σ. 904). Αλλάζοντας όχι τις σχέσεις, αλλά απλώς και μόνο τα ονόματα με τα οποία μιλάμε γι' αυτές, ο Spinoza μπορεί να αναδείξει με τρόπο ξεκάθαρο το πρόβλημα. Το πρόβλημα, το καταγέλαστο ενός υπεροχικά τριγωνικού/κυκλικού Θεού από την οπτική ενός ομιλούντος τριγώνου/κύκλου δεν είναι καταγέλαστο επειδή υποθέτουμε ότι ένα σχήμα μιλάει και θα μπορούσε να έχει άποψη περί του Θεού. Το καταγέλαστο εντοπίζεται στο γεγονός ότι το άπειρο αφενός θα μπορούσε να εξαντληθεί στην αποκλειστική (κυριολεκτικά) ταυτότητα με το ένα, και στην εξήγηση αφετέρου πως αυτό το ένα θα είχε κάποια υπεροχική μορφή ενάντια σε όλα τα άλλα τα οποία θα είχαν εξωτερική και υποτακτική σχέση με το άπειρο. Τι ακριβώς όμως θα σήμαινε η ύπαρξη ενός υπεροχικού κύκλου ή τριγώνου ως η απόδειξη μιας τέτοιας θέσης; Πώς αυτό θα υπερείχε από ένα «απλό» κύκλο ή τρίγωνο και αντίστοιχα σε τι θα υστερούσε ένα «απλό» σχήμα από το υπεροχικό του;

Αυτή είναι η κριτική που θα στρέψει ο Spinoza στον Descartes η οποία όμως, ως τέτοια, δεν μπορεί να μην συμπαρασύρει ήδη και τις επεξεργασίες του Hegel. Διότι, αν μπορούμε να καταλάβουμε το προβληματικό στην υποθετική περίπτωση του Θεού των σχημάτων, τότε μπορούμε να το καταλάβουμε και για τον Θεό των ανθρώπων. Αντιστοίχα επομένως, πρέπει να αναρωτηθούμε: τι είδους απειρία θα ήταν η θεϊκή απειρία αν αυτή συνίστατο τελικά αποκλειστικά και μόνο στην σκέψη; Ανθρώπινη, πολύ ανθρώπινη, αντηχεί σχεδόν αυτόματα η σκέψη του Nietzsche.³²

Δεν ξέρουμε τίποτα για την οντότητα την οποία παίρνουμε ως αιτία όλων των πραγμάτων όταν την ορίζουμε με αυτόν τον τρόπο ως αιτία εαυτού. «Όταν ορίζω τον Θεό ως το υπέρτατα τέλειον, με έναν ορισμό ο οποίος δεν εκφράζει την ποιητική αιτία [...], τότε δεν μπορώ να συναγάγω

³² Ο Montag θα κάνει μια σημαντική διευκρίνιση ως προς αυτή την εικόνα περί Θεού: «δεν είναι ανεπαρκής απλώς και μόνο επειδή είναι ανθρωπομορφική, είναι ανεπαρκής επειδή η εικόνα του ανθρώπου που αποδίδεται (ή προβάλλεται) στον Θεό είναι η ίδια εσφαλμένη» (2021, σ. 27).

όλες τις ιδιότητες του Θεού» θα γράψει ο Spinoza.³³ Ωστόσο για τον ορθολογισμό του Spinoza, ο οποίος θα χαρακτηριστεί ως απόλυτος,³⁴ το κάθε τι από το άπειρο ως το απειροστό, στον βαθμό που υπάρχει, μπορεί να συλληφθεί. Όπως θα συμπυκνώσει η Κουσιάντζα, στο ορθολογικό πλαίσιο του Spinoza «[ό,τι υπάρχει μορφικά, διαθέτει αναγκαία και μια αντικειμενική ουσία, δύναται δηλαδή να συλληφθεί νοητικά. Ως εκ τούτου, η εγγύηση αλήθειας που οφείλουμε να αναζητούμε για τις θεωρίες που κατασκευάζουμε περί του πραγματικού δεν μπορεί να βρίσκεται σε τέτοιου είδους, ανύπαρκτες για τον Σπινόζα, περιοχές, δήθεν απρόσιτες στον νου» (2019, σ. 107).³⁵ Αν δεν μπορεί επομένως να συλληφθεί με αυτόν τον τρόπο ο Θεός, δεν είναι επειδή είμαστε ανήμποροι να συλλάβουμε το μεγαλείο του, αλλά επειδή είμαστε ανήμποροι να συλλάβουμε το ανόητο των ισχυρισμών μας.³⁶

Ορίζοντας τη φύση του Θεού

Με λίγα λόγια, αν δεν μπορεί να συλληφθεί η φύση του Θεού μέσα από τη καρτεσιανή προσέγγιση, είναι επειδή αυτό που συλλάμβανε ο Descartes δεν μπορεί να υπάρχει. «Συμβαίνει το αντίθετο», θα γράψει ωστόσο ο Spinoza, «όταν ορίζω τον Θεό ως το απολύτως άπειρο ον».³⁷ Διαβάζουμε στον 6^ο ορισμό του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «[μ]ε τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία».

Με αυτόν τον ορισμό ο Spinoza δεν διεκδικεί να θέσει στον διάλογο περί Θεού άλλη μια υπόθεση σύλληψης του ασύλληπτου. Η διεκδίκηση που θέτει μπροστά ο Spinoza με αυτόν τον ορισμό έρχεται να άρει το ασύλληπτο της υπόθεσης, επιβάλλοντας στον Θεό τον ένα και

³³ Ακολουθούμε εδώ τη μετάφραση του Μπέτζελου στο (Macherey, Hegel ή Spinoza, 2019, σ. 148). Βλ. επίσης και (Σπινόζα, Ηθική, I,15Σ).

³⁴ Βλ. ενδεικτικά το 2^ο κεφάλαιο από: (Peden, 2014).

³⁵ Αξίζει ωστόσο να παρουσιαστεί και αυτούσιο το επιχείρημα που θα γράψει ο Spinoza στην *Πδν* κατά το οποίο «η ιδέα υφίσταται αντικειμενικά κατά τον ίδιο τρόπο που και το αντικείμενό της υφίσταται πραγματικά. Άρα, εάν υπήρχε κάτι μέσα στη Φύση που να μην αλληλεπιδρούσε με άλλα πράγματα, κι αν επίσης υπήρχε μια αντικειμενική ουσία του ίδιου αυτού πράγματος, η οποία και θα έπρεπε τότε να συμφωνεί απόλυτα με τη μορφική ουσία του, σε τέτοια περίπτωση ούτε αυτή η αντικειμενική ουσία θα αλληλεπιδρούσε με τις άλλες ιδέες, οπότε δεν θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε τίποτε σε ό,τι την αφορά. Και αντίθετα, όπως (στην πραγματικότητα) συμβαίνει με όλα όσα υπάρχουν μέσα στη Φύση, όσα πράγματα αλληλεπιδρούν με τα υπόλοιπα θα είναι κατανοητά, και οι αντικειμενικές τους ουσίες επίσης θα παρουσιάζουν μεταξύ τους τις ίδιες αλληλεπιδράσεις, με την έννοια ότι από αυτές θα παράγονται κι άλλες ιδέες, οι οποίες, πάλι, θα αλληλεπιδρούν με άλλες, κι έτσι θα πληθύνουν τα εργαλεία για παραπέρα πρόοδο» (2005, σ. 42).

³⁶ Ο Balibar θα γράψει, ως προς το ανόητο της υπόθεσης, πως οι δογματικοί θεολόγοι της σπινοζικής περιόδου, αν πρόβησαν σε μια ανόητη σύλληψη είναι καθώς οι ίδιοι «[κ]ατέστησαν την ιδέα του Θεού παντελώς ακατανόητη και έφτασαν στο σημείο να κατασκευάσουν από την ασάφεια αυτή ένα δόγμα, στο οποίο μάλιστα θα εκφραζόταν η ουσία του Θεού» (2017, σ. 31).

³⁷ Όπως παραπέμπεται στο (Macherey, 2019, σ. 148).

μοναδικό ορισμό που μπορεί να αναδείξει με τρόπο απόλυτο και αναγκαίο την καταληπτότητα της φύσης του. Τη διαφορά που προκύπτει όχι από τη σύγκριση, αλλά από τη ποιοτική ασυνέχεια, την επιστημολογική ρήξη μεταξύ του αναγκαίου ορισμού από τη μία και της δυνατότητας μιας υπόθεσης από την άλλη, ο Spinoza θα την ξεκαθαρίσει όταν και θα ισχυριστεί σε μια επιστολή του:

«[...] δεν υποθέτω ότι έχω ανακαλύψει την καλύτερη φιλοσοφία, αλλά ξέρω ότι καταλαβαίνω την αληθή. Πώς το ξέρω αυτό; Με τον ίδιο τρόπο που ξέρεις πως οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου είναι ίσες με δύο ορθές. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι αυτό είναι αρκετό [...]. Διότι το αληθές είναι γνώμονας τόσο του εαυτού του όσο και του ψευδούς» (Spinoza, 2002, σ. 949).

Γιατί ωστόσο αυτός ο ορισμός, συνοδευόμενος ιδιαίτερα από αυτήν την φαινομενικά υπέρμετρη, προκλητική φιλοδοξία, να μην εμπίπτει με τη σειρά του στη κριτική του Althusser περί ιδεολογίας; Γιατί αυτός ο ορισμός, δεν συνιστά μια ακόμη ιδεολογική θέση, αλλά ορισμό; Τα κριτήρια παραμένουν ίδια. Ο μόνος λόγος για τον οποίο ο ορισμός αυτός μπορεί να μην είναι ιδεολογικός, είναι διότι μπορεί να κάνει αυτό που μια ιδεολογική θέση δεν μπορεί να κοινοποιήσει την εξήγησή του, να θέσει δηλαδή σε κοινή θέα τον ακριβή τρόπο με τον οποίο εξηγείται αναγκαία και απόλυτα αυτή η θέση, δείχνοντας ότι είναι «αποκλειστικά αυτός που παράγει και παρέχει την αντικειμενική γνώση του αντικειμένου του» (Μπαλτάς & Φουρτούνης, 1994). Δεν χρειάζεται, με λίγα λόγια, καμία εξωτερική προϋπόθεση να θέσει αυτόν τον ορισμό σε κίνηση, αλλά και ό,τι προϋποτίθεται εντός του φτάνει μέσα από μια γεωμετρική διάταξη η οποία περνάει μέσα από αξιώματα, αποδείξεις, αιτήματα και σχόλια να απεκδύει τον υποθετικό χαρακτήρα με τον οποίο εξαρχής τέθηκε.

Ο Spinoza θα εκκινήσει το εγχείρημα υπεράσπισης ως απόλυτα και αναγκαία αληθή ορισμό του Θεού ως υπόστασης θέτοντας το ζήτημα αντίστροφα: από τη στιγμή που, μετά από αναρίθμητες απόπειρες φτάσουμε να προτείνουμε με αυτόν τον τρόπο τον ορισμό για αυτό το οποίο είναι αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων, πώς θα μπορούσαμε να καταδείξουμε ότι δεν είναι αληθής; Μπορούμε να καταδείξουμε κάποια αντίφαση που θα τον έκανε να μην υπάρχει όπως μπορούμε να κάνουμε με την καρτεσιανή απόπειρα να οριστεί ο Θεός ως το υπερόχως τέλειο στη νόηση και στη βούληση ον (Σπινόζα, Ηθική, I, 11A);

Ο μόνος λόγος μέσα από τον οποίο θα μπορούσε να καταρριφθεί ο ορισμός του Θεού ως το απολύτως άπειρο ον, συγκείμενο από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια

άπειρη και αιώνια ουσία, θα είχε μόνο δύο δυνατούς τρόπους από τους οποίους θα μπορούσε να τεθεί· είτε εντός του απολύτως άπειρου χώρου, είτε εκτός αυτού. Ξεκινώντας από το δεύτερο ενδεχόμενο, στον βαθμό που δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα πέραν ή πριν του απολύτως άπειρου, σίγουρα δεν προκύπτει από κάτι εξωτερικό μια αιτία που θα μας αποδείκνυε ότι αυτό δεν μπορεί να υπάρξει. Μόνο επομένως μέσα από το απολύτως άπειρο θα μπορούσαμε να καταδείξουμε ότι αυτό το ίδιο δεν υπάρχει. Αλλά με αυτόν τον τρόπο, ο μόνος λόγος μέσα από τον οποίο θα μπορούσαμε να αρνηθούμε την ύπαρξή του, θα προϋπέθετε πρώτα την αποδοχή της ύπαρξής του, πράγμα εξίσου άτοπο και αντιφατικό όσο το πρώτο ενδεχόμενο.

Αφ'ης στιγμής επομένως φτάσουμε στον ορισμό αυτό, το θεωρητικό ταξίδι είναι μη αναστρέψιμο. Η «υποθετική κρίση» για την ύπαρξη του Θεού μετασχηματίζεται σε «κρίση θέσης» (Deleuze, 2002β, σ. 165), μετασχηματισμός κατά τον οποίο ο υποθετικός χαρακτήρας του προβλήματος παύει να συνιστά υπόθεση: ο Θεός ορίστηκε. Η ύπαρξή του ενέχει αναγκαιότητα ενώ η ανυπαρξία του ενέχει αντίφαση.

Ο ορισμός ωστόσο του Θεού όχι απλώς δεν αποκλείει τη γνώση του, αλλά την συνεπάγεται. Στον βαθμό που η ιδέα που έχουμε για την θεϊκή υπόσταση δεν μπορεί να βρίσκεται εκτός αυτής, αυτό σημαίνει ότι αυτή η ιδέα συνιστά πάντοτε-ήδη έναν τρόπο μιας άπειρης υποστασιακής ουσίας, εν προκειμένω της ουσίας του κατηγορήματος της σκέψης. Για τον Spinoza, το κατηγορημα αυτό μέσα στο οποίο συγκροτείται η ιδέα μας και το οποίο συγκροτεί την θεϊκή υπόσταση ως σκεπτόμενη είναι το ένα και το αυτό. Είναι η ίδια άπειρη ποιότητα από την οποία συγκροτείται η ιδέα μας και με την οποία συγκροτείται ο Θεός. Τα κατηγορήματα, όπως θα ισχυριστεί ο Deleuze, «δεν αλλάζουν φύση όταν αλλάζουν “υποκείμενο”, δηλαδή όταν κατηγορούνται με το άπειρο ον και τα πεπερασμένα όντα» (Deleuze, 2002β, σσ. 54-55). Δεν υπάρχει δηλαδή η άπειρη ποιότητα της σκέψης, του οποίου η ιδέα μας είναι τρόπος και μία περισσότερο άπειρη ποιότητα της σκέψης με την οποία εκφράζεται ο Θεός. Ο Θεός, ως σκεπτόμενο πράγμα (Σπινόζα, Ηθική, II, 1), υπό το κατηγορημα της σκέψης δεν είναι τίποτα πέραν ή επιπλέον από την άπειρη σκέψη. Ως εκ τούτου, ο Θεός παρά το γεγονός ότι διαφέρει τόσο στην ουσία του όσο και στην ύπαρξή του από τους τρόπους του (Deleuze, 2002β, σ. 53), ταυτόχρονα όχι απλώς δεν υπερβαίνει τη δυνατότητα της γνώσης μας, όχι απλώς δεν συνιστά κάτι το κατεξοχήν μη γνώσιμο, κάτι το μυστήριο αλλά εντελώς αντίθετα η φύση του, στην

απολυτότητά της, είναι σε εμάς κάτι το οποίο μπορεί να εξηγηθεί με τρόπο εντελή, ως σκεπτόμενη και ως εκτεινόμενη αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων.³⁸

«Η εγγενής καταληπτότητα της σπινοζικής υπόστασης είναι το θεμέλιο του ορθολογισμού του φιλοσόφου της Χάγης» (Κουσιάντζα, 2019, σ. 111). Είναι αυτή η σύλληψη που καθιστά τον Spinoza ταυτόχρονα αιρετικό στους θρησκευτικούς κύκλους και ανωμαλία στους ορθολογικούς κύκλους της εποχής του. Η θέση δηλαδή ότι ο Θεός υπάρχει κατ' ανάγκην, και ότι το «ανθρώπινο πνεύμα έχει ταιριαστή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού» (Σπινόζα, Ηθική, II, 47^A). Γιατί ωστόσο αιρετικό; Είναι ο ίδιος ο Spinoza που θα προλάβει να δώσει για λογαριασμό του την απάντηση, υπερασπιζόμενος με τη σειρά του την ενοχή του, διεκδικώντας το αμάρτημά του ως αγαθό (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 16): γιατί αν οι θεωρητικοί και των δύο πλευρών βασίζονται στο οικοδόμημα της φιλοσοφικής πρακτικής τους εκκινώντας αποκλειστικά από το γεγονός ότι «είναι άγνωστες οι βουλές του Κυρίου» για να μπορεί να θεμελιωθεί η θέση πως άρα οφείλουμε να πειθαρχούμε σε αυτό που φανταζόμαστε ως θεϊκή εντολή, τότε «ξέρουν ότι αν αρθεί η άγνοια, θα αρθεί το θάμπωμα, τουτέστιν το μοναδικό μέσο που έχουν για να επιχειρηματολογούν και να διαφυλάσσουν την αυθεντία τους» (Σπινόζα, Ηθική, I Παρ.).

Δύο κομβικά συμπεράσματα για τη θεϊκή φύση

Τι ωστόσο ξέρουμε για τη φύση του Θεού όταν ξέρουμε ότι αυτή μπορεί να γίνει καταληπτή με τρόπο αναγκαίο ως απολύτως άπειρη; Θα περιοριστούμε σε δύο αλληλοσυμπληρούμενες θέσεις του πρώτου μέρους της *Ηθικής* οι οποίες μπορούν να μας βοηθήσουν να καταδείξουμε την ουσιαστικά νέα λογική που επιχειρεί να καταστήσει ορατή ο Althusser.

I. Η ύπαρξη του Θεού

Αν η υπόσταση του Θεού συνιστά και συνίσταται στο απολύτως άπειρο είναι, τότε αυτή δεν μπορεί να ανάγεται ούτε σε ένα πρωταρχικό μέρος ούτε σε ένα τελικό όλον, δεν μπορεί δηλαδή ούτε να ξεκινάει με το ένα στοιχείο, ούτε να ολοκληρώνεται στο άθροισμα όλων. Διότι και στις δύο περιπτώσεις τοποθετείται στα δύο άκρα μεν, της μίας και της αυτής αριθμητικής λογικής δε,

³⁸ Αν μπορούμε να γνωρίσουμε την πραγματικότητα μονάχα μέσω αυτών των δύο κατηγορημάτων, είναι διότι, όπως θα εξηγήσει ο Deleuze, «δεν μπορούμε να αντιληφθούμε ως άπειρες παρά μόνον ποιότητες τις οποίες ενυψώσουμε στην ουσία μας: τη σκέψη και την έκταση, καθόσον είμαστε πνεύμα και σώμα» (1996, σσ. 116-7). Βλ. και (Deleuze, 2002β, σ. 50).

αυτό ακριβώς που δεν μπορεί να λογίζεται αριθμητικά, μια απειρία.³⁹ Η πραγματικότητα του απείρου δεν μπορεί να γίνει κατανοητή όπως ορίζει ο γνώμονας της αριθμητικής λογικής, μέσα δηλαδή από τη διάκριση με ένα άλλο μέγεθος πραγματικότητας με το οποίο θα ταξινομούσαν ιεραρχικά ως ανώτερο ή κατώτερο σε ένα γραμμικό σχήμα.

Φτάνοντας σε ένα τέτοιο συμπέρασμα, ο Spinoza δεν θα ψάξει τον καλύτερο δυνατό τρόπο με τον οποίο μπορεί να συγκροτηθεί μια ιεραρχική διάκριση μεταξύ άπειρου και πεπερασμένου ώστε να αποφευχθούν οι στρεβλώσεις των προηγούμενων προσπαθειών, καθώς βρίσκει στην ίδια την φύση της ιεραρχικής διάκρισης της αριθμητικής λογικής τη στρέβλωση. Κατά τον Macherey, ο Spinoza «δεν απορρίπτει μόνο τη μορφή με την οποία παρουσιάστηκε το σύστημα: φροντίζει να τονίσει εξ αρχής ότι δεν αναγνωρίζει ως αληθές ούτε το περιεχόμενο της διδασκαλίας» (2019, σ. 92). Ούτε η καρτεσιανή, ούτε η εγελιανή αιτιότητα έκαναν επομένως κάποιο λάθος στον υπολογισμό που πρέπει ή μπορεί να διορθωθεί μέσα από έναν πιο σωστό υπολογισμό. «Η λύση», όπως θα γράψει ο Deleuze «έχει πάντοτε την αλήθεια που της αξίζει σύμφωνα με τα προβλήματα στα οποία απαντά, και το πρόβλημα έχει πάντα τη λύση που του αρμόζει αναλογικά με τη δική του αλήθεια ή ψεύδος» (2019, σ. 237) Δεν υπάρχει επομένως «καλύτερη» λύση σε αυτό το πρόβλημα, υπάρχει εγκατάλειψη του προβλήματος και αλλαγή πεδίου. Διότι, όπως θα ισχυριστεί ο Althusser, δεν υπάρχει «τίποτα πιο χρονοβόρο από τη λύση ενός προβλήματος που δεν υπάρχει ή που δεν έχει τοποθετηθεί σωστά» (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 434).

Με τον σπινοζικό ορισμό του Θεού βρισκόμαστε ακριβώς μπροστά σε μια τέτοια αλλαγή πεδίου, σε μια εκ νέου διατύπωση του προβλήματος. Σε αυτή τη νέα προβληματική που εγκαινιάζει η σπινοζική φιλοσοφία, «δεν υπάρχουν δύο τάξεις πραγματικότητας, αφενός μία υποστασιακή και άπειρη και αφετέρου μία τροπική και πεπερασμένη, αλλά μία και μόνη πραγματικότητα συνεχής και αδιαίρετη, καθορισμένη από έναν μοναδικό νόμο αιτιότητας, στο πλαίσιο του οποίου το πεπερασμένο και το άπειρο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα» (Macherey, 2019, σ. 228). Ποια είναι αυτή η αιτιότητα που επιφέρει αυτή η αλλαγή πεδίου; Διαβάζουμε στη

³⁹ Ο Badiou κάνοντας λόγο αφενός για τη θεωρία των συνόλων και αφετέρου για τον θεωρία του Spinoza θα υποστηρίξει τη κοινή τους θέση κατά την οποία «είναι λοιπόν αδύνατον [...] να υπάρχει ένα είναι, τέτοιο ώστε κάθε είναι να βρίσκεται εντός του, γιατί θα έπρεπε να αποτελεί ένα πολλαπλό όλων των πολλαπλών, κάτι που ακριβώς είναι αντιφατικό» (2017, σ. 94).

πρόταση 18 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «[ο] Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».

Ως εμμενές αίτιο, ο Θεός δεν παράγει πέραν από τον εαυτό του και ταυτόχρονα αυτό που παράγει δεν αντί-κειται αυτού. Αντίθετα, όπως θα ισχυριστεί ο Spinoza στο σχόλιο της πρότασης 7 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, ο Θεός ως το απολύτως άπειρο είναι, ο νους του Θεού, ως ένα από τα άπειρα στο γένος τους κατηγορήματα τα οποία συνιστούν την ουσία του, και τα νοούμενα από αυτόν πράγματα, ως οι άπειρες πεπερασμένες τροποποιήσεις των άπειρων κατηγορημάτων, βρίσκονται στον έναν και τον αυτό χώρο και χρόνο, ή, όπως θα γράψει ο Spinoza, «είναι το ένα και το αυτό» πράγμα (Σπινόζα, *Ηθική*, II, 7Σ) υπό το πρίσμα τριών διαφορετικών προοπτικών. Διαρρηγνύοντας οριστικά τα όρια του κανονικού όπως το ξέραμε μέσα από τα εξηγητικά συστήματα της κλασικής φιλοσοφίας, ο Macherey θα εικονοποιήσει ως εξής την εμμενή σχέση ανάμεσα στο απολύτως άπειρο της υπόστασης, το άπειρο στο γένος των κατηγορημάτων και το πεπερασμένο των τρόπων: «ολόκληρη η υπόσταση βρίσκεται μέσα σε καθένα από τα κατηγορήματά της (εφόσον είναι ταυτόσημη με αυτά), όπως ακριβώς εξάλλου ολόκληρη η έκταση βρίσκεται μέσα σε κάθε σταγόνα νερού ή ολόκληρη η σκέψη μέσα σε κάθε ιδέα» (2019, σ. 161).

Διαμέσω της εμμενούς αιτιότητας, ο Spinoza θα κάνει λόγο στην *Ηθική* για τη χάραξη ενός νέου γνώμονα αλήθειας που, ως τέτοιος, εγγράφεται και εγγράφει τη προβληματική του μέσα στα δικά του κριτήρια (Σπινόζα, *Ηθική*, I Παρ.). Κατά τον νέο αυτό γνώμονα της *Ηθικής*, ο δρόμος του οποίου, όπως θα γράψει ο Deleuze «ξετυλίγεται όλος μες την εμμένεια» (1996, σ. 47), το καρτεσιανό κεκτημένο για τον ορθολογισμό κατά το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει αποτέλεσμα χωρίς αιτία δεν τίθεται προς αμφισβήτηση (Deleuze, 2002β, σ. 192). Αμφισβητείται ανοιχτά ωστόσο, πως σε αυτό το συμπέρασμα μπορεί να εξαντληθεί η εξήγηση της σχέσης μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος.

Ο Spinoza θα επεκτείνει, και επεκτείνοντας θα μετασηματίσει ριζικά αυτή τη σχέση, ισχυριζόμενος πως, όπως πολύ σωστά γνωρίζουμε ήδη πως δεν υπάρχει αποτέλεσμα δίχως αιτία, έτσι επίσης, και με την ίδια ακριβώς λογική, δεν μπορούμε να βάλουμε εκεί την τελεία. Αντιθέτως, δεν μπορούμε παρά να συνεχίσουμε σε αυτή τη λογική ισχυριζόμενοι πως δεν μπορεί να υπάρξει αιτία δίχως αποτέλεσμα (Macherey, 2019, σ. 94). Όπως δηλαδή δεν νοείται απλώς αποτέλεσμα, ως αποτέλεσμα εκ του μηδενός ή εκ θαύματος, αλλά μονάχα αποτέλεσμα μιας

αιτίας, έτσι δεν υπάρχει απλώς αιτία, ως αιτία εκ του μηδενός και ως αιτία μηδενός, αλλά μονάχα αιτία των αποτελεσμάτων της. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Θεός «δεν ήταν πριν τις αποφάσεις του ούτε μπορεί να είναι χωρίς αυτές» (Σπινόζα, Ηθική, I, 33Σ2). Ο Θεός, δεν μπορεί να υπάρξει ως Θεός, ως δηλαδή αιτία όλων των πραγμάτων δίχως όλα τα αποτελέσματα των οποίων αιτία είναι. Σε αυτόν τον γνώμονα αλήθειας, αν πράγματι Θεός και δημιουργήματα είναι δύο πραγματικότητες διακριτές, ταυτόχρονα δεν μπορούν παρά να είναι και πραγματικότητες αδιαχώριστες, όπου δεν μπορεί να συλληφθεί η μία ανεξάρτητα της άλλης· δεν υπάρχει η Αιτία στην καθαρή και αν-εξάρτητη των αποτελεσμάτων της μορφή, όπως αντίστοιχα δεν υπάρχει το Αποτέλεσμα στο κενό των αιτιακών καθορισμών του.

Ως εκ τούτου, όπως θα γράψει ο Macherey, «κυριολεκτικά μιλώντας, *υπάρχουν* μόνο σχέσεις», η ύπαρξη είναι εξ ορισμού σύνθετη (Deleuze, 2002β, σ. 253) και συντιθέμενη με τέτοιον τρόπο ώστε να μην μπορεί να αναχθεί σε μια απλή απαρχή ή σε ένα εξίσου απλό τέλος. Πρόκειται για έναν «επί της αρχής αποκλεισμό» όπως θα γράψει ο Althusser (2015, σ. 279) καθώς μια τέτοια αναγωγή μπορεί να γίνει μόνο με τη προϋπόθεση ότι σε αυτή την αρχή ή σε αυτό το τέλος θα εγκαθίσταται μια πραγματικότητα που υπάρχει με πιο πραγματικό τρόπο σε σχέση με τη προηγούμενη. Προϋποθέτει δηλαδή το παράδοξο κατά το οποίο, όπως σημειώνει ο Montag, «ο Θεός θα μπορούσε να είναι άνισος προς τον εαυτό Του, ότι ορισμένα μέρη Του θα μπορούσαν να είναι πιο πραγματικά από άλλα» (Montag, 2021, σ. 15). Αντίθετα, στο επίπεδο της εμμένειας κάθε ύπαρξη είναι μια σύνθετη σχέση, η πραγματικότητα της οποίας συνιστά μια τελειότητα τέλεια όσο κάθε άλλη, καθόσον έχει την αιτία της στον Θεό (Σπινόζα, Ηθική, I, 33Σ2 & II 60).

II. Η δραστηριότητα του Θεού

Αν κάθε πραγματικότητα συνιστά τελειότητα, τότε θα μπορούσε ο Θεός, η αιτία όλων των πραγμάτων, να ενεργεί πράγματι σύμφωνα με κάποια απόκρυφη υπερβατική σκοπιμότητα όπως αυτή που προϋποθέτει τόσο το καρτεσιανό όσο και το λαϊβνίτιο σύστημα (Gangle, 2015, σ. 22); Κατά τον Spinoza, αυτή η «διδασκαλία περί τελικών σκοπών αναποδογυρίζει ολωσδιόλου τη φύση» (Σπινόζα, Ηθική, I Παρ.). Και αυτό διότι εάν πράγματι «ο Θεός ενεργεί για έναν τελικό σκοπό, αναγκαία ορέγεται κάτι το οποίο στερείται» (Σπινόζα, Ηθική, I Παρ.). Αν, με άλλα λόγια ήταν η τελική σκοπιμότητα ο λόγος για τον οποίο ο Θεός δημιούργησε όλα τα άπειρα δημιουργήματά του, τότε έχουμε να κάνουμε με ένα εξηγητικό σχήμα κατά το οποίο η αιτία όλων των πραγμάτων ταυτίζεται όχι με το απολύτως τέλειο, αλλά με το απολύτως ατελές, διότι

υπάρχει στερούμενη της απόλυτης απειρίας των πραγμάτων τα οποία διαφεύγουν της δικής της ύπαρξης. Ο Spinoza θα είναι ιδιαίτερα αιχμηρός ως προς αυτό:

«οι Ακόλουθοι αυτής της διδασκαλίας, που θέλησαν να επιδείξουν την ιδιοφυΐα τους υποδεικνύοντας τους τελικούς σκοπούς των πραγμάτων, εισήγαγαν έναν νέο τρόπο επιχειρηματολογίας για να τεκμηριώσουν τη διδασκαλία τους, δηλαδή την απαγωγή όχι εις αδύνατον, αλλά εις άγνοιαν· πράγμα που δείχνει ότι αυτή η διδασκαλία δεν είχε κανένα άλλο μέσο επιχειρηματολογίας» (Σπινόζα, Ηθική, I Παρ.).

Ο Nietzsche εισβάλλει εκ νέου στον σπινοζικό χωροχρόνο με αφορισμούς που δεν φαίνεται να αναστατώνουν στο παραμικρό τη γεωμετρική έκθεση του Spinoza: «[α]ν ο κόσμος είχε έναν στόχο, θα πρέπει να είχε ήδη επιτευχθεί. Αν υπήρχε γι' αυτόν μια απρομελέτητη τελική κατάσταση, θα έπρεπε επίσης να είχε επιτευχθεί» (2014, σ. 609). Ο Θεός επομένως δεν μπορεί να ενεργεί μέσα από σκοπιμότητες καθώς δεν νοείται εξαρχής καμία έλλειψη, κανένα κενό το οποίο θα ήταν προς κάλυψη, πυροδοτώντας έτσι μια κίνηση προς κάποια φανταστική ολοκλήρωση.

Αν ωστόσο ο Θεός δεν ενεργεί πραγματοποιώντας τον έναν μετά τον άλλο τους σκοπούς του, με ποιον τρόπο ενεργεί; Στον *Πρόλογο* του τέταρτου μέρους της *Ηθικής* ο Spinoza θα ξεκαθαρίσει πως δεν έχουμε να κάνουμε με τίποτε το μυστήριο, με κάποια απόκρυφη αλήθεια όταν διερωτόμαστε για τη θεϊκή δραστικότητα. Για την ακρίβεια, όχι απλώς δεν έχουμε να κάνουμε με κάποιο μυστήριο, αλλά με αυτά που ήδη ξέρουμε ως αληθή, μπορούμε να ξέρουμε εντελώς όχι απλώς με ποιον τρόπο υπάρχει η θεϊκή υπόσταση, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ενεργεί. Έτσι, ο Spinoza δεν θα πλατιάσει, βυθιζόμενος σε μια νέα προβληματική η οποία θα ξεκινούσε από το μηδέν. Του αρκεί να υπενθυμίσει αυτό που ήδη έχει δοθεί από τους πρώτους ορισμούς της *Ηθικής* ως προς τον Θεό: «όπως δεν υπάρχει για κάποιον τελικό σκοπό, δεν ενεργεί επίσης για κάποιον τελικό σκοπό· [...] όπως δεν έχει καμιά αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ύπαρξης, έτσι δεν έχει και καμιά αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ενέργειας» (Σπινόζα, Ηθική, IV, Πρλ.).

Στον βαθμό που ο Θεός, ως αιτία εαυτού και όλων των πραγμάτων υπάρχει με τρόπο αναγκαίο ως απολύτως άπειρος, συγκείμενος από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, για να θυμηθούμε και τον πλήρη ορισμό της *Ηθικής*, η δραστικότητά του δεν μπορεί να τίθεται με διαφορετικούς όρους: στον βαθμό που ο Θεός υπάρχει *εξ ολοκλήρου εντός των άπειρων σχέσεων καθορισμού που εξαντλούν το είναι*, η

δραστηριότητά του δεν μπορεί να υπερβαίνει αυτούς τους καθορισμούς. Η δραστηριότητα δεν ενέχει πέρα από αυτούς τους καθορισμούς κάποιο πλεόνασμα θέλησης και σκοπιμότητας επειδή δεν υπάρχει τίποτε πέραν και επιπλέον των σχέσεων καθορισμού και ταυτόχρονα δεν υπάρχει σε αυτές τις σχέσεις καθορισμού τίποτα πέραν ή επιπλέον της αναγκαιότητάς τους. Πρέπει να αφήσουμε πίσω τον μύθο κατά τον οποίο ο Θεός έκανε τα πάντα για τον άνθρωπο και τον άνθρωπο για να τον λατρεύει (Σπινόζα, Ηθική, I Παρ.). Διότι πια ξέρουμε, όπως θα γράψει ο Deleuze, πως «η Αναγκαιότητα είναι η μόνη διάθεση του Είναι, η μόνη τροπικότητα» (2002β, σ. 43).

Κεφάλαιο 4^ο. Η αλτουσεριανή επαν-εφεύρεση της υπόστασης. Από το *Περί Θεού* στο *Περί δομής*

Αν η συγκυρία του Spinoza είναι η συγκυρία του Θεού, η συγκυρία του Althusser είναι η συγκυρία της δομής. Η έννοια της δομής, με την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος στις μελέτες του Ferdinand de Saussure για τη γλωσσολογία αποκτά τόσο καθοριστική επιρροή όπου ο de Írrola, μαθητής του Althusser εκείνη τη περίοδο, θα γράψει πως έφτασε να αποτελεί τη κοινή «διάλεκτο της εποχής, καθώς ο κάθε ένας μπορούσε να καταλάβει τον άλλο μέσω αυτής και τίποτα δεν μπορούσε να γίνει κατανοητό [heard] δίχως αυτή» (2018, σ. 83).⁴⁰ Η έννοια της δομής, συνιστούσε κατά αυτόν τον τρόπο το νέο όνομα της ολότητας εντός της οποίας όλα συγκροτούνται και την οποία όλα συγκροτούν, μέσα από την οποία ανακηρυσσόταν η ρήξη με τον καταγωγισμό και την εσχατολογία της κλασικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, καθώς το ζήτημα του Althusser με τη κλασική φιλοσοφία δεν ήταν ονομαστικό, το ερώτημα μετά την επικράτηση της δομιστικής διαλέκτου παραμένει το ίδιο: μέσα από ποιο μηχανισμό είναι που η δομή συγκροτεί τη δομικότητά της και με ποιο μηχανισμό συγκροτείται από αυτή;

Όπως θα ισχυριστεί ο Althusser, παρά την –κριτικά καλοδεχούμενη για τον Althusser– έκρηξη της δομιστικής τάσης σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γαλλικής πραγματικότητας, «κανένας φιλόσοφος δεν ξαναπήρε αυτά τα αιωρούμενα και διάσπαρτα θέματα για να τους δώσει την ενότητα μιας συστηματικής σκέψης» (1983, σ. 46). Ερωτήματα επομένως όπως αυτά που αφορούν ακριβώς στη δομικότητα της δομής, παραμένουν ακόμα φιλοσοφικά ανεπεξέργαστα.

⁴⁰ Ο François Dosse, θέλοντας με τη σειρά του να αναδείξει τη βαρύτητα και την απ' άκρου εις άκρον κυριαρχία της δομιστικής επανάστασης τη δεκαετία του '60 στη Γαλλία, θα αναφέρει πως ακόμα και ο προπονητής της εθνικής ομάδας ποδοσφαίρου της εποχής, είχε δηλώσει πως η ομάδα έπρεπε να προβεί σε μια δομιστική αναδιοργάνωση της τακτικής της ώστε να μπορέσει επιστρέψει στα νικηφόρα αποτελέσματα (1997, p. xix).

Συμμεριζόμενος την επικούρεια θέση κατά την οποία «το όλον (το παν) ήταν πάντοτε ίδιο όπως είναι τώρα και πάντοτε θα είναι ίδιο»,⁴¹ ο Althusser δεν θα ξεκινήσει τη συγκρότηση της θέσης του για τη δομικότητα της δομής εκ του μηδενός. Αντιθέτως, θα παραπέμψει ευθέως στη σπinoζική οντολογία όταν και θα ισχυριστεί πως:

«[τ]α αποτελέσματα [της δομής] δεν είναι εξωτερικά ως προς τη δομή, δεν συνιστούν κάποιο προϋπάρχον αντικείμενο, στοιχείο ή χώρο επί των οποίων η δομή θα ερχόταν να αποτυπώσει τη σφραγίδα της: εντελώς αντίθετα, η δομή είναι εμμενής στα αποτελέσματά της, συνιστά *αιτία εμμενή στα αποτελέσματά της*, με τη σπinoζική έννοια του όρου, όπου όλη η ύπαρξη της δομής έγκειται στα αποτελέσματά της. Εν ολίγοις, η δομή, η οποία δεν είναι παρά ένας ειδικός συνδυασμός των ίδιων των αποτελεσμάτων της, δεν είναι τίποτα έξω από τα εν λόγω αποτελέσματα» (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 441).⁴²

Είναι σαφές ότι ο Althusser, επιχειρηματολογώντας με αυτόν τον τρόπο, σαν να θέλει να τα πει όλα «με μια μονοκονδυλιά» (Althusser, 2018, σ. 25) δεν επιχειρεί να συγκροτήσει μια νέα θέση περί της δομικότητας της δομής, δεν έχει καμία διάθεση να ανακαλύψει ξανά τον τροχό· τον ενδιαφέρει απλώς πώς μπορεί να τον θέσει εκ νέου σε κίνηση και να κινηθεί κι αυτός μαζί του μέσα στη προβληματική της προσέγγισης του καθορισμού της πολιτικής μέσα από τους φιλοσοφικού φακούς που λύανε η σπinoζική οντολογία. Κατά την εύστοχη παρατήρηση του Morejon ο σπinoζισμός του Althusser «δεν ανάγεται σε μια απλή επανάληψη των εννοιών του Spinoza· αντιθέτως της επαναλαμβάνει πάντοτε με διαφορά, αναπτύσσοντας στρατηγικές εννοιακές παραλλαγές οι οποίες αντανakλούν το περίγραμμα της συστηματικής φιλοσοφίας του Spinoza και ταυτόχρονα απαντούν αποτελεσματικά στο εκτενές πλαίσιο της επανεμφάνισής τους» (Morejón, 2016).⁴³

Η πολιτική στο επίπεδο της εμμέκειας

Πού, ή καλύτερα πώς χωράει η έννοια της πολιτικής σε αυτό το σχήμα; Πώς καθορίζεται στην ύπαρξη της η έννοια της πολιτικής (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 317); Η ανασυγκρότηση των σχετικών επεξεργασιών του έργου του Μπαλλά γύρω από τον Althusser και τον Spinoza, θα μας επιτρέψουν να προβούμε σε μια επινόηση της θέσης που καταλαμβάνει η πολιτική στο επίπεδο

⁴¹ Όπως γίνεται αναφορά στο (Macherey, 2019, σ. 245).

⁴² Μετάφραση τροποποιημένη.

⁴³ Άλλωστε, όπως θα γράψει και ο Althusser, [τ]ο να είσαι [...] ένας αρετικός σπinoζικός, αυτό λογίζεται σχεδόν σαν σπinoζισμός, στο μέτρο που ο τελευταίος είναι μια από τις μεγαλύτερες αρετικές διδασκαλίες της ιστορίας!» (1983, σ. 51).

της εμμένειας σε αυτή τη δομική εκκοσμίκευση του σπινοζικού Θεού από τον Althusser. Επινόηση, ως ακριβώς μια νόηση *επί* των προβληματικών του Spinoza και του Althusser η οποία, ως τέτοια, δεν είναι ούτε ακριβώς μέσα σε αυτές, αλλά ούτε και κάπου αλλού από αυτές, αλλά χρησιμοποιώντας μια φράση του Toddy May, ισχυριζόμαστε πως είναι αυτό που ξεφεύγει από αυτές εντός τους (2021, σ. 189).

Αν η αλτουσεριανή δομή του πραγματικού συνιστά απλώς ένα άλλο όνομα για τη σπινοζική υπόσταση του απολύτως άπειρου είναι,⁴⁴ τότε αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα για την οποία κάνει λόγο ο Althusser συνίσταται σε άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία της. Αυτή η δομή του πραγματικού μπορεί να γίνει απόλυτα καταληπτή όπως συγκροτείται αφενός μέσα από το κατηγορήμα της έκτασης ως μια απειρία καθορισμών μεταξύ σωμάτων και αφετέρου μέσα από το κατηγορήμα της σκέψης ως μια απειρία καθορισμών μεταξύ ιδεών.

Στον βαθμό που μπορούμε να κάνουμε αυτόν τον συσχετισμό, και είναι ο Althusser ο ίδιος που μας παροτρύνει να τον κάνουμε, κάνοντας λόγο για μια δομή εμμενή με τη σπινοζική έννοια του όρου, μπορούμε να ισχυριστούμε πως οποιαδήποτε *προοπτική επί του Πραγματικού*, δεν μπορεί παρά να είναι μια προοπτική η οποία κάνει ορατό έναν χώρο εξίσου άπειρο στο είδος του, στον βαθμό που συνιστά προοπτική μιας άπειρης ποιότητας της υποστασιακής πραγματικότητας. Με την έννοια της *προοπτικής επί του Πραγματικού* ο Μπαλτάς επιχειρεί να συνενώσει την έννοια του σπινοζικού *κατηγορήματος* με την έννοια της αλτουσεριανής *επιστήμης* (ή καλύτερα *επιστημονικής ηπείρου* (Althusser, 2015, σ. 357)) δημιουργώντας τον απαραίτητο διάυλο επικοινωνίας μεταξύ των δύο προβληματικών, μέσα από τον οποίο δημιουργείται ένας νέος τύπος και τρόπος αναγνώρισης της πολιτικής. Κατά τον Μπαλτά ένα κατηγορήμα με την σπινοζική έννοια του όρου, δηλαδή μια άπειρη ποιότητα η οποία συγκροτεί η ίδια τον εαυτό της και δεν μπορεί να συγκροτηθεί από τίποτα άλλο πέραν από τον εαυτό της, εμπίπτει, αντιστοιχεί και ισοδυναμεί ακριβώς στον ορισμό της επιστημονικής ηπείρου που επεξεργάζεται ο Althusser. Παραπέμποντας στον Μπαλτά για την εκτενή ανάπτυξη και υποστήριξη μιας τέτοιας σχέσης,⁴⁵ θα αρκεστούμε εδώ να υποστηρίξουμε πως η πολιτική με την οποία έχουμε να κάνουμε στο

⁴⁴ Άλλωστε οι λέξεις, κατά τον Spinoza «δεν είναι παρά σημεία των πραγμάτων όπως υπάρχουν στη φαντασία, κι όχι όπως είναι στο νου» (2005, σ. 71).

⁴⁵ Για την ευθεία αντιστοιχία των όρων βλ. (2018, σσ. 78, 307; 2012, σσ. 174-185). Για την ευρύτερη επεξεργασία αυτής της θέσης από τον Μπαλτά βλ. μέρος Α', Β', Ε' από (2018) και (2012).

αλτουσεριανό έργο συνιστά πράγματι μια προοπτική επί του πραγματικού. Πιο συγκεκριμένα συνιστά την *πολιτική* πραγματικότητα, κατά την οποία όλη η πραγματικότητα, όλα δηλαδή τα σώματα και όλες οι ιδέες υπάρχουν αποκλειστικά και μόνο ως πολιτικά συσχετιζόμενα και καθοριζόμενα σώματα και ως πολιτικές συσχετιζόμενες και καθοριζόμενες ιδέες.⁴⁶

Σε αυτόν τον πολιτικό «τρόπο “σηματοποίησης”» του πραγματικού (Μπαλάς, 2018, σ. 307), σε αυτόν τον επιθετικό προσδιορισμό, τον προσδιορισμό που *θέτει ακριβώς επί των άπειρων σωμάτων και ιδεών την πολιτική προοπτική*, η φύση της πολιτικής δεν μπορεί να συνίσταται σε κάποιο υπερβατικό «έξω», διότι δεν μπορεί να υπάρχει ούτε κάπου αλλού από τα εν λόγω πολιτικά σώματα και τις πολιτικές ιδέες, ούτε κάπως αλλιώς από την αναγκαιότητα με την οποία σχετίζονται. Δεν υπάρχει έξω από τη πολιτική για τη πολιτική· η πολιτική είναι «ένας χώρος άπειρος, ακριβώς επειδή είναι ορισμένος, ένας χώρος δίχως όρια, δίχως εξωτερικά σύνορα που να τον χωρίζουν από το οτιδήποτε. Αυτό συμβαίνει διότι ορίζεται και περιορίζεται μέσα στον εαυτό του, έχοντας μέσα του τον πεπερασμένο ορισμό του, που τον καθιστά ό,τι είναι, αποκλείοντας ό,τι δεν είναι» (Αλτουσέρ Λ., 2003α, σ. 33). Κατά αυτόν τον τρόπο, το θεωρητικό πεδίο της πολιτικής δεν μπορεί να καθορίζεται εξωτερικά, επειδή κάθε σώμα και ιδέα που υπάρχει στο θεωρητικό πεδίο υπάρχει μονάχα ως πολιτικά καθορισμένο, και αντίστροφα ό,τι δεν υπάρχει ως πολιτικά καθορισμένο δεν μπορεί να γίνει καταληπτό ούτε ως σώμα ούτε ως ιδέα.

Τίθεται έτσι εκ νέου το ερώτημα του καθορισμού. Αν επομένως η έννοια της πολιτικής δεν μπορεί να καθορίζεται από κάτι «έξω» αυτής, πώς καθορίζεται στο εσωτερικό της; Η πολιτική, στον βαθμό που συνιστά προοπτική της άπειρης υποστασιακής πραγματικότητας, μια άπειρη ποιότητα του πραγματικού, δεν συνιστά αποτέλεσμα ενός καθορισμού, ο οποίος θα καθόριζε τα πάντα αλλά ο ίδιος δεν θα καθοριζόταν από τίποτα, αλλά του άπειρα σύνθετου πλέγματος αιτιακών καθορισμών εκτός του οποίου δεν υφίσταται τίποτα, αλλά και εντός του οποίου η «μοναχική ώρα της “τελικής ανάλυσης” δεν φτάνει ποτέ, ούτε την πρώτη ούτε την τελευταία στιγμή» (Althusser, 2015, σ. 168). Έτσι, στο βάθος των καθοριστικών σχέσεων δεν υπάρχει κάτι πιο καθοριστικό, μια πιο καθοριστική μορφή η οποία θα έθετε σε ενεργοποίηση αυτές, παρά άλλες καθοριστικές σχέσεις.

⁴⁶ Κατά αντίστοιχο τρόπο που για τον Μπαλά η Φυσική ως προοπτική επί του Πραγματικού, ως κατηγορημα, ως επιστήμη «“βλέπει” ολόκληρο τον κόσμο ως αποτελούμενο και μόνον ως αποτελούμε από οντότητες με “μάζα” που αλληλεπιδρούν στον “χώρο” και στον “χρόνο” μέσω της δράσης “δυνάμεων”» (2018, σ. 78)

Υπό αυτήν την πολιτική προοπτική επί του πραγματικού που γίνεται εφικτή διαμέσω Spinoza, ο Althusser θα ισχυριστεί πως η πολιτική πραγματικότητα δεν μπορεί να γίνει καταληπτή παρά μονάχα ως μια πραγματικότητα η οποία είναι «καθορίζουσα και συγχρόνως καθοριζόμενη, [...] επικαθορισμένη στην αρχή της» (2015, σ. 151). Σε αυτό το καθοριστικό σχήμα του επικαθορισμού, όπου όλη η δομή έγκειται στα αποτελέσματά της, οι συνθήκες ύπαρξης της πολιτικής, είναι πάντοτε-ήδη αδιαχώριστες των υπάρχουσων συνθηκών της (Althusser, 2015, σ. 293). Ο Φουρτούνης εξηγεί την προσίδια στο σπινοζικό επίπεδο της εμμένειας χρονικότητα του «πάντοτε-ήδη» ως εξής: «[π]άντοτε (όσο υπάρχει το πράγμα) οι συνθήκες του πράγματος υπάρχουν ήδη μαζί με το πράγμα, ποτέ δεν υπάρχει η μεταβατική κατάσταση όπου οι συνθήκες ήδη προδιαγράφουν το πράγμα» (2016, σ. 14).⁴⁷

Η έκβαση μιας παρέκβασης

Ο Althusser θα παραμείνει σε ένα μινιμαλιστικό επίπεδο ανάπτυξης αυτής της καθοριστικής σχέσης, την οποία και θα αρκεστεί να επαναλαμβάνει. Αυτό ωστόσο δεν έγκειται μονάχα στον πειραματικό χαρακτήρα των δοκιμών, αλλά και στο γεγονός ότι αυτός ο θεωρητικός μινιμαλισμός είναι πλήρως επαρκής ως προς τις απαιτήσεις του ζητήματός του· δεν έχει επομένως μινιμαλιστική μορφή επειδή υπολείπεται επεξεργασιών, αλλά επειδή σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης δεν υπάρχει κάτι επιπλέον να ειπωθεί. Μπορούμε ωστόσο να προχωρήσουμε σε μια θεώρηση για τη πολιτική, να συγκροτήσουμε μια πολιτική θεωρία με ορθολογικές αξιώσεις, στον βαθμό που αναγνωρίσουμε τη πολιτική στη βάση ενός εμμενούς επικαθορισμού, της οποίας η πραγματικότητα υπάρχει «μόνο στις ενεργοποιήσεις της και δια των ενεργοποιήσεών της» (Φουρτούνης, 2007, σ. 217); Είναι κάτι τέτοιο καν εφικτό;

Μπορούμε αυτά τα ερωτήματα πια να τα προσεγγίσουμε, εφαρμόζοντας στην αλτουσεριανή παρέκβαση προς στην σπινοζική οντολογία τη παρακάτω φράση του Althusser: «[δ]εν ζητώ συγγνώμη για τη μεγάλη αυτή παρέκβαση, διότι εν τέλει δεν ήταν παρέκβαση» (2003α, σ. 84). Κατά αυτή την άποψη, η παρέκβαση αυτή δεν μας βγάζει από την πορεία αυτών των ερωτημάτων. Ή αντίθετα, επειδή ακριβώς μας βγάζει από το πλαίσιο της κλασικής φιλοσοφίας μπορούν αυτά τα ερωτήματα επιτέλους να τεθούν. Ο Althusser έτσι, αντιστρέφοντας πλήρως την αρχική ένσταση περί εφικτότητας ή μη του εμμενούς επικαθορισμού να θεωρήσει τη πολιτική, θα ισχυριστεί πως όχι μόνο κάτι τέτοιο είναι εφικτό, αλλά αντιθέτως «αν δεν αποδεχτούμε, αν

⁴⁷ Βλ. πιο αναλυτικά και: (Fourtounis, 2013).

δεν στοχαστούμε, αφού έχουμε πρώτα καταδείξει, αυτόν τον πολύ ιδιαίτερο τύπο καθορισμού», τότε (δηλαδή στο συνεχές «τώρα» της κλασικής φιλοσοφίας), «είναι διά παντός αδύνατο να στοχαστούμε τη δυνατότητα της πολιτικής δράσης, τη δυνατότητα της ίδιας της θεωρητικής πρακτικής, δηλαδή, πολύ συγκεκριμένα την ουσία του αντικειμένου, [...] δηλαδή τη δομή της (πολιτικής ή θεωρητικής) “τωρινής στιγμής” στην οποία εφαρμόζονται αυτές οι πρακτικές». (297γμ).⁴⁸

Τι θα γίνει επομένως αν αποδεχτούμε αυτόν τον ιδιαίτερο τύπο καθορισμού, τον εμμενή επικαθορισμό; Πώς προσεγγίζουμε σε αυτό το επίπεδο ένα πολιτικό γεγονός; Τι αλλάζει στον τρόπο με τον οποίο το γνωρίζουμε και το αξιολογούμε; Ο Deleuze θα ισχυριστεί πως στον βαθμό που προχωρήσουμε σε μια τέτοια αλλαγή πεδίου, από το επίπεδο της υπερβατικότητας της κλασικής φιλοσοφίας στο επίπεδο της σπινοζικής εμμένειας, τίποτα δεν μπορεί να παραμείνει το ίδιο, συμπορευόμενος με το αρχικό αίτημα του Althusser να τοποθετήσουμε μέσα σε μια ουσιωδώς νέα οπτική και λογική τη λειτουργία «των “απλούστερων” ενεργειών της ύπαρξης» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 17). της πολιτικής. «Δεν ζούμε, δεν σκεφτόμαστε, δεν γράφουμε με τον ίδιο τρόπο στο ένα και το άλλο» επίπεδο, θα γράψει ο Deleuze (1996, σ. 188).

Το ζήτημα της γνώσης στο επίπεδο της εμμένειας

Στο επίπεδο της σπινοζικής εμμένειας το ζήτημα της γνώσης δεν έγκειται πια στην αναγνώριση ενός σημείου, η ανακάλυψη του οποίου θα έδειχνε σε εμάς την αλήθεια «σαν να άνοιξαν οι ουρανοί και να εμφανίστηκε ανάμεσά μας αυτοπροσώπος, χειροπιαστή στην αισθητή της ύπαρξη» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 18). Και αυτό διότι η αλήθεια, δεν είναι κάτι που κατέχεται από οντότητες πρότερες των σχέσεών τους, αλλά κάτι που καθορίζεται, ακριβώς εν τω μέσω των σχέσεών τους. Ως εκ τούτου, η έννοια της αλήθειας, όπως και κάθε άλλη έννοια «δεν “δίδεται” ποτέ άμεσα, δεν διαβάζεται ποτέ άμεσα στην ορατή πραγματικότητα: όπως και κάθε άλλη έννοια πρέπει να παραχθεί, να κατασκευαστεί» (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 317).

Μέσα από αυτό το πρίσμα, ο Althusser μας προ(σ)καλεί σε μια μετατόπιση του ζητήματος της γνώσης από την έννοια της παθητικής αναπαράστασης μιας υπερβατικής Δημιουργίας στην διαδικασία της εμμενούς παραγωγής της (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 61). Κατά αυτή τη

⁴⁸ Είναι γι' αυτόν τον λόγο όπου ο Badiou θα γράψει πως «[π]ρέπει να τονίσουμε ότι στη δεκαετία του 1960 –τόσο έντονα σημαδεμένη από την αντιφιλοσοφία [...] ο Αλτουσέρ ήταν σχεδόν ο μόνος που επέμεινε σε μια απόφαση που για εμένα είναι ακόμη και σήμερα είναι κρίσιμη και διεκδικούμενη. Πρόκειται για την ακόλουθη απόφαση: υπάρχει φιλοσοφία. Ακόμη καλύτερα: υπάρχει φιλοσοφία με μορφή ορθολογική» (2009).

μετατόπιση, η γνώση είναι πάντοτε γνώση της διαδικασίας παραγωγής της, και δεν γνωρίζει τίποτα άλλο από τους καθορισμούς που μπορεί να παραγάγει. Η γνώση, σε αυτή τη παραγωγική διαδικασία, κατά τον κομβικό σχολιασμό του Macherey, «δεν είναι η απλή εκδίπλωση μιας προεγκατεστημένης αλήθειας, αλλά η ενεργώς πραγματική γένεση μιας γνώσης που ουδόλως προϋπάρχει της πραγματοποίησής της» (2019, σ. 85).

Τι κάνουμε επομένως όταν γνωρίζουμε; Υπό το πρίσμα της παραγωγικής διαδικασίας, η γνώση δεν αφορά στην αναπαράσταση του πραγματικού που υπάρχει «εκεί έξω», αλλά στη συγκρότηση ενός τρόπου ύπαρξης του πραγματικού της γνώσης, ο οποίος ούτε προοριζόταν – και όφειλε– να γίνει καταληπτός, ούτε προϋπήρχε της γνωσιακής παραγωγής του (Αλτουσέρ Λ. , 2003β, σ. 434). Ο Althusser, προσπαθώντας να περιγράψει τον καθορισμό αυτής της διαδικασίας, θα επινοήσει, όπως γράφει, «έναν όρο που συγκρούεται με το σύστημα των κλασικών κατηγοριών και επιβάλλει την αντικατάστασή τους» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 61). Ο όρος αυτός με τον οποίο ο Althusser θα επιδιώξει να περιγράψει τη καθοριστική σχέση της διαδικασίας, έγκειται σε αυτό που ονομάζει ως «σχέση αναγκαίας τυχαιότητας» (2003α, σ. 61).

Με ποιον τρόπο ωστόσο είναι αναγκαία και με ποιον τρόπο είναι τυχαία; Το επιχείρημα, παραδόξως, είναι το ένα και το αυτό. Στον βαθμό που η γνώση συνιστά μια δραστηριότητα απολύτως αιτιακή, «είναι συγχρόνως αναγκαία και ελεύθερη σε σχέση με κάθε προεγκατεστημένο κανόνα» (Macherey, 2019, σ. 89).⁴⁹ Από την μία, επειδή είναι απολύτως αιτιακή, ο παραγωγικός καθορισμός της γνώσης καθόσον αναφέρεται στον Θεό είναι πάντοτε-ήδη αναγκαίος.⁵⁰ Από την άλλη, επειδή είναι απολύτως αιτιακή, και άρα εμμενής στη παραγωγική διαδικασία, το τι αυτή η γνώση θα καταστήσει γνωστό δεν έχει προαποφασιστεί, αλλά είναι πάντοτε ένα ανοιχτό ενδεχόμενο του οποίου η αναγκαιότητα κατασκευάζεται «ενόσω προχωρά» (Macherey, 2019, σ. 87), εν τω μέσω των μη προδιαγεγραμμένων συσχετισμών εντός των οποίων υφίσταται.

Είναι γι' αυτόν τον λόγο όπου τόσο ο ανθρωπισμός και ο οικονομισμός στον βαθμό που ανάγουν τα πάντα στην απλή επανάληψη των όρων τους ως τους πάγιους υπερβατικούς νόμους τους οποίους –πρέπει να φροντίσουμε να– αναπαριστά κάθε τι που υπάρχει, παραμένουν για τον

⁴⁹ Έμφαση δική μου.

⁵⁰ Έτσι, ο Spinoza θα ισχυριστεί πως οι ιδέες «έπονται με την ίδια αναγκαιότητα, τόσο οι ταιριαστές όσο και οι αταίριαστες (Σπινόζα, Ηθική, ΙΙ, 36Α).

Althusser απλώς συνθήματα, τα οποία ως τέτοια, δεν έχουν καμία «θεωρητική αξία» (2015, σ. 349). Διότι ο υπερβατικός νόμος που συγκροτεί ως ιδεολογίες τις δύο θεωρίες για τη πολιτική, «[σ]τη χειρότερη περίπτωση, παρεμποδίζει το σχηματισμό της γνώσης (ο νόμος του τυρράνου)» ενώ «[σ]τη καλύτερη, προετοιμάζει τη γνώση και τη καθιστά δυνατή (ο νόμος του Αβραάμ και του Χριστού)». Είτε ωστόσο με τον έναν είτε με τον άλλο τρόπο εκφοράς, «δεν παύει να εκδηλώνεται διαφορά φύσεως ανάμεσα στη γνώση και την κανονιστική ηθική, ανάμεσα στη σχέση διαταγή – υπακοή και τη σχέση γνωστό – γνώση» (Ντελέζ, 1996, σ. 41).

Το ζήτημα της αξιολόγησης στο επίπεδο της εμμένειας

Στον βαθμό που η υποστασιακή πραγματικότητα ως απολύτως άπειρη δεν μπορεί, όπως εξηγήσαμε, να θέτει κάποιον ανώτερο σκοπό προς επιτέλεση, τι απομένει ως μέτρο αξιολόγησης; Ως προς το υπερβατικό μοντέλο στο οποίο συγκροτείται και το οποίο συγκροτεί η κλασική φιλοσοφία, τίποτα. Ως προς το εμμενές μοντέλο της σπινοζικής φιλοσοφίας, τα πάντα.

Απορρίπτοντας διαμέσω Spinoza το αξιολογικό μοντέλο της υπερβατικής, κλασικής φιλοσοφίας, επ' ουδενί απορρίπτεται η αξιολογική διαδικασία: «η κατάργηση του μεταφυσικού θεμελίου της αλήθειας δεν μας στερεί τη σύνδεση με το αληθές» (Κουσιάντζα, 2019, σ. 112). Αυστηρά μιλώντας, η κατάργηση του μεταφυσικού θεμελίου της αλήθειας, καταργεί απλώς και μόνο το μεταφυσικό θεμέλιο ως τη μορφή μέσα από την οποία μπορεί να γνωσθεί η έννοια της αλήθειας. Στο σπινοζικό επίπεδο της εμμένειας βεβαίως υπάρχει αληθές, βεβαίως υπάρχει ψευδές, αλλά αυτές οι έννοιες και οι τρόποι ύπαρξης που γίνονται καταληπτοί μέσω αυτών, δεν αντλούν πια την «νομιμότητά» τους από κάποια Αλήθεια ή κάποιο Ψεύδος, ως κάποιες πάγιες μεταφυσικές κατηγορίες, αρμόδιες να κατέχουν τον ορισμό και τη διάκριση του αληθούς και του ψευδούς σύμφωνα με την ακολουθία κάποιας υπερβατικής τάξης. Αντίθετα, στις έννοιες του αληθούς και του ψευδούς στο επίπεδο της εμμένειας, στον βαθμό ακριβώς που στο πλήρες των σχέσεων δεν υπάρχει χώρος για καμία υπερβατική τάξη, «δεν θα συναντήσουμε καμία τελική αντιστοιχία, καμία ηθική αρμονία. Θα συναντήσουμε μόνο την αναγκαία αλληλουχία των διαφόρων αποτελεσμάτων μιας εμμενούς αιτίας» (Deleuze, 2002β, σσ. 283-4).

Σε μια περίφημη φράση από το δεύτερο μέρος της *Ηθικής* (II 43Σ), ο Spinoza θα ισχυριστεί πως, «όπως ακριβώς το φως φανερώνει τον εαυτό του και το σκοτάδι, έτσι και το αληθές είναι

γνώμονας του εαυτού του και του ψευδούς».⁵¹ Σύμφωνα με αυτή τη φράση, η οποία είναι κομβικής σημασίας για το αλτουσεριανό έργο (Peden, 2014, σ. 145), είναι η ίδια η διαδικασία η οποία συγκροτεί την αλήθεια της καθώς την παράγει, η ορθολογικότητα της οποίας «δεν έχει πλέον καμία σχέση με την υποχρεωτική εκδίπλωση μιας τάξης, διότι δεν πρόκειται να εκπληρωθεί στο πλαίσιο ενός τελικού σκοπού» (Macherey, 2019, σ. 90). Ο Althusser σπάνια κάνει ευθεία αναφορά στο σπινοζικό έργο και ακόμα πιο σπάνια, όταν το κάνει, αυτή η αναφορά γίνεται με τη δέουσα πειθαρχία κι έκταση. Στο ζήτημα αυτό ωστόσο θα επιμείνει και η σκέψη του θα είναι τόσο διορατική ώστε να χρειαστεί να την παραπέμψουμε ολόκληρη:

«Διακηρύσσοντας ότι “το αληθές αυτοδηλώνεται και υποδηλώνει το ψευδές, ο Σπινόζα απορρίπτει την προβληματική περί του “κριτηρίου της αλήθειας”. Αν κάποιος θελήσει να κρίνει για την αλήθεια που κατέχει χρησιμοποιώντας ένα οποιοδήποτε “κριτήριο”, αντιμετωπίζει το πρόβλημα του κριτηρίου που κρίνει αυτό το κριτήριο, αφού πρέπει να είναι απεριόριστα αληθινό. Είτε το κριτήριο είναι εξωτερικό (η πλήρης αντιστοιχία της διάνοιας και του πράγματος στην αριστοτελική παράδοση), είτε εσωτερικό (η καρτεσιανή προδηλότητα), πρέπει να απορριφθεί: γιατί δεν είναι παρά το απεικόνισμα μιας Δικαιοδοσίας ή ενός Δικαστή, που πρέπει να βεβαιώσει και να εγγυηθεί την εγκυρότητα του Αληθινού. Και αντικρούοντας αυτή τη προβληματική ο Σπινόζα αποφεύγει και τον πειρασμό της Αλήθειας [...]. Έχοντας απορρίψει τους (ιδεαλιστικούς) αναβαθμούς μιας θεωρίας της γνώσης, ο Σπινόζα διατυπώνει την άποψη ότι το “αληθές” “αυτοδηλώνεται”, όχι σαν Παρουσία αλλά σαν Παράγωγο— με τη διπλή εκδοχή του όρου “παράγωγο” (αποτέλεσμα της εργασίας μιας διαδικασίας που το “αποκαλύπτει”)— αφού επαληθεύεται μέσα στην ίδια την παραγωγή του» (1983, σσ. 57-8).⁵²

Υπό αυτή την έννοια η *Ηθική*, ακριβώς και όχι παρά το γεγονός ότι είναι πάντοτε μια ηθική, δεν θα μας υποδείξει τι είναι το σωστό· θα μοιραστεί με εμάς «απλώς» σε τι αυτό έγκειται, καθώς η έννοια του σωστού δεν υφίσταται σε μια προϋπάρχουσα απλή μορφή η οποία θα μπορούσε απλώς να υποδειχθεί. Έτσι, απέναντι στη παραληρηματική φλυαρία της κλασικής φιλοσοφίας η οποία πλάθει για κάθε συμβάν κι ένα μύθο που ερμηνεύει τις απόκρυφες και ανώτερες σκοπιμότητες των πραγμάτων, ο Spinoza θα ανταπαντήσει με έναν φιλοσοφικό μινιμαλισμό, ο οποίος αν εκτείνεται σε ένα δαιδαλώδες πλέγμα ορισμών, αξιωμάτων και σχολίων, ταυτόχρονα συμπυκνώνεται σε μια πρόταση: «[τ]ο καθεαυτό μέλημα της ηθικής (ethique) είναι να φθάσουμε

⁵¹ Μετάφραση τροποποιημένη.

⁵² Μετάφραση τροποποιημένη.

μέχρι την άκρη εκείνο που μπορούμε» (Deleuze, 2002β, σ. 330). Κρατώντας αυτήν την ηθική τοποθέτηση στο *Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, ο Deleuze θα συμπεράνει στο *Διαφορά και Επανάληψη* που γράφονται άλλωστε πλάι πλάι⁵³ πως, ως εκ τούτου υπάρχει «μια και μόνη “υποχρέωση” [ως προς] τους τρόπους: το να εκτυλίζονται όλη τους τη δύναμη ή το είναι τους εντός του πέρατος (Ντελέζ, 2019, σ. 94).

Η πολιτική θεωρία ως θεωρία των συναντήσεων

Τι θα συνιστούσε μια γενική θεωρία της πολιτικής στο επίπεδο της εμμενούς αιτιότητας μέσα από τις αλτουσεριανές και σπινοζικές επεξεργασίες; Μια τέτοια γενική θεωρία θα μπορούσε να είναι μονάχα μια γενική θεωρία της *συνάντησης*, των συναντήσεων, όπως αυτή βρίσκει αν όχι την επεξεργασία της, τουλάχιστον το όνομά της στο ύστερο έργο του Althusser.⁵⁴ Μια τέτοια γενική θεωρία, αν αδυνατεί να αναγνωρίσει μια απαρχή ή ένα τέλος από την απλότητα του οποίου θα πήγαζε ή θα οδηγούσε η προσέγγισή της, αυτό δεν προκύπτει από την εγγενή της άγνοια, αλλά ακριβώς επειδή είναι σε θέση να κατανοήσει πως βρίσκεται πάντοτε-ήδη εν τω μέσω σχετισμών, πάντοτε-ήδη εν κινήσει καθιστώντας αδιανόητη την ύπαρξη μιας οντότητας η οποία θα κατείχε και θα διένειμε ή θα απέκλειε τη γνώση, που συνιστά την νομιμοποιητική προϋπόθεση αυτού του ερωτήματος. Είναι υπό αυτό το πρόσημο, όπου μας προ(σ)καλεί ο Althusser να προβούμε στην πιο «δραματική και επίπονη δοκιμασία που υπάρχει» (2003α, σ. 17), να αναθεωρήσουμε δηλαδή τις απλούστερες ενέργειες της ύπαρξής μας: να προβούμε δηλαδή σε μια τέτοια αναθεώρηση ώστε να αρχίσει να γίνεται κατανοητό ως προς αυτές και μέσω αυτών όχι αυτό που έχουμε προοριστεί να είμαστε αλλά τις αναγκαιότητες μέσα από τις οποίες ανά πάσα στιγμή γινόμαστε.

Σε αυτή τη διαδικασία ωστόσο, το ερώτημα που αφορά τις καθοριστικές σχέσεις των πραγμάτων όπως θα γράψει ο Althusser «δεν είναι ένα ερώτημα κλεισμένο εκ των προτέρων από την απάντησή του. Δεν είναι ένα εγγυημένο ερώτημα. Είναι ένα ερώτημα ανοιχτό (συνιστά το ίδιο

⁵³ Τα δύο βιβλία γράφονται ταυτόχρονα κατά το εκρηκτικό έτος 1968 και συνιστούν την κύρια (*Διαφορά και Επανάληψη*) και τη συμπληρωματική (*Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*) διατριβή που κατέθεσε ο Deleuze ώστε να αναγορευθεί σε διδάκτορα (Μπουντάς, 2019).

⁵⁴ Ωστόσο αυτή η έννοια την οποία απλώς ψηλαφίζει φιλοσοφικά ο Althusser στις ύστερες απόπειρες προβληματοποίησης μιας υλιστικής φιλοσοφίας, μπορεί να βρεθεί ήδη στον Deleuze σε ένα πολύ πιο επεξεργασμένο και συνεκτικό επίπεδο στο 15^ο κεφάλαιο από το *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*. Παρόλα αυτά, η ντελεζιανή αυτή παραγωγή ποτέ δεν έφτασε να απασχολήσει πρακτικά τον Althusser, ενώ η συσχέτισή τους στο επίπεδο της θεωρίας της συνάντησης παραμένει ακόμη και σήμερα παραγνωρισμένη τόσο από το αλτουσεριανό όσο και από ντελεζιανό φιλοσοφικό στρατόπεδο, παρά το εξαιρετικά γόνιμο έδαφος το οποίο βασίζεται από κοινού στο σπινοζικό επίπεδο της εμμένειας.

το πεδίο που ανοίγει)» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 76). Το ερώτημα, για παράδειγμα, «τι μπορεί ένα σώμα» που εγκαινιάζει το τρίτο μέρος της *Ηθικής*, πώς δηλαδή και μέχρι πού μπορεί να φτάσει τη δύναμή του ένα σώμα διαμέσω των καθορισμών του, είναι ένα ερώτημα που μένει να απαντηθεί, σε αντίθεση με τα ερωτήματα που τίθενται με σειρά αντίστροφη, όχι ως ερωτήματα δηλαδή, αλλά ως απαντήσεις σε μορφή ερωτήματος. Τέτοια είναι για τον Althusser τα ιδεολογικά ερωτήματα, που συγκροτούν και συγκροτούνται μέσα από ένα πρόβλημα τεχνητό, το οποίο «είναι διατυπωμένο με βάση την “απάντησή” του, ως ακριβής αντανάκλασή της, όχι δηλαδή επειδή αποτελούσε πραγματικό πρόβλημα, αλλά επειδή ήταν το πρόβλημα που έπρεπε να τεθεί για να έχει ως λύση την ιδεολογική λύση που ήθελαν να του δώσουν».⁵⁵

Με λίγα λόγια το διακύβευμα σχετικά με το τι μπορεί ένα σώμα και τι μπορεί να γνωσθεί ως προς αυτό δεν έγκειται στην απλή αναπαράσταση ενός υπερβατικού σημείου το οποίο θα λειτουργούσε συνειδητά ή ασυνείδητα «ως θεωρητικός καθρέφτης και πρακτική δικαίωση» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 72). Αν ωστόσο το ερώτημα δεν μπορεί να είναι κλεισμένο εκ των προτέρων στην απάντησή του, τι ακριβώς σημαίνει να συνιστά ένα ερώτημα ανοιχτό; Σημαίνει πως οι τρόποι μέσα από τους οποίους εννοούμε ένα πράγμα και το εννοούμενο πράγμα δεν αποτελούν πια πεδία τα οποία στοιχίζονται το ένα απέναντι και ανεξάρτητα του άλλου, προικισμένα το κάθε ένα με ποιότητες πρότερες των σχετισμών τους· δεν υπάρχει ένα «δοσμένο αντικείμενο» από τη μία και ένα «δοσμένο υποκείμενο» από την άλλη (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 46). Αντιθέτως, το πράγμα και το εννοιολογικό σύστημα με το οποίο εννοούμε αυτό το πράγμα «συν-συστήνονται, συν-ορίζονται και συν-σχετίζονται» (Μπαλτάς, 2018, σ. 78) εξαντλητικά σε κάθε σημείο της διαδικασίας της θεωρητικής παραγωγής. Στον βαθμό επομένως που τα κριτήρια αλήθειας είναι εμμενή στο αστάθμητο των επικαθορισμένων συναντήσεων, το διακύβευμα ως προς το τι μπορεί και τι πρέπει ένα σώμα όχι απλώς δεν είναι κλειστό, αλλά είναι ένα διακύβευμα πάντοτε-ήδη ανοιχτό, από την άποψη ότι μένει κάθε φορά να δειχτεί τι και πώς μπορεί να συνθέτει την αναγκαιότητα ενός σώματος.⁵⁶

⁵⁵ «Για να μιλήσουμε απλούστερα, η προσφυγή στην ηθική, η οποία είναι βαθιά εγγεγραμμένη σε κάθε ανθρωπιστική ιδεολογία, μπορεί να παίξει τον ρόλο μιας φαντασιακής αντιμετώπισης των πραγματικών προβλημάτων»³⁴⁸.

⁵⁶ Είναι γι' αυτόν τον λόγο όπου ο Deleuze θα ισχυριστεί πως η εκφορά αυτού του κατά τα άλλα απλούστατου ερωτήματος συνιστά στα σπινοζικά συμφραζόμενα «σχεδόν μια πολεμική κραυγή» (2002, σ. 311) μιας και επιβεβαιώνει, απέναντι στην παράδοση ολόκληρης τη σύγχρονης δυτικής φιλοσοφίας (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 72) τον αναγκαία αστάθμητο χαρακτήρα μέσα από τον οποίο παράγεται η γνώση ενός γεγονότος.

Έτσι, στο επίπεδο της εμμένειας η πολιτική θεωρία δεν είναι μια θεωρία η οποία «απλώς “θεωρεί” το αντικείμενο από ένα εξωτερικό σημείο [...], αλλά ένα κείμενο που τοποθετείται μέσα στο αντικείμενό του, τοποθετεί τον εαυτό του στη συγκυρία της συνάντησης (την οποία ωστόσο εξακολουθεί να “θεωρεί”) και σε σχέση προς το διακύβευμά της.» (Φουρτούνης, 2016, σσ. 24-5). Κατά αυτόν τον τρόπο, η πολιτική θεωρία ούτε θεωρεί εξ αποστάσεως, ούτε θεωρεί γενικά τι μπορεί ένα πολιτικό σώμα ή τι θα έπρεπε αυτό να μπορεί σύμφωνα με κάποιο υπερβατικό δέον. Στον βαθμό ακριβώς που τίθεται εμμενώς, η θεώρηση αυτή αφορά μονάχα στο τι μπορεί ένα πολιτικό σώμα σε σχέση με την αναγκαιότητα των εκάστοτε ενικών συναντήσεών του, όπως αυτό γίνεται καταληπτό μέσα από έννοιες και «γνώσεις διαρκώς μετασχηματιζόμενες» (Αλτουσέρ Λ. , 2003α, σ. 58), δίχως καμία εγγύηση και κανένα όριο πέρα από αυτό που θα καταφέρει να θέσει πρακτικά η ίδια η θεωρία μέσα από την εκδίπλωση και την δείξη της αναγκαιότητάς της.

Αντί επιλόγου

Μπορούμε σε αυτό το σημείο να βάλουμε μία άνω τελεία και να προβούμε σε έναν αναστοχασμό για τον αρχικό προβληματισμό μετά από αυτήν την απόπειρα της από κοινού ανα-συγκρότησης των φιλοσοφικών θέσεων του Althusser και του Spinoza. Δεν ξεφύγαμε από τον κύκλο που διάνοιξε η αρχική προβληματοποίηση. Αν κάναμε κάτι ήταν να επιχειρήσουμε, στο μέτρο του εφικτού, να συγκροτήσουμε αυτή τη προβληματική με όρους τέτοιους που να επιτρέπουν την αναγνώρισή της, ώστε να μην περιστρεφόμεστε σε έναν φαύλο κύκλο, ακριβώς όπως ισχυρίζεται ο Althusser (2003α, σ. 97),⁵⁷ να μην περιστρεφόμεστε μέσα δηλαδή στον αναγκαία αφηρημένο πρωταρχικό κύκλο από τον οποίο ξεκινήσαμε.

Ανα-συγκροτώντας τη κριτική του Althusser στο μοντέλο της κλασικής φιλοσοφίας, αναγνωρίσαμε ως κεντρικό πρόβλημα το ζήτημα της υπερβατικότητας. Πρόβλημα διότι αποδίδοντας την εγγύηση της φιλοσοφικής πρακτικής τους στην ανωτερότητα μιας υπερβατικής δύναμης, τα κλασικά μοντέλα της φιλοσοφίας επιτελούν το αντιστρόφως ανάλογο αποτέλεσμα της στοχοθεσίας τους:

«δεν συνθέτουν μια μεγαλύτερη δύναμη που θα είναι ενεργός. Ενεργούν εντελώς διαφορετικά: αποσυνθέτουν. Χωρίζουν την ενεργό δύναμη από αυτό που μπορεί. Αποσπούν από την ενεργό

⁵⁷ Ακολουθούμε εδώ τη μετάφραση του Π. Σωτήρη στο Επίμετρο του ΓΜ (2015, σσ. 398-99).

δύναμη ένα μέρος, ή σχεδόν το παν, από την ισχύ της. Και εξ αυτού δεν γίνονται ενεργές αλλά, αντίθετα, πράττουν ώστε η ενεργός δύναμη [η οποία] συναντάται με αυτές, να γίνεται η ίδια αντενεργός» (Deleuze, 2002α, σ. 87).

Σε αυτήν την αντενεργό πρακτική αναγνωρίσαμε τη δική μας αρχική αδυναμία να στοχαστούμε τη πολιτική, διότι το μόνο φιλοσοφικό μοντέλο που είχαμε στον ορίζοντα ήταν αυτό που επαναλάμβανε αδυσώπητα τους αντενεργούς όρους της υπερβατικής φιλοσοφίας· την διοχεύεση δηλαδή όλης της φιλοσοφικής παραγωγικότητας στην αναγωγή της πολιτικής γνώσης σε μια προκαθορισμένη βαθμίδα στη δύναμη της οποίας –και μόνο της οποίας– έγκειται ο καθορισμός της. Υπό αυτήν την προοπτική, η πρωταρχική αίσθηση της θεωρητικής και σωματικής αγκύλωσης μπορεί να εξηγηθεί όχι απλώς ως σύμπτωση αυτού του τρόπου φιλοσοφείν, αλλά ως σύμπτωμα αυτού, καθώς την ίδια στιγμή που ασκούμε την φιλοσοφική πρακτική με αυτόν τον υπερβατικό, αντενεργό τρόπο, θέτουμε εαυτόν εκτός της καθοριστικής της διαδικασίας, καθιστώντας μηδενικές τις δυνατότητες άσκησης της δύναμής μας σε αυτή τη διαδικασία. Μπορούμε έτσι να καταλάβουμε, έστω εκ των υστέρων γιατί τα είδη της γνώσης μας είναι επίσης και τρόποι της ύπαρξής μας (Deleuze, 2002β, σ. 357; Μπαλιμπάρ, 2017, σ. 127), γιατί ο αδαής είναι ταυτόχρονα και δούλος (Macherey, 2019, σ. 110).

Ανασυγκροτώντας τις επεξεργασίες του Spinoza εντασσόμαστε σε έναν νέο γνώμονα αλήθειας, ο οποίος θα θέσει νέους όρους και όρια στον φιλοσοφικό στοχασμό. Αξιοποιώντας όλη τη δύναμη της κριτικής των σκεπτικιστών απέναντι στο υπερβατικό μοντέλο φιλοσοφίας, η σπινοζική φιλοσοφία όχι απλώς δεν απορρίπτει εν γένει τον φιλοσοφικό στοχασμό, αλλά μέσα από μια κίνηση επαναξιολόγησης όλων των αξιών προχωρά αντιθέτως στη συγκρότηση ενός απόλυτου ορθολογισμού.⁵⁸ Η βάση του; Το απολύτως άπειρο είναι του επιπέδου της εμμένειας. Τα κριτήρια αυτού του επιπέδου; *verum index sui et falsi*: τίποτε άλλο και τίποτα αλλού δεν μπορεί να αποτελέσει κριτήριο το οποίο θα επέτρεπε ή θα απότρεπε τον στοχασμό πέραν μιας αληθούς ιδέας την οποία έχουμε κατορθώσει να έχουμε. Κατά αυτόν τον τρόπο, για τον Spinoza «οι ανθρώπινες πράξεις δεν θεμελιώνονται πουθενά αλλού παρά μόνο στις ίδιες· η μόνη τους

⁵⁸ Όπως θα σημειώσει ο Κνοχ Peden, παραπέμποντας στο έργο του Richard Popkin, για τον Spinoza «δεν υπάρχουν σκεπτικιστές, μονάχα αδαείς» (2014, σ. 145).

δικαίωση βρίσκεται σε αυτές: στο ότι έγιναν, στο ότι συντελέστηκαν, στο γεγονός που ήδη αποτελούν» (Βώκος, 2013, σ. 85).⁵⁹

Συναντώντας τις προβληματικές των δύο φιλοσόφων, βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα σχηματοποίηση της πολιτικής φιλοσοφίας κατά την οποία η γνώση και η αξιολόγηση της πολιτικής κίνησης είναι εμμενής σε αυτή τη κίνηση. Κατά αυτή την κίνηση, η γνώση και η αξιολόγηση στη πολιτική φιλοσοφία δεν προϋπάρχει ως ήδη ορισμένη από μια υπερβατική σταθερά, αλλά είναι αδιαχώριστη από την παραγωγική σχέση των αναγκαία αστάθμητων αποτελεσμάτων των επικαθορισμών της. Ως εκ τούτου η γνώση και η αξιολόγηση ενός γεγονότος δεν εντάσσονται σε μια αναπαραστατική πειθαρχία κατά την οποία θα όφειλαν να ββαιώνουν σε αυτό την ύπαρξη μιας τελικής σκοπιμότητας η οποία θα το προκαθόριζε, αλλά εντάσσονται σε μια πειθαρχία εντός της οποίας η γνώση και η αξιολόγηση προβαίνουν σε μια παραγωγική εξήγηση αυτού του γεγονότος, στο οποίο ββαιώνουν τον τρόπο με τον οποίο καθορίζουν και τον οποίο καθορίζονται στην αναγκαιότητα οι δυναμικές τους σχέσεις.

Μένουν ακόμα πολλά να γίνουν. Άλλωστε, «δεν υπάρχει καλό ξεκίνημα για τη σκέψη, το οποίο θα την τοποθετούσε άπαξ διά παντός σε έναν ευθύ δρόμο του οποίου ο προσανατολισμός θα είχε ήδη χαραχτεί πλήρως εξαρχής» (Macherey, 2019, σ. 83). Έπρεπε ωστόσο κάπως, με ό,τι έχουμε και με ό,τι μας λείπει να ξεκινήσουμε, ώστε μέσα από αυτό το ξεκίνημα να δειχτούν οι αδυναμίες και οι δυνάμεις αυτού του ξεκινήματος, δημιουργώντας έναν τόπο ο οποίος θα καθιστούσε εφικτή την ενεργό εμπλοκή με τους όρους και τα όρια της φιλοσοφικής παραγωγής. Έτσι, αν δεν ξεφύγαμε από τον αρχικό κύκλο, αυτό ταυτόχρονα δεν σημαίνει ότι μείναμε στο ίδιο σημείο. «Ιδού τώρα που βρίσκεστε σε νέο έδαφος, του οποίου τη γνώση σάς προσφέρουν νέες έννοιες. Σημάδι ότι αλλάξατε πράγματι τόπο και προβληματική, και ότι ξεκινάει μια νέα περιπέτεια. Η περιπέτεια μιας επιστήμης που αναπτύσσεται» (Althusser, 2015, σ. 346).

⁵⁹ Ένα αντίστοιχο παράδειγμα μπορούμε να βρούμε και στην *Πδν* όπου ο Spinoza θα άρει με τρόπο αφοπλιστικό το ζήτημα της νομιμότητας των ισχυρισμών του, μέσα σε μια και μόνο φράση: «απέδειξα τον καλό συλλογισμό συλλογιζόμενος καλά» (2005, σ. 44).

Παραπομπές

- Althusser, L. (1992). *Το μέλλον διαρκεί πολύ. Τα γεγονότα*. Πολίτης.
- Althusser, L. (2015). *Για τον Μαρξ*. Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Althusser, L. (2018). *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*. Εκτός Γραμμής.
- Badiou, A. (2008). *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος. Μπορούμε να στοχαστούμε την πολιτική;*. Πατάκης.
- Badiou, A. (2009). *Μικρό φορητό πάνθεον*. Άγρα.
- Badiou, A. (2017). *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*. Πατάκης.
- Balibar, É. (2015). Προλεγόμενα για την επανέκδοση του 1996. Στο L. Althusser, *Για τον Μαρξ* (σσ. 13-37). Εκτός Γραμμής.
- Balibar, É. (2016). Presentation. Στο Συλλογικό, *Reading Capital. The complete edition*. Verso.
- Baltas, A. (2012). *Peeling Potatoes or Grinding Lenses. Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*. University of Pittsburgh Press.
- Baring, E. (2011). *The Young Derrida and French Philosophy 1945-1968*. Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2002α). *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*. Πλέθρον.
- Deleuze, G. (2002β). *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*. Αθήνα: Κριτική.
- Diefenbach, K. (2016, Σεπτέμβριος/Οκτώβριος). Is it simple to be a Spinozist in philosophy. *Radical Philosophy*, σσ. 26-34.
- Dosse, F. (1997). *History of Structuralism. The rising sign, 1945-1966*. University of Minnesota Press.
- Elliott, G. (1992). Althusser's Solitude. Στο E. A. Kaplan, & M. Sprinker (επ), *The Althusserian Legacy* (σσ. 17-39). Verso.
- Elliott, G. (2006). *Althusser. The detour of Theory*. Brill.
- Foucault, M. (2021). *Τι είναι ένας συγγραφέας*. Πλέθρον.
- Fourtounis, G. (2013). 'An immense aspiration to being': The causality and temporality of the aleatory. Στο Συλλογικό, *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* (σσ. 43-60). Bloomsbury.
- Gangle, R. (2015). *Diagrammatic Immanence. Category Theory and Philosophy*. Edinburgh University Press.

- Glynos, J. (2017). Η ψυχανάλυση επενεργεί στο υποκείμενο της επιστήμης: Ο Lacan μεταξύ επιστήμης και ηθικής. Στο Συλλογικό, *O Lacan και η επιστήμη* (σσ. 73-122). Ροπή.
- Hamza, A. (2021, Ιανουάριος 18). *The R-Files 3.0: Reading Althusser reading Hegel*. Ανάκτηση Μάιος 10, 2022, από The Philosophical Salon: <https://thephilosophicalsalon.com/the-r-files-3-0/>
- Hardt, M. (1991). Translator's foreword: The anatomy of power. Στο A. Negri, *The savage anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics* (σσ. xi-xvii). University of Minnesota Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Αυτοκρατορία*. Scripta.
- Ípola, E. (2018). *Althusser, The Infinite Farewell*. Duke University Press.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of Modernity, 1650-1750*. Oxford University Press.
- Macherey, P. (2019). *Hegel ή Spinoza*. Angelus Novus.
- Macherey, P., Hamza, A., & Ruda, F. (2021). Interview with Pierre Macherey: Spinoza Today. *Crisis and Critique*, 606-643.
- Matheron, F. (2014). Preface. Στο L. Althusser, *The spectre of Hegel*. Verso.
- May, T. (2021). *Εισαγωγή στον Ζιλ Ντελέζ*. Oposito.
- Montag, W. (2010). Louis Althusser. Στο A. D. Schrift (Επιμ.), *The history of continental philosophy* (Τόμ. 6, σσ. 47-65). University of Chicago Press.
- Montag, W. (2021). *Σπινόζα. Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*. Πλέθρον.
- Morejón, G. (2016). Overdetermination, Complication, Beatitude: Althusser's Physics of Social Modes. *Décalages, II*(2).
- Nobus, D. (2017). Περί αιτιότητας: Σκέψεις για την "Επιστήμη και αλήθεια" του Lacan. Στο Συλλογικό, *O Lacan και η επιστήμη* (σσ. 123-162). Ροπή.
- Peden, K. (2014). *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford University Press.
- Spinoza. (2002). The letters. Στο Spinoza, *Complete Works* (σσ. 755-960). Hackett.
- Spinoza. (2002). Theological-Political Treatise. Στο Spinoza, *Spinoza. Complete Works* (σσ. 383-583). Hackett.
- Spinoza, B. d. (2002). Parts I & II of Descartes' The Principles of Philosophy demonstrated in the geometric manner. Στο B. d. Spinoza, *Spinoza. Complete Works* (σσ. 115-212). Hackett.
- Αλτουσέρ, Λ. (1977). Απάντηση στον Τζων Λιούις. Στο Λ. Τζων, *Κριτική του έργου του Λουί Αλτουσέρ* (σσ. 45-120). Θεμέλιο.

- Αλτουσέρ, Λ. (1983). *Στοιχεία αυτοκριτικής*. Πολύτυπο.
- Αλτουσέρ, Λ. (2003α). Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ. Στο Συλλογικό, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο* (σσ. 13-97). Ελληνικά Γράμματα.
- Αλτουσέρ, Λ. (2003β). Το αντικείμενο του Κεφαλαίου. Στο L. Althusser, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο* (σσ. 277-455). Ελληνικά Γράμματα.
- Βώκος, Γ. (2013). Εισαγωγή. Στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία* (σσ. 9-88). Πατάκης.
- Γρηγοροπούλου, Β. (2009). Εισαγωγή. Γεωμετρία και δύναμη: το βλέμμα της αιωνιότητας. Στο Σπινόζα, *Ηθική* (σσ. 7-72). Εκκρεμές.
- Κουσιάντζα, Σ. (2019). *Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Η υπόσταση και τα κατηγορήματά της στη σπινόζική φιλοσοφία (διδακτορική διατριβή)*. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Λάγιος, Θ. (2012). *Stirner, Nietzsche, Foucault. Ο θάνατος του Θεού και το τέλος του Ανθρώπου*. Futura.
- Λάγιος, Θ. (2021). Foucault & Beckett: ο βόμβος της αδιαφορίας και ο ανθρωπολογικός ύπνος. Στο Μ. Foucault, *Τι είναι ένας συγγραφέας;* (σσ. 7-26). Πλέθρον.
- Μπαλιμπάρ, Ε. (2017). *Ο Σπινόζα και η πολιτική*. Βιβλιοπωλείον της "Εστίας".
- Μπαλτάς, Α. (2018). *Ονόματα του Κομμουνισμού*. Πατάκης.
- Μπαλτάς, Α., & Φουρτούνης, Γ. (1994). *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού. Ο Πολίτης*.
- Μπουντάς, Κ. Β. (2019). Φιλοσοφία της διαφοράς και της επανάληψης: Η περίπτωση του Ζιλ Ντελέζ (Εισαγωγή). Στο Ζ. Ντελέζ, *Διαφορά και επανάληψη* (σσ. 11-37). Εκκρεμές.
- Νίτσε, Φ. (2014). *Η Θέληση για Δύναμη*. Πανοπτικών.
- Ντεκάρτ, Ρ. (2003). *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*. Εκκρεμές.
- Ντελέζ, Ζ. (1996). *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*. Αθήνα: Νήσος.
- Ντελέζ, Ζ. (2019). *Διαφορά και επανάληψη*. Εκκρεμές.
- Ντελέζ, Ζ., & Γκουαταρί, Φ. (2004). *Τι είναι φιλοσοφία*. Καλέντης.
- Σπινόζα. (2005). *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*. Πόλις.
- Σπινόζα. (2009). *Ηθική*. Εκκρεμές.
- Συλλογικό. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Ελληνικά Γράμματα.
- Φουρτούνης, Γ. (2002). Εμμένεια και δομή. *Αξιολογικά (ειδ. τχ. 2)*, 191-228.
- Φουρτούνης, Γ. (2007, Μάιος). Δομή, ιδεολογία και ιστορία. Στοιχεία για τη θεμελίωση του δομιστικού μαρξισμού. *Αξιολογικά (τχ. 17)*, σσ. 211-238.

Φουρτούνης, Γ. (2016). Εισαγωγή. Στο L. Althusser, *Ο Μακιαβέλλι και εμείς* (σσ. 9-39). Νήσος.

Χέγκελ, Γ. (2012). *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Νομική Βιβλιοθήκη.