

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Αντίσταση ή Επιθυμία: Φουκώ, Ντελέζ, Σπινόζα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Φαίη Αλαφούζου

A.M.: 01251120M024

Τριμελής Επιτροπή

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Πάντειο Πανεπιστήμιο (Επιβλέπων)

Αριστείδης Μπαλτάς, Ομότιμος Καθηγητής, Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο

Άρης Στυλιανού, Αναπληρωτής Καθηγητής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Πειραιάς, 2022



Copyright © Φαίη Αλαφούζου, 2022

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

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

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

Όλοι έχουμε μέσα μας κρυμμένους κήπους και φυτείες·
και, για να χρησιμοποιήσω μια άλλη μεταφορά, είμαστε
όλοι ηφαίστεια που περιμένουν την ώρα της έκρηξής
τους· κανένας δεν ξέρει όμως πότε, σε λίγο ή σε πολύ, θα
γίνει η έκρηξη αυτή —ούτε καν ο καλός Θεός.

(Φ. Νίτσε, *Η χαρούμενη επιστήμη*, αφορισμός 9)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	5
Εισαγωγή	8
Πρώτο Κεφάλαιο: Επιθυμία και Ηδονή (και Αντίσταση)	12
- Συνάντηση-Συζήτηση-Συνάντηση I	12
- Ο Φουκώ και η επιθυμία	18
- Desir et Plaisir (et Resistance!)	27
- Πρόβλημα και Πρόγραμμα	32
- Επί του παραδεκτού	37
- Συνάντηση-Συζήτηση-Συνάντηση (II)	40
Δεύτερο Κεφάλαιο: Φουκώ	41
- Στήνοντας οδοδείκτες	41
- Εξουσία και Αντίσταση I (σχέσεις δυνάμεων)	42
- Ιντερμέδιο:	55
I. Ενεργό-Αντενεργό	55
II. Καταφατικό - αρνητικό	60
- Εξουσία και Αντίσταση II (δράση επί δράσης)	62
Τρίτο Κεφάλαιο: Διαβάζοντας τον Ντελέζ που διαβάζει τον Φουκώ με σπινοζικούς φακούς	71
- Πού βρισκόμαστε	71
- Παρέκβαση (Διευκρινήσεις)	74
I. Εμμένεια, Έκφραση, Δύναμη (Ο ντελεζιανός Σπινόζα)	74
II. Επίπεδο εμμένειας, Έξω (Ο σπινοζικός Ντελέζ)	81
- Οι έννοιες του «Φουκώ»	86
- Ιστορία — Γίγνεσθαι	86
Στρώμα/Αρχείο (γνώση) — Στρατηγική/Διάγραμμα (εξουσία)	91
- Δύναμη/Επιθυμία (ορίζοντας)	103
Επίλογος	114
Βιβλιογραφία	117

Πρόλογος

«Δεν μπορεί κανείς να εξηγήσει τίποτε με μία απλή λέξη»

Φ. Νίτσε, *Η βούληση για δύναμη*, αφορισμός 1066

1. Οι βασικές προκείμενες της ανά χείρας εργασίας διαμορφώθηκαν πριν περίπου έναν χρόνο. Την άνοιξη του 2021, προσπαθούσα να σκεφτώ το θέμα ενός άρθρου που θα μου επέτρεπε να καταθέσω μία περίληψη, ανταποκρινόμενη στο ανοιχτό κάλεσμα του περιοδικού *Misfits* των εκδόσεων *Oposito* για την έκδοση ενός τεύχους-αφιερώματος στους Ντελέζ και Γκουατταρί. Φυσικά, δεν ήξερα τίποτε ούτε για τον Ντελέζ ούτε για τον Γκουατταρί (και, σήμερα, βέβαια δεν γνωρίζω παρά ελάχιστα). Είχα συναντήσει, όμως, τον Ντελέζ μέσα από τα βιβλία του για τον Σπινόζα και τον Φουκώ και θυμόμουν πως μέσα από την ανάγνωση της μονογραφίας του για τον δεύτερο είχα νιώσει πως επιτέλους βλέπω τον Φουκώ. Σκέφτηκα, λοιπόν, πως υπάρχει ίσως κάποια σχέση μεταξύ της αντίστασης του Φουκώ, της επιθυμίας των Ντελέζ και Γκουατταρί και του σπινοζικού *conatus*: πως οι αντιρρήσεις του Ντελέζ, διατυπωμένες στην επιστολή που περιλαμβάνεται στην ελληνική μετάφραση της μονογραφίας, αξίζει να διερευνηθούν. Οι επιμελητές και οι επιμελήτριες της έκδοσης δέχθηκαν την κατατεθείσα περίληψη και τον Σεπτέμβριο του 2021 έγραψα εκείνο το άρθρο, το οποίο και (θα) περιλαμβάνεται στο τεύχος #3 του περιοδικού. Από εδώ, λοιπόν, ευχαριστώ την Ντάνα Παπαχήστου, την Κύνθια Πλαγιανού και τον Χάρη Καλαϊτζίδη για την συνεργασία και τις παρατηρήσεις τους και, φυσικά, τους δύο ανώνυμους κριτές του άρθρου για τις κρίσιμες διορθώσεις τους. Οι ευχαριστίες μου εκτείνονται ειδικά στον Θανάση Λάγιο για τις συμβουλές του περί της δύσκολης (και δύσθυμης) σχέσης του Φουκώ με την επιθυμία. Εκτιμώ, επίσης, βαθιά την συνδρομή της υποψήφιας διδάκτορος Δέσποινας Μάνδρατζη, που βρίσκει χρόνο να διαβάζει τα drafts που της στέλνω τις μικρές ώρες και να απαντά σε απορίες μου. Βέβαια, το άρθρο εκείνο, δεν θα είχε βρει την όρεξη «με συνείδηση αυτής», ήτοι την επιθυμία που χρειάστηκε για να γραφτεί, χωρίς την εμπειρία των *Ομιλιών στο Βουνό*, τετραήμερης, δροσιστικής αλλά και βαθιάς βουτιάς στην φιλοσοφική σκέψη των Ντελέζ και Γκουατταρί. Ευχαριστώ από εδώ, και μάλλον εν αγνοία τους, την διοργανωτική επιτροπή (*ομάδα σπουδών Ντελέζ και Γκουατταρί*), τους ομιλητές και τις ομιλήτριες, τους συμμετέχοντες και τις συμμετέχουσες τόσο του θερινού συμποσίου αλλά και του χειμερινού σεμιναρίου για τον Νίτσε και τον Σπινόζα του Ντελέζ.

Το θέμα και οι πρωταγωνιστές του, όμως, ταξίδεψαν. Καταπιάστηκα με το ίδιο ζήτημα για να γράψω το λεγόμενο “writing sample”, την βασανιστική προϋπόθεση του *δείγματος γραφής* που απαιτούν οι αιτήσεις συμμετοχής στα διδακτορικά προγράμματα των αμερικανικών Πανεπιστημίων. Το δείγμα εκείνο διάβασε και διόρθωσε ο Κωνσταντίνος Μπουντάς, κορυφαίος μελετητής και μεταφραστής του Ντελέζ, χωρίς να με ξέρει και χωρίς να με έχει συναντήσει ποτέ, ενθαρρύνοντάς με να ασχοληθώ με την σχέση Ντελέζ και Φουκώ. Τον ευχαριστώ για κάθε συμβουλή που μου έδωσε. Μου έδωσε, επίσης, το θάρρος να επικοινωνήσω με τον Daniel W. Smith, χωρίς την φιλοσοφική, δηλαδή, *διευκρινιστική* δραστηριότητα του οποίου δεν θα καταλαβαίναμε τον Ντελέζ. Με το ίδιο θέμα συμμετείχα με μία ανακοίνωση στο συνέδριο *Agency and Subjectivity: Rethinking Poststructuralism*, που διοργανώθηκε από το Πανεπιστήμιο Complutence της Μαδρίτης. Να υπογραμμίσω εδώ ότι οι αγγλικές εκδοχές δεν θα είχαν γραφτεί και δεν θα είχαν διαβαστεί (εν

ολίγοις, καμία αίτηση κανενός είδους δεν θα είχε προχωρήσει) χωρίς την ακούραστη βοήθεια του αγαπημένου μου φίλου Νίκου Πασαμήτρου.

Με την ίδια σχεδόν δομή και περιεχόμενο, το ζήτημα παρουσιάστηκε, επίσης, από κοντά —πράγμα πολύ σημαντικό— στην αίθουσα Γ3 του Παντείου Πανεπιστημίου στα πλαίσια του *Σεμιναρίου Φιλοσοφίας και Πολιτικής Θεωρίας*. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις και, ιδιαιτέρως, στην τελευταία, το ζήτημα εκτέθηκε σε περισσότερο ή λιγότερο δύσκολες ερωτήσεις, ενστάσεις, παρατηρήσεις, συμφωνίες και διαφωνίες, οι οποίες υπήρξαν καίριας σημασίας για την ανάπτυξή του. Ευχαριστώ, λοιπόν, ιδιαιτέρως την οργανωτική επιτροπή του Σεμιναρίου, αλλά και τους διδάκτορες και τις διδακτόρισες, τους υποψηφίους και τις υποψήφιες, τους/τις μεταπτυχιακούς/ες φοιτητές/τριες του παρόντος προγράμματος και όχι μόνο, με τους οποίους/ες συναντηθήκαμε πολλές φορές τα τελευταία δύο χρόνια. Πλαισίωσαν το θέμα και την υποφαινόμενη με συμπάθεια και ενδιαφέρον, παρέχοντας γερές δόσεις ενθάρρυνσης. Χρειάζεται, όμως, να προχωρήσω στις βαθύτερες προϋποθέσεις αυτής της δραστηριότητας...

2. Τίποτε από τα παραπάνω δεν ήταν τυχαίο, εκτός από την αρχική συγκυρία, την συνάρθρωση που τα κατέστησε δυνατά, την οποία και θα ήθελα να εξομολογηθώ εν συντομία. Πριν δύο χρόνια, την άνοιξη του 2020, στα πλαίσια του ΠΜΣ Φιλοσοφίας του Δικαίου του ΕΚΠΑ, ανέλαβα *τυχαία*, δηλαδή χωρίς να γνωρίζω περί τίνος πρόκειται, να διαβάσω το *Savage Anomaly*, το βιβλίο που έγραψε ο Νέγκρι στην φυλακή για τον Σπινόζα και να το διαβάσω *παράλληλα* με την θεωρία (;) δικαίου του Φουκώ. Αυτό θα ήταν το “θέμα” της διπλωματικής εκείνου το προγράμματος. Όπως ίσως γνωρίζει ο αναγνώστης, είναι αδύνατον να διαβαστεί το *Savage Anomaly* εάν η αναγνώστρια δεν έχει κάποια, έστω ελάχιστη γνώση, μία έστω ανεπαρκή ιδέα, περί του τι εστί Σπινόζα, “υπόσταση” ή “εμμένεια” (και ειδικά στον βαθμό που δεν έχει πτυχίο φιλοσοφίας, αλλά νομικής). Για εμένα επρόκειτο κυριολεκτικά για άγνωστες λέξεις. Η άγνοια αυτή ήταν φυσικά αποτέλεσμα μίας μοναξιάς, ή, καλύτερα, της *πραγματικής μοναξιάς*. Γιατί, όπως τόσο εύστοχα γράφει ο Ντελέζ, η εργασία της μελέτης, επισυμβαίνει εντός μίας *ιδιάζουσας* μοναξιάς, μίας μοναξιάς *πολυπληθώς κατοικημένης* από *συναντήσεις*. Εκείνη την άνοιξη, *συνάντησα* και εγώ τους επιβλέποντες καθηγητές της παρούσας εργασίας, χωρίς να τους γνωρίζω, και αυτή η συνάντηση, ή καλύτερα η επενέργειά της με καθιστά σήμερα ικανή να γράφω αυτόν τον πρόλογο, τον Ιούλιο του 2022: 1η στιγμή: Παρακολουθούσα τότε “incognito” το μάθημα *Ο Δομισμός και ο Μεταδομισμός ως Επιστημολογικές Προσεγγίσεις στις Κοινωνικές Επιστήμες και τις Επιστήμες του Ανθρώπου*, το οποίο διδάσκουν ο Αριστείδης Μπαλτάς, ο Κώστας Στεργιόπουλος και, μέχρι και πέρυσι, ο Θοδωρής Δημητράκος. Μετά το τυπικό πέρας των παραδόσεων, το μάθημα συνεχίστηκε με παραδόσεις για Σπινόζα και Βιτγκενστάιν ή *την προοπτική της ριζικής εμμένειας*. 2η στιγμή: Άκουσα τον Άρη Στυλιανού στην εκπομπή του Δημήτρη Τρίκα στο Τρίτο Πρόγραμμα και ηχογράφησα την εκπομπή για να την ξανακούσω μπας και καταλάβω κάτι —τελικά, διάβασα το πόνημά του *Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία* και ήρθα πρώτη φορά σε επαφή με την ελληνική βιβλιογραφία για τον Σπινόζα. 3η στιγμή: Ευτυχώς, όταν ψάχνει κανείς την λέξη “εμμένεια” στα ελληνικά, εμφανίζεται το άρθρο του Γιώργου Φουρτούνη, *Εμμένεια και Δομή*. Τότε κατάλαβα: κατάλαβα ότι είναι δυνατόν να καταλάβω, οπότε και αποφάσισα να οργανώσω τις συναντήσεις και έκανα την αίτηση για το ΠΜΣ Πολιτικής Φιλοσοφίας και Κοινωνικής Θεωρίας, πριν γράψω εκείνη την διπλωματική. Το Πρόγραμμα Φιλοσοφίας στο Πάντειο υπήρξε για μένα το “σπίτι” που δεν ήξερα

ότι έχω και γι' αυτό, ευχαριστώ όλους τους παραπάνω διδάσκοντες, καθώς και τον Γιώργο Ξηροπαΐδη που με βοήθησε να γνωρίσω τον Νίτσε και τον Γιώργο Σωτηρόπουλο για την πολύτιμη υποστήριξή του.

3. Κανένα στάδιο της παρούσας εργασίας και όσων προηγήθηκαν επί του ίδιου θέματος δεν θα ήταν δυνατόν χωρίς την αμέριστη και ακατάπαυστη ενθάρρυνση και υποστήριξη του Γιώργου Φουρτούνη και του Αριστείδη Μπαλτά. Ο Γιώργος Φουρτούνης διάβασε κάθε κείμενο, κάνοντας παρατηρήσεις με χειρουργική ακρίβεια. Μου εξήγησε, επίσης, με υπομονή ότι αξίζει να επιμείνω στο ίδιο θέμα. Και είχε απόλυτο δίκιο. Τον ευχαριστώ για όλα τα παραπάνω και κυρίως γιατί με εισήγαγε στην τέχνη της ανάγνωσης: μου *έδειξε/δείχνει* (πώς) να διαβάζω *κάθε* λέξη — να προσέχω τον ήχο, το βάρος, την θέση— αλλά και “όλο” το κείμενο.

Στην πραγματικότητα, τίποτε δεν εξηγείται με μία λέξη, όπως μας θυμίζει ο Νίτσε στην προμετωπίδα του παρόντος. Και, έτσι, δεν είναι λίγο αλλά είναι αδύνατον να ευχαριστήσω τον Αριστείδη Μπαλτά. Τα ηθικά αισθήματα *δεν λέγονται*. Δεν θα είχα το θάρρος, δεν θα πίστευα ότι είναι καταρχήν *δυνατόν* να σπουδάζω φιλοσοφία —με διττή έννοια: ότι καταρχήν μπορώ και ότι μου “επιτρέπεται” (ότι δεν χρειάζεται, δηλαδή, να μου επιτραπεί)— αν δεν είχαμε συναντηθεί, αν η πόρτα του μαθήματος *Φιλοσοφία και Επιστήμη στον 20ο αιώνα* στο Πολυτεχνείο δεν ήταν ανοιχτή τον χειμώνα του 2019-2020, καθιστώντας την ίδια την φιλοσοφία ένα εγχείρημα *ανοιχτό*.

Όμως, η φιλοσοφία χρωστάει στην φιλία και το ξέρει... Ευχαριστώ, λοιπόν, τον Χρήστο Κρυστάλλη, που μου έδειξε πού ήταν εκείνη η πόρτα. Την Κατερίνα Παναγιωτοπούλου για την δύναμη της. Την Δήμητρα Αλεξοπούλου για την συγκινητική εμπιστοσύνη που μου δείχνει, για την παρέα μας, για την επιμονή της που μου μαθαίνει πλείστα. Την Ιωάννα Μπαγέρη, που είναι συνθήκη δυνατότητας της χαράς και της όρεξής μου και που με έχει πάντα στον νου της. Και, βεβαίως, τον Γιώργο Πετρόπουλο, (το «γίγνεσθαι ενεργό» του οποίου καθιστά το περιεχόμενο της έννοιας εμπειρικά συλλήψιμο): εκείνος θυμάται όταν εγώ ξεχνώ. Τη μάνα μου Τζο και τον πατέρα μου Σπύρο, που καταλαβαίνουν... Τέλος, την Αλκυόνη Δίβαρη που δεν με έχει αφήσει ποτέ μόνη μου δεκαοχτώ χρόνια τώρα.

Πειραιάς, Ιούλιος 2022

Εισαγωγή

Χρησιμοποιούμε στον τίτλο του παρόντος δύο έννοιες (αντίσταση, επιθυμία) και τρία κύρια ονομάτα (Φουκώ, Ντελέζ, Σπινόζα). Εάν κάθε έννοια παραπέμπει σε ένα πρόβλημα, χωρίς το οποίο δεν θα είχε κανένα νόημα, η παρούσα εργασία έρχεται αντιμέτωπη με δύο έννοιες και, άρα, δύο προβλήματα, υποστηρίζοντας ότι αναφέρονται σε ένα περίπλοκο πρόβλημα, στο εσωτερικό του οποίου συμπλέκονται οι έννοιες της δύναμης, της επιθυμίας, της εξουσίας και της αντίστασης¹.

Πρόβλημα 1ον: *Αντίσταση*. Σύμφωνα, με τον Φουκώ [Foucault], οι σχέσεις εξουσίας συνεπεκτείνονται με το κοινωνικό πεδίο χωρίς υπόλοιπο· σύμφωνα, όμως, με την 5η κατά σειρά μεθοδολογική πρόταση για την ανάλυση της εξουσίας στην *Βούληση για Γνώση*, «εκεί όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση και [...] ωστόσο, ή μάλλον ακριβώς γι' αυτό, η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε θέση εξωτερικότητας προς την εξουσία» (Foucault, 2011, 112). Τι είναι η μη-εξωτερικότητα και τι συνέπειες έχει; Σε τι διαφέρει η αντίσταση από την εξουσία στον βαθμό που και οι δύο έννοιες είναι αναγώγιμες στην έννοια της δύναμης; Η αντίσταση συν-συγκροτείται με την εξουσία, έχει παρακολουθηματικό χαρακτήρα ή μήπως «προηγείται»; Ο πρώτος που θα επισημάνει τους κινδύνους με τους οποίους έρχεται αντιμέτωπος ο Φουκώ, θα είναι ο Ντελέζ.

Πρόβλημα 2ον: *Επιθυμία*. Σύμφωνα με τον Φουκώ, η επιθυμία είναι συστατική των διαδικασιών (ετερό-)υποκειμενοποίησης και καθυπόταξης του ατόμου (sujetion) αφού αναγνωρίζεται ως τόπος της αλήθειας του υποκειμένου, την ίδια στιγμή που το προϋποθέτει ως τέτοιο: «πες μου την επιθυμία σου, να σου πω ποιος είσαι» (Foucault, 2011a, 390). Η αντίσταση στις σχέσεις εξουσίας όχι μόνο βρίσκεται εκτός του πλαισίου της έννοιας της επιθυμίας αλλά ο αγώνας της συνίσταται σ' αυτήν ακριβώς την έξοδο: «[...] Σημείο στήριξης για μία αντεπίθεση ενάντια στο σύστημα της σεξουαλικότητας δεν πρέπει να είναι το σεξ-επιθυμία αλλά τα σώματα και οι ηδονές» (Foucault, 2011, 184). Η αντίσταση δεν έγκειται στην απελευθέρωση της επιθυμίας αλλά στην *απελευθέρωση* από αυτήν την ιδέα απελευθέρωσης.

Από την άλλη, οι Ντελέζ και Γκουατταρί, υποστηρίζουν ότι η επιθυμία *δεν προϋποθέτει κανένα υποκείμενο*· η επιθυμία είναι διαδικασία, παραγωγή, *συναρμογή*. Οι ροές της επιθυμίας συστήνουν εμμενώς το κοινωνικό πεδίο ως συναρμογή (assemblage) και οι γραμμές φυγής —οι αντιστάσεις στην ορολογία των Ντελέζ και Γκουατταρί— αναφέρονται στις αιχμές της επιθυμίας που *διαφεύγουν* της οργάνωσης, της ρύθμισης, της *διαστρωμάτωσης* που ενεργοποιούν οι μηχανισμοί εξουσίας. Στον δεύτερο τόμο του *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, η διαφωνία θα πάρει και την τυπική της μορφή ως υποσημείωση:

¹ Για την έννοια και το πρόβλημα, τις διαφορετικές έννοιες και τα διαφορετικά προβλήματα που δημιουργεί/θέτει ο/η φιλόσοφος και την θέση ότι *αυτό είναι η φιλοσοφία* —δημιουργία εννοιών συναρτήσει προβλημάτων εντός ιστορίας— βλ. Deleuze & Guattari 2004. Αν μη τι άλλο, νομίζω πως πρόκειται για *ένα ή ένα κοινό* πρόβλημα, γιατί τα προβλήματα δεν ανήκουν στους φιλοσόφους που τα αναγνωρίζουν ή τα ανασυγκροτούν αλλά στην φιλοσοφική και πολιτική, ιστορική τους εποχή. Ο Ντελέζ, άλλωστε, αναγνωρίζει ότι αυτό που τους συνέδεε με τον Φουκώ, «ήταν κάτι παραπάνω από έναν κοινό σκοπό, ήταν μία κοινή υπόθεση/αίτια (common cause)» (Deleuze, 1995, 85)

Τα μόνα σημεία διαφωνίας μας με τον Φουκώ είναι τα ακόλουθα: 1) για εμάς τα συναρμολογήματα (*assemblages*) είναι καταρχήν συναρμογές επιθυμίας (η επιθυμία είναι πάντοτε συναρμολογούμενη) και η εξουσία φαίνεται να είναι η διαστρωματωμένη διάσταση του συναρμολογήματος· 2) το διάγραμμα και η αφηρημένη μηχανή ενέχουν γραμμές διαφυγής που είναι *πρωταρχικές*, που δεν είναι δηλαδή φαινόμενα αντίστασης ή αντεπίθεσης σε ένα συναρμολόγημα, αλλά αιχμές δημιουργίας και απεδαφικοποίησης. (Deleuze & Guattari, 1987, 531, υποσ.39)

2. Αυτή η απόκλιση παρουσιάζεται συνήθως ως ριζική διαφωνία. Μπορούμε, όμως, ήδη να δούμε ότι έχει στην βάση της μία εξίσου σημαντική σύγκλιση: την *κριτική* της κυρίαρχης —πλατωνικής, χριστιανικής, ψυχαναλυτικής— έννοιας της επιθυμίας είτε ως έλλειψης είτε ως γυμνής φυσικότητας. Πολύ απλά: ο Φουκώ θέτοντας το σχέδιο μίας γενεαλογίας του επιθυμητικού υποκειμένου (2013, 12) φαίνεται να απορρίπτει *καθολικά* την έννοια της επιθυμίας, ενώ οι Ντελέζ και Γκουατταρί απαλλάσσουν την έννοια της επιθυμίας από την ιδεαλιστική της πανοπλία. Εάν ο Φουκώ μας δείχνει πώς ο λόγος και οι πρακτικές του χριστιανισμού και της ψυχανάλυσης —που φτάνουν μέχρι τον Πλάτωνα και τον ύστερο Στωϊκισμό— συγκρότησαν το νεωτερικό υποκείμενο της σεξουαλικότητας ως υποκείμενο της επιθυμίας, οι Ντελέζ και Γκουατταρί θέτουν σε παρένθεση *αυτήν ακριβώς την γενεαλογία* επιστρέφοντας στον Σπινόζα και το Νίτσε. Αλλά, νομίζω, αυτές οι δύο στρατηγικές δεν είναι αλληλοαποκλειόμενες.

3. Χρειαζόμαστε και χρησιμοποιούμε την παραπάνω απόκλιση ως ρωγή που μας επιτρέπει να διανοίξουμε την έννοια της αντίστασης και να επεξεργαστούμε την δύναμη και την επιθυμία. Τι σημαίνει να το αντιμετωπίσουμε ως ένα *ενιαίο αλλά περίπλοκο* πρόβλημα; Σχηματοποιώντας, ισχυρίζομαι ότι ισχύουν εξίσου οι εξής προτάσεις: α) οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης είναι αναγώγιμες στην έννοια της δύναμης (*force*) β) η έννοια της επιθυμίας *επισυνάπτεται* στην έννοια της δύναμης, είναι *αδιαχώριστη* από αυτήν χωρίς να ταυτίζεται μαζί της ή να ανάγεται σ' αυτήν (Deleuze). Αυτή η “επισύναψη” καθίσταται νοητή μέσω της ντελεζιανής ερμηνείας του Νίτσε και της διαφοροποίησης της έννοιας της δύναμης (*force*) και της βούλησης για δύναμη (*will to power*)² ως το «διαφορικό και γενεαλογικό» στοιχείο της πρώτης (Deleuze, 2002, 78). Η *βούληση για δύναμη* (*volonte de puissance, will to power*) προσδίδει στην δύναμη (*force*) την ποιότητά της: είναι *καταφατική* όταν καταφάσκει την διαφορά της —τον εαυτό της ως *διαφορά* από τις άλλες δυνάμεις—

² Ίσως η αρχή είναι η καλύτερη στιγμή να διευκρινήσουμε την ορολογία και τα προβλήματά της: Στα ελληνικά χρησιμοποιούμε την λέξη *δύναμη* και την λέξη *εξουσία*, η πρώτη παραπέμπει στην επιστήμη της φυσικής, αλλά και στην οντολογία του Σπινόζα και του Νίτσε με τον εξής τρόπο: Ο Σπινόζα γράφει στα λατινικά και διακρίνει μεταξύ της *potentia*, της *δύναμης* του όντος —κάθε όντος— να είναι και να *μπορεί να είναι αιτία μίας μεταβολής* και της *potestas*, της συγκεκριμένης ικανότητας —στο επίπεδο, ξανά, του όντος. Στην πολιτική, αποδίδουμε το *potestas* ως εξουσία. Η εξουσία αντιστοιχεί στη γαλλική λέξη *rounoir* και η δύναμη στην *puissance* αλλά και στην *force*. Αν ο Σπινόζα είχε προλάβει τον Νεύτωνα νομίζω ότι θα συμφωνούσε στην αντιστοιχία της *potentia* με την *force, puissance* και της *potestas* με την *power, rounoir* (Ωστόσο, οι Άγγλοι μεταφραστές αποδίδουν την *potentia* ως *power* και όχι ως *force* ακριβώς γιατί η τελευταία, *έξω* από την φυσική, ενδύεται επίσης την έννοια της ισχύος -*vis*) Στα αγγλικά μπορούμε να διακρίνουμε την δύναμη με την *φυσική* έννοια του όρου *force* από την *πολιτική* έννοια του όρου: *power*. Ο Νίτσε, όμως, γράφοντας στα γερμανικά δεν μπορεί: γι' αυτό χρησιμοποιεί τον όρο *Macht* για την δύναμη και τον όρο *Wille zur Macht* για τον όρο *βούληση για δύναμη*. Όπως είναι προφανές το ίδιο συμβαίνει και στα ελληνικά: γι' αυτό προτιμάμε την αγγλική μετάφραση, ήτοι *force* και *will to power*. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο Ντελέζ και ο Φουκώ αξιοποιούν με διαφορετικό τρόπο την ορολογία. Όπου χρησιμοποιώ την λέξη *δύναμη* εννοώ τον όρο *force* και όπου *εξουσία* τον όρο *rounoir*: σε διαφορετική περίπτωση, θα το επισημαίνω.

και αρνητική όταν αρνείται την διαφορά της και συνακόλουθα την διαφορά των άλλων δυνάμεων³. Σε ένα παιχνίδι αντικατοπτρισμών, ο Ντελέζ ενσωματώνει στην φιλοσοφία του την *βούληση για δύναμη* (μετεξέλιξη της έννοιας της ενόρμησης- drive) ως επιθυμία (Smith, 2016, 273· Schrift, 1995, 67-8) καθώς στο ντισεϊκό έργο η *βούληση για δύναμη* λειτουργεί εννοιολογικά ως επιθυμία (Schrift, 2000, 177· Deleuze & Parnet, 1987, 91). Τέλος, ο σπινοζισμός του Ντελέζ μας επιτρέπει να επιστρέψουμε στην έννοια του conatus και να ισχυριστούμε ρητά ότι η δύναμη και η επιθυμία είναι το ίδιο πράγμα από δύο διαφορετικά πρίσματα και μας παρέχει, υπό το πρίσμα της ντελεζιανής ανάγνωσης του μία εμμενή ηθική, μία *ηθολογία*.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, ισχυρίζομαι, η διαφορική ενότητα δύναμης και η επιθυμίας είναι *συνθήκη δυνατότητας* της αντίστασης και η έννοια της αντίστασης *εκφράζει* αυτήν την διαζευτική σύνθεση δύναμης και επιθυμίας: οι τελευταίες αποτελούν τις ετερογενείς αλλά *αχώριστες* εννοιακές συνιστώσες της. Και, απ' αυτήν την άποψη, το δίλημμα δεν υπάρχει. Η αντίσταση είναι εν ταυτώ δύναμη και επιθυμία: υπάρχει η καθαυτό δύναμη αντίστασης σε μία άλλη δύναμη εντός μίας σχέσης εξουσίας (αντιπαραθετική έννοια της αντίστασης) και υπάρχει και μία δημιουργική έννοια αντίστασης (στην ορολογία του Φουκώ, *επινόηση εαυτού*, στην ορολογία του Ντελέζ, *γραμμή διαφυγής*). Αλλά οι δύο διαστάσεις δεν είναι ετερόχρονες και δεν υπάρχει καμία απόσταση μεταξύ τους: υπάρχει δύναμη και επιθυμία σε κάθε αντίσταση-αντιπαραθήση και σε κάθε αντίσταση-δημιουργία, κάθε αντιπαραθήση εμπεριέχει έναν βαθμό δημιουργίας και κάθε δημιουργία έναν βαθμό αντιπαραθήσης.

4. Θα μπορούσε, βέβαια, να μου αντιτείνει κανείς νόμιμα: «Πώς δικαιολογείς μία τέτοια αφαίρεση; Η κοινή αναφορά στον Νίτσε δεν επιτρέπει μία τέτοια ισοπέδωση δύο εννοιών που οι συγγραφείς τους φρόντισαν να διακρίνουν. Πώς προσπερνάς την ρητή αντίρρηση του Φουκώ σε σχέση με την χρήση της έννοιας της επιθυμίας, δεδομένης και της κριτικής του στην ψυχανάλυση; Και πώς —ή, κυρίως, γιατί— εμπλέκεις έναν γενεαλόγο σε μία συζήτηση που φαίνεται μεταφυσική; Περαιτέρω, πώς εμφανίζεται ο Σπινόζα στην συζήτηση; Τέλος, η διαφωνία έχει καταγραφεί *ως τέτοια* και σφραγίστηκε μάλιστα με μία οκταετή σιωπή εκ μέρους του Φουκώ...»

Θα ήθελα, λοιπόν, αν όχι να αντιμετωπίσω, τουλάχιστον να μην αποφύγω αυτές τις ενστάσεις. Το πρώτο κεφάλαιο αναλύει την “διαφωνία” με τα ιστορικά και κειμενικά της ορόσημα, λαμβάνοντας υπόψιν και την ιστορία της φιλοσοφικής φιλίας των Ντελέζ και Φουκώ. Εκθέτει και αναλύει τα προβλήματα, εξηγεί την σκοπιά της εργασίας, διευκρινίζει τα εργαλεία μας. Εστιάζω στους λόγους της απόρριψης της έννοιας της επιθυμίας εκ μέρους του Φουκώ και εξετάζω εάν αυτοί οι λόγοι καθιστούν αδύνατη την συνδιαλλαγή των

³ Η διάκριση της *βούλησης για δύναμη* σε καταφατική και αρνητική ανάλογα με την άρνηση ή την κατάφαση της διαφοράς αντλείται από την ερμηνεία της *Γενεαλογίας της ηθικής*. «Η θέληση για δύναμη των ευγενών ατόμων εκδηλώνεται ως κατάφαση της διαφοράς τους: δεν θέλουν να είναι οι άλλοι σαν κι αυτούς [...] όπως δεν θέλουν να είναι κι αυτοί σαν τους άλλους» (Νεχαμάς, 2002, 195). Επισημαίνω προκαταρκτικά ότι η βούληση για δύναμη δεν χρησιμοποιείται στο παρόν ως μεταφυσική έννοια: η βούληση για δύναμη εκφράζει την ιδέα ότι τα πράγματα δεν είναι υποστασιακές οντότητες αλλά αθροίσματα των επενεργειών που υφίστανται και των επενεργειών που ασκούν, ως αυτό που είναι (βλ. Νεχαμάς, ό.π., 121-166). Η «βούληση» δεν παραπέμπει στην ενότητα της συνείδησης αλλά σε μία δέσμη πολλαπλών και συχνά αντιθετικών ενορμήσεων, καθώς το «το θέλουν [...] είναι ενότητα μόνον ως λέξη» (Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, 2010, 39). Η δύναμη- Macht κατάγεται από το ρήμα *machen*: φτιάχνω, δημιουργώ. Η βούληση για δύναμη, λοιπόν, αναφέρεται σ' αυτήν την δύναμη δημιουργίας, μετασχηματισμού, *επενέργειας* που είναι το ίδιο το πράγμα.

δύο σκέψεων και μετασχηματίζω το πρόβλημα επιθυμία-ηδονή σε «αντίσταση ή επιθυμία»: διακρίνοντας τα όρια των δύο φιλοσοφιών, υποστηρίζω ότι η υπόθεση που εξέθεσα περιληπτικά μόλις παραπάνω δεν εκλαμβάνει τις δύο φιλοσοφίες ως αλληλοαποκλειόμενες και χωρίς να αποδίδεται ούτε στον έναν ούτε στον άλλον, αξιολογεί τον μεταξύ τους χώρο. Το δεύτερο κεφάλαιο αφιερώνεται εξ ολοκλήρου στην σχέση αντίστασης και εξουσίας στο έργο του Φουκώ διακρίνοντας τις δύο διαστάσεις της αντίστασης ως τακτικής αντιστροφής των σχέσεων εξουσίας (αντιπαράθεση) και ως διαδικασίας απο-υποκειμενοποίησης, αυτοδιαμόρφωσης, επινόησης (δημιουργία). Οι δύο διαστάσεις χωρίζονται και ενώνονται μέσα από δύο “ιντερμέδια” όπου εξετάζουμε το ίδιο ζήτημα προσθέτοντας ως πρίσμα ανάγνωσης το *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* του Ντελέζ. Με το τρίτο κεφάλαιο εισερχόμαστε στην *περιοχή* του Ντελέζ. Είμαστε στην περιοχή του Ντελέζ με τον Φουκώ, τον Νίτσε, τον Σπινόζα του Ντελέζ. Ανοίγουμε το ζήτημα της αντίστασης, της δύναμης και της επιθυμίας μέσω της μονογραφίας για τον Φουκώ. Και, λέω “ανοίγουμε” κυριολεκτικά: για να υπηρετήσουμε την υπόθεση μας, η οποία καθίσταται δυνατή υπό μία ορισμένη, ντελεξιανή σκοπιά, χρειάζεται να ανασυνδέσουμε την ανάγνωση της αντίστασης με την ανάγνωση της βούλησης για δύναμη και της σπινοζικής έννοιας της επιθυμίας, της δύναμης, του conatus. Συνεπώς, εκθέτουμε τα βασικά σημεία του *Φουκώ* και από τις δικές του εντάσεις περνάμε στην έννοια της επιθυμίας. Κλείνουμε, τέλος, ομολογώντας μία σειρά από απορίες και νέα καθήκοντα που ανοίγονται μπροστά μας.

Πρώτο Κεφάλαιο: **Επιθυμία και Ηδονή (και Αντίσταση)**

Για να «δέσει» η συνάντηση [...] πρέπει να λάβει χώρα. [...] Η συνάντηση μπορεί να λάβει ή να μη λάβει χώρα. Μπορεί και να αποτύχει. Η συνάντηση μπορεί να είναι σύντομη ή διαρκής.

Λουί Αλτουσέρ, Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης

- Συνάντηση-Συζήτηση-Συνάντηση I

2. Οι Μισέλ Φουκώ και Ζιλ Ντελέζ γνωρίστηκαν το 1952 στη Lille· ο πρώτος είχε διοριστεί βοηθός ψυχολογίας και ο δεύτερος δίδασκε φιλοσοφία στο λύκειο της Αμιένης. Ωστόσο, η συνάντηση θα “δέσει” δέκα χρόνια μετά. Το 1962, μετά την δημοσίευση του δεύτερου βιβλίου του Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*⁴, ο Φουκώ τον προτείνει για διορισμό στο Clermont-Ferrand. Η συζήτησή τους εκτυλίσσεται κατά την διάρκεια της δεκαετίας του 1960: Ο Ντελέζ δημοσιεύει βιβλιοκριτικές για το *Ραιμόν Ρουσσέλ* (1963), το *Οι λέξεις και τα πράγματα* (1966), το *Η Αρχαιολογία της Γνώσης* (1969)⁵ και το *Επιτήρηση και Τιμωρία* (1975)⁶. Ο Φουκώ ανταποδίδει με το *Η Αριάδνη κρεμάστηκε, χαιρετίζοντας το Διαφορά και Επανάληψη* (1968) στον *Nouvel Observateur* το 1969 και το *Theatrum Philosophicum* για το *Λογική του νοήματος* και το *Διαφορά και επανάληψη* το 1970⁷.

3. Το 1966, οι Ντελέζ και Φουκώ αναλαμβάνουν την συνεπιμέλεια της γαλλικής μετάφρασης της κριτικής έκδοσης των *Απάντων* του Νίτσε των Colli και Montinari (1961) και συνυπογράφουν την *Γενική Εισαγωγή* των τόμων, εκφράζοντας την ελπίδα η έκδοση αυτή να συνεπιφέρει την «επιστροφή στο Νίτσε» (DE, I, 1019). Ο Φουκώ αναφέρεται στο βιβλίο του Ντελέζ για τον Νίτσε τουλάχιστον τρεις φορές. (Όπως είδαμε μόλις παραπάνω, η ανάγνωση αυτής της εργασίας κινητοποίησε τον Φουκώ να προτείνει τον διορισμό του Ντελέζ στο Clermont-Ferrand). Στο *Νίτσε, Φρόντ, Μαρξ* —διάλεξη που παρέδωσε τον Ιούλιο του 1964 στο έβδομο διεθνές συνέδριο φιλοσοφίας στο Royaumont με θέμα το Νίτσε, το οποίο διοργάνωσε ο ίδιος ο Ντελέζ (Deleuze, 2001)— ο Φουκώ αρνείται στην έννοια του σημείου τον χαρακτήρα μίας «καλόβολης οντότητας», καθώς «δεν υπάρχει ένα interpretandum [ερμηνευόμενο] που να μην είναι ήδη interpretans [ερμηνεύον]» (Foucault, 2011β, 30). Η ερμηνεία ως καθυπόταξη, οικειοποίηση, «σχέση βίας παρά διαλεύκανσης» δεν επιβάλλεται σε πρωταρχικά, κενά, αθώα σημεία: όλα τα σημεία είναι ήδη ερμηνείες,

⁴ Για την ανάδυση της γαλλικής ερμηνευτικής προσέγγισης του Νίτσε την δεκαετία του 1960 και τον ρόλο του Ντελέζ σ’ αυτήν, βλέπε το Schrift 2022, το πρώτο άρθρο στην ελληνική γλώσσα που θεματοποιεί το ζήτημα σε συνάρτηση και με την ανάγνωση του Σπινόζα στην πρώτη, επίσης, συλλογή άρθρων εισαγωγής στην φιλοσοφία του Ντελέζ από ελληνικές εκδόσεις (Μπουντάς 2022 (επ.)).

⁵ Ένας νέος αρχειοθέτης στο Deleuze 2005.

⁶ Ένας νέος χαρτογράφος, ό.π..

⁷ Για την εντύπωση που προκαλεί στον Ντελέζ το *Theatrum Philosophicum* βλέπε την επιστολή του στον Φουκώ στο Deleuze 2020, σ. 68.

«είναι όλα μάσκες»: «Εφεξής, στο εσωτερικό του σημείου θα οργανωθεί ένα ολόκληρο παιχνίδι αρνητικών εννοιών, αντιφάσεων, και αντιθέσεων, εν ολίγοις το σύνολο εκείνων των αντενεργών δυνάμεων που τόσο καλά έχει αναλύσει ο Ντελέζ στο βιβλίο του για τον Νίτσε.» (ibid, 34, τονισμός δικός μου). Η κοινή τους *Εισαγωγή* θα εκδοθεί λίγο πριν τον Μάη του 1968.

3. Πριν προχωρήσουμε, χρειάζονται κάποιες διευκρινήσεις ως προς το “πού βρισκόμαστε”. Εάν —εντελώς σχηματικά— διακρίνουμε το επιστημολογικό έργο του Φουκά⁸ σε αρχαιολογικό και (αρχαιολογικό-) γενεαλογικό, χρειάζεται να σταθούμε στο όριο, στην εμφάνιση της θεματικής της εξουσίας στο κέντρο της σκηνης.

Η φουκωϊκή *αρχαιολογία* — «η επιστήμη του αρχείου»— «προσπαθεί να εντοπίσει στην ιστορία της επιστήμης [sciences], των γνώσεων [connaissances] και της ανθρώπινης γνώσης [savoir], κάτι που θα επέιχε θέση *ασυνειδήτου* τους» καθώς, «η ιστορία της επιστήμης [...] δεν υπακούει απλώς στον γενικό νόμο [της] προόδου του Λόγου· δεν είναι η ανθρώπινη συνείδηση ή [...] η διάνοια που θα κατείχαν τρόπον τινά τους νόμους της ιστορίας του.» (2012, 102). Αντικείμενο της αρχαιολογίας είναι η διάγνωση των *episteme*, «το[υ] επιστημολογικο[ύ] πεδίο[υ], όπου οι γνώσεις, ιδωμένες έξω από κάθε κριτήριο που αναφέρεται στην ορθολογική τους αξία ή στις αντικειμενικές μορφές, στερεώνουν τη *θετικότητα* τους και φανερώνουν έτσι μία ιστορία, η οποία δεν είναι η ιστορία της αυξανόμενης της τελειώσής τους, αλλά μάλλον εκείνη των *συνθηκών δυνατότητας* κάθε γνώσης» (Foucault, 1993, 19-20). Η *episteme* «επιτρέπει τον χωρισμό ανάμεσα απ’ όλες τις δυνατές αποφάνσεις εκείνων που μπορούν να γίνουν αποδεκτές, δεν θα έλεγα μέσα σε μία επιστημονική θεωρία, αλλά σε ένα πεδίο επιστημονικότητας, και για τις οποίες μπορούμε να πούμε ότι είναι αληθείς ή ψευδείς» (Foucault, 1991, 134-5). Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι η *episteme* επέχει θέση, τρόπον τινά, επιστημονικού *ασυνειδήτου*⁹, αλλά αυτό το *ασυνείδητο* είναι *θετικό*:

Αυτό που θα ήθελα να κάνω [...] είναι να αποκαλύψω ένα *θετικό ασυνείδητο της γνώσης*: ένα επίπεδο που διαφεύγει από την συνείδηση του επιστήμονα και ωστόσο αποτελεί μέρος του επιστημονικού λόγου, αντί να αμφισβητεί την εγκυρότητά του και να αποσκοπεί στην υπονόμηση της επιστημονικής φύσης του (2005, xi)

Η *episteme* συνιστά την άσκεπτη «κοίτη» και της μη επιστημονικής γνώσης αλλά και των κοινωνικών πρακτικών· συνιστά συνθήκη δυνατότητας «μίας θεωρίας, μίας γνώμης, μίας πρακτικής» (2012, 53-54) και ως τέτοια, δεν έχει αρνητικό ρόλο, αλλά συνιστά *θετικότητα*: επιτρέπει, δεν εμποδίζει. Αν, τότε, δεν μεσολαβεί «υπέρβαση εμποδίου» —όπως στην μπασελαριανή θεώρηση— τότε τι προκαλεί την διαδοχή των *episteme*;

⁸ Για την υπεράσπιση του επιστημολογικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Φουκά, βλ. Alcoff 2013 και Gutting 1989.

⁹ Ο Μπασελάρ εισάγει την έννοια του *ασυνειδήτου* με επιστημολογικούς όρους: πρόκειται για το *ασυνείδητο* του γνωρίζοντος υποκειμένου και τις συναφείς έννοιες του επιστημολογικού εμποδίου και της επιστημολογικής τομής, βλ. Δημητράκος (υπό εκδ.).

Ωστόσο, ούτε το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (1966), ούτε το *Η Αρχαιολογία της Γνώσης* (1969) εξηγούν τους λόγους της ιστορικής διαδοχής των *episteme*.¹⁰ Το 1970, στον πρόλογο της αγγλικής έκδοσης του πρώτου, ο Φουκώ αναφέρεται στο ερώτημα του ιστορικού μετασχηματισμού, κατανομάζοντάς το ως πρόβλημα της επιστημικής αιτιότητας (*epistemic causality*) (2005, xiv). Ο Φουκώ παραδέχεται την αδυναμία του εγχειρήματός του να απαντήσει τόσο σε συγκεκριμένες ερωτήσεις («Γιατί εμφανίστηκε αυτή η νέα έννοια;») όσο σε ερωτήσεις που αφορούν γενικές αλλαγές που μετασχηματίζουν την φύση του υπό εξέταση επιστημονικού πεδίου. Το ενδιαφέρον δεν είναι εδώ η ειλικρίνεια του Φουκώ (αν και είναι αξιοπρόσεκτη¹¹), αλλά η δικαιολόγηση της αδυναμίας εξήγησης της επιστημικής αιτιότητας: «δεν υπάρχουν συγκεκριμένες μεθοδολογικές αρχές ώστε να στηριχθεί μία τέτοια ανάλυση» (2005, xiii). «Μου φάνηκε ότι δεν θα ήταν συνετό για την ώρα να εκβιάσω μία λύση, για την οποία ένιωθα, το παραδέχομαι, ανεπαρκής: οι παραδοσιακές εξηγήσεις —το πνεύμα της εποχής, τεχνολογικές ή κοινωνικές αλλαγές, επιρροές διαφόρων ειδών— μου φαίνονταν περισσότερο μαγικές παρά αποτελεσματικές» (*ibid*, xiii-iv).

3. Η εμφάνιση της γενεαλογίας ως μεθοδολογίας που επιτρέπει την εξήγηση της επιστημικής αιτιότητας με βάση την διαζευκτική σύνθεση γνώσης-εξουσίας δεν μπορεί να θεωρηθεί εκτός του παγκόσμιου συμβάντος του 1968. Ο Φουκώ επισημαίνει σε συνέντευξή του το 1978: «Είναι βέβαιο ότι δίχως τον Μάη του '68 δεν θα είχα κάνει ποτέ αυτό που έκανα, αναφορικά με την φυλακή, την εγκληματικότητα, τη σεξουαλικότητα. Τίποτα απ' αυτά δεν ήταν εφικτό πριν το '68.» (2008, 293). Επίσης, όπως επισημαίνει ο Λάγιος, η μετατόπιση του Φουκώ «από την κριτική των συνθηκών δυνατότητας της γνώσης» στην «κριτική της δημιουργίας της αξίας» της, ήτοι η ανάδειξη των σχέσεων εξουσίας ως *συνθήκης δυνατότητας της αλήθειας* και η συμπλήρωση του αρχαιολογικού εγχειρήματος από την γενεαλογία, λαμβάνει χώρα μέσα στην πολιτική συγκυρία που συνάρθρωσαν οι φοιτητικές εξεγέρσεις και, πιο συγκεκριμένα, σε διάλογο με τους στρατευμένους φοιτητές του *Cercle d' Epistemologie* [Κύκλος Επιστημολογίας] της ENS [*Ecole Normale Supérieure*] και την έκδοση του περιοδικού *Cahiers pour l' Analyse* [Τετράδια για την Ανάλυση] (Λάγιος, 2020, 90). Το 9ο τεύχος των *Τετραδίων* κυκλοφορεί το καλοκαίρι του 1968 με τίτλο *Για μία γενεαλογία των επιστημών*¹² απευθύνοντας μία σειρά κριτικών ερωτημάτων στον Φουκώ αναφορικά με το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, την επίδραση των οποίων επισημαίνει στον πρόλογο της *Αρχαιολογίας*, η οποία εκδίδεται τον επόμενο χρόνο. Η ανάδειξη του σημαίνοντος *γενεαλογία* από τα *Τετράδια* θα αξιοποιηθεί στην συνέχεια από τον Φουκώ¹³, ο οποίος χρησιμοποιεί ξανά τον όρο στην εναρκτήρια διάλεξη στο *College de France*.

¹⁰ Ωστόσο, είναι δυνατόν να ισχυριστεί κανείς/καμία ότι ήδη από την *Ιστορία της Τρέλας* (1961), το πρόβλημα έχει τεθεί με όρους εξουσίας. Βλ. σχετικά Allen 2013.

¹¹ Εξηγείται, ίσως, από το ότι ο Φουκώ λαμβάνει υπόψιν του ότι μέσω της αγγλικής μετάφρασης απευθύνεται πλέον και στους Αγγλοσάζονες,

¹² Βλ. το ψηφιακό αρχείο <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/>

¹³ Μία πρόχειρη έρευνα στον πρώτο τόμο των *Dits et Ecrits (1954-1969)* επιβεβαιώνει την θέση του Λάγιου: Μέχρι το 1969-70 ο όρος χρησιμοποιείται είτε ως ευθεία παραπομπή στο ομώνυμο βιβλίο του Νίτσε είτε σε σχολιασμούς κειμένων του Klossowski (για τον Νίτσε). Παρ' όλα αυτά, μία νύξη, σε μία συνέντευξη του 1967 (*Περί των τρόπων που γράφεται η ιστορία*) αξίζει αναφοράς για λόγους ιστορικής πληρότητας: Η αρχαιολογία, ως επιστήμη του αρχείου, ως έρευνα της επιφάνειας των λόγων (και όχι του υπεδάφους) διακρίνεται από την γενεαλογία ως έρευνα «ενάργων και ακολουθιών» αλλά είναι «γεγονός» ότι η αρχαιολογία «οφείλει περισσότερο στη νιτσεική γενεαλογία παρά στον δομισμό με την κυριολεξία του όρου» (Foucault, 2012, 87, 93)

Από το πρίσμα που μας αφορά εδώ, εκείνο της συνάντησης, της αμοιβαίας δέσμευσης του καθενός με το έργο του άλλου, εξεταζόμενη στην προκείμενη περίπτωση από την σκοπιά του Φουκώ, μπορούμε να επισημάνουμε επί τροχάδην άλλον έναν παράγοντα στην διαμόρφωση της γενεαλογικής μεθόδου. Το *Διαφορά και Επανάληψη*, τις κριτικές του οποίου, «ο Φουκώ έγραψε σχεδόν μιμητικά» (Defert, 2013, 272). Ο Thompson (2013, 205) ισχυρίζεται ότι η γενεαλογική μέθοδος και ο εννοιολογικός της πυρήνας, το σύμπλοκο εξουσία-γνώση, που αναπτύσσονται στην μεταβατική περίοδο 1970-1 ως απάντηση στο πρόβλημα της επιστημικής αιτιότητας, πέραν της προφανούς αναφοράς στη νιτσεική γενεαλογία, αντλεί από τον υπερβατολογικό εμπειρισμό του Ντελέζ¹⁴. Το επιχείρημα αυτό αναπτύσσεται σε συνέχεια των υποδείξεων του Defert, ο οποίος αναδεικνύει την αντήρηση του *Διαφορά και Επανάληψη* στο πρώτο έτος διαλέξεων, το οποίο αφιερώνεται στην εξέταση «της μορφολογίας της βούλησης για γνώση». Ο Defert μας καλεί να στρέψουμε την προσοχή μας στο «*Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία*, το οποίο γράφεται στην ίδια συγκυρία με τις διαλέξεις του έτους 1970-71, [όπου] ο Φουκώ προτείνει ως γενεαλογία αυτό που ο Ντελέζ είχε παρουσιάσει ως διαφορική οντολογία¹⁵» (Defert, 2013, 274). Η παρατήρηση αυτή μας προτρέπει να διαβάσουμε τον Φουκώ με τον Ντελέζ, ανάγνωση που επιχειρούμε τόσο στο δεύτερο όσο και στο τρίτο κεφάλαιο του παρόντος.

4. Οι Ντελέζ και Φουκώ παρατηρούν τον Μάη του '68 από τη Λυών και την Τυνησία, αντίστοιχα, επισημαίνοντας σε δεύτερο χρόνο την καταλυτική του επίδραση.¹⁶ Τον Οκτώβρη του 1968, ο Φουκώ διορίζεται διευθυντής του τμήματος Φιλοσοφίας της πειραματικής Βενσέν· απευθύνεται στον Ντελέζ αλλά εκείνος αρνείται λόγω θεμάτων υγείας. Όταν ο Ντελέζ θα έρθει στην Βενσέν δύο χρόνια αργότερα, ο Φουκώ είναι ήδη στο College de France. Ο Ντελέζ θα προσχωρήσει στην *Ομάδα Πληροφόρησης για τις Φυλακές (GIP-Group D' Information sur les Prisons)*, την οποία ιδρύουν οι Φουκώ και Ντεφέρ τον Φεβρουάριο του

14. Στο τρίτο κεφάλαιο του *Διαφορά και Επανάληψη*, *Η εικόνα της σκέψης* (The image of thought) ο Ντελέζ θέτει το ερώτημα τι ενεργοποιεί την σκέψη ή, καλύτερα, το σκέπτεσθαι. Κατά την παραδοσιακή —δογματική— εικόνα της σκέψης, όπου η σκέψη ταυτίζεται με την λειτουργία της αναπαράστασης, το (καρτεσιανό) σκεπτόμενο υποκείμενο συλλαμβάνει ένα αντικείμενο και το φέρει —οιονεί αιχμάλωτο θα λέγαμε— στο εσωτερικό του νου. Ο Ντελέζ υποστηρίζει ότι η σκέψη ενεργοποιείται με μία *συνάντηση*— η συνάντηση αυτή είναι ήδη *βία*, είναι ένα σοκ, μία έκπληξη· πρόκειται για αυτό που θα ονομάσει “shock of the sensible” (σοκ του αισθητού). Με το σοκ του αισθητού ο Ντελέζ υπονομεύει την “ειρηνική” εικόνας της γέννησης της σκέψης. Στις διαλέξεις του 1970, *Lectures on the Will to Know*, ο Φουκώ, ερευνά μία μορφολογία της θέλησης για γνώση. Αντιπαραθέτει την αριστοτελική εξήγηση της γνώσης, σύμφωνα με την οποία η θέληση για γνώση είναι καθολικό, ανθρώπινο χαρακτηριστικό που προϋποθέτει την γνώση *έξω* από την επιθυμία για γνώση με την νιτσεική θέληση για γνώση, όπου η γνώση είναι εφεύρεση της θέλησης για γνώσης εντός ενός αγωνιστικού περιβάλλοντος. Πρόκειται για το αρμονικό και το ανταγωνιστικό μοντέλο. Στην γενεαλογία του πρώτου, ο Φουκώ εντοπίζει μία τομή —με την χαλαρή έννοια του όρου— μεταξύ του αρχαϊκού/ομηρικού μοντέλου και του κλασσικού/ελληνιστικού. Στην πρώτη περίπτωση, η *αλήθεια* της ενοχής ή της αθωότητας τοποθετείται *εντός* του αγώνα. Η αρχαϊκή δίκη δεν γνωρίζει *αμεροληψία*— η αλήθεια είναι εγγενώς μεροληπτική. Το πέρασμα στην κλασική εποχή σηματοδοτείται από την γέννηση της αλήθειας ως αμερόληπτης κρίσης και αντικειμενικής απόδειξης. Η συντονισμένη επίθεση στην αναπαραστατική εικόνας της σκέψης ή την “ειρηνική” τάση προς γνώση αποτελεί άλλο ένα σημείο αυτού που ο Ντελέζ ονόμαζε “κοινή αιτία” (common cause) της φιλοσοφικής τους φιλίας. Για περισσότερα παραβ. Thompson 2013, Foucault 2013

15 Την θέση δηλαδή ότι η διαφορά, η εσωτερική διαφορά, προηγείται της ταυτότητας, η οποία είναι μόνον δευτερεύουσα. *Κάθετι* είναι διαφορά (διαφορά *διαφορών*), κάθετι διαφέρει από τον “εαυτό” του —μία δευτερεύουσα, προσωρινή και πάντοτε ασταθής διαμόρφωση. Βλ. Μπουντάς 2019 και για μία σύνοψη του ντελεζιανού φιλοσοφικού διαβήματος Κλήμης (υπό εκδ.)

16. Για την σχέση του Φουκώ με τον μαρξισμό, την ιταλική αυτονομία και τον γαλλικό αριστερισμό υπό το πρίσμα του Μάη του '68 βλ. την διάλεξη του Deleuze, 28.01.1986 (<https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/foucault/lecture-12>).

1971¹⁷. Οι Ντελέζ και Φουκώ συνυπογράφουν δημόσιες ανακοινώσεις και προκηρύξεις της GIP, συμμετέχουν από κοινού σε διαδηλώσεις και συνεντεύξεις τύπου, συνεργάζονται στην αντι-έρευνα για την υπόθεση του ξυλοδαρμού του δημοσιογράφου Alain Jaubert και στην επιτροπή Djallali (Erignon, 2009, 278, 291· Dosse, 2016, 13-17). Κορύφωση της πολιτικής τους σχέσης ήταν η μαγνηφώνηση του γνωστού πλέον διαλόγου *Διανοούμενοι και Εξουσία*, τον Μάρτιο του 1972 αμέσως μετά την δημοσίευση του *Αντι-Οιδίποδα* από τους Ντελέζ και Γκουατταρί¹⁸.

Ο καθολικός διανοούμενος —το υποκείμενο της γνώσης *per se*— επιτελούσε μία διπλή λειτουργία αληθείας: την αποκάλυπτε σε όσους δεν μπορούσαν να την δουν «μιλώντας εν ονόματι εκείνων που δεν μπορούσαν να την πουν». Ωστόσο, στον βαθμό που η παραγωγή του λόγου υπόκειται σε ένα «σύστημα εξουσίας που παρεμποδίζει, απαγορεύει, εξαλείφει τον λόγο και την γνώση των μαζών» (Foucault, 2008, 29-30), ο καθολικός διανοούμενος υπόκειται στο παράδοξο να συνιστά «αντικείμενο και συνάμα εργαλείο» των σχέσεων εξουσίας που υποβαστάζουν «την τάξη της “γνώσης”, της “αλήθειας”, της “συνείδησης”, του “λόγου”» (ibid). Απέναντι στον κλασική μορφή του διανοούμενου —«μία συνείδηση-αντιπρόσωπος ή μία αντιπροσωπευτική συνείδηση»— οι Ντελέζ και Φουκώ επίτιθενται στα όρια πρακτικής και θεωρίας. Ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι πλέον «ζητούμενο για τη θεωρία δεν είναι να εκφράσει, να μεταφράσει, να εφαρμόσει μία πρακτική, *αφού αυτή η ίδια είναι πρακτική*» και σύμφωνα με τον Ντελέζ: «Η πρακτική είναι ένα σύνολο αναμεταδοτών από ένα θεωρητικό σημείο σε ένα άλλο, και η θεωρία είναι ένας αναμεταδότης από μία πρακτική σε μία άλλη». Στα πλαίσια της εμπειρίας της GIP, η θεωρία —καλύτερα, η *θέση θεωρίας*— αναδιατάσσεται ως η πρακτική της αναμετάδοσης του λόγου, αφού ο Φουκώ έδειξε, όπως υπενθυμίζει ο Ντελέζ, ότι «είναι ποταπό να μιλάμε εκ μέρους των άλλων». (ibid, 28, 32) Το ερώτημα «ποιος μιλά;»¹⁹ δέχεται μία διαφορετική απάντηση: όχι πια ο καθολικός διανοούμενος αλλά «ένα σύστημα αναμεταδοτών», μία ετερογενής πολλαπλότητα «από εξαρτήματα και μέρη τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά», σύμφωνα με τον Ντελέζ· η ενότητα του υποκειμένου της αλήθειας αντικαθίσταται από την διασπορά των σημείων αναμετάδοσης στον βαθμό που η θεωρία *ως πρακτική* είναι αυστηρά *τοπική* και δεν υπόκειται σε ολοποίηση.

Ο Patton σχολιάζοντας τον διάλογο, παρατηρεί πως διαφαίνεται η μέλλουσα απόκλιση στον βαθμό που ο Ντελέζ αναφέρεται στην εξουσία με όρους καταστολής (Patton, 2016, 163). Νομίζω, όμως, ότι η κατάσταση

¹⁷ Για την ιστορία, τις παρεμβάσεις και τα χαρακτηριστικά της GIP βλ. την εξαιρετική εισαγωγή των επιμελητών στο Zurn, P., & Thompson, K. (2021). *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group, 1970-1980*. Η GIP ιδρύεται με την συνεργασία της μαοϊκής *Προλεταριακής Αριστεράς*, η οποία έχει απονομιμοποιηθεί και πλείστα μέλη της είναι ήδη πολιτικοί κρατούμενοι. Ο Φουκώ αντλεί έμπνευση από την πρακτική των εργατικών ερευνών του Μαρξ: Η GIP διανέμει ερωτηματολόγια στους κρατούμενους στις γαλλικές φυλακές εκτελώντας αυτό που ο Φουκώ ονόμασε “intolerability inquiries”, ήτοι έρευνα για τις ανυπόφορες συνθήκες των φυλακών. Στόχος είναι ακριβώς να *μιλήσουν* και να *ακουστούν* οι ίδιοι οι κρατούμενοι. Σκοπός, όμως, δεν είναι μόνο να αποκαλυφθεί αυτό που είναι ανυπόφορο, αλλά να ενισχυθεί και να αναδειχθεί ότι αυτό που είναι αφόρητο *δεν θα είναι πλέον ανεκτό* (Defert, 2013, 46).

¹⁸ Έχει προηγηθεί η δολοφονία του George Jackson (Αύγουστος 1971) και η εξέγερση στην φυλακή της Attica στην Αμερική.

¹⁹ Το ερώτημα “ποιος μιλά;” το οποίο βρίσκουμε με διαφορετικές μορφές στο έργο του Φουκώ (είτε πρόκειται για την συζήτηση του “θανάτου του συγγραφέα” και άρα την θεματική του υποκειμένου είτε πρόκειται για την επιστημολογική κριτική και τις σχέσεις εξουσίας) είναι αντήχηση της ντελεζιανής ερμηνείας του Νίτσε. Είναι ο Ντελέζ που μέσω Νίτσε επανεισάγει το ερώτημα της γενεαλογίας, «ποιος;», έναντι του ερωτήματος της μεταφυσικής, «τι;». Βλ. Deleuze, 2002, 112-114.

είναι πιο σύνθετη. Η σκέψη του Φουκώ σχετικά με το πρόβλημα της εξουσίας βρίσκεται σε μία μεταιχμιακή κατάσταση, στον βαθμό που α) η ανάλυση της εξουσίας παίρνει *ακόμη* την μορφή της καταστολής, της απαγόρευσης και της άρνησης β) η γενική μορφή συνεχίζει να είναι μία κεντρική αντίθεση γ) *αλλά* έχει υπεισέλθει η διασπορά, η μορφή του δικτύου, και η υπερβατικότητα της εξουσίας ως κρατικής κυριαρχίας έχει δώσει την θέση της στην εμμένεια του πεδίου:

[...] ίσως να μην γνωρίζουμε ακόμη τι σημαίνει εξουσία [...] Η θεωρία του κράτους [...] δεν εξαντλ[εί] ασφαλώς το πεδίο άσκησης και λειτουργίας της εξουσίας.

[...] πρέπει να μάθουμε μέχρι πού ασκείται η εξουσία, με ποιους αναμεταδότες και μέχρι ποιες, κατώτατες συχνά, βαθμίδες ιεραρχίας, ελέγχου, επιτήρησης, απαγορεύσεων καταναγκασμών. Παντού όπου υπάρχει εξουσία, εκεί ασκείται η εξουσία. Κανείς δεν είναι, με την κυριολεξία του όρου, κάτοχος της. Ωστόσο, ασκείται πάντα σε μία συγκεκριμένη κατεύθυνση, με τους μεν να βρίσκονται στη μία πλευρά και τους δε στην άλλη. Δεν γνωρίζουμε ακριβώς ποιος την κατέχει, γνωρίζουμε σίγουρα, όμως ποιος *δεν την κατέχει*. (Foucault, 2008, 37, 38, τονισμός δικός μου)

Ο Φουκώ επισημαίνει την έμπνευση που αντλεί από τον *Νίτσε* του Ντελέζ:

Αν η ανάγνωση των βιβλίων σας (από τον *Νίτσε* μέχρι αυτό που διαισθάνομαι απ' το *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*) είχε για μένα τόση σημασία, είναι γιατί φαίνονται να προχωρούν πολύ βαθιά στην ανάλυση αυτού του προβλήματος: κάτω απ' την παλαιά θεματική του νοήματος, του σημαίνοντος κλπ, πραγματευτήκατε το πρόβλημα της εξουσίας, της ανισότητας των εξουσιών, των αντιπαραθέσεων τους. Κάθε αγώνας ξεδιπλώνεται γύρω από μια ιδιαίτερη εστία εξουσίας (γύρω από αναρίθμητες μικροεστίες [...]). (Foucault, 2008, 38)

Από την πλευρά του ο Ντελέζ παρατηρεί ότι εάν η εξουσία φαίνεται να έχει μία «ολική και σφαιρική θέαση», αυτό συμβαίνει γιατί «όλες οι σύγχρονες μορφές καταστολής, που είναι *πολλαπλές, ολοποιούνται εύκολα απ' την σκοπιά της εξουσίας*» (ibid, 35). Αυτό που χρειάζεται να παρατηρήσουμε είναι ότι καίτοι διατηρείται η ποιότητα της καταστολής όσον αφορά το είδος της δράσης της εξουσίας, η τελευταία δεν είναι παρά η εικόνα που προκύπτει μέσα από μία διαδικασία *ολοποίησης* του *πολλαπλού*: με μία μεταγενέστερη διατύπωση του Ντελέζ: «δεν υπάρχει κράτος, μόνο κρατικοποίηση». Το κράτος, «η» εξουσία, «η» καταστολή —για να μείνω στα όρια του διαλόγου— είναι το *αποτέλεσμα* των πολλαπλών «εστιών εξουσίας». Βλέπουμε, λοιπόν, σ' αυτήν την συζήτηση, όχι τον πρόλογο μίας διαφωνίας, αλλά την νέα έννοια της εξουσίας που πασχίζει να γεννηθεί στον *ενδιάμεσο* χώρο αυτής της συζήτησης.

Μία τελευταία, καίρια και διπλή, επισήμανση, πριν προχωρήσουμε. Σ' αυτό το σημείο, εμφανίζεται το πρόβλημα της αντίστασης και της επιθυμίας: ο Ντελέζ κάνει λόγο για «τοπικές αντεπιθέσεις» και ο Φουκώ υποστηρίζει ότι την στιγμή που οι φυλακισμένοι παίρνουν τον λόγο εκτελείται μία *αντιστροφή της εξουσίας* στον βαθμό που «ιδιοποιούνται, προς στιγμινή έστω, το δικαίωμα να μιλήσουν για την φυλακή» (ibid, 36, 38-9). Ο Ντελέζ σ' αυτό ακριβώς το σημείο αντιτείνει ότι πράγματι και ο μαρξισμός ακόμη σκέφτηκε την εξουσία με όρους *συμφέροντος*, ενώ είναι ακόμη επίκαιρο το εξής (σπινοζικό) ερώτημα:

γιατί συμβαίνει οι άνθρωποι να επιθυμούν την σκλαβιά τους; Γιατί, όπως ισχυρίστηκε ο Ράιχ, «οι μάζες [...] επιθύμησαν πραγματικά τον φασισμό»; Καταφάσκοντας στην κρισιμότητα του ερωτήματος, ο Φουκώ επαναφέρει το ζήτημα στον άξονα της αντίστασης:

Δεν έχουμε προσέξει ακόμη όσο θα έπρεπε αυτό το παιχνίδι της επιθυμίας, της εξουσίας και του συμφέροντος. Έπρεπε να περάσει πολύ καιρός μέχρι να καταλάβουμε τι είναι εκμετάλλευση. Μακροχρόνια υπόθεση ήταν, και εξακολουθεί να είναι και η επιθυμία. Ίσως οι αγώνες που διεξάγονται τώρα, και οι θεωρίες τοπικής εμβέλειας, περιορισμένης κλίμακας και ασυνεχούς χαρακτήρα που αναδύονται μέσα απ' αυτούς και συνδέονται άρρηκτα μαζί τους, να είναι το πρώτο βήμα για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η εξουσία. (ibid, 41)

Η παραγωγική διάσταση της εξουσίας και η μικροφυσική της μηχανική θα αναδειχθούν στις διαλέξεις για την *Τιμωρητική Κοινωνία* (1972-73), την *Ψυχιατρική Εξουσία* (1973-74), τους *Μη Κανονικούς* (1974-75) πριν εκτεθούν στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, το 1975 και λάβουν την «συστηματική» του μορφή στη *Βούληση για Γνώση*. Έχουμε πλησιάσει, όμως το θερμό σημείο της φιλοσοφικής φιλίας των Ντελέζ και Φουκώ: το πρόβλημα της επιθυμίας. Στρέφομαι, λοιπόν, αμέσως στο πρόβλημα.

- Ο Φουκώ και η επιθυμία

Έχω προεξαγγείλει ότι θα προσεγγίσω το θέμα της αντίστασης συνδέοντάς το με την έννοια της επιθυμίας· για να φτάσω εκεί πρέπει να εξηγήσω πώς αντιλαμβάνεται ο Φουκώ την επιθυμία και, συνεπώς, να οριοθετήσω την απόκλισή του από τον Ντελέζ, ώστε να κρίνουμε εάν πρόκειται για μία διαφωνία που δεν επιδέχεται συμβιβασμού, καθιστώντας την υπόθεση μου απορριπτέα ως αστήρικτη (ή όχι). Σε όσα ακολουθούν, λοιπόν, θα διαβάσουμε την *Βούληση για γνώση* από την σκοπιά της κριτικής της επιθυμίας και εντοπίζοντας τον συγκροτητικό λόγο αυτής της κριτικής, την «υπόθεση της καταστολής». (Αν αυτή είναι η κίνηση υπονόμησης της παραδοσιακής θεωρίας εκ μέρους του Φουκώ, στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε την δημιουργική κίνηση της *Βούλησης για γνώση*)

1. Το σχέδιο μίας ιστορίας της «σεξουαλικότητας» εκτυλίσσεται στον πρώτο τόμο του *Βούληση για Γνώση*, αναδεικνύοντας την ανάδυση της σεξουαλικότητας και της επιθυμίας ως δύο περίπου σύγχρονων διαδικασιών. Ωστόσο, ο Φουκώ θα εξηγήσει, οκτώ χρόνια μετά, στην *Εισαγωγή της Χρήσης των Ηδονών* ότι αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να συγκροτήσει μία γενεαλογία του υποκειμένου της επιθυμίας, καθώς

φαινόταν δύσκολο να αναλυθεί η διαμόρφωση και η εμπειρία της σεξουαλικότητας με αφετηρία τον 18ο αιώνα, χωρίς να διεξαχθεί μία ιστορική και κριτική εργασία σε σχέση με την επιθυμία και το επιθυμητικό υποκείμενο. Χωρίς να επιχειρηθεί επομένως μία «γενεαλογία» [...] μία ανάλυση των πρακτικών με τις οποίες τα άτομα οδηγήθηκαν να αποδώσουν προσοχή στον εαυτό τους, να αποκρυπτογραφήσουν, να αναγνωρίσουν και να ομολογήσουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα επιθυμίας, συνάπτοντας μεταξύ τους και με τον εαυτό τους μία ορισμένη σχέση που τους επιτρέπει να ανακαλύψουν στην επιθυμία την αλήθεια του είναι τους, είτε είναι φυσικό είτε είναι έκπτωτο. (2013, 12-3, τονισμός δικός μου)

Η διαφορά του πρώτου και του δεύτερου τόμου έγκειται σε μία συστροφή της σκέψης του Φουκώ: η γενεαλογία του επιθυμητικού υποκειμένου είναι ευρύτερη της ανάδυσης του συστήματος (dispositif) της σεξουαλικότητας καθώς συμπεριλαμβάνει, μαζί με το ερώτημα της (ετερο-)υποκειμενοποίησης από και διά των σχέσεων εξουσίας (assujettissement, sujetion), το ερώτημα της (αυτο-)υποκειμενοποίησης²⁰ (subjectivation) του εαυτού μέσω της εργασίας του εαυτού επί του εαυτού, που είναι ένα ηθικό ερώτημα:

Γράφω μία γενεαλογία της ηθικής. Τη γενεαλογία του υποκειμένου ως υποκειμένου των ηθικών πράξεων ή τη γενεαλογία της επιθυμίας ως ηθικού προβλήματος. (1987, 104)

Η γενεαλογία της επιθυμίας, λοιπόν, αναλαμβάνει να ρωτήσει πώς αναγνωρίσαμε τους εαυτούς μας ως υποκείμενα της επιθυμίας. Η γενεαλογία είναι, όμως, ταυτόχρονα μία επαναξιολόγηση των αξιών, μία επερώτηση της αξίας των αξιών. Συνεπώς, η γενεαλογία της επιθυμίας επερωτά την αξία της επιθυμίας, η οποία μπορεί να ιδωθεί ως κόμβος ανασύνδεσης των τριών κεντρικών προβληματοποιήσεων ή αξόνων της σκέψης του Φουκώ: της αλήθειας («βούληση για γνώση»), της εξουσίας («υπόθεση της καταστολής»), του υποκειμένου («επιθυμητικό υποκείμενο»)²¹. Σε όσα ακολουθούν, θα επικεντρωθώ στον πρώτο τόμο.

2. Ο πρώτος τόμος της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας, Βούληση για Γνώση*, (1977) — ένα «μανιφέστο» εκ μέρους του Φουκώ σύμφωνα με τον Defert (2007, 62)— τοποθετεί απέναντί του και ως μόνιμο στρατηγικό του στόχο την «υπόθεση της καταστολής»: την αντίληψη, δηλαδή, ότι η μόνη σχέση που υφίσταται μεταξύ σεξ και εξουσίας παίρνει την μορφή της καταστολής, ήτοι της «καταδικής σε αφανισμό» και της «εντολής σιωπής». Απέναντι στην ιδέα ότι η ιστορία της σεξουαλικότητας είναι η ιστορία μία προϊούσας καταστολής, και συνεπώς, η αντίστασή μας σ' αυτήν την εξουσία-καταστολή δεν μπορεί παρά να πάρει την μορφή της παραβίασης του νόμου της απαγόρευσης και της σιωπής, δηλαδή, της απελευθέρωσης της σεξουαλικής επιθυμίας και της άρθρωσης της αλήθειάς της, ο Φουκώ αντιτάσσει ότι το «σεξ» δεν είναι είναι κάτι φυσικά δοσμένο, αλλά παράγεται ιστορικά στο εσωτερικό του συστήματος της σεξουαλικότητας²² και, ότι

Η «σεξουαλικότητα» είναι το όνομα που μπορούμε να δώσουμε σε ένα ιστορικά καθορισμένο σύστημα: [...] ένα μεγάλο δίκτυο επιφάνειας όπου η διέγερση των σωμάτων, η επίταση των ηδονών, η προτροπή στον λόγο, ο σχηματισμός των γνώσεων, η ενδυνάμωση των ελέγχων και των αντιστάσεων αλληλοσυνδέονται σύμφωνα με κάποιες στρατηγικές γνώσης και εξουσίας. (2011, 123-4)

²⁰ Για την μεταφραστική αυτή επιλογή του assujettissement και του subjectivation, βλ. Φουρτούνης (2011).

²¹ Διαφωτιστική για την κεντρικότητα της γενεαλογίας του επιθυμητικού υποκειμένου στο σύνολο του έργου του Φουκώ είναι η Εισαγωγή (Why desire?) στο Beistegui 2018. Για μία σύνοψη της φουκωϊκής αντίληψης της επιθυμίας, βλ. MacLaren 2014. Για την επιθυμία ως συγκρότηση μίας σεξουαλικής «αληθολογίας» το Colombo 2022. Για την “διένεξη” «Desir ou Plaisir» βλ. το Morar & Gracieuse 2016, που υποστηρίζει ότι δεν πρόκειται περί μίας ριζικής ασυμβατότητας. Τον σκελετό αυτής της άποψης ακολουθώ εν πολλοίς στο παρόν.

²² Το «σεξ» είναι «κάτι που παράγεται από το σύστημα της σεξουαλικότητας [καθώς] αυτό στο οποίο εφαρμόστηκε ο λόγος της σεξουαλικότητας δεν ήταν το σεξ αλλά το σώμα, τα σεξουαλικά όργανα, οι ηδονές, οι σχέσεις συγγένειας, οι διαπροσωπικές σχέσεις κ.ο.κ. [...] ένα ετερογενές σύνολο που τελικά επικαλύφθηκε εντελώς από το σύστημα της σεξουαλικότητας, το οποίο με την σειρά του παρήγαγε, σε μία συγκεκριμένη στιγμή, την ιδέα του σεξ σαν βάση του λόγου του και ίσως και της ίδια της λειτουργίας του» (Foucault, 1991, 149).

Εντός αυτού του συστήματος διευθετούνται οι λόγοι για το σεξ, σχηματίζονται γνώσεις και επιστημονικά αντικείμενα με αξιώσεις αληθείας και οι διαδικασίες αυτές υποβασιμάζονται από σχέσεις εξουσίας οι οποίες *προτρέπουν και ενδυναμώνουν* ενόσω, πράγματι, *ενίοτε*, απαγορεύουν, αρνούνται ή αποκηρύσσουν.²³

Ο Φουκώ διακρίνει το ζεύγος «σεξ-επιθυμία» από το ζεύγος «σεξ-ηδονή» (όπου το πρώτο παρήχθη οικειοποιούμενο το δεύτερο) υποστηρίζοντας ότι το σεξ-επιθυμία (και η επιθυμία *ως* σεξ) κατέστη το αντικείμενο μίας *βούλησης για γνώση*:

Πώς γίνεται [το σεξ] να μην είναι κάτι που προσφέρει ηδονή και απόλαυση; Πώς έγινε και θεωρήθηκε προνομιοχός τόπος όπου βρίσκεται, όπου λέγεται η βαθιά «αλήθεια» μας; Γιατί εδώ είναι η ουσία: από την εποχή που άρχισε ο χριστιανισμός, η Δύση δεν σταμάτησε να λέει: «Για να μάθεις ποιος είσαι, μάθε τι γίνεται με το σεξ σου». Το σεξ ήταν πάντα η εστία όπου οργανώνεται [...] η «αλήθεια» του ανθρώπινου υποκειμένου. [...] Πρέπει να ανακαλύψουμε και να καταδείξουμε *τη βούληση για γνώση* με την οποία συνδέθηκε η εξουσία στο σεξ. Δεν θέλω να κάνω την ιστορική κοινωνιολογία μίας απαγόρευσης αλλά την *πολιτική ιστορία μίας παραγωγής της «αλήθειας»*. (Foucault, 1987, 71-2)

Ο Φουκώ εντοπίζει στον 17ο αιώνα μία «διττή εξέλιξη» κατά την οποία ενώ η σάρκα καταδεικνύεται ως πηγή των αμαρτημάτων, η «πιο σημαντική στιγμή τους» μετατοπίζεται «από την ίδια την πράξη στην ταραχή της επιθυμίας» (2011, 30). Το «σεξ» προκειμένου να διατυπωθεί ως αλήθεια, θα πρέπει να μπορεί να λέγεται: αυτό αποκαλεί ο Φουκώ «λογοθέτηση της επιθυμίας»²⁴: «όχι μόνο να εξομολογείσαι τις πράξεις που αντίκεινται στον νόμο, αλλά να προσπαθείς να *μετατρέψεις σε λόγο την επιθυμία σου, την κάθε επιθυμία σου*» (2011, 31). Δεν θα βρούμε, λοιπόν, στην ιστορία των τριών προηγούμενων αιώνων την τυραννία (της επιβολής) της σιωπής, αλλά μία εύτακτη, πολλαπλή και πολύμορφη προτροπή να *ειπωθεί* το σεξ. Η επιθυμία δεν τίθενται στο επίκεντρο ως πάθος του σώματος αλλά ως πάθος της ψυχής: δεν είναι η πράξη —ούτε η παραβίαση ή η “αμαρτία” καθεαυτή— που ενδιαφέρει, ισχυρίζεται ο Φουκώ, αλλά οι σκέψεις, οι φαντασιώσεις, οι συσχετίσεις, «οι αλληλένδετες κινήσεις της ψυχής και του σώματος» (2011, 29).

Η παραγωγή του λόγου για το σεξ-επιθυμία *κατασκευάζει* τις περιφερειακές σεξουαλικότητες: μακράν του να συνιστά το νόμο της παρεμπόδισής τους, το σύστημα της σεξουαλικότητας εγκαθιδρύει την «σεξουαλική

²³ «Δεν λέω ότι η απαγόρευση είναι πλάνη· αλλά ότι συνιστά πλάνη να την καθιστούμε το θεμελιώδες και διαπλαστικό στοιχείο με βάση το οποίο θα μπορούσαμε να γράψουμε την ιστορία των λεχθέντων για το σεξ από τη νεότερη εποχή και εφεξής. Όλα αυτά τα αυτά τα αρνητικά στοιχεία — απαγορεύσεις, αρνήσεις, λογοκρισίες, αποκηρύξεις— που η υπόθεση της καταστολής ομαδοποιεί σε έναν μεγάλο κεντρικό μηχανισμό προορισμένο να λέει όχι, είναι ίσως εξαρτήματα που έχουν έναν τοπικό και τακτικό ρόλο να διαδραματίζουν σε μία λογοθέτηση, σε μία τεχνική εξουσίας, σε μία βούληση για γνώση που κάθε άλλο παρά εξαντλούνται σ’ αυτά.» (Foucault, 2011, 22)

²⁴ «Λογοθέτηση» της επιθυμίας ονομάζει ο Φουκώ την διαδικασία που απορρέει από το «σχεδόν ατελείωτο καθήκον που έχει κανείς να λέει, να λέει στον εαυτό του και σε κάποιον άλλον, όσο συχνότερα γίνεται, οτιδήποτε μπορεί να αφορά το παιχνίδι των αναρίθμητων ηδονών, αισθήσεων και σκέψεων που, μέσα από την ψυχή και το σώμα, παρουσιάζουν κάποια συνάφεια με το σεξ» (2011, 31). Η λογοθέτηση της επιθυμίας δεν αναφέρεται στην υποχρέωση αναφοράς των παραβιάσεων/παραβάσεων της θεμιτής, επιτρεπτής σεξουαλικής συμπεριφοράς: αναφέρεται *κυριολεκτικά* στην μετατροπή του βιώματος (ηδονές, αισθήσεις, σκέψεις) σε λέξεις («το σεξ έγινε ούτως ή άλλως κάτι που λέγεται» (2011, 45) και διά της λογοθέτησης αυτής αναδύεται η έννοια «σεξ». Τολμώ να πω, παραφράζοντας την φουκωϊκή αποστροφή για την εξουσία (βλ. κεφάλαιο 2), ότι κεντρική θέση του *Βούληση για γνώση* θα μπορούσε ότι «το “σεξ” με την υποστασιακή έννοια *δεν υπάρχει*», βλ. και 2011, 178, 181.

ετερογένεια»²⁵ (2011, 49) ενσωματώνοντας τις «διαστροφές» και εξατομικεύοντάς τες: πρόκειται για τον «νέο προσδιορισμό των ατόμων» (2011, 56). Για παράδειγμα: ο ομοφυλόφιλος του 19ου δεν είναι απλώς ένας έκπτωτος, «μετατράπηκε σε πρόσωπο», όλα τα γνωρίσματα του οποίου αποδίδονται στην φύση της επιθυμίας του, η οποία «είναι παρούσα οπουδήποτε πάνω του: διαπερνά όλες τις εκφάνσεις της συμπεριφοράς του, επειδή αποτελεί την επίβουλη και απεριόριστα ενεργή βάση τους» (ibid).

Κεντρικός μηχανισμός στην παραγωγή της αλήθειας του υποκειμένου ως υποκειμένου της επιθυμίας είναι ο μηχανισμός της εξομολόγησης/ομολογίας²⁶. Ωστόσο, το βλέμμα μας δεν πρέπει να καθλωθεί στο τελετουργικό της χριστιανικής μετάνοιας και εξομολόγησης, καίτοι, πράγματι, εκεί γεννιέται. «Εκτοτε, γίναμε μία εξόχως ομολογητική κοινωνία.» (2011, 74).

Η ομολογία εμφανίζεται ως *εξαγωγή* της αλήθειας ακριβώς γιατί προϋποτίθεται ότι η σφαίρα της συνείδησης φέρει στην πιο βαθιά εσωτερικότητα της κάτι ουσιώδες —εν προκειμένω, το «σεξ-επιθυμία»:

η Δύση κατόρθωσε [...] να τοποθετηθούμε εμείς σχεδόν καθ' ολοκληρίαν —εμείς, το σώμα μας, η ψυχή μας, η ατομικότητά μας, η ιστορία μας— υπό το έμβλημα μίας λογικής [...] της *επιθυμίας*. Όταν ζητούμενο είναι να μάθουμε ποιο είμαστε, *αυτή* μας χρησιμεύει εφεξής ως κλειδί για τα πάντα. [...] Το σεξ ως αιτία των πάντων. (2011, 94-5)

Ας κάνουμε ένα βήμα πίσω. Ο Φουκώ θα σημειώσει ότι η *ομολογία* συνδέεται με έναν «ορισμένο τρόπο του φιλοσοφείν», εννοώντας την φιλοσοφική αντίληψη που θέλει κάτω από τις «φευγαλέες εντυπώσεις» να κρύβονται «οι θεμελιώδεις βεβαιότητες της συνείδησης». Χρειάζεται να προϋποθέσουμε ότι στο υποκείμενο εγκατοικεί μία αληθής ουσία ή μία ουσιαστική αλήθεια —που το καθιστά *τέτοιο*— ώστε να υποστηρίξουμε ότι η ομολογία-εξαγωγή το φέρνει στο φως. Και, η ομολογία

έχει πλέον ενσωματωθεί τόσο βαθιά μέσα μας που δεν την αντιλαμβανόμαστε ως αποτέλεσμα μίας εξαναγκαστικής εξουσίας· *αντιθέτως, έχουμε την αίσθηση ότι η αλήθεια, στην πιο μουσική μας πτυχή, «ζητά» απλώς να βγει στο φως·* ότι αν δεν το καταφέρει, η αιτία είναι ότι συγκρατείται από κάποιον εξαναγκασμό, ότι την εμποδίζει η βία μίας εξουσίας, και ότι δεν θα μπορέσει να αρθρωθεί τελικά παρά με τίμημα ένα είδος απελευθέρωσης. Η ομολογία απελευθερώνει, η εξουσία αναγκάζει σε σιωπή· η αλήθεια δεν ανήκει στην τάξη της εξουσίας αλλά συνδέεται πρωτογενώς με την ελευθερία: ιδού κάποια παραδοσιακά θέμα της φιλοσοφίας, που μία «πολιτική ιστορία της αλήθειας» θα έπρεπε να αντιστρέψει, δείχνοντας ότι η αλήθεια δεν είναι εκ φύσεως ελεύθερη, ούτε η πλάνη δουλκή, αλλά ότι η παραγωγή της διασχίζεται απ' άκρου εις άκρον από σχέσεις εξουσίας. (2011, 75)

²⁵ Η αποδιάρθρωση της «υπόθεσης της καταστολής», δεύτερο κεφάλαιο του *Βούληση για Γνώση*, επιτελείται σε δύο επίπεδα: α) «Η προτροπή στους λόγους»· πρόκειται για τον ισχυρισμό ότι η νεωτερική κοινωνία δεν επέβαλε την σιωπή, την λογοκρισία, τον αποκλεισμό και την απαγόρευση —που ήταν μάλλον δευτερευούσες συνέπειες αλλά και εργαλεία *μεταξύ άλλων*—αλλά, τουναντίον, «μιλά αενάως γι' αυτό, επειδή ακριβώς το αναδεικνύουν ως *το μυστικό*» (2011, 48). β) «Η εμφύτευση των διαστροφών»

²⁶ Βλ. αναλυτικά στο Τσακιστράκη, (2006).

Ας προσπαθήσουμε να το καταστήσουμε όσο σαφέστερο γίνεται, κάνοντας ένα βήμα πίσω. Η γενεαλογία του επιθυμητικού υποκειμένου ως ακριβώς *γενεαλογία* ξέρει ότι «πίσω από τα πράγματα υπάρχει “εντελώς άλλο πράγμα”· όχι βέβαια το α-χρονικό και ουσιώδες μυστικό τους, αλλά το μυστικό ότι δεν έχουν ουσία και ότι η ουσία τους συγκροτήθηκε βαθμηδόν από ξένα προς αυτήν σχήματα.» (2011β, 42). Μόνο εάν υπολαμβάνουμε ότι υπάρχει μία «επιθυμία-ουσία-αλήθεια» που «ζητά να βγει στο φως» αντιλαμβανόμαστε την εξουσία ως *καταστολή* της επιθυμίας και *απόκρυψη* (παραγνώριση, παραφθορά, αλλοίωση;) της αλήθειας, προβαίνοντας στην συνέχεια στην ριζική αντιπαράθεσή τους.

Παράλληλα, έπρεπε η ομολογία να *κυριαρχήσει*· να συνηθίσουμε να ομολογούμε και να συνηθίσουμε να αντιλαμβανόμαστε την ομολογία ως *απόδειξη* και ταυτόχρονα, να πιστεύουμε σθεναρά ότι υπάρχει *κάτι* για να αποδειχθεί, ώστε να θεωρήσουμε ότι μόνο μία κατασταλτική εξουσία παρεμποδίζει την ύπαρξη και την αλήθεια του, και, συνεπώς να ταυτίσουμε την απελευθέρωση με την διακήρυξη της αλήθειας. Η αντίληψη ότι η εξουσία και η αλήθεια είναι εξωτερικές η μία προς την άλλη προϋποθέτει την εσωτερικότητα της δεύτερης: μία εσωτερική αληθής ουσία που πασχίζει να εκδηλωθεί βρίσκεται υπό τον ζυγό μίας εξωτερικής προς αυτήν εξουσίας που είναι εν ταυτώ επιβολή μίας φενάκης²⁷.

Περαιτέρω, το επιχείρημα δεν είναι ότι ξεχάσαμε *απλώς* την προέλευση της ομολογίας. Το πρόβλημα δεν είναι το περισσότερο ή λιγότερο βίαιο παρελθόν της. Το πρόβλημα είναι ότι η ομολογία *δεν εξάγει* το σεξ-επιθυμία ως αληθή ουσία του υποκειμένου, *παράγει*, γιατί «η εκφορά, παράγει, από μόνη της [...] μεταβολές» (77). (Ο λόγος —ας θυμηθούμε την *Τάξη του Λόγου*— έχει μία «τρομερή υλικότητα».) Ας μας επιτραπεί μία παρένθεση. Αυτός ο ισχυρισμός είναι ένας ώριμος αντι-εμπειριστικός *επιστημολογικός*

²⁷ Και, είναι, γνωστό το όνομα αυτής: *ψυχή*. Αλλά, η “ψυχή” για τον Φουκώ είναι πάντοτε *αποτέλεσμα-επενέργεια* [effect]. Ας μας επιτραπεί, λοιπόν, η εξής παρατήρηση. Νομίζω ότι ο μετασχηματισμός που εντοπίζει ο Φουκώ στην ιστορία της σεξουαλικότητας από το σχήμα *σάρκα-ηδονή* (αρχαιότητα) στο σχήμα *σώμα-επιθυμία* (χριστιανισμός) μπορεί να διαβαστεί ως θεωρητικά —όχι ιστορικά— σύστοιχος της μετατόπισης του στόχου της ποινικής καταστολής από το σώμα στην “ψυχή” (2011γ, 25). Καθώς η ψυχή έρχεται στο προσκήνιο της τιμωρίας, η ψυχή *φτιάχνεται* καθώς στην διαδικασία της ποινικής κρίσης αναδύονται νέα ερωτήματα αληθείας: “Πού βρίσκεται η ρίζα του [εγκλήματος], εντός του ίδιου του δράστη; Ένστικτο, ασυνείδητο, περιβάλλον, κληρονομικότητα;” (ibid,28) Εν ολίγοις, γύρω από την ψυχή που τιμωρείται —αλλά και για να τιμωρηθεί— σχηματίζονται μία σειρά από γνώσεις, τεχνικές και επιστημονικούς λόγους που συγκροτούν το αντικείμενό τους ενόσω το προϋποθέτουν. Γι’ αυτό, το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, είναι μεταξύ άλλων, μία «αμοιβαία ιστορία της νεότερης ψυχής και μίας νέας δικαστικής εξουσίας» (ibid, 32) Συνεπώς, η πρώτη συστοιχία που βρίσκω είναι μεταξύ της ανάδυσης της ψυχής και της επιθυμίας διαμέσω των ερωτημάτων που τους τίθενται μέσω της ανάκρισης ή της ομολογίας (ή και των δύο). Συνεχίζω. Η εξαφάνιση του σώματος δεν πρέπει να μας μπερδεύει: εξαφανίζεται ως αντικείμενο του δημόσιου, αιματηρού και βίαιου κολασμού για να εμφανιστεί ως αντικείμενο μίας νέας *πολιτικής τεχνολογίας*. Οι πειθαρχικές πρακτικές εκγυμνάζουν, εξετάζουν, αγγίζουν, επιτηρούν, δηλαδή *επηρεάζουν* το σώμα χωρίς να ασκούν καμία βία. Και, η ψυχή «παράγεται συνεχώς, γύρω, στην επιφάνεια, εντός του σώματος μέσω της λειτουργίας μίας εξουσίας που ασκείται σε εκείνους που [...] επιτηρούνται, που εκγυμνάζονται, που σωφρονίζονται, σε εκείνους που τους εντάσσουν σε έναν μηχανισμό παραγωγής και τους ελέγχουν καθ’ όλη την διάρκεια της ζωής τους». Αυτή η ψυχή δεν είναι ουσία: είναι το αποτέλεσμα μίας καθυπόταξης που εκτελείται διαμέσω του σώματος. Και, αυτή η «ψυχή», υποστηρίζει ο Φουκώ, «κυριεύει και φέρνει στην ύπαρξη» τον άνθρωπο-ψυχή που καλούμαστε να απελευθερώσουμε: ο άνθρωπος είναι πάντοτε-ήδη το αποτέλεσμα μίας καθυπόταξης γι’ αυτό και η ψυχή είναι «η φυλακή του σώματος». Νομίζω ότι η επιθυμία εκπροσωπεί στην *Βούληση για Γνώση* την «ψυχή» του *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Την ίδια αναλογία μεταξύ “ψυχής” και “σεξ” βρίσκουμε στο Toymentsev, 2010, 49.

ισχυρισμός τον οποίο καθιστά δυνατό η γενεαλογία: δεν υπάρχει κανένα άμεσο «φυσικό δεδομένο»²⁸. Όπως συνοψίζει ο Μασερέ, όταν ο Φουκώ λέει ότι η ομολογία είναι τελετουργικό παραγωγής της αλήθειας εννοεί ότι «η συγκεκριμένη τεχνολογία αντί απλώς να συνάγει τούτην την αλήθεια σαν να εγγραφόταν ήδη εκ των προτέρων σε μία αντικειμενική πραγματικότητα του σεξ, την οποία θα προσέφερε σε γνώση, την «παράγει» καθώς συγκροτεί εξ ολοκλήρου το ίδιο της το αντικείμενο, αυτήν την σεξουαλικότητα» (τα εισαγωγικά που χρησιμοποιούνται εδώ υπογραμμίζουν τον τεχνουργηματικό της χαρακτήρα), η οποία σχηματίζεται σε έναν καθορισμένο ιστορικό τύπο κοινωνίας.» (Macherey, 2010, 90). Το αντικείμενο αυτής της γνώσης είναι το υποκείμενο της επιθυμίας: Μέσω της ομολογίας, ισχυρίζεται ο Φουκώ, παρήχθη «η καθυπόταξη των ανθρώπων [...] [η] συγκρότησή τους ως “υποκειμένων” με τις δύο έννοιες της λέξης» (2011, 76), ήτοι «υποκείμενο υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο υποταγμένο στην ταυτότητά του μέσω της συνείδησης ή της αυτογνωσίας» (1991, 81).

Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, σιγά-σιγά τον ρόλο της αφιέρωσης του βιβλίου στο Νίτσε. Είναι η βούληση για γνώση — που συγκροτεί τα αντικείμενά της ως τέτοια την ίδια στιγμή που υποκρίνεται ότι τα ανακάλυψε στην φυσικότητά τους:

αν δεν υπάρχει γνώση χωρίς μία «βούληση» η οποία να την στηρίζει, και ασφαλώς δεν πρόκειται εδώ για την βούληση ενός υποκειμένου, τούτο συμβαίνει επειδή ο λόγος αληθείας τον οποίον επιζητά να εκφέρει δεν ανάγεται στην ουδετεροποιημένη αναπαράσταση ενός περιεχομένου πραγματικότητας που θα προϋπήρχε αυτής, αλλά διότι αντιθέτως επιβεβαιώνεται σ’ αυτήν την γνώση η ίδια βούληση ή η ίδια αναγκαιότητα που παράγει επίσης ιστορικά το αντικείμενό της, σε μία μορφή «εξουσίας-γνώσης» όπου αυτές οι δύο πλευρές, η εξουσία και η γνώση, συμπίπτουν απολύτως, όταν έχουν συγκεντρωθεί οι κατάλληλες συνθήκες. (Macherey, *ibid*)

Το σεξ-επιθυμία αποδίδεται στα άτομα ως η άχρονη ταυτότητά τους την ίδια στιγμή που τα συγκροτεί ως τέτοια μέσα από την διαδικασία της ομολογίας, η οποία ενσωματώνεται στις επιστήμες του ανθρώπου: ως κλινική πρακτική της εξέτασης (ιατρική), ως ανάκριση (δικαστική, εγκληματολογία) και ως πρακτική της ομιλίας/ακρόασης στην ψυχανάλυση. Ο Φουκώ επισημαίνει ότι το παιχνίδι είναι διπλό: ζητάμε από το σεξ να πει την αλήθεια του «αλλά επιφυλασσόμαστε—αφού ακριβώς είναι το μυστικό και διαφεύγει από τον εαυτό του—, να πούμε εμείς οι ίδιοι την επιτέλους διάφωτη και αποκρυπτογραφημένη αλήθεια της αλήθειας του» και «του ζητάμε να πει την αλήθεια μας ή, μάλλον, του ζητάμε να πει την βαθιά καταχωνιασμένη αλήθεια αυτής της αλήθειας για τον εαυτό μας, την οποία πιστεύουμε ότι κατέχουμε με όρους άμεσης

²⁸ Και, αναπόφευκτα, εδώ πρέπει να σκεφτούμε την βαθιά κριτική σχέση (κριτική και σχέση) με το αλτουσεριανό εγχείρημα (που αξίζει μία μέρα να ερευνηθεί). Μία πρώτη δοκιμή, λοιπόν, να μεταγράψουμε το εγχείρημα σε αλτουσεριανή διάλεκτο: «Όταν λοιπόν η γνώση εργάζεται στο “αντικείμενο” της, [εδώ: η scientia sexualis, η ιατρική, η ψυχανάλυση, η γνώση της σεξουαλικότητας] δεν δουλεύει πάνω στο πραγματικό αντικείμενο [τα σώματα, τις σχέσεις, τις ηδονές], αλλά πάνω στην δική της πρώτη ύλη [εδώ: την επιθυμία], η οποία αποτελεί το “αντικείμενο” της [το «σεξ»] με την αυστηρή έννοια (το γνωστικό αντικείμενο) και το οποίο ακόμη και στην πιο στοιχειώδη του μορφή διακρίνεται από το πραγματικό αντικείμενο.» (Althusser et al., 2003, 58). (Το φοβερό ερώτημα βέβαια είναι το καθεστώς του πραγματικού αντικειμένου: αν τραβήξουμε τον Φουκώ προς τον νιτσεισμό του, θα πρέπει να πούμε ότι δεν υπάρχει κανένα πραγματικό αντικείμενο (είναι όλα ερμηνείες)— αν τραβήξουμε όμως τον Φουκώ προς την ύστερη προβληματοποίηση της ηθικής, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι υπάρχει “κάτι” πάνω στο οποίο ασκούμαστε μέσω των πρακτικών εαυτού κατά τη μακρά εργασία επινόησης του εαυτού. Το ενδιαφέρον είναι ότι η πρώτη υπόθεση στηρίζει την δεύτερη: γιατί ο εαυτός επί του οποίου εργαζόμαστε στην κατεύθυνση της απο-υποκειμενοποίησης είναι πάντοτε-ήδη (ενεργητικό) αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας...).

συνείδησης». Φυσικά, η “απελευθερωμένη αλήθεια” *υπόκειται σε ερμηνεία* —στην ερμηνεία του ακροατή-γιατρού, δικαστή, αναλυτή. Και έτσι, συγκροτείται, σε ποίκιλα αντικείμενα και με ποικίλους τρόπους,

μία γνώση του υποκειμένου· γνώση όχι τόσο της μορφής του όσο αυτού που το διχάζει· αυτού που το καθορίζει ίσως, αλλά κυρίως το κάνει να διαφεύγει από τον εαυτό του. [...] διαγράφοντας ολοένα και στενότερους κύκλους, το σχέδιο μίας επιστήμης του υποκειμένου άρχισε να περιστρέφεται γύρω από το ερώτημα του σεξ. Η αιτιότητα μέσα στο υποκείμενο, το ασυνείδητο του υποκειμένου, η αλήθεια του υποκειμένου στον άλλον που γνωρίζει, η γνώση εντός του υποκειμένου αυτού που το ίδιο δεν γνωρίζει, όλα αυτά βρήκαν χώρο να ξεδιπλωθούν στον λόγο του σεξ. Όχι όμως λόγω κάποιας φυσικής ιδιότητας που θα ήταν έμφυτη στο ίδιο το σεξ, αλλά σε συνάρτηση με τακτικές εξουσίες που είναι εμμενείς σ’ αυτόν το λόγο. (2011, 87)

Ας ανακεφαλαιώσουμε, πρόχειρα, πριν συνεχίσουμε. Ο Φουκώ έχει πρόβλημα με την επιθυμία ως *αλήθεια* του σεξ, αλήθεια δοσμένη προ-υποκειμενική και υποκειμενοποιούσα: αλήθεια του υποκειμένου, εκπρόσωπο της ψυχής. Με την επιθυμία, «φυλακή του σώματος», στον βαθμό που του υπαγορεύει τον κανόνα που του προσιδιάζει καθώς εξέρχεται από αυτό ως λόγος και επιστρέφει σ’ αυτό ως αλήθεια.

3. Μπορούμε, τώρα να εστιάσουμε σε πιο συγκεκριμένα προβλήματα. Η «υπόθεση της καταστολής» καλύπτει ως όρος το σύνολο της αντίληψης που θέλει το σεξ να υφίσταται την καταπιεστική δράση της εξουσίας, η οποία γίνεται αντιληπτή ως άρνηση, απαγόρευση, παρεμπόδιση. Αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «φροϋδομαρξισμό» και στο οποίο επιτίθεται, αφορά λιγότερο τον ίδιο τον Φρόντ και ακόμη λιγότερο τον ίδιο το Μαρξ. Αναφέρεται σε μία ορισμένη ερμηνεία τους που συμπυκνώνεται στις θεωρίες του Ράιχ (κυρίως) και του Μαρκούζε (που δεν κατονομάζεται στην *Βούληση για Γνώση*). Η ψυχανάλυση²⁹, κατά τ’ άλλα, εμφανίζεται ονομαστικά λίγες φορές στην *Βούληση για Γνώση*, αλλά είναι αξιοσημείωτο, ότι ο Φουκώ επιλέγει την εξής διατύπωση:

Η ιστορία του συστήματος της σεξουαλικότητας, έτσι όπως αναπτύχθηκε από την κλασική εποχή, μπορεί επίσης να διαβαστεί και ως αρχαιολογία της ψυχανάλυσης. [...] Γύρω από αυτήν, η μεγάλη απαίτηση της ομολογίας που είχε σχηματιστεί πριν τόσο καιρό αποκτά το νέο νόημα μίας εντολής να έρθει η απόθεση. Το καθήκον της αλήθειας συνδέεται τώρα με την αμφισβήτηση της απαγόρευσης. (2011, 152)

Θα μπορούσε, λοιπόν, να υποστηριχθεί ότι με βάση όσα ισχυρίζεται ο Φουκώ, η ψυχανάλυση προσδίδει στο σύστημα της σεξουαλικότητας το επιστημονικό της υπόβαθρο και το πολιτικό της πρόγραμμα, καθώς, μέσω της ψυχανάλυσης —και συγκεκριμένα, μέσω της ραιχιανής αντίληψης της επιθυμίας ως «ανυπότακτης», «φυσικής, ατίθασης και ζώσας ενέργειας» (2011, 97)— κατέστη δυνατόν να «επανερμηνευθεί [ολόκληρο το

²⁹ Χρειάζεται ειλικρίνεια: Είμαι σίγουρη ότι υπάρχουν πολλές νόμιμες και θεμιτές ενστάσεις στις αντιρρήσεις του Φουκώ και του Ντελέζ σε σχέση με την ψυχανάλυση, γενικά, και την φροϋδική και λακανική θεωρία, ειδικά. Αναγνωρίζω, επίσης, ότι μία πλήρης εκδοχή του παρόντος θα έπρεπε να διαβάσει σοβαρά την φροϋδική και την λακανική θεωρία της επιθυμίας. Ωστόσο, στα πλαίσια της παρούσας εκδοχής είναι πρακτικά αδύνατον, οπότε περιορίζομαι, όσο είναι δυνατόν, στα “βασικά” και υιοθετώ το πρίσμα της κριτικής του Φουκώ και του Ντελέζ. Για μία λακανική σκοπιά επί του θέματος, βλ. Βεργέτης 2006. Αναλυτικά για την σχέση του Φουκώ και των Ντελέζ και Γκουατταρί με την ψυχανάλυση και την έννοια της επιθυμίας, βλ. την συλλογή άρθρων Colombo, McGuschin & Pfeifer (eds.) 2022 και ιδιαίτερα τα κείμενα των Colombo, Sabot και Gros.

σύστημα της σεξουαλικότητας] με όρους γενικευμένης καταστολής· να συσχετιστεί αυτή η καταστολή με γενικούς μηχανισμούς κυριαρχίας και εκμετάλλευσης· να συνδεθούν αντιστοίχως οι διαδικασίες που μας επιτρέπουν να απαλλαγούμε αφενός από την καταστολή και αφετέρου από την κυριαρχία και την εκμετάλλευση» (2011, 152).

Εν ολίγοις και πολύ απλά, ο «φροϋδομαρξισμός»³⁰ κατέστησε αληθή επιστημονικά και κρίσιμη πολιτικά την πεποίθηση ότι ο καπιταλισμός καταπιέζει την σεξουαλικότητα ώστε να διασφαλίζει την παραγωγικότητα — ταυτίζοντας την καταπίεση του σεξ με την καταπίεση του προλεταριάτου— και, συνεπώς, δεν έχουμε τίποτε καλύτερο να κάνουμε από το να απελευθερώσουμε την σεξουαλικότητα για να απαλλαγούμε από την καπιταλιστική κυριαρχία.

Ο Φουκώ, όμως, εξετάζοντας αντενστάσεις, απορρίπτει και την λακανική θεωρία της επιθυμίας-έλλειψης που έχει ήδη απορρίψει τις αντιλήψεις του Ράιχ. Σύμφωνα μ' αυτήν,

δεν θα χρειαζόταν να φανταστούμε ότι η επιθυμία συνιστά αντικείμενο καταστολής, για τον απλούστατο λόγο ότι ο νόμος συγκροτεί την επιθυμία και την έλλειψη που την καθιερώνει. Η σχέση εξουσίας θα ήταν τότε ήδη εκεί όπου βρίσκεται η επιθυμία: είναι, λοιπόν, αυταπάτη να την καταγγέλλουμε επικαλούμενοι μία εκ των υστέρων ασκούμενη καταστολή, αλλά και ματαιότητα να επιδοθούμε στην αναζήτηση μίας επιθυμίας εκτός εξουσίας. (2011, 97)

Ωστόσο, για τον Φουκώ, τόσο η θεωρία περί της επιθυμίας-έλλειψης όσο και εκείνη της επιθυμίας-φυσικότητας διέπονται από την ίδια αρνητική αντίληψη περί εξουσίας, την οποία ονομάζει «νομικο-λογοθετική». Σύμφωνα με την «νομικο-λογοθετική» αναπαράσταση της εξουσίας (juridico-discursive), η εξουσία α) έχει, αποκλειστικά και μόνο, την τροπικότητα της άρνησης (η εξουσία λέει μόνο «όχι»), β) έχει κατ' ουσίαν νομοθετικό χαρακτήρα, διατυπώνει τον κανόνα και έτσι, κυβερνά με βάση ένα δυαδικό σύστημα: θεμιτό-αθέμιτο, επιτρεπτό-απαγορευμένο, ώστε, γ) κατά συνέπεια, η εξουσία έγκειται στην απαγόρευση και δ) την λογοκρισία· ε) χαρακτηριστικά, η θεώρηση αυτή διέπεται από την αντίληψη ότι η εξουσία υπακούει σε μία γενική μορφή και «ασκείται ομοιότροπα σε όλα τα επίπεδα». Υπάρχει μία γενική μορφή της εξουσίας, το δίκαιο, «με βάση το παιχνίδι του θεμιτού και του αθέμιτου, της παράβασης και του κολασμού». Κατά συνέπεια, σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, σε όλες τις περιπτώσεις, σε όλα τα πεδία και σε κάθε της εμφάνιση, «από το κράτος στην οικογένεια, από τον ηγεμόνα στον πατέρα, από το δικαστήριο στις καθημερινές μικροτιμωρίες» ισχύει ο κανόνας της μορφικής ομοιογένειας της εξουσίας (2011, 99-101).

Τόσο η ιδέα της καταστολής της επιθυμίας, όσο και η ιδέα της συγκροτήσεως της από το νόμο διέπονται από αυτήν την αντίληψη για την εξουσία. Και, αυτό, δεν συμβαίνει, παρά γιατί και οι δύο ψυχαναλυτικές θεωρήσεις της επιθυμίας —στην υπέρμετρη δυνατή γενίκευση— καταφάσκουν στην ιδέα ότι το ασυνείδητο υφίσταται καταστολή από την συνείδηση. Στηρίζονται στην έννοια ενός αρνητικού ασυνειδήτου· αρνητικού καθώς λογίζεται «κατά μέγα μέρος —αν όχι εντελώς— [ως] χώρος της απωθημένης επιθυμίας» (Δοξιάδης,

³⁰ Ο Balibar συμπυκνώνει με διαφωτιστικό τρόπο την «συνενοχή» φροϋδισμού και μαρξισμού στην «υπόθεση της καταστολής», βλ. Balibar, 2011, 100-103

2015, 292). Ο Φουκώ, όμως, αρνείται το αρνητικό ασυνείδητο: το επιστημονικό ασυνείδητο, το άσκεπτο της σκέψης, είναι *συνθήκη δυνατότητας της γνώσης*, όχι η άρνηση ή η παρεμπόδισή της. Και να ορίσουμε την αντιστοιχία: «με όρους εξουσίας/γνώσης, το φουκωϊκό “θετικό ασυνείδητο της γνώσης” γίνεται το “θετικό ασυνείδητο της γνώσης και της εξουσίας”» (Δοξιάδης, *ibid*, 302). Η *αρνητική* σύλληψη της εξουσίας, κατ’ αντιστοιχία του αρνητικού ασυνείδητου, ευθυγραμμίζεται με την αντιπαράθεση εξουσίας - γνώσης/αλήθειας: η πρώτη *απωθεί* την δεύτερη. Η *θετική* σύλληψη της εξουσίας και το θετικό ασυνείδητο επιτρέπουν την σύλληψη της εξουσίας ως συνθήκης δυνατότητας της γνώσης.

Επιστρέφω στο επίδικο. Και οι δύο θεωρίες βασίζονται σ’ αυτήν την σκελετική θεώρηση της εξουσίας, ενόσω καταλήγουν σε δύο διαμετρικά αντίθετες (πολιτικές) θέσεις:

είτε στην επαγγελία μίας «απελευθέρωσης» αν η εξουσία ασκεί στην επιθυμία μόνο μία εξωτερική επενέργεια, είτε, εάν συγκροτεί την επιθυμία, στην επιβεβαίωση ότι είμαστε πάντοτε ήδη παγιδευμένοι. (2011, 99)

Το επιχείρημα του Φουκώ είναι ότι η συνάντηση (ενός είδους) μαρξισμού και (ενός είδους) ψυχανάλυσης στο εσωτερικό της υπόθεσης της καταστολής δεν είναι τυχαία: και οι δύο βασίζονται και αναπαράγουν το νομικό μοντέλο της κυριαρχικής, περιοριστικής, εξουσίας γιατί και οι δύο καταφάσκουν σε μεταφυσικές και ουσιοκρατικές αντιλήψεις του *υποκειμένου*: η εξωτερικότητα του Νόμου ή η εξωτερικότητα της κυριαρχίας προϋποθέτουν τον *δυϊσμό* εσωτερικού-εξωτερικού, ψυχής-σώματος, ουσίας- φαινομένου. Όπως εξηγεί ο Μπαλιμπάρ, μεταξύ της ιδέας της συγκρότησης του υποκειμένου της επιθυμίας από το Νόμο και την παραδοσιακή θεωρία του υποκειμένου της αλλοτριώσης που διαθέτει ο μαρξισμός, «υπάρχει μία βαθιά συγγένεια», εφόσον «η υπακοή πρέπει να βασίζεται, σε τελική ανάλυση στην εσωτερίκευση του Νόμου ο οποίος απορρέει από μία εξωτερική αρχή: εφόσον η υπακοή καθορίζει κατ’ αυτόν τον τρόπο έναν *διχασμό* του υποκειμένου, που θα πάρει την προνομιακή μορφή ενός *δυϊσμού* ψυχής-σώματος, αλλά τον οποίον θα συναντήσουμε επίσης στον *δυϊσμό* δημόσιου-ιδιωτικού ή κράτους-κοινωνίας» (2011, 101)

Τόσο η φροϋδική/ραϊχλιανή όσο και η λακανική θεωρία της επιθυμίας στον βαθμό που βασίζονται και συνεπάγονται ταυτόχρονα την «*υπόθεση της καταστολής*» (καθώς η ενόρμηση προϋποθέτει την καταστολή της και η έλλειψη την συγκρότηση της από το νόμο) και, συνεπώς, θεμελιώνοντάς την εκ των έσω, στηρίζουν τη «*νομική σύλληψη της εξουσίας [...]* και κατ’ επέκταση την έκθλιψη κάθε στοιχείου που θα μπορούσε να εκφράζει την παραγωγική της αποτελεσματικότητα, τον στρατηγικό της πλούτο και την θετικότητά της». Κατ’ αποτέλεσμα, συμβάλλουν στην *απόκρυψη της εξουσίας και την επιτυχία της*. Είναι αναπτυχωμένες στο εσωτερικό των σχέσεων εξουσίας υποβαστάζοντάς την, καθώς, πώς θα γινόταν *ανεκτή* η εξουσία αν δεν παρουσιαζόταν ως «ένα απλό όριο που τίθεται στην επιθυμία [...], αφήνοντας να υπάρχει άθικτο —έστω και μειωμένο— ένα μερίδιο ελευθερίας;» Ο *πολιτικός* Φουκώ, αναδεικνύοντας την ταύτιση επιθυμίας-ελευθερίας που μεταχειρίζονται οι αντίπαλοί του, ισχυρίζεται ότι ο «*φροϋδομαρξισμός*» καταλήγει σε ριζοσπαστικό φιλελευθερισμό.

Η παραγωγικότητα της εξουσίας που μένει κρυμμένη σε κοινή θέα αναφέρεται στην *πειθαρχική εξουσία* ή την *ανατομοπολιτική του σώματος* και την *βιοπολιτική του πληθυσμού* (2011, 162-3). Το σεξ ως «πολιτικό διακύβευμα», βρίσκεται στο σημείο όπου τέμνονται αυτές οι δύο πολιτικές τεχνολογίες της ζωής:

Αφενός παραπέμπει στις πειθαρχίες του σώματος: εκγύμναση, ενίσχυση και κατανομή των δυνάμεων, ρύθμιση και εξοικονόμηση των μορφών ενέργειας. Αφετέρου παραπέμπει στην ρύθμιση των πληθυσμών, με όλα τα σφαιρικά αποτελέσματα που επιφέρει. Εντάσσεται ταυτοχρόνως στα δύο επίπεδα: ανοίγει τον δρόμο σε απειροελάχιστες επιτηρήσεις, σε ελέγχους της κάθε στιγμής, σε χωρικές διευθετήσεις εξαιρετικής σχολαστικότητας, σε απεριόριστες ιατρικές ή ψυχολογικές εξετάσεις, σε μία ολόκληρη μικροεξουσία επί του σώματος: αλλά ανοίγει επίσης τον δρόμο σε μέτρα μαζικής κλίμακας, σε στατιστικές εκτιμήσεις, σε παρεμβάσεις που στοχεύουν ολόκληρο το κοινωνικό σώμα ή ομάδες νοούμενες στο σύνολό τους. Το σεξ παρέχει πρόσβαση τόσο στη ζωή του σώματος όσο και στη ζωή του είδους. [2011, 169-170]

Το σεξ-επιθυμία είναι το ειδικό αποτέλεσμα του συστήματος της σεξουαλικότητας στο εσωτερικό των διεργασιών των πειθαρχικών και βιοπολιτικών τεχνολογιών της ζωής που στηρίζουν εκ των έσω την αναπαραγωγή της καθυποταγμένης και παραγωγικής εργατικής δύναμης: αυτό συμβαίνει ενόσω και εξαιτίας του ότι στον πολιτισμό μας, το σεξ έχει γίνει αντιληπτό ως «η» αλήθεια ενός κατ' ουσίαν ελεύθερου υποκειμένου και του ζητά να έρθει στην επιφάνεια, την ίδια στιγμή που το συγκροτεί ως τέτοιο. Γι' αυτό:

Να μην πιστέψουμε ότι λέγοντας να στο σεξ λέμε όχι στην εξουσία, αφού ακολουθούμε αντιθέτως τον μίτο του γενικού συστήματος της σεξουαλικότητας. Από την ίδια την βαθμίδα του σεξ πρέπει να απαλλαγούμε αν, με μία τακτική μεταστροφή των διάφορων μηχανισμών της σεξουαλικότητας, θελήσουμε να προτάξουμε ενάντια στις λαβές της εξουσίας τα σώματα, τις ηδονές, τις γνώσεις, προς την πολλαπλότητά τους και τη δυνατότητά τους να αντιστέκονται. Σημείο στήριξης για μία αντεπίθεση ενάντια στο σύστημα της σεξουαλικότητας δεν πρέπει να είναι το σεξ-επιθυμία αλλά τα σώματα και οι ηδονές. (2011, 184)

- **Desir et Plaisir**³¹ (et Resistance!)

Η *Βούληση για Γνώση* ολοκληρώνεται τον Αύγουστο του 1976 και εκδίδεται τον Δεκέμβριο του ίδιου έτους. Τον Ιανουάριο του 1977 ο Φουκώ γράφει τον πρόλογο στην αγγλική μετάφραση του *Αντι-Οιδίποδα* των Ντελέζ και Γκουατταρί. Παράλληλα, στις αρχές του 1977, ο Ντελέζ απευθύνει ένα γράμμα στον Φουκώ μέσω του Francois Ewald στο οποίο αφενός, τονίζει την πρωτοτυπία που χαρακτηρίζει την φουκωϊκή αναλυτική της εξουσίας και, αφετέρου, εξηγεί την «διαφορά που έχει με τον Μισέλ στην παρούσα φάση» (Deleuze, 2005, 233). Στις παραγράφους που ακολουθούν θα εξετάσω τα περιεχόμενα της αντίρρησης του Ντελέζ, δείχνοντας ότι δεν θέτει μόνο το πρόβλημα της επιθυμίας και της ηδονής αλλά και το πρόβλημα της αντίστασης. Θα δείξω τις συντεταγμένες του προβλήματος τρόπον τινά «αντικρουστά» και θα καταλήξω στην αναδιατύπωση του προβλήματος.

Ο Ντελέζ προλογίζει την διαφορά του με ένα ερώτημα. Ας υπενθυμίσουμε τι διαβάζει καταρχήν ο Ντελέζ: τόσο στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* όσο και στην *Βούληση για γνώση*, ο Φουκώ διακρίνει μεταξύ «της» εξουσίας, ως σφαιρικής στρατηγικής, που εκφράζεται από τη μορφή-κράτος, και της μικροφυσικής της εξουσίας, των πολλαπλών σχέσεων δύναμης που συνεκτείνονται με όλες τις κοινωνικές σχέσεις,

³¹ *Desir et Plaisir* είναι ο τίτλος της επιστολής όταν αυτή δημοσιεύεται ως κείμενο στα γαλλικά το 1994.

αποτελώντας τις συνθήκες δυνατότητας «της» εξουσίας (και «της» γνώσης), χωρίς να είναι ομοιόμορφες, ομοιογενείς μ' αυτήν ή απλές αντανakλάσεις της. Ο Ντελέζ διακρίνει, λοιπόν, τα δύο επίπεδα³² σε «μικροσυστήματα» και «μακροδιάσταση», τονίζοντας ότι δεν πρόκειται περί διαφοράς κλίμακας, αλλά για απόλυτη ετερογένεια που δεν αποκλείει «μία αμοιβαία σχέση εμμένειας»³³ και αναρωτιέται εάν αυτή η «διαφορά φύσεως μας επιτρέπει να μιλάμε για συστήματα εξουσίας» και, μέσω του ερωτήματος περνά στις διαφορές:

1. Οι Ντελέζ και Γκουατταρί επιλέγουν για τα «μικροσυστήματα» τον όρο *επιθυμητικές συναρμογές* (agencement, arrangement). Ο Ντελέζ τονίζει (τρεις φορές) ότι ο όρος επιθυμητική συναρμογή δεν παραπέμπει στην «φυσική» ή την «αυθόρμητη» επιθυμία (2005, 232)· η επιθυμία δεν συνιστά ποτέ φυσική πραγματικότητα και «δεν περιέχει καμία έλλειψη». Μπορεί να συνιστά *ατομικότητα*, αλλά δεν προϋποθέτει την υποκειμενικότητα· είναι συν-αίσθημα [affect] και όχι «αίσθημα» γιατί είναι *διαδικασία* και όχι φυσικό δεδομένο (ibid, 239). Κατά συνέπεια, η επιθυμητική συναρμογή είναι *ιστορικά προσδιορίσιμη* (π.χ. η *φρουδαρχία* συνιστά μία ορισμένη συναρμογή σχέσεων γης, ανθρώπων, ζώων κλ.π.). Η επιθυμία και η συναρμογή *είναι ένα πράγμα*: η επιθυμία είναι συναρμολογούσα και συναρμολογούμενη και, υπ' αυτόν τον όρο, «είναι πρωταρχική» έναντι της εξουσίας —χωρίς αυτή η «αρχή» να είναι χρονολογική και χωρίς να είναι υπερβατική. Και, κυρίως, η επιθυμία για τον Ντελέζ *δεν είναι η σεξουαλική ενόρμηση*.

Για τους Ντελέζ και Γκουατταρί, η επιθυμία είναι διαδικασία, «δεν περιέχει καμία έλλειψη, ούτε εκφράζει ένα φυσικό δεδομένο». Ο Αντι-Οιδίπους θεματοποιεί την επιθυμία ως παραγωγή, ως συγκρότηση του πεδίου της εμμένειας, ως την ίδια τη δύναμη, χωρίς την καταταμητική οργάνωση του σώματος που προϋποθέτει η ηδονή. Η επιθυμία ως έλλειψη αναδεικνύοντας ως πρωταρχικό το ελλείπον αντικείμενο της επιθυμίας προκαλεί τον αναδιπλασιασμό της πραγματικότητας ως ελλείπουσας, ιδρύει την υπερβατικότητα:

Ο Κλεμάν Ροσέ το λέει σωστά: όποτε επιμένουμε σε μία έλλειψη από την οποία υποτίθεται ότι λείπει η επιθυμία για να ορίσει το αντικείμενό της, «ο κόσμος επενδύεται με έναν άλλον οποιονδήποτε κόσμο, χάρη στην εξής πορεία: το αντικείμενο λείπει από την επιθυμία, άρα ο κόσμος δεν περιέχει όλα τα αντικείμενα, του λείπει τουλάχιστον ένα, αυτό της επιθυμίας· άρα υπάρχει, ένα αλλού που κρατά το κλειδί της επιθυμίας (που λείπει από τον κόσμο). (Deleuze & Guattari, 2016, 38)

Αντίθετα, «η επιθυμία παράγει, παράγει κάτι πραγματικό. [...]» (Deleuze & Guattari, 2016, σ. 38). Ταυτόχρονα, η επιθυμία δεν είναι ουσία ούτε θεμέλιο: η επιθυμία είναι συμβάν και ροή, συστήνει ριζωματικά την κοινωνική συναρμογή και κυκλοφορεί εντός αυτής, δεν είναι έξω από την ιστορία ή κάτω από την κοινωνία, είναι εμμενής αιτία: «η επιθυμία δεν έχει τίποτε το φυσικό, κανέναν αυθόρμητο προσδιορισμό· δεν υπάρχει επιθυμία, αλλά συναρμολογούσα και συναρμολογούμενη επιθυμία. Η

³² Θα εξετάσω στα οικεία κεφάλαια αναλυτικά την διάκριση που κάνει ο Φουκώ και την διάκριση που κάνει ο Ντελέζ γράφοντας για τον Φουκώ.

³³ Την σπουδαιότητα αυτής της παρατήρησης αναπτύσσω και εξηγώ στο κεφάλαιο περί της ανάγνωσης του Φουκώ από τον Ντελέζ.

ορθολογικότητα, η αποτελεσματικότητα μίας συναρμογής δεν υπάρχει (...) χωρίς την επιθυμία που τα συγκροτεί τόσο όσο συγκροτείται από αυτά.» (Deleuze & Guattari, 1987, σ. 399).

Για τους Ντελέζ και Γκουατταρί: «Δεν υπάρχει επιθυμία για δύναμη· είναι η ίδια η δύναμη που είναι επιθυμία. Όχι μία επιθυμία-έλλειψη, αλλά η επιθυμία ως πληρότητα, άσκηση και λειτουργία (...) Καθώς είναι συναρμογή [assemblage], η επιθυμία είναι ακριβώς ένα με τα εξαρτήματα και τα μέρη της μηχανής, ένα με την δύναμη της μηχανής» (Deleuze & Guattari, 1986, 56).

2. Μία επιθυμητική συναρμογή εμπεριέχει, πράγματι, συστήματα εξουσίας (dispositifs), «τα οποία όμως θα πρέπει να συμπεριληφθούν στις διάφορες συνιστώσες της συναρμογής» καθώς αναδύονται εκεί όπου «επιχειρούνται επανεδαιφικοποιήσεις, έστω και αφηρημένες» και συνεπώς, ισχυρίζεται ο Ντελέζ, τα «συστήματα εξουσίας δεν θα είχαν οργανωτικό ή συντακτικό χαρακτήρα, αλλά μάλλον οι επιθυμητικές συναρμογές θα παρήγαγαν σχηματισμούς εξουσίας σε μία απ' τις διαστάσεις τους» (ibid, 232). Πριν προχωρήσουμε και για να καταλάβουμε αυτήν την πρόταση: ο Ντελέζ συμφωνεί με τον Φουκώ όσον αφορά την πρόσληψη της εξουσίας και την αποδέσμευσή της από την ιδέα του κράτους —το είδαμε παραπάνω: το κράτος *ολοποιεί* την διασπορά των σχέσεων εξουσίας ή «δεν υπάρχει κράτος, μόνο κρατικοποίηση». ³⁴ Αλλά, για τον Ντελέζ, ένα κοινωνικό πεδίο «στρατηγικοποιείται», οργανώνει τις διάχυτες σχέσεις εξουσίας, *επειδή* καταρχίν «διαφεύγει, [...] διαφεύγει από παντού, [...] οι γραμμές διαφυγής είναι πρωταρχικές (έστω κι αν αυτό δεν σημαίνει ότι προηγούνται χρονολογικά)» (ibid, 235-6). Οι στρατηγικές —η εξουσία— εμφανίζονται ως διαδικασία *εδαφικοποίησης*, δηλαδή, *οργάνωσης, ρύθμισης, ελέγχου* των γραμμών διαφυγής. Επισημαίνεται ότι οι γραμμές διαφυγής δεν είναι «κατ' ανάγκη “επαναστατικές”, το αντίθετο», και κατ' αυτόν τον τρόπο τα συστήματα εξουσίας είναι *δευτερογενή* σε σχέση με σχέση με τις γραμμές διαφυγής και συνεπώς, για τον Ντελέζ, υπάρχει «πρωτείο της επιθυμίας, αφού η επιθυμία βρίσκεται στις γραμμές διαφυγής, ως σύζευξη και διαχωρισμός ροών» (2005, 236).

3. Γιατί, όμως, ενδιαφέρεται ο Ντελέζ να επισημάνει ότι η διαφορά του είναι ότι για εκείνον η επιθυμία είναι πρωταρχική της εξουσίας; Γιατί, ισχυρίζεται,

μ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσα να απαντήσω σε ένα ερώτημα που μου φαίνεται αναγκαίο, μολονότι ο Μισέλ δεν το θεωρεί αναγκαίο: *πώς μπορεί να είναι επιθυμητή η εξουσία; Η πρώτη διαφορά θα ήταν συνεπώς ότι κατά την γνώμη μου, η εξουσία είναι ένας τρόπος ύπαρξης της επιθυμίας* (δεδομένου ότι η επιθυμία δεν συνιστά ποτέ μία «φυσική πραγματικότητα») [...] Αλλά, υπ' αυτήν την έννοια, θα έλεγα ότι η επιθυμία είναι πρωταρχική και αποτελεί το στοιχείο στο οποίο θα πρέπει να βασιστεί μία μικροανάλυση. (ibid, 233)

Το ερώτημα, λοιπόν, και η διαφορά, είναι ηθική [ethique] χωρίς να προϋποτίθεται ότι η επιθυμία είναι κάτι «καλό» στην «ουσία» της. Να τονίσω εδώ το εξής: βλέπουμε, πως, σε καμία περίπτωση, ο Ντελέζ δεν θέτει σε σχέση εξωτερικότητας επιθυμίας και εξουσίας· αναγνωρίζει ότι είναι η δική μας επιθυμία που οργανώνει/

³⁴ Για την ακρίβεια, ο πυρήνας αυτής της ιδέας-μεθόδου είναι ντελεζιανός όπως θα δούμε παρακάτω. Βλ. υποσημείωση

οργανώνεται σε σχέσεις και μηχανισμούς εξουσίας. Δεν υπάρχει μία εξουσία έξωθεν της επιθυμίας η οποία την περιορίζει· αντίθετα, η εξουσία παράγεται εντός των σχηματισμών επιθυμίας.

4. Τα συστήματα εξουσίας οργανώνουν, διαστρωματώνουν, ρυθμίζουν και, περνώντας στην δεύτερη επισήμανση του Ντελέζ, υπ' αυτήν την έννοια, εντοπίζεται ένα «στοιχείο καταστολής»: στον βαθμό που, για παράδειγμα, όταν το σύστημα της σεξουαλικότητας εδραιώνεται επί των σωμάτων των ηδονών, των διαπροσωπικών σχέσεων, των παιχνιδιών κλπ *παράγοντας* την βαθμίδα του «σεξ», το αποτέλεσμα «είναι κατασταλτικό, στον βαθμό που οι συναρμογές ακυρώνονται, όχι μόνο ως προς τις δυνατότητες αλλά και ως προς την μικροπραγματικότητά τους», ακόμη κι αν η τροπικότητα της εξουσίας —η «μέθοδος»— δεν είναι κατασταλτική. Χρειάζεται λεπτότητα: η εφαρμογή της σεξουαλικότητας στο ετερογενές σύνολο των ερωτικών σχέσεων και η παραγωγή του «σεξ» ως σχήματος κατανοητότητας διενεργείται εντός του συστήματος της σεξουαλικότητας —ένα σύστημα γνώσης και εξουσίας— έχοντας *παραγωγικά αποτελέσματα* για την ρύθμιση της ζωής του ατόμου και του πληθυσμού στον καπιταλισμό και *παραγωγικά αποτελέσματα* για τα άτομα με την έννοια ότι αυτά *προτρέπονται* σε πράξεις, *δεν αποτρέπονται* από το σεξουαλικό πεδίο· ωστόσο, αυτή η αναγωγή, αυτή η σύνδεση αλήθειας και «σεξ-επιθυμίας» στον βαθμό που *κανονικοποιεί* —δηλαδή, δίνει σε μία ταυτότητα συμπεριφορών—, έχει ένα «στοιχείο καταστολής» όχι γιατί φράσσει την αντίθεση σεξουαλική τους ενέργεια, αλλά γιατί τα αποτρέπει από την εφευρετικότητα και την δημιουργικότητά τους.³⁵

Για τον Ντελέζ το πλέγμα κατανοητότητας ή ο κανόνας που εγκαθιδρύεται στα σώματα από το σύστημα της σεξουαλικότητας δεν είναι η επιθυμία χωρίς αυτό να αναιρεί ότι αυτό που εγκαθιδρύεται είναι το «σεξ-επιθυμία». Όπως είδαμε, για τον Φουκώ, το «σεξ-επιθυμία» ως «αλήθεια» που επιβάλλεται πάνω στην ετερογενή πολλαπλότητα των σωμάτων και των σχέσεων, ολοποιώντας τα υπό την βαθμίδα του «σεξ», διαστρέφοντας και την ίδια την έννοια της επιθυμίας που δεν ταυτίζεται με την σεξουαλική ενόρμηση. Για τον Ντελέζ, είναι η έννοια της ηδονής και όχι η έννοια της επιθυμίας που *πραγματικά* εκφράζει την οργάνωση, τη ρύθμιση, την κανονικοποίηση που *συνεπάγεται* το κατά Φουκώ «σεξ-επιθυμία». Η ηδονή είναι εκείνος ο τρόπος που το άτομο «βρίσκει τον εαυτό του» και *γίνεται υποκείμενο* αυτής της ηδονής «μέσα στα πλαίσια μία διαδικασίας που το υπερφαλαγγίζει», γι' αυτό είναι μία «επανεδαφικοποίηση» (ibid, 241).

5. Όμως, κατά τη γνώμη μου, η διαφωνία «επιθυμία έναντι ηδονής» είναι η μόνον η επιφάνεια ενός προβλήματος. «Τα σώματα και οι ηδονές» προτείνονται από τον Φουκώ ως σημείο αντιπαράθεσης, ήτοι μορφή αντίστασης, στο σύμπλοκο γνώσης και εξουσίας που είναι το σύστημα της σεξουαλικότητας, και, θα συμπληρώναμε, στις πολιτικές τεχνολογίες της ζωής, την πειθαρχική και την βιοπολιτική εξουσία. Στην πιο εννοιολογικά συστηματική στιγμή του, στο *Βούληση για γνώση*, ο Φουκώ υποστηρίζει ότι «εκεί όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση και ωστόσο, ή μάλλον ακριβώς γι' αυτό, η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε θέση εξωτερικότητας προς την εξουσία» (Foucault, 2011, 112). Οι αντιστάσεις φαίνεται να τοποθετούνται σε μία σχέση συν-συγκρότησης με την εξουσία καθώς

³⁵ Περισσότερα για το “πώς” της παραγωγικότητας της εξουσίας, βλ. στο δεύτερο κεφάλαιο του παρόντος, *Interμέδιο: Ενεργό- Αντενεργό*.

Οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρχουν παρά σε συνάρτηση με μία πολλαπλότητα σημείων αντίστασης, τα οποία παίζουν μέσα στις σχέσεις εξουσίας τον ρόλο του αντιπάλου, του στόχου, του στηρίγματος, της προεξοχής για μία λαβή. (ibid, 113)

Ο Ντελέζ εξηγεί ότι για εκείνον «υπάρχει πρωτείο της επιθυμίας» έναντι των σχέσεων εξουσίας αφού «η επιθυμία βρίσκεται στις γραμμές διαφυγής» και συνεπώς, αντιμετωπίζει διαφορετικά από τον Φουκώ το πρόβλημα της αντίστασης, διότι

αν τα συστήματα εξουσίας έχουν κατά κάποιο τρόπο έναν συντακτικό χαρακτήρα, τότε δεν μπορούν να υπάρχουν απέναντί τους *παρά φαινόμενα* «αντίστασης», και συνεπώς το ζητούμενο είναι να προσδιοριστεί ο χαρακτήρας αυτών των φαινομένων (Deleuze, 2005, 237)

Το πρόβλημα της εννοιολόγησης των αντιστάσεων στην *Βούληση για Γνώση* συνίσταται στο εξής: από τη μία, οι αντιστάσεις -ορθώς- υπακούουν στον ίδιο κανόνα διασποράς και πολλαπλότητας, διάχυσης και ετερογένειας, με τις σχέσεις εξουσίας αλλά, από την άλλη, επειδή τοποθετούνται «πρόσωπο με πρόσωπο» απέναντί τους «μοιάζουν με αντεστραμμένη εικόνα» της εξουσίας (Deleuze, ibid). Και, αφού κάτι «αντεστραμμένο» δεν παύει να είναι το ίδιο πράγμα, το πρόβλημα είναι η *διαφοροποίηση* των αντιστάσεων. Το πρόβλημα, λοιπόν, είναι η *διαφορά* των αντιστάσεων με την έννοια της *δράσης τους*, της δημιουργικότητάς τους και όχι από την σκοπιά μίας *a priori* «αξίας» που θα προηγείτο. Ο Ντελέζ «δεν αντιμετωπίζει το ίδιο πρόβλημα» όχι επειδή η επιθυμία είναι «ελευθερία» αλλά επειδή η επιθυμία είναι *εξαρχής παραγωγική ανεξαρτήτως* της αντιπαράθεσής της με την εξουσία. Ένα δεύτερο πρόβλημα που μπορούμε να εντοπίσουμε είναι ότι ενόσω ισχύει ο κανόνας της διασποράς των σχέσεων εξουσίας και η δυαδικότητα της αντίθεσης (καταπιεστές εναντίον καταπιεζόμενων) έχει υποχωρήσει χάριν της πολυσημιακότητας, της εμμένειας και της δικτυακότητας των σχέσεων εξουσίας, το επιχείρημα ότι οι αντιστάσεις «είναι το άλλο άκρο στις σχέσεις εξουσίας [και] εγγράφονται εκεί ως το *απερίσταλτα αντικριστό στοιχείο* [vis a vis]» (Foucault, 2011, 113) φαίνεται να προκαλεί την επανάκαμψη της δυαδικής αντιπαράθεσης [opposition] έναντι του πολλαπλού αγώνα [struggle]. (Θα το διερευνήσουμε επισταμένα στο επόμενο κεφάλαιο)

Μέχρι εδώ: στην περίπτωση του Ντελέζ, η επιθυμία-γραμμή διαφυγής «προηγείται» της εξουσίας καθώς συγκροτεί το κοινωνικό πεδίο— η προτεραιότητα (φαίνεται) να είναι οντολογική (χωρίς να είναι υπερβατική), είναι ηθική χωρίς να είναι κανονιστική (γιατί δεν υπακούει στον δυϊσμό καλού-κακού) ενώ, στην περίπτωση, του Φουκώ, η αντίσταση βρίσκεται σε μία —τουλάχιστον—σχέση συν-συγκρότησης. Όπως το θέτει ο Smith: «Εάν η αντίσταση αναδύεται ως ερώτημα για τον Φουκώ, είναι επειδή ξεκινά με το ερώτημα της γνώσης, [...] βρίσκει τις συνθήκες της γνώσης στην εξουσία και μετά πρέπει να αναμετρηθεί με το ερώτημα πώς αντιστέκεται κανείς στην εξουσία [...] Η οντολογία του Ντελέζ λειτουργεί με τον ακριβώς *ανάστροφο τρόπο*. Να το θέσω πιο χονδρικά: Εάν ξεκινά κανείς να ερευνά ένα κατεστημένο σχήμα [status quo] —την γνώση ή το συμβολικό— πρέπει να ψάξει για τα ρήγματα ή τις τομές για να εξηγήσει την αλλαγή. Στον αντίποδα, ο Ντελέζ ξεκινά με την αλλαγή, το γίνεσθαι, το συμβάν [...] Η αντίσταση είναι κατά κάποιον τρόπο ενσωματωμένη στην οντολογία του Ντελέζ, και γι' αυτόν τον λόγο το εννοιολογικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει είναι διαφορετικό από εκείνο του Φουκώ. Εάν ένα κοινωνικό πεδίο “διαφεύγει”

προς πάσα κατεύθυνση, η πρωταρχική ερώτηση είναι πώς οποιοσδήποτε κοινωνικός σχηματισμός καταφέρνει να συλλάβει αυτές τις κινήσεις, να τις ενσωματώσει, να τις διαστρωματώσει— και είναι ακριβώς αυτοί οι “οργανωτικοί μηχανισμοί εξουσίας” που διενεργούν αυτήν την ενσωμάτωση και αυτήν την σύλληψη”» (Smith, 2016, 278-9). Η γραμμή διαφυγής διαφέρει από την αντίσταση: η οντολογία της επιθυμίας επιτρέπει την «προτεραιότητα» της γραμμής διαφυγής, της επιθυμίας ως εμμενούς αιτίας. Παράλληλα, η επιθυμία ως παραγωγή δεν επανιδρύει την «υπόθεση της καταστολής»: η εξουσία ιδιοποιείται την επιθυμητική παραγωγή, την οργανώνει, την διαρρυθμίζει, δεν την καταστέλλει. Και, νομίζω, η αναίρεση της «υπόθεσης της καταστολής» απαιτεί να σκεφτούμε τόσο την επιθυμία ως θετική και εμμενή παραγωγή του κοινωνικού όσο και την εξουσία ως παραγωγική και συγκροτητική διαδικασία συνεχούς αναδιαρρυθμισμού και οργάνωσης της επιθυμίας.

- Πρόβλημα και Πρόγραμμα

1. Θα μπορούσαμε να αντιπαραθέσουμε την έννοια της «γραμμής διαφυγής» έναντι της «αντίστασης», να εντοπίσουμε τις διαφορές τους και να πριμοδοτήσουμε την μία ή την άλλη, εάν τα πράγματα δεν περιπλέκονταν περισσότερο. Γιατί, το 1984, σε μία συνέντευξή του, ο Φουκώ θα διασαφηνίσει τη «μη εξωτερικότητα» της αντίστασης όταν θα ερωτηθεί εάν αυτό σημαίνει ότι είμαστε «αείποτε παγιδευμένοι»:

— Λοιπόν, δεν θεωρώ ότι η λέξη παγιδευμένοι είναι η κατάλληλη. Πρόκειται για έναν αγώνα, αλλά αυτό που εννοώ όταν αναφέρομαι σε σχέσεις εξουσίας είναι ότι βρισκόμαστε σε μία στρατηγική κατάσταση. [...] Αυτό σημαίνει ότι έχουμε πάντα δυνατότητες, ότι υπάρχουν πάντα δυνατότητες να αλλάξει η κατάσταση. Δεν μπορούμε να πηδήξουμε έξω από αυτήν την κατάσταση, δεν υπάρχει κανένα σημείο όπου να είμαστε ελεύθεροι από κάθε σχέση εξουσίας. Αλλά μπορούμε πάντα να αλλάξουμε αυτήν την κατάσταση. Δεν εννοούσα λοιπόν ότι είμαστε πάντα παγιδευμένοι, αλλά απεναντίας, ότι είμαστε πάντα ελεύθεροι. Κοντολογίς, ότι υπάρχει πάντα δυνατότητα αλλαγής.

— Η αντίσταση πηγάζει επομένως απ’ το εσωτερικό αυτής της δυναμικής;

— Ναι. Διότι αν δεν υπήρχε αντίσταση δεν θα υπήρχαν σχέσεις εξουσίας και όλα θα ήταν απλώς ζήτημα υπακοής. Απ’ τη στιγμή που βρίσκεται κανείς σε μία κατάσταση όπου δεν κάνει αυτό που θέλει, πρέπει να χρησιμοποιήσει ορισμένες σχέσεις εξουσίας. Έτσι η αντίσταση έρχεται πρώτη και συνάμα υπερτερεί σε σχέση με τις συστατικές δυνάμεις της διαδικασίας. Οι σχέσεις εξουσίας είναι υποχρεωμένες να αλλάξουν λόγω της αντίστασης. (2008, 398, τονισμός δικός μου)

Από την άλλη, ο Ντελέζ, το 1986, υπογράφει την πρώτη ανάγνωση που διακηρύσσει ότι η αντίσταση στο έργο του Φουκώ «προηγείται»:

Μάλιστα, η τελευταία λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση προηγείται, αφού οι σχέσεις εξουσίας εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ’ ανάγκη σε άμεση σχέση με το έξω, απ’ το οποίο προέκυψαν τα διαγράμματα. Ως εκ τούτου ένα κοινωνικό πεδίο επενεργεί περισσότερο

μέσω αντιστάσεων παρά μέσω στρατηγικών, και υπό αυτήν την έννοια η σκέψη του έξω είναι μία σκέψη της αντίστασης. (2005, 153, ο τονισμός δικός μου)

Η προβληματική της αντίστασης φαίνεται να ανακτά μία αναλυτική αυτονομία· ωστόσο, τι είδους «προτεραιότητα» είναι αυτή που δηλώνει ο Φουκώ; Πώς καταλαβαίνει, το 1986, ο Ντελέζ αυτήν την προτεραιότητα; Και, η προτεραιότητα αυτή, απαντά στις επιφυλάξεις που θέτει ο Ντελέζ, το 1977; Και, το πρόβλημα της «προτεραιότητας» είναι αληθές ως τέτοιο, είναι πράγματι πρόβλημα ή, μήπως, είναι *σύμπτωμα* μίας δυσκολίας που είναι εγγενής σε κάθε συζήτηση για την εξουσία; Γιατί, νομίζω, ότι πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ της διαφοράς των δύο φιλοσόφων και του διακυβεύματος της συζήτησης.

Πράγματι, η διαφορά έγκειται στην εννοιολογική προτεραιότητα του ζεύγους δύναμη-επιθυμία έναντι των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης. Πράγματι, για τον Ντελέζ, είναι δευτερογενής η εξουσία σε σχέση με την επιθυμία, ενώ ο Φουκώ δεν μπορεί να καταφάσκει σε κάτι τέτοιο την ίδια, όμως, στιγμή που *δέχεται ότι η εξουσία είναι δευτερογενής έναντι των σχέσεων δύναμης* (όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο). Κατά τη γνώμη μου, αυτό που διακυβεύεται είναι η πληρότητα της εννοιολόγησης της αντίστασης ως αντιπαράθεσης και ως δημιουργικής δράσης και η διάκριση της ηθικής της διαφοράς. Η προσέγγιση αυτού του διακυβεύματος απαιτεί να καταλάβουμε και να αξιοποιήσουμε την αντίρρηση του Ντελέζ. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε το εξής: οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης είναι δευτερογενείς *τουλάχιστον εννοιολογικά* σε σχέση με το αδιαχώριστο ζεύγος δύναμη-επιθυμία. Από μία ορισμένη σκοπιά, που συνίσταται στο «συμπλήρωμα» Νίτσε και Σπινόζα το οποίο ενεργοποιεί την σκέψη του Ντελέζ ενόσω ο ίδιος ανασχηματίζει την σκέψη τους καθώς την ιδιοποιείται, το ζεύγος δύναμη-επιθυμία (conatus στον Σπινόζα, βούληση για δύναμη στον Νίτσε) παράγει εμμενώς σχηματισμούς σχέσεων εξουσίας και αντίστασης, χωρίς κανένα κενό μεταξύ τους. Επιφυλάσσομαι να συνεχίσω να εξηγώ αυτήν την σκέψη (που ακόμη κι αν είναι ντελεζιανή δεν «ανήκει» στον Ντελέζ, που ενώ προσπαθεί να κατανοήσει τον Φουκώ, δεν είναι μία ερμηνεία του, που ίσως αποτελεί μία κατάδυση στο μεταξύ τους γίνεσθαι).

2. Πρώτη κίνηση για να υποστηρίξουμε αυτήν την σκέψη είναι να εξετάσουμε αναλυτικά την εννοιολόγηση των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης— το εννοιολογικό υπόστρωμα που θέτει ο Φουκώ είναι οι σχέσεις δυνάμεων. Να ρωτήσουμε τι μπορεί να σημαίνει «προτεραιότητα», και, κατόπιν, αν συμβιβάζεται με την «συνσυγκρότηση». Η άποψη μου είναι ότι η ύστερη διατύπωση περί «προτεραιότητας» δεν έχει κανένα απολύτως “οντολογικό” βάρος. *Μέσα στα όρια του φουκωϊκού εγχειρήματος*, η «προτεραιότητα» της αντίστασης είναι *επιστημολογική*, έχει *μεθοδολογικό* χαρακτήρα και είναι *διαγνωστική*, έχει *πολιτικό* χαρακτήρα. Η προβληματοποίησή της έχει για εμάς *επιτελεστικό* χαρακτήρα, μας βοηθά να διακρίνουμε το διακύβευμα δύο μορφών αντίστασης που εμπεριέχονται και προϋποτίθενται αμοιβαία: την (καθαυτό) αντίσταση στις κανονικοποιητικές λειτουργίες της εξουσίας και την δημιουργική αντίσταση που εργάζεται επισταμένα για την επινόηση μίας νέας υποκειμενικότητας. Δύο στιγμές της αντίστασης, λοιπόν· αλλά ούτε η μία προηγείται της άλλης ούτε καμία προηγείται της εξουσίας. Γι’ αυτό, η «προτεραιότητα» της αντίστασης στον Φουκώ δεν μπορεί να θεωρηθεί προτεραιότητα με την κυριολεξία του όρου: υπάρχει μόνο *σχέση*, αν και αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει *ηθική διαφορά*. (Αυτά τα ζητήματα θα πραγματευτώ στο επόμενο κεφάλαιο.)

3. Από αυτήν την άποψη, και, επιμένοντας σε αυστηρά όρια ερμηνείας, δεν νοείται προτεραιότητα με την *κυριολεξία* του όρου και συνεπώς, η σκέψη της αντίστασης στον Φουκώ παραμένει στον αντίποδα της — φαινομενικά— “σκληρής” προτεραιότητας της επιθυμίας στον Ντελέζ. Παρ’ όλα αυτά, συνεχίζουμε να έχουμε το καθήκον να καταλάβουμε *γιατί* ο Ντελέζ ισχυρίζεται —με μία αμφιθυμία, βεβαίως: μία φορά με έμφαση και μία με αμηχανία—στο *Φουκώ* ότι η αντίσταση προηγείται³⁶. Χρειάζεται, καταρχήν, να διευκρινιστεί το εξής: όταν ο Ντελέζ γράφει ότι «η αντίσταση προηγείται» *πειραματίζεται* με την σκέψη του Φουκώ, θεωρώντας και την ίδια *πειραματική και πειραματιζόμενη*, γιατί «το σκέπτεσθαι είναι πάντοτε [...] πειραματίζεσθαι, όχι ερμηνεύειν, αλλά πειραματίζεσθαι» (Deleuze, 1995, 106). Η σκέψη δεν είναι ερμηνεία, δεν είναι ούτε αναπαράσταση ούτε εκπροσώπηση (representation)³⁷. Τι είναι το βιβλίο του Ντελέζ για τον Φουκώ, σύμφωνα με τον πρώτο; Μία *προσωπογραφία*³⁸, ένα πορτραίτο, μία μάσκα ή αυτό που Φουκώ ονόμαζε το διπλό ή το αντίγραφο (the double): «Για να χαρακτηρίσω το βιβλίο μου και με έναν άλλο τρόπο, θα επικαλεστώ μία από τις διαρκείς θεματικές του Φουκώ, εκείνη του διπλού ή του αντιγράφου. Ο Φουκώ στοιχειώνεται από το διπλό και την ουσιαστική ετερότητά του. Ήθελα να βρω το *διπλό* [the double] του Φουκώ, με την έννοια που προσέδωσε εκείνος στη λέξη: “μία επανάληψη, άλλο ένα στρώμα, η επιστροφή του ιδίου, μία ανεπαίσθητη διαφορά [...]» (Deleuze, 1995, 84). Και: «Μπορεί κανείς να κάνει το πορτραίτο μίας σκέψης, όπως το πορτραίτο ενός ανθρώπου. Προσπάθησα να κάνω ένα πορτραίτο της φιλοσοφίας του. Οι γραμμές ή οι πινελιές είναι δικές μου, αλλά επιτυγχάνουν μόνον εάν ο ίδιος εμφανίζεται για να στοιχειώσει την εικόνα [comes to haunt the picture]» (ibid, 102). Όμως, εάν ισχύει ότι το σκέπτεσθαι είναι πειραματίζεσθαι, ισχύει αναγκαστικά και για εμάς: ένα πορτραίτο *δεν είναι* το πρόσωπο που απεικονίζει και εμείς βρισκόμαστε να ζωγραφίζουμε έναν ζωγράφο να ζωγραφίζει χωρίς αυτό που ζωγραφίζουμε να είναι ούτε ο ίδιος ο ζωγράφος ούτε αυτό που ζωγραφίζει.

4. Οι Ντελέζ και Γκουατταρί στο *Τι είναι Φιλοσοφία* διακρίνουν μεταξύ του *γίνεσθαι* των εννοιών (και της φιλοσοφίας) και της *ιστορίας* τους (2004, 24-5). Το γίνεσθαι της έννοιας αφορά την σχέση της με τις άλλες έννοιες: «εδώ, οι έννοιες συναρμόζονται η μία με την άλλη, ξανακόβουν η μία την άλλη, συντονίζουν τα περιγράμματά τους, συνθέτουν τα αντίστοιχα προβλήματα, ανήκουν στην ίδια φιλοσοφία — έστω κι αν είναι διαφορετικές οι ιστορίες τους.» (ibid, 25) Από την σκοπιά της ιστορίας των εννοιών, της ταυτότητας και της ιδιοκτησίας τους, της τοποθετησής τους σε μία γραμμική διαδοχή, είναι εύλογο να υποστηριχθεί ότι «[...] ο

³⁶ Μία πρώτη λύση που είχα σκεφτεί συνίστατο στο ότι η αντίσταση “προηγείται” με την έννοια της αναδραστικής της δράσης επί της εξουσίας. Η «προτεραιότητα» της αντίστασης θα παρέπεμπε τότε στον χαρακτήρα του συγκροτούμενου υποκειμένου, ως επενέργειας [effect] που αναδρά επί της αιτίας του συγκροτώντας την ως τέτοια. Αυτήν την σκέψη την επιτρέπει ο Ντελέζ καθώς θεματοποιεί ρητά την εμμενή αιτιότητα. Η λύση αυτή εμπνεόταν από την πρόταση που καταθέτει για την προβληματική του υποκειμένου, της δομής και της χρονικότητας του «πάντοτε-ήδη» στον ύστερο Αλτουσέρ το Fourtounis 2013. Επειδή, όμως, υπάρχει και μία λιγότερο τεθλασμένη πορεία που μπορούμε να ακολουθήσουμε και μένοντας λίγο πιο πιστή στον νιτσεισμό του Φουκώ, αλλά και για λόγους διευκόλυνσης της ανάγνωσης του παρόντος, η σκέψη αυτή δεν εμπεριέχεται στο παρόν.

³⁷ Είναι η «δογματική εικόνα της σκέψης» που νοεί την τελευταία ως αναπαράσταση εν αντιθέσει προς την σκέψη ως *δημιουργία*. Η πρώτη προϋποθέτει την ταυτότητα και «χαρακτηρίζεται από την αδυναμία του να συλλάβει τη διαφορά καθ’ εαυτήν», (Deleuze, 2019, 212).

³⁸ «Η ιστορία της φιλοσοφίας θα μπορούσε να συγκριθεί με την τέχνη της προσωπογραφίας. Το ζήτημα δεν είναι να “το κάνεις να μοιάζει”, δηλαδή να επαναλαμβάνεις αυτά που είπε ο φιλόσοφος, αλλά να παράγεις ομοιότητα προβάλλοντας ταυτόχρονα το επίπεδο εμμένειας που εκείνος εγκαθίδρυσε και τις νέες έννοιες που δημιούργησε» (Deleuze & Guattari, 2004, 67)

φιλόσοφος ελάχιστα αρέσκειται να συζητά». Οι συζητήσεις «δεν προάγουν τίποτα, εφ’ όσον οι συνδιαλεγόμενοι δεν μιλούν ποτέ για το ίδιο πράγμα» (ibid, 37):

Το ότι, λοιπόν, έχει κάποιος την τάδε γνώμη, και σκέφτεται περισσότερο το τάδε από το δείνα, σε τι μπορεί, άραγε, αυτό να επηρεάσει τη φιλοσοφία, εφ’ όσον τα προβλήματα που διακυβεύονται δεν εκφράζονται. [...] Ενώ όταν πάλι εκφράζονται, φαίνεται πως το θέμα δεν είναι να τα συζητήσουμε, αλλά να δημιουργήσουμε αδιαφιλονίκητες έννοιες για το πρόβλημα που θέσαμε. (ibid, ο τονισμός δικός μου)

Εάν από την σκοπιά μας αποτελεί διακύβευμα η έννοια της αντίστασης, εάν χρειάζεται να ανασυνδεθεί τόσο με την δύναμη όσο και με την επιθυμία, τότε για εμάς το βιβλίο του Ντελέζ για τον Φουκώ μπορεί να χρησιμοποιηθεί για ν’ ανοίξει την μεταξύ τους συζήτηση, όχι από την σκοπιά της ιστορίας της φιλοσοφίας, αλλά από την σκοπιά του γίνεσθαι των εννοιών· στους *Διαλόγους*, ο Ντελέζ αντιπροτείνει μία άλλη έννοια συζήτησης: Μία συζήτηση είναι μία συνάντηση και μία συνάντηση είναι «περίπου το ίδιο πράγμα με ένα γίνεσθαι» (Deleuze & Parnet, 1987, 6). Και, μία συνάντηση παράγει μία επήρεια: «μία εντύπωση, ένα ζιγκ-ζαγκ, κάτι που περνά ή συμβαίνει μεταξύ των δύο» (ό.π.). Μιλώντας για ένα γίνεσθαι (a becoming) δεν αναφερόμαστε σε μία ταυτότητα (α) που μετασχηματίζεται σε μία άλλη (β). Δεν είναι «είμαι αυτό και γίνομαι το άλλο». Ένα γίνεσθαι παραβιάζει την περιχαράκωση των όρων χωρίς να ταυτίζεται με τα στοιχεία τους: δεν είναι το κοινό μεταξύ των δύο. Είναι ο χώρος των αμοιβαίων αιχμαλωτίσεων και των αμοιβαίων υφαρπαγών, πάντοτε έξω από τους δύο όρους σχηματίζοντας το ενδιάμεσό τους. Η συνάντηση-συζήτηση Φουκώ και Ντελέζ που επιχειρούμε, λοιπόν, στο παρόν, ερευνά και προσπαθεί να συγκροτήσει «κάτι που περνά [από τον έναν στον άλλον], κάτι που παραμένει ανεπίκριτο μεταξύ αυτών των δύο: [...] ένα πεδίο *αβ* που ανήκει τόσο στο α όσο και στο β, όπου το α και το β “γίνονται” μη διακριτά» (Deleuze & Guattari, 2004, 28).

Υπ’ αυτό το πρίσμα, επιλέξαμε να συλλάβουμε την εξής υπόθεση: αν οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης ανάγονται εννοιολογικά στις σχέσεις δυνάμεων, τότε στην διάσταση του γίνεσθαι, στο μη-χώρο αυτού του αγώνα των διαφορετικών δυνάμεων, η επιθυμία είναι αδιαχώριστη από τη δύναμη, επιθυμία και δύναμη είναι το ίδιο πράγμα από δύο διαφορετικές σκοπιές. Το σύμπλοκο επιθυμία-δύναμη αντιστοιχεί στο οντολογικό επίπεδο του γίνεσθαι (διαφορική οντολογία)· οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης αντιστοιχούν στο επίπεδο της ιστορίας (γενεαλογία)— αλλά δεν υπάρχει κανένα κενό ανάμεσά τους, παρά μόνο η απόλυτη εμμένεια του πρώτου στο δεύτερο.

Η επιθυμία επισυνάπτει μία ποιότητα στην δύναμη και η δύναμη “φέρει” την επιθυμία. Δύναμη και επιθυμία είναι ετερογενείς, διακριτές, αλλά *αχώριστες*. Η αντίσταση, λοιπόν, καθίσταται δυνατή μέσω αυτού του εννοιακού ζεύγους. Η αντίσταση *εκφράζει* αυτές τις δύο εννοιακές της συνιστώσες. Η υπόθεση αυτή καθίσταται δυνατή μέσω του κρίκου “Νίτσε” —ενός *συγκεκριμένου Νίτσε*, του Νίτσε *του* Ντελέζ— και του κρίκου “Σπινόζα” —και πάλι, του Σπινόζα *του* Ντελέζ. Οι παρεκβάσεις μέσω Νίτσε και Σπινόζα καθίστανται δυνατές τόσο μέσα από την εννοιολόγηση των σχέσεων εξουσίας με βάση τις σχέσεις δυνάμεων εκ μέρους του Φουκώ (κεφάλαιο 2) όσο και μέσα από την φιλοσοφική προσωπογραφία του από τον Ντελέζ (κεφάλαιο 3). Αυτές οι παρεκβάσεις μας βοηθούν να συλλάβουμε τόσο το επίπεδο της φυσικής (δυνάμεις) όσο και το

επίπεδο της ηθικής (επιθυμία). Μας βοηθούν τόσο “τεχνικά” εννοιολογικά —η βούληση για δύναμη επισυνάπτεται επί της δύναμης, το *conatus* είναι η δύναμη και η επιθυμία— όσο και ουσιαστικά: μας οδηγούν στην κατανόηση της ηθικής που μπορεί διέπει την αντίσταση τόσο ως αντιπαράθεση όσο και ως δημιουργία. Η *βούληση για δύναμη* (*volonte de puissance, will to power*) προσδίδει στην δύναμη (*force*) την ποιότητά της: είναι *καταφατική* όταν καταφάσκει την διαφορά της —τον εαυτό της ως *διαφορά* από τις άλλες δυνάμεις— και *αρνητική* όταν αρνείται την διαφορά της και συνακόλουθα την διαφορά των άλλων δυνάμεων. Το *conatus* εκφράζει τις μεταβολές των διαθέσεων από τις οποίες καθορίζεται: τις επήρειες υπό τις οποίες η δύναμή μας του ενεργείν αυξάνεται ή μειώνεται, την αύξηση ή την μείωση των χαρούμενων ή των λυπημένων παθών. Ο Ντελέζ διαβάζει τον Σπινόζα μέσα από το Νίτσε και το Νίτσε μέσα από το Σπινόζα: είναι χαρακτηριστικό ότι το 2ο κεφάλαιο του *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* ξεκινά με αναφορά στον Σπινόζα³⁹ και ότι η ντελεζιανή κατανόηση της σπινόζικης ηθικής τελείται μέσω Νίτσε⁴⁰. Στο κεφαλαιώδες κείμενο του για τον Σπινόζα, το 1970, *Για τη διαφορά μεταξύ της «Ηθικής» και μίας κανονιστικής ηθικής*, η παράλληλη αυτή υπέρθεση των στρωμάτων Νίτσε και Σπινόζα γίνεται ξεκάθαρη.

5. «Αντίσταση ή Επιθυμία: Φουκώ, Ντελέζ και Σπινόζα»: Ο τίτλος που μεταχειριστήκαμε αποφασίστηκε βιαστικά, για να δηλώσει, τουλάχιστον, ένα σχέδιο ή μία κατεύθυνση. Συνεπώς, όπως συνήθως συμβαίνει, χρειάζεται να δικαιολογηθεί αναδρομικά. Στέκομαι στο σκέλος των εννοιών: μπορούμε να τις εκλάβουμε ως δύο «αδιαφιλονίκητες» έννοιες που εκπροσωπούν την συζήτηση των Φουκώ και Ντελέζ από την σκοπιά της ιστορίας: μονόλογοι. Μπορούμε, όμως, να τις αντιληφθούμε και ως στιγμές μίας συζήτησης με την δεύτερη έννοια: μία συνάντηση, ένα γίγνεσθαι. Τότε, ο σύνδεσμος «ή» δεν θα παρέπεμπε σε έναν αμοιβαίο αποκλεισμό, ένα διαζευκτικό δίπολο, (είτε με τον Φουκώ είτε με τον Ντελέζ, *αλλά όχι και με τους δύο*) αλλά σε ένα αμοιβαίο κάλεσμα, σε μία απόφαση να «στοχαστούμε τον έναν μαζί με τον άλλον, σαν να αποτελούσαν στοιχεία ή μέρη ενός ενιαίου λόγου» (Macherey, 2019, 13). Έτσι, περνάμε στο σκέλος των κύριων ονομάτων: Ο χρόνος της φιλοσοφίας, υποστηρίζει ο Ντελέζ, είναι «χρόνος *στρωματογραφικός*», είναι χρόνος «*συνύπαρξης*», που δεν αποκλείει το πριν και το μετά της ιστορίας της φιλοσοφίας αλλά «τα υπερθέτει σε μία τάξη διαστρωμάτωσης». Έτσι, είναι δυνατόν «πολύ παλιά στρώματα [...] να ξαναέβουν». Εάν η ιστορία της φιλοσοφίας διατάσσει τα στοιχεία των φιλοσοφικών έργων σύμφωνα με νόμους διαδοχής, ο *στρωματογραφικός* χρόνος επιτρέπει στα *κύρια ονόματα*, στον Φουκώ, τον Ντελέζ, (τον Νίτσε), τον Σπινόζα «να συνυπάρχουν και [να] καταναγάζουν, είτε ως φωτεινά σημεία που μας κάνουν να ξαναπερνούμε από τις συνιστώσες της έννοιας, είτε ως τα σημεία του ορίζοντα ενός στρώματος ή ενός φύλλου που επιστρέφουν αδιάκοπα σε εμάς, σαν τα νεκρά άστρα που το φως τους είναι πιο ζωντανό παρά ποτέ. Η φιλοσοφία είναι ένα γίγνεσθαι και όχι ιστορία: είναι συνύπαρξη επιπέδων και όχι διαδοχή συστημάτων.» (Deleuze & Guattari, 2004, 70-1)

³⁹ «Ο Σπινόζα άνοιξε μία νέα οδό στις επιστήμες και στη φιλοσοφία: δεν γνωρίζουμε ούτε καν τι μπορεί ένα σώμα, έλεγε» (Deleuze, 2002a, 62)

⁴⁰ «[...] Κατά τον Σπινόζα, το Καλό δεν έχει περισσότερο νόημα από το Κακό: μέσα στην Φύση δεν υπάρχει ούτε Καλό ούτε Κακό. [...] Το ότι όμως δεν υπάρχει ούτε Καλό ούτε Κακό δεν σημαίνει ότι κάθε διαφορά εξαφανίζεται. Δεν υπάρχει Καλό (*Bien*) ούτε Κακό (*Mal*) μέσα στη Φύση, *αλλά υπάρχει καλό (bon) και κακό (mauvais) για κάθε υπαρκτό τρόπο*. Η ηθική αντίθεση του Καλού και του Κακού εξαφανίζεται, αλλά αυτή η εξαφάνιση δεν καθιστά όλα τα πράγματα ίσα ούτε όλα τα όντα ίσα. Όπως θα πει ο Νίτσε “*Πέρα από το Καλό (Bien) και το Κακό (Mal)*, αυτό τουλάχιστον δεν σημαίνει *Πέρα από το καλό (bon) και το κακό (mauvais)*”» (Deleuze, 2002a, 308).

- Επί του παραδεκτού

Μας απομένει μία τελευταία κίνηση προς το παρόν, την οποία έχουμε ήδη προεξαγγείλει. Να εξετάσουμε μία βασική ένσταση: Μήπως η επιθυμία ανασυστήνει την υπόθεση της καταστολής; μήπως, δηλαδή, ο *Αντι-Οιδίποδας* είναι η πιο ριζοσπαστική μορφή του «φροϋδομαρξισμού»⁴¹; Χρειάζεται, δηλαδή, να έχουμε κάποιες «προϋποθέσεις του παραδεκτού» της έννοιας της επιθυμίας. Ας ξεκινήσουμε:

1) Ο Φουκώ δεν εντάσσει την ντελεζιανή έννοια της επιθυμίας στη γενεαλογία του επιθυμητικού υποκειμένου εντός του συστήματος της σεξουαλικότητας ή στον «φροϋδομαρξισμό». Καίτοι δεν θα χρησιμοποιούσε ο ίδιος την έννοια και προτείνει την εγκατάλειψή της, έχει πλήρη επίγνωση, ότι η ντελεζιανή έννοια της επιθυμίας δεν είναι φροϋδική και δεν είναι ταυτόσημη με το «σεξ»:

Πιστεύω ότι το πρόβλημα “ηδονή-επιθυμία” είναι σήμερα ένα σημαντικό πρόβλημα. Θα έλεγα μάλλον ότι είναι το πρόβλημα [...] Είναι τόσο σπουδαίο πρόβλημα που θα έπρεπε να αφιερώσουμε μία ολόκληρη συζήτηση μόνο γι’ αυτό. Θα έλεγα, σχηματικά, ότι η ιατρική και η ψυχανάλυση έχουν κάνει εκτενή χρήση της έννοιας της επιθυμίας, ακριβώς ως ένα είδος οργάνου που εγκαθιδρύει μία αρχή εξήγησης [intelligibility] (/ένα καθεστώς διανοητότητας/ μία αρχή κατανόησης) της σεξουαλικής απόλαυσης και την σταθεροποιεί με όρους κανονικότητας. [...]

Δεν έχω κάποια θεμελιώδη σύνδεση με την έννοια της ηδονής [pleasure], αλλά για να είμαι ειλικρινής είμαι εχθρικός απέναντι σε κάθε μη-ντελεζιανή έννοια επιθυμίας και σε κάθε προ-ντελεζιανή έννοια επιθυμίας. [...] Το σημαντικό ζήτημα είναι αυτή η έννοια του συμβάντος που δεν αποδίδεται, που δεν μπορεί να αποδοθεί σε ένα υποκείμενο. Ενώ, για παράδειγμα, η έννοια της επιθυμίας του 19ου αιώνα, πρώτον και κυρίως, επισυνάπτεται σε ένα υποκείμενο. Δεν είναι συμβάν· είναι ένα είδος μόνιμου χαρακτηριστικού των συμβάντων ενός υποκειμένου, που γι’ αυτόν τον λόγο οδηγεί σε μία ανάλυση του υποκειμένου, μία ιατρική ανάλυση, μία δικαστική ανάλυση του υποκειμένου. Πες μου την επιθυμία σου και θα σου πω τι είσαι ως υποκείμενο. (2011c, 390, μετάφραση δική μου)

Είναι εμφανές ότι ο Φουκώ διακρίνει την ντελεζιανή έννοια της επιθυμίας—και δεν νομίζω ότι αυτό γίνεται για λόγους τακτικής συμμαχίας (άλλωστε, η συνέντευξη αυτή δίνεται το 1978). Είναι το εγχείρημα του *Αντι-*

⁴¹ Στο *Ο Φουκώ και η Ψυχανάλυση*, ο Δοξιάδης εξηγεί ότι η κεντρική αντίθεση του Φουκώ στην ψυχανάλυση ανάγεται στην αντίθεση του προς το υποκείμενο-ψυχή. Ανάλυση με την οποία συμφωνούμε. Ωστόσο, ο Δοξιάδης, σχολιάζοντας το γεγονός ότι ο Φουκώ προλόγισε την αγγλική έκδοση του *Αντι-Οιδίποδα*, σημειώνει ότι «αποτελεί ειρωνεία το ότι η προσέγγιση των Deleuze και Guattari υποβοηθάει την περαιτέρω προώθηση της «υπόθεσης της καταστολής» στην οποία ο Foucault ασκεί ανελέητη κριτική στη *Βούληση για γνώση*.» Και εξηγεί: « Η προσέγγιση των Deleuze και Guattari είναι κριτική προς την ψυχανάλυση μόνο με την έννοια ότι ισχυρίζονται πως αυτή δεν προχώρησε αρκετά· δηλαδή πως η ψυχανάλυση δεν ήταν αρκετά ψυχαναλυτική. Η βασική ένστασή τους φαίνεται πως είναι ότι ο Freud και οι φροϋδικοί δεν ήταν αρκετά τολμηροί ώστε να επεκτείνουν την θεωρία τους για την επιθυμία και τη σεξουαλική ενόρμηση ούτως ώστε να συμπεριλάβουν ολόκληρο το πεδίο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και πρακτικής. Επομένως, η συμβολή τους θα μπορούσε άνετα να θεωρηθεί η πιο ριζοσπαστική εκδοχή του φροϋδομαρξισμού. Ενώ οι φροϋδομαρξιστές όπως ο Reich και ο Marcuse χρησιμοποίησαν την φροϋδική θεωρία ως ένα συμπλήρωμα της μαρξιστικής κριτικής του καπιταλισμού, οι Deleuze και Guattari προεκτείνουν την φροϋδική έννοια της (σεξουαλικής) επιθυμίας για να καλύψουν κατ’ ουσίαν κάθε πλευρά του καπιταλισμού· σκοπός τους είναι να επενδύσουν εννοιολογικά κάθε περίπλοκο κόμβο και τόπο των διεργασιών της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης με τη δική τους έννοια της επιθυμίας — **μία έννοια που στην ουσία της παραμένει ολωσδιόλου φροϋδική.**» (Δοξιάδης, 2015, 287)

Οιδίποδα που έδειξε ακριβώς ότι η ψυχανάλυση *εγκαθίδρυσε* μέσω του οιδιπόδειου συμπλέγματος *μία αρχή εξήγησης* επί της επιθυμίας συγκροτώντας την ως «επιθυμία-σεξ» με αποτέλεσμα την κανονικοποίησή της — ακόμη κι αν δεν χρησιμοποιείται αυτός ο όρος, ο οποίος ούτως ή άλλως θα εμφανιστεί στον λόγο του Φουκώ την περίοδο 1973-74. Με τον κίνδυνο να κουράσουμε, επισημαίνουμε για άλλη μία φορά, ότι η εναντίωση στην έννοια της επιθυμίας έγκειται στην αγκίστρωσή της στο υποκείμενο ως αλήθεια, ουσία και ταυτότητά του.

Οι Ντελέζ και Γκουαταρί *προφανώς* χρησιμοποιούν την έννοια με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο. Αλλά, το πρόβλημα, είναι μήπως, χρησιμοποιώντας την ίδια λέξη, παρά το διαφορετικό της νόημα, παρά τις προθέσεις των Ντελέζ και Γκουαταρί, επιτρέπουμε να εμφολωθούμε κάποιες ιατρικο-ψυχολογικές προϋποθέσεις που είναι εγγενώς εσωτερικές στην έννοια της επιθυμίας, με την παραδοσιακή της έννοια. Και, γι' αυτό θα έλεγα, ότι χρησιμοποιώντας την λέξη ηδονή, που σε τελική ανάλυση *δεν σημαίνει τίποτα*, που είναι κενή περιεχομένου [...], χρησιμοποιώντας την ηδονή ως τίποτα άλλο από ένα συμβάν, που συμβαίνει θα έλεγα, *έξω από το υποκείμενο, ή στο όριο του υποκειμένου ή μεταξύ δύο υποκειμένων*, που είναι κάτι που δεν ανήκει ούτε στην ψυχή ούτε στο σώμα, που δεν βρίσκεται ούτε έξω ούτε μέσα [...], δεν έχουμε τελικά [...] ένα μέσο για να αποφύγουμε την ψυχολογική και ιατρική αρματοσιά που εγκαθιδρύθηκε στο εσωτερικό της παραδοσιακής έννοιας της επιθυμίας; (2011c, 389)

Η άρνηση της επιθυμίας εκ μέρους του Φουκώ είναι *μία πολιτική θέση* που δεν συνεπάγεται ότι οι δύο σκέψεις είναι τελεσίδικα ασυμβίβαστες, **Η ντελεζιανή έννοια της επιθυμίας πληροί τα φουκωικά κριτήρια** — τις “*προϋποθέσεις του παραδεκτού*”—είναι *«έξω από το υποκείμενο, ή στο όριο του υποκειμένου ή μεταξύ δύο υποκειμένων, [...] είναι κάτι που δεν ανήκει ούτε στην ψυχή ούτε στο σώμα, που δεν βρίσκεται ούτε έξω ούτε μέσα [...]»*. Τέλος, ο Φουκώ, ενώ ποτέ δεν θα ανεχθεί να δηλώσει οποιαδήποτε συγγένεια με την έννοια της ντελεζιανής επιθυμίας⁴², δεν διαβλέπει μία ριζοσπαστική εκδοχή του φρουδισμού στον Αντι-Οιδίποδα, αλλά αναγνωρίζει ο ίδιος τον **Νίτσε** («μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην θεωρία του για την επιθυμία τα αποτελέσματα της σχέσης του με τον Νίτσε» (2012, 181)) και, υποστηρίζω, τον **Σπινόζα**, καθώς, όπως σημειώνει στον πρόλογο του *Αντι-Οιδίποδα*, «αυτό είναι ένα βιβλίο ηθικής [ethics]» που μας μαθαίνει ότι «είναι η *σύνδεση της επιθυμίας με την πραγματικότητα* (και όχι η υπαναχώρησή της στις μορφές της αναπαράστασης) που κατέχει επαναστατική δύναμη» (Foucault, xiii στο Deleuze & Guattari, 1983). Νομίζω, λοιπόν, ότι είναι νόμιμο να ερευνήσουμε την υπόθεση ότι η ντελεζιανή

⁴² Το 1983, στην ερώτηση του Ζεραρ Ρωλέ εάν θα μπορούσε η συγγένεια του με τον Ντελέζ να συμπεριλάβει την έννοια της επιθυμίας, η απάντησή του είναι «Όχι, κατηγορηματικά όχι». (2012, 180)

έννοια της επιθυμίας δεν είναι η πιο ριζοσπαστική εκδοχή του «φρουδομαρξισμού», είναι η πιο ριζοσπαστική εκδοχή του *σπινοζισμού*⁴³.

Ο Φουκώ θα εντοπίσει, τελικά, την ανάδυση της επιθυμίας ως αρχής εξήγησης της ερωτικής στο *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*: «στον πλατωνικό στοχασμό περί έρωτα, ο προβληματισμός αφορά την επιθυμία που πρέπει να οδηγηθεί στο πραγματικό αντικείμενό της (την αλήθεια), αναγνωρίζοντας το ως αυτό που είναι αληθές στο είναι του» (2013, 300): η ψυχή «δεν θα μπορεί να διεξάγει στέρεα τη μάχη της ενάντια στην βιαιότητα των ορέξεων της, παρά μόνο στο πλαίσιο μίας διπλής σχέσης με την αλήθεια: σχέση με την δική της επιθυμία, που ερευνάται ως προς το είναι της, σχέση με το αντικείμενο της επιθυμίας της, που αναγνωρίζει ως αληθές είναι.» (ibid, 301). Ο Πλάτωνας εγκαθιδρύει τον δυισμό επιθυμίας και αντικειμένου της επιθυμίας και τον ορισμό της πρώτης ως έλλειψης του δεύτερου: η επιθυμία ως έλλειψη προϋποθέτει, ισχυρίζονται οι Ντελέζ και Γκουατταρί «την πλατωνική διαίρεση μεταξύ παραγωγής και κτήσης» (Deleuze & Guattari, 2016, 36) γιατί μόνο εάν η επιθυμία είναι ιδιοποίηση νοείται η επιθυμία ως έλλειψη. Εάν βάλουμε ως κεντρικό σημείο την στιγμή της ανάδυσης της ιδεαλιστικής πλατωνικής επιθυμίας, μπορούμε να διακρίνουμε τις διαφορετικές —αλλά όχι ασυμβίβαστες— πορείες που παίρνουν ο Φουκώ και ο Ντελέζ: Ο πρώτος θα προτείνει την χαρτογράφηση, την γενεαλογία αυτής της ιδεαλιστικής παράδοσης που εξακτινώνεται από τον Πλάτωνα και τον ύστερο Στωϊκισμό στον Χριστιανισμό και από εκεί στον Χεγκελ, τον Φρόντ, τον Σάρτρ, τον Λακάν (Schrift, 2000, 173-6). Ο δεύτερος θα μελετήσει και θα πειραματιστεί με την *άλλη* γενεαλογία της επιθυμίας ως θετικότητας και παραγωγής: Νίτσε, Σπινόζα. Σ' αυτήν την συγγένεια, θα ενσκήψουμε στο 3ο κεφάλαιο. Αυτές οι αναγνώσεις υποστηρίζουν τον ισχυρισμό μας, ότι *μία* —και όχι «η»— φουκωϊκή έννοια αντίστασης, τόσο ως αντιπαράθεση όσο και ως δημιουργία, δεν είναι ασυμβίβαστη, τουναντίον προϋποθέτει την επιθυμία ως εννοιακή της συνιστώσα: η επιθυμία επισυνάπτεται στην δύναμη. Επιθυμία και δύναμη στο επίπεδο της εμμένειας παράγουν τους κοινωνικούς σχηματισμούς και συνιστούν το εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης.⁴⁴

⁴³ Για μία εισαγωγή στην γαλλική πρόσληψη του Σπινόζα, βλ. Στυλιανού, (2016) καθώς και τον πρόλογο του Montag στο Montag, Stolze (1997), (eds). Ο Ντελέζ δεσμεύεται με τον Σπινόζα καθόλη την διάρκεια της φιλοσοφικής του ζωής — δεν θα διστάσει να τον αποκαλέσει «Χριστό των φιλοσόφων» (Deleuze & Guattari, 2004, 71). Γράφει για τον Σπινόζα, την «μικρή» του διατριβή, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, ([1968] 2002) και δημοσιεύει επίσης το *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, (1993), το 1981. Ακολουθώντας την σχηματοποίηση του May, η οντολογία της διαφοράς που δημιουργεί ο Ντελέζ, στηρίζεται σε τρεις παραμέτρους: «Εμμένεια, διάρκεια, κατάφαση: Σπινόζα, Μπερζόν, Νίτσε» (2021, 52). Οι δύο κεντρικές και αλληλοεξαρτώμενες συνιστώσες του σπινοζικού μονισμού με τις οποίες ασχολείται και ενσωματώνει με τον δικό του τρόπο ο Ντελέζ στην οντολογία του είναι η εμμενιοκρατία, η κατάργηση της υπερβατικότητας— της ιδέας των δύο οντολογικών επιπέδων, της ύπαρξης εξωτερικού και ανώτερου σημείου το οποίο προσφέρει καθολική θέαση, γνώση και κρίση των πάντων— και η μονοσημαντότητα του είναι (univocity). Αλλά εξίσου σπουδαία είναι η επιρροή του Σπινόζα στην εμμενή ηθική του Ντελέζ, βλ. Smith (2016), Smith (2011).

⁴⁴ Την διαδρομή αυτή -από τον Φουκώ στον Ντελέζ και στον Σπινόζα- ως ικανή να λύσει τα προβλήματα της αντίστασης έχει προτείνει πρώτη η Bignall (2008), διακρίνοντας τον Ντελέζ και τον Σπινόζα ως λύση στο αδιέξοδο της φουκωϊκής εννοιολόγησης της αντίστασης να αναδείξει την μετασχηματιστική της δράση ή την αυτοργία της και την ποιοτική, κανονιστική της διαφορά. Το Gilliam (2017) και (2018) προεκτείνει αυτήν την ιδέα θεματοποιώντας την πολιτική στο επίπεδο της εμμένειας και υποστηρίζοντας ότι οι δύο στοχασμοί δεν είναι ασυμβίβαστοι, στον αντίποδα του Grace (2009). Το Checchi (2015) και (2022) υιοθετεί μία «σκληρή» εκδοχή προτεραιότητας της φουκωϊκής αντίστασης μέσω της ντελεζιανής ερμηνείας. Το Smith (2016) διακρίνει με σαφήνεια την απαραμείωτη διαφορά της γραμμής διαφυγής και της αντίστασης και το Thompson (2015-αδημοσίευτο) εξηγεί ότι η ντελεζιανή ερμηνεία της φουκωϊκής αντίστασης αφορά πολύ περισσότερο τον Ντελέζ και πολύ λιγότερο τον Φουκώ.

- Συνάντηση-Συζήτηση-Συνάντηση (II)

«Να βρίσκεσαι στην ίδια πλευρά σημαίνει και να γελάς με τα ίδια πράγματα, ή να μοιράζεσαι μία σιωπή, να μην χρειάζεται να “εξηγείς”.» (Deleuze, 1995, 86) Από το 1977 μέχρι το 1984 οι Φουκώ και Ντελέζ δεν ξαναμίλησαν και δεν ξανασυναντήθηκαν. Υιοθετώντας εδώ την άποψη του Eribon⁴⁵ και παραπέμποντας στα αντίστοιχα χωρία από τις συνεντεύξεις του Ντελέζ⁴⁶, χρειάζεται να πούμε, ότι οι λόγοι της σιωπής δεν ήταν φιλοσοφικοί, ήταν πολιτικοί, αφορούσαν, δηλαδή, την *συγκυρία*... Ούτως ή άλλως, όπως θα έλεγε ο Αλτουσέρ, είναι όλα δύο φορές προσωρινά, όχι μόνο γιατί μια μέρα τα τελειώσουν, αλλά γιατί θα μπορούσαν να μην έχουν καν συμβεί.

⁴⁵ Σύμφωνα με τον Γάλλο βιογράφο του Φουκώ: «Φαίνεται ότι ο πραγματικός λόγος [της απόστασης] είναι περισσότερο πολιτικός. Οι Ντελέζ και Φουκώ κινήθηκαν το 1977 κατά της έκδοσης του Klaus Croissant, δικηγόρου της «ομάδας Baader», που ζήτησε πολιτικό άσυλο στη Γαλλία, και ο οποίος στη Γερμανία κινδύνευε να καταδικασθεί γιατί παρέβη τα δικαιώματα της υπεράσπισης, προσφέροντας υλική βοήθεια στους κατηγορούμενους. Βρίσκεται στα πρόθυρα της έκδοσης, και ο Φουκώ κινητοποιείται. [...] Το βλέπουμε: ο Foucault δεν έδειξε καμία επιφύλαξη στην υποστήριξη του προς τον Γερμανό δικηγόρο. [...] Θέλησε όμως να περιορίσει τη μάχη του σε ένα συγκεκριμένο νομικό πρόβλημα. Θέλει να υποστηρίξει τον δικηγόρο, όχι τους πελάτες του. Σε ό,τι τον αφορά, δεν υπάρχει περίπτωση να υπερασπισθεί τους κατ’ αυτόν “τρομοκράτες”. Αυτό ακριβώς φαίνεται να τον ενοχλεί στην στάση του Deleuze. Ο τελευταίος υπερασπίστηκε επίσης τον Klaus Croissant. Όμως οι δύο φιλόσοφοι υπέγραψαν διαφορετικά κείμενα. Εκείνο του Foucault περιορίζεται στα δικαιώματα της υπεράσπισης και στην άρνηση της έκδοσης. Εκείνο που υπογράφουν οι Deleuze και Guattari παρουσιάζει τη Δυτική Γερμανία ως χώρα που παρεκκλίνει προς την αστυνομική δικτατορία. Αναμφίβολα εκείνη τη στιγμή αρχίζουν να μη “μιλιούνται” οι Foucault και Deleuze. Ή ακριβέστερα, να μη μιλά ο Foucault στον Deleuze. Γιατί δεν υπάρχει καμία έκρηξη, κανένας καβγάς, ούτε και εξήγηση. Πολύ απλά, η μακρά συνύπαρξή τους έληξε. [...] Οι πολύ διαφορετικές εκτιμήσεις των Deleuze και Foucault για την υπόθεση Croissant δεν ήταν παρά αποτέλεσμα των ριζικά διαφορετικών διαδρομών που ακολούθησαν όσον αφορά τα πολιτικά ζητήματα εν γένει. Η αντίθεσή τους γίνεται προφανής την εποχή της διαμάχης περί «νέων φιλοσόφων». Ο Deleuze εξοντώνει τους Glucksmann και Σια σε ένα μικρό φυλλάδιο όπου διαλύει τις κενές και κούφιας έννοιες όσων κατ’ αυτών δεν είναι παρά παλιάτσου τηλεοπτικών εκπομπών. [...] (Ιούνιος 1977). Ο Deleuze δεν αγνοεί ότι ο Φουκώ, έναν μήνα πρωτότερα είχε πλέξει το εγκώμιο του βιβλίου του Glucksmann [...] Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η επιλογή του Foucault, εκείνη τη στιγμή, υπαγορεύθηκε από πολιτικούς μάλλον παρά φιλοσοφικούς υπολογισμούς. Συχνά, τα χρόνια που θα ακολουθήσουν θα μιλήσει για τον Deleuze στους φίλους του. Ιδίως στον Paul Veyne. Είναι «το μόνο φιλοσοφικό πνεύμα» στην Γαλλία, του λέει συχνά. Και μία από τις πλέον διακαείς επιθυμίες του, λίγο πριν πεθάνει, θα είναι η συμφιλίωση με τον Deleuze. Ο Daniel Defert το γνώριζε καλά, και επεδίωξε να ζητήσει από τον Deleuze να μιλήσει στην κηδεία.» (Eribon, 2009, 318)

⁴⁶ Το 1990 στην ερώτηση του Αμερικάνου βιογράφου του Φουκώ για τους λόγους της απόστασής τους, ο Ντελέζ απαντά ότι δεν υπήρχε ένας συγκεκριμένος λόγος, επειδή υπήρχαν πολλοί λόγοι, χωρίς κανένας τους να είναι ουσιαστικός. Ίσως, εξομολογείται ο Ντελέζ, να μην έκαναν πλέον τις ίδιες αξιολογήσεις την ίδια στιγμή για την ίδια περίπτωση. «Είναι παράξενο· δεν σταματήσαμε να βλέπουμε γιατί δεν τα πηγαίναμε καλά, σταματήσαμε να συναντιόμαστε γιατί σταματήσαμε να συναντιόμαστε, γιατί υπήρξε μεταξύ μας μία έλλειψη κατανόησης, μία απόσταση» (cit. in Morar et al., 2016, 18.) Ο Ντελέζ θα είναι ο πρώτος που θα γράψει για την φιλοσοφία του Φουκώ αμέσως μετά τον θάνατό του (2016) και θα αφιερώσει τις διαλέξεις του 1985-6 στην σκέψη του. Όταν ερωτάται «γιατί έγραψε αυτό το βιβλίο» για τον Φουκώ, απάντα «ήταν κάτι που έπρεπε να κάνω», «ήταν δική μου εσωτερική ανάγκη, να γράψω για κάποιον που θαύμαζα τόσο πολύ». (Deleuze, 1995, 84, 94).

Δεύτερο Κεφάλαιο: Φουκώ

- Στήνοντας οδοδείκτες

Χρειαζόμαστε κάποια βασικά όρια για να οργανώσουμε την συζήτηση για την σχέση εξουσίας και αντίστασης στο έργο του Φουκώ. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο βασικά μοντέλα, δύο εννοιολογικά υποστρώματα που χρησιμοποιεί ο Φουκώ για την εξουσία: α) (1973-1978): τις *σχέσεις δυνάμεων* και β) (1978-1984): την *δράση επί της δράσης*. Το πρώτο αντιστοιχεί σε αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «στρατηγική»⁴⁷ θεώρηση, την έποψη, δηλαδή, των σχέσεων εξουσίας ως πολλαπλών σχέσεων δύναμης σε «διηλεκτή μάχη»: το δεύτερο, αντιστοιχεί στην θεώρηση της εξουσίας ως «διαγωγή της διαγωγής», δόμησης του δυνατού πεδίου δράσης διά της δράσης πάνω σε δράση. Το

Διαλέξεις 1972-1978, ΕΤ, ΙτΣ, τ.1. ΒΓ	Διαλέξεις 1978-1984, ΙτΣ, τ. 2, ΧΗ, τ.3 ΕΕ, τ.4 ΟΣ
σχέσεις δυνάμεων	δράση πάνω σε δράση
στρατηγική, διηλεκτής μάχη	διακυβέρνηση, διαγωγή της διαγωγής
πειθαρχία, βιοπολιτική	κυβερνητικότητα, μηχανισμοί ασφαλείας
αντίσταση: τακτική αντιστροφή	από-υποκειμενοποίηση
χρήση των δυνάμεων της εξουσίας εναντίον της	επινόηση εαυτού
τεχνολογίες (ετερο-)υποκειμενοποίησης	τεχνολογίες (αυτο-)υποκειμενοποίησης

πρώτο έχει λειτουργήσει ως υπόστρωμα στην ανάλυση των πολιτικών τεχνολογιών της *πειθαρχίας* και της *βιοπολιτικής* (2011b, 2011) και το δεύτερο στην ανάλυση της διακυβέρνησης (*governmentality*)⁴⁸. Και σ' αυτήν την διάκριση, αντιστοιχεί σχηματικά και η διάκριση δύο μοντέλων αντίστασης, του μοντέλου της «τακτικής αντιστροφής» και της «επινόησης εαυτού» (Thompson, 2003) ή της αντιπαράθεσης (*opposition*) και της κατάφασης (*affirmation*) (Simons, 2013). Η παρουσίαση αυτή είναι *οργανωτικού* χαρακτήρα και δεν υπονοεί ότι σε κάθε «τύπο» εξουσίας αντιστοιχεί ένας «τύπος» αντίστασης. Δεν λείπουν οι αλληλεπικαλύψεις και τα όρια είναι πορώδη: η περίπτωση της *αντί-διαγωγής*, όπως θα δούμε, είναι τόσο απείθεια όσο και απόπειρα μίας άλλης υποκειμενοποίησης. Οι μορφές της αντίστασης, η ανυπακοή ή η απειθαρχία και η

⁴⁷ Για τις δύο σύγχρονες χρήσεις που κάνει ο Φουκώ του όρου *στρατηγική* βλ. παρακάτω

⁴⁸ Δεν πρέπει, ωστόσο, να φανταστούμε ότι οι ιστορικές *τροπικότητες* της εξουσίας, οι πολιτικές τεχνολογίες, διαδέχονται αυστηρά η μία την άλλη. Τουναντίον, «συνυπάρχουν» και ασκούνται, περισσότερο ή λιγότερο αρμονικά, καθώς το διάγραμμα της μίας επηρεάζει, «σπρώχνει» ή αφήνει χώρο για το διάγραμμα της άλλης. Εν ολίγοις, οι συχνά ριζικές διχοτομίες του Φουκώ είναι εννοιολογικές και ποιοτικές, δεν είναι ιστορικές. Εν προκειμένω: Διαβάζουμε στην διάλεξη της 1ης Φεβρουαρίου 1978, για την *κυβερνολογική* [gouvernementalite], ότι «δεν πρέπει να δούμε τα πράγματα με όρους αντικατάστασης μίας κοινωνίας της κυριαρχίας από μία πειθαρχική κοινωνία και της επακόλουθης αντικατάστασης μίας πειθαρχικής κοινωνίας από μία κοινωνία της διακυβέρνησης: στην πραγματικότητα, υπάρχει ένα τρίγωνο, κυριαρχία-πειθαρχία-διακυβέρνηση, η οποία έχει ως πρωταρχικό της στόχο τον πληθυσμό και ως ουσιώδη μηχανισμό της τους μηχανισμούς ασφαλείας» (2017, 83)

επινόηση εαυτού ή η απο-υποκειμενοποίηση είναι οι δύο όψεις ενός νομίσματος και στηρίζονται στις ίδιες προϋποθέσεις: **στην αυστηρή σχεσιακότητα της εξουσίας και στην εμμένεια αυτών των σχέσεων, άλλως, την «μη εξωτερικότητα» της αντίστασης**⁴⁹. Η θεμελιώδης μετατόπιση που δοκιμάζει ο Φουκώ είναι να μην τοποθετήσει την αντίσταση και την εξουσία ή την εξουσία και την ελευθερία σε σχέση εξωτερικότητας, ήτοι να μην τοποθετήσει *ουσίες* την μία έναντι της άλλης, να μην αντιπαραθέσει *ταυτότητες*, αλλά να δείξει ότι η αντίσταση και η ελευθερία είναι *προϋποθέσεις* και ταυτόχρονα, *αποτελέσματα* της εξουσίας (Widder, 2005, 425). Αυτό που διακυβένεται στο πέρασμα της σκέψης του Φουκώ από τη μία μορφή στην άλλη είναι *ο δημιουργικός χαρακτήρας της αντίστασης*. Η δοκιμασία του εγχειρήματος, η μεγαλύτερη δυσκολία που αντιμετωπίζουμε *μαζί* με τον Φουκώ και η άμεση συνέπεια της «μικροφυσικής» είναι η εξής: πώς να ορίσουμε ποιότητες, χωρίς να προϋθέσουμε ουσίες;

Στα όρια του παρόντος, θα εστιάσουμε αρχικά στο πρώτο μοντέλο των σχέσεων δύναμης και της αντίστασης ως “τακτικής αντιστροφής”: θα παρεμβληθεί μία “παρέκβαση” για να αναδιατυπώσουμε το ζήτημα σε διάλογο με το *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* του Ντελέζ, ώστε να διευκρινήσουμε την διάκριση των δυνάμεων [force] σε ενεργό [active] και αντενεργό [reactive] που είναι αλληλένδετη με την διάκριση της βούλησης για δύναμη [volonte de puissance] σε καταφατική [affirmative] και αρνητική [negative]: τέλος, θα προσεγγίσουμε περιορισμένα την ύστερη θεώρηση της αντίστασης και θα εστιάσουμε στο μεστό εντάσεων, *Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία*.

- Εξουσία και Αντίσταση I (σχέσεις δυνάμεων)

Θα μου πουν: «Να που είμαστε πάλι εδώ, πάντοτε με την ίδια ανικανότητα **να διαβούμε την γραμμή, να περάσουμε στην άλλη όχθη**, να ακούσουμε και να αποκαλύψουμε την γλώσσα που έρχεται από κάπου αλλού ή από κάτω πάντα η ίδια επιλογή, στην πλευρά της εξουσίας, αυτού που λέει η ίδια ή που μας ωθεί να πούμε. **Γιατί να μην ακούσουμε εκείνες τις ζωές εκεί, όπου μιλούν με την δική τους φωνή;**» Μα, θα είχε απομείνει τίποτε από αυτό που ήταν [αυτές οι ζωές] στην βιαιότητα ή στην μοναδική τους ατυχία εάν σε μία ορισμένη στιγμή, **δεν είχαν συναντηθεί με την εξουσία [power] και δεν είχαν προκαλέσει τις δυνάμεις της [forces];** [...] Πράγματι, το πιο έντονο σημείο μίας ζωής, το σημείο όπου συγκεντρώνεται η ενέργεια της, είναι το σημείο στο οποίο αντιπαρατίθεται [comes up against] στην εξουσία, παλεύει εναντίον της, επιχειρώντας να *χρησιμοποιήσει τις δυνάμεις της* ή να αποφύγει τις παγίδες της. (Foucault, EW3, 2001, 163)

Μέσω μίας εκφραστικής ταλάντωσης στο όριο της λεπτής ειρωνίας, ο Φουκώ αναγνωρίζει την κρισιμότητα του διακυβευμάτος των μελετών του για την εξουσία. Νομίζω ότι αυτό το απόσπασμα, από τον πρόλογο στην συλλογή *La Vie des homme infames*, το 1977, λίγο μετά την έκδοση του *Βούληση για Γνώση*, προσφέρεται για την άρθρωση των ζητημάτων που μας απασχολούν. Ας το δούμε προσεκτικά.

⁴⁹ Αργά, πολύ αργά χρειάζεται να κάνω την εξής σημείωση: Η ρητή *μη εξωτερικότητα* της αντίστασης είναι πρώτα και κύρια σημείο αυτο-κριτικής του Φουκώ και επανεξέτασης της έννοιας της αντίστασης που βρίσκουμε στην *Ιστορία της τρέλας*. Και, συναφώς, υπόρρητη απάντηση στην ντεριντιανή κριτική.

1.«Να που είμαστε πάλι εδώ, πάντοτε με την ίδια ανικανότητα **να διαβούμε την γραμμή, να περάσουμε στην άλλη όχθη**»: Πράγματι, *δεν μπορούμε* να διαβούμε την γραμμή ή να περάσουμε στην άλλη όχθη, γιατί δεν υπάρχει ούτε «η» γραμμή⁵⁰ ούτε «η» όχθη. Γιατί η εξουσία δεν είναι *υπόσταση*: «Εξουσία με την υποστασιακή έννοια, «le» ρουνοί, δεν υπάρχει.» (1991, 136). Η «αναλυτική» της εξουσίας —στον αντίποδα μίας *θεωρίας* της εξουσίας, που «θεωρεί» το αντικείμενό της άνωθεν, έξωθεν και μακρόθεν,— δεν δέχεται την *υπερβατικότητα* της εξουσίας, («την ανώταρχη αρχή του κράτους»), την αναγωγή στο νόμο και την *μορφική ομοιογένεια*, («την μορφή του νόμου»), την αρχή της *ενότητας*, («την σφαιρική ενότητα μίας κυριαρχίας (sovereignty)»), (Foucault, 2011, 109). Η εξουσία δεν είναι *αντικείμενο* προς ιδιοποίηση ούτε επιδέχεται κατοχής, «δεν είναι κάτι που αποκτάται, αποσπάται ή διαμοιράζεται» (ibid, 11)· δεν είναι **κατηγορήμα** και **δεν ανάγεται σε ένα ενιαίο κυρίαρχο υποκείμενο** (το κράτος ή την αστική τάξη): «η εξουσία [...] δεν νοείται ως ιδιοκτησία *αλλά ως στρατηγική*, ότι τα αποτελέσματα κυριαρχίας που εξασφαλίζει δεν αποδίδονται σε μία «ιδιοποίηση» αλλά σε *διατάξεις, σε χειρισμούς, σε τακτικές, σε τεχνικές, σε τρόπους λειτουργίας*· [...] σ' αυτή αποκρυπτογραφείται περισσότερο *ένα δίκτυο* πάντα τεταμένων σχέσεων, πάντα δραστήριων *παρά ένα προνόμιο* που θα μπορούσε κάποιος να κατέχει [...] η εξουσία περισσότερο ασκείται, παρά κατέχεται» (2011γ, 36). Και, συνεπώς, **δεν υπακούει σε έναν κανόνα δυαδικής κατανομής**: «δεν υπάρχει στην βάση των σχέσεων εξουσίας, και ως γενική μήτρα, μία δυαδική και σφαιρική αντίθεση ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους στο πλαίσιο μίας δυαδικότητας που θα διαδιδόταν από πάνω ως κάτω» (2011, 111) γι' αυτό η εξουσία «δεν ελέγχεται ποτέ εξ ολοκλήρου από μία και μόνο πλευρά» αλλά «διακυβεύεται ανά πάσα στιγμή» (2016, 206).

Σε μία σειρά θέσεων της παραδοσιακής θεωρίας της εξουσίας που υποβαστάζονται από μεταφυσικές παραδοχές, ο Φουκώ αντιπαραθέτει μία σειρά από μεθοδολογικές προτάσεις, που συνιστούν τον εννοιολογικό σκελετό της γενεαλογίας (*του*). Στην θέση μίας ουσίας της εξουσίας που θα έπαιρνε την μορφή μίας υπόστασης, τοποθετεί την έννοια της *δύναμης* ως σχέσης· στην θέση της υπερβατικότητας, της έξωθεν, κεντρικής συγκρότησης και λειτουργίας της εξουσίας, την εμμένεια· στην θέση της δυαδικής αντιπαράθεσης, την πολλαπλότητα των σχέσεων δύναμης· όχι ενότητα, αλλά διασπορά, όχι ταυτότητα, αλλά διαφορά, όχι σταθερότητα, αλλά θεμελιώδη αστάθεια, ευμεταβλητότητα· έναντι της μορφικής ομοιογένειας, της μονοσημαντότητας και της καθολικότητας, η ετερογένεια και η ενικότητα των σχέσεων εξουσίας, η πολυσημαντότητα και η πολυσημεία· έναντι της κεντρικής χωροθέτησης, η τοπικότητα, στην

⁵⁰ (Ελπίζω να καταφέρω να εξηγήσω ότι η απόφαση « “η” γραμμή δεν υπάρχει» δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να επινοηθεί— γιατί η δύναμη *αξιολογεί*.)

θέση της τελεολογίας, η ενδεχομενικότητα⁵¹. Αυτές οι μεθοδολογικές προτάσεις συγκροτούν ένα εξαιρετικά συνεκτικό δίκτυο κατανοητότητας [grid of intelligibility] των σχέσεων εξουσίας που δύσκολα ξεδιαλώνονται σε μεμονωμένες αποφάνσεις: εκτίθενται, λοιπόν, ως προκριματική σύνοψη εν όψει της κατάδυσης στον εξαιρετικά πυκνό εννοιολογικά και πληθωρικό εκφραστικά, θετικό «ορισμό» της εξουσίας, που εκτίθεται σαν αστραπή, στο υποκεφάλαιο “Μέθοδος” του *Βούληση για γνώση*, συγκεφαλαιώνοντας συστηματικά τις επεξεργασίες της περιόδου 1972-1976. «Ορισμος» μεθοδολογικός (πώς να προσεγγίσουμε το πράγμα) και γενετικός (πώς γεννιέται το πράγμα). Πρέπει να τον παραθέσουμε ολόκληρο, πριν πιάσουμε το νυστέρι:

Θεωρώ ότι με τον όρο «εξουσία» πρέπει κατ’ αρχάς να εννοούμε την **πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης που είναι εμμενείς** στον τομέα όπου ασκούνται, έχοντας συγκροτησιακό ρόλο στην οργάνωσή τους: το παιχνίδι που μέσω αδιάκοπων αγώνων και αντιπαραθέσεων τις μετασχηματίζει, τις ενισχύει, τις **αντιστρέφει**: τα **στηρίγματα** που αυτές οι σχέσεις δυνάμεων βρίσκουν οι μεν στις δε, με τέτοιο τρόπο ώστε να σχηματίζουν αλυσίδα ή σύστημα, **ή αντιθέτως, τις ασυμφωνίες** [disjunction] ή τις αντιφάσεις που απομονώνουν τις μεν από τις δε: τις στρατηγικές, τέλος, όπου επενεργούν, και των οποίων το γενικό σχεδιάγραμμα ή η θεσμική αποκρυστάλλωση υλοποιούνται στους κρατικούς μηχανισμούς, στην εκφορά του νόμου, στις κοινωνικές ηγεμονίες. **Η συνθήκη δυνατότητας της εξουσίας**, και σε κάθε περίπτωση, **η οπτική γωνία** που επιτρέπει να κατανοηθεί η άσκησή της, ακόμη και τα πιο «περιφερειακά» αποτελέσματά της, επιτρέποντας επίσης να χρησιμοποιούνται οι μηχανισμοί της ως βάση κατανοησιμότητας του κοινωνικού πεδίου, δεν πρέπει να αναζητηθεί στην πρωτογενή ύπαρξη ενός κεντρικού σημείου, σε μία μοναδική εστία ανώτατης αρχής απ’ όπου θα εκπέμπονταν απορρέουσες και κατιούσες μορφές: **έγκειται στο ασταθές έδαφος των σχέσεων δύναμης** που γεννούν αδιάκοπα, λόγω της ανισότητάς του, καταστάσεις εξουσίας, πάντοτε όμως τοπικές και ευμετάβλητες. (2011, 109)

«Πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης»: Η πρώτη περίοδος εισάγει το γενικό πρίσμα, την πρώτη αρχή της αναλυτικής της εξουσίας, η οποία και επαναλαμβάνεται στο δεύτερο σκέλος. Όπως σχολιάζει ο Ντελέζ, «η δύναμη δεν υφίσταται ποτέ στον ενικό: σχετίζεται κατ’ ουσίαν με άλλες δυνάμεις, και συνακόλουθα κάθε δύναμη συνιστά ήδη σχέση, [...] δεν υπάρχει άλλο αντικείμενο ή υποκείμενο για τη δύναμη εκτός της ίδιας της δύναμης» (2005, 123). Φαίνεται νόμιμο να ρωτήσουμε «τι είναι η δύναμη», αλλά ο Φουκώ δεν θα μας απαντήσει, ακριβώς γιατί στο πλαίσιο της απο-υποστασιοποίησης της ανάλυσης της εξουσίας, το ερώτημα δεν είναι πλέον «τι», αλλά «πώς» (Foucault, 2002, 39). Ο Kelly στην λέξη-λέξη ερμηνεία του (2013, 63) επισημαίνει ότι για κάποιον λόγο ο Φουκώ διακρίνει την δύναμη [force] από την εξουσία [power, pouvoir]

⁵¹ Αυτή η τελευταία διάσταση καίτοι δεν διατυπώνεται ρητά στο *Βούληση για Γνώση*, είναι αναγκαία και εσωτερική προϋπόθεση του στρατηγικού μοντέλου. Πβ. στο *Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία*: «Μπορούμε να συλλάβουμε πλέον τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της ιστορικής αίσθησης, όπως την εννοεί ο Νίτσε, ο οποίος αντιθέτει στην παραδοσιακή ιστορία τη wirkliche Historie. Η τελευταία ανατρέπει την κατεστημένη σχέση μεταξύ της επέλευσης του συμβάντος και της διηγετικής αναγκαιότητας. Υπάρχει μία ολόκληρη παράδοση της ιστορίας (θεολογική ή ορθολογιστική), η οποία τείνει να διαλύσει το ενικό συμβάν εντός μίας ιδεώδους συνέχειας —τελεολογικής κίνησης ή φυσικής αλληλουχίας. Η «πραγματική» ιστορία επιτρέπει την επάνοδο του συμβάντος με όλη τη μοναδικότητα και την οξύτητα που το χαρακτηρίζει. Με τη λέξη συμβάν δεν πρέπει να εννοήσουμε μία απόφαση, μία συνθήκη, μία ηγεμονία ή μία μάχη, αλλά μία σχέση δυνάμεων η οποία ανατρέπεται, μία καταληφθείσα εξουσία, **ένα λεξιλόγιο χρησιμοποιημένο ε νέου και στραμμένο κατά των πρώην χρηστών του**, μία κυριαρχία που εξασθενεί, που είναι σε ύφεση, που αυτοδηλητηριάζεται, μία άλλη κυριαρχία, η οποία εισελαύνει προσωπίδοφορος. Οι διακυβευόμενες εντός της ιστορίας δυνάμεις δεν υπακούουν ούτε σε έναν προορισμό ούτε σε κάποια μηχανή αρχή, αλλά αποκλειστικά και μόνο στο τυχαίο της πάλης. Δεν εκδηλώνονται ως διαδοχικές μορφές μίας πρωταρχικής πρόθεσης: ούτε προσλαμβάνουν τον χαρακτήρα αποτελέσματος. Εμφανίζονται πάντα εντός της ενικής τυχαιότητας του συμβάντος.» (2011b, 68)

αλλά αυτό ουδέποτε καθίσταται σαφές από τον ίδιο· ο Kelly προτείνει να καταλάβουμε τους δύο όρους ως συνώνυμους. Νομίζω ότι αυτό καίτοι βοηθά στην κατανόηση, δεν μας πάει πολύ μακριά.

«Αν ήθελα να φανώ επιτηδευμένος, θα χρησιμοποιούσα την «γενεαλογία της ηθικής» ως τον γενικό τίτλο αυτού που κάνω. Ήταν ο Νίτσε που προσδιόρισε την σχέση εξουσίας ως το γενικό επίκεντρο, ας πούμε, του φιλοσοφικού λόγου [...] Ο Νίτσε είναι ο φιλόσοφος της εξουσίας, που κατάφερε να σκεφτεί την εξουσία χωρίς να εγκλωβίσει τον εαυτό του σε μία πολιτική θεωρία για να το κάνει [...] Ο μόνος φόρος τιμής που αξίζει στη σκέψη του Νίτσε είναι ακριβώς να την *χρησιμοποιήσει* κανείς (utilize) [...]» (1980, 53) Όπως σημειώνει ο Sluga, όμως, δεν υπάρχει ο Νίτσε του Φουκώ, αλλά οι Νίτσε, εις εκ των οποίων είναι ο Νίτσε του Ντελέζ (2006, 223-4)· η ανάλυση της εξουσίας ως πολλαπλότητας σχέσεων δύναμης *χρησιμοποιεί* και *ενεργοποιεί* το *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* (Thompson, 2015, 7· Protevi, 2016, 121· Patton, 2016, 160). Ο ιδιότυπος μονισμός της αναλυτικής της εξουσίας δεν θα πρέπει να διαβαστεί ως ανάλογος του νιτσεϊκού μονισμού της βούλησης για δύναμη αλλά της ερμηνείας αυτού του “μονισμού”⁵² από τον Ντελέζ, όπου «δεν υπάρχει ποσότητα πραγματικότητας· κάθε πραγματικότητα είναι ήδη ποσότητα δύναμης». (Deleuze, 2002, 64).

Προς το παρόν, σημειώνω ότι ο Φουκώ χρησιμοποιεί την έννοια της *δύναμης* [force] αλλά ποτέ δεν χρησιμοποιεί την έννοια της βούλησης για δύναμη [volonte de puissance] και στον βαθμό που υιοθετεί τις σχέσεις δυνάμεων ως εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων εξουσίας, φαίνεται να μεταγλωττίζει τρόπον τινά την βούληση για δύναμη [puissance] σε εξουσία [pouvoir]⁵³— ωστόσο, δε νομίζω ότι συμβαίνει κάτι τέτοιο: δεν νομίζω, δηλαδή, ότι η νιτσεϊκή/ντελεζιανή διάκριση *force* και *volonte de puissance* ταυτίζεται με την φουκωϊκή διάκριση *force* και *pouvoir*. Και αυτή είναι μεταξύ άλλων η δυσκολία του Φουκώ: η διάκριση *force* - *volonte de puissance* διακρίνει την φυσική δράση από την ποιότητα. Η διάκριση *force*-*pouvoir* δεν το κάνει αυτό, αλλά διακρίνει *διαστάσεις*, επίπεδα άσκησης της εξουσίας, διακρίνει το γίνεσθαι των δυνάμεων από το είναι των επικυριαρχιών⁵⁴ (domination). Η χρήση του εννοιολογικού υποστρώματος των σχέσεων δύναμης είναι σύστοιχη με τον ορισμό της *μικροφυσικής* διάστασης και επιστρατεύεται για να επιτελέσει την

⁵² “Μονισμός” σε εισαγωγικά, “μονισμός” ως αιχμή της επίθεσης στον “δυϊσμό”, γιατί πρόκειται για έναν “μονισμό” προπαρασκευαστικό του πλουραλισμού που απαιτεί η έννοια της δύναμης *ως διαφοράς*: Αν το νόημα ενός πράγματος συνίσταται στην δύναμη που το ιδιοποιείται, και συνεπώς «η ιστορία ενός πράγματος, γενικά, είναι η διαδοχή των δυνάμεων που το σφετερίζονται και η συνύπαρξη των δυνάμεων που μάχονται για να το σφετερισθούν [...] άρα το νόημα είναι πολύπλοκη έννοια: υπάρχει πάντοτε πολλότητα νοημάτων» γι’ αυτό, για το Νίτσε σύμφωνα με τον Ντελέζ, «ο πλουραλισμός [...] είναι ένα και το αυτό με την ίδια την φιλοσοφία» (Deleuze, 2002, 14)

⁵³ Αυτό υποστηρίζει ο Schrift γράφοντας πως υπάρχει *αναλογία* μεταξύ εξουσίας και βούλησης για δύναμη: «By analyzing power in this way, Foucault’s position develops as an analogue to Nietzsche’s “monism” of will to power: for the Nietzschean interpretive framework in which everything is evaluated as a manifestation of healthy or decadent will to power, Foucault substitutes an analytic grid that transforms the traditional disjunctions concerning conceptions of power—as something possessed by some and imposed upon others—into a continuum of power-knowledge which views “power” as omnipresent in the body politic.[...] it is this analogy to Nietzsche’s will to power that makes possible the most Nietzschean dimension of Foucault’s power-analytic—the emphasis on the productivity of power.» (Schrift, 1995, 42) Στην συνέχεια, τόσο στο παρόν όσο και στο επόμενο κεφάλαιο, με ενδιαφέρει να τροποποιήσουμε αυτήν την αναλογία.

⁵⁴ Η χρήση της λέξης κυριαρχίας δεν πρέπει να μας μπερδεύει. Ο Φουκώ αντιτίθεται στην θεωρία της εξουσίας *ως κυριαρχίας* με την έννοια της sovereignty (2002, 46). Εξακολουθεί να χρησιμοποιεί όμως την κυριαρχία - domination, την οποία δεν πρέπει να εκλάβουμε ως “καταστολή”: το στοιχείο της κυριαρχίας-domination είναι ανεξάλειπτο με την έννοια ότι υποδηλώνει την λειτουργία της εξουσίας ως συστατικής ενός πεδίου δυνάμεων (εν προκειμένου του υποκειμένου) το οποίο ελέγχεται και ρυθμίζεται, *καθυποτάσσεται*, όχι όμως *έξωθεν* αλλά εκ των έσω (2002, 45-6).

άρνηση της υποστασιακής, ουσιοκρατικής θέωρησης της εξουσίας, και να δείξει ότι οι κρατικοί μηχανισμοί, οι θεσμοί, το ίδιο το κράτος είναι «τερματικές μορφές», *αποτελέσματα επιφάνειας*, είναι αποκρυσταλλώσεις, ιζηματοποιήσεις, «καταστάσεις εξουσίας». Ο Φουκώ χρησιμοποιεί την *φυσική των δυνάμεων*— είναι στον ορίζοντα της απουποστασιοποίησης της εξουσίας *που χρειάζεται την έννοια της δύναμης* (force).

«Σχέσεις δυνάμεων» και «μικροφυσική» πάνε μαζί. “Ταίρι” της δύναμης είναι η διαφορά, γιατί η διαφορά είναι πάντοτε *διαφορά δύναμης* σ’ ένα πεδίο διασποράς⁵⁵ πολυσημιακών και άνισων, ασύμμετρων, σχέσεων δύναμης. Εξετάζοντας το ψυχιατρικό άσυλο⁵⁶, ο Φουκώ σημειώνει: «η εξουσία υπάρχει μόνο επειδή υπάρχει διασπορά, λαβές, δίκτυα, αμοιβαία υποστήριξη, διαφοροποιήσεις δυναμικής [differences of potential], δυσαναλογίες, κ.λπ.. Είναι σ’ αυτό το σύστημα διαφορών, το οποίο πρέπει να αναλυθεί, που η εξουσία *μπορεί να ξεκινήσει να λειτουργεί.*» (2006, 4). Σώμα-δύναμη *ενώπιον* σώματος-δύναμης *μεταξύ* σωμάτων-δυνάμεων: για παράδειγμα, το ψυχιατρικό άσυλο είναι μία τακτική διευθέτηση δυνάμεων-σωμάτων διότι για να ασκηθεί το ιατρικό βλέμμα (medical gaze) απαιτείται μία ορισμένη κατανομή δυνάμεων, σωμάτων, συμπεριφορών που σχηματοποιείται στα όρια μίας εμμενούς πειθαρχικής τάξης [immanent order] (2006, 3)· γιατί, στις αρχές του 19ου αιώνα το κριτήριο με το οποίο αποδίδεται πλέον η κατηγορία της τρέλας δεν απορρέει από την τάξη της εσφαλμένης αναπαράστασης (ο τρελός [madman] έχει εσφαλμένη αντίληψη της πραγματικότητας) αλλά αυτό

που χαρακτηρίζει πλέον τον τρελό [...] είναι η εξέγερση μίας δύναμης (force) [...] εάν αυτή η [...] δύναμη της τρέλας είναι ο στόχος των τακτικών του ασύλου, εάν είναι πράγματι είναι ο αντίπαλος αυτών των τακτικών, τι άλλο μπορεί να είναι η θεραπεία παρά η καθυπόταξη (submission) αυτής της δύναμης;(2006, 7, 8).

Να τονίσω ότι ο Φουκώ σ’ αυτήν την διάλεξη εξετάζει χειρουργικά τα γραπτά του ψυχιάτρου Pinel⁵⁷. Γιατί αναφέρομαι σ’ αυτές τις λεπτομέρειες; Για να ισχυριστώ ότι η χρήση της έννοιας της δύναμης *συναίρει* την φυσική, την φιλοσοφική και την ιστορική της σημασία στην συγκρότηση της ψυχιατρικής, γιατί ο Φουκώ προχωρά στην σύνταξη του εννοιολογικού του εξοπλισμού *μαζί* με το αντικείμενό του.

⁵⁵ Η αρχή της διασποράς, η εκκέντρωση που προϋποθέτει η ανάλυση έναντι της θεωρίας, είχε διατυπωθεί ρητά στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*, μεθοδολογική αρχή που υπακούει την εξάρθρωση της ταυτότητας: «Μια σφαιρική περιγραφή συσφίγγει όλα τα φαινόμενα γύρω από ένα μοναδικό κέντρο -θεμελιώδης αρχή, σημασία, πνεύμα, κοσμοθέαση, συνολική μορφή· αντίθετα, μία γενική ιστορία θα εκδίπλωνε τον χώρο μίας διασποράς. [...] να σκεφτούμε τη διαφορά, να περιγράψουμε παρεκκλίσεις και διασπορές, να εξαρθρώσουμε την καθησυχαστική μορφή του ταυτόσημου.» (2017α, 22, 25). Τα μεθοδολογικά στοιχεία της ανάλυσης λόγου που εκτίθενται στην *Αρχαιολογία* σχηματίζουν το μεθοδολογικό υπόστρωμα της ανάλυσης της εξουσίας — βλ. και το Widder (2005).

⁵⁶ Στις διαλέξεις για την *Ψυχιατρική Εξουσία* ο Φουκώ εξυφανεί την αυτοκριτική του σε σχέση με την σύλληψη της εξουσίας επί της τρέλας ως (αποκλειστικά) εξουσίας αποκλεισμού στο *Ιστορία της Τρέλας*, επισημαίνει για πρώτη φορά την διακριτή υλικότητα της εξουσίας που δεν ταυτίζεται με την βία επί των σωμάτων και εισάγει τον όρο μικροφυσική, (2006, 14-5).

⁵⁷ «Consequently, the tactic of the asylum in general and, more particularly, the individual tactic applied by the doctor to this or that patient within the general framework of this system of power, will and must be adjusted to the characterization, to the localization, to the domain of application of this explosion and raging outburst of force. So that if the great, unbridled force of madness really is the target of the asylum tactics, if it really is the adversary of these tactics, what else can cure be but the submission of this force? And so we find in Pinel this very simple but, I think, fundamental definition of psychiatric therapeutics, a definition that, notwithstanding its crudity and barbaric character, is not found prior to this period. The therapeutics of madness is “the art of, as it were, subjugating and taming the lunatic by making him strictly dependent on a man who, by his physical and moral qualities, is able to exercise an irresistible influence on him and alter the vicious chain of his ideas.”» (2006, 8)

Συνεχίζω: η έννοια της δύναμης απελευθερώνει την ανάλυση της εξουσίας από την επικράτεια της φυσικής βίας, χωρίς να της στερεί τίποτα από την υλικότητά της, επαναφέροντας την έννοια του σώματος: το σημείο εφαρμογής της εξουσίας είναι πάντοτε το σώμα και έτσι κάθε εξουσία είναι *φυσική-υλική* (physical) χωρίς να είναι βίαιη. Η «μικροφυσική των σωμάτων» (2006, 14) καθιστά εφικτή την διάκριση της καθυπόταξης από την καταστολή:

Η καθυπόταξη [...] μπορεί κάλλιστα να είναι άμεση, υλική, να χρησιμοποιεί *δύναμη εναντίον δύναμης* και εντούτοις να μην είναι βίαιη. Μπορεί να είναι υπολογισμένη, οργανωμένη, τεχνικά σχεδιασμένη, μπορεί να είναι διακριτική, να μην καταφεύγει ούτε σε όπλα ούτε στην τρομοκρατία, και εντούτοις να ανήκει πάντα στην τάξη του σώματος. (2011γ, 36, ο τονισμός δικός μου)

Με την διατύπωση «δύναμη εναντίον δύναμης» δεν πρέπει να συλλάβουμε μία συμμετρική αντίθεση στην οποία ανάγονται όλες οι επιμέρους: τουναντίον, «δύναμη εναντίον δύναμης» σημαίνει ακριβώς ότι *δεν υπάρχει δύναμη χωρίς σχέση και δεν υπάρχει σχέση χωρίς δύναμη*. Υπενθυμίζω την ανάλυση των δυνάμεων στο *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*: «Δεν υπάρχει αντικείμενο (φαινόμενο) που να μην κατέχεται ήδη, αφού καθ' εαυτό είναι όχι μία φαινομενικότητα, αλλά η εμφάνιση μίας δύναμης. Κάθε δύναμη βρίσκεται λοιπόν σε ουσιώδη σχέση με μία άλλη δύναμη. Το είναι της δύναμης είναι ο πληθυντικός. Θα ήταν κυριολεκτικά παράλογο να σκεφθούμε την δύναμη στον ενικό. [...]» (Deleuze, 2002, 18). Η «πολλαπλότητα» των σχέσεων δύναμης δεν πρέπει να γίνει αντιληπτή ως αθροιστική πληθώρα: ένα ζεύγος σωμάτων-δυνάμεων εδώ (α-β) κι ένα άλλο (γ-δ) πιο πέρα. Μικροφυσική της εξουσίας σημαίνει *πεδίο δυνάμεων* που στην βάση της διαφοράς και της ανισότητάς τους αλληλεπιδρούν σε άπειρο συνδυασμό συσχετίσεων (πολλαπλότητα): η μικροφυσική *ανάλυση* της εξουσίας έχει πάντα ως αναφορά «τα ίδια τα σώματα, με την υλικότητά τους και τις δυνάμεις τους» (2011γ, 36) και γι' αυτό, η εξουσία «πρέπει να αναλύεται ως κάτι που κυκλοφορεί, ή μάλλον ως κάτι που λειτουργεί μόνο αλυσιδωτά»: «η εξουσία διαμετακομίζεται μέσω των ατόμων, δεν ασκείται *επί αυτών*» (2002, 46). Η μικροφυσική είναι «μίκρο-» γιατί αναλύει τις σχέσεις εξουσίας από την σκοπιά της άμεσης συσχέτισης των σωμάτων⁵⁸ και όχι από τις κορυφές του κράτους και είναι «φυσική» γιατί δεν ερευνά την εξουσία ως «εσωτερικότητα», δεν αναρωτιέται «γιατί ορισμένοι θέλουν να εξουσιάζουν;» αλλά «τι ακριβώς συμβαίνει αυτή την ώρα, στο πεδίο, στην *επιφάνεια* της διαδικασίας καθυπόταξης ή στις συνεχείς αυτές και αδιάλειπτες *διαδικασίες* που καθυποτάσσουν το σώμα των ανθρώπων, κατευθύνουν τις χειρονομίες τους, διέπουν τις συμπεριφορές τους.» (2002, 45).

«Πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης που είναι εμμενείς στον τομέα όπου ασκούνται, έχοντας συγκροτησιακό ρόλο στην οργάνωσή τους»: Σε άμεση συνάρτηση με τα παραπάνω, είναι εμφανές, ότι εμμενής είναι κατ' αρχήν η σκοπιά της αναλυτικής της εξουσίας. Περαιτέρω, επεξηγώντας τον ορισμό ο Φουκώ σημειώνει: «οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε θέση εξωτερικότητας προς άλλους τύπους σχέσεων (οικονομικές διαδικασίες, σχέσεις γνώσης, σχέσεις φύλου): συνιστούν τα άμεσα αποτελέσματα διάφορων διαχωρισμών, ανισοτήτων, ανισοροπιών που παράγονται σ' αυτές και αποτελούν αντιστοίχως τις εσωτερικές

58

προϋποθέσεις αυτών των διαφοροποιήσεων,[...] έχουν εκεί που λειτουργούν άμεσο παραγωγικό ρόλο» (2011, 111) Είναι χαρακτηριστικό εδώ ότι ο Φουκώ επεκτείνει εντός παρενθέσεως το μοντέλο των σχέσεων δυνάμεις: *οι οικονομικές, οι έμφυλες, οι γνωσιακές διαδικασίες συνίστανται σε σχέσεις δύναμης*: έτσι, οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι κάτι που “επιπροστίθεται” σε άλλους τύπους σχέσεων, αλλά η εκ των έσω οργάνωσή τους. (Παρακάτω, ο κανόνας της εμμένειας γνώσης και εξουσίας θα διατυπωθεί ρητά: «Ανάμεσα στις τεχνικές γνώσης Συνεπώς, οι σχέσεις εξουσίας δεν συνιστούν το αποτέλεσμα μίας έξωθεν διαρρυθμίσσης, δεν υπακούουν σε εξωτερικές αρχές: υπάρχει στο επίπεδο της μικροφυσικής μία “αυτοδιαρρυθμίσση” των σχέσεων εξουσίας, η οποία, ωστόσο, *επικοινωνεί* με «τους κρατικούς μηχανισμούς, [την] εκφορά του νόμου, [τις] κοινωνικές ηγεμονίες». Η σύσταση να δούμε τις σχέσεις εξουσίας «εκεί όπου ασκούνται» είναι η διατύπωση του νομιναλισμού του Φουκώ, η εκ μέρους του άρνηση της μορφικής ομοιογένειας της εξουσίας, η χειρονομία που δείχνει την ενικότητα: δεν πρέπει να πούμε ότι η οικογένεια είναι ένα μικρο-κράτος ή ότι το κράτος μία μεγα-οικογένεια, αλλά να δείξουμε *την ανασύνδεση* της μικροφυσικής με τη “μακροφυσική” ή την «διπλή οροθέτησή» τους (double conditioning). Ας δούμε πως:

«Πρέπει ασφαλώς να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός, δεν είναι δομή, δεν είναι κάποια δύναμη με την οποία κάποιοι θα είχαν προικιστεί· είναι *το όνομα* που αποδίδουμε σε μία σύνθετη στρατηγική κατάσταση εντός μίας δεδομένης κοινωνίας» (2011, 110) Το πρώτο σκέλος, οι τρεις αρνήσεις, είναι η ανάπτυξη του νομιναλισμού έναντι της σκέψης της καθολικότητας— η συνέχεια της περιόδου «είναι το όνομα...» χρειάζεται προσοχή, γιατί μόλις πρωτύτερα το «όνομα» αποδόθηκε σε *τρεις* περιπτώσεις, διακρίνοντας *τρεις* διαστάσεις εις απάντηση του ερωτήματος «πώς οι μεγάλες στρατηγικές της εξουσίας *επὶ γίνονται και εξαρτώνται* όσον αφορά τις συνθήκες άσκησής τους από το επίπεδο των μικρο-σχέσεων εξουσίας» (1991, 36). Επιστρέφουμε στον «ορισμό»: Διακρίνουμε α) την διάσταση όπου οι σχέσεις δυνάμεων, είναι απολύτως ασταθείς και διάσπαρτες, εμπλεκόμενες σε ένα *παιχνίδι* αδιάκοπου αγώνα (παιχνίδι, γιατί είναι αβέβαια η έκβαση) β) τον σχηματισμό μίας αλυσίδας ή ενός συστήματος (μέσω στηριγμάτων ή διαξέυξεων) εντός αυτού του αδιάκοπου αγώνα και γ) στον βαθμό που αυτές οι αλυσίδες ή τα συστήματα αποκτούν μία συνεκτικότητα αναδύονται στρατηγικές, οι οποίες με τη σειρά τους, καταλήγουν να υλοποιούνται από και διά των μηχανισμών και των θεσμών. Από το α) — «το ασταθές έδαφος των σχέσεων δύναμης» — γενιούνται μέσω του β) «*καταστάσεις εξουσίας*, πάντοτε τοπικές και ευμετάβλητες», ενώ «“η” εξουσία»:

ως προς τη μόνιμη, επαναληπτική, αδρανή και αυτοαναπαραγωγική της διάσταση, είναι απλώς το συνολικό αποτέλεσμα που σκιαγραφείται με αφετηρία όλες αυτές τις κινητικότητες, η αλληλουχία που στηρίζεται σε κάθεμία από αυτές και επιδιώκει από την άλλη να τις παγιώσει» (2011, 110).

Υπό την σκοπιά όλων των παραπάνω, πρέπει να καταλαβαίνουμε την διατύπωση της 3ης μεθοδολογικής πρότασης του *Βούληση για γνώση*, «η εξουσία έρχεται από κάτω»: παραπέμπει στην και προϋποθέτει την απο-υποστασιοποίηση της εξουσίας, την μικροφυσική των σωμάτων και των δυνάμεων στην υλικότητά τους, την προσήλωση στην ενικότητα του τόπου άσκησης, την θεμελιώδη αστάθεια και την άρση της μορφικής ομοιογένειας. Το «παιχνίδι», οι «αλυσίδες» και τα «συστήματα», οι «μεγάλες στρατηγικές» επικοινωνούν καθώς «οι μεγάλες κυριαρχίες συνίστανται στα ηγεμονικά αποτελέσματα που στηρίζονται

συνεχώς από την ένταση όλων αυτών των αντιπαραθέσεων» (2011, 111). Υπάρχει ένα «πάνω» επειδή υπάρχει ένα «κάτω» αλλά μεταξύ τους δεν υπάρχει κανένα κενό, το πρώτο είναι το αποτέλεσμα επιφανείας του δεύτερου και η προοπτική της ανάλυσης είναι θεμελιώδης: Εάν κοιτώ την θάλασσα από την αμμουδιά μία μέρα με συννεφιά και νηνεμία, αντικρύζω την αταραξία, την «επαναληπτική και αδρανή» επιφάνεια ενός καθρέφτη: αυτό δεν σημαίνει ότι τα ψάρια, τα φύκια, τα σωματίδια της άμμου, τα κοράλια και οι πεταλίδες δεν πασχίζουν με απαραμείωτη ένταση στην ίδια θάλασσα, αφού μεταξύ αυτής της επιφάνειας και της ζωής του νερού δεν μεσολαβεί καμία απόσταση.

Επιστρέφω στο κείμενο: οι πολλαπλές σχέσεις δυνάμεων — στις έμφυλες σχέσεις, στην οικογένεια, στην παραγωγή, στις σχέσεις γνώσης— είναι τα στηρίγματα των ηγεμονικών κυριαρχιών. Ο Φουκώ θα κωδικοποιήσει τη λειτουργία των τοπικών εστιών σχέσεων δύναμης με το όνομα «τακτικές εξουσίας» και την δυναμική γραμμή που σχηματίζουν, τις διαδοχικές τους αλληλουχίες, την κωδικοποίησή τους ή την συναρμογή τους, «στρατηγικές εξουσίας». Οι τακτικές και οι στρατηγικές συναρθρώνονται παρά ή μάλλον εξαιτίας της ριζικής ετερογένειας τους (σύνθεση διάζευξης ή συνθετική διάζευξη) (Widder, 2004· Gilliam, 2017). Την αρχή που διέπει αυτήν την συνάρθρωση ονομάζει ο Φουκώ *κανόνα της διπλής οροθέτησης* (double conditioning):

Καμμία «τοπική εστία» και «κανένα σχήμα μετασχηματισμού» δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν αν, με μία σειρά διαδοχικών αλληλουχιών, δεν εγγράφονταν τελικώς σε μία συνολική στρατηγική. Και αντιστρόφως, καμία στρατηγική δεν θα μπορούσε να διασφαλίσει σφαιρικά αποτελέσματα αν δεν στηριζόταν σε επακριβείς και λεπτές σχέσεις που της χρησιμεύουν όχι ως εφαρμογή και συνέπεια, αλλά ως στήριγμα και έρεισμα. Ανάμεσα τους δεν υπάρχει ασυνέχεια, σαν να επρόκειτο για διαφορετικά επίπεδα (το ένα μικροσκοπικό και το άλλο μακροσκοπικό)· αλλά δεν υπάρχει ούτε ομοιογένεια· πρέπει περισσότερο να στοχαστούμε τη διπλή οροθέτηση μίας στρατηγικής από την ιδιοτυπία των πιθανών τακτικών και των τακτικών από το στρατηγικό περίβλημα που τις θέτει σε λειτουργία. (2011, 117)

Ο κανόνας της διπλής οροθέτησης μεταξύ στρατηγικών και τακτικών αναφέρεται στην λειτουργία της μεταξύ τους σχέσης: οι στρατηγικές ενεργοποιούν ορισμένες σχέσεις δυνάμεων υποβοηθώντας τες να αναπτυχθούν συνεκτικά και με σταθερότητα, ενώ οι τακτικές σχηματίζουν τα *άγκιστρα* μίας στρατηγικής συνιστώντας έτσι «στηρίγματα», «λαβές». Η ριζική ετερογένεια, επαναλαμβάνουμε, δεν αποκλείει την αμοιβαία οροθέτηση. **Πολύ περισσότερο, η ριζική ετερογένεια συνεπάγεται την αστάθεια της συνάρθρωσης**, αστάθεια που προκύπτει από την ενδεχομενικότητα του τακτικού επιπέδου: στα πλαίσια αυτού του ισχυρισμού, η διατάραξη των «λεπτών σχέσεων» που υποβαστάζουν την σύσταση, την εκδίπλωση και την λειτουργία μίας σφαιρικής στρατηγικής θα μπορούσε να επιφέρει την παρεμπόδιση της στρατηγικής (Widder, 2004, 423· Nale, 2013, 487). Ας επιστρέψουμε σε μία ήδη γνωστή μας λεπτομέρεια: «η εξουσία δεν ασκείται έτσι απλά, ως υποχρέωση ή απαγόρευση, σε εκείνους «που δεν την έχουν»· τους επενδύει, περνά από αυτούς και μέσα από αυτούς· *στηρίζεται σ' αυτούς, όπως ακριβώς και εκείνοι, στον αγώνα τους εναντίον της, στηρίζονται με τη σειρά τους στις λαβές που διαθέτει πάνω τους.*» (2011γ, 36, τονισμός δικός μου). Υπάρχει λόγος που ο Φουκώ επιμένει στην χρήση του όρου “λαβή”· οι τακτικές είναι κάτι σαν “αγκιστρα” (hinges) μεταξύ των δυνητικά ολοποιητικών αποτελεσμάτων των στρατηγικών και της αντίστασης σ’ αυτές τις στρατηγικές, αντίσταση που εκδηλώνεται αναγκαία στο επίπεδο των τακτικών

αποσταθεροποιώντας την ίδια την συνάρθρωση (Nale, *ibid*): εξού και η αντίσταση στο “στρατηγικό” μοντέλο σύλληψης της εξουσίας —με την έννοια της γενικής διαπάλης των σχέσεων δύναμης— εμφανίζεται να λειτουργεί μέσω *τακτικής αντιστροφής* (Thompson, 2004, 116): «[οι σχέσεις εξουσίας] δεν είναι μονοσήμαντες αλλά ορίζουν αναρίθμητα σημεία αντιπαράθεσης, εστίες αστάθειας, καθεμία εκ των οποίων περιέχει τα δικά της ενδεχόμενα συγκρούσεων, αγώνων, πρόσκαιρης έστω *αντιστροφής* των συσχετισμών δύναμης» (Foucault, 2011γ, 36).

Εάν λοιπόν, ένα “άγκιστρο” (hinge) συγκρατεί την αποτελεσματικότητα της στρατηγικής ή ακόμη περισσότερο την σύστασή της, η δεύτερη είναι πάντοτε σε μία κατάσταση “επίφοβη”— ή «διακυβεύεται κάθε στιγμή». Είναι αυτή λοιπόν η διαζευκτική σύνθεση τακτικών-στρατηγικών που καθιστά δυνατή την εκδίπλωση σφαιρικών στρατηγικών εξουσίας την ίδια στιγμή που δύναται να την υπονομεύσει.⁵⁹

Επιστρέφω, ανακεφαλαιώνοντας, στις μεθοδολογικές διαφορές που προκρίναμε. Θα πρέπει να πούμε, ακολουθώντας τις συνέπειες του σχήματος της διπλής οροθέτησης και της εμμένειας ετερογενών διαστάσεων, ότι ο Φουκώ δεν αρνείται ότι υπάρχει ένας βαθμός ενότητας «της» εξουσίας ή ότι δεν ασκείται και από κάποιο ύψος. Η γενεαλογία δεν εξάλειψε αυτές τις αντιλήψεις, αλλά τις κατέστησε δευτερεύουσες: η ενότητα προκύπτει ως αποτέλεσμα της διασποράς, η ατομικότητα ως αποτέλεσμα της πολλαπλότητας, η κατιούσα δράση της άσκησης της εξουσίας ως αποτέλεσμα της ανιούσας, η ταυτότητα ως αποτέλεσμα της ρύθμισης της διαφοράς, η ουσία ως υποστασιοποίηση των σχέσεων— το κράτος, τελικά, όχι πηγή ή αιτία της εξουσίας αλλά αποτέλεσμα πολλαπλών διαδικασιών στρατηγικοποίησης των τοπικών σχέσεων εξουσίας.⁶⁰

2. «Να που είμαστε πάλι εδώ, πάντοτε με την ίδια ανικανότητα [...] να ακούσουμε και να αποκαλύψουμε την γλώσσα που έρχεται από κάπου αλλού ή από κάτω [...] **Γιατί να μην ακούσουμε εκείνες τις ζωές εκεί, όπου μιλούν με την δική τους φωνή;**» Ο Φουκώ με την ίδια κίνηση που καθαίρεσε την αντίληψη για τις “όχθες”, υπονόμωσε την ιδέα περί συμμετρικής αντίθεσης εξουσίας και αντίστασης: η εξουσία και η αντίσταση είναι ομότοπες, καθώς «εκεί που υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση και [...] ωστόσο, ή μάλλον, γι’ αυτό ακριβώς, η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε θέση εξωτερικότητας προς την εξουσία.» (2011, 112). Ακριβώς, λοιπόν, επειδή πρόκειται περί *σχέσης* —δύναμη ενόπιον δύναμης— η αντίσταση είναι *εμμενής* στις σχέσεις εξουσίας. Οι ετερογενείς αντιστάσεις, έστω και οι απειροελάχιστες *τριβές*, είναι αυτό ακριβώς που καθιστά τις σχέσεις δύναμης «ένα παιχνίδι ανισοτικών και ευκίνητων σχέσεων» (Foucault, 2011, 111·

⁵⁹ «In sum, because **resistance occurs at the tactical level, and because tactics and strategies are co-conditioning and immanent to each other, any resistance to strategies such as pastoral power, disciplinary power, or biopower must be anchored in tactics constituting these very strategies.** That is, the possibility of an escape or flight from any strategic regime is always immanent to every specific application of power, and this aspect of power derives from the “double conditioning” of tactics and strategies, whereby unstable tactical relations constitute potentially totalizing strategies and these strategies are built on unpredictable, tenuous tactical relations.» (Nale, 2013, 489)

⁶⁰ Ο Protevi υποστηρίζει ότι αυτός ο ισχυρισμός του Φουκώ, ήτοι ότι οι «άνισες, ετερογενείς, ευμετάβλητες και τεταμένες» πολλαπλές σχέσεις δύναμης κωδικοούνται στις στρατηγικές διά της ενσωμάτωσής τους (2011, 110) είναι ένα απευθείας δάνειο από το *Διαφορά και Επανάληψη*, καθώς κεντρική ιδέα της διαφορικής οντολογίας είναι ότι η εξατομίκευση (individuation) επισυμβαίνει διά της ενσωμάτωσης ενός διαφορικού πεδίου ή μίας «πολλαπλότητας» (Protevi, 2016, · (συναντάμε, λοιπόν, ξανά εδώ την αντίληψη της άποψης του Defert περί της εσωτερικής σχέσης γενεαλογίας και διαφορικής οντολογίας).

Thompson, 2004, 118). Δεν θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε ότι είμαστε αείποτε παγιδευμένοι/ες— η εσωτερικότητα της αντίστασης δεν θεμελιώνει κάποιου είδους μεταφυσικό ντετερμινισμό της εξουσίας, αλλά συνιστά την *αυστηρή* συνέπεια του «*αυστηρά* σχεσιακού χαρακτήρα των σχέσεων εξουσίας» (2011, 113). Οι αντιστάσεις «**εξ ορισμού δεν μπορούν να υπάρχουν παρά εντός του στρατηγικού πεδίου των σχέσεων εξουσίας**». Και ο Φουκώ εφαρμόζει τις ίδιες αρχές στην εννοιολόγηση των αντιστάσεων: «Οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρχουν παρά σε συνάρτηση με μία *πολλαπλότητα* σημείων αντίστασης, τα οποία παίζουν μέσα στις σχέσεις εξουσίας τον ρόλο του αντιπάλου, του στόχου, του στηρίγματος, της προεξοχής για μία λαβή». Διασπορά: σημεία αντίστασης «βρίσκονται **παντού μέσα στο** δίκτυο εξουσίας»· ετερογένεια, ενικότητα, νομιναλισμός: «*αντιστάσεις* στον πληθυντικό»· τοπική και άμεση παραγωγικότητα, αυτοδιαρρύθμιση: «**ευκίνητα και μεταβατικά σημεία αντίστασης, που εισάγουν σε μία κοινωνία μετατοπιζόμενες διαιρέσεις, οι οποίες θραύουν τις ενότητες και επιφέρουν ομαδοποιήσεις, διαπερνούν τα ίδια τα άτομα, τα περιτέμνουν και τα αναπλάθουν, χαράσσουν πάνω τους, στο σώμα τους και την ψυχή τους αναπαλλοτρίωτες περιοχές**»· **στρατηγική κωδίκευση και ανασύνδεση:**

Όπως ακριβώς το δίκτυο των σχέσεων εξουσίας καταλήγει να σχηματίζει ένα πυκνό πλέγμα που διαπερνά τους μηχανισμούς και τους θεσμούς, χωρίς να εντοπίζεται επακριβώς σ' αυτούς, *ομοίως το σμήνος των σημείων αντίστασης διασχίζει τις κοινωνικές διαστρώσεις και τις ατομικές μονάδες*. Και, ασφαλώς, η στρατηγική κωδίκευση αυτών των σημείων αντίστασης καθιστά εφικτή μία επανάσταση, περίπου όπως το κράτος εδράζεται στην θεσμική ολοκλήρωση των σχέσεων εξουσίας. (2011, 114)

3) Δεν υπάρχει «η» άλλη όχθη: «δεν υπάρχει σε σχέση με την εξουσία ένας τόπος της μεγάλης Άρνησης-ψυχή της εξέγερσης, εστία όλων των ανταρσιών, καθαρός νόμος του επαναστατικού στοιχείου» (2011, 113). Ας μείνουμε για λίγο στα “τεχνικά” της υπόθεσης. Η «μη εξωτερικότητα» είναι απολύτως σύστοιχη με την απο-υποστασιοποίηση *τόσο* της εξουσίας *όσο* και της αντίστασης: «η αντίσταση [...] δεν είναι μία ουσία. [...] συνυπάρχει με την εξουσία και είναι εντελώς σύγχρονη της» (1987, 84). Ο Φουκώ τονίζει ότι δεν θέτει «μία ουσία της αντίστασης απέναντι στην ουσία της εξουσίας» αλλά υποστηρίζει ότι «από τη στιγμή που υπάρχει μία σχέση εξουσίας, υπάρχει μία δυνατότητα αντίστασης [...] πάντα μπορούμε να τροποποιήσουμε την επιρροή της [εξουσίας] σε καθορισμένες συνθήκες και με μία συγκεκριμένη στρατηγική» (1987, 84). Ο Φουκώ διακηρύσσει ότι η εμμένεια των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης

δεν σημαίνει [...] ότι [οι αντιστάσεις] αποτελούν απλώς τον αντίκτυπό τους, το κοίλο αποτύπωμά τους, σχηματίζοντας σε σχέση με τη θεμελιώδη κυριαρχία μία άλλη όψη που τελικώς είναι πάντα παθητική και καταδικασμένη να ηττάται εις το διηνεκές. [...] Είναι το άλλο άκρο, στις σχέσεις εξουσίας· εγγράφονται εκεί ως το απερίσταλτα αντικριστό στοιχείο (*vis a vis*). (2011, *ibid*)

Τα προβλήματά μας: Το εγχείρημα της απο-υποστασιοποίησης των σχέσεων εξουσίας, η μικροφυσική «των δυνάμεων και των σωμάτων στην υλικότητά τους», είναι *άκρως* ριζοσπαστικό· εάν είμαστε προσεκτικοί/ες, παρατηρούμε ότι το εννοιολογικό οικοδόμημα είναι *τεχνικά και αυστηρό και συνεπές* (κατά την γνώμη μου).

Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει: πώς θα διακρίνουμε ποιότητες, χωρίς να συστήσουμε ουσίες;⁶¹ Πώς θα διακρίνουμε την δημιουργική δράση της αντίστασης, όταν ενώ «δεν είναι παθητική», είναι ταυτόχρονα το «άλλο άκρο»; Γιατί είναι άλλο να υποστηρίζουμε ότι δεν είμαστε καταδικασμένοι/ες στην διηνεκή ήττα, και άλλο να το αποδεικνύουμε (υποτιθέσω ότι κάτι τέτοιο θα μπορούσε να αποδειχθεί θεωρητικά-γλωσσικά). Στον βαθμό που εξουσία και αντίσταση είναι «απολύτως σύγχρονες» πώς μπορούμε να έχουμε μία αντίσταση που δεν θα περιορίζεται στην «τακτική αντιστροφή» και δεν θα εγκλείεται στον αντιπαραθετικό της χαρακτήρα; Θα πρέπει, πριν προχωρήσουμε ή μάλλον για να προχωρήσουμε, να σηκώσουμε ξανά, με περισσότερο πείσμα, τον μανδύα της «υπόθεσης της καταστολής»: **εάν είναι καταρχήν παραγωγική η εξουσία —και θα προχωρήσουμε λεπτομερέστερα σ’ αυτήν την έννοια— θα πρέπει και η αντίσταση να είναι καταρχήν παραγωγική.** Γιατί συχνά πέφτουμε σ’ αυτό το λάθος, εγκλωβισμένες καθώς είμαστε στις λέξεις: ναι, η αντίσταση ως λέξη ύπουλα εισάγει ξανά την υπόθεση της καταστολής από τις χαραμάδες της συζήτησής μας— και είναι πολύ δύσκολο να το αποφύγουμε χωρίς να ανασυστήσουμε κάποια εκδοχή ελευθερίας. Ο Φουκώ θα το κάνει αυτό και θα δούμε πώς (στην τέταρτη) ενότητα του παρόντος). Προς το παρόν, ας δανειστούμε την διατύπωση του Ντελέζ: «Αν ο Φουκώ συναντά κάποιο αδιέξοδο, αυτό δεν οφείλεται στον τρόπο που στοχάστηκε την εξουσία, αλλά μάλλον στο γεγονός ότι ανακάλυψε το αδιέξοδο που μας επιβάλλει η ίδια η εξουσία, στη ζωή όπως και στη σκέψη μας, σ’ όλους εμάς που στρεφόμαστε εναντίον της στις πιο μικρές μας αλήθειες» (2005, 162). Πρέπει να συνεχίσουμε να κυκλώνουμε και να πολιορκούμε το πρόβλημα. Ας δούμε άλλη μία στιγμή έντασης, πριν προχωρήσουμε σε κάποια παραδείγματα “τακτικής αντιστροφής” και στην εννοιολογική δομή της “παραγωγικότητας” της εξουσίας που ίσως μας βοηθήσει. Σε μία διαφορετική διατύπωση, ο Φουκώ δείχνει προς μία καταρχήν «ενεργητικότητα» των αντιστάσεων ή προς την ανεξάλειπτη φυγόκεντρη δύναμή τους, η οποία ακριβώς προκαλεί την σύσταση της σχέσης:

[Υ]πάρχει πάντα κάτι μέσα στο κοινωνικό σώμα, στις τάξεις, στις ομάδες στα ίδια τα άτομα που ξεφεύγει τρόπον τινά από τις σχέσεις εξουσίας. Κάτι που αποτελεί όχι μία πρώτη ύλη, κατά το μάλλον ή ήττον υπάκουη ή ανυπότακτη, αλλά την φυγόκεντρη κίνηση, την αντίρροπη ενέργεια, την δίοδο διαφυγής. «Οι πληβείοι», ως ξεχωριστή κοινωνική κατηγορία μπορεί να μην υπάρχουν, αλλά υπάρχει «μία πληβειακή διάσταση». Υπάρχει μία πληβειακή διάσταση στα σώματα και τις ψυχές, στα άτομα, στο προλεταριάτο, στην αστική τάξη, παρότι η έκτασή της, η μορφή της, η ενέργεια της, η μη αναγωγιμότητά της είναι πάντα διαφορετική. Τούτη η πληβειακή διάσταση είναι λιγότερο αυτό που βρίσκεται έξω από τις σχέσεις εξουσίας και περισσότερο το όριό τους, η ανάποδη όψη τους, ο αντίκτυπός τους. Είναι αυτό που απαντά σε κάθε βήμα της εξουσίας με μία κίνηση αποδέσμευσης απ’ αυτήν. Είναι, επομένως, αυτό που υποκινεί κάθε ανάπτυξη των δικτύων εξουσίας. [...] Αν θέλουμε, συνεπώς, να αναλύσουμε τα συστήματα εξουσίας είναι επιβεβλημένο να υιοθετήσουμε την οπτική γωνία των πληβείων, ως ανάποδη όψη και όριο της εξουσίας. (2008, 171)

Ένταση των εντάσεων: νομίζω ότι η φράση “τρόπον τινά” —που θα την ξαναβρούμε στον Ντελέζ όταν γράφει ότι οι αντιστάσεις «κατά κάποιον τρόπο προηγούνται» (2005, 162)— είναι δηλωτική τόσο της αμηχανίας όσο και της επιμονής να καταδειχθεί η εμμενής συστατική δράση της αντιδράσης. Η αντίσταση δεν είναι μία «πρώτη ύλη» αλλά είναι στην ενικότητά της «μη αναγώγιμη» και αυτή η μη αναγωγιμότητα

⁶¹ Γιατί και ο Φουκώ διακρίνει ποιότητες—δηλαδή, αξίες— όταν μας προτρέπει να αντιπαρατεθούμε στο σύστημα της σεξουαλικότητας, στο πειθαρχικό αρχιπέλαγος που είναι η κοινωνία μας, ή στην βιοπολιτική διαχείριση μας. Γιατί τι άλλο μπορεί να είναι αυτές οι προτροπές παρά υπόδειξη μίας κατεύθυνσης που χρειάζεται να ακολουθήσουμε στον αγώνα μας;

είναι «πάντα διαφορετική» και παρόλο που είναι αυτό που «διαφεύγει» είναι και «ανάποδη όψη»: «απαντά σε κάθε βήμα της εξουσίας με μία κίνηση αποδέσμευσης απ' αυτήν». Η αντίσταση δεν είναι ουσία, αλλά είναι ο ανεξάλειπτος πόλος της σχέσης που την καθιστά *τέτοια*: απαντά αλλά και υποκινεί. Θα μπορούσαμε εδώ να φανταστούμε το σπινάλ, το ελικοειδές; Πράγματι, ο Φουκώ έχει χρησιμοποιήσει αυτήν την μεταφορά, γράφοντας για την σχέση ορίου και παραβίασης, το 1963, στο *Πρόλογος στην Παραβίαση* (2012). Επαναφέρω αυτήν την σκέψη περί ορίου και παραβίασης, γιατί καίτοι τελείται υπό την σκιά της εννοιολόγησης της εξουσίας ως αποκλεισμού/αρνητικότητας, υπογραμμίζει εμφατικά το διακύβευμα και δείχνει την καταγωγή αυτής της εννοιολογικής δομής, της αμοιβαίας σύστασης εξουσίας-αντίστασης. Το παιχνίδι ορίου και παραβίασης ανατρέπει τις βεβαιότητες «με αποτέλεσμα η σκέψη να μην αργεί να περιπέσει σε αμηχανία»:

Το όριο και η παραβίαση αλληλεξαρτώνται σε ό,τι αφορά την πυκνότητά του είναι τους [...] Αλλά μπορεί το όριο να διαθέτει πραγματική ύπαρξη έξω από τη χειρονομία που το διασχίζει περιφανώς και το αρνείται; [...] Και, η παραβίαση, δεν εξαντλεί όλο της το είναι τη στιγμή που διαβαίνει το όριο, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει πουθενά αλλού παρά σε αυτό το χρονικό σημείο; Ωστόσο, αυτό το σημείο, αυτή η παράξενη συνάντηση οντοτήτων που, έξω από αυτό, δεν υπάρχουν, αλλά ανταλλάσσουν αυτό που είναι μέσω αυτού, δεν είναι επίσης ό,τι το υπερχειλίζει, προς κάθε κατεύθυνση; (2012, 15)

Αυτό είναι το ερώτημα και *είναι* ερώτημα — δεν είναι ρητορικό ερώτημα! «Δεν εξαντλεί όλο της το είναι τη στιγμή που διαβαίνει το όριο;» Το όριο είναι όριο μόνο από την σκοπιά της παραβίασης και η τελευταία είναι *τέτοια* μόνο από την σκοπιά του ορίου, αυτό λέει εδώ ο Φουκώ. «Η σχέση της παραβίασης με το όριο», όμως, δεν είναι «η σχέση του μαύρου με το άσπρο, του απαγορευμένου με το επιτρεπτό, του εξωτερικού με το εσωτερικό» (ibid, 16). Συνδέονται με «μία σπειροειδή σχέση την οποία δεν μπορεί να εξαντλήσει καμμία απλή διάρρηξη» (ibid). Την ίδια συνάντηση, και το ίδιο πραγματικό ερωτηματικό βρήκαμε στο απόσπασμα που χρησιμοποιούμε εδώ ως οδηγό: «Μα, θα είχε απομείνει τίποτε από αυτό που ήταν [αυτές οι ζωές] στην βιαιότητα ή στην μοναδική τους ατυχία εάν σε μία ορισμένη στιγμή, δεν είχαν συναντηθεί με την εξουσία [power] και δεν είχαν προκαλέσει τις δυνάμεις της [forces];»

Καθυστερούμε, αλλά (νομίζω) όχι επί ματαίω: Χρειάζεται να συλλάβουμε την αμοιβαία παραγωγικότητα αντίστασης-εξουσίας, να τονίσουμε και να πιέσουμε τη «μη εξωτερικότητα» (την εμμένεια, δηλαδή) ώστε να αξιολογήσουμε τις δυνατότητες που μας δίνει.

4) «Πράγματι, το πιο έντονο σημείο μίας ζωής, το σημείο όπου συγκεντρώνεται η ενέργεια της, είναι το σημείο στο οποίο αντιπαρατίθεται [comes up against] στην εξουσία, παλεύει εναντίον της, επιχειρώντας να χρησιμοποιήσει τις δυνάμεις της ή να αποφύγει τις παγίδες της». Η κίνηση είναι διπλή: χρήση/αντιστροφή -

διαφυγή⁶². Ο Φουκώ εξετάζει πολλές μορφές αντίστασης σε κάθε πεδίο ιστορικής έρευνας (σεξουαλικότητα, ποινικότητα, τρέλα), κοινό σημείο των οποίων είναι η «μη εξωτερικότητά τους». Από που κατάγεται η ιδέα της αντιστροφής; Γράφει ο Ντελέζ για το Νίτσε: «Δεν θα βρούμε ποτέ το νόημα κάποιου πράγματος [...] αν δεν γνωρίζουμε ποια είναι η δύναμη η οποία ιδιοποιείται το πράγμα» (2002, 14). Και ο Φουκώ στο *Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία*: «Με τη λέξη συμβάν δεν πρέπει να εννοήσουμε μία απόφαση, μία συνθήκη, μία ηγεμονία ή μία μάχη, αλλά μία σχέση δυνάμεων η οποία ανατρέπεται, μία καταληφθείσα εξουσία, ένα λεξιλόγιο χρησιμοποιημένο εκ νέου και στραμμένο κατά των πρώην χρηστών του [...]» (2011β, 68). Χαρακτηριστικό παράδειγμα ιδιοποίησης και τακτικής αντιστροφής των μέσων που μεταχειρίζεται η πειθαρχική εξουσία είναι η εξέγερση στις φυλακές⁶³— και, θα μπορούσαμε, επίσης, να υποστηρίξουμε ότι πρόκειται για την περίπτωση εκείνη που αποδεικνύει εν στενή εννοία την «μη εξωτερικότητα» ή,

⁶² Ανοίγω εδώ μία παρένθεση: Εάν έχουμε συγκρατήσει την συζήτηση του πρώτου κεφαλαίου, η διατύπωση περί διαφυγής δεν μπορεί παρά να μας θυμίζει την έννοια της “γραμμής φυγής” των Ντελέζ και Γκουατταρί, όπως εμφανίζεται ρητά στα *Milles Plateaux*, το 1980. Η γενεαλογία της έννοιας, η ιστορία των δυνάμεων που την ιδιοποιήθηκαν, είναι ενδεικτική για ό,τι ονομάζουμε «αμοιβαίες υφαρπαγες» μεταξύ των Ντελέζ και Φουκώ αλλά και για την συγκρότηση της σκέψης τους από τους αγώνες της εποχής τους. Η έκφραση *ligne de fuite* χρησιμοποιείται από τον Φουκώ το 1963 για να μιλήσει για τις φυγόκεντρες γραμμές του μοντερνισμού στη λογοτεχνία, (DE, I, 276). Το Thompson, 2015 υποδεικνύει ότι το κείμενο της GIP για την δολοφονία του George Jackson είχε γραφτεί από τον Ντελέζ, ο οποίος χρησιμοποίησε την διατύπωση *ligne de fuite*, την οποία είχε συλλέξει από το κείμενο του Φουκώ, αλλάζοντας, όμως, το νόημά της, εμπνεόμενος από τα λόγια του ίδιου του Jackson: «I may flee (fuite), but all the while that I am, I ‘ll be looking for a weapon (une are)! A defensible position!» (Thompson, 2015, 9). Το 1973, ο Φουκώ χρησιμοποιεί την διατύπωση ξανά: δύναμη διαφυγής: *la force de fuir*, σε κείμενο του για τον ζωγράφο Paul Rebeyrolle. Η διαφυγή επανέρχεται στην εννοιολόγηση του Φουκώ για την αντίσταση: η διαφορά με τον Ντελέζ συνίσταται στην πρωταρχικότητα της κίνησης έναντι της σχέσης.

⁶³ Είναι χαρακτηριστικό ότι η τακτική αντιστροφής είναι στενά συνδεδεμένη με την πειθαρχική πολιτική τεχνολογία, και η πρώτη πολιτική πρακτική που μας έρχεται στο μυαλό είναι προφανώς η κατάληψη: εργοστασίου, σχολείου, φυλακής. Ο Φουκώ θα γράψει για την εξέγερση στις φυλακές της Τουλ, το 1972: «To escape their prison, prisoners at Toul used to use the same means as other prisoners across the world: breakout or suicide. But the other day, they did not jump the wall; they formed a barricade. They confined themselves within a prison of which they were now masters, and from which they chased the administration: no one could enter without their express permission. They occupied it like one occupies a factory, a place of struggle. They made it a fulcrum to demonstrate their demands and to assert their rights. They inverted the functions of the wall, the bars, and imprisonment itself. On that day, they did not want to get out of prison, but rather to be free of their status as humiliated prisoners. Thus did a new type of struggle appear. [...] It appears that, in order to make order reign throughout the prisons, the administration relies on relations of money, prestige, and physical force that divide the prisoners. The other day at Toul, *those forces were redistributed* and, suddenly, the game took on another meaning: prisoners, because they were detained, humiliated, used, and exploited, became a collective force in opposition to the administration. And it is in this way that they entered into a struggle. [...] the prisoners of Toul exhibited a political struggle in prisons. For I think we can call “political” any struggle against established power, when it constitutes a collective force, with its own organization, objectives, and strategy.» (Foucault, 2021, 234-6). Σύμφωνα με τον Thompson —τον οποίο ευχαριστώ εδώ για την παραχώρηση της αδημοσίευτης ανακοίνωσής του (2015), χωρίς την οποία δεν θα είχα πρόσβαση στην βιβλιογραφία των γραπτών της GIP ούτε και θα είχα σκεφτεί πόσο πολύπτυχη είναι η σκέψη της αντίστασης στον Φουκώ— είναι μέσα από το παράδειγμα των εξεγέρσεων για τα “ελάσσονα” ζητήματα της ζωής στην φυλακή (π.χ. αυτό το τόσο δεδομένο *ζεστό νερό*) που θα γεννηθεί η έννοια της αντί-διαγωγής, της αντίστασης στην καθυπόταξη σε έναν τρόπο ζωής.

αντιστρόφως, είναι η γενεαλογία του — ποινικού, ψυχιατρικού και ιατρικού— ασύλου⁶⁴ που φέρει με αποφασιστικότητα στην επιφάνεια τη «μη εξωτερικότητα». Ωστόσο, ούτε η τακτική αντιστροφή ούτε η διαφυγή *εξαντλούν* την αντίσταση· τουναντίον, *στην ενικότητά τους*, διανοίγουν την ενδεχομενικότητα του αγώνα των σχέσεων εξουσίας.

- Ιντερμέδιο:

I. Ενεργό-Αντενεργό

Ριψοκινδυνεύοντας έναν κύκλο, επιστρέφω σε ένα τελευταίο σημείο στα πλαίσια του «στρατηγικού μοντέλου». Χρειάζεται να συνδέσουμε την παραγωγικότητα των σχέσεων εξουσίας με την εμμένεια της αντίστασης:

Πρέπει να σταματήσουμε δια παντός να περιγράφουμε τα *αποτελέσματα* της εξουσίας με αρνητικούς όρους: «αποκλείει», «καταστέλλει», «απωθεί», «λογοκρίνει», «αφαιρεί», «αποκρύπτει», «κρύβει». Στην πραγματικότητα, η εξουσία παράγει παράγει κάτι πραγματικό· παράγει τομείς αντικειμένων και τελετουργικά αληθείας. Το άτομο και η γνώση που μπορεί να αποκτηθεί γι' αυτό άπτονται αυτής της παραγωγής. (2011γ, 221).

Στον βαθμό που το *αποτέλεσμα*, δεν είναι *αρνητικό*, αυτό που μ' ενδιαφέρει είναι το *πώς* της παραγωγής⁶⁵.

Πώς παράγει; Γιατί δεν παράγεται κάτι από το *τίποτα*; γιατί η παραγωγή είναι εν ταυτώ *κατανάλωση*

⁶⁴ Χαρακτηριστική τόσο της αντιστροφής όσο και της αντιστροφής της αντιστροφής —του *σπιράλ*— είναι η περίπτωση της υστερικοποίησης. Εξηγούμαι: Ο Ζαν Μαρτέν Σαρκό, Γάλλος νευρολόγος (γνωστός και ως “Ναπολέον των νευρώσεων”) ίδρυσε την πρώτη νευρολογική κλινική στο Σαλπετιέρ το 1882. Ο Σαρκό ξεκίνησε να μελετά την υστερία έχοντας προηγουμένως δημιουργήσει έναν θάλαμο για μη-φρενοβλαβείς γυναίκες με «υστερο-επιληψία»· ανακάλυψε δύο διακριτές μορφές υστερίας μεταξύ των γυναικών αυτών: την ελάσσονα και τη μείζονα υστερία. Σχολιάζοντας την θεραπεία των υστερικών από τον Σαρκό (Charcot), ο οποίος διέκρινε την υστερία από την προσωμοίωση νευρολογικών διαταραχών (simulation), ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι η προσωμοίωση υστερίας (έλασσων υστερία) των ασθενών του Σαρκό, πρέπει να ιδωθεί ως ως διαδικασία πάλης μέσω της οποίας “η τρελή” γυναίκα ανταπαντούσε στην άσκηση της ψυχιατρικής εξουσίας, ένα είδος “αντεξουσίας”, μία τροποποίηση των σχέσεων δύναμης ενώπιον των μηχανισμών (Davidson, xvii in Foucault, 2006). Ο Σαρκό χρησιμοποιούσε την ύπνωση κατά την διάρκεια των οποίων οι υπό εξέταση για υστερία γυναίκες αφηγούνταν σεξουαλικά βιώματα. Ο Φουκώ αποδίδει σ’ αυτήν την εισαγωγή της σεξουαλικότητας στην σχέση ψυχιάτρου-ασθενούς έναν χαρακτήρα αντίστασης: οι υστερικές αντεπιτίθενται στην έρευνα της παθολογίας/ παθολογικοποίησής τους, *μετατοπίζοντας το επίκεντρο της διάγνωσης από την νευροπαθολογία στην καθημερινή ζωή μέσω της αφήγησης της σεξουαλικής τους ζωής*, προκαλώντας έτσι μία —έστω πρόσκαιρη— αναδιανομή των σχέσεων δύναμης και μία αναδιαμόρφωση της ψυχιατρικής εξουσίας. «It seems to me that this kind of bacchanal, this sexual pantomime, is not the as yet undeciphered residue of the hysterical syndrome. My impression is that this sexual bacchanal should be taken as the counter-maneuver by which the hysterics responded to the ascription of trauma: You want to find the cause of my symptoms, the cause that will enable you to pathologize them and enable you to function as a doctor; you want this trauma, well, you will get all my life, and you won't be able to avoid hearing me recount my life and, at the same time, seeing me mime my life anew and endlessly reactualize it in my attacks!» (2006, 322-23) Το *ποια* ήταν αυτή η αναδιαμόρφωση της εξουσίας το γνωρίζουμε. Η αντίσταση της υστερικής ήταν να επιβάλει την παρουσία του σεξουαλικού σώματος στον ιατρικό και νευρολογικό λόγο την ίδια ακριβώς στιγμή που η ψυχιατρική εξουσία την περιτύλιγε: η *αντιστροφή της αντιστροφής* ήταν η γέννηση της ψυχανάλυσης. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Φουκώ, δεν ήταν ο Φρόντ που *ανακάλυψε* την σεξουαλικότητα: «το πρόβλημα της σεξουαλικότητας ήταν εγγεγραμμένο μαζικά και φανερά στην ιατρική και την ψυχιατρική του 19ου αιώνα [...] ο Φρόντ πήρε κατά γράμμα αυτό που άκουσε να λέει ένα βράδυ ο Σαρκό: όλα είναι όντως θέμα σεξουαλικότητας» (1991, 159). Κοντολογίς, το σύστημα του ασυνειδήτου —η πραγματική πρωτοτυπία του Φρόντ σύμφωνα με τον Φουκώ— οικειοποιήθηκε την (ψυχ) ιατρικοποίηση του σεξ που είχε ήδη επισυμβεί. Για την υστερικοποίηση ως μία από τις τέσσερις επιθετικές γραμμές του συστήματος της σεξουαλικότητας, βλ. 2011, 122.

⁶⁵ Παίρνω ως δεδομένο εδώ το ότι οι σχέσεις εξουσίας *παράγουν* το υποκείμενο, ότι *παράγουν* ή καλύτερα *διέπουν* την παραγωγή της γνώσης ως συνθήκες δυνατότητάς της.

κάποιου πράγματος⁶⁶. Και ο Φουκώ επιτρέπει να υπονοήσουμε μία τέτοια συγγένεια με την σκέψη του Μαρξ (των Grundrisse).

Η εξουσία παράγει *ιδιοποιούμενη* το σώμα: «[το] σώμα [...] χειραγωγείται, διαπλάθεται, εκγυμνάζεται, υπακούει, αποκρίνεται, [...] γίνεται επιδέξιο, [...] πολλαπλασιάζονται οι δυνάμεις του». Η εξουσία δουλεύει επί του σώματος, ως δράση από απόσταση, *αποσπά τις δυνάμεις και τις πολλαπλασιάζει*.

Το ανθρώπινο σώμα εισάγεται σε μία διάταξη εξουσίας που το ανασκαλεύει, το αποδιαρθρώνει και το ανασυνθέτει. Αρχίζει να μορφοποιείται μία «πολιτική ανατομία» που αποτελεί εξίσου μία «μηχανική της εξουσίας». Ορίζει με ποιον τρόπο μπορεί κανείς να επιδρά στο σώμα των άλλων, όχι απλώς για να κάνουν αυτό που εκείνος επιθυμεί, αλλά και για να λειτουργήσουν όπως εκείνος θέλει, με τις τεχνικές, την ταχύτητα, και την αποτελεσματικότητα που αυτός καθορίζει. *Συνεπώς, η πειθαρχία κατασκευάζει σώματα υποταγμένα και εξασκημένα, σώματα «πειθήνια»*. Η πειθαρχία αυξάνει τις δυνάμεις του σώματος (οικονομικούς όρους χρησιμότητας) και συγχρόνως τις περιορίζει (με πολιτικούς όρους ανυπακοής). Με δυο λόγια, αποσυνδέει την εξουσία από το σώμα, το καθιστά αφενός μία «επιδεξιότητα», μία «ικανότητα» που επιδιώκει να την αυξήσει και αντιστρέφει, αφετέρου, την ενεργητικότητα, τη δύναμη που θα μπορούσε να προκύψει από αυτό, καθώς τη μετατρέπει σε αυστηρή σχέση καθυπόταξης. Αν η οικονομική εκμετάλλευση χωρίζει τη δύναμη της εργασίας από το προϊόν της εργασίας, μπορούμε να πούμε ότι πειθαρχικός καταναγκασμός εδραιώνει στο σώμα τον εξαναγκαστικό δεσμό ανάμεσα σε μία αυξημένη επιδεξιότητα και μία επαυξημένη κυριαρχία. (2011γ, 158)

Το απόσπασμα από το *Επιτήρηση και Τιμωρία* μου φαίνεται προνομιακό και τεχνικά (έχει μία νηφαλιότητα που λείπει από το μανιφέστο του *Βούληση για Γνώση*): το «πώς» της παραγωγής δείχνει προς μία έννοια απόσπασης-ιδιοποίησης που *δικαιώνει* την ένσταση του Ντελέζ: υπάρχει ένα είδος “καταστολής” που δεν είναι μία ακραιφνή συμπίεση, αλλά η ελάχιστη “αρνητικότητα” που προϋποθέτει η *ρύθμιση*, η κατάστροψη του σώματος *εκ νέου*. Επιμένω, γιατί αυτός είναι ο λόγος της αμοιβαίας εσωτερικότητας αντίστασης και εξουσίας. Παραπάνω, προσηλωθήκαμε στα σημεία του *Βούληση για Γνώση* όπου ο Φουκώ *ρητά* θεματοποιεί την αντίσταση, ενώ εξ αρχής και καθόλη την εξήγηση του συστήματος εξουσίας που είναι η σεξουαλικότητα, το ίδιο βιβλίο μιλά για την αντίσταση. Και πρέπει, τώρα, να συνδέσουμε τον αφορισμό του τέλους — «σημείο στήριξης για μία αντεπίθεση ενάντια στο σύστημα της σεξουαλικότητας δεν πρέπει να είναι το σεξ-επιθυμία αλλά τα σώματα και οι ηδονές» — με την καταστατική αρχή του συστήματος: «αυτό στο οποίο αρχικά εφαρμόστηκε ο λόγος της σεξουαλικότητας δεν ήταν το σεξ αλλά το σώμα, τα σεξουαλικά όργανα, οι ηδονές, οι σχέσεις συγγένειας» (1991, 149). Γιατί υποδειγματική εφαρμογή της αρχής της μη εξωτερικότητας και της σπειροειδούς ανάπτυξης αποτελεί το ζεύγος εξουσία-ηδονή (Widder, 2004, 225). Θυμίζω ότι μέσω της «προτροπής στους λόγους» και της «εμφύτευσης των διαστροφής», το σύστημα της σεξουαλικότητας δεν *κατήργησε* τα σώματα και τις ηδονές: τα εξανάγκασε να *εμφανισθούν*, να μιλήσουν, να πουν τι είναι· τα ταξινόμησε, τα διέκρινε, τα τοποθέτησε κατά μήκος ενός κανόνα, τα παθολογικοποίησε, τα ενδυνάμωσε, τα αξιολόγησε, τα υποτίμησε· με μία μεταφορά: τα αποικιοποίησε και έφτιαξε τον χάρτη τους. Γράφοντας για την γέννηση του συστήματος της σεξουαλικότητας τον 19ο αιώνα και την διαπάλη εξουσιών και ηδονών, ο Φουκώ σημειώνει:

⁶⁶ Προφανώς χρησιμοποιώ εδώ την σκέψη του Μαρξ στον Πρόλογο των *Grundrisse*: ωστόσο, επειδή δεν πρόκειται περί αναλογίας σχέσεων παραγωγής και σχέσεων εξουσίας —ή μάλλον δεν μπορώ να την υποστηρίξω στα πλαίσια του παρόντος καίτοι πολλές φορές ο Φουκώ υπονοεί μία τέτοια δυνατότητα— δεν θεώρησα πρέπον να παραπέμψω στο κείμενο.

Η ιατρική εξέταση, η ψυχιατρική έρευνα, η παιδαγωγική αναφορά, οι οικογενειακοί έλεγχοι [...] λειτουργούν ως μηχανισμοί που παρέχουν μία διπλή ώθηση: αφενός στην ηδονή και αφετέρου στην εξουσία. [...] Αιχμαλώτιση και σαγήνευση· αμοιβαία αντιπαράθεση και ενδυνάμωση: οι γονείς και τα παιδιά, ο ενήλικος και ο έφηβος, ο δάσκαλος και οι μαθητές, οι γιατροί και οι ασθενείς, ο ψυχίατος με την υστερική και τους διεστραμμένους του δεν έπαψαν να παίζουν αυτό το παιχνίδι από τον 19ο αιώνα. Αυτές οι εκκλήσεις, οι υπεκφυγές, οι κυκλικές προτροπές οργάνωσαν γύρω από το σεξ και το σώμα, όχι αδιάβαστα σύνορα αλλά τις *ατελείωτες ελικοειδείς γραμμές* της εξουσίας και της ηδονής. (2011, 59)

Να ‘μάστε πάλι, λοιπόν, στο ίδιο σημείο...Μέχρι εδώ: «προτεραιότητα» στο στρατηγικό μοντέλο —«προτεραιότητα» *κυριολεκτική*— δεν νοείται: *μόνο σχέση*. Και είναι *αναγκαία* η «μη εξωτερικότητα» της αντίστασης *εξαιτίας του σώματος*. Αν είναι προβληματική, οριακή, ριψοκίνδυνη η αντίσταση στο σύστημα της σεξουαλικότητας, στην πειθαρχία και την βιοπολιτική, ως *ηδονή* (μια λέξη που επιλέχθηκε από τον Φουκώ “επειδή δεν σημαίνει τίποτα” σε αντίθεση με το φιλοσοφικό βάρος της επιθυμίας), αυτό *δεν ισχύει* για τα σώματα, που τόσο αγνοήθηκαν στους σχολιασμούς του τέλους του *Βούληση για Γνώση*. Και στο πρόβλημα του ρεαλισμού —του οντολογικού καθεστώτος— του σεξ, ο Φουκώ απάντησε γενεαλογικά: Η ιστορία της σεξουαλικότητας είναι μία

«**ιστορία των σωμάτων**» και του τρόπου που επενδύθηκε ό,τι πιο υλικό και ζωντανό υπάρχει μέσα τους. (2011, 177)

Αλλά, η ιστορία κάποιου πράγματος είναι —και επανέρχομαι στο Νίτσε-Ντελέζ— «η διαδοχή των δυνάμεων που το σφετερίζονται» (Deleuze, 2002, 14). Όμως, το «ίδιο το πράγμα δεν είναι ουδέτερο» (ibid, 14), το αντικείμενο είναι «έκφραση μίας δύναμης» (ibid, 17). Σημείωσα παραπάνω ότι ο Φουκώ *δεν* χρησιμοποιεί την έννοια της βούλησης για δύναμη, παρά μόνο το —δανεισμένο από την φυσική— εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων δύναμης. Και, η μεγάλη μας δυσκολία είναι να διακρίνουμε *ποιότητες χωρίς ουσίες, αντίσταση και εξουσία ενόσω είναι αναγώγιμες στην έννοια της δύναμης (force)*. Ταυτόχρονα, μας ενδιαφέρει να καταλήξουμε σε μία ενεργό (active) αντίληψη της αντίστασης: το πρόβλημα είναι ότι ενώ είναι άμεσα συσχετίσιμη η σχέση εξουσίας-αντίστασης με την διάκριση ενεργών-αντενεργών δυνάμεων (Νίτσε-Ντελέζ), η σύγχυση προκύπτει από την τάση να προσπαθούμε να καταλήξουμε σε μία διάκριση ουσίας, ήτοι να ταυτοποιήσουμε την αντίσταση με την ενεργό ή την αντενεργό δύναμη, ενώ το διακύβευμα συνίσταται όχι στο *είναι* της αντίστασης ή της εξουσίας, αλλά στο *γίνεσθαι αντενεργό* και το *γίνεσθαι ενεργό* στο οποίο βασίζεται το μοντέλο της *τακτικής αντιστροφής*. Καίτοι πολλοί σχολιαστές δανείζονται αυτήν την διάκριση καθώς συζητούν το θέμα (για παράδειγμα, Checchi, 2015), δύο είναι οι συμβολές που χειρίζονται ικανοποιητικά το ζήτημα: το Toymentsev (2010) και το Bignall (2008). Γράφει ο πρώτος: «Παρ’ όλο που ο Φουκώ ποτέ δεν προσδιορίζει τις ποιότητες των δυνάμεων ενώ προσδιορίζει την έννοια της εξουσία ως σχέση δύναμης με δύναμη, συζητώντας την αντίσταση είναι εμφανές ότι η εξουσία πραγματώνεται ως σχέση κυριαρχίας (domination) των αντενεργών δυνάμεων επί των ενεργών, χρειάζεται οι τελευταίες να είναι ανεξάλειπτες ώστε να εξασκούνται οι σχέσεις εξουσίας. Ωστόσο, εντός της οικονομίας των νεωτερικών σχέσεων εξουσίας, οι ενεργές δυνάμεις, δεν μπορούν να εκφραστούν στην καθαρή τους

μορφή παρά μόνο διά της αντιστροφής της μορφής που έχει επιβληθεί σ' αυτές από τις αντενεργές δυνάμεις» (Toymentsev, 2010, 50).

Δεν πρόκειται, λοιπόν, για καταδίκη σε μία αντιδραστική, “σκελετική” μορφή αντίστασης (μία αντίσταση που το μόνο που θα έκανε θα ήταν να λείπει όχι στο όχι της εξουσίας). Η αντίσταση ως *τακτική αντιστροφή* δεν είναι μάταιη· είναι *αναγκαία* για την εκδήλωση των ενεργών δυνάμεων ως *δημιουργικών* δυνάμεων, αφού «μία δύναμη δεν θα επιζούσε αν στην αρχή δεν δανειζόταν το πρόσωπο των προηγούμενων δυνάμεων εναντίον των οποίων μάχεται» (Deleuze, 2002, 16). Αυτό που επενδύεται από τις σχέσεις εξουσίας, αυτό που ιδιοποιείται, *πρώτα απ' όλα*, είναι και το ελάχιστο “κάτι”⁶⁷ που είναι αναγκαίο και ανεξάλειπτο — από εκεί ξεκινάμε για το γίνεσθαι ενεργό:

Κάθε δύναμη βρίσκεται σε σχέση με άλλες [...] *Ότι ορίζει ένα σώμα είναι αυτός ο συσχετισμός μεταξύ κυριαρχουσών και κυριαρχούμενων δυνάμεων. Κάθε συσχετισμός δυνάμεων συγκροτεί ένα σώμα [...]* Το σώμα είναι φαινόμενο *πολλαπλό, έχοντας συντεθεί από μία πολλαπλότητα μη αναγώγιμων δυνάμεων*. Η ενότητά του είναι ενός *πολλαπλού φαινομένου, “ενότητα κυριαρχίας”*. Σε ένα σώμα, οι ανώτερες ή κυριαρχούσες δυνάμεις λέγονται *ενεργές*· οι κατώτερες ή κυριαρχούμενες δυνάμεις λέγονται *αντενεργές*. Το ενεργό και το αντενεργό είναι ακριβώς οι πρωταρχικές ποιότητες⁶⁸, που εκφράζουν την σχέση δύναμης προς δύναμη. (Deleuze, 2002, 65).

Προσοχή: δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι *όποιες δυνάμεις κυριαρχούν είναι ενεργές και όποιες κυριαρχούνται είναι αντενεργές*. Δεν μπορούμε να βασιστούμε στην πραγματική κατάσταση ενός συστήματος δυνάμεων, ούτε στην έκβαση του αγώνα τους και να συμπεράνουμε: αυτές είναι ενεργές, εκείνες είναι αντενεργές: «πρέπει να *κρίνουμε* αν οι δυνάμεις που υπερισχύουν είναι [...] αντενεργές ή ενεργές» (Deleuze, 2002, 89). Γι' αυτό η γενεαλογία *περιέχει ένα κανονιστικό στοιχείο*, και η αντίσταση *διακρίνεται από την εξουσία*. Οι δυνάμεις που κυριαρχούν στην «ιστορία των σώματων», οι δυνάμεις στην γενεαλογία των οποίων προσηλώνεται ο Φουκώ, είναι οι *αντενεργές δυνάμεις*: ο Νίτσε εντόπισε τον μηδενισμό και ο Φουκώ την πειθαρχία. Οι αντενεργές δυνάμεις, γράφει ο Ντελέζ, «δεν χάνουν τίποτα από την ισχύ τους, από την ποσότητα δύναμής τους. Την ασκούν εξασφαλίζοντας τους μηχανισμούς και τις τελικότητες, εκπληρώνοντας τους όρους ζωής και τις λειτουργίες, *το μέλημα της αυτοσυντήρησης, της προσαρμογής, και της ωφελιμότητας*. Αυτή είναι η έννοια της *αντίδρασης*.» Οι αντενεργές δυνάμεις *σταθεροποιούν*⁶⁹ — οι ενεργές *μεταβάλλουν*. Οι ενεργές δυνάμεις είναι δυνάμεις *μετασηματιστικές, πλαστικές*· η ιδιοποίηση είναι χαρακτηριστικό της

⁶⁷ Δεν θα μπορούσα να σκεφτώ την φράση “ελάχιστο κάτι” χωρίς την ερμηνεία των “αντικειμένων” του Tractatus Logico-Philosophicus που καταστρώνει το Μπαλτάς 2022 σε αναλογία με την σπινοζική υπόσταση.

⁶⁸ Δικαίως μπορεί να επερωτηθεί η χρήση της έννοιας της ποιότητας. Το εξηγώ όσο πιο απλά μπορώ (όπως το καταλαβαίνω, δηλαδή). Για το Νίτσε δεν υπάρχουν δύο πράγματα *ίδια*, δηλαδή, η ενικότητα είναι *απόλυτη*. Συνεπώς, η αριθμητική ποσότητα είναι *μία σύμβαση*. Ο Ντελέζ το αντιλαμβάνεται αυτό στην πληρότητα του και γι' αυτό ισχυρίζεται ότι το αντενεργό και το ενεργό είναι πρωταρχικές *ποιότητες* της δύναμης, *αλλά* η ποιότητα είναι *διαφορά ποσότητας*, όχι όμως *αριθμητικής* (πολλές εναντίον λίγων) *αλλά εντατικής*- δε νοείται διαφορά *αριθμητικής* ποσότητας γιατί υπάρχει *μόνον καθαρή διαφορά*, η οποία *εκφράζεται* στην *ποιότητα* ως διαφορά ποσότητας: «η διαφορά ποσότητας είναι η ουσία της δύναμης, η σχέση της δύναμης με την δύναμη» (2002, 70-71).

⁶⁹ Διατροφή, αναπαραγωγή, αυτοσυντήρηση, προσαρμογή: *αυτές είναι αντενεργές δυνάμεις* καίτοι, ή μάλλον ακριβώς επειδή, *συμβάλλουν* στην *διατήρηση* της ζωής. Μπερδεύουμε την αντενεργό δύναμη με τη δύναμη, γενικά, γιατί οι ενεργές δυνάμεις *διαφεύγουν* της συνείδησης, και «η Deleuze, 2002, 66) Βλ. όμως και τις αποχωρήσεις των αντενεργών δυνάμεων: «οι αντενεργές δυνάμεις δεν είναι οι ίδιες και *αλλάζουν χροιά*» (Deleuze, 2002, 101).

ενεργού δύναμης, αλλά πρέπει να συγκρατήσουμε ότι «ιδιοποίηση σημαίνει ότι δημιουργούνται μορφές» (2002, 67). Όμως, είναι γεγονός ότι οι αντενεργές δυνάμεις θριαμβεύουν, «είναι μάλιστα η ουσία του γεγονότος» (2002, 93). Δεν είναι θριαμβεύουσες, όμως, οι αντενεργές, επειδή κυριαρχούν *αριθμητικά*. Πώς θριαμβεύουν οι αντενεργές δυνάμεις;

Οι αντενεργές δυνάμεις, έστω και ενωμένες, δεν συνθέτουν μία μεγαλύτερη δύναμη που θα είναι ενεργός. Ενεργούν εντελώς διαφορετικά: αποσυνθέτουν. *Χωρίζουν την ενεργό δύναμη από αυτό που μπορεί*. Αποσπών από την ενεργό δύναμη ένα μέρος, ή σχεδόν το παν, από την ισχύ της. Και εξ αυτού δεν γίνονται ενεργές, αλλά αντίθετα, πράττουν ώστε η ενεργός δύναμη να συναντάται με αυτές, να γίνεται η ίδια αντενεργός με ένα νέο νόημα. [...] (Deleuze, 2002, 87)

Η κυριαρχία των αντενεργών δυνάμεων δεν είναι ποτέ μία σύνθεση, δεν είναι ένα ανώτερο άθροισμα, «βασίζεται στην αφαίρεση ή [την] διαίρεση» (ibid, 88): οι αντενεργές δυνάμεις δρουν «διαχωρίζοντας» τη δύναμη, διενεργώντας «μία αφαίρεση που χωρίζει την δύναμη από αυτό που μπορεί, που αρνείται την διαφορά της, για να μετατρέψει την ίδια σε αντενεργό δύναμη. Δεν αρκεί, λοιπόν, να υπερισχύσει η αντίδραση για να πάψει να είναι αντίδραση» (ibid). Η κυριαρχία των αντενεργών εδράζεται στο *γίνεσθαι αντενεργό* των ενεργών δυνάμεων.

Από αυτήν την άποψη, ο Φουκώ εξιστορεί το *γίνεσθαι αντενεργό των σωμάτων*⁷⁰, όπως μας συμβουλεύει ο Tournemant (2010, 46). Το πειθήνιο σώμα είναι το σώμα που γίνεται *αντενεργό*: και γι' όπως είδαμε παραπάνω, η εξουσία «αρνείται» κάτι ενόσω παράγει (ibid, 48). Η πειθαρχική εξουσία, η αντενεργός δύναμη, αποσπά, «αποσυνδέει», την «εξουσία» του σώματος από το ίδιο —την «ενεργό» δύναμη— και «αντιστρέφει [...] την ενεργητικότητα, καθώς τη μετατρέπει σε αυστηρή σχέση καθυπόταξης.» (2011γ, 158) Ο Φουκώ περιγράφει το γίνεσθαι αντενεργό, την στροφή της δύναμης εναντίον του εαυτού της⁷¹. Το γίνεσθαι αντενεργό του σώματος εδράζεται σε μία απόσπαση, σε έναν χωρισμό από την δύναμη, *χωρίς καθόλου να αναστέλλεται η παραγωγικότητά του εν στενή εννοία (η πειθαρχία κατασκευάζει άτομα)* αλλά και γενικά, όπως ακριβώς, ο μηδενισμός, η μνησικακία, το ασκητικό ιδεώδες, η δύναμη ενάντια στον εαυτό της, η ένοχη συνείδηση είναι «μια αρρώστια σαν την εγκυμοσύνη» καθώς παρήγαγε την κουλτούρα, την επιστήμη και συνέδραμε στην διατήρησή του ανθρώπινου είδους σε μία στιγμή της ιστορίας του, αφού και η

⁷⁰ «Πάνω στο σώμα βρίσκουμε το στίγμα παρελθόντων συμβάντων· απ' αυτό γεννιούνται οι επιθυμίες, οι λιποψυχίες και τα σφάλματα· σ' αυτό συμπλέκονται και ξαφνικά εκφράζονται, σ' αυτό επίσης απεμπλέκονται αντιμάχονται, αλληλοεξοντώνονται και διαιωνίζουν την ανυπέρβατη σύγκρουσή τους. Το σώμα: επιφάνεια εγγραφής συμβάντων (τα οποία η γλώσσα τοποσημαίνει και οι ιδέες αναλύουν), τόπος διάλυσης του Εγώ (το οποίο προσπαθεί να ενσταλάξει στο σώμα την χίμαιρα μίας υποστασιακής ενότητας), όγκος σε κατάσταση διαρκούς συρρίκνωσης. Η γενεαλογία, ως ανάλυση της προέλευσης, εγκαθίσταται συνεπώς στο σημείο όπου το σώμα και η ιστορία συναθρώνονται. Αποστολή της είναι να δείξει το κατάστικτο από τα αποτυπώματά της ιστορίας σώμα, να δείξει την ιστορία καθώς συντρίβει το σώμα.» (Foucault, 2011β, 53-54)

⁷¹ «Συμβαίνει επίσης η δύναμη να μάχεται εναντίον του εαυτού της: όχι μόνο μέσα στη μέθη μίας υπερβολής που της επιτρέπει να διχαστεί, αλλά τη στιγμή κατά την οποία εξασθενεί. Τότε αντιδρά στην κατάρπτωσή της παίρνοντας δύναμη από την ίδια της την κατάρπτωση, η οποία από εκείνη τη στιγμή διαρκώς προσυξάνεται και, στρεφόμενη προς αυτήν για να την καταβάλλει ακόμη περισσότερο, της επιβάλλει *όρια, ποινές, ταπεινώσεις*, την περιβάλλει με το ένδυμα μίας *υψηλής ηθικής αξίας*, και έτσι ανακτά με την σειρά της το χαμένος σφρίγος της. Αυτή είναι η κίνηση δια της οποίας αποκτά υπόσταση το ασκητικό ιδανικό.» (Foucault, 2011β, 56, τονισμός δικός μου).

«θέληση για το τίποτα είναι και παραμένει θέληση» ([ΓΗ, III, 28] Nietzsche, 2010, 225· Νεχαμάς, 2005, 192-193· Deleuze, 2002, 100-1, 105).

Ωστόσο, το σώμα είναι πολλαπλό: «οι ενεργές και οι αντενεργές δεν αλληλοαποκλείονται: η δράση και η αντίδραση δεν βρίσκονται σε σχέση διαδοχής αλλά συνύπαρξης» (Deleuze, 2002, 85) και «το αληθινό πρόβλημα είναι η ανακάλυψη των ενεργών δυνάμεων, χωρίς τις οποίες οι ίδιες οι αντιδράσεις δεν θα ήταν δυνάμεις» (ibid, 67). Γι' αυτό, «[υ]πάρχει πάντα κάτι μέσα στο κοινωνικό σώμα, στις τάξεις, στις ομάδες, στα ίδια τα άτομα που ξεφεύγει τρόπον τινά από τις σχέσεις εξουσίας». Και, αυτό το ελάχιστο “κάτι”, πασχίζει με άγνωστο, όμως, αποτέλεσμα χωρίς το πρόβλημα της αντίστασης να γίνεται λιγότερο πρόβλημα της αντίστασης γιατί «δεν γνωρίζουμε άλλο γίνεσθαι από το αντενεργό-γίνεσθαι» (2002, 97).

Και, εδώ, η αναλογία πρέπει να σταματήσει. Έχουμε προσπαθήσει να εξηγήσουμε την δυναμική συνύπαρξη εξουσίας-αντίστασης· δομήσαμε, ίσως αδέξια, μία αναλογία μεταξύ της σχέσης εξουσίας και αντίστασης, από τη μία, ενεργών και αντενεργών δυνάμεων, από την άλλη· ισχυριζόμαστε, ότι το έργο της διάκρισης είναι ένα έργο ερμηνείας, αξιολόγησης, γενεαλογίας· η αντίσταση δεν είναι ουσία αλλά γιατί οι ενεργές δυνάμεις δεν είναι απaráλλακτες, αντίθετα, καθώς χωρίζονται απ' αυτό που μπορούν, εμπλέκονται σε ένα γίνεσθαι αντενεργό· από αυτήν την άποψη, είναι περισσότερο κατανοητή, νομίζω, τόσο η φυγόκεντρη κίνηση των αντιστάσεων όσο και η δράση τους μέσω αντιστροφής της αντιστροφής, δράση που είναι αναγκαία για το γίνεσθαι ενεργό. Υπό αυτήν την σκοπιά ανάγνωσης της σχέσης, δεν είμαστε καταδικασμένοι/ες: υπάρχει αυτή η πολλαπλότητα ενεργού-αντενεργού που είναι το σώμα· ένα ελάχιστο κάτι επί του οποίου μπορούμε να εργαστούμε, αυτό από το οποίο αναγκαία εκκινούμε προς ένα γίνεσθαι ενεργό, μία δημιουργία, μία επινόηση. Και, άρα, είναι μέσω αυτού, που μπορούμε να ανακτήσουμε —πάντοτε προσωρινά— μία “ελευθερία” στο εσωτερικό μίας έλικας που δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος.

II. Καταφατικό - αρνητικό

Δυο λόγια ακόμα. Κινητοποιήσαμε παραπάνω την διάκριση των δυνάμεων σε ενεργές-αντενεργές, διάκριση που επέτρεψε την αναλογία με την εξουσία και την αντίσταση, ακριβώς επειδή ο Φουκώ αξιοποιεί ως εννοιολογικό υπόστρωμα τις πολλαπλές σχέσεις δυνάμεων. Ωστόσο, ο Φουκώ, όπως παραδέχεται, δεν ενδιαφέρεται για την έννοια της βούλησης για δύναμη⁷². Αλλιώς: η χρήση που του κάνει δεν εξίκνεται — τουλάχιστον, ρητά— στο σημείο της συμπερίληψης της βούλησης για δύναμη ως κανονιστικού στοιχείου, και συνεπώς, δεν φτάνει στην πληρότητά της η κανονιστική στερέωση της διάκρισης ενεργών-αντενεργών δυνάμεων, και κατά συνέπεια, εξουσίας και αντίστασης. Γιατί, η διάκριση σε ενεργό και αντενεργό εκφράζει και προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Ντελέζ, την διάκριση της βούλησης για δύναμη σε καταφατική και αρνητική, χωρίς να ταυτίζεται μαζί της: δεν υπάρχει δύναμη [force] χωρίς βούληση για δύναμη [volonte de puissance] ούτε, όμως, το αντίστροφο. Στην πρώτη κριτική ανάλυση του θέματος (τουλάχιστον στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία), η Bignall επισημαίνει ότι «ενώ η εξουσία πρωταρχικά αφορά την σχετική

⁷² Το δικό του πρόβλημα ήταν η βούληση για γνώση: «το δικό μου πρόβλημα αφορούσε πάντα την αλήθεια, το λέγειν το αληθές, το wahr sagen, -τι σημαίνει να λες αλήθεια» (2012, 181)

ποσότητα των δυνάμεων που ασκείται από τα υποκείμενα σε άλλους, η επιθυμία αφορά ουσιαστικά την ποιότητα τη σχέσης εξουσίας. Προνομιάζοντας την κατηγορία της εξουσίας στις αναλύσεις του και απομειώνοντας την επιθυμία σε αποτέλεσμα της εξουσίας, ο Φουκώ συσκοτίζει πως η επιθυμία *η ίδια* είναι μία αιτιακή δύναμη, ως ποιοτική και ηθική διάστασης μίας βούλησης για δύναμη.» (Bignall, 2008, 137). Βάζω σε παρένθεση τη λέξη επιθυμία.

Η άποψη της Bignall είναι ένας οδηγός, αλλά να διευκρινίσουμε και να εκλεπτύνουμε ακόμη περισσότερο. Γιατί δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Φουκώ δεν *αντιλαμβάνεται* ποιότητα, αλλά ότι ο Φουκώ *παρακάμπτει* την γένεση της ποιότητας και από το εννοιολογικό ζεύγος που είναι η διαφορά και η βούληση για δύναμη, *παίρνει* μόνο την διαφορά.

Η *βούληση για δύναμη* επισυνάπτει ποιότητα στην δύναμη: 1) Η έννοια της δύναμης [force], που δημιούργησαν οι φυσικοί σύμφωνα με το Νίτσε, «έχει ανάγκη ενός συμπληρώματος»: ο Νίτσε της αποδίδει ένα «εσωτερικό βούλεσθαι» το οποίο ονομάζει *βούληση για δύναμη*. (Deleuze, 2002, 77) 2) Ο Ντελέζ *διακρίνει* δύναμη από *βούληση για δύναμη* ως εξής: «η δύναμη είναι αυτό που μπορεί, η βούληση για δύναμη είναι αυτό που θέλει» (ibid, 79). 3) Οι δυνάμεις ενεργούν και *πάσχουν* «εξ αποστάσεως» και «η *απόσταση* είναι το διαφορικό στοιχείο που περιλαμβάνεται στην κάθε δύναμη και *μέσω του οποίου* η κάθεμια αναφέρεται στις άλλες» (2002, 18) 4) Αντενεργό και ενεργό είναι, όπως είδαμε, πρωταρχικές ποιότητες δυνάμεων: αλλά η ποιότητα προκύπτει από την *διαφορά ποσότητας*. Γιατί ο Ντελέζ αντιστρέφει την εξάρτηση της *αριθμητικής* ποσότητας από την ποιότητα (για να *αριθμήσουμε* σύμφωνα με την παραδοσιακή έννοια της ποσότητας, χρειαζόμαστε ποιότητα-ουσία) και ισχυρίζεται ότι από την *εντατική* διαφορά ποσότητας προκύπτει η ποιότητα⁷³. 5) *Επί της διαφοράς αναφέρεται η βούληση για δύναμη*, γι' αυτό ο Ντελέζ την ονομάζει το «διαφορικό» στοιχείο της δύναμης: η βούληση για δύναμη είτε καταφάσκει είτε αρνείται την διαφορά στην σχέση δυνάμεων, και έτσι επισυνάπτει *μία ποιότητα στην σχέση δυνάμεων, χωρίς την οποία θα περιπίπταμε στη μηχανιστική κοσμοθεώρηση* (2002, 79). 6) Οι ποιότητες της δύναμης, λοιπόν, είναι το ενεργό και το αντενεργό: οι ποιότητες της βούλησης για δύναμη είναι το καταφατικό και το αρνητικό (2002, 83). Και, είναι «μέγιστη η σημασία» της διάκρισης *δύο ειδών ποιότητων*. Αντενεργό και ενεργό, αρνητικό και καταφατικό *δεν ταυτίζονται*: «είναι προφανές ότι υπάρχει κατάφαση σε κάθε δράση, και άρνηση σε κάθε αντίδραση. Αφ' ετέρου, όμως, η δράση και η αντίδραση είναι μάλλον ως μέσα, μέσα ή όργανα της βούλησης για δύναμη, η οποία καταφάσκει και η οποία αρνείται [...]» (ibid, 84). 7) Είναι *μεγίστης σημασίας*, γιατί η βούληση για δύναμη *ερμηνεύει*, η βούληση για δύναμη *αξιολογεί*:

Η ερμηνεία είναι ο καθορισμός της δύναμης που νοηματοδοτεί το πράγμα. Η αξιολόγηση είναι ο καθορισμός της βούλησης για δύναμη που δίνει στο πράγμα αξία. Άρα, οι αξίες δεν μπορούν να απομονωθούν από το σημείο απ' όπου αντλούν την αξία τους, ούτε και το νόημα από το σημείο απ' όπου αντλεί τη σημασία του. Η

⁷³ «Πράγματι, εάν θέσουμε το ερώτημα: «Ποιος;», δεν μπορούμε να πούμε ότι η δύναμη είναι *αυτό το οποίο θέλει*. Μόνον η βούληση για δύναμη είναι αυτό το οποίο θέλει. [...] Πώς, όμως, μπορεί να “αποδοθεί” [στην δύναμη]; Ας θυμηθούμε ότι η δύναμη είναι σε ουσιώδη σχέση με τη δύναμη. Ας θυμηθούμε ότι η ουσία της δύναμης είναι η διαφορά ποσότητάς της με άλλες δυνάμεις, και ότι αυτή η διαφορά εκφράζεται ως ποιότητα της δύναμης. Όμως, η διαφορά ποσότητας, έτσι εννοούμενη, παραπέμπει αναγκαστικά, σε ένα διαφορικό στοιχείο των εν συσχετισμών δυνάμεων, το οποίο είναι επίσης το γενετικό στοιχείο των ποιότητων αυτών των δυνάμεων. Ίδου τι είναι η βούληση για δύναμη: το γενεαλογικό στοιχείο της δύναμης, ταυτόχρονα διαφορικό και γενετικό. Η βούληση για δύναμη είναι το στοιχείο από το οποίο απορρέουν ταυτόχρονα η διαφορά ποσότητας των δυνάμεων που τίθενται σε συσχετισμό, και η ποιότητα η οποία, στον συσχετισμό αυτόν, ανήκει σε κάθε δύναμη.» (Deleuze, 2002, 78)

βούληση για δύναμη ως γενεαλογικό στοιχείο είναι αυτό από το οποίο απορρέουν η σημασία του νοήματος και η αξία των αξιών. [...] Η σημασία του νοήματος έγκειται στην ποιότητα της δύναμης που εκφράζεται στο πράγμα: αυτή η δύναμη είναι ενεργός ή αντενεργός, και ποιας χροιάς; Η αξία μίας αξίας έγκειται στην ποιότητα της βούλησης για δύναμη που εκφράζεται στο πράγμα: αυτή η δύναμη είναι καταφατική ή αρνητική, και ποιας χροιάς; [...] — Αυτό που ο Νίτσε αποκαλεί ευγενές, υψηλό, κύριο είναι άλλοτε η ενεργός δύναμη, άλλοτε η καταφατική βούληση. Αυτό που αποκαλεί χαμερπές, ευτελές, δουλικό, είναι άλλοτε η αντενεργός δύναμη, άλλοτε η αρνητική βούληση. (2002, 84).

Η ενεργός δύναμη εκφράζει την καταφατική βούληση για δύναμη· η τελευταία της επισυνάπτει την ποιότητά της: είναι *αδιαχώριστο και αδιάσπαστο σύνολο* — είναι σημαντικό να το συγκρατήσουμε αυτό. Η ενεργός δύναμη «επιβεβαιώνει τη δική της διαφορά, και επιχαιρεί αυτή της διαφοράς [...] Το θεωρησιακό στοιχείο της άρνησης, της αντίθεσης ή της αντίφασης, ο Νίτσε το υποκαθιστά με το πρακτικό στοιχείο της διαφοράς: αντικείμενο κατάφασης και απόλαυσης.» (Deleuze, 2002, 21). Ή, με τα λόγια του Νεχαμά: «Η θέληση για δύναμη των ευγενών ατόμων εκδηλώνεται ως κατάφαση της διαφοράς τους: δεν θέλουν να είναι οι άλλοι σαν αυτούς (έστω κι αν αυτό ήταν δυνατόν) όπως δεν θέλουν να είναι κι αυτοί σαν τους άλλους. Θέλουν να παραμείνουν τα ξεχωριστά και διακεκριμένα άτομα που είναι.» (2002, 65). Έτσι, ο κεντρικός σκοπός της «ηθικής των δούλων», του μηδενισμού και των αντενεργών δυνάμεων, είναι, να κάνει τους ανθρώπους να ντρέπονται για την διάκρισή τους και να αρνούνται την διαφορά τους.

Μέχρι εδώ: Δύο ιντερμέδια· ναι, αλλά προς τα πού; 1) Ο Φουκώ θα συνεχίσει την έρευνα του «γίγνεσθαι ενεργού» και της αντίστασης, ως *επιβεβαίωσης της διαφοράς*, μέσω της επινόησης εαυτού: το τεράστιο πρόβλημα του «γίγνεσθαι ενεργό» καθίσταται δυνατόν μέσω της «αυτοκαταστροφής» των αντενεργών δυνάμεων: αλλά η «αυτοκαταστροφή» *δεν πρέπει να ταυτίζεται* με την «στροφή ενάντια στον εαυτό», είναι *αυτοκαταστροφή* του αντενεργού εαυτού: για να καταργηθεί το αντενεργό, πρέπει να αρνηθούμε τα υποκείμενα που έχουμε γίνει: *αυτό* είναι η από-υποκειμενοποίηση που είναι *ένα* με την επινόηση εαυτού, και προϋποθέτει την αντίσταση ως “τακτική αντιστροφή” — αυτό θα ήθελα να εξετάσω σύντομα αμέσως παρακάτω. Γι’ αυτό νομίζω πως η Bignall είναι λίγο αυστηρότερη απ’ όσο αντιστοιχεί απέναντι στον Φουκώ. Το δεύτερο, όμως, ιντερμέδιο; Προς κάπου αλλού: ο Ντελέζ *εξειδικεύει* μέσω της επιθυμίας το «γίγνεσθαι ενεργό» ή αλλιώς την εμμενή ηθική που υποβαστάζει, κατά τη γνώμη μου, την αντίσταση τόσο στην αντιπαραθετική όσο και στην δημιουργική της διάσταση.

- Εξουσία και Αντίσταση II (δράση επί δράσης)

Το «κριτικό έλλειμμα» της έννοιας της αντίστασης σύμφωνα με τον Thompson εντοπιζόταν, ακριβώς, στην σχετική αδυναμία της να υποστηρίξει μία δημιουργική εναντίωση στην εξουσία. Το στρατηγικό μοντέλο δεν παρείχε τον απαιτούμενο εννοιολογικό χώρο ώστε να εκδιπλωθεί η αντίσταση ως *κριτική και δημιουργική αντίσταση* (Thompson, 2003, 120). Η μετατόπιση από το εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων δύναμης στο μοντέλο της διακυβέρνησης μέσω της επιστράτευσης της έννοιας της δράσης επί της δράσης και της διαγωγής, θα επιτρέψει, πράγματι, την εσωτερική διάκριση και την εκπλέπυνση της αντίστασης: αντιδιαγωγή και επινόηση εαυτού, κριτική και αυτο-διαμόρφωση (self-formation) ή αυτο-υποκειμενοποίηση (subjectivation). Στις πολιτικές τεχνολογίες της εξουσίας (πειθαρχία, βιοπολιτική, κανονικοποίηση) θα

προστεθούν οι *τεχνολογίες εαυτού*, ή η εξουσία που ασκούμε εμείς οι ίδιοι στον εαυτό μας μέσω *πρακτικών* (Simons, 2013, 311). Η έννοια της διαγωγής (conduct) θα επιτρέψει την επαφή πολιτικού και ηθικού πεδίου (Simons, *ibid*) ενώ η αντιδιαγωγή (counter-conduct) επισυνάπτει μία ηθική διάσταση στην έννοια της αντίστασης, καθώς αναδεικνύει την σχέση με τον εαυτό (*rapport a soi*) (Davidson, 2011, 28).

Ωστόσο, δεν υπάρχει *ασυνέχεια* μεταξύ αντίστασης-τακτικής αντιστροφής και αντίστασης-επινόησης εαυτού: οι δύο έννοιες *συνυπάρχουν και αλληλοσυμπληρώνονται*· δεν υπάρχει, επίσης, ριζική τομή μεταξύ της εννοιολόγησης μέσω δυνάμεων και μέσω δράσεων· συνεχίζουν να ισχύουν οι ίδιες «αρχές» στην ανάλυση της εξουσίας: πολλαπλότητα, διασπορά, ενικότητα, εμμένεια, αμοιβαία οροθέτηση του μικρο-επιπέδου (τακτικών ή σχέσεων εξουσίας) και του μακρο-επιπέδου (στρατηγικών ή «καταστάσεων κυριαρχίας»). Εξουσία και αντίσταση, εξουσία και ελευθερία συνεχίζουν να τοποθετούνται σε σχέση εμμενούς συν-επέκτασης (co-extensive) και συν-συγκρότησης (co-constituting) (Thompson, *ibid*, 122)— η θέση της «μη εξωτερικότητας» της αντίστασης *διέπει* την στοχασμό των πρακτικών ελευθερίας και την επινόηση εαυτού.

Υπενθυμίζω τα προβλήματά μας: Η ένσταση του Ντελέζ το 1977 ήταν ότι η έννοια της αντίστασης που προέκυπτε από το *Επιτήρηση και Τιμωρία το Βούλημα για γνώση*, ήταν «παθητική» —να το θέσω χονδροειδώς⁷⁴. Το συναφές πρόβλημα ήταν κατά πόσον, στον βαθμό που φαινόταν να “ακολουθεί” την εξουσία, είχε *δικές της αξίες*. Σε όσα προηγήθηκαν προσπάθησα να εκθέσω το διπλό αυτό πρόβλημα σε όλη του την ένταση, υποστηρίζοντας ότι είναι *εξαιτίας* του αξιώματος της σχέσης που δυσκολευόμαστε να δείξουμε με την ενάργεια που απαιτείται την κανονιστική διαφορά της αντίστασης. Παρ’ όλα αυτά, αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι είναι προτιμότερο να εγκαταλείψουμε την σχέση και να δώσουμε ώθηση σε μία προτεραιότητα της αντίστασης ώστε να εγγυηθούμε την κανονιστική της στερέωση. Ο «αυστηρός χαρακτήρας» της σχέσης εκλεπτύνεται περαιτέρω και δεν είναι καθόλου άγονος. Το ότι δεν υπάρχει “η άλλη όχθη”, το ότι δεν υπάρχει “η” γραμμή, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να *φτιάξουμε* την διαχωριστική γραμμή: αντίθετα, *συνεπάγεται* ότι *καθήκον* της φιλοσοφίας είναι να σκεφτεί την αντίσταση, καθώς:

Γνωρίζουμε εδώ και πολύ καιρό ότι ρόλο της φιλοσοφίας δεν είναι να ανακαλύψει αυτό που είναι κρυμμένο, αλλά να καταστήσει ορατό αυτό ακριβώς που βλέπουμε, να προκαλέσει, δηλαδή, την εμφάνιση αυτού που

⁷⁴ Στο επίπεδο των φουκωϊκών σχολιαστών μπορούν να παρατηρηθούν τα εξής: Θα λέγαμε ότι υπάρχουν σχηματικά δύο ερμηνευτικοί δρόμοι: Να παραδεχτούμε ότι η αντίσταση *ως τέτοια*, στα όρια της δικής της σημασίας, έφτανε σε ένα αδιέξοδο σε σχέση με την απαίτηση δημιουργικότητας ή ενεργητικότητας. Η Allen (2013), ο Thompson (2003) και ο Simons (2013) καταφάσκουν σε αυτό και ισχυρίζονται ότι με την επέκταση της γενεαλογίας στον άξονα της ηθικής και την επινόηση εαυτού, ο Φουκώ πράγματι κινείται προς μία έννοια αυτονομίας, η οποία *καίτοι* δεν είναι εξωτερική της ετερονομίας —καθώς συνεχίζει *απαραμείωτα* να ισχύει ότι *επινοούμε* τον εαυτό μας εντός ενός πλαισίου σχέσεων πειθαρχίας και βιοεξουσίας, που *αναπτύσσονται ως σχέσεις διακυβέρνησης* — εντούτοις, εξασφαλίζει έναν βαθμό κριτικής αυτοργίας. Ο δεύτερος δρόμος: Ο Davidson (2011) εξηγεί ότι μεταξύ της πολιτικής σκέψης των μέσων της δεκαετίας του ’70 και της ηθικής σκέψης δεν υπάρχει κανένα κενό: η αντιδιαγωγή (που εισάγεται το 1978) συμπυκνώνει τόσο την αντίσταση όσο και την αυτοδιαμόρφωση. Να σημειώσω, επίσης, το εξής: Είναι αδύνατον στα όρια του παρόντος να συμπεριλάβω τον πλούτο της βιβλιογραφίας επί του θέματος: Αφενός, σε επίπεδο πρωτογενούς: κάτω από τους «βράχους» των εκδοθέντων βιβλίων του Φουκώ, τρέχει ο χείμαρρος των διαλέξεων, όπου επιτελούνται μυριάδες μετατοπίσεις και κριτικοί πειραματισμοί. Αφετέρου, σε επίπεδο δευτερογενούς χρειάζεται να αναφέρω ότι οι εξής μονογραφίες εστιάζουν στα ζητήματα της αντίστασης και της ελευθερίας, άλλως, στην *πολιτική φιλοσοφία* του Φουκώ, εις υπεράσπιση του έναντι των Habermas, Frasier και Dews: Rajchman (1985), Oksala (2005), Kelly (2010), Simons (2013a) —και, θεματοποιώντας την εμμένεια, το Gilliam (2017), και, εξυφαινοντας μία συνέχεια της σκέψης στον ορίζοντα της προτεραιότητας της αντίστασης, το Checchi (2021).

είναι τόσο άμεσα κοντά μας, αυτό που μας είναι τόσο οικείο ώστε δεν μπορούμε να το συλλάβουμε. [...] Από αυτήν την άποψη, ο ρόλος της φιλοσοφίας, θα μπορούσε κάλλιστα να είναι [να ρωτήσει]: τι είναι αυτές οι σχέσεις εξουσίας εντός των οποίων βρισκόμαστε αιχμάλωτοι και με τις οποίες διαπλέκεται η φιλοσοφία εδώ και τουλάχιστον εκατόν πενήντα χρόνια; (Foucault, 2018, 192)

Σε όσα έχουμε αναπτύξει, εν γνώση μου δεν έχω επεκταθεί στη γνώση, καίτοι, στην πραγματικότητα, μελετώντας τον Φουκώ, πρέπει να μιλάμε για το *σύμπλοκο* εξουσίας-γνώσης, στον βαθμό που, κατά την εμβληματικά πυκνή διατύπωση του 1975, «εξουσία και γνώση ενέχουν άμεσα η μία την άλλη» και «δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς συσχετική συγκρότηση ενός πεδίου γνώσης, ούτε γνώση που να μην προϋποθέτει και να μην συγκροτεί συγχρόνως σχέσεις εξουσίας» (2011γ, 37). Θέλω να πω το εξής: κατά πρώτον, η χάραξη μίας «διαχωριστικής γραμμής», η πιο ρητή και καίρια *χρήση* της αναλυτικής της εξουσίας και της αντίστασης, εντοπίζεται στην επιστημολογική παρέμβαση του Φουκώ και από εκεί εξακτινώνεται στην έννοια της κριτικής, η οποία διέπει την επινόηση εαυτού και τον στοχασμό της ελευθερίας.

Γι' αυτό, πριν προχωρήσουμε σε μία σύντομη εξέταση των τριών «δέλτα»: δράση, διαγωγή, διακυβέρνηση, επισημαίνω ότι αν υπάρχει μία προτεραιότητα της αντίστασης στο έργο του Φουκώ, αυτή είναι *μεθοδολογική* και *επιστημολογική* και είναι επί τω έργω. Στο *Δύο δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία*, όπου σύμφωνα με τους σχολιαστές (Thompson, 2003; Simons, 2013; Allen, 2013) έχουμε μία σταθεροποίηση και μία έκθεση των ύστερων επεξεργασιών, καθώς και μία *τριπλή* παρουσία της έννοιας της αντίστασης —ως μεθόδου, ως απο-υποκειμενοποίησης και αυτο-διαμόρφωσης, ως αντι-διαγωγής και καθαυτό αντίστασης—, η πρώτη αναφορά στην αντίσταση και η αναφορά που συγκροτεί το κείμενο είναι μεθοδολογική:

Θα ήθελα να υποδείξω εδώ έναν άλλον τρόπο να προχωρήσουμε προς μία νέα οικονομία σχέσεων εξουσίας που είναι συγχρόνως πιο εμπειρική, πιο άμεσα συνδεδεμένη με την παρούσα κατάστασή μας και να συνεπάγεται περισσότερες σχέσεις ανάμεσα στη θεωρία και στην πρακτική. Αυτός ο καινούριος τρόπος έρευνας συνίσταται στο να παίρνουμε σαν *αφετηρία* τις μορφές αντίστασης στους διαφορετικούς τύπους εξουσίας. Ή για να χρησιμοποιήσω μία άλλη μεταφορά, συνίσταται στο να χρησιμοποιούμε αυτήν την αντίσταση σαν χημικό καταλύτη που μας επιτρέπει να φέρνουμε στο φως τις σχέσεις εξουσίας, να βλέπουμε πού εγγράφονται, να ανακαλύπτουμε τα σημεία εφαρμογής τους και τις μεθόδους που χρησιμοποιούν. Πρόκειται μάλλον να αναλύσουμε τις σχέσεις εξουσίας διαμέσου των στρατηγικών αντιμετώπισης παρά να αναλύσουμε την εξουσία από την άποψη της εσωτερικής της ορθολογικότητας.

Για παράδειγμα, για να κατανοήσουμε τι εννοεί η κοινωνία με τη λέξη «λογική» [sanity] θα πρέπει να ερευνήσουμε τι συμβαίνει στο πεδίο της τρέλας [insanity]. Και τι εννοούμε με τη «νομιμότητα» στο πεδίο της παρανομίας. Και, για να καταλάβουμε τι αφορούν οι σχέσεις εξουσίας, ίσως πρέπει να ερευνήσουμε τις μορφές αντίστασης [resistance] και τις απόπειρες αποδιάθρωσης/διάλυσης [disassociation] αυτών των σχέσεων. (1991, 79, μετ. τροποποιημένη)

Η μεθοδολογική προτεραιότητα της αντίστασης είναι σύστοιχη τόσο με την εννόηση της γενεαλογίας ως «αντι-επιστήμης»⁷⁵ όσο και με τον ορισμό της κριτικής: εάν η διακυβέρνηση των ατόμων συνίσταται σε πρακτικές υποκειμενοποίησης [assujettissement] μέσω μηχανισμών εξουσίας που επικαλούνται μία αλήθεια «η κριτική είναι η κίνηση μέσω της οποίας δίνεται στο υποκείμενο το δικαίωμα να επερωτήσει την αλήθεια σχετικά με τα αποτελέσματα εξουσίας και την εξουσία σχετικά με τους λόγους [discours] αληθείας της· λοιπόν, η κριτική θα ήταν η τέχνη της εκούσιας απείθειας [inservitude], της βαθυστόχαστης ανυπακοής [indocilité].» (2016α, 15-16). Η θέση από την οποία επιτελείται η επερώτηση είναι *αναγκαία* εντός των σχέσεων εξουσίας, αλλιώς δεν θα μπορούσε να είναι επερώτηση των σχέσεων εξουσίας. Είναι ριζικά εμμενιοκράτης ο Φουκώ, κι ως χρησιμοποιεί αντί της εμμένειας την διατύπωση «μη εξωτερικότητα» και «διπλή οροθέτηση». Είναι *μόνον* επιστημολογική η προτεραιότητα της αντίστασης: για να περπατήσουμε χρειάζεται *τριβή* και για να δούμε τις σχέσεις εξουσίας που υποβασιάζουν την επικυρωμένη γνώση, καθιστώντας την τέτοια, χρειάζεται να ξεκινήσουμε από τα σημεία αντίστασης.

2) Δράση, διαγωγή, διακυβέρνηση: Ο Φουκώ μετατοπίζεται από μία έννοια ανταγωνισμού και ευθείας αντιπαράθεσης σε μία αντίληψη *αγωνισμού*: Μία σχέση εξουσίας συνίσταται σε έναν τρόπο «δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα πάνω στους άλλους αλλά ενεργεί στην ίδια τους την δράση» ενδεχόμενη ή μελλοντική, πραγματική ή παρούσα· έτσι, η εξουσία «ενεργεί στο πεδίο δυνατότητας, όπου έρχεται να εγγραφεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων: παρακινεί, επάγει, εκτρέπει, διευκολύνει ή κάνει κάτι πιο δύσκολο, διευρύνει ή περιορίζει, καθιστά κάτι περισσότερο ή λιγότερο πιθανό· οριακά, εξαναγκάζει ή εμποδίζει απόλυτα· αλλά είναι άντα ένας τρόπος δράν πάνω σ' ένα ή σε πολλά δρώντα υποκείμενα, *κι αυτό στο βαθμό που αυτά δρουν ή είναι επιδεκτικά δράσης*» (1991, 91-2) Ο Davidson παρατηρεί ότι στην πραγματικότητα η έννοια της δύναμης, με την ισχνή, ψιλή, αντι-μεταφυσική έννοια της *επενέργειας*, συνεχίζει να διέπει την αντίληψη της εξουσίας ως δράσης επί δράσης: οι δράσεις *είναι* σχέσεις δυνάμεων που δομούν το δυνατό πεδίο δράσης (2011, 28). Οι δράσεις επί δράσεων συνεχίζουν να δομούν σχέσεις ευμετάβλητες και ασταθείς καθώς κάθε αντίσταση, κάθε αντίδραση, κάθε αντι-δύναμη επηρεάζει τις δυνατότητες του πεδίου σε αντίθεση με τις «σχέσεις κυριαρχίας» εντός των οποίων δεν υπάρχει *περιθώριο δράσης*: πρόκειται για την παγίωση σχέσεων εξουσίας, την καθήλωση και την σταθεροποίησή τους, η οποία εμποδίζει «κάθε αντιστρεψιμότητα» (2008, 356). Από αυτήν την άποψη, και στον βαθμό που βρισκόμαστε ακόμη εντός του ορίζοντα της φυσικής, ριζική καινοτομία συνιστά η έννοια της διαγωγής, που εισάγεται την 1η Μαρτίου του 1978:

Η διαγωγή είναι η δραστηριότητα του διάγειν (conduire), της διαγωγής-διεύθυνσης (la conduction) αν θέλετε, αλλά είναι εξίσου ο τρόπος με τον οποίον διάγει-διευθύνει κανείς τον εαυτό του (se conduit), επιτρέπει να διάγεται (se laisse conduire), διευθύνεται (est conduit), και, τέλος, ο τρόπος με τον οποίον κανείς

⁷⁵ Βλ. την 1η διάλεξη του *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*: «Οι γενεαλογίες αποτελούς, [...] αντιεπιστήμες. Δεν διεκδικούν βεβαίως μελοδραματικά το δικαίωμα στην άγνοια και τη μη-γνώση, δεν αρνούνται την γνώση [...] Πρόκειται για την εξέγερση των γνώσεων. Η οποία δεν στρέφεται τόσο κατά των περιεχομένων, των μεθόδων και των εννοιών μίας επιστήμης· είναι κατά πρώτο και κύριο λόγο μια εξέγερση κατά των συνεπειών συγκεντρωτικής εξουσίας που απορρέουν από το θεσμό και τη λειτουργία ενός επιστημονικού λόγου οργανωμένου στο πλαίσιο μίας κοινωνίας σαν την δική μας» (2002, 24) Η γενεαλογία ανήκει στο πρόγραμμα μίας *κανονιστικής επιστημολογίας* σύμφωνα με την Alcoff (2013)· είναι μέθοδος γνώσης δια της «εξέγερσης των *υποταγμένων* γνώσεων». Το ερώτημα για την αλήθεια της αληθείας είναι ερώτημα που προβληματοποιεί τις *συνθήκες* αληθείας, αμφισβητεί το *αληθές*, δεν καταργεί την δυνατότητα της αληθείας. Βλ. και Medina, (2011).

συμπεριφέρεται (*se comforter*) ως αποτέλεσμα/επενέργεια (*effect*) μίας μορφής διαγωγής (*une conduits*) ως της δραστηριότητας του διάγειν ή της διαγωγής/διεύθυνσης. (2007, 193, μετ. δική μου)

Η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στην «καθοδήγηση των διαγωγών» και στη διεύθυνση της πιθανότητας. (1991, 92)

Η διαγωγή είναι δίπτυχη: υπάρχει το διάγεσθαι και το διάγειν: διάγομαι/επιτρέπω να με διάγουν και διάγω τον εαυτό μου. Γι' αυτό, η έννοια της διαγωγής επιτρέπει την συνύπαρξη, την συνδρομή και την “αμοιβαία οροθέτηση” των πολιτικών τεχνολογιών της πειθαρχίας, της βιοπολιτικής, του «συστήματος της σεξουαλικότητας» και των τεχνολογιών εαυτού· επιτρέπει την κυκλοφορία της εξουσίας μέσα στα σώματα και την συγκρότηση των υποκειμένων ως ενεργητικών αποτελεσμάτων της *αλλά επιτρέπει και την εξουσία του εαυτού επί του εαυτού*· επιτρέπει την αντι-διαγωγή ως αντίσταση σε κόμβους αυτής της κυκλοφορίας *αλλά και την ανα-διαμόρφωση του τόπου και του δικτύου της κυκλοφορίας*: το “σαμποτάζ” και την αυτοσυγκρότηση· το όχι και το ναι· την ετερο-υποκειμενοποίηση (*assujettissement*) και την αυτο-υποκειμενοποίηση (*subjectivation*).

Οι δύο πτυχές της διαγωγής είναι σύστοιχες με τις δύο έννοιες του υποκειμένου: «υποκείμενο υποταγμένο στον άλλον μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο υποταγμένο στην ίδια του την ταυτότητα μέσω της συνειδησης ή της αυτογνωσίας» (1991, 81). Αυτή η συστοιχία είναι αναγκαία συνέπεια της «μη εξωτερικότητας» της αντίστασης και αναγκαία προϋπόθεση του ισχυρισμού ότι μεταξύ ελευθερίας και εξουσίας δεν υφίσταται μετωπική αντιπαράθεση αλλά «αμοιβαία οροθέτηση», γιατί:

Κατά βάθος η εξουσία είναι *λιγότερο της τάξης της κατά μέτωπο αντιπαράθεσης* δύο αντιπάλων, ή της δέσμευσης του ενός έναντι του άλλου, απ' ό,τι της τάξης της «διακυβέρνησης». (1991, 92).

Η διακυβέρνηση συνίσταται στην διεύθυνση της διαγωγής των ατόμων ή των ομάδων, ήτοι στη δόμηση του ενδεχόμενου πεδίου δράσης των άλλων (*ibid*). Η *διακυβέρνηση* είναι ένας «μοναδικός τρόπος δράσης», ούτε «νομικός» ούτε «πολεμικός». Ανοίγω εδώ μία παρένθεση: *πράγματι*, το μοντέλο ανάλυσης της εξουσίας με βάση τον πόλεμο απορρίπτεται οριστικά· αλλά, ο πόλεμος ως μοντέλο *καθεαυτός* είχε απορριφθεί ήδη στο *Βούληση για γνώση* (ήταν ήδη μορφή κωδίκευσης και όχι μοντέλο ανάλυσης (2011, 110)): δεν πρέπει να ταυτίζουμε την ανάλυση με βάση τις σχέσεις δυνάμεων με την ανάλυση με όρους πολέμου: η διηνεκής πάλη *δεν είναι ταυτόσημη* με τον πόλεμο, όχι για λόγους εύρους των εννοιών, αλλά για λόγους σημασιολογικού και ιστορικού φορτίου του δεύτερου. Επιπλέον, η άρνηση της «κατά μέτωπον αντιπαράθεσης» είναι *σύστοιχη* της άρνηση της «δυναδικής μήτρας κατανομής» της εξουσίας: άρνηση της πλευράς της εξουσίας και της πλευράς της αντίστασης. Το επισημαίνω, γιατί πέραν του να εκτελεί μία διορθωτική κίνησή επί του εαυτού του, ο Φουκώ συνεχίζει να απευθύνεται και στους αντιπάλους του. Το ίδιο σημείο ξαναβρίσκουμε *αμέσως μπροστά μας*, στο ίδιο κείμενο.

Η διαγωγή της διαγωγής είναι δυνατή στον βαθμό που θα μπορούσε κανείς/καμία να διάγει τον εαυτό του και εξαιτίας αυτής της δυνατότητας: «Η εξουσία ασκείται σε “ελεύθερα υποκείμενα”, και στο βαθμό που είναι “ελεύθερα”», όπου ελεύθερα σε *εισαγωγικά*, γιατί η έννοια ελευθερίας που επιστρατεύει ο Φουκώ,

είναι *ψιλή, ισχνή*: σημαίνει ότι είμαστε εντός και ενώπιον ενός «πεδίο[υ] δυνατότητας όπου μπορούν να λάβουν χώρα πολλές διαγωγές» (1991, 94): δεν είναι ελευθερία-αρχή, είναι μία ελάχιστη ελευθερία ως αναγκαία, εσωτερική συνθήκη της εξουσίας και μία ελευθερία-αποτέλεσμα εργασίας του εαυτού επί του εαυτού. Ας τα πάρουμε με τη σειρά:

Δεν υπάρχει λοιπόν ένα πρόσωπο με πρόσωπο (vis-a-vis) εξουσίας και ελευθερίας, με μία σχέση αποκλεισμού ανάμεσά τους (παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται): αλλά ένα παιχνίδι πολύ πολύπλοκο: σ' αυτό το παιχνίδι η ελευθερία τείνει να εμφανιστεί ως συνθήκη ύπαρξης της εξουσίας [...]· αλλά η ελευθερία εμφανίζεται επίσης και σαν αυτό που δεν μπορεί παρά να εναντιώνεται σε μία άσκηση της εξουσίας, η οποία τείνει τελικά να την καθορίσει ολοκληρωτικά. [...]

Στην καρδιά της σχέσης εξουσίας υπάρχουν, «προκαλώντας» την αδιάκοπα, η δυσπείθεια της θέλησης και η αμεταβατότητα [intransitivity] της ελευθερίας. Αντί για ουσιώδη «ανταγωνισμό», θα άξιζε περισσότερο να μιλάμε για «αγωνισμό» — μία σχέση αμοιβαίας παρότρυνσης και συγχρόνως αγώνα. Αντί για μία αντίθεση όρου προς όρο, που τους μπλοκάρει και τους δύο, θα άξιζε περισσότερο να μιλάμε για διαρκή πρόκληση. (1991, 94-5)

Πώς θα πρέπει να καταλάβουμε την πρώτη πρόταση του αποσπάσματος; Είναι εκ των υστέρων αναίρεση της πρότασης ότι η αντίσταση είναι το «απερίσταλτα αντικρυστό στοιχείο» (vis a vis) της εξουσίας; Και ναι και όχι. Όχι, εξαιτίας της επεξήγησης: δεν αλληλοαποκλείονται· ο ανταγωνισμός δεν είναι «ουσιώδης», ήτοι δεν αναφέρεται σε ουσίες. Η πρόταση *εξειδικεύει* τον ισχυρισμό ότι η εξουσία δεν υπάρχει παρά σε συνάρτηση με σημεία αντίστασης. Η συμπερίληψη της ελευθερίας ως συνθήκης της εξουσίας είναι εξειδίκευση και συνάρτηση της «μη εξωτερικότητας» της αντίστασης, δεν είναι άρνησή της. (Ο Φουκώ επανέρχεται πολλάκις στο θέμα της αλληλεξάρτησης εξουσίας-ελευθερίας, εξουσίας-αντίστασης⁷⁶). Αλλά, και “ναι”: γιατί η αντι-διαγωγή υπέδειξε ότι υπάρχουν μορφές αντίστασης που είναι εν ταυτώ *ασκήσεις ελευθερίας ως ασκήσεις του εαυτού επί του εαυτού* και γι' αυτό η *διαφυγή* είναι συστατική της σχέσης, χωρίς να είναι a priori. Ο Davidson (2011, 29) ισχυρίζεται ότι η ύστερη ηθική προβληματοποίηση της επιμέλειας εαυτού⁷⁷ και των πρακτικών ελευθερίας αναδύθηκε μέσα από την ερευνητική συνάντηση του Φουκώ με τα κινήματα εναντίον της ποιμαντορικής εξουσίας τα οποία ήταν τόσο κινήματα πολιτικής ανυπακοής (αντι-διαγωγής)

⁷⁶ Καταρχήν στο ίδιο κείμενο, ο Φουκώ επαναφέρει την συν-συγκρότηση εξουσίας και αντίστασης, χρησιμοποιώντας για την τελευταία, τον ευρύτερο όρο «στρατηγικές αντιμετώπισης»: «[Σ]την καρδιά των σχέσεων εξουσίας και ως μόνιμη συνθήκη ύπαρξής τους υπάρχει μία «ανυποταξία» και ελευθερίες ουσιαστικά δυσπείθει, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς αντίσταση, χωρίς υπεκφυγή ή διαφυγή, χωρίς ενδεχόμενη αντιστροφή: κάθε σχέση εξουσίας συνεπάγεται λοιπόν, τουλάχιστον δυνάμει, μία στρατηγική αγώνα, χωρίς όμως γι' αυτόν τον λόγο να αλληλοαποκλείονται, να χάνουν την ιδιαιτερότητά τους και τελικά να συγχέονται. Αποτελούν η μία για την άλλη ένα είδος μόνιμου ορίου, ένα είδος σημείου δυνατής αντιστροφής. [...]» (1991, 99) Κατά δεύτερον, το ζήτημα τίθεται ρητά στην συνέντευξη της 20ης Ιανουαρίου 1984, *Η Ηθική της επιμέλειας εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας*: Ερωτάται ουσιαστικά εάν “πριν” προϋπέθετε ένα “παθητικό” υποκείμενο (αντίσταση) και μετέπειτα στράφηκε σε ένα “ενεργητικό” υποκείμενο (επινόηση εαυτού). Απαντά ότι εάν πάρουμε ως παράδειγμα “παθητικού” υποκειμένου, το υποκείμενο της τρέλας, με την έννοια ότι « μπορεί πράγματι να θεωρηθεί συνέπεια ενός εξαναγκαστικού Συστήματος» τότε δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι «ο διανοητικά ασθενής συγκροτείται ως τρελό υποκείμενο σε σχέση με εκείνο και ενώπιον εκείνου που τον ανακηρύσσει τρελό»· και, από την άλλη, η «επινόηση εαυτού» καίτοι καταφάσκει την διαφορά έναντι της επιβληθείσας υποκειμενοποίησης, δεν λαμβάνει χώρα παρά εντός σχημάτων «που βρίσκει στον πολιτισμό του» (2008, 369-370).

⁷⁷ Για τον ορισμό και την προβληματοποίηση της επιμέλειας εαυτού, βλ. την διάλεξη της 6ης Ιανουαρίου 1982, Foucault, 2016, 20-1.

όσο ταυτόχρονα ανεδείκνυαν την έννοια της σχέσης με τον εαυτό : «η άσκηση (ascesis) είναι ένα είδος εργασίας του εαυτού επί του εαυτού; ένα είδος στενής μάχης του ατόμου με τον εαυτό του, στην οποία η εξουσία (authority), η παρουσία και το βλέμμα κάποιου άλλου είναι, αν όχι αδύνατο, τότε, τουλάχιστον, όχι απαραίτητο» (Foucault, 2007, 305).

Η αντι-διαγωγή⁷⁸, αντίσταση και συνάμα αυτοδιαμόρφωση, δεν προϋποθέτει ούτε εγκαθιδρύει μία μορφή ιδεαλιστικής ελευθερίας, ακριβώς επειδή, όπως ο Φουκώ «επιμέν[ει] στις πρακτικές ελευθερίας παρά στις διαδικασίες απελευθέρωσης» (2008, 354) — όπως ακριβώς το ζήτημα είναι «πώς ασκείται» η εξουσία (1991, 88), έτσι και το ηθικό ερώτημα είναι «πώς να ασκήσουμε την ελευθερία» (2008, 357).

3) Η έννοια της διαγωγής επέτρεψε την διάνοιξη του πεδίου της ηθικής αλλά και της διασύνδεσής του με το πρόβλημα των πολιτικών αγώνων μέσω της προβληματοποίησης της σχέσης με τον εαυτό (*rapport a soi*), (1987, 100), ήτοι του ερωτήματος «πώς το υποκείμενο συγκροτεί τον εαυτό του ως υποκείμενο ηθικών πράξεων» (*ibid*) η οποία διακρίνεται στις *πρακτικές εαυτού* (*pratique de soi*), την «αυτοδιαμορφωτική δραστηριότητα» και τους *τρόπους καθυπόταξης-υποκειμενοποίησης* (*mode d' assujettissement*), «δηλαδή, ο τρόπος με το οποίο οι άνθρωποι καλούνται ή παροτρύνονται να αναγνωρίσουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους. Είναι π.χ. ο θεϊκός νόμος που αποκαλύφθηκε σε ένα κείμενο; Είναι ο φυσικός νόμος, μία κοσμολογική τάξη ίδια για κάθε ον; Είναι ένας ορθολογικός κανόνας; [...] καντιανός, καθολικός [...]» (*ibid*, 101). Μας είναι οικείες οι πολιτικές τεχνολογίες καθυπόταξης: αυτό που προσθέτει η ηθική προβληματοποίηση είναι η έννοια του ηθικού κώδικα, του ηθικού νόμου, της «ηθικολογικής διαγωγής» (*morality*). Και, νομίμως, μπορούμε να αναρωτηθούμε: Μα, έρχεται στο τέλος να μας πει ότι συγκροτούμαστε ηθικά και πολιτικά από έναν καθολικό, υπερβατικό νόμο; Η γενεαλογία της πειθαρχίας δεν υπέδειξε ότι ο κανόνας είναι *εμμενής* (Macherey, 2010, 101), ότι επενδύει το άτομο εκ των έσω μέσω της εκγύμνασης του σώματος κ.λπ.;

Δεν υπάρχει καμία αντίφαση μεταξύ της ηθικής συγκρότησης διά καθολικών νόμων και της καθυπόταξης, της εμμενούς συγκρότησης του υποκειμένου: Γιατί η νεωτερική εξουσία είναι *συγχρόνως* «σφαιρικοποιούσα» και «εξατομικευτική»: «ταξινομεί τα άτομα, τα κατονομάζει διά της ίδιας τους της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αληθείας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζει και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά.» (Foucault, 1991, 81). Γι' αυτό:

Πιθανώς, ο κύριος αντικειμενικός σκοπός σήμερα δεν είναι να ανακαλύψουμε αλλά να αρνηθούμε αυτό που είμαστε. Πρέπει να φανταστούμε και να κατασκευάσουμε αυτό που θα μπορούσαμε να είμαστε για να απαλλαχτούμε απ' αυτό το είδος του «διπλού» πολιτικού εξαναγκασμού, που είναι η ταυτόχρονη εξατομικευση και ολοποίηση, των δομών της νεωτερικής εξουσίας.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι *το συγχρόνως πολιτικό, ηθικό, κοινωνικό και φιλοσοφικό πρόβλημα* που τίθεται σε μας σήμερα δεν είναι να προσπαθήσουμε να ελευθερώσουμε το άτομο από το κράτος

⁷⁸ Αναλυτικά για τις μορφές αντι-διαγωγής, βλ. την διάλεξη της 1η Μαρτίου 1978, στο Foucault (2007).

και τους θεσμούς του, αλλά να ελευθερωθούμε *εμείς* από το κράτος κι από τον τύπο εξατομίκευσης που συνδέεται με αυτο. Πρέπει να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας [...] (1991, 87)

Αντίσταση, από-υποκειμενοποίηση και *επινόηση* εαυτού συσχετίζονται και προϋποτίθενται αμοιβαία. Οι αναλυτικές αρχές *είναι και* ηθικές αρχές σε ό,τι ονομάζουμε *συγκρότηση* του υποκειμένου, αφού σκοπός δεν ήταν να *καταργήσουμε* το υποκείμενο, αλλά «να φτάσουμε σε μία ανάλυση που θα μπορεί να εξηγήσει την συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σ' ένα ιστορικό πλαίσιο» (1987, 19). Οι αρχές της *γενεαλογίας* διέπουν την απο-υποκειμενοποίηση, την άρνηση αυτού που είμαστε, την επινόηση εαυτού. Επαναλαμβάνω, λοιπόν: στην θέση της ενότητας του υποκειμένου, «της κενής ομοιότητας» με τον εαυτό του, η πολλαπλότητα· στην θέση της ταυτότητας, η διαφορά· έναντι της μορφικής ομοιογένειας ενός “εγώ” που θα κυκλοφορούσε εντός των σχέσεων σαν να κολυμπούσε χωρίς να βρέχεται, η ενικότητα, η ετερογένεια, η τοπικότητα. Έναντι της αναγκαιότητας της ταυτότητάς μας επί τη βάση ενός κανόνα αλήθειας που την έχει συγκροτήσει ως τέτοια, η ενδεχομενικότητα «της πιθανότητας να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε» (2003, 24-5). Η αντι-διαγωγή διέπεται από το κριτικό ερώτημα της γενεαλογίας: «Σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο, το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;» (ibid). Κριτικό ερώτημα που επερωτά τις σχέσεις εξουσίας ενεργοποιώντας ένα *ήθος*, το οποίο είναι *πρακτικό*, προϋποθέτει *εργασία*: το κριτικό έργο «απαιτεί εργασία πάνω στα όρια μας, δηλαδή, υπομονετικό μόχθο ο οποίος δίνει μορφή στον πόθο μας για ελευθερία» (2003, 30).

Ομολογώ ότι τόσο το παρόν κεφάλαιο όσο και η ανα χείρας εργασία, ξεκίνησε θεωρώντας πώς το πρόβλημά μας στον Φουκώ είναι ολίγον «τεχνικό»: δεν μου ήταν σαφής η εννοιολογική αρχιτεκτονική της *σχέσης*, γι' αυτό και με ταλάνιζε το ερώτημα της «προτεραιότητας», το οποίο παίρνει τόσο την μορφή της κατηγορίας περί «παθητικότητας» όσο και την μορφή μίας κανονιστικής αμφιβολίας. Καθώς, όμως, προσπαθήσαμε να εξηγήσουμε ότι ισχύει πως «στις σχέσεις εξουσίας υπάρχει κατ' ανάγκην δυνατότητα αντίστασης, γιατί αν δεν υπήρχε δυνατότητα αντίστασης [...] δεν θα υπήρχαν καν σχέσεις εξουσίας» αλλά αναγκαία ισχύει εξίσου ότι «η αντίσταση στηρίζεται πάντα στην κατάσταση την οποία αντιπαλεύει» (2008, 386· ibid, 399), νομίζω ότι ικανοποιήσαμε στο μέτρο του δυνατοτήτων μας το ερώτημα της εννοιολογικής αρχιτεκτονικής της σχέσης. Νομίζω, επίσης, ότι με τον ίδιο τρόπο, θα πρέπει να θεωρηθεί απορριπτέα και η ένσταση περί «παθητικότητας» με την βαριά σημασία της λέξης. Τότε, γιατί και προς τα πού να προχωρήσουμε; Δεν ισχυρίζομαι ότι η επιθυμία κατά Ντελέζ και Σπινόζα θα έρθει να “σώσει” τον Φουκώ, να αποκαταστήσει μία ελλείπουσα συστηματική ενότητα. Με ενδιαφέρει, ωστόσο, ότι η επιθυμία —παρελάνουσα από μπροστά μας μέχρι στιγμής ως «βούληση για δύναμη»— έχει το «τεχνικό» προνόμιο να επισυνάπτει μία ποιότητα στην δύναμη και να δείχνει ότι η επιθυμία και η δύναμη, από οντολογική σκοπιά, είναι *ένα και το αυτό πράγμα* από δύο σκοπιές. Ακόμη, περισσότερο, μ' ενδιαφέρει ότι το είδος ηθικής που απαιτεί η επινόηση εαυτού *εξαιτίας* του αξιώματος της ενικότητας *αντιστοιχεί* σε μία *εμμενή* ηθική— μία ηθική που δεν διέπεται από υπερβατικές και καθολικές αρχές, χωρίς να χάνει τίποτα από την κανονιστικότητά της. Δικαίως, θα μπορούσε να μου επισημανθεί ότι μία τέτοια ηθική, θα μπορούσαμε να την βρούμε και στον Νίτσε: τα

ελεύθερα πνεύματα υπακούουν σε ενικούς νόμους. Μπλέκομαι, όμως, με τον Ντελέζ και τον Σπινόζα, γιατί, αν μη τι άλλο, δεσμεύομαι από τα όρια της «συζήτησης» που ξεκινήσαμε: καίτοι, η ντελεζιανή ένσταση του 1977 κρίνεται απορριπτέα, η αμφιβολία του 1984 μου φαίνεται πολλά υποσχόμενη: Η σχέση με τον εαυτό, «η επήρεια του εαυτού από τον εαυτό θα [πρέπει να] είναι η ηδονή ή η επιθυμία;», η ατομική διαγωγή θα είναι διαγωγή της ηδονής ή της επιθυμίας; (2005, 180). Περαιτέρω, στον βαθμό που ο Ντελέζ, σίγουρα ήξερε καλύτερα από εμάς ότι δεν υπάρχει καμία εξωτερικότητα μεταξύ αντίστασης και εξουσίας και όλα παίζονται στην σχέση, γιατί *επέμενε* ότι η αντίσταση έρχεται από αυτό το περίεργο “Έξω”; Μας απομένει δηλαδή να δείξουμε ότι *όλο το Έξω είναι το μόνο “εντός”*...

«Κανείς δεν σκέφτεται χωρίς να γίνεται κάτι άλλο, κάτι το οποίο δεν σκέφτεται [...], που επιστρέφει στην σκέψη και την αναπυροδοτεί»

Deleuze & Guattari 2004, 53

- Πού βρισκόμαστε

1. Τι είναι το βιβλίο του Ντελέζ για τον Φουκώ; Είναι αλήθεια ότι πολλοί μελετητές του Φουκώ προσέγγισαν την μονογραφία με κάτι παραπάνω από επιφυλακτικότητα, χαρακτηρίζοντάς την *μεταφυσική μυθοπλασία* (Gros, 2016, 128). Ο Frederic Gros, καίτοι σημειώνει με αυτοκριτική διάθεση ότι λανθασμένα οι “φουκωικοί” είχαν θεωρήσει ότι η μονογραφία ήταν “δογματική”, δεν παραλείπει να επισημάνει ότι αυτό που ο Ντελέζ προσκαλεί (summons) είναι το διπλό/το αντίγραφο (the double) του Φουκώ, «εάν ήταν μεταφυσικός» (ibid, 129). Δεν είναι ακριβώς έτσι τα πράγματα, αλλά ίσως ο Gros δεν έχει άδικο όταν σημειώνει ότι ο Ντελέζ *ρискάρει* με την σκέψη του Φουκώ, και καθώς *ρискάρει*, παίρνει θέση (ibid). Χρειάζεται, ωστόσο, να αναφερθούμε και σε μία άλλη ανάγνωση, που υποστηρίζει αυτό που ισχυριστήκαμε αρκετές σελίδες πριν: το *Φουκώ* δεν αναφέρεται στον Φουκώ ούτε στον Ντελέζ, αλλά στο μεταξύ τους γίνεσθαι. Η Huffer (2022), παρ’ όλο που είναι μελετήτρια του Φουκώ και όχι του Ντελέζ, καταλαβαίνει καλύτερα τον Ντελέζ καθώς εκείνος προσπαθεί να καταλάβει τον ίδιο τον Φουκώ. Η Huffer συνδέει την απόφαση του Ντελέζ ότι εκείνος σχεδίασε το *διπλό* του Φουκώ με την έννοια της «mise en abyme»: της αφηγηματολογικής έννοιας της εγκιβωτισμένης αφήγησης, της πλοκής μέσα στην πλοκή, της εικόνας μέσα στην εικόνα, του εαυτού μέσα στον εαυτό, του καθρέφτη μέσα στον καθρέφτη. Όμως, στην περίπτωση του Ντελέζ, επισημαίνει η Huffer, ο καθρέφτης δεν είναι στατικός αλλά *κινούμενος*, ώστε «το αληθές αντικείμενο της αντανάκλασης δεν είναι ούτε το υποκείμενο που κοιτάζεται στον καθρέπτη ούτε η αντανάκλαση του υποκειμένου ως αντικείμενο, αλλά το “αναμεταξύ” τους». Καθώς η σκέψη για τον Ντελέζ δεν είναι αναπαράσταση, αλλά δημιουργία, ένα πείραμα πάντοτε σχεσιακό και εν σχέσει, «το μη αναπαραστατικό αντικείμενο του *Φουκώ* δεν είναι ούτε ο Φουκώ ούτε ο Ντελέζ αλλά το “μεταξύ” τους: μία ανταλλαγή από βέλη στο σημείο της τομής τους» (Huffer, 2022, 105). Μπορούμε εδώ να ισχυριστούμε πως ό,τι γράφει ο Ντελέζ για τον Φουκώ, ισχύει και για τον ίδιο: «Το βασικό είναι, όπως είπε ο Νίτσε, ότι οι στοχαστές πάντοτε, ας το θέσουμε έτσι, ρίχνουν βέλη και, άλλοι στοχαστές σηκώνουν αυτά τα βέλη και τα εκτοξεύουν σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Αυτό συμβαίνει με τον Φουκώ. Ό,τι παίρνει το μετασηματίζει εξονυχιστικά. Πάντοτε δημιουργεί.» (1995, 118). Δεν πρέπει να μπερδευτούμε: είναι ο Ντελέζ που δημιουργεί. Αλλά δημιουργεί *μέσω*⁷⁹ του Φουκώ, εμπλεκόμενος σε μία συζήτηση-γίνεσθαι μαζί του, και

⁷⁹Πρέπει να σημειώσουμε εδώ την κεφαλαιώδη σημασία που ο Ντελέζ εναποθέτει στους «μεσολαβητές» (mediators) της σκέψης (ή ίσως *αναμεταδότες*). Στην συλλογή *Negotiations* (1995) εμπεριέχεται η συζήτησή του με τους Dulaure και Parnet, με τίτλο *Mediators* (Les intercesseurs). Αντιγράφω εδώ την ελληνική μετάφραση του Πρελορέντζου από το γαλλικό κείμενο: «Το ουσιαδές είναι οι μεσολαβητές. Η δημιουργία είναι οι μεσολαβητές. [...] Δίχως αυτούς δεν υπάρχει έργο. Μπορεί να είναι άνθρωποι —για έναν φιλόσοφο, μπορεί να είναι καλλιτέχνες ή επιστήμονες, για έναν επιστήμονα, φιλόσοφοι ή καλλιτέχνες— αλλά ενδέχεται επίσης να είναι πράγματα, φυτά ακόμη και ζώα, όπως στον [Carlos] Castaneda. Επινοημένους ή πραγματικούς, έμπυχους ή άμπυχους, πρέπει να κατασκευάσ/ζουμε μεσολαβητές. [...] Έχω ανάγκη τους μεσολαβητές μου για να εκφραστώ και αυτοί δεν θα εκφράζονταν ποτέ χωρίς εμένα: εργάζεται κανείς πάντα με πολλούς, έστω κι αν τούτο δεν είναι ορατό.» (γαλλική έκδοση *Pourparles*, σ. 171, αμερικανική: Deleuze, 1995, 125, στα ελληνικά, Πρελορέντζος, 2022, 255).

κατ' αυτόν τον τρόπο ο Ντελέζ "γίνεται" Φουκώ, όσο ο Φουκώ "γίνεται" Ντελέζ. Απ' αυτήν την άποψη, το Φουκώ δεν είναι άλλα "γίνεται" ένα γίνεσθαι⁸⁰.

2. Πού βρισκόμαστε, λοιπόν; Σε μία περιοχή της φιλοσοφίας του Ντελέζ, περιοχή περιοχής, δηλαδή, που ανασχηματίζεται στο γίνεσθαι της συζήτησης-συνάντησής του με τον Φουκώ δια της γραφής. Πριν προβώ σε μία οριοθέτηση της περιοχής, πριν οργανώσουμε τα όσα χρειάζεται να ακολουθήσουν, θα ήθελα να σημειώσω το εξής: Η Huffer επισημαίνει ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι να μένει κανείς πιστός σε έναν συγγραφέα (faithful): η παραδοσιακή έννοια της πιστότητας (fidelity) είναι παρακολουθηματική της σκέψης της αναπαράστασης, της σκέψης ως αναπαράστασης: ο Ντελέζ προχωρά ψηλαφιστά μέσα στο έργο του Φουκώ, ύφος ή μέθοδος που θεματοποιεί στις διαλέξεις του ρητά: *tatonnement*. Προχωρά ψηλαφιστά και επιδεικνύει ένα άλλο είδος πιστότητας: *εμπιστευέται* τον Φουκώ (2022, 113). Εμπιστεύεται την σκέψη του Φουκώ, καθώς εκείνη προχωρά μέσα από τις δικές της κρίσεις, δουλεύοντας πάνω στις έννοιες της, διανοίγοντας από την διάσταση της γνώσης, την διάσταση της εξουσίας και μέσα από την τελευταία την διάσταση της υποκειμενοποίησης (Deleuze, 1995, 84: 104). Μία τέτοια πίστη/εμπιστοσύνη προτείνω να δείξουμε στον Ντελέζ, μία τέτοια πίστη/εμπιστοσύνη τολμώ να ζητήσω και από τον/την αναγνώστη/στρια.

4. Το Φουκώ αναδιπλασιάζει τον Φουκώ (*mise en abyme*) και αναδιπλασιάζεται στο εσωτερικό του, περιέχοντας δύο μέρη, τα οποία είναι τα ίδια κατοπτρικά, όντας το κάθε ένα το διπλό, το αντίγραφο του άλλου. Το πρώτο μέρος, *Από το αρχείο στο διάγραμμα*, περιέχει τα δύο κείμενα της δεκαετίας του '70: *Ένας νέος αρχειοθέτης (Η αρχαιολογία της γνώσης)* (1970) και *Ένας νέος χαρτογράφος (Επιτήρηση και Τιμωρία)* (1975). Το δεύτερο μέρος, *Τοπολογία: «Σκεπτόμενοι Διαφορετικά»*, αποτελείται από τρία επιμέρους κεφάλαια, τα δύο εκ των οποίων είναι κατοπτρικά του πρώτου μέρους: *Τα στρώματα ή οι ιστορικοί σχηματισμοί: το ορατό και το αποφάνσιμο (γνώση)* και *Οι στρατηγικές ή το μη-διαστρωματικό στοιχείο: η σκέψη του έξω (εξουσία)*: το τρίτο κεφάλαιο υπερβαίνει την αντιστοιχία πρώτου και δεύτερου μέρους: *Οι πτυχώσεις ή το μέσα της σκέψης (υποκειμενοποίηση)*. Τώρα, το δεύτερο μέρος, τα κείμενα του 1986 είναι επίσης το διπλό/το αντίγραφο των *διαλέξεων* που αφιέρωσε στον Φουκώ ο Ντελέζ το έτος 1985-1986, τις οποίες ακολουθούν κατά την τριμερή διάκριση των διαστάσεων της σκέψης του Φουκώ (γνώση-εξουσία-υποκειμενοποίηση) αλλά σε καμία περίπτωση δεν τις εξαντλούν: πρόκειται για 23 διαλέξεις, κάθεμια εκ των οποίων στην απομαγνητοφωνημένη εκδοχή της αριθμεί περίπου 30-40 σελίδες.

⁸⁰ «Μεσολαβητές» ή συνάντηση/γίνεσθαι. Ο Ντελέζ γράφει στο *What is a Conversation*: «Όταν εργάζεσαι, βρίσκεσαι αναγκαστικά σε μία απόλυτη μοναξιά. [...] Αλλά είναι μία μοναξιά, πολυπληθώς κατοικημένη. Κατοικείται όχι από όνειρα, φαντάσματα ή σχέδια, αλλά από *συναντήσεις*. Και οι συναντήσεις είναι ίσως το ίδιο πράγμα με ένα γίνεσθαι [...] Και είναι από το βάθος αυτής της μοναχικότητας που μπορούν να πραγματοποιηθούν οι οποιεσδήποτε συναντήσεις. Συναντά κανείς ανθρώπους (χωρίς να τους έχει γνωρίσει ή να τους έχει δει καν) αλλά και κινήματα, ιδέες, συμβάντα, οντότητες. Όλα αυτά φέρουν τα προσίδια ονόματά τους, αλλά το όνομα δεν προσδιορίζει το πρόσωπο ή το υποκείμενο. Προσδιορίζει μία *επενέργεια (effect)*, ένα *ζιγκ-ζαγκ*, κάτι που διαπερνά ή συμβαίνει *αναμεταξύ των δύο ως αν υπό μία δυναμική διαφορά*: το φαινόμενο Compton, το φαινόμενο Kelvin» (Deleuze & Parnet, 1987, 6). Το φαινόμενο Compton: μία *σκέδαση*, μία διασπορά, μία διάδοση: το Kelvin: οι *κυματοειδείς σχηματισμοί* που δημιουργούνται με την οριακή συνάντηση δύο στρωμάτων αέρα με διαφορετικές πυκνότητες και ταχύτητες ανέμου. Το Φουκώ είναι ένας τέτοιος κυματοειδής σχηματισμός.

Όμως, όπως δείχνει η Huffer, (2022, 107) είναι και εννοιολογικός ο αναδιπλασιασμός, είναι *εσωτερική* η αναπτύχωση (*doublure*), και η ανάγνωση μας την ακολουθεί. Μία πρόταση εμφανίζεται στο τέλος του πρώτου μέρους, για να ανασυνδέσει αρχείο και διάγραμμα, γνώση και εξουσία:

Η ιστορία των μορφών, το αρχείο, πλαισιώνεται με ένα γίνεσθαι δυνάμεων, το διάγραμμα.

The history of forms, the archive, is *doubled* by a becoming of forces, the diagram.

(Deleuze, 2005, 83/1988, 43)

Η παράλληλη, διπλή δομή της πρότασης *αντανακλά* το νόημα του μοναδικού ρήματός της: *double*, *αναδιπλασιάζω*. Τα ίδια τα μέρη της πρότασης είναι κατοπτρικά: Το αρχείο αναδιπλασιάζεται από το διάγραμμα, οι μορφές από τις δυνάμεις, η ιστορία από το γίνεσθαι. Και η πρόταση επαναλαμβάνεται στο τέλος του δεύτερου κειμένου του δεύτερου μέρους (με έμφαση στο πρωτότυπο): «*ένα γίνεσθαι των δυνάμεων πλαισιώνει (doubles) την ιστορία*» (2005, 146). Χρειάζεται, λοιπόν, να κρατήσουμε την διάζευξη ιστορίας-γίνεσθαι, μορφής-δύναμης, αρχείου-διαγράμματος που αντιστοιχεί στην διαζευκτική σύνθεση γνώσης-εξουσίας. Υπενθυμίζω ότι έχουμε *γνωρίσει ήδη* την διαζευκτική σύνθεση: 1) η αμοιβαία οροθέτηση ετερογενών βαθμίδων, του *τακτικού* και του *στρατηγικού* 2) η μη εξωτερικότητα γνώσης και εξουσίας, «που συναρθρώνονται αμοιβαία βάσεις της διαφοράς τους»: ο κανόνας της εμμένειας (Foucault, 2011, 115). Υπογραμμίζουμε, λοιπόν, ότι η *αναδίπλωση*, ο *αναδιπλασιασμός*, η *αναπτύχωση*, «το διπλό» δεν παραπέμπει σε ταύτιση ούτε σε ταυτότητα, δεν είναι ισοπέδωση των δύο σε ένα, αλλά είναι σύνθεση ετερογενών χωρίς καμία εξωτερικότητα, χωρίς κανένα χάσμα.

5. Αρχείο-διάγραμμα, στρώμα-στρατηγική ανα-δημιουργούνται από τον Ντελέζ πάνω στο δικό του πλάνο εμμένειας το οποίο εκφράζει στο *Φουκώ* η έννοια του Έξω: «Μάλιστα, η τελευταία λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση προηγείται, αφού οι σχέσεις εξουσίας εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ' ανάγκην σε άμεση σχέση με το έξω, απ' το οποίο προέκυψαν τα διαγράμματα.» (Deleuze, 2005, 153). Η αντίσταση διαρρηγνύει τα διαγράμματα και τα στρώματα, καθιστά επιτακτική την διαδοχή τους. «Κάθε διάγραμμα περιέχει παραπλεύρως των σημείων που διασυνδέει σημεία τα οποία είναι σχετικώς ελεύθερα ή αποδεσμευμένα, σημεία δημιουργικότητας, μεταλλαγής και αντίστασης. Και ίσως από αυτά θα έπρεπε να ξεκινήσουμε για να κατανοήσουμε μετά το σύνολο. Μόνο με βάση τους αγώνες κάθε εποχής και τα χαρακτηριστικά τους μπορούμε να κατανοήσουμε τη διαδοχή των διαγραμμάτων ή τον τρόπο με τον οποίο ανασυνδέονται πάνω από τις υπάρχουσες ασυνέχειες» (2005, 83). Πώς να εξηγήσουμε την διαδοχή των στρωμάτων, των αρχείων, των καθεστώτων γνώσης, των κανόνων του *τι μπορούμε να πούμε* (αποφάνσιμο), *τι μπορούμε να δούμε* (ορατό); (1η διάσταση) Μέσω των διαγραμμάτων των σχέσεων εξουσίας. (γέφυρα) Πώς να εξηγήσουμε την διαδοχή των διαγραμμάτων; (2η διάσταση) Μέσω των αντιστάσεων (γέφυρα) Πώς καθίσταται δυνατή η αντίσταση; (3ο επίπεδο) Αυτο-υποκειμενοποίηση (subjectivation)- «επήρεια του εαυτού από τον εαυτό».

6. Διαβάζοντας τον Ντελέζ που διαβάζει τον Φουκώ με *σπινοζικούς φακούς*. Είμαστε, καταρχήν, εμείς που φοράμε *σπινοζικούς φακούς* διαβάζοντας τον Ντελέζ που διαβάζει τον Φουκώ. Πράγμα που σημαίνει ότι προσεγγίζουμε τις έννοιες του Ντελέζ μέσα από την μελέτη του για τον σπινοζισμό και την *επήρεια* της στο

δικό του έργο. Αυτή η οδός είναι προνομιακή γιατί εξυπηρετεί την ανασύνδεση των εννοιών που χρησιμοποιεί στο *Φουκώ* με τις σπινοζικές έννοιες που μας αφορούν εδώ: την δύναμη, την επιθυμία, το *conatus*, την επήρεια. Συνεπώς, εμμένεια και δύναμη από την σπινοζική σκοπιά εξηγούνται στην αμέσως επόμενη ενότητα, όπου θα διεξέλθουμε κάποιων αναγκαίων διευκρινήσεων για την εμμένεια, την έννοια της έκφρασης (Deleuze, 2002a), καθώς και την φιλοσοφία ως δημιουργία εννοιών και κατασκευή του «επιπέδου εμμένειας» (Deleuze & Guattari, 2004): το «Έξω» που είναι έννοια οργανωτικής σημασίας στο *Φουκώ* πρέπει να προσεγγιστεί σε συνάρτηση με το «επίπεδο εμμένειας». Στην συνέχεια, διαβάζουμε το *Φουκώ* με οδηγό μας την ήδη γνωστή μας πρόταση: «η ιστορία των μορφών, το αρχείο, πλαισιώνεται με ένα γίνεσθαι δυνάμεων, το διάγραμμα» (Deleuze, 2005, 83). Θα δούμε συνοπτικά την έννοια των στρωμάτων και των διαγραμμάτων, του αρχείου και του μηχανισμού, θα δούμε την τριμερή διάκριση σε εξωτερικότητα-μορφές εξωτερικότητας και Έξω και θα εστιάσουμε στις μεταξύ τους σχέσεις για να φτάσουμε στο σημείο καμπής: την «προτεραιότητα» της αντίστασης που έρχεται «απ' Έξω»: θα δούμε την αντίσταση-δημιουργία ως επήρεια του εαυτού από τον εαυτό, «επήρεια» της δύναμης από τον εαυτό της.

Όμως, νομίζω ότι ο Ντελέζ μας αφήνει το περιθώριο να καταλάβουμε —επιτέλους!— την έννοια της αντίστασης ως έκφρασης του εννοιολογικού ζεύγους δύναμη/επιθυμία μέσα στην ιστορία *ακόμη κι αν στην μονογραφία για τον Φουκώ* δεν χρησιμοποιεί την λέξη «επιθυμία» παρά μόνο μία φορά: Είναι η σχέση της αντίστασης με το Έξω, η «προτεραιότητα» της (και θα δούμε ότι δεν πρόκειται για καμία υπερβατική, θεμελιωτική, *a priori*, υπερ-ιστορική προτεραιότητα) και η εννοιολόγηση μέσω των όρων «επήρεια», «ικανότητα του επηρεάζεσθαι» που παραπέμπουν και προϋποθέτουν μία σπινοζική, ντελεζιανή έννοια *επιθυμίας*, η συζήτηση της οποίας μπορεί να ξεκινήσει από τον *Αντι-Οιδίποδα* και να ανασυνδεθεί με την σπινοζική *Ηθική*, ακολουθώντας, δηλαδή, την *αντίστροφη πορεία της ιστορίας της έννοιας στον Ντελέζ*. Αυτός είναι ο δρόμος που ανοίγει το *Φουκώ*: το γίνεσθαι της έννοιας της αντίστασης, το γίνεσθαι του εννοιολογικού ζεύγους δύναμη/επιθυμία που δεν ταυτίζεται με την ιστορία τους. Συνεπώς, αμέσως μετά θα περάσουμε στην ντελεζιανή-σπινοζική επιθυμία, στο *conatus*, στην «διαφορά της *Ηθικής* από μία κανονιστική ηθική» που διέπει, κατά την γνώμη μου, την αντίσταση ως δύναμη/επιθυμία, αντιπαράθεση και δημιουργία, καθαυτό αντίσταση και επινόηση εαυτού (*ανεξαρτήτως του ίδιου του Φουκώ και πέρα από τα όρια του*).

- Παρέκβαση (Διευκρινήσεις)

I. Εμμένεια, Έκφραση, Δύναμη (Ο ντελεζιανός Σπινόζα)

1. Ως *φιλοσοφική προοπτική*, η εμμένεια υποδηλώνει την ανυπαρξία και την αδυνατότητα ύπαρξης οποιασδήποτε υπερβατικής βαθμίδας έξωθεν του κόσμου που θα παρείχε ένα σημείο προνομιακής, σφαιρικής θέασης του κόσμου (γνωσιολογία) ή μία εξωτερική αρχή κανονάρχησης (ηθική) (Baltas 2012).

2. «Κανένας άλλος διανοητής δεν εναντιώθηκε και δεν προέβη στην *αποσυναρμολόγηση* του θεωρητικού μηχανισμού της υπερβατικότητας τόσο συστηματικά όσο ο Spinoza.» σημειώνει ο Montag (2021, 11) ή, με την διατύπωση των Ντελέζ και Γκουατταρί, ο Σπινόζα είναι «ο πρίγκηπας των φιλοσόφων [...] ο μόνος που

δεν έκανε κανένα συμβιβασμό με την υπερβατικότητα και που την έδιωξε από παντού» (2004, 60). Από παντού: γιατί η αποσυναρμολόγηση της υπερβατικότητας εκτυλίσσεται στην Ηθική σε 5 βιβλία: σαρώνει τη μεταφυσική, την γνωσιολογία, την οντολογία (βιβλία I, II) την ηθική ψυχολογία και την καθαυτό ηθική (III, IV, V).

Σε αντίθεση με τον Ντεκάρτ, για τον Σπινόζα, υπάρχει μία και μόνη υπόσταση — «μία» καταχρηστικά γιατί η υπόσταση δεν υπόκειται σε αριθμητική διάκριση, αφού η τελευταία προϋποθέτει την πολλότητα των υποστάσεων (βλ. Deleuze, 2002α, 29-45). Μία υπόσταση: Θεός ή Φύση, όπου το «ή» (sive) εκφράζει την απόλυτη ισοδυναμία Θεού και Φύσης. Η στρατηγική της ριζικής εμμένειας εκτυλίσσεται διά της έσωθεν αποσυναρμολόγησης της κατεξοχήν υπερβατικότητας: του Θεού, εξ ου και το πρώτο βιβλίο της *Ηθικής* (*De Deo*) πολιορκεί την ίδια την υπερβατική Αρχή ή το Τέλος ή το Υποκείμενο (πράγμα που όπως μας έμαθε ο Αλτουσέρ είναι ένα και το αυτό πράγμα), «το κοινό οχυρό, έσχατη εγγύση και ύστατο καταφύγιο όλων των αντιπάλων του» (Althusser, 2018, 43). Με την διατύπωση της Γουδέλη: «ο σπινοζικός Θεός ταυτίζεται με την άπειρη, ανεξάντλητη και αιώνια δημιουργική δύναμη της Φύσης, τη λεγόμενη φύουσα Φύση (*natura naturans*). Αυτή η άπειρη δημιουργική δύναμη, μάλιστα, συλλαμβάνεται αδιαχώριστα από τα άπειρα πεπερασμένα προϊόντα της, τη λεγόμενη φυομένη Φύση (*natura naturata*), που δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί χωρίς τη *natura naturans*.» Φύουσα φύση και φυομένη φύση «συνιστούν μια και την αυτή πραγματικότητα, υπό δύο δυναμικές όψεις της» (Φουρτούνης, υπό εκδ., 83), καθώς η εμμένεια φύουσας και φυομένης φύσης εξειδικεύεται ως σχέση εμμενούς αιτιότητας, στην μοναδική «αυτοπροσώπως» εμφάνιση της λέξης ονομαστικά, στην γνωστή πρόταση 18 του πρώτου βιβλίου (*ibid*, 82): «Ο Θεός είναι η εμμενής αιτία και όχι η μεταβατική αιτία όλων των πραγμάτων» (H, I, 18/ 2009, 109· μετ. τροπ.). Η εμμένεια «αντιτίθεται σε κάθε εξοχότητα της αιτίας» γράφει ο Ντελέζ (2002α, 215), ήτοι αντιδιαστέλλεται προς κάθε εν ευρεία έννοια υπερβατική αιτιότητα και καταργεί κάθε εξωτερικότητα, κάθε απόσταση, κάθε ιεραρχία, κάθε χάσμα μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος: στην εμμενή αιτιότητα δεν υπάρχει μεταβίβαση της δράσης της αιτίας «από ένα “δρων” σε ένα “πάσχον”, που την υφίσταται όντας σε μια εξωτερική σχέση (άμεση ή έμμεση) με το πρώτο» (Φουρτούνης, *ibid*, 83). Στην εμμενή αιτιότητα, η αιτία υπάρχει μόνο εντός και διά του αποτελέσματός της και είναι εμμένουσα σε αυτό· υπάρχει «αμοιβαία υπαρκτική εξάρτηση» μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος (*ibid*). Στο *Φουκώ* ο Ντελέζ σημειώνει ότι

Εμμενής είναι η αιτία που ενεργοποιείται, ενσωματώνεται και διαφοροποιείται στο αποτέλεσμά της. Η ορθότερα, εμμενής είναι εκείνη η αιτία που την ενεργοποιεί, την ενσωματώνει και τη διαφοροποιεί το αποτέλεσμά της. Αυτό σημαίνει ότι η αιτία και το αποτέλεσμα [...] συσχετίζονται και προϋποτίθενται αμοιβαία. (Deleuze, 2005, 72-73)

Ο Ντελέζ στην κεφαλαιώδη μελέτη του, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, αναδεικνύει την έκφραση ως εννοιολογικό φορέα της εμμένειας εντός *Ηθικής*: «η εμμένεια φανερώνεται εκφραστική και η έκφραση εμμενής» (2002α, 218). Η έκφραση στον σπινοζισμό είναι δύο επιπέδων μεταξύ των οποίων δεν μεσολαβεί καμία απόσταση: η υπόσταση εκφράζεται στα κατηγορήματά της και κάθε κατηγορήμα εκφράζει, υπό τον προσίδιο τρόπο που του αντιστοιχεί την ουσία της υπόστασης (τα κατηγορήματα, σύμφωνα με τον Σπινόζα είναι άπειρα, εκ των οποίων γνωρίζουμε δυο, *Σκέψη* και *Εκταση*) και, «κατά δεύτερο λόγο, [...] τα

κατηγορήματα εκφράζονται με την σειρά τους: εκφράζονται μέσα στους τρόπους⁸¹ [...] και κάθε τρόπος εκφράζει μία τροποποίηση [της υπόστασης]» (Deleuze, 2002α, 14). Στον βαθμό, λοιπόν, που η υπόσταση είναι διά της έκφρασεων της σε δύο εμμενείς βαθμίδες, στον βαθμό που κάθε κατηγορήματα εκφράζει την υπόσταση και εκφράζεται διά των τρόπων που συνιστούν εκφράσεις και είναι απόλυτα εκφραστικοί, ο Ντελέζ ισχυρίζεται ότι «είμαι σημαίνει εκφράζομαι ή είμαι εκφραζόμενος» και «το εκφραζόμενο δεν υπάρχει έξω από τις εκφράσεις του και κάθε έκφραση είναι κάτι σαν την ύπαρξη του εκφραζόμενου» (2002α, 308, 46). Η τελευταία πρόταση σημαίνει την διττότητα της εκφραστικής εμμένειας: «[εμμένεια] της έκφρασης μέσα σε εκείνο που εκφράζεται και του εκφραζόμενου μέσα στην έκφραση» (ibid, 223).

Η εκτύλιξη και η εντύλιξη, η εκδίπλωση και η αναδίπλωση, η εκπτώχωση και η αναπτύχωση είναι όψεις της εκφραστικής εμμένειας και αποτελούν παραλλαγές της εντός του ντελεζιανού έργου που κατάγονται από την μελέτη του σπινοζισμού: Ο Ντελέζ αντλεί από τον Σπινόζα το μοντέλο εμμένειας που υποβαστάζει την δική του φιλοσοφία. Η υπόσταση, το Εν, περιέχει τα πάντα και τα πάντα περιέχονται στην υπόσταση, δίχως υπόλοιπο. Η υπόσταση εντυλίσσει όλα τα πράγματα, αφού όλα είναι εν Θεώ και εκτυλίσσεται σε όλα τα πράγματα, ως εμμενής αιτία της ουσίας τους⁸²:

Αφενός, η έκφραση είναι εκδίπλωση [explication], ανάπτυξη αυτού που εκφράζεται, εκδήλωση του ενός μέσα στα πολλά (εκδήλωση της υπόστασης μέσα στα κατηγορήματά της, και των κατηγορημάτων μέσα στους τρόπους τους). Αφετέρου, όμως, η πολλαπλή έκφραση εμπεριέχει [enveloppe] το Εν. Το Εν εμπεριέχεται σε εκείνο που το εκφράζει, αποτυπώνεται σε εκείνο που το αναπτύσσει, παραμένει εμμενές σε ό,τι το εκδηλώνει· υπό αυτή την έννοια, η έκφραση συνιστά ένα εμπεριέχεσθαι [enveloppement]. (Deleuze, 2002α, 17, μετάφραση τροποποιημένη: Φουρτούνης, υπό εκδ., 90)

Από την σκοπιά του Ντελέζ, λοιπόν, η υπόσταση «πτυχώνεται, εκπτυχώνεται και αναπτύχεται στα κατηγορήματα και τους τρόπους της, στους οποίους η ίδια παραμένει εμμενής.» (May, 2021, 68).. Δύο αναγκαίες προσθήκες εδώ και μία επιστροφή σ' ένα γνωστό μας θέμα (δύναμη):

α) Η εκφραστική εμμένεια παράγει τα αποτελέσματά της «μόνο σε μία προοπτική μονοσημαντότητας» (univocity) (Deleuze, 2002α, 223). Δεν αρκεί ο Θεός να μην υπερβαίνει τα αποτελέσματά του, πρέπει να μην ανήκει σε μία άλλη “τάξη του είναι”. Η μονοσημαντότητα είναι ένα από τα πιο σημαντικά δάνεια του Ντελέζ από τον σπινοζισμό και είναι αναπόσπαστη από την εμμένεια. Το ότι δεν υπάρχει πολλαπλότητα και διάκριση υποστάσεων, το ότι η υπόσταση είναι «μία» και αδιαίρετη, σημαίνει ότι το «είναι» εκφέρεται με τον ίδιο τρόπο, με την ίδια “φωνή” (vox-vocis η φωνή, εξ ου και univocity: μονοφωνία, μονοσημία), για όλα τα πράγματα. Η υπόσταση «είναι» και λέγεται όπως είναι και λέγονται όλα τα πράγματα.

⁸¹ Οι τρόποι είναι τροποποιήσεις ή επηρεασμοί της υπόστασης (H, I, O5). Υπενθυμίζω ότι η έννοια του τρόπου (modus) δηλώνει κάθε πεπερασμένο ενικό πράγμα · πεπερασμένο, δηλαδή, οριοθετημένο από άλλα πεπερασμένα ενικά πράγματα, εν αντιθέσει προς την υπόσταση, που είναι αναγκαία απολύτως άπειρη, αφού η οριοθέτηση μπορεί να επισυμβεί μόνο μεταξύ πραγμάτων της ίδιας φύσης (H, I, O2· I, 8).

⁸² Αιτία της ουσίας των τρόπων είναι η υπόσταση (εμμενής αιτιότητα) — αιτία της ύπαρξης των τρόπων είναι άλλοι τρόποι (μεταβατική αιτιότητα):

β) Η μονοσημαντικότητα, η εμμένεια, οι τρόποι ή οι *πτυχές* (αλλά και η έννοια της διαζευκτικής και εμμενούς σύνθεσης των ετερογενών) μπορούν να κατανοηθούν με το εξής παράδειγμα: Έστω ένα κομμάτι χαρτί, το οποίο διπλώνεται και ξαναδιπλώνεται, σχηματίζοντας διάφορες γωνίες και καταλήγοντας σε μία φιγούρα (*οριγκάμι*, δηλαδή). Η πάνω αριστερά γωνία ενός χαρτιού *περιέχεται* στο χαρτί, *εκφράζει* το χαρτί *όπως ακριβώς* και η κάτω δεξιά γωνία, αλλά αυτό δεν τις καθιστά ταυτόσημες: δεν είναι το ίδιο πράγμα. Κάθε γωνία, κάθε αναδίπλωση, κάθε πτύχωση, κάθε *νέα* γωνία *είναι μία ενικότητα*, αλλά δεν ανήκει σε κανένα “άλλο” επίπεδο από το χαρτί και το χαρτί δεν είναι τίποτα παραπάνω, τίποτα έξω από τις πτυχώσεις του και τις γωνίες του.

Αλλά, θα πρέπει να εξηγήσουμε γιατί η ουσία του χαρτιού *ενώ* είναι της ίδιας “τάξης” με την ουσία των γωνιών και των πτυχώσεων, *δεν τις απορροφά*, ή, *γιατί η υπόσταση δεν είναι μία αυτό-υποστασιοποιούμενη ταυτότητα* (May, *ibid*, 64). Εδώ βρισκόμαστε σε σταυροδρόμι προβλημάτων, στον κόμπο των κόμπων: πώς περνάμε από το άπειρο στο πεπερασμένο (πρόβλημα της εξατομίκευσης), τι είναι η *ενική ουσία τρόπου*; Είναι προφανές ότι στα όρια του παρόντος, δεν μπορούμε να απαντήσουμε ικανοποιητικά. Μπορούμε να δούμε, όμως, συνοπτικά, πώς προσεγγίζει ο Ντελέζ το πρόβλημα εντός σπινοζισμού. Η εξέταση καθίσταται αναγκαία εξαιτίας της *ουσίας* της υπόστασης και των τρόπων: της δύναμης.

3. Είδαμε παραπάνω ότι η φύουσα φύση και η φυόμενη φύση είναι δύο δυναμικές όψεις μίας και μόνης πραγματικότητας. Η υπόσταση, άπειρη και αδιαίρετη, είναι *αυταίτια*, και παράγει τον εαυτό της *αναγκαία*. Καθώς είναι «αυτονόητο» ότι το «να μπορεί [κάτι] να υπάρχει είναι δύναμη» (H, I, 11, Απ.) έπεται «ότι όσο περισσότερη πραγματικότητα αρμόζει στην φύση κάποιου πράγματος, τόσο περισσότερη ισχύ θα έχει από τον εαυτό του για να υπάρχει και, ως εκ τούτου, το απολύτως άπειρο Ον, ήτοι ο Θεός, έχει από τον εαυτό του απολύτως άπειρη δύναμη ύπαρξης και γι’ αυτό υπάρχει απόλυτα.» (H, I, 11, Σχ.) Η ουσία του Θεού ή της Φύσης, η ουσία της υπόστασης είναι η *δύναμη* (*potentia*) και τίποτε άλλο (H, I, 34). Στην βαθμίδα της υπόστασης ύπαρξη, ουσία και δύναμη ταυτίζονται, ενώ στο σύμπαν των τρόπων ουσία και ύπαρξη του τρόπου διακρίνονται. Διευκρινίζεται ότι η δύναμη του Θεού να υπάρχει και να παράγει τα πάντα, είναι απόλυτη, άπειρη αλλά είναι και αναγκαία. Η ουσία του Θεού/Φύσης έγκειται στην αέναη αναγκαία αιτιακή αυτοδημιουργία του που ταυτίζεται με την *δύναμη*. «Το να πούμε ότι η ουσία του Θεού είναι δύναμη σημαίνει ότι ο Θεός παράγει μία απειρία πραγμάτων δυνάμει αυτής της ίδιας δύναμης μέσω της οποίας υπάρχει. Άρα, τα παράγει υπάρχοντας. Ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων “με το ίδιο νόημα” που είναι αιτία εαυτού, παράγει όλα τα πράγματα μέσα στα κατηγορήματά του, επειδή τα κατηγορήματά του συγκροτούν ταυτόχρονα την ουσία και την ύπαρξη του. Άρα, δεν θα ήταν αρκετό να πούμε ότι η δύναμη είναι ενεργός: είναι αναγκαία ενεργητική, είναι “ενεργεία”.» (Deleuze, 2002a, 112)

Αυτή η δύναμη κατά κανέναν τρόπο δεν παραπέμπει στην ελευθερία της βούλησης ή στην δράση προς κάποιον σκοπό: «η διδασκαλία των τελικών σκοπών αναποδογυρίζει την φύση [...] διότι αυτό που στην πραγματικότητα είναι αίτιο το θεωρεί ως αποτέλεσμα» (H, I, 36, Π). Η ουσία/δύναμη της υπόστασης είναι ο *αποχρών λόγος* της «ποσότητας πραγματικότητας» (Deleuze, 2002a, 100). Ο Θεός του Σπινόζα δεν ενεργεί/παράγει για κάποιον σκοπό, δεν επιλέγει να ενεργεί/παράγει ή όχι, η σκέψη της «[ελεύθερης] βούλησης» του

Θεού είναι, κατά Σπινόζα, «το άσυλο της άγνοιας». Η εκδίπλωση της απολύτως άπειρης δύναμης της υπόστασης που ταυτίζεται με την ουσία της δεν διέπεται από καμία τελεολογία και από καμία ενδεχομενικότητα, αλλά από την αρχή του αποχρώντος λόγου: «Δεν υπάρχει τίποτα από την φύση του οποίου να μην έπεται κάποιο αποτέλεσμα» (H, I, 36).

Η αιτιακή δύναμη, όμως, της υπόστασης είναι *εμμενής και εκφραστική*, ήτοι υπάρχει *μόνο εντός των τροποποιήσεων της, των ενικών τρόπων*, οι οποίοι και εκφράζουν αυτήν την δύναμη. Σύμφωνα, με τον Ντελέζ, οι τρόποι, ως εκφράσεις της ουσίας του Θεού, είναι *βαθμοί δύναμης*, η ουσία του τρόπου, «η ουσία ενός πεπερασμένου όντος είναι δύναμη μόνο σε σχέση με μία υπόσταση της οποίας αυτό το ον είναι ο τρόπος» (Deleuze, 2002α, 113). Όμως αυτή η εξάρτηση (η οποία είναι αμοιβαία) δεν επιφέρει την σύγχυση των ουσιών:

Η δύναμη του ανθρώπου είναι μέρος της άπειρης δύναμης του Θεού. Το μέρος όμως αποκαλύπτεται ως μη αναγώγιμο, ως πρωταρχικός και διακριτός απ' όλους τους άλλους βαθμούς δύναμης. Είμαστε ένα μέρος της δύναμης του Θεού αλλά στο μέτρο ακριβώς που αυτή η δύναμη εξηγείται από την ίδια την ουσία μας. Η συμμετοχή στον Σπινόζα νοείται πάντοτε ως συμμετοχή των δυνάμεων. Ωστόσο, ποτέ η συμμετοχή των δυνάμεων δεν καταργεί την διάκριση των ουσιών. Ποτέ δεν συγχέει την ουσία του τρόπου με την ουσία της υπόστασης: η δύναμη μου παραμένει η δική μου ουσία και η δύναμη του Θεού παραμένει η δική του ουσία, την ίδια στιγμή που η δύναμη μου αποτελεί μέρος της δύναμης του θεού (Deleuze, 2002α, 108-109)

Η εκφραστική εμμένεια καθιστά την εξάρτηση της ουσίας τρόπων-υπόστασης *αμοιβαία*, γιατί αν είναι αλήθεια ότι οι τρόποι ως ουσίες (βαθμοί δύναμης) εξαρτώνται από την υπόσταση, είναι αληθές επίσης ότι «η υπόσταση έχει μία απολύτως άπειρη δύναμη του υπάρχουν μόνο αν πραγματοποιεί μέσω μίας απειρίας πραγμάτων υπό μία απειρία τρόπων, *την ικανότητα να επηρεάζεται που αντιστοιχεί σε αυτή τη δύναμη.*» (Deleuze, 2002α, 113). Η διάκριση των ουσιών και η συμμετοχή των δυνάμεων συμβιβάζονται σύμφωνα με τον Ντελέζ γιατί η δύναμη/ουσία της υπόστασης και η δύναμη/ουσία του τρόπου έχουν «κοινές προϋποθέσεις», τα κατηγορήματα «μέσω των οποίων η υπόσταση είναι παντοδύναμη και ταυτόσημη με την ουσία, υπό τα οποία οι τρόποι κατέχουν ένα μέρος αυτής της δύναμης, που είναι ταυτόσημη με την ουσία τους.» (ibid, 110). Στην δεύτερη όψη της έκφρασης της δύναμης, κατηγορημα-τρόπος θα επανέλθουμε.

Ας σταθούμε για λίγο στην (ενεργεία) δύναμη: Σύμφωνα με την αρχή του αποχρώντος λόγου, ό,τι υπάρχει έχει μία *αιτία* και άρα είναι αποτέλεσμα ή επενέργεια *τινός*, αυτό το *τι* είναι η ουσία ως δύναμη— και είναι/ ταυτίζεται με την δύναμή του να επιφέρει μία επενέργεια ή ένα αποτέλεσμα. Ο Ντελέζ ισχυρίζεται ότι ο Σπινόζα μέσω της ταύτισης ουσίας και δύναμης καταργεί το δίπολο δυνάμει/ενεργεία της δύναμης, γιατί η δύναμη της υπόστασης είναι αναγκαία *ενεργεία*, πραγματοποιείται κάθε στιγμή σε ό,τι υπάρχει, δεν αναστέλλεται ούτε εκδηλώνεται “κατά βούληση” δηλαδή *τυχαία*, αλλά είναι απολύτως αναγκαία. Ο Ντελέζ επισημαίνει ότι στο επίπεδο των τρόπων το δίπολο δυνάμει/ενεργεία αντικαθίσταται από μία εσωτερική διάκριση της *ενεργεία* δύναμης, την δύναμη του ενεργείν και την δύναμη του πάσχειν. Τόσο η δύναμη του Θεού/Φύσης όσο και η δύναμη του τρόπου είναι *ενεργεία* αλλά με διαφορετικό τρόπο. Στην δύναμη, γράφει ο Ντελέζ, *αντιστοιχεί* «μια ικανότητα να επηρεάζεται» και αυτή η ικανότητα «ασκείται πάντοτε απαραίτητως» (2002α, 111). Στο επίπεδο της υπόστασης, η ικανότητα αυτή πληρούνεται *μόνον ενεργητικά*, η υπόσταση έχει μόνο ενεργητικές *διαθέσεις*, τις τροποποιήσεις της, τους τρόπους. Στο επίπεδο του τρόπου, η

ικανότητα του επηρεάζεσθαι πληρούται τόσο με παθητικές διαθέσεις (δύναμη του *πάσχειν*) που παράγονται από «εξωτερικά πράγματα», από συναντήσεις με άλλους τρόπους, όσο και με ενεργητικές διαθέσεις (δύναμη του *ενεργείν*), διαθέσεις «που εξηγούνται από την δική του ουσία» (ibid). Θα επανέλθουμε στην σχέση ενεργητικών και παθητικών διαθέσεων, όμως, προς το παρόν, έχει σημασία να συγκρατήσουμε ότι η δύναμη του *ενεργείν* και η δύναμη του *πάσχειν*, *σχηματίζουν μία δύναμη αναγκαία και πάντοτε ενεργεία*, γιατί συνυπάρχουν στην ουσία του τρόπου και «τροποποιούνται αντιστρόφως ανάλογα», όμως, το «άθροισμα τους είναι σταθερό και σταθερά πραγματοποιημένο» (ibid, 112). Για τον Ντελέζ, η ουσία τρόπου είναι *ένας βαθμός δύναμης*, αδιαχώριστος από την ικανότητα του επηρεάζεσθαι, από την ίδια δύναμη/ουσία (ενεργητικές διαθέσεις) ή από άλλες (παθητικές διαθέσεις). Η σχέση δύναμης και ικανότητας του επηρεάζεσθαι βρίσκεται στο κέντρο της σκέψης του Ντελέζ και, ενώ, η μελέτη για τον Σπινόζα εκδίδεται έξι χρόνια μετά το *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, στο τελευταίο ο Ντελέζ αξιοποιεί την ίδια διάκριση/σχέση μεταξύ δύναμης και ικανότητας του επηρεάζεσθαι.

Είδαμε, ότι στα πλαίσια της μελέτης για το Νίτσε, η δύναμη είναι «αυτό που μπορεί» (Deleuze, 2002, 79), η ενεργός δύναμη «φθάνει ως τα άκρα αυτού που μπορεί» (ibid, 93) και η αντενεργός δύναμη δρα διαχωρίζοντας την ενεργό από «αυτό που μπορεί»: ενεργός και αντενεργός δύναμη δρουν εν συναυτουργία (“συνενοχή” λέει ο Ντελέζ) με μία ερμηνεύουσα και αξιολογούσα *βούληση για δύναμη* που είτε καταφάσκει την διαφορά της δύναμης, την επιβεβαιώνει και την απολαμβάνει (καταφατική) ή την αρνείται (αρνητική). Ο Ντελέζ συμπληρώνει ότι «ο συσχετισμός των δυνάμεων καθορίζεται σε κάθε περίπτωση τόσο όσο μία δύναμη *επηρεάζεται από άλλες*», στον βαθμό που κάθε δύναμη υπάρχει μόνο εν σχέσει, κάθε σχέση είναι ακριβώς αυτός το σχετίζεσθαι-επηρεάζεσθαι και «η βούληση για δύναμη εκδηλώνεται ως ικανότητα του επηρεάζεσθαι, ως η καθορισμένη ικανότητας της δύναμης να επηρεάζεται η ίδια» (2002, 94). Η βούληση για δύναμη χαρακτηρίζει και χαρακτηρίζεται, καθορίζει και καθορίζεται, γιατί ακριβώς, επηρεάζεται και επηρεάζει, «ενεργεί» και «πάσχει» πάντοτε εν ενεργεία:

Είναι δύσκολο, στο σημείο αυτό, να αρνηθούμε στο έργο του Νίτσε μία σπινοζική επιρροή. Ο Σπινόζα, [...] ισχυριζόταν ότι σε κάθε ποσότητα δύναμης αντιστοιχούσε μία ικανότητα του επηρεάζεσθαι. Ένα σώμα είχε τόσο περισσότερη δύναμη, όσο περισσότερο μπορούσε να επηρεασθεί από έναν μεγαλύτερο αριθμό τρόπων. Αυτή η ικανότητα είναι που μετρούσε τη δύναμη ενός σώματος ή που εξέφραζε την ισχύ του. Και, αφ’ ενός αυτή η ικανότητα δεν ήταν μία απλή λογική πιθανότητα: πραγματοποιείται κάθε στιγμή από τα σώματα με τα οποία αυτό ευρισκόταν σε συσχετισμό. Η ικανότητα αυτή, αφ’ ετέρου, δεν ήταν μία φυσική παθητικότητα: παθητικοί ήταν μόνο οι επηρεασμοί, των οποίων το υπό θεώρηση σώμα δεν ήταν εντελής αιτία. (2002, 95)

Στην μελέτη για τον Σπινόζα, ο Ντελέζ θα αντιστρέψει τον φακό αναλύοντας την ηθική θεώρηση του κόσμου και το πρόβλημα του καλού και του κακού. Θα ξαναπιάσουμε το πρόβλημα ενεργητικών και των παθητικών διαθέσεων σε συσχετισμό με το *conatus* και την επιθυμία σε επόμενη ενότητα. Προς το παρόν με ενδιαφέρει να καταστεί σαφές ότι όπου «δύναμη» ο Ντελέζ καταλαβαίνει μία δύναμη (ικανότητα τινός να είναι αιτία) *αδιαχώριστη από μία ικανότητα του επηρεάζεσθαι*: η δύναμη είναι ενεργεία *πάντοτε*, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό. Οι παθητικές και οι ενεργητικές διαθέσεις συνυπάρχουν και η μία αυξάνεται στον βαθμό μείωσης της άλλης — σε νιτσεική ορολογία, “ενεργό” και “αντενεργό” δεν βρίσκονται σε σχέση διαδοχής αλλά σε σχέση συνύπαρξης εντός ενός σώματος (Deleuze, 2002, 85). Γι’ αυτό, υποστηρίζει ο

Ντελέζ, η ουσία του ενικού τρόπου παρουσιάζεται με δύο τρόπους στην *Ηθική*, είναι *αμετάβλητη* ως έκφραση της ουσίας της υπόστασης (*πάντοτε* την εκφράζει), επειδή η δύναμη/ικανότητα του επηρεάζεσθαι «μένει σταθερή», αλλά ως *άσκηση* της ικανότητας υπόκειται σε τροποποιήσεις

«αυξάνεται» ή «ελαττώνεται» σύμφωνα με την αναλογία των ενεργητικών διαθέσεων, οι οποίες συμβάλλουν στην άσκηση, σε κάθε στιγμή, αυτής της ικανότητας [...] ο τρόπος [...] έχει μόνο ενεργό δύναμη: σε κάθε στιγμή είναι ό,τι μπορεί να είναι, η δύναμή του είναι η ουσία του. (Deleuze, 2002a, 112)

Η τριάδα του τρόπου, κατά, Ντελέζ, λοιπόν είναι η εξής: ουσία τρόπου (βαθμός δύναμης) — ύπαρξη του τρόπου διά της σχέσης εκτεταμένων σωμάτων επ' άπειρον σύνθετων— ικανότητα του επηρεάζεσθαι. Επιστρέφω, βιαστικά στο πρόβλημα της εξατομίκευσης ή της σχέσης κατηγορήματος-τρόπου.

Η ουσία τρόπου είναι πραγματική εν ενεργεία δύναμη «υπάρχει» πλήρως, μορφικά στα κατηγορήματα και αντικειμενικά στη θεία νόηση (Γουδέλη, 2015, 20): *δεν είναι δυνατότητα*, είναι «καθαρή φυσική πραγματικότητα», *μέσα στο κατηγορήμα* ανεξάρτητα από την ύπαρξη του τρόπου του οποίου είναι η ουσία, και όλες οι ουσίες έχουν ως αιτία τους την υπόσταση, Θεό/Φύση. Σε τι συνίσταται όμως η «φυσική πραγματικότητα» της ουσίας ενόσω ο τρόπος δεν έχει έλθει στην ύπαρξη; Αλλιώς, πώς συμβιβάζεται το «διακρίνεσθαι», η ενική ουσία τρόπου, από το «περιέχεσθαι» της ουσίας του μη υπαρκτού τρόπου εντός κατηγορήματος, που εκφράζει την ουσία της υπόστασης; Ο Ντελέζ διακρίνει την τροπική διάκριση σε εξωγενή διάκριση, η οποία επισυμβαίνει ενώ ο τρόπος έχει έλθει στην ύπαρξη, οπότε και επιτρέπεται να μιλάμε «κυριολεκτικά [για] εξωγενή εξατομίκευση», και σε *εσωτερική ή εγγενή διάκριση*. Η εξωγενής διάκριση είναι δευτερεύουσα σε σχέση με την εγγενή και την προϋποθέτει. Είναι δυνατόν εντός κατηγορήματος να θεωρήσουμε την ουσία (του μη υπαρκτού τρόπου) «ενική καθεαυτή», σύμφωνα με τον Ντελέζ. Πώς, όμως; Η λύση που επιστρατεύει αντλεί από τον Duns Scotus: Εάν ένας τοίχος είναι λευκός (το άπειρο κατηγορήμα), είναι αδύνατον να διακρίνουμε ένα σχήμα εντός του (την ουσία τρόπου)— θα θεωρούσαμε τότε ότι ο μόνος τρόπος διάκρισης είναι η εξωγενής διάκριση (θα κάναμε ένα *σημάδι* στον λευκό τοίχο, φέρνοντας έναν τρόπο στην ύπαρξη και, κατόπιν, θα διακρίναμε την απολύτως ενική ουσία του). Αυτή όμως η σκέψη θα ήταν εσφαλμένη. Σύμφωνα με τον Duns Scotus, ισχυρίζεται ο Ντελέζ, «η λευκότητα έχει [...] μεταβλητές εντάσεις: αυτές δεν προστίθενται στην λευκότητα όπως ένα πράγμα πάνω σε ένα άλλο, όπως ένα σχήμα προστίθεται στον τοίχο πάνω στον οποίο το χαράσσουμε: *οι βαθμοί έντασης είναι εγγενείς καθορισμοί, εγγενείς τρόποι της λευκότητας, η οποία παραμένει μονοσήμαντα η ίδια υπό όποιο τροπικότητα και αν την θεωρήσουμε.*» (Deleuze, 2002a, 241). Γι' αυτό, ο Ντελέζ, ισχυρίζεται ότι οι ουσίες τρόπων είναι «μέρη δύναμης» αλλά όχι με την έννοια του μέρους ενός όλου [pars totalis], αλλά ως «εντατά μέρη», «αληθινοί βαθμοί δύναμης ή έντασης» [pars intensiva] (ibid, 234, 243). Η διαφορά των ουσιών είναι διαφορά *έντασης*, η διαφορά δύναμης είναι εσωτερική στην ουσία δεν είναι (μόνο) εξωγενής. Με την συστηματική διατύπωση της Γουδέλη: « Η ποιότητα δεν είναι διαιρέσιμη ως ποιότητα, αλλά μπορεί να περιέχει εσωτερικές διαβαθμίσεις, διαβαθμισμένες εντάσεις, οι οποίες τη διαφοροποιούν ενδογενώς χωρίς να την αλλάζουν, όπως, για παράδειγμα, οι πολλαπλές εντάσεις ενός χρώματος. Η διάκριση συνεπώς των ουσιών είναι εγγενής εντός του κάθε κατηγορήματος και αντιστοιχεί σε έναν συγκεκριμένο και καθορισμένο βαθμό δύναμης, ένα εντατό μέρος της δύναμης του Θεού.» (2015, 21).

Γιατί τα είπαμε όλα αυτά; Μεταξύ άλλων, γιατί ο ιδιαίτερος σπινοζισμός του Ντελέζ διαμορφώνει εκ των έσω την σκέψη του. Η εμμένεια, η μονοσημαντικότητα, η “διαφορά βαθμού” ή *εντατικότητα* είναι στοιχεία της ίδιας της φιλοσοφίας του Ντελέζ, η οποία μπορεί σε πρώτο χρόνο να κατανοηθεί ως σπινοζισμός χωρίς την υπόσταση (Smith, 2008). Ο Ντελέζ ενσωματώνει από τον Σπινόζα «το μοντέλο της εμμένειας του»: η διαφορά είναι πάντοτε διαφορά έντασης, δύναμης— είναι «μετατονισμός» εντός ενός “περιβάλλοντος” μονοσημίας και εκφραστικής εμμένειας και είναι μετατονισμός *αυτού του ίδιου*, ενόσω διαφέρει από αυτό (May, 2021, 60, 66). Όσα συζητήσαμε θα μας φανούν πολλαπλώς χρήσιμα στην συνέχεια. Προς το παρόν, πρέπει να διέλθουμε μία από τις διαστάσεις της ενσωμάτωσης του μοντέλου εμμένειας εκ μέρους του Ντελέζ.

II. Επίπεδο εμμένειας, Έξω (Ο σπινοζικός Ντελέζ)

1. Οι Ντελέζ στο *Τι είναι φιλοσοφία* εναποθέτει στην εμμένεια την ύψιστη δυνατή σημασία, είναι σχεδόν η ίδια η φιλοσοφία ή, μάλλον, *κάθε φιλοσοφία συνιστά ένα «πλάνο εμμένειας»* γιατί κάθε φιλόσοφος, εγκαθιδρύει ένα πλάνο εμμένειας: Το επίπεδο εμμένειας *δεν είναι έννοια* (Deleuze & Guattari, 2004, 45). Είναι η προϋπόθεση της δημιουργίας των εννοιών, ήτοι της ίδιας της φιλοσοφίας κατά Ντελέζ και Γκουαταρί (ibid, 11).

2. Δύο λόγια για την έννοια: Η έννοια *έχει εννοιακές* συνιστώσες, δεν είναι ποτέ απλή, είναι μία πολλαπλότητα. Έχει παραπάνω από μία συνιστώσες, αλλά καμία έννοια δεν έχει *όλες τις συνιστώσες*. (ibid, 23). Στο ερώτημα εάν οι εννοιακές συνιστώσες είναι οι ίδιες έννοιες, η απάντηση είναι καταφατική: «κάθε έννοια έχει συνιστώσες, οι οποίες μπορούν με την σειρά τους να εκληφθούν ως έννοιες» (ibid, 27). Αφ’ ενός, μία έννοια χρησιμοποιεί λέξεις προϋποθέτοντας μία προφιλοσοφική κατανόησή τους, ωστόσο, με την ίδια κίνηση καθιστά τις ίδιες έννοιες. Αφετέρου, μία έννοια *παραπέμπει πάντοτε σε άλλες έννοιες*. Οι έννοιες είναι δημιουργημένες αλλά «δεν δημιουργούνται ποτέ εκ του μηδενός» —οι εννοιακές συνιστώσες αναγκαία αντλούν από την ιστορία και το γίνεσθαι των εννοιών: «Σε μία έννοια υπάρχουν, πολύ συχνά, κομμάτια ή συνιστώσες που προέρχονται από έννοιες οι οποίες απαντούσε σε άλλα προβλήματα και προϋπέθεταν άλλα επίπεδα. Πράγμα που είναι υποχρεωτικό, αφού *κάθε έννοια επιτελεί μία νέα κατάτμηση, αποκτά νέα περιγράμματα* και πρέπει να επανενεργοποιηθεί ή να επανασυνδεθεί.» (ibid, 26). Η σχέση των εννοιακών συνιστωστών, “παλιών” - “ενυπόγραφων” εννοιών και νέων, αποτελεί την «ενδοσυνέπεια» της έννοιας: «ίδιον της έννοιας είναι καθιστά τις συνιστώσες *αχώριστες εντός της, διακριτές, ετερογενείς και όμως αχώριστες*» (ibid, 27).

3. Η δημιουργία των εννοιών είναι αναπόσπαστη από την δημιουργία του *επίπεδου* τους. Είναι, ίσως, ορατή η αναλογία μεταξύ «επίπεδο εμμένειας» και εννοιών, από την μία και σπινοζικής υπόστασης και τρόπων, από την άλλη, αλλά το επίπεδο εμμένειας *δεν είναι αιτία/αιτιακή δύναμη* με την (αυστηρή) σπινοζική έννοια του όρου, είναι αυτό, όμως, επί του οποίου, εντός του οποίου και διά του οποίου είναι δυνατόν να παραχθούν οι έννοιες: είναι «ένα Απεριόριστο Εν-Παν [...] που περιλαμβάνει [τις έννοιες] όλες σε ένα και μόνο επίπεδο.» (ibid). Ο/η φιλόσοφος, κατά Ντελέζ, δημιουργεί τις έννοιες του/της και κατασκευάζει το επίπεδο εμμένειας τους: «η φιλοσοφία είναι *κονστρουκτιβισμός*, ο δε *κονστρουκτιβισμός έχει δύο*

συμπληρωματικές πλευρές που είναι διαφορετικές ως προς την φύση τους: την δημιουργία των εννοιών και την υποτύπωση [ή κατάστρωση ή εγκαθίδρυση] του επιπέδου. *Οι έννοιες μοιάζουν με πολλαπλά κύματα που ανεβοκατεβαίνουν, ενώ το μοναδικό κύμα που τις τυλίγει και τις ζετυλίγει είναι το επίπεδο εμμένειας.*» (ibid, έμφαση δική μου). Ξαναβρίσκουμε, εδώ, την εντύλιξη και την εκτύλιξη, την πτύχωση και την αναπτύχωση: το επίπεδο εμμένειας —σε (χαλαρή) αναλογία με την υπόσταση— είναι ένα άπειρο και αδιαίρετο πεδίο που διαφοροποιείται εσωτερικά: «αδιαμόρφωτο, απεριόριστο απόλυτο ούτε επιφάνεια ούτε όγκος αλλά πάντοτε *φράκταλ*» — «αδιαίρετο περιβάλλον των εννοιών» μοιάζει με την έρημο «που οι έννοιες [την] κατοικούν χωρίς να την διαιρούν» (ibid, 46).

Αν η φιλοσοφία (είναι και) αρχίζει με την δημιουργία εννοιών, ισχυρίζεται ο Ντελέζ, το επίπεδο εμμένειας *δεν είναι έννοια* και πρέπει να θεωρηθεί *προφιλοσοφικό*: «προϋποτίθεται [...] με τον τρόπο που οι έννοιες παραπέμπουν [...] σε μία μη εννοιακή κατανόηση» (ibid, 51). Για παράδειγμα, το καρτεσιανό cogito («σκέφτομαι άρα υπάρχω») *παραπέμπει σε μία κοινή κατανόηση του σκέφτομαι* (καλώς ή κακώς, δεν έχει σημασία). Μέσα στην μη-έννοια του επιπέδου εμμένειας, υπάρχει ξανά η ίδια η εμμένεια, καθώς «προφιλοσοφικό δεν σημαίνει κάτι που προϋπάρχει αλλά κάτι που *δεν υπάρχει έξω* από την φιλοσοφία— μολονότι εκείνη το υποθέτει. *Πρόκειται για τους εσωτερικούς της όρους.*» Στην αμέσως επόμενη πρόταση το «προφιλοσοφικό» τρέπεται σε «αφιλοσόφητο», το οποίο «βρίσκεται στον πυρήνα της φιλοσοφίας περισσότερο απ' ό,τι η ίδια η φιλοσοφία» (ibid).

Πρέπει να σημειώσουμε ότι το επίπεδο εμμένειας *υπόκειται στην ιστορία*, και γι' αυτό δεν υπάρχει *ένα* αλλά πολλά, διακριτά και ποίκιλα. Υπάρχει ενός βαθμού *εμμένεια* σε κάθε πλάνο εμμένειας γι' αυτό «φιλοσοφία υπάρχει κάθε φορά που υπάρχει εμμένεια, *έστω κι αν χρησιμεύει σαν στίβος για τον αγώνα και την αντιπαλότητα*» (ibid, 54). Η φιλοσοφία ξεκινά ακριβώς ως μάχη εναντίον της υπερβατικότητας: αυτή είναι η διαφορά των *φιλο-σόφων* από τους *Σοφούς*: «Πρώτοι φιλόσοφοι θεωρούνται, εν ολίγοις, εκείνοι που εγκαθιδρύουν ένα επίπεδο εμμένειας *σαν κόσκινο απλωμένο πάνω από το χάος* [...] αντιτίθενται στους Σοφούς που είναι πρόσωπα της θρησκείας, ιερείς, επειδή αυτοί συλλαμβάνουν την εγκαθίδρυση μίας υπερβατικής τάξης, επιβαλλόμενης έξωθεν» (ibid, 54). Το επίπεδο της εμμένειας, λοιπόν, *δεν είναι το χάος* — είναι το *κόσκινο* που πέφτει πάνω στο χάος, έναντι της οροθέτησης- κανονάρχησης του χάους έξωθεν. Ο *βαθμός εμμένειας* κάθε φιλοσοφίας εξαρτάται, σύμφωνα με τον Ντελέζ, από τον βαθμό «επανεισαγωγής του υπερβατικού»: «κάθε φορά που ερμηνεύουμε την εμμένεια ως εμμενή σε κάτι [...] αυτό το Κάτι επανεισάγει το υπερβατικό» (ibid, 57). Γι' αυτό ο Ντελέζ αποκαλεί τον Σπινόζα *πρίγκηπα των φιλοσόφων*, γιατί, πάντοτε κατά τον Ντελέζ, ήταν εκείνος «που ήξερε πολύ καλά ότι η εμμένεια είναι εμμενής μόνο στον εαυτό της» (ibid, 59). Φυσικά, το τι σημαίνει ότι η εμμένεια «είναι εμμενής μόνο στον εαυτό της» όπως και το εάν ο Σπινόζα πράγματι το «ήξερε» αυτό απαιτεί μία άλλη *τεράστια* συζήτηση. Μπορούμε, προς το παρόν, να ισχυριστούμε, οιονεί αξιωματικά, ότι ανεξάρτητα από το εάν αυτό ισχύει πράγματι για τον Σπινόζα, ισχύει για τον ίδιον τον Ντελέζ.

Κάθε συζήτηση για την φιλοσοφία είναι συζήτηση για την σκέψη. Είπαμε ότι το επίπεδο εμμένειας δεν είναι το χάος αλλά το *κόσκινο* επί του χάους. Ο Ντελέζ εξομοιώνει την *σκέψη* με το χάος, όχι ως απουσία καθορισμών αλλά ως *άπειρη ταχύτητα* «με την οποία οι καθορισμοί προσχεδιάζονται και χάνονται» (ibid,

53). «Η έννοια είναι όντως ενέργημα της σκέψης, η δε σκέψη κινείται με άπειρη ταχύτητα» (ibid, 30). Το επίπεδο της εμμένειας, τότε, ορίζεται ως «εικόνα της σκέψης»: η σκέψη είναι άπειρη ταχύτητα, η φιλοσοφία εγκαθιδρύει το επίπεδο της εμμένειας, και οι έννοιες, ως δημιουργίες της σκέψης, «χαράσσουν τις εντασιακές τεταγμένες των άπειρων κινήσεων». Η σκέψη είναι άπειρη κίνηση πάνω στο επίπεδο της εμμένειας: «Η εκάστοτε κίνηση διατρέχει ολόκληρο το επίπεδο επιτελώντας μίαν άμεση επιστροφή στον εαυτό της και διπλώνεται διπλώνοντας άλλες ή αφήνοντας τις να διπλωθούν, προκαλώντας ανάδρομες ενέργειες, συνδέσεις, πολλαπλασιασμούς στην φτακταλοποίηση αυτού του άπειρα αναδιπλούμενου απείρου» (ibid, 49) (Η αναλογία μπορεί τώρα να προχωρήσει: στην θέση της απολύτως άπειρης δύναμης- η σκέψη, στην θέση της υπόστασης-το πλάνο εμμένειας, στην θέση των ενικών τρόπων, οι έννοιες⁸³.) Υπ' αυτό το πρίσμα «το πρόβλημα της φιλοσοφίας είναι να αποκτήσει κάποια συνέπεια χωρίς να χάσει το άπειρο στο οποίο βυθίζεται η σκέψη» (ibid, 53).

Υπάρχει ένας συγκεκριμένος λόγος που έχουμε πραγματοποιήσει αυτήν την παρέκβαση στο δυσνόητο και πυκνότατο *Τι είναι Φιλοσοφία*. Ας προσπαθήσουμε να τον ξετυλίξουμε. Είδαμε παραπάνω ότι το επίπεδο εμμένειας τρέπεται από «προφιλοσοφικό» σε «αφιλοσόφητο» και κατοικεί στην καρδιά της φιλοσοφίας. Είδαμε ότι ο Ντελέζ αποκαλεί τον Σπινόζα «πρίγκηπα» των φιλοσόφων· ωστόσο, δεν σταματά εκεί: τον αποκαλεί και *Χριστό* των φιλοσόφων. Γιατί, όμως;

Υπάρχουν επίπεδα εμμένειας, στρώματα φιλοσοφίας, που στην υπέρθεσή τους σχηματίζουν την φιλοσοφία ως γίνεσθαι. Το «καλύτερο» επίπεδο εμμένειας, εκείνο που δεν θα απέδιδε την εμμένεια «σε Κάτι», επανεισάγοντας την υπερβατικότητα — «ΤΟ» επίπεδο εμμένειας (με κεφαλαία στο πρωτότυπο) «είναι συγχρόνως αυτό που πρέπει και δεν γίνεται να διανοηθούμε»:

Είναι το αδιανόητο μέσα στην σκέψη. Αποτελεί το υπόβαθρο κάθε επιπέδου, είναι εμμενές σε κάθε διανοητό επίπεδο το οποίο αδυνατεί να διανοηθεί. *Είναι ό,τι πιο οικείο στην σκέψη και παρά ταύτα το απόλυτο έξω. Ένα έξω πιο μακρινό από κάθε εξωτερικό κόσμο, γιατί είναι ένα μέσα βαθύτερο από κάθε εσωτερικό κόσμο: είναι η εμμένεια, «η εσωτερικότητα ως Έξω, η εξωτερικότητα η οποία γίνεται εισβολή που καταπνίγει, και η ανατροπή της μίας και της άλλης».* (Deleuze & Guattari, 2004, 71-2· το απόσπασμα σε εισαγωγικά είναι του Μπλανσό, έμφαση δική μου)

Ο Σπινόζα σκέφτηκε αυτό που δεν μπορούμε να σκεφτούμε «όπως ο Χριστός μία φορά ενσαρκώθηκε, για να δείξει εκείνη την φορά την δυνατότητα του αδύνατου» (ibid). Όμως, είναι εντελώς αντιδισθητικός ο συσχετισμός επιπέδου εμμένειας και Έξω («απόλυτο Έξω», «ένα έξω πιο μακρινό από κάθε εξωτερικό κόσμο»). Εδώ, φτάνουμε στον συγκεκριμένο λόγο που μας ενδιαφέρει το επίπεδο εμμένειας: χρειάζεται να καταλάβουμε τον συσχετισμό του με την έννοια του έξω. Το έξω εμφανίζεται στο ύστερο έργο του Ντελέζ και αποτελεί κόμβο ανασύνδεσης των «εννοιακών συνιστωσών» που ενδιαφέρουν την παρούσα συζήτηση. Από τη μία, ο Ντελέζ καθιστά *κεντρική έννοια* του Φουκώ το Έξω: ονομάζει την ίδια την αναλυτική των σχέσεων εξουσίας «σκέψη του έξω» και προσδιορίζει τόσο τις δυνάμεις όσο και την ίδια την σκέψη αναφορικά με το έξω με σχεδόν πανομοιότυπες διατυπώσεις: «οι δυνάμεις έρχονται πάντα απ' έξω, από ένα

⁸³ νους-φυση, σκέψη-έκταση (να μην θεωρήσουμε ότι πρόκειται περί ιδεαλισμού...)

έξω που είναι πιο απόμακρο από κάθε μορφή εξωτερικότητας» (2005, 206) και «[η σκέψη] εκπορεύεται από ένα έξω που είναι περισσότερο απόμακρο από κάθε εξωτερικό κόσμο, και επομένως περισσότερο κοντινό από οποιονδήποτε εσωτερικό κόσμο» (2005, 198). Από το *Φουκώ* λείπει προφανώς το «επίπεδο εμμένειας» ως τέτοιο, αλλά, ισχυρίζομαι, ότι το *Έξω* στο *Φουκώ* είναι το ίδιο το επίπεδο εμμένειας που κατασκευάζει ο Ντελέζ για να δημιουργήσει τις υπόλοιπες έννοιες, στηριζόμενος στο άρθρο του Φουκώ για τον Μπλανσό⁸⁴ (και, αντίστροφα, παραπέμπει σε διατυπώσεις του Μπλανσό για τον Φουκώ από το *L'entretien infini*), το 1966, με τίτλο *Ο Στοχασμός του Έξω (La pensee du dehors)*. Δεν θα επεκταθούμε εδώ περί Έξω, αλλά στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο. Ωστόσο, χρειάζεται να απαντήσουμε τουλάχιστον γιατί ο Ντελέζ επέλεξε το Έξω για να οργανώσει την ανάγνωσή του και κατά πόσον ή από ποια άποψη συνιστά ένα «επίπεδο εμμένειας».

4. Στον *Στοχασμό του Έξω*, όπως συμπυκνώνει το επιχείρημα η Huffer, ο Φουκώ διακρίνει την *σκέψη της σκέψης*, τον αναστοχασμό που είναι η φιλοσοφία από την *ομιλία της ομιλίας*, που είναι η λογοτεχνία (Huffer, 2022, 112). Ο αναστοχασμός αναφέρεται και προϋποθέτει μία *εσωτερικότητα*, η οποία και *εγκλείει* το εξωτερικό. Είναι θεμελιώδες ότι το όλο πρόβλημα αφορά την βαθμίδα του υποκειμένου: Το συγκροτητικό υποκείμενο ιδρύεται από την καρτεσιανή “εικόνα της σκέψης”: το cogito, εγώ σκέπτομαι, συνιστά την καθαυτό εσωτερικότητα⁸⁵. Τουναντίον, η ομιλία, το «εγώ μιλώ» βασίζεται στην ίδια την *εξωτερικότητα* της γλώσσας (Cisney, 2014, 53). Η εκτύλιξη της γλώσσας ως ομιλίας στη λογοτεχνία —«άπλωμα της γλώσσας σε τραχιά μορφή, μία σκέτη ξεδιπλωμένη εξωτερικότητα» (Foucault, 2016β, 12)— δεν προϋποθέτει καμία εσωτερικότητα και προκαλεί την εκκέντρωση του υποκειμένου, είναι, αντιθέτως, «ένα απόλυτο άνοιγμα μέσα από το οποίο η γλώσσα μπορεί να εξαπλωθεί ως το άπειρο, ενώ το υποκείμενο —το “εγώ” που μιλά— κατακερματίζεται, διασπείρεται και σκορπίζεται [...]» (ibid, 11). Γι’ αυτό, σχολιάζει σκωπτικά ο Φουκώ, η δυτική σκέψη αδιαφόρησε για το «είναι της γλώσσας»: γιατί θα αμφισβητούσε το ίδιο το αξίωμα, «θα εξέθετε τον αυταπόδεικτο χαρακτήρα του “είμαι” (Foucault, 2016b, 14). Η σκέψη της σκέψης τείνει πάντοτε προς τα μέσα, η ομιλία της ομιλίας τείνει στο έξω «όπου το υποκείμενο που μιλά εξαφανίζεται» (ibid, 14). Η λογοτεχνία ως «εμπειρία του έξω» δείχνει προς μία άλλη σκέψη, προς ένα άλλος είδος στοχασμού, που «σε σχέση με την εσωτερικότητα του φιλοσοφικού μας στοχασμού και [...] τη θετικότητα της γνώσης μας, ονομάζεται με δύο λέξεις “στοχασμός του έξω”» (ibid, 16).

Ο Ντελέζ αναδέχεται τον «στοχασμό του έξω», τον ενσωματώνει, τον μεταπλάθει⁸⁶ και τον εκφράζει σε δύο επίπεδα, συνδεδεμένα μεταξύ τους: το πρώτο αφορά την *σκέψη* και την *φιλοσοφία*. Αν και σίγουρα δεν πρέπει

⁸⁴ Ο Μπλανσό, ο Μπατάιγ, ο Κλοσσοφσκι (και μέσω αυτών ο “πρώτος” Νίτσε του Φουκώ) υπήρξαν μέγιστες επιρροές του Φουκώ την δεκαετία του 1960. Εκείνοι αντιπροσώπευαν την προτροπή να τεθεί υπό αμφισβήτηση η κατηγορία του υποκειμένου: «η υπεροχή της, η θεμελιωτική της λειτουργία». Όμως, αυτή αμφισβήτηση προϋπέθετε ότι «το υποκείμενο έπρεπε να πειραματιστεί με κάτι που θα επέφερε την πραγματική του καταστροφή, την απάρθρωση του, την έκρηξή του, τη μεταστροφή του σε κάτι ολωσδιόλου διαφορετικό» (Foucault, 2008, 235-6)

⁸⁵ Πρόκειται, αναμφίβολα, για την καρτεσιανή ψυχή, οντολογικά ανεξάρτητη από το υλικό σώμα, αυτόνομη, «αθάνατη»: «[...] είναι εύκολο να δούμε ότι δεν υπάρχει τίποτα σε εμάς, το οποίο θα πρέπει να αποδώσουμε στην ψυχή μας εκτός από τις σκέψεις μας.[...]». Το παράθεμα αντλώ από την *Εισαγωγή* των Μπαλλά και Δημητράκου στον υπό έκδοση συλλογικό τόμο *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον Εικοστό αιώνα*, τ. II, *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον Εικοστό Αιώνα, Τόμος 2, Κοινωνικές Επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου: ο γαλλικός δρόμος της έννοιας*, πόνημα που συνιστά το διπλό του ομώνυμου μαθήματος, προσφερόμενου σε όλους/ες τους ενδιαφερόμενους, ειδικές και μη, μάθημα τελούμενο με ανοιχτές πόρτες, στο οποίο οφείλω τόσα, όσα δε λέγονται σε μία υποσημείωση.

⁸⁶ Το Cisney 2014 και το Huffer 2022 συζητούν το “φουκωϊκό” έξω εξαιτίας και στα πλαίσια του *Φουκώ*. Για την εννοιολόγηση του Έξω από τον Φουκώ (αμιγώς) βλ. Lawlor 2012 και Gougelet 2014.

να ταυτιστούν το *Φουκώ* και το *Τι είναι Φιλοσοφία*, υπάρχει μία σκέψη που επανέρχεται: η σκέψη δραστηριοποιείται πάνω στο δικό της άσκεπτο· το άπειρο βάθος της και το άπειρο Έξω απ' όπου έρχεται και όπου συμβαίνει, αναπτυχώνονται στο εσωτερικό της, την συγκροτούν και αποτελούν το αντικείμενο της φιλοσοφικής σκέψης: «Το έξω από το οποίο προέρχεται η σκέψη ενδημεί μέσα της ως το δικό της άσκεπτο» (Deleuze, 2005, 198). Για τους Ντελέζ και Γκουατταρί αυτό το ίδιο (εμμενές) άσκεπτο της σκέψης είναι η ίδια η εμμένεια. Στην ανάλυση του *Φουκώ* θα δούμε ότι το άπειρο βάθος της σκέψης είναι ακριβώς *αναπτύχωση του Έξω*. Περνάω στο δεύτερο επίπεδο: το Έξω που αναπτύχεται ως μέσα είναι το ίδιο το άμορφο στοιχείο των δυνάμεων: οι δυνάμεις επηρεάζονται εντός ενός άμορφου, αδιαίρετου “περιβάλλοντος” που είναι το ίδιο το Έξω, το οποίο διαπερνάται από άπειρες ταχύτητες. Το *γίνεσθαι* είναι η χρονικότητα που αντιστοιχεί σ' αυτό το έξω. Συνεπώς, η έννοια του Έξω μας στρέφει τόσο την οντολογική της όσο και την “μετα-φιλοσοφική” της πτυχή.

5. Για να επανέλθω, τέλος, συνοπτικά στην συμβατότητά της έννοιας του Έξω με την εμμένεια: Θα πρέπει να εξηγήσουμε ότι η συζήτηση περί εσωτερικότητας/εξωτερικότητας, έξω και μέσα, στο περιβάλλον της *Ηθικής*, από το οποίο μοιάζει να απέχουμε τώρα χιλιάδες μίλια, πρέπει να διακρίνει το επίπεδο της *υπόστασης* από το επίπεδο των *τρόπων* (Jaquet 2017).

Στο επίπεδο της υπόστασης οι όροι μέσα (intra) και έξω (extra), *το εσωτερικό και το εξωτερικό* φαίνεται να μην έχουν σημασία. «**Πέρα από το Θεό (extra Deum) δεν μπορεί να συλληφθεί καμία υπόσταση**» (H, I, 14) και «**ό,τι είναι, είναι στον Θεό [in Deo]**» (H, I, 15). Η εμμένεια απαιτεί το «περιέχεσθαι» *όλης* της φυόμενης φύσης στην φύουσα φύση, αλλά, όπως είδαμε, απαιτείται εξίσου, η φύουσα φύση να «είναι» κατ' αποκλειστικότητα—δηλαδή, να «εκφράζεται»—στην φυόμενη φύση. Εάν θυμηθούμε την εικόνα του επιπέδου εμμένειας ως θάλασσας, μπορούμε να ισχυριστούμε το εξής: ο Ντελέζ δεν επαναφέρει κατά κανέναν τρόπο το “απ' έξω” παραπέμποντας σε υπερβατική βαθμίδα, αλλά *υποκαθιστά την υπόσταση με το απόλυτο Έξω*: τόσο στο *Τι είναι Φιλοσοφία*, όσο και στο *Φουκώ*—έστω, με έναν σχετικά διαφορετικό τρόπο. Αναφορικά με το τελευταίο, αν σκεφτούμε το απόλυτο Έξω σαν να εκπροσωπεί τρόπον τινά την υπόσταση, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αφορά το επίπεδο του *γίνεσθαι*, ενώ το τροπικό ή σχετικό Έξω αφορά την διάσταση της *ιστορίας*⁸⁷. Αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε είναι ότι *όπως κι αν μεταμορφώνει* ο Ντελέζ την σπινοζική εμμένεια στο *δικό του έργο*⁸⁸, πάντοτε η αλληλεπικάλυψη των δύο, των *όποιων δύο*, είναι πλήρης, τίποτε δεν περισσεύει από την εμμένεια (όλα τα κύματα είναι στην θάλασσα και όλη η θάλασσα είναι στα κύματα).

⁸⁷ Αυτήν την σκέψη με έχει βοηθήσει να σχηματίσω το Casarino 2018, όπου και καταρχήν οφείλω την σύνδεση *Φουκώ*, *Ντελέζ* και *Σπινόζα*. Ο Casarino μένει πιστός σε μία προτεραιότητα της αντίστασης κατ' αντιστοιχίαν προς την προτεραιότητα του conatus, την οποία σχέση αντιστοιχίας αναλύει και εξαντλητικά.

⁸⁸ Ίσως έχει καταστεί σαφές: από την παρούσα εργασία λείπει οποιαδήποτε αναφορά στο μείζον έργο του Ντελέζ, την διδακτορική του διατριβή και την *δική του* οντολογία της εμμένειας: το *Διαφορά και Επανάληψη*. Ο λόγος είναι απλός: δεν έχει καταστεί αντικείμενο επεξεργασίας εκ μέρους μου. Η μνηρκαστική ανάγνωση είναι αργή γι' αυτό και έχω περιορισθεί στις μονογραφίες για τον Φουκώ, τον Νίτσε και τον Σπινόζα και τις ύστερες συλλογές συνεντεύξεων και μικρότερων κειμένων. Γνωρίζω, όμως, μέσα από την εισαγωγή του Smith (2008), ότι σ' αυτό το έργο τελείται η υποκατάσταση της υπόστασης από την έννοια της πολλαπλότητας, έννοια που έχουμε μεταχειριστεί στο παρόν ως το δικό μας “άσκεπτο”. Γι' αυτό μιλώ για την υποκατάσταση της υπόστασης από ένα Έξω με “χαλαρή” αναλογία μεταξύ των όρων και περιορίζομαι στο ότι μιλώ γι' αυτήν στα όρια των κειμένων που αναφέρω (*Τι είναι Φιλοσοφία* και *Φουκώ*)

Σχετικά με το τροπικό έξω: είδαμε ότι η συζήτηση περί έξω *εκκινεί* από την βαθμίδα του θεμελιωτικού-συγκροτητικού υποκειμένου: αυτό που εκτοπίζεται είναι η *εσωτερική υπερβατικότητα*, η *ψυχή* ως έδρα της σκέψης, η οποία είναι απολύτως σύστοιχη της *εξωτερικής υπερβατικότητας* της *θέσης θεού*, όντας η ανάστροφη όψη της. Από αυτήν την άποψη, η άρνηση οποιασδήποτε (συγκροτητικής, ρυθμιστικής, κανοναρχούσας) *εξωτερικής* βαθμίδας του κόσμου είναι σύστοιχη με την άρνηση οποιασδήποτε (συγκροτητικής, ρυθμιστικής, κανοναρχούσας) *εσωτερικής* βαθμίδας. Ο Σπινόζα πραγματοποιεί και αυτήν την κίνηση και «κόβει το κεφάλι του βασιλιά» Υ/υποκειμένου. Για να εξετάσουμε, όμως, την *δίπλη* αναστροφή του μέσα/έξω στο επίπεδο του τρόπου ή του εαυτού, θα χρειαστεί να περιμένουμε: νομίζω, όμως, ότι το «μέσα του έξω», η υπέροχη διατύπωση του Ντελέζ, μπορεί να φέρει τον Φουκώ και τον Σπινόζα εγγύτερα από ποτέ.

- **Οι έννοιες του «Φουκώ»**

- **Ιστορία — Γίγνεσθαι**

1. Επιστρέφουμε στην πρόταση-οδηγό μας:

Η ιστορία των μορφών, το αρχείο, *πλαισιώνεται* με ένα γίγνεσθαι δυνάμεων, το διάγραμμα.

The history of forms, archive, *is doubled* by a becoming of forces, diagram.

(Deleuze, 2005, 83/1988, 43)

Μία κεντρική και οργανωτική διάκριση διέπει το *Φουκώ*, η οποία παίρνει τις εξής μορφές:

αρχαιολογία — γενεαλογία

ιστορία — γίγνεσθαι

γνώση — εξουσία

μορφές — δυνάμεις

(έμμορφο — άμορφο)

στρώμα — στρατηγικές

οπτικοακουστικό αρχείο — διάγραμμα

ορατό—αποφάνσιμο

μορφές εξωτερικότητας

συγκεκριμένη μηχανή (συναρμογή) — αφηρημένη μηχανή

το εξωτερικό (περιβάλλον των συναρμογών) — Έξω

2. Αυτή η διάζευξη αντιστοιχεί με την κεντρική ντελεζιανή διάκριση της πραγματικότητας (reality) σε actual/ πραγματικό-ενεργητικό και virtual/πραγματικό-δυνητικό που μπορεί να γίνει κατανοητή βάσει της

διάκρισης *έκτασης* και *έντασης*. Πριν την προσεγγίσουμε, όμως, χρειάζεται να σημειώσουμε το εξής: Όπως υποστηρίζει η Sauvagnargues (2016), ο Ντελέζ της δεκαετίας του 1980 δεν πριμοδοτεί απόλυτα το γίνεσθαι έναντι της ιστορίας· αντίθετα, ήδη από τα *Χίλια Πλατώ* ενδιαφέρεται όλο και περισσότερο για την ιστορία μέσα από την ανάλυση των συναρμογών (*assemblage*) και των στρωμάτων (*stratum*). Κεντρική στιγμή της ντελεζιανής αναβάθμισης της ιστορίας είναι το *Φουκώ*, ακριβώς γιατί σύμφωνα με τον Ντελέζ, ο Φουκώ «επινόησε [...] έναν ειδικά φιλοσοφικό τρόπο διερώτησης, ο οποίος εμφανίζεται για πρώτη φορά και επαναφέρει την Ιστορία στο προσκήνιο» (2005, 89). Ενώ παραμένει η διάκριση μεταξύ ιστορίας και γίνεσθαι, η πρώτη δεν είναι απλώς μία παγωμένη εικόνα αιτιακής διαδοχής μέσω της οποίας η σκέψη ακινητοποιεί το γίνεσθαι ή για να το θέσω πιο χονδρικά η αντίστοιχη ιστορίας - γίνεσθαι δεν είναι εδώ ταυτόσημη με την αντίστοιχη είναι - γίνεσθαι κατά το *Διαφορά και Επανάληψη*, δεν είναι αμιγής νιτσεισμός, αλλά εσωτερική διάκριση εντός νιτσεικού πνεύματος, ούτως ειπείν. Δηλαδή, στα πλαίσια του *Φουκώ*, η αντιδιαστολή ιστορίας και γίνεσθαι δεν ταυτίζεται με την αντιδιαστολή τελεολογικής, ιδεαλιστικής ιστορίας και ιστορίας - γενεαλογίας, αλλά είναι εσωτερική στην δεύτερη. Διευκρινίζω το εξής: ο Φουκώ στο *Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία* διακρίνει «την πραγματική ιστορία» από την ιστορία «των ιστορικών». Στην δεύτερη περίπτωση, η ιστορία είναι γραμμική, διέπεται από *Αρχή, Υποκείμενο και Τέλος*, «βρίσκει το σημείο στήριξης της πέραν της χρονικότητας», το πρίσμα της είναι «υπεριστορικό», ήτοι *υπερβατικό* (Foucault, 2011α, 63). Σύμφωνα με τον Φουκώ, η πραγματική ιστορία, η γενεαλογία «ανατρέπει την κατεστημένη σχέση μεταξύ της επέλευσης του συμβάντος και της διηνεκούς αναγκαιότητας»: «οι διακυβευόμενες εντός της ιστορίας δυνάμεις δεν υπακούουν ούτε σε ένα προορισμό ούτε σε κάποια μηχανική αρχή, αλλά αποκλειστικά και μόνο στο τυχαίο της πάλης» (2011β, 66-7): η *πραγματική ιστορία*

με τις εντάσεις της, τις λιποψυχίες της, τις μυστικές μανίες της, τις μεγάλες πυρετώδεις αναταραχές της, καθώς και τις συγκοπές της, είναι το ίδιο το σώμα του γίνεσθαι. (Foucault, 2011β, 47)

Ο Ντελέζ δεν παραπέμπει σ' αυτό το παράθεμα, αλλά το γνωρίζει καλύτερα από τον καθένα, γι' αυτό τηρεί μέχρι κεραίας την σχέση εμμένειας μεταξύ πραγματικής ιστορίας ως *σώματος* του γίνεσθαι. Εμμένεια (με την γενική έννοια του όρου) και γενεαλογία⁸⁹ δεν επιτρέπουν χάσμα ή αντίθεση μεταξύ ιστορίας και γίνεσθαι αλλά τα τοποθετούν σε σχέση διαζευκτικής σύνθεσης (*disjunctive synthesis*) (Gilliam 2018, 195-196) όπου καίριας σημασίας είναι η έννοια της *πτυχής* (*pli*): «η ιστορία είναι *αναδίπλωση* ενός γίνεσθαι» (Deleuze 2005, 166). Το διπλό ή το αντίγραφο, η πτυχή, η αναδίπλωση είναι εκφάνσεις της ίδιας έννοιας:

[...] δεν είναι ποτέ προβολή του εσωτερικού, αλλά αντιθέτως εσωτερίκευση του έξω. Δεν είναι διαίρεση του Ενός, αλλά αναδιπλασιασμός του Άλλου. Δεν είναι αναπαραγωγή του Ιδιού, αλλά επανάληψη του Διαφορετικού. [...] Όπως ακριβώς συμβαίνει με τον εγκολεασμό ενός ιστού στην εμβρυολογία ή με τη δίπλα [*doublure*] στη ραπτική: συστρέφω, αναπτύχωνω, σταματώ... (Deleuze 2005, 165)

Ιστορία και γίνεσθαι είναι δύο πράγματα, αλλά δεν είναι υποστασιακή η διάκριση, δεν πρόκειται για δύο οντολογικές κατηγορίες που τίθενται σε ιεραρχική σχέση. Σε ό,τι μας αφορά εδώ, το γίνεσθαι είναι η χρονικότητα που επισυνάπτει ο Ντελέζ στην εμμένεια⁹⁰ καθιστώντας την υπόσταση *διαδικασία*: η αυτοπαραγωγή της υπόστασης έχει χρονικότητα — η χρονικότητα της υπόστασης είναι το γίνεσθαι που

⁸⁹ Το παρόν προϋποθέτει εξοικείωση με την γενεαλογία καίτοι δεν την αναλύει. Αναγνωρίζω την έλλειψη και παραπέμπω στο Μάνδρατζη 2020, μία εξαιρετική εισαγωγή επί του θέματος.

⁹⁰ Ενώ στην δική του φιλοσοφία, όχι στην μελέτη για τον Σπινόζα.

εκφράζεται ως ιστορία στο σύμπαν των τρόπων⁹¹. Όπως ο τρόπος είναι πτύχωση της υπόστασης, η ιστορία είναι πτύχωση («αναδίπλωση») του γίνεσθαι. (Αν λάβουμε υπόψην ότι η διάκριση γίνεσθαι και ιστορίας αναδιπλασιάζεται εντός του διαγράμματος το οποίο συνιστά ακριβώς μία διεπιφάνεια γίνεσθαι και ιστορίας θα πρέπει να πούμε ότι αν δεν είναι πραγματική-υποστασιακή η διάκριση, είναι *προοπτική*· από την άλλη, αν λάβουμε υπόψην τους κλάδους της φιλοσοφίας θα μπορούσαμε ίσως να σκεφθούμε εάν είναι διάκριση συστηματική, γίνεσθαι - οντολογία και ιστορία - πολιτική· τρίτον, από την σκοπιά της διαφοράς που σπονδυλώνει την σχέση Ντελέζ - Φουκώ: γίνεσθαι - διαφορική οντολογία και ιστορία - γενεαλογία).

Τώρα, η έννοια της πτυχής ως συνθετικής διάζευξης (δηλαδή, σύνθεσης ετερογενών χωρίς απορρόφηση του ενός από το άλλο και σχηματισμού μίας νέας σχέσης⁹²) υποστηρίζεται από μία σχέση ή μία «μη-σχέση». Ξεκινώντας από την συνάρθρωση ορατού (τι μπορούμε να δούμε) και αποφάνσιμοι (τι μπορούμε να δούμε) σε κάθε ιστορικό σχηματισμό (στρώμα), ο Ντελέζ πλέκει ένα μοτίβο εμμενούς σχέσης που καλύπτει όλες τις διακρίσεις που εκθέσαμε — σε κάποιες περιπτώσεις πρόκειται σαφέστατα περί εμμενούς αιτιότητας, σε άλλες δεν διευκρινίζεται (θα το δούμε ανά σχέση αμέσως παρακάτω)· η Sauvaguardes δείχνει προς την έννοια του capture η οποία είναι δυσμετάφραστη και δεν αποδίδεται στην ελληνική μετάφραση μονολεκτικά. Ένα αξίωμα επαναλαμβάνεται για όλες τις διακρίσεις που είδαμε, και η οποία αναιρεί τον φαινομενικό δυϊσμό. Μεταξύ γνώσης και εξουσίας, στρωμάτων και διαγραμμάτων, γίνεσθαι και ιστορίας: «η διαφορά φύσεως μεταξύ εξουσίας και γνώσης δεν εμποδίζει τη μία να συνιστά προϋπόθεση της άλλης, όπως επίσης δεν εμποδίζει τις εκατέρωθεν υφαρπαγές και την αμοιβαία εμμένεια» (2005, 130).

3. Επανερχόμαστε στην ιστορία: δεν είναι το αντίθετο του γίνεσθαι, είναι αναγκαία διάσταση της πραγματοποίησης (actualization) του γίνεσθαι — αυτό σημειώνει και η Sauvaguardes υπογραμμίζοντας ότι αναφερόμαστε στον ύστερο Ντελέζ (2016, 174). Από αυτήν την άποψη, δικαιολογείται ο ισχυρισμός περί συνάντησης-γίνεσθαι μεταξύ Ντελέζ και Φουκώ στο *Φουκώ*· είναι η αναβάθμιση της έννοιας της ιστορίας μέσω και εξαιτίας του Φουκώ (και σε άλλα έργα, μέσω του Γκουατταρί και μέσω του Μαρξ) στην σκέψη του Ντελέζ που εκφράζεται στην μονογραφία και μας παρωθεί να μιλήσουμε για ένα γίνεσθαι μεταξύ των δύο: για «μείξεις, υφαρπαγές, συλλήψεις [που] λαμβάνουν χώρα μεταξύ στοιχείων ή τομέων των δύο μορφών [σ.σ. ορατό και αποφάνσιμο], μολονότι αυτές είναι — και παραμένουν αμοιβαία μη αναγώγιμες και ετερόμορφες» (ibid, 75). Τα στρώματα είναι αποκρυσταλλώσεις των σχέσεων δύναμης, αλλά δεν είναι *από τσιμέντο* και, αλλιώς, **χρειάζεται ένα σώμα ιστορίας για να επέλθει μία ρήξη, για να επενεργήσει και να εκφραστεί το γίνεσθαι**. Όμως, από την άλλη, στο “γίνεσθαι Ντελέζ” του Φουκώ: «οι μετασχηματισμοί δεν επέρχονται ποτέ στο ιστορικό, διαστρωματικό και αρχαιολογικό σύνθεμα, αλλά στις συνιστώσες δυνάμεις, όταν αυτές σχετίζονται με άλλες δυνάμεις που έρχονται απ’ έξω. Το γίνεσθαι, η αλλαγή, και η μεταλλαγή αφορούν στις συνιστώσες δυνάμεις, και όχι στις σύνθετες μορφές» (2005, 149). Φτάσαμε, λοιπόν, στην μη αναγώγιμη διαφορά και επιστρέφουμε σε όσα συζητήσαμε στην ενότητα *Πρόβλημα και Πρόγραμμα*. Δεν υπάρχει υποβάθμιση της ιστορίας στο επίπεδο ενός ακίνητου είναι, αλλά η πριμοδότηση του γίνεσθαι, καίτοι υποχωρεί, είναι **μη εξαλείψιμη** από την φιλοσοφία του Ντελέζ: υπάρχει πρωτείο του γίνεσθαι, *γι’ αυτό* υπάρχει «πρωτείο» της εξουσίας έναντι της γνώσης (2005, 127) και *γι’ αυτό* για τον

⁹¹ Προφανώς, αυτή δεν είναι η καθαυτό θεωρία του χρόνου του Ντελέζ — είναι απλά αυτό που μπορώ να καταλάβω και συζητήσω στα πλαίσια του παρόντος θέματος αντλώντας από την εισαγωγή του May 2021, το οποίο και εξηγεί τις υπερθέσεις επιπέδων Σπινόζα, Μπερξόν και Νίτσε στην φιλοσοφία του Ντελέζ. Για την θεωρία του χρόνου στον Ντελέζ από την σκοπιά της φιλοσοφίας του Μπερξόν βλ. Καρκαγιάννη 2022.

⁹² Η πτυχή και συνθετική διάζευξη μπορούν να διαβαστούν υπό το πρίσμα του (ντελεζιανού) σπινοζικού ορισμού της «ατομικότητας»: «ο υπαρκτός τρόπος είναι εν ενεργεία σύνθετος επ’ άπειρον» (2002α, 253)· ένα εκτατό σώμα είναι σύνθεση άλλων εκτατών σωμάτων επ’ άπειρον. Θεμελιώδης η διατύπωση του Ντελέζ για το πρόβλημα του ατόμου και της διαιρετότητας: δεν πρέπει να μιλάμε για «άπειρη διαιρετότητα» αλλά μόνον για «διαίρεση εν ενεργεία άπειρη» (200α, 250).

Ντελέζ υπάρχει «προτεραιότητα» της αντίστασης (2005, 152). Αλλά αυτό το πρωτείο των δυνάμεων έναντι των μορφών *δεν είναι μεταφυσικό θεμέλιο*. Έχουμε προετοιμάσει κάπως την συζήτηση αλλά όχι ικανοποιητικά: η ουσία τρόπου είναι διαφορετική από την ύπαρξη του τρόπου, αλλά η ουσία ως βαθμός έντασης *δεν* είναι η αιτία της ύπαρξης του υπαρκτού τρόπου— *δεν υπάρχει ούτε στον Σπινόζα ούτε στον Ντελέζ μία ουσία που να είναι αφηρημένη δυνατότητα και να πραγματοποιείται ως τέτοια σε μία ύπαρξη δευτερεύουσας βαθμίδας, ιεραρχικά κατώτερης*.⁹³ Η *(ντελεζιανή) ένταση δεν «πραγματώνεται» στην έκταση ως ιδέα που βρήκε τον κατώτερο υλικό φορέα της*. Το δυνατικό *δεν* είναι μία εικόνα του πραγματικού πλήν της πραγματικότητας, ούτε το ενεργώς πραγματικό είναι απλά το δυνατικό *συν την πραγματικότητά του*. Ο May ανασυνδέει δυνατικό πραγματικό και ενεργητικό πραγματικό με την υπόσταση ως εξής: «*Σκεφτείτε τη σχέση της υπόστασης με τα κατηγορήματα και τους τρόπους*. Τα κατηγορήματα και οι τρόποι εκπτυχώνουν (πτυχώνουν, αναπτυχώνουν) την υπόσταση, αλλά όχι ως αντίγραφα για τα οποία η υπόσταση αποτελεί το αρχικό πρότυπο. Μολονότι η υπόσταση ενεργοποιείται στα κατηγορήματα και τους τρόπους, ο τρόπος της να υπάρχει ως *εν δυνάμει* δεν είναι απλά μία κατοπτρική εικόνα των ενεργώς πραγματικών τρόπων της.» (May, 2021, 81-2)

Επιστρέφω, λοιπόν στην διάκριση έντασης και έκτασης που υποβασιάζει την διάκριση πραγματικού/ενεργητικού (actual) και πραγματικού/δυνατικού (virtual): «Το εκτατό βρίσκει τις προϋποθέσεις του στο εντασιακό» γράφει ο Smith (2022, 32). Και, στην εισαγωγή του Μπουντά στην ελληνική έκδοση του *Διαφορά και Επανάληψη*:

Οι αισθήσεις μας συλλαμβάνουν εκτεταμένα αντικείμενα τα οποία οφείλουν την ύπαρξή τους στις διαφορές εντάσεις των δυνάμεων που συσχετίζονται. Αλλά όποιος μιλά για δυνάμεις μιλά για σχέση δυνάμεων-κυριαρχουσών και υποταγμένων. Οι δυνάμεις δεν υποπίπτουν στην αντίληψή μας παρά μόνο σε αυτό που δημιουργούν, κι αυτό που δημιουργούν είναι αυτό που είναι εκτεταμένο και φορέας ποιότητων. Οι δυνάμεις δεν υπόκεινται σε μετρήσεις εκτατικές, μέτρο τους είναι η έντασή τους, και είναι δυνατικές (virtuel), υπαρκτά συμβάντα ενεργοποιούμενα σε γεγονότα και καταστάσεις πραγμάτων, χωρίς αυτό να σημαίνει πως οι εντάσεις υπάρχουν σε τόπο διαφορετικό από τον τόπο των εκτεταμένων πραγμάτων που δημιουργούν. Με άλλα λόγια, η ένταση δεν είναι μία πλατωνική ιδέα, ένα υπόδειγμα για τις ποικίλες πραγματώσεις της: ή ένταση είναι μία ενικότητα ικανή να παράγει όντα, κανένα από τα οποία δεν της προσομοιάζει. Οι εντάσεις αποτελούν τον καταλύτη για την ενεργοποίηση του δυνατικού, δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο έκταση, γραμμικό, διαδοχικό χρόνο, και εκτεταμένα σώματα μαζί με τις ποιότητές τους (Μπουντάς, 2019, 17 στο Ντελέζ, 2019)

4. Ας σταματήσουμε εδώ (γνωρίζοντας, βέβαια, ότι δεν συζητήσαμε το ζήτημα δυνατικού πραγματικού και ενεργητικού πραγματικού παρά ελάχιστα και στο επίπεδο που αφορά τα όρια της παρούσας συζήτησης). Η δική μου πρόταση είναι η εξής: Είδαμε τι σημαίνει «προηγείται». Αλλά, κατά τη γνώμη μου, δεν είναι η «αντίσταση» που μπορεί να προηγείται κατ' οποιονδήποτε τρόπο ή μάλλον “προηγείται” της εξουσίας *μ' ένα συγκεκριμένο νόημα και υπό αυστηρές προϋποθέσεις*. Εάν το γίνεσθαι ή η ένταση «προηγείται» μ' αυτόν εδώ τον τρόπο και μ' αυτό εδώ το νόημα (της έντασης ή του δυνατικού) *τότε αναγκαία* είναι η δύναμη που προηγείται (εννοιολογικά, φυσικά και οντολογικά) και *όχι η εξουσία* και, άρα, *όχι η αντίσταση*. Είδαμε εξετάζοντας τον Φουκώ ότι η εξουσία είναι *πάντοτε σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό τερματική μορφή των δυνάμεων*. Εάν το γίνεσθαι «προηγείται» μ' αυτόν τον ελάχιστο τρόπο της ιστορίας, όπως ακριβώς η ένταση της έκτασης, τότε έχουμε το εξής σχήμα να συμπληρώσουμε:

γίνεσθαι — ιστορία

⁹³ Βλ. το κεφάλαιο η *Υπαρξη του Τρόπου*, Deleuze 2005a.

Όμως, αυτό που έπεται δεν είναι της μορφής «επιθυμία — αντίσταση» αλλά:

δύναμη/επιθυμία — εξουσία

Ήτοι, οι σχέσεις εξουσίας στην ιστορικότητά τους αποτελούν *κρυστάλλους* σχέσεων δύναμης/επιθυμίας που γεννιούνται και πεθαίνουν αδιαλλείπτως, εκτυλισσόμενες στο *γίνεσθαι*. Υπό ορισμένες συνθήκες και κάτω από ορισμένους προσδιορισμούς το γίνεσθαι δύναμης/επιθυμίας παίρνει την μορφή σχέσεων εξουσίας.

και

δύναμη/επιθυμία — αντίσταση

Δεδομένων *διαφορετικών* προσδιορισμών, το γίνεσθαι δύναμης/επιθυμίας εκφράζεται στην ιστορία *ως αντίσταση*. Τι κάνει το σύμπλεγμα δύναμη/επιθυμία άλλοτε να εκφράζεται ως εξουσία και άλλοτε ως αντίσταση; *Αυτό είναι το ηθικό ερώτημα*. Γιατί, ας το πούμε άλλη μία φορά, η επιθυμία δεν εκφράζει *καμία* αξία με μεταφυσικό φορτίο.

Εάν, απ' αυτήν την άποψη, στο ίδιο το επίπεδο της *ιστορίας*, η αντίσταση «προηγείται» της εξουσίας είναι επειδή σε αντίθεση με την εξουσία, σε ορισμένες περιπτώσεις και υπό προϋποθέσεις, *ο βαθμός της ενσωμάτωσής της σε μορφές είναι πολύ χαμηλότερος του βαθμού ενσωμάτωσης της εξουσίας*. Υπ' αυτήν την έννοια τα σημεία αντίστασης «κατά κάποιον τρόπο προηγούνται». Αλλά, πρέπει να είμαστε ειλικρινείς: αυτό αφορά πολύ περισσότερο τον Ντελέζ ο οποίος πριμοδοτεί τον πόλο του γίνεσθαι και όχι τον Φουκώ που πριμοδοτεί τον ιστορικό πόλο. (Όμως, «το πέραςμα από τον έναν πόλο στον άλλον είναι αδιάλλειπτο» (Deleuze 2005, 78))

Ο Ντελέζ ήξερε πολύ καλά ότι ο Φουκώ δεν ήθελε να εναποθέσει καμία άλλη προτεραιότητα εκτός της μεθοδολογικής/επιστημολογικής στην αντίσταση. Λέει, σχολιάζοντας στις διαλέξεις την ίδια παράγραφο που εξετάσαμε στην τελευταία ενότητα του δευτέρου κεφαλαίου από το *Υποκείμενο και Εξουσία*⁹⁴:

Έχουμε το δικαίωμα να σκεφτούμε ότι [ο Μισέλ Φουκώ] ήδη οδηγείται να πει κάτι περισσότερο [...], ότι [δηλαδή] τα σημεία αντίστασης σε μία κοινωνία είναι καθαυτά πρωταρχικά σε σχέση με τις σχέσεις εξουσίας; Μ' αυτήν την έννοια, τα σημεία αντίστασης δεν είναι το "απερίσταλτα αντικρυστό στοιχείο" στις σχέσεις εξουσίας, είναι πρωταρχικά. Με άλλα λόγια, ένα κοινωνικό πεδίο καταρχήν αντιστέκεται, πριν να στρατηγικοποιηθεί εντός των σχέσεων εξουσίας. Τι θα έκανε κάποιον να το πει αυτό; [...] Ποιος θα σκεφτόταν ότι ο Φουκώ στρέφεται σε κάτι τέτοιο; Εγώ προσωπικά, αν αυτό δεν σήμαινε ότι ρισκάρω την σκέψη του Φουκώ, θα έλεγα ότι ήξερε πολύ καλά ότι θα κατέληγε εκεί. Ήξερε πολύ καλά ότι θα έφτανε εκεί: απλώς σ' εκείνο το χρονικό σημείο, δεν ήταν η σωστή στιγμή: συνεπώς, υιοθετεί μία συνετή στάση: την οπτική γωνία της γνώσης. (<https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/foucault/lecture-190>)

Όσα γράφονται στο *Φουκώ* συνιστούν την ανάληψη αυτού του ρίσκου. Μας μένουν δύο κινήσεις: η παρουσίαση του ρίσκου του Ντελέζ και το ρίσκο του ρίσκου: η επισύναψη της επιθυμίας στην δύναμη (γίνεσθαι) ώστε *άλλοτε* να πρόκειται περί πειθάρχησης και αυτο-πειθάρχησης (εξουσία-ιστορία) και *άλλοτε* περί αντίστασης και επινόησης εαυτού (ξανά, *ιστορία*). Άλλωστε, η σύνδεση έχει τελεστεί από τον ίδιο τον Ντελέζ: «Ο Σπινόζα έλεγε ότι κανείς δεν γνωρίζει τις δυνατότητες ενός σώματος όταν απελευθερωθεί από

⁹⁴ «Θα ήθελα να υποδείξω εδώ έναν άλλον τρόπο να προχωρήσουμε προς μία νέα οικονομία σχέσεων εξουσίας που είναι συγχρόνως πιο εμπειρική, πιο άμεσα συνδεδεμένη με την παρούσα κατάστασή μας και να συνεπάγεται περισσότερες σχέσεις ανάμεσα στη θεωρία και στην πρακτική. Αυτός ο καινούριος τρόπος έρευνας συνίσταται στο να παίρνουμε σαν *αφετηρία* τις μορφές αντίστασης στους διαφορετικούς τύπους εξουσίας. Ή για να χρησιμοποιήσω μία άλλη μεταφορά, συνίσταται στο να χρησιμοποιούμε αυτήν την αντίσταση σαν χημικό καταλύτη που μας επιτρέπει να φέρνουμε στο φως τις σχέσεις εξουσίας, να βλέπουμε πού εγγράφονται, να ανακαλύπτουμε τα σημεία εφαρμογής τους και τις μεθόδους που χρησιμοποιούν. Πρόκειται μάλλον να αναλύσουμε τις σχέσεις εξουσίας διαμέσου των στρατηγικών αντιμετώπισης παρά να αναλύσουμε την εξουσία από την άποψη της εσωτερικής της ορθολογικότητας.» (Foucault 1991, 79)

την ανθρώπινη πειθαρχία. Και ο Φουκώ λέει: κανείς δεν ξέρει τις δυνατότητες εντός ανθρώπου ως “έμβιου όντος” ως συνόλου “δυνάμεων που αντιστέκονται”.» (2005, 158)

Στρώμα/Αρχείο (γνώση) — Στρατηγική/Διάγραμμα (εξουσία)

1. «Τα στρώματα είναι ιστορικοί σχηματισμοί, θετικότητες ή εμπειρικές, “ιζηματικές στρώσεις” που αποτελούνται από πράγματα και λέξεις, όραση και ομιλία, ορατό και λεκτό, εκτάσεις ορατότητας και πεδία αναγνωσιμότητας, περιεχόμενα και εκφράσεις.» (Deleuze 2005, 87) Και οι δύο κατηγορίες συνιστούν έμμορφες υποστάσεις, «μορφές εξωτερικότητας» της γνώσης ως «πρακτικής συναρμογής», απολύτως *μη αναγώγιμες* (2005, 92, 90)· μορφές περιεχομένου και μορφές έκφρασης, ορατό και αποφάνσιμο δεν τίθενται σε σχέση αντιστοιχίας, *δεν αντιστοιχούν στην σχέση σημαίνοντος και σημαίνοντος* (2005, 94). Γιατί; Γιατί για τον Φουκώ, όπως και για τον Μπλανσό, σύμφωνα με τον Ντελέζ, «μιλώ δε σημαίνει βλέπω» (2005, 109). Το αντικείμενο της απόφασης *δεν είναι* το ορατό και το ορατό *δε λέγεται* μέσω της απόφασης. Η συνάρθρωση αποφάνσιμου και ορατού παράγει το στρώμα, το οποίο δεν είναι το αντικείμενο της γνώσης αλλά είναι το ίδιο «άμεσα γνώση», ωστόσο, «το αληθές δεν ορίζεται ούτε μέσω συμμορφίας ή κοινής μορφής ούτε μέσω μορφικής αντιστοιχίας»: η διάζευξη, το διάκενο, το χάσμα είναι εσωτερικά της αλήθειας. «Υπάρχει μία διάζευξη μεταξύ ομιλίας και όρασης [...]: “αυτό που βλέπουμε δεν εννοικεί ποτέ σ’ αυτό που λέμε”, και αντιστρόφως. Η σύζευξη είναι ανέφικτη για δύο λόγους: η απόφαση έχει το δικό της σύστοιχο αντικείμενο, και δεν είναι μία πρόταση που περιγράφει μία κατάσταση πραγμάτων [...] το ορατό δεν είναι σιωπηλό νόημα» (2005, 114). Είναι η «διασταύρωση», η «ανασύνδεση πάνω από το διάκενο», που παράγει το αληθές μέσω «προβληματοποιήσεων»: το αληθές δεν δίδεται μέσω αντιστοιχίας λέξεων και πραγμάτων αλλά *μέσω της κατασκευής των ανασυνδέσεων τους*. Πρέπει να συγκρατήσουμε την διάζευξη των δύο μορφών αλλά και το γεγονός ότι αυτή καθόλου δεν αποκλείει την *συμπλοκή* τους (capture): η «μη-σχέση συνιστά σχέση»: «το ιδιαίτερο όριο που τις διαχωρίζει είναι επίσης το όριο που τις φέρνει σε επαφή» (2005, 116).

2. Παράδειγμα ορατού και αποφάνσιμου ή μορφής περιεχομένου και μορφής έκφρασης: η φυλακή και το ποινικό δίκαιο. Οι μορφές περιεχομένου έχουν οι ίδιες μορφή και υπόσταση: η φυλακή ως μορφή ή περιβάλλον και οι έγκλειστοι ως υπόσταση (με την έννοια αυτού που περιέχεται). Οι μορφές έκφρασης, το ίδιο: το ποινικό δίκαιο ως μορφή και η «παραβατικότητα» ως υπόσταση (με την έννοια αυτού που εκφράζεται). Το ποινικό δίκαιο — μορφή έκφρασης— ορίζει ένα αποφαντικό καθεστώς. Η φυλακή — μορφή περιεχομένου— ορίζει ένα καθεστώς ορατότητας. Ωστόσο, το ποινικό δίκαιο δεν αναφέρεται στην φυλακή και η φυλακή *δεν εκφράζει* το ποινικό δίκαιο: «Η φυλακή ως ορατότητα του εγκλήματος (μορφή περιεχομένου) δεν απορρέει από το ποινικό δίκαιο ως μορφής έκφρασης, αλλά από έναν ολωσδιόλου διαφορετικό, πειθαρχικό και όχι νομικό ορίζοντα. [...] Οι δύο μορφές δεν σχηματίζονται με τον ίδιο τρόπο, δεν έχουν την ίδια γένεση ή γενεαλογία [...] Αλλά, ωστόσο, συναντώνται. [...] Οι δύο μορφές μπορούν, στα πλαίσια ενός στρώματος ή καταφλιού, να συνδεθούν ή να αποσυνδεθούν, να διασταυρωθούν ή να απομακρυνθούν.» (Deleuze, 2005, 111).

3. *Τι μπορούμε να πούμε, τι μπορούμε να δούμε*: Το ορατό και το αποφάνσιμο είναι «a priori προϋποθέσεις με βάση τις οποίες διατυπώνονται όλες οι ιδέες και εκδηλώνονται όλες οι συμπεριφορές οι συμπεριφορές» σε έναν ιστορικό σχηματισμό-στρώμα. Αυτός είναι ο «νεοκαντιανισμός» του Φουκώ, σύμφωνα με τον Ντελέζ, με μία κεντρική διαφορά δύο όψεων: ιστορικότητα-εξωτερικότητα:

Οι προϋποθέσεις είναι εν προκειμένω οι προϋποθέσεις της πραγματικής εμπειρίας⁹⁵ κι όχι κάθε πιθανής εμπειρίας [...] Τοποθετούνται στην ίδια πλευρά με το “αντικείμενο”, με τον ιστορικό σχηματισμό κι όχι απ’ την πλευρά του καθολικού υποκειμένου (το ίδιο το a priori είναι ιστορικό) [...] τόσο οι μεν όσο και οι δε αποτελούν μορφές εξωτερικότητας. (Deleuze, 2005, 107).

Δεν είναι το υποκείμενο η αρχή της ομιλίας ή της όρασης, αλλά το υποκείμενο βρίσκεται εντός γλώσσας και ορατότητας. Δεν είναι οι λέξεις και τα πράγματα εντός μας, εμείς είμαστε εντός λέξεων και πραγμάτων. Εμείς βρισκόμαστε να μιλάμε και να βλέπουμε εντός όσων μπορούν να ειπωθούν και να ιδωθούν εντός ενός ιστορικού σχηματισμού.: «οι προϋποθέσεις δεν ενοποιούνται στην εσωτερικότητα μίας συνείδησης ή ενός υποκειμένου, ούτε συνθέτουν μία ταυτόσημη με τον εαυτό της Οντότητα: συνιστούν δύο μορφές εξωτερικότητας στα πλαίσια των οποίων διασκορπίζονται και διασπείρονται αποφάνσεις και ορατότητες» (ibid, 107). Οι σχηματισμοί λόγου και τα περιβάλλονται δεν απορρέουν από μία εσωτερικότητα και δεν εσωτερικεύουν τίποτα: «Πρόκειται για ένα γενικότερο μεθοδολογικό ζήτημα: αντί να κατευθυνθούμε από μία φαινομενική εξωτερικότητα προς έναν «πυρήνα εσωτερικότητας» που θα ήταν ουσιώδης, πρέπει να αποδιώξουμε την απατηλή εσωτερικότητα για να αποδώσουμε τις λέξεις και τα πράγματα στη συστατική τους εξωτερικότητα.» (ibid, 82). Δεν εσωτερικεύουν τίποτα — δεν υπάρχει τίποτε πίσω από την κουρτίνα: κάθε ιστορικός σχηματισμός λέει πράγματι *όσα μπορεί να πει* και βλέπει *όσα μπορεί να δει* (ibid, 106). Εξωτερικότητα και ιστορικότητα του ορατού και του αποφάνσιμου προϋποτίθενται αμοιβαία. Στον βαθμό που το καθολικό υποκείμενο καθαιρείται, τελείται μία μετάθεση των προϋποθέσεων. Η εμμένεια της επιστημολογίας του Φουκώ είναι ριζική: «[...] δεν υπάρχει τίποτε προ της γνώσης» (2005, 92). Το ορατό και το αποφάνσιμο «τοποθετούνται στην ίδια πλευρά» με τον ιστορικό σχηματισμό, ήτοι εντός ιστορίας: γι’ αυτό γράφει ο Ντελέζ ότι οι προϋποθέσεις δεν είναι ευρύτερες, εξωτερικές ήτοι υπερβατικές του αντικειμένου που διέπουν: «Μία “εποχή” δεν προϋπάρχει των αποφάνσεων που εκφέρει, ούτε των ορατοτήτων που την καταλαμβάνουν. Αυτές ακριβώς είναι οι δύο θεμελιώδεις όψεις: αφενός κάθε στρώμα ή ιστορικός σχηματισμός ενέχει μία κατανομή ορατού και αποφάνσιμου, η οποία διενεργείται εντός των πλαισίων του. Αφετέρου, αυτή η κατανομή *μεταβάλλεται* από το ένα στρώμα στο άλλο, διότι αλλάζουν τόσο ο τρόπος της ορατότητας όσο και το καθεστώς των αποφάνσεων» (ibid, 88). Η κατανομή, η ανασύνδεση πάνω από την τομή, η σύσταση του στρώματος, και η μεταβολή του στρώματος (μεταβολή *συνεχής* στην πραγματικότητα, ανεπαίσθητη και κάτω από τη μύτη μας αλλά και μεταβολή αισθητή, *σεισμική*, που προκαλεί ρήξη και τομή) τελούνται με την συμβολή του στοιχείου των δυνάμεων.

4. «Η διαφορά φύσης [...] μεταξύ ορατού και αποφάνσιμου [...] δεν αποκλείει [...] την ατέρμονη διαδικασία συνύφανσης, η οποία παράγει τα στρώματα και τις γνώσεις» (ibid, 109). Το “πώς” και το “πού”

⁹⁵ Αυτή είναι και η κορυφαία θέση του ντελεζιανού *υπερβατολογικού εμπειρισμού*.

της «συνύφανσης»: ορατό και αποφάνσιμο, λέξεις και πράγματα «συνδυάζονται [...] σε μία διάσταση ξένη προς τις αμοιβαίες μορφές τους, [...] [σε μία διάσταση] διαφορετική από το στρώμα, σε μία τρίτη *αμορφική διάσταση*» (ibid, 121). Σ' αυτό το σημείο παρεμβαίνει ο «στοχασμός του έξω», η εξουσία ως πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης: «Υπάρχει εν πρώτοις το Έξω ως άμορφο στοιχείο δυνάμεων: αυτές οι δυνάμεις έρχονται απ' έξω και παραμένουν στο έξω, το οποίο αναμειγνύει τις σχέσεις τους και χαράσσει τα διαγράμματά τους. Και στη συνέχεια υπάρχει το *εξωτερικό* ως περιβάλλον συγκεκριμένων συναρμογών, όπου ενεργοποιούνται οι σχέσεις δυνάμεων. Τέλος, υπάρχουν οι μορφές εξωτερικότητας, αφού η ενεργοποίηση γίνεται σε [...] μία διάξευξη των δύο μορφών που είναι διαφοροποιημένες και εξωτερικές η μία προς την άλλη και μετέχουν στις ίδιες συναρμογές» (ibid, 82-3). Το Έξω εκπτυχώνεται σε «εξωτερικό», δηλαδή συστήματα ή συναρμογές που διέπονται από το διάγραμμα σχέσεων δύναμης ως την εμμενή τους αιτία. Αλυσιδωτές σχέσεις εμμενούς αιτιότητας *εμμενείς μεταξύ τους* παράγουν την «ιστορία» ως «αναδίπλωση ενός γίνεσθαι». Ο Ντελέζ ξεκινά από την κοινή αιτία που ενοποιεί ορατό και αποφάνσιμο στην βάση της διαφοράς τους και αναπτύσσει από εκεί την εμμένεια γνώσης και εξουσίας: διάγραμμα σχέσεων δύναμης — οπτικοακουστικό αρχείο, διάγραμμα — συναρμογή, εξουσία — γνώση. «*Η σχέση διαφοράς αποφάνσιμο και ορατού ως σχέση είναι ίδια με την διαφορά που χωρίζει και συνδέει εξουσία και γνώση, στρατηγικές και στρώματα, διάγραμμα και οπτικοακουστικό αρχείο: ετερογένεια, αμοιβαία προϋπόθεση, πρωτείο της μίας επί της άλλης⁹⁶*» (ibid, 128). Το διάγραμμα είναι το “πώς” που διαμεσολαβεί τα “που”, μία *διεπιφάνεια* μεταξύ των ιστορικών συναρμογών γνώσης και εξουσίας που ανήκουν στα στρώματα και του Έξω (γίνεσθαι): «*Η ιστορία των μορφών, το αρχείο πλαισιώνεται με ένα γίνεσθαι των δυνάμεων, το διάγραμμα.*»

5. Το Έξω είναι το άπειρο και αδιαίρετο πεδίο των δυνάμεων: «είναι αναγκαίο να μη συγχέουμε την εξωτερικότητα με το έξω. Η εξωτερικότητα αποτελεί μία ακόμη μορφή [...] και μάλιστα δύο αμοιβαία εξωτερικές μορφές [...] του φωτός και της «γλώσσας», της όρασης και της ομιλίας. Το έξω, όμως, αναφέρεται στη δύναμη: κάθε δύναμη σχετίζεται πάντοτε με άλλες δυνάμεις και οι δυνάμεις παραπέμπουν κατ' ανάγκη σε ένα μη-αναγώγιμο έξω, σε ένα έξω που στερείται μορφής [...] Άρα, το γίνεσθαι των δυνάμεων δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ιστορία των μορφών, καθώς επενεργεί σε μία διαφορετική διάσταση. Είναι ένα έξω περισσότερο απόμακρο από κάθε εξωτερικό κόσμο και από κάθε μορφή εξωτερικότητας, η οποία επομένως, είναι απείρως πλησιέστερη. Άλλωστε, πώς θα μπορούσαν οι δύο μορφές εξωτερικότητας να είναι εξωτερικές η μία προς την άλλη, αν δεν υπήρχε αυτό το έξω, το οποίο είναι περισσότερο απόμακρο; [...] τα δύο μορφικά στοιχεία της γνώσης, τα οποία είναι εξωτερικά ως ετερογενή, παρουσιάζουν ιστορικές αντιστοιχίες οι οποίες συνιστούν λύσεις στο «πρόβλημα» της αλήθειας, ακριβώς επειδή οι δυνάμεις επενεργούν σε έναν χώρο διαφορετικό από το χώρο των μορφών, στο χώρο του Έξω, ο οποίος μετατρέπει τη σχέση σε “μη-σχέση”, τον τόπο σε “μη-τόπο” και την ιστορία σε γίνεσθαι.» (Deleuze, 2005, 149).

⁹⁶ Η αποφάνση έχει πρωτείο έναντι της ορατότητας: οι αποφάνσεις είναι «καθορίζουσες»: «Η απόφανση έχει το πρωτείο λόγω της αυθορμησίας της δικής της προϋπόθεσης (της «γλώσσας»), η οποία της παρέχει μία καθορίζουσα μορφή. Τουναντίον, το ορατό, λόγω της προσληπτικότητας που ενέχει η δική του προϋπόθεση (φως) έχει μόνον την μορφή του καθορισμού στοιχείου. [...] οι αποφάνσεις είναι καθορίζουσες, μόνον αυτές μπορούν να καταστήσουν κάτι ορατό, μολονότι αυτό που καθιστούν ορατό δεν ταυτίζεται μ' αυτό για το οποίο μιλούν» (Deleuze, 2005, 118-9)

Οι δυνάμεις «παραπέμπουν κατ' ανάγκην» στην διάσταση του έξω: είναι το *εντασιακό στοιχείο*, ενώ οι μορφές συνθέτουν το *εκτασιακό*. Το Έξω ξετυλίγεται δια των μορφών και οι μορφές διατηρούν απαραμείωτη την ένταση του γίνεσθαι στην διάζευξή τους.

Σχέσεις δύναμης και σχέσεις μορφής είναι ριζικά ετερογενείς, «η γνώση είναι [...] *διαστρωματική* [...] η εξουσία είναι αντιθέτως *διαγραμματική*» (ibid, 128). Αυτό, όμως, δεν αποκλείει αλλά, τουναντίον, υποστηρίζει την εμμένεια τους:

«Οι σχέσεις δυνάμεων θα παρέμεναν πρόσκαιρες, ασταθείς, ρευστές, σχεδόν δυνητικές και οπωσδήποτε άγνωστες, αν δεν πραγματώνονταν από τις έμμορφες και διαστρωματικές σχέσεις που συνθέτουν τις γνώσεις [...] υπάρχει ένα σύμπλεγμα εξουσίας-γνώσης το οποίο συνδέει το διάγραμμα με το αρχείο και τα συναθρώνει μέσω της διαφοράς τους. (ibid, 130).

Ο Ντελέζ στα κεφάλαια του *Φουκώ* εναλλάσσει την εμμένεια διαγράμματος - συναρμογής με εκείνην του διαγράμματος και του αρχείου ή του διαγράμματος και του στρώματος, *γιατί αναφέρεται σε πτυχές μίας διαδικασίας η οποία υπόκειται σε πολλαπλές διαβαθμίσεις και αρθρώνεται πάνω στην πραγματοποίηση του εντασιακού (σχέσεις δύναμης) στο εκτασιακό (σχέσεις γνώσης).*

Με όρους ουσιαστικής-μεθοδολογικής εξωτερικότητας, η *Τοπολογία*, τίτλος του δεύτερου μέρους του βιβλίου του Ντελέζ, εκτυλίσσεται ως εξής: μορφές εξωτερικότητας, ορατό και αποφάνσιμο, συναρθρώνονται με κοινή αιτία, ενοποιητική και εμμενή τις σχέσεις δύναμης παράγοντας συναρμογές, δηλαδή πολλαπλότητες ετερογενών στοιχείων. Για παράδειγμα, μία επιστήμη είναι μία πρακτική συναρμογή γνώσης. Όμως, τα σώματα στην έκταση είναι επ' άπειρον σύνθετα: οι συναρμογές συναρμολογούνται και μεταξύ τους παράγοντας συνθετότερες συναρμογές: *συστήματα εξουσίας* (dispositif) και *στρατηγικές*: το ποινικό σύστημα, το σύστημα της σεξουαλικότητας, το ψυχιατρικό σύστημα— αυτό που ονομάζει ο Ντελέζ, όπως είδαμε, ονόμασε “το εξωτερικό”. Στην κλίμακα αυτών των εκτατών συνθεμάτων υπάρχει *διαβάθμιση της έντασης, και όχι απλώς διαφορά έκτασης*: διαφορετικός βαθμός ενεργοποίησης και ενσωμάτωσης των σχέσεων δύναμης. Όλα, όμως, συνιστούν εκτυλίξεις και εκπτυχώσεις του Έξω, των απείρως ενεργών δυνάμεων σε άπειρη ταχύτητα. Γι' αυτό οι συναρμογές και τα στρώματα, *εκφράζουν* το έξω, η γνώση εκφράζει την εξουσία, *αλλά* οι σχέσεις δυνάμεις *συνιστούν* πάντοτε *το έξω* των στρωμάτων, και δεν εξαντλούνται στις συναρμογές, τους μηχανισμούς εξουσίας και κάθε μορφή οργάνωσης σχέσεων δύναμης μέσω έμμορφων υποστάσεων. Αυτό που θα πρέπει να προσέξουμε διαβάζοντας το κείμενο είναι ότι ο Ντελέζ φαίνεται σαν να ταυτίζει τις σχέσεις εξουσίας με το έξω ενώ στο *Έξω* έχουμε μόνο σχέσεις δύναμης. Από αυτήν την άποψη, πρέπει να “διορθώσουμε” και να συμπεριλάβουμε τις σχέσεις εξουσίας ως περισσότερο ή λιγότερο οργανωμένες διαρρυθμίσεις των σχέσεων δυνάμεις *στα στρώματα*, στην *ιστορία* χωρίς να αυτό να σημαίνει, φυσικά, ότι τους αποδίδουμε μία έμμορφη υπόσταση.

Έτσι, βρίσκουμε στο *Φουκώ* την διάκριση μεταξύ απολύτως ρευστών, δυνητικών, διάχυτων σχέσεων δύναμης (Έξω/γίνεσθαι) και αποκρυσταλλωμένων σχέσεων εξουσίας εντός μηχανισμών, συναρμογών συστημάτων (στρώμα/ιστορία). Η διάκριση αυτή είναι, *ακριβώς, το διπλό* της διάκρισης του Φουκώ: είδαμε

στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι ο Φουκώ διέκρινε τις καταστάσεις εξουσίας από το ασταθές έδαφος των σχέσεων δύναμης, τις στρατηγικές από τις τακτικές, τα αποτελέσματα ηγεμονίας από την διηλεκτική πάλη των δυνάμεων. Ο Ντελέζ αναδιπλασιάζει την διάκριση σε διάγραμμα και συναρμογή που πλαισιώνονται από το Έξω το οποίο και αναπτύχθηκαν. (Εάν πειραματιζόμασταν με τις δύο μονογραφίες του Ντελέζ θα λέγαμε ότι οι αναλογίες είναι οι εξής: Έξω-υπόσταση, διάγραμμα-κατηγορημα, συναρμογή/σύστημα-τρόπος).

6. Το διάγραμμα των σχέσεων δύναμης, ως «αφηρημένη μηχανή» διαφοροποιείται από την «συγκεκριμένη μηχανή», την συναρμογή (assemblage) ή το σύστημα/μηχανισμό (apparat/dispositif) εξουσίας/γνώσης. Η έννοια του διαγράμματος αντλείται ευθέως από το *Επιτήρηση και Τιμωρία*: «το Πανοπτικό [...] είναι το διάγραμμα ενός μηχανισμού εξουσίας που έχει αναχθεί στην ιδεατή του μορφή· η λειτουργία του απαλλαγμένη από κάθε εμπόδιο, αντίσταση ή τριβή, μπορεί κάλλιστα να παρουσιαστεί ως ένα αμιγώς αρχιτεκτονικό και οπτικό σύστημα· πρόκειται, στην πραγματικότητα, για ένα σχήμα πολιτικής τεχνολογίας [...]». (ET, 234) Το διάγραμμα είναι «ο χάρτης των σχέσεων δύναμης» που συγκροτούν σχέσεις εξουσίας, «χάρτης πυκνότητας και έντασης», «μία χαρτογραφία συνεκτατή με το κοινωνικό πεδίο» (Deleuze, 2005, 72). Η σημαίνουσα ιδιαιτερότητα του διαγράμματος είναι ότι συμμετέχει τόσο στο γίνεσθαι όσο και στην ιστορία ή μάλλον συνιστά την διεπιφάνεια μεταξύ τους, γιατί όπως θα δούμε παρακάτω, ενόσω είναι «αμορφικό», «θεμελιωδώς ασταθές ή ρευστό», «διακοινωνικό και εν τω γίνεσθαι», *υπάρχουν στην ιστορία τόσα διαγράμματα όσα και κοινωνικά πεδία*: πειθαρχικό διάγραμμα, κυριαρχικό, ναπολεόντειο. Εάν ένας ιστορικά συγκεκριμένος μηχανισμός εξουσίας είναι μία πτύχωση του γίνεσθαι των δυνάμεων, το διάγραμμα μπορεί να θεωρηθεί το *μοτίβο* αυτής της πτύχωσης.

Το διάγραμμα είναι χαρτογραφία αλλά δεν έχει χαρακτήρα αναπαράστασης ή, καλύτερα, η αναπαράσταση είναι μία δευτερεύουσα συνέπεια των διαγραμμάτων όταν απεικονίζονται· για παράδειγμα, το Πανοπτικό ως αρχιτεκτονικό σχέδιο είναι *μόνον κατ' αποτέλεσμα* αναπαράσταση. Πρώτος ορισμός του διαγράμματος: «παρουσιάζει τις σχέσεις δυνάμεων που προσιδιάζουν σε κάποιον σχηματισμό» (Deleuze, 2005, 127)

Ωστόσο, το διάγραμμα «δεν λειτουργεί ποτέ για να αναπαραστήσει έναν προϋπάρχοντα κόσμο, αλλά για να παράγει ένα νέο τύπο πραγματικότητας, ένα νέο μοντέλο αλήθειας» (Deleuze, 2005, 70). Πώς; Πώς παράγει; Η άσκηση της εξουσίας κατανοείται από τον Ντελέζ ως επήρεια⁹⁷: «ενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος προτρέπει, υποκινεί ή παράγει [...]. Ή ως αντενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος προτρέπεται, υποκινείται, αναγκάζεται να παραγάγει κάτι [...] Κάθε δύναμη έχει ταυτόχρονα μία ικανότητα να επηρεάζει (άλλες δυνάμεις) και να επηρεάζεται (από άλλες δυνάμεις), και υπό αυτήν την έννοια ενέχει σχέσεις εξουσίας.» Ο Ντελέζ ονομάζει την ικανότητα του επηρεάζειν, *λειτουργία* της δύναμης και την ικανότητα του επηρεάζεσθαι, *ύλη* της δύναμης. Δεύτερος ορισμός: Το διάγραμμα, *κατανέμει* το επηρεάζειν (λειτουργία) και το επηρεάζεσθαι (ύλη). Το διάγραμμα είναι *αφηρημένη μηχανή* στον βαθμό που η λειτουργία αυτή είναι *αμιγής, μη τυποποιημένη* και «νοείται ανεξαρτήτως των μορφών που προσλαμβάνει»· *αλλά και η “ύλη” είναι αμιγής και άμορφη*. Το Πανοπτικό ως πειθαρχικό διάγραμμα, η αμιγής πειθαρχική λειτουργία επενεργεί σε αμιγή ύλη *χωρίς διάκριση*: δεν έχει σημασία εάν πρόκειται για φυλακή, σχολείο, στρατόνα, εργοστάσιο,

⁹⁷ Την «είσοδο» της επιθυμίας στο Φουκώ ως επήρειας αναπτύσσουμε στην τελευταία ενότητα του παρόντος κεφαλαίου.

νοσοκομείο και δεν έχει σημασία εάν πρόκειται για φυλακισμένους, ασθενείς, μαθητές, “τρελούς”: η μορφή του επηρεάζει και του επηρεάζεσθαι δεν περιλαμβάνεται στον ορισμό του διαγράμματος— γι’ αυτό είναι “αφηρημένη” μηχανή. Τρίτος ορισμός: «αναμειγνύει αμιγείς [...] λειτουργίες και αμιγείς [...] άμορφες υλικές πραγματικότητες» (Deleuze, 2005, 127). Οι δυνάμεις επενεργούν και ορίζουν ενικά σημεία: η εξουσία περνά από αυτά τα σημεία και όχι από τις μορφές —δεν εμπεριέχει μορφές, εμπεριέχεται σε μορφές. Γι’ αυτό, σύμφωνα με τον τέταρτο ορισμό, το διάγραμμα «είναι μία εκπομπή ενικοτήτων» (ibid, 128).

7) Ο Ντελέζ κατανοεί τον όρο *dispositif*, σύστημα ή μηχανισμό γνώσης και εξουσίας ως ετερογενή πολλαπλότητα⁹⁸, σύνθετο σώμα, εντός του οποίου *συναρμόζονται* οι διαφορετικές μορφές της γνώσης μέσω της εξουσίας, ως εμμενούς ενοποιητικής αιτίας. Γι’ αυτό μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο που επιλέγει: *συναρμογή* (assemblage). Η συναρμογή είναι *δίμορφη* «έναν πολτός ορατού και αποφάνσιμου» (2005, 75). Μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν απλούστερες και πολυπλοκότερες συναρμογές (με βάση όσα έχουμε πει *μία επιστήμη* είναι πρακτική συναρμογή στον βαθμό που συνδυάζει ορατό και αποφάνσιμο διά της δράσης σχέσεων δύναμης, αλλά συναρμογή είναι και ένα σχολείο, μία φυλακή αλλά και ένα ολόκληρο εκπαιδευτικό σύστημα ή το ποινικό σύστημα). Υπάρχει διαβάθμιση της πολυπλοκότητας μίας συναρμογής όπως υπάρχει διαβάθμιση της ενεργοποίησης, της ενσωμάτωσης, της διαστρωμάτωσης των σχέσεων δύναμης. Νομίζω κατ’ αυτόν τον τρόπο μένουμε συνεπείς στον φουκωικό ορισμό του *dispositif*⁹⁹ ενώ, ακριβώς, το διακρίνουμε από το διάγραμμα. Οι συναρμογές ανήκουν εξ ολοκλήρου στα στρώματα: **«υπάρχει μία ιστορία των συναρμογών, όπως υπάρχει ένα γίγνεσθαι [...] των διαγραμμάτων» (ibid, 80).**

⁹⁸ Όπως είναι φανερό, πράγματι, ο Φουκώ μιλά για πολλαπλότητες. Η έννοια της πολλαπλότητας είναι άλλη μία περίπτωση «αμοιβαίας υφαρπαγής». Η πολλαπλότητα αντικαθιστά την σπινοζική υπόσταση στο *Διαφορά και Επανάληψη*, βλ. Smith, 2022. Ο Ντελέζ *αντιγυρίζει* στον Φουκώ την δική του έννοια του οντολογικού πλουραλισμού, όταν γράφει πώς ο φαινομενικός *δυϊσμός* ορατού και αποφάνσιμου είναι μόνο προετοιμασία του πλουραλισμού: «Το ορατό και το αποφάνσιμο συμπλέκονται στον βαθμό που οι μορφές τους, ως μορφές εξωτερικότητας, διασποράς ή διασκόρπισης συγκροτούν δύο διαφορετικά είδη “πολλαπλότητας”, τα οποία είναι αδύνατον να αναχθούν σε οποιαδήποτε ενότητα [...] οι δύο πολλαπλότητες (λόγου και πέραν του λόγου) διαπερνώνται από μία τρίτη: από μία πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης ή διάχυσης, η οποία δεν χωρίζεται πλέον στα δύο και απελευθερωθεί από κάθε δυιστική μορφή [...] ο *δυϊσμός* της δύναμης, ο *δυϊσμός* του επηρεάζει και του επηρεάζεσθαι, εκφράζει την πολλαπλότητα των δυνάμεων, το πολλαπλό είναι της δύναμης.» (2005, 143).

⁹⁹ Το *dispositif* ή το *apparatus*: «[Είναι] ένα εντελώς ετερογενές σύνολο που αποτελείται από λόγους, θεσμούς, αρχιτεκτονικές μορφές, ρυθμιστικές αποφάσεις, διοικητικά μέτρα, επιστημονικές αποφάνσεις, φιλοσοφικές, ηθικές και φιλανθρωπικές προτάσεις— κοντολογίς τόσο το ειπωμένο όσο και το μη ειπωμένο. Αυτά είναι τα στοιχεία του Συστήματος. Το ίδιο το Σύστημα είναι ένα σύστημα σχέσεων που μπορούν να εγκαθιδρυθούν ανάμεσα σ’ αυτά τα στοιχεία. Δεύτερο, αυτό που προσπαθώ να προσδιορίσω σ’ αυτό το Σύστημα είναι ακριβώς η φύση της σύνδεσης που μπορεί να υπάρξει ανάμεσα σ’ αυτά τα ετερογενή στοιχεία. [...] Με δυο λόγια, ανάμεσα σ’ αυτά τα στοιχεία, είτε είναι *διαλο-γικά* είτε είναι μη *διαλογικά*, υπάρχει ένα είδος *αλληλεπίδρασης*, *αλλάγών θέσης* και *τροποποιήσεων λειτουργία* οι οποίες μπορούν να ποικίλουν πολύ. [...] Είπα *ότι η φύση του συστήματος είναι ουσιαστικά στρατηγική*: δέχομαι δηλαδή ότι πρόκειται για έναν ορισμένο χειρισμό των σχέσεων δύναμης, για την ανάπτυξή τους προς μία ιδιαίτερη κατεύθυνση, για το μπλοκάρισμά τους, για τη σταθεροποίησή τους κτλ Το Σύστημα είναι πάντοτε *εγγεγραμμένο* σ’ ένα παιχνίδι εξουσίας, αλλά επίσης είναι πάντοτε *συνδεδεμένο* με ορισμένες *συντεταγμένες* της γνώσης που απορρέουν από αυτό και που το ρυθμίζουν εξίσου. Να σε τι έγκειται το Σύστημα: σε *στρατηγικές σχέσεων δύναμης* που υποβαστάζουν τύπους γνώσης και υποβαστάζονται από αυτούς. Προσπαθώντας να γράψω στις *Λέξεις και τα Πράγματα* μία ιστορία της “*επιστήμης*” (episteme) οδηγήθηκα σε *αδιέξοδο*. Αυτό που θα ήθελα να κάνω τώρα είναι να *επιχειρήσω* να δείξω ότι αυτό που ονομάζω Σύστημα είναι μία πολύ πιο γενική περίπτωση της episteme· ή μάλλον ότι episteme είναι ένας *διαλογικός* (discursive) *σχηματισμός*, ενώ το Σύστημα στη γενική του μορφή είναι τόσο *διαλογικό* όσο και μη *διαλογικό*» (1991, 134-136).

8) Η εμμενής αιτιότητα διαγράμματος-συναρμογής θεματοποιείται ρητά: «Το διάγραμμα επενεργεί ως εμμενής μη-ενοποιητική αιτία, η οποία είναι συνεκτατή με ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο: η αφηρημένη μηχανή λειτουργεί σαν αιτία των συναρμογών που πραγματώνουν τις σχέσεις της, ενώ αυτές οι σχέσεις μεταξύ δυνάμεων δεν περνούν “από πάνω” αλλά μέσα απ’ το πλέγμα των συναρμογών που παράγουν. Εμμενής [...] εκείνη η αιτία που την ενεργοποιεί, την ενσωματώνει και τη διαφοροποιεί το αποτέλεσμά της. Αυτό σημαίνει ότι η αιτία και το αποτέλεσμα, εν προκειμένω, η αφηρημένη μηχανή και οι συγκεκριμένες συναρμογές συσχετίζονται και προϋποτίθενται αμοιβαία. Τα αποτελέσματα ενεργοποιούν διότι οι σχέσεις δυνάμεων [...] είναι αποκλειστικά και μόνο δυναμικές, δυναμικές, ασταθείς, ρευστές και μοριακές. Πράγμα που σημαίνει ότι ορίζουν μόνο δυνατότητα και πιθανότητες διάδρασης, εκτός και αν ενταχθούν σ’ ένα μακροσκοπικό σύνολο, ικανό να μορφοποιήσει τη ρέουσα ύλη τους και τη διάχυτη λειτουργία τους. Αλλά, *επιπροσθέτως*, η ενεργοποίηση συνιστά ολοκλήρωση, σύνολο σταδιακών ολοκληρώσεων, οι οποίες είναι αρχικά *τοπικές* και *εν συνέχεια γίνονται ή τείνουν να γίνουν σφαιρικές*, καθώς προωθούν μία ευθυγράμμιση, μία ομογενοποίηση, μία διαδικασία άθροισης των σχέσεων δύναμης.» (Deleuze, 2005, 73)

Όπως έχουμε ήδη τονίσει, η ίδια σχέση διέπει κάθε συναρμογή και την συναρμογή γνώσης και εξουσίας, αλλά και την συνάρθρωση ή την διπλή οροθέτηση τακτικού και στρατηγικού: οι μορφές συνιστούν *τελεστές πραγμάτωσης* των δυνάμεων (τα αποτελέσματα ενεργοποιούν την αιτία). Τι σημαίνει *ενεργοποίηση*; Οι σχέσεις δυνάμεων ενσωματώνονται στον βαθμό που διαφοροποιούνται, “*αιχμαλωτίζονται*” στο ορατό και το αποφάνσιμο, *με διαφορετικό τρόπο*, ενόσω η ενεργοποίησή τους είναι η ίδια η αιτία της συναρμογής τους.¹⁰⁰ Η διαφορά, όμως, ορατού και αποφάνσιμου *δεν εξαφανίζεται*, γι’ αυτό και οι συναρμογές είναι, στην πραγματικότητα, θεμελιώδως ασταθείς. Κατ’ αποτέλεσμα, επίσης, υπάρχει μόνο πολλαπλότητα ολοκληρώσεων, δεν υπάρχει «άμεση σφαιρική ολοκλήρωση» (ibid, 131) αλλά *μόνο* διαδικασίες ενσωμάτωσης: η διάκριση μικροφυσικής — μακροφυσικής τρέπεται σε διάκριση μοριακής — γραμμομοριακής βαθμίδας: όπου οι πολλαπλότητες *ανάγονται* σε αφηρημένες καθολικότητες: *οικογένεια/ Πατέρας, σώματα/Σεξ κλπ* (Deleuze, 2005, 132).

9) Αλλά, όπως έχουμε δει, δεν πρόκειται για διαφορά έκτασης ή κλίμακας, αλλά για διαβάθμιση έντασης, για εκπτώχωση της έντασης στην έκταση. Περνάμε *αδιάλλειπτα* από το γίνεσθαι στην ιστορία, αλλά το γίνεσθαι των δυνάμεων είναι *ανεξάλειπτο* από την ιστορία της γνώσης και της εξουσίας (στρώματα), όπως, επίσης και η ιστορία των μορφών είναι αναγκαία για την εκτύλιξη του γίνεσθαι, διαφορετικά *οι σχέσεις εξουσίας δεν θα εξατομικεύονταν*. Όπως εξηγεί η Sauvagnargues (2016, 191), Το διάγραμμα, καίτοι «θεμελιωδώς ασταθές ή ρευστό [...] εν τέλει διακοινωνικό και εν τω γίνεσθαι», δεν είναι *α-ιστορικό* ή *α-καθόριστο*. Το διάγραμμα εν προκειμένω επιτελεί τον αναδιπλασιασμό της διάζευξης γίνεσθαι-ιστορίας στο εσωτερικό κάθε κατηγορίας: το διάγραμμα είναι το ιστορικό στοιχείο εντός του γίνεσθαι και το εντασιακό στοιχείο εντός ιστορίας, είναι *διεπιφάνεια*, είναι μία δυναμική “μεμβράνη”. Από την σκοπιά των στρωμάτων, το εντασιακό έξω των οποίων παριστά, το διάγραμμα είναι ένα ή εν τω γίνεσθαι, αλλά *καθεαυτό*, ή από την

¹⁰⁰ Ο τρόπος με τον οποίο επέρχεται η ενεργοποίηση-ολοκλήρωση μέσω απόφασης και μέσω ορατότητας αναλύεται στις σελίδες 134-140 του *Φουκώ*. Συνοπτικά: η απόφαση από καμπύλη που ενώνει τα σημεία δύναμης σταδιακά ευθυγραμμίζεται: κανονικοποιεί την σχέση των σημείων ενώ τα σημεία την συγκροτούν ως τέτοια· τα σημεία ως *τέτοια* συνιστούν το έξω της απόφασης· οι αποφάνσεις ενσωματώνουν την ένταση στην γλώσσα, οι ορατότητες στο φως (2005, 136-7)

σκοπιά του γίνεσθαι, δέχεται ιστορικούς καθορισμούς. Σύμφωνα με την Sauvagnargues, το ίδιο το διάγραμμα παριστά την ένταση γίνεσθαι και ιστορίας (2016, 191). «Μ' αυτόν τον τρόπο, ο Ντελέζ κρατά την ένταση ιστορίας και γίνεσθαι, πραγματικού/ενεργητικού και πραγματικού/δυνητικού, όχι μόνο μεταξύ εξουσίας και γνώσης αλλά εντός της ίδιας της εξουσίας.» (ibid) Η ένταση γίνεσθαι και ιστορίας είναι *μη εξαλείψιμη* και είναι *μάλιστα* η “ουσία” της συζήτησης για την αντίσταση. Ο Ντελέζ παραχωρεί ένα «πρωτείο» στο γίνεσθαι:

Τι σημαίνει ότι υπάρχει πρωτείο της εξουσίας επί της γνώσης, πρωτείο των σχέσεων εξουσίας επί των σχέσεων γνώσης; Σημαίνει ότι οι σχέσεις γνώσης δεν θα είχαν είχαν τίποτα να ενσωματώσουν αν δεν υπήρχαν οι διαφορικές σχέσεις εξουσίας. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι οι σχέσεις εξουσίας θα ήταν ρευστές, εμβρυακές και δυνητικές αν δεν υπήρχαν οι διεργασίες που τις ενσωματώνουν. Άρα οι μεν προϋποθέτουν τις δε και αντιστρόφως. *Υπάρχει εντούτοις πρωτείο διότι οι δύο ετερογενείς μορφές της γνώσης συγκροτούνται μέσω ολοκλήρωσης και συνάπτουν μία έμμεση σχέση, περνώντας πάνω από το ενδιάμεσο διάκενο ή τη μη σχέση τους, σε συνθήκες που προσιδιάζουν αποκλειστικά και μόνο στις δυνάμεις.* (2005, 140)

Ενοποιεί, παράλληλα, όλον τον «στοχασμό του Έξω» εμφατικά: «Μάλιστα, οι αποφάνσεις υπάρχουν μόνον διασκορπισμένες σε μία μορφή εξωτερικότητας και οι ορατότητες υπάρχουν μόνον διασπαρμένες σε μία άλλη μορφή εξωτερικότητας, ακριβώς επειδή οι ίδιες οι σχέσεις εξουσίας είναι διάχυτες, πολυσημιακές και εντός ενός στοιχείου που δεν διαθέτει καν μορφή.» (ibid, 142). Και, τοποθετεί —επιτέλους— την εξουσία και στα στρώματα αφήνοντας ρητά το γίνεσθαι των δυνάμεων στο Έξω: «Οι σχέσεις εξουσίας περιγράφουν αυτό ακριβώς το διαφορετικό στοιχείο στο οποίο παραπέμπουν οι αποφάνσεις και οι ορατότητες ακόμη κι αν ελάχιστα μπορούν να διακριθούν από αυτές, λόγω της ανεπαίσθητης και συνεχούς διεργασίας των παραγόντων ολοκλήρωσης.» (ibid). Το Έξω προϋποτίθεται αλλά η προϋπόθεση είναι η ίδια ιστορική: εάν το «διάγραμμα μοιάζει με το a rgiogí που προϋποθέτει ο ιστορικός σχηματισμός», ωστόσο, «[...] δεν πάρχει εντούτοις τίποτα από κάτω, από πάνω ή έξω από τα στρώματα: οι ασταθείς, ρευστές και διάχυτες σχέσεις δυνάμεων *δεν βρίσκονται έξω* από τα στρώματα αλλά συνιστούν το έξω των στρωμάτων. Γι' αυτό, τα a rgiogí στοιχεία της ιστορίας είναι κι αυτά τα ίδια ιστορικά.» (2005, 144). Το ότι το γίνεσθαι *δεν ταυτίζεται* με την ιστορία, ότι υφίσταται διαφορά φύσης μεταξύ των δύο, επιβεβαιώνει την επανάληψη ή τον αναδιπλασιασμό της σχέσης εμμενούς αιτιότητας που έχουμε δει μέχρι στιγμής. «Ιστορία και γίνεσθαι δεν αντιπαρατίθενται και δεν αίρονται σε μία ανώτερη μορφή», όπως τονίζει η Sauvagnargues (2016, 194), «αλλά εμμένουν [subsist] σε μία ετερογενή και πάντοτε προσωρινή κατανομή, που μεταφράζει τις συνυπάρχουσες τροπικότητες της πραγματικότητας». Η συνεχής συνδιαλλαγή γίνεσθαι και ιστορίας επιφέρει τόσο την διάλυση της τελεολογίας στην ιστορία όσο και την καθαρή ενδεχομενικότητα στο γίνεσθαι. Η ιστορία είναι συνθήκη δυνατότητας της τομής, της ρήξης, της «μεταλλαγής» — της ενδεχομενικότητας του γίνεσθαι— και όχι η υπερβαίνουσα αρχή που της επιβάλλει την αναγκαιότητά της. Η ενδεχομενικότητα δρα *εντός* ιστορικών καθορισμών και οι ιστορικοί καθορισμοί υπόκεινται στην ενδεχομενικότητα:

Το διάγραμμα επικοινωνεί βέβαια με τον διαστρωματικό σχηματισμό που το σταθεροποιεί ή το παγιώνει, αλλά επικοινωνεί επίσης —ακολουθώντας έναν άλλο άξονα— με το άλλο διάγραμμα, με τις άλλες ασταθείς

διαγραμματικές καταστάσεις, μέσω των οποίων οι δυνάμεις ακολουθούν το γίνεσθαι της μεταλλαγής τους. Υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, το διάγραμμα αποτελεί το έξω των στρωμάτων. Εκθέτει βέβαια τις σχέσεις δυνάμεων, αλλά συνιστά ταυτοχρόνως εκπομπή ενικωτήτων ή ενικών σημείων. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα οποιαδήποτε στοιχεία μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους. Η διαδικασία θυμίζει περισσότερο διαδοχικές κληρώσεις, κάθε μια εκ των οποίων είναι τυχαία, αλλά στη βάση των εξωγενών συνθηκών που έχουν καθορισθεί από την προηγούμενη κλήρωση. Το διάγραμμα (ή μία διαγραμματική κατάσταση) συνιστά πάντοτε μία μείξη αστάθμητου και εξαρτημένου [...] Ο Φουκώ παραθέτει το Νίτσε που αναφέρεται «στο σιδερένιο χέρι της αναγκαιότητας που κλονίζει την τυχαία ζαριά». Επομένως, δεν υπάρχει σύνδεση μέσω συνέχισης ή εσωτερικευσης αλλά ανασύνδεση, η οποία περνά πάνω από τις τομές και τις ασυνέχειες (μεταλλαγή). (2005, 147)

Το διάγραμμα είναι μία «μείξη αστάθμητου και εξαρτημένου»: δεν ανήκει εξ ολοκλήρου ούτε στο δυνητικό/πραγματικό ούτε στο ενεργητικό/πραγματικό. Η Sauvagnargues επισημαίνει, ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ο Ντελέζ αποφεύγει την γραμμικότητα ενός ντετερμινιστικού σχήματος χωρίς να χαρίζει τα πάντα στην ενδεχομενικότητα: «καμία αναγκαιότητα στην διαδοχή, καμία ενδεχομενικότητα στην ρήξη, αλλά η ενδεχομενική έκρηξης της ρήξης εντός μίας διαδοχής (πραγματοποίηση)» (2016, 184): η ίδια η ιστορία ως πραγματοποίηση (actualization) του γίνεσθαι είναι ενδεχομενική. Επομένως, δεν υπάρχει «κατά μέτωπον» αντίθεση αστάθμητου και εξαρτημένου, ενδεχομενικού και αναγκαιού, “αλλά αμοιβαίες υφαρπαγές”. Αλλά να διευκρινίσουμε: ποια αναγκαιότητα εμφανίζεται εδώ; Από τι έλκεται η αναγκαιότητα; Η αναγκαιότητα στην οποία αναφέρεται εδώ ο Ντελέζ δεν έλκεται από τον σκοπό που την συγκροτεί ως τέτοια — ο Ντελέζ αναφέρεται σε αιτιακούς καθορισμούς: οι συνθήκες είναι καθορισμένες από την προηγούμενη κλήρωση καίτοι η κλήρωση μπορεί να υπερκεράσει, να υπερχειλίσει τις καθορισμένες συνθήκες. Η ενδεχομενικότητα «ξεσπά» αναγκαία εντός συνθηκών αιτιακά καθορισμένων τις οποίες υπερχειλίζει στην δεδομένη διαμόρφωσή τους χωρίς να τις καταργεί — δεν “διακόπτει” την αιτιότητα *κυριολεκτικά* η ενδεχομενικότητα, αλλά υπενθυμίζει ότι οι αιτίες δεν διέπονται από κανέναν υπερβατικό σκοπό. Η ζαριά του Νίτσε είναι άλλη μία θεματική που περνάει από τον Ντελέζ στον Φουκώ και από τον Φουκώ ξανά στον Ντελέζ: πρόκειται για

τον αφορισμό 130 της *Χαραυγής* ο οποίος επαναλαμβάνεται στο *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*¹⁰¹. Στο *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, ο Ντελέζ γράφει: «Το παιχνίδι έχει δύο στιγμές, που είναι οι στιγμές μίας ζαριάς: τα ζάρια που ρίχνονται και τα ζάρια που πέφτουν» (2002, 44). Τα ζάρια που ρίχνονται είναι «η επιβεβαίωση του τυχαίου, ο συνδυασμός που σχηματίζουν πέφτοντας είναι η επιβεβαίωση της αναγκαιότητας». Αναγκαιότητα: η

¹⁰¹Ο Νίτσε μέμφεται τα δύο βασίλεια ή τις δύο τράπεζες με τα ζάρια, τον κόσμο του τυχαίου και τον κόσμο των σκοπών και το χάσμα που υποτίθεται ότι τους χωρίζει. Η έννοια που θέλει να ισοπεδώσει είναι ο σκοπός και η μητρική του έννοια της βούλησης, έννοιες που διαποτίζουν τόσο το βασίλειο της τυχαιότητας μέσω της απόδοσης βούλησης στο Θεό (χριστιανισμός), βούληση όμως άγνωστη και κατά τούτο “ενδεχομενική” όσο και το υποτιθέμενο διακριτό βασίλειο των σκοπών, όπου το διπλό του υπερβατικού Θεού εξοπλίζεται με ακέραια ελευθερία της βούλησης και τους σκοπούς που της αντιστοιχούν: «Έχουμε συνήθεισε να πιστεύουμε σε δύο βασίλεια, στο βασίλειο των σκοπών και της θέλησης και στο βασίλειο της τύχης· στο δεύτερο τα πάντα είναι δίχως νόημα, συμβαίνουν, έρχονται και πάνε δίχως κανένα να μπορεί να πει, γιατί; προς τι; —Φοβόμαστε αυτό το ισχυρό βασίλειο της μεγάλης κοσμικής βλακειάς, διότι τις περισσότερες φορές μαθαίνουμε να το γνωρίζουμε όταν πέφτει πάνω στον άλλο κόσμο, αυτό των σκοπών και των προθέσεων, σαν κεραμίδι από τη στέγη και σκοτώνει κάποιον από τους ωραίους μας σκοπούς. Αυτή η πίστη στα δύο βασίλεια είναι παμπάλαιος ρομαντισμός και μύθος: εμάς τους έξυπνους νάνους, με τους σκοπούς και τη θέλησή μας, [...] μας ρίχνουν από τη στέγη, [...] εκείνοι οι [...] αρχιβλάκες γίγαντες, τα τυχαία περιστατικά — μολοταύτα, όμως, δεν θέλουμε να υπάρχουμε δίχως τη φοβερή ποίηση αυτής της γειτονιάς, διότι τα τέρατα αυτά συχνά εμφανίζονται όταν η ζωή μέσα στο αράχνινο δίχτυ των σκοπών έχει γίνει πολύ ανιαρή ή πολύ αγχώδης, και προκαλούν έναν υπέροχο αντιπερισπασμό σχίζοντας με το χέρι τους ολόκληρο το δίχτυ- όχι επειδή το ήθελαν, αυτοί οι ανόητοι! Όχι επειδή το παρατήρησαν! Αλλά τα χοντρά κοκαλιάρικα χέρια τους περνούν μέσα από το δίχτυ μας σαν να ήταν αέρας. [...] Ο χριστιανισμός [...] ενέργησε διαφορετικά: [...] εκείνο το πανίσχυρο «βασίλειο της βλακειάς» δεν ήταν τόσο βλακώδες όσο φαινόταν, ότι μάλλον εμείς ήμασταν οι βλάκες, που δεν διακρίναμε ότι πίσω απ’ αυτό βρισκόταν ο καλός Θεός, [...] Ας μάθουμε λοιπόν, επειδή είναι η κατάλληλη στιγμή: στο δικό μας υποτιθέμενο ειδικό βασίλειο των σκοπών και του λογικού κυβερνούν επίσης οι γίγαντες! Και οι δικοί μας ιστοί σχίζονται από εμάς τους ίδιους εξίσου συχνά και εξίσου αδέξια όπως τα κεραμίδι! Και δεν είναι σκοποί όλα όσα ονομάζονται σκοποί ούτε θέληση όλα όσα ονομάζονται θέληση! Και αν θέλετε να συμπεράνετε: «Αρα δεν υπάρχει παρά ένα βασίλειο, αυτό της τύχης και της βλακειάς:» — πρέπει να προσθέσουμε: *ναι, ίσως να υπάρχει μόνον ένα βασίλειο, ίσως να μην υπάρχουν ούτε θέληση ούτε σκοποί, κι εμείς απλώς του φανταστήκαμε*. Εκείνα τα σιδερένια χέρια της αναγκαιότητας, που κουνάνε την κούπα με τα ζάρια της τύχης, παίζουν το παιχνίδι τους για άπειρο χρόνο: έτσι, πρέπει να υπάρχουν ζαριές που να μοιάζουν εντελώς με όλους τους βαθμούς λογικότητας και σκοπιμότητας. Ίσως οι πράξεις θέλησής μας, οι σκοποί μας να είναι τίποτε άλλο από τέτοιες ζαριές — κι εμείς είμαστε πολύ περιορισμένοι και πολύ ματαιόδοξοι για να συλλάβουμε την άκρως περιορισμένη φύση μας: η οποία συνίσταται στο ότι εμείς οι ίδιοι κουνάμε με σιδερένια χέρια την κούπα με τα ζάρια, στο ότι εμείς οι ίδιοι δεν κάνουμε τίποτε περισσότερο στις πιο εμπρόθετες ενέργειες μας από το να παίζουμε το παιχνίδι της αναγκαιότητας. Ίσως! — *Για να βγούμε έξω απ’ αυτό το ίσως, θα έπρεπε να ήμασταν ήδη φιλοξενούμενοι στον κάτω κόσμο και πέρα από κάθε επιφάνεια και να παίζαμε ζάρια και να στοιχηματίζαμε με την Περσεφόνη πάνω στο δικό της τραπέζι.*» (*Χαραυγή*, 130, 146-8). Προλογίζοντας μία μελλοντική εργασία που θα τιτλοφορείται *Ζάρια και κεραμίδια*, θέλω να σημειώσω το εξής, ευχαριστώντας, παράλληλα, τον Γιώργο Φουρτούνη που μου επεσήμανε το πιθανό πρόβλημα: πως θα μπορούσε να συμβιβαστεί το ασάθηγο, το ενδεχομενικό με την βασική αρχή του σπινοζισμού, την αρχή του αποχρώντος λόγου, την αιτιακή αναγκαιότητα (H, I, 33). Όπως το θέτει ο Ντελέζ, «Όλα είναι αναγκαία [...] λόγω της αιτίας τους: η Αναγκαιότητα είναι η μόνη διάθεση του Είναι, η μόνη τροπικότητα» (200α, 43). Όμως, το παράδειγμα με τα κεραμίδια είναι βγαλμένο μέσα από την *Ηθική* και ο εχθρός είναι κοινός: *τα τελικά αίτια*, η έννοια της ελεύθερης βούλησης και του σκοπού, και ο αναδιπλασιασμός τους σε δύο κατοπτρικά υποκείμενα: Θεός/άνθρωπος. Ο Σπινόζα αφιερώνει το Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής* στην κριτική της δεισιδαιμονίας: επειδή οι άνθρωποι έχουν *άγνοια* των (ποιητικών) αιτιών των πραγμάτων, επισυνάπτουν στα πράγματα τα τελικά τους αίτια: «υποστηρίζουν ότι ο ίδιος ο Θεός διευθύνει τα πάντα για κάποιον τελικό σκοπό», και αποδίδουν τα “τυχαία” περιστατικά στην βούληση του Θεού (H, I, Παρ., σ. 137-138). Τα “τυχαία” δεν είναι τυχαία κατά Σπινόζα *γιατί* η τάξη της φύσης είναι αιτιακή και, άρα, γνώσιμη— όχι, επειδή διέπονται από κάποιον σκοπό. Αποδίδοντας τα “τυχαία” στην βούληση του Θεού, «το άσυλο της άγνοιας», «οι άνθρωποι σχηματίζουν εκείνες τις έννοιες με τις οποίες εξηγούν τις φύσεις των πραγμάτων [...] το Καλό και το Κακό [...] και επειδή νόμιζαν τον εαυτό τους ελεύθερο, γεννήθηκαν οι έννοιες του *Επαίνου* και του *Ψόγου*, της *Αμαρτίας* και της *Καταξίωσης*». (H, I, Παρ., 138-9). Το απόσπασμα είναι ευθέως ανάλογο προς το επιχείρημα της *Γενεαλογίας*: έπρεπε να διακριθεί ένα υποκείμενο και να αποδοθεί στην πράξη, να αποσπαστεί δηλαδή από την αναγκαία αιτιακή τάξη της φύσης κατά Σπινόζα, και να επισυναφθεί σ’ αυτό το υποκείμενο μία ελεύθερη βούληση για να γεννηθούν οι έννοιες του Καλού και του Κακού. Ο Νίτσε αναγνωρίζει αιτιακή αναγκαιότητα της φύσης αν και αντιστέκεται στην απόσπαση της αιτιότητας και την επανεμφάνισή της ως *λογικού νόμου*. Τα πράγματα δεν είναι “τυχαία” επειδή είναι αντικειμενικά γνώσιμα, γνωρίζουμε πράγματι μέσω αιτιών· όμως, είναι αδύνατον να γνωρίσουμε την αιτιακή αναγκαιότητα στο σύνολό της, γιατί θα έπρεπε να είμαστε ήδη «*πέρα από κάθε επιφάνεια*». Βλέπουμε επίσης ότι η μεταφυσική συζήτηση είναι εν ταυτώ ηθική. Οι Νίτσε και Σπινόζα συναντιούνται στις «τέσσερις μεγάλες πλάνες» που καταγγέλουν: συνείδηση, τελικά αίτια, ελεύθερη βούληση, θεολογική ψευδαισθηση (*Ανκόφως των Ειδώλων*). Είναι αξιοπρόσεκτο, ότι ο Νίτσε επαναλαμβάνει σχεδόν αυτολεξεί την φράση του Σπινόζα (H, I, Π., σ. 136) όταν γράφει ότι η ψευδαισθηση των τελικών αιτιών «είναι η πλάνη του να παρερμηνεύεται το επακόλουθο ως αίτιο» (Schrift, 2022, 91).

ενεργοποίηση του δυναμικού είναι εγγράφεται στην πραγματικότητα, «οφείλει να βιωθεί» όπως το θέτει ο May. Ζούμε τα πράγματα όπως είναι και μόνο έτσι, αλλά αυτό το “έτσι” είναι ενδεχομενικό. «Η αναγκαιότητα επιβεβαιώνεται από το τυχαίο, κατά την ακριβή έννοια κατά την οποία το είναι επιβεβαιώνεται από το γίνεσθαι και το εν από το πολλαπλό [...]». Η ιστορία δεν καταργεί το γίνεσθαι όπως «η αναγκαιότητα δεν καταργεί το τυχαίο». Η «αναγκαιότητα επιβεβαιώνεται από το τυχαίο, τόσο όσο το τυχαίο είναι το ίδιο επιβεβαιωμένο» (Deleuze, 2002, 45).

10) Υπάρχει, λοιπόν, ένα “πρωτείο” αλλά ένα πρωτείο αυστηρά οριοθετημένο και ένα πρωτείο καθυποταγμένο στην εμμένεια γίνεσθαι και ιστορίας, ένα πρωτείο που υποτάσσεται στο αξίωμα «τίποτε δεν τελειώνει, γιατί τίποτε ποτέ δεν ξεκίνησε, και τα πάντα μεταμορφώνονται»: το γίνεσθαι δεν είναι αρχή όσο και η ιστορία δεν είναι τέλος.

Υπάρχει κάτι που έχουμε παραλείψει: «ο στοχασμός του Έξω» είναι πράγματι στοχασμός: το Έξω, το γίνεσθαι, οι δυνάμεις, αφορούν ευθέως την ίδια την σκέψη: «Αν η όραση και η ομιλία συνιστούν μορφές εξωτερικότητας, τότε η άσκηση της σκέψης απευθύνεται σε ένα έξω το οποίο δεν διαθέτει μορφή. Σκέπτομαι σημαίνει φτάνω στο μη-διαστρωματικό στοιχείο. Όταν βλέπω, σκέπτομαι, όταν μιλώ, σκέπτομαι, αλλά η άσκηση της σκέψης επιτελείται μόνο στο διάκενο, στη διάζευξη όρασης και ομιλίας.» (2005, 147). Το γίνεσθαι ως έξω είναι η συνθήκη της σκέψης, η διάσταση από την οποία προέρχεται η σκέψη: «Η άσκηση της σκέψης δεν εξαρτάται από μία αρμονική εσωτερικότητα που θα μπορούσε να συνδέσει το ορατό και αποφάνσιμο αλλά επέρχεται με την παρείσδυση ενός έξω που βαθαίνει το ενδιάμεσο.» Η έννοια του Έξω αντιπαράκειται τόσο στο “υποστασιακό” εξωτερικό (την υπερβατική βαθμίδα) όσο και στο “τροπικό” εσωτερικό (το Υποκείμενο ως υπερβατική βαθμίδα): «το εσωτερικό προϋποθέτει μία αρχή κι ένα τέλος, μία προέλευση και έναν προορισμό που μπορούν να συμπέσουν σε ένα “όλο”» (ibid). Η σκέψη δεν εγκλείεται στην εσωτερικότητα του υποκειμένου ούτε στην “εξωτερικότητα” των ιστορικών σχηματισμών. Η σκέψη είναι ανοιχτή στις δυνάμεις του έξω και γι’ αυτό, καταλήγει ο Ντελέζ, «σκέπτομαι σημαίνει ρίχνω μία ζαριά» (ibid).

Η σκέψη του Έξω είναι κατ’ αυτόν τον τρόπο η σκέψη της αντίστασης. Όλα τα “πρωτεία” εκφράζονται στην “προτεραιότητα” που αποδίδει ο Ντελέζ στην αντίσταση, προτεραιότητα έναντι της εξουσίας. Η αντίσταση του Ντελέζ εκφράζει το δυναμικό, το γίνεσθαι:

Μία δύναμη μπορεί μόνον απ’ έξω να επηρεάζεται από άλλες δυνάμεις, ή να επηρεάζει άλλες δυνάμεις. Η εξουσία, ως ικανότητα του επηρεάζειν και του επηρεάζεσθαι, ασκείται με διάφορους τρόπος, ανάλογα με τις σχετιζόμενες δυνάμεις. Το διάγραμμα, ως προσδιορισμός ενός συνόλου που απαρτίζεται από σχέσεις δυνάμεων, δεν εξατμίζει ποτέ τη δύναμη, η οποία έχει τη δυνατότητα να υπαχθεί σε νέες σχέσεις ή σε νέες συνθέσεις. Το διάγραμμα πηγάζει από το έξω, αλλά το έξω δεν ταυτίζεται με κανένα διάγραμμα, αφού δεν σταματά να «κληρώνει» νέα διαγράμματα. Υπό αυτήν την έννοια, το έξω συνιστά πάντοτε διάνοιξη σε ένα μέλλον: τίποτε δεν τελειώνει, γιατί τίποτε ποτέ δεν ξεκίνησε, και τα πάντα μεταμορφώνονται. Άρα η δύναμη διαθέτει μία επιπλέον δυναμική σε σχέση με το διάγραμμα στο οποίο υπάγεται ή μία τρίτη δυνατότητα που εμφανίζεται ως ικανότητας «αντίστασης». Πράγματι, ένα διάγραμμα δυνάμεων παρουσιάζει δίπλα (ή μάλλον απέναντι) από τις ενικότητες της εξουσίας που αντιστοιχούν στις σχέσεις του, ενικότητες αντίστασης, εν

ολίγοις διάφορα «σημεία, κόμβους, εστίες» που με την σειρά τους πραγματώνονται στα στρώματα και ανοίγουν έτσι το δρόμο για πιθανές αλλαγές. *Μάλιστα, η τελευταία λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση προηγείται, αφού οι σχέσεις εξουσίας εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ' ανάγκην σε άμεση σχέση με το έξω, απ' το οποίο προέκυψαν τα διαγράμματα.* Ως εκ τούτου ένα κοινωνικό πεδίο επενεργεί περισσότερο μέσω αντιστάσεων παρά μέσω στρατηγικών, και υπό αυτήν την έννοια η σκέψη του έξω είναι μία σκέψη της αντίστασης. (Deleuze, 2005, 152)

Διανύσαμε ένα μακρύ δρόμο για να φτάσουμε εδώ και είμαστε πράγματι σε ένα κρίσιμο σταυροδρόμι:

- I. Πρέπει να προσέξουμε την συμμετρία: η *τελευταία* λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση *προηγείται* ακριβώς επειδή η ιστορία *δεν τελειώνει* και το γίνεσθαι *δεν αρχίζει*: το διάγραμμα *δεν εξαντλεί* το Έξω.
- II. Ισχύει ως *ερμηνεία* του Φουκώ κάποια από τις παραπάνω προτάσεις; Υπό τις αυστηρές προϋποθέσεις της αμοιβαίας οροθέτησης γίνεσθαι και ιστορίας, η θέση ότι το έργο του Φουκώ καταφάσκει την ενδεχομενικότητα των σχέσεων εξουσίας και άρα την δυνατότητα αντιστροφής τους είναι ακριβής. Εάν κενώσουμε την κρίσιμη πρόταση περί της τελευταίας λέξης από κάθε μεταφυσικό περιεχόμενο (καθώς *τίποτε δεν τελείωσε αλλά και τίποτε δεν ξεκίνησε*) και την καταλάβουμε στην ιστορική της διάσταση, «όλα μεταμορφώνονται», τότε ναι, ο Ντελέζ είναι ακριβής. Στην προσωπογραφία *εμφανίζεται* πράγματι ο Φουκώ.
- III. Η τελευταία πρόταση είναι ασφαλώς αναδιατύπωση από το κείμενο που εξετάσαμε στην ενότητα του 1ου κεφαλαίου *Desir et plaisir (et resistance)*. Ένα κοινωνικό πεδίο *κατ' αρχήν διαφεύγει παρά στρατηγικοποιείται*...Πρόκειται ασφαλώς για διαφορά *προοπτικής*: Εξηγήσαμε στο 2ο κεφάλαιο ότι αρχίζοντας από το Νίτσε, οι Φουκώ και Ντελέζ ακολουθούν δύο διαφορετικές αλλά καθόλου ασυμβίβαστες πορείες: ο Φουκώ τελεί την γενεαλογία του γίνεσθαι αντενεργό των δυνάμεων, ο Ντελέζ την οντολογία και, μαζί με τον Γκουατταρί, την πολιτική του γίνεσθαι ενεργό. Απ' αυτήν την άποψη, εάν η αναβάθμιση της ιστορίας και της αντίστασης στην συγκεκριμένη μονογραφία είναι το “γίνεσθαι Φουκώ” του Ντελέζ, η τελευταία πρόταση είναι το “γίνεσθαι Ντελέζ” του Φουκώ.
- IV. Με βασανίζει, όμως, μία σκέψη και με βασανίζει πραγματικά. Στον βαθμό που έχουμε διαβάσει σπινοζικά τον Ντελέζ και με βάση τον δικό του Σπινόζα, δεν μπορούμε παρά να μην σκεφτούμε το εξής: Η έκφραση έχει δύο επίπεδα. Υπάρχει το γίνεσθαι και η ιστορία στην ανεξάλειπτη εμμένεια τους. Αλλά, η αντίσταση (αντιπαράθεση και δημιουργία) *ως τέτοια ανήκει και πρέπει να ανήκει* στην ιστορία— και απ' αυτήν την άποψη συμβιβάζεται με την επιστημολογική/μεθοδολογική προτεραιότητα που της αποδίδει ο Φουκώ. Η αντίσταση είναι *έκφραση* της δύναμης. Οι σχέσεις δυνάμεων εκτυλίσσονται ως σχέσεις εξουσίας και αντίστασης με την αναγκαία εσωτερικότητα που εξετάσαμε στο 2ο κεφάλαιο. Υπό την προϋπόθεση ότι μας επιτρέπεται η ανασύνδεση των εννοιών εντός πεδίου Ντελέζ, έχω την εξής σκέψη: ο Ντελέζ έχει κρύψει σε κοινή *θέα* την επιθυμία μέσα στο *Φουκώ* και αυτή η παρουσία είναι εμφανής στο απόσπασμα που εξετάσαμε. *Η δύναμη είναι αδιαχώριστη από την ικανότητα του επηρεάζεσθαι.* “Αξίωμα” που ακτινοβολεί στη μελέτη για τον Νίτσε, τον Σπινόζα και τον Φουκώ: «η δύναμη ορίζεται από την ικανότητά της να επηρεάζει άλλες δυνάμεις (με τις οποίες σχετίζεται) ή να επηρεάζεται απ' αυτές» (2005, 125). Αυτή ικανότητα υπάρχει τόσο στο επίπεδο του Έξω όσο και στο επίπεδο της ιστορίας, όπως ακριβώς υπάρχει στο επίπεδο της υπόστασης και στο επίπεδο των τρόπων: η ενεργεία δύναμη της υπόστασης είναι αδιαχώριστη από την απολύτως ενεργητική ικανότητα του επηρεάζεσθαι. Οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης *εκφράζουν* σχέσεις δυνάμεων, *αλλά η δύναμη είναι*

αδιαχώριστη από την επιθυμία. Εδώ, τώρα, έχουμε δύο επιλογές αιτιολόγησης. Η πρώτη αφορά την έννοια του Έξω και την “καθαυτό” ντελεζογκουατταριανή επιθυμία. Η δεύτερη αφορά τον Ντελέζ-Σπινόζα και την έννοια της επήρειας, η οποία διαποτίζει την πρώτη. Η δεύτερη, μάλιστα, κάνει μία αυτοπρόσωπη εμφάνιση στο *Φουκώ*. Ας πάμε στο 11ο σκαλοπάτι.

11) Το τρίτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους του *Φουκώ* αφιερώνεται στην τρίτη διάσταση, την διάσταση της υποκειμενικότητας, η οποία διανοίγεται με την κρίση των προηγούμενων διαστάσεων. Έχουμε ήδη δει πως το Έξω βαθαίνει εντός σκέψης και έχουμε εξοικειωθεί με την πτύχωση, αλλά και με το διακύβευμα της εσωτερικότητας. Κατ’ αντιστοιχία προς ένα Έξω που δεν είναι ένας εξωτερικός κόσμος, η υποκειμενοποίηση συστήνει ένα μέσα πιο βαθύ από κάθε εσωτερικότητα, πιο βαθύ γιατί είναι τόσο άπειρο όσο το Έξω, του οποίου αποτελεί πτύχωση. «Αν η σκέψη έρχεται απ’ έξω και εξακολουθεί να συνδέεται μ’ αυτό, με ποιον τρόπο δεν θα αναδυόταν εκ νέου αυτό το έξω στο μέσα, ως αυτό που η σκέψη δεν σκέφτεται ή δεν μπορεί να σκεφτεί;» Το υποκείμενο είναι όλο το Έξω που αναδιπλώνεται ως μέσα και ως τέτοιο καθίσταται και το ίδιο άσκεπτο. (2005, 163) «Το μέσα ως διεργασία του έξω: σε όλο το έργο του, ο Φουκώ μοιάζει να καταδιώκεται απ’ αυτό το θέμα, ενός μέσα που θα ήταν μόνον πτυχή του έξω, με τον ίδιο τρόπο που το καράβι θα μπορούσε να θεωρηθεί πτύχωση της θάλασσας.» (ibid, 164). Το υποκείμενο ως «μέσα του έξω», η σχέση προς εαυτόν ως πτύχωση· ο Ντελέζ θα ισχυριστεί ότι οι πολιτικές τεχνολογίες της εξουσίας *εκπτυχώνουν την πτυχή*. Δεν θα πρέπει να επεκταθούμε, αλλά να μείνουμε στο εξής: η σχέση προς τον εαυτό, η αναδίπλωση του Έξω, είναι «μία σχέση της δύναμης με το εαυτό της, μία ικανότητα του επηρεάζειν που ασκείται επί του εαυτού από τον εαυτό» (2005, 170) Και, αναρωτιέται, χωρίς να απαντά, σελίδες αργότερα: «Η επήρεια του εαυτού από τον εαυτό είναι η ηδονή ή μήπως η επιθυμία; Η μήπως η “ατομική διαγωγή”, ως διαγωγή ηδονής ή επιθυμίας;» (2005, 180). Φυσικά, ο Ντελέζ δεν θα κάνει ρητά κανένα άλλο βήμα προς την κατεύθυνση της επιθυμίας, και θα ενσκήψει στην ανάγνωση της *Χρήσης των απολαύσεων*. Αλλά είναι νομίζω αρκετό αυτό το ηθελημένο *slipage*. Αρκετό γιατί «η ικανότητα του επηρεάζεσθαι» είναι ήδη η παρουσία της επιθυμίας.

- Δύναμη/Επιθυμία (ορίζοντας)

Θυμίζω τον ισχυρισμό μας: *Μία —και όχι «η»—* φουκωική έννοια αντίστασης, τόσο ως αντιπαράθεση όσο και ως δημιουργία, δεν είναι ασυμβίβαστη, τουναντίον προϋποθέτει την επιθυμία ως εννοιακή της συνιστώσα: η επιθυμία επισυνάπτεται στην δύναμη. Επιθυμία και δύναμη στο επίπεδο της εμμένειας παράγουν τους κοινωνικούς σχηματισμούς και συνιστούν το εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης. Δύναμη και επιθυμία είναι αδιαχώριστες. Η ντελεζιανή έννοια της επιθυμίας *προσφέρει* στην αντίσταση —καθαυτό αντίσταση και επινόηση— την μη κανονιστική ηθική της. Δεν αποτελεί “ειρωνία” που ο Φουκώ έγραψε τον πρόλογο στην αγγλική έκδοση του *Αντι-Οιδίποδα*, γιατί η ντελεζιανή επιθυμία δεν είναι «ριζοσπαστικός φροϋδομαρξισμός», αλλά ριζοσπαστικός σπινοζισμός¹⁰². Στην ενότητα *Desir et Plaisir (et Resistance)* δώσαμε ένα περίγραμμα της θεωρίας της επιθυμίας των Ντελέζ και Γκουατταρί. Θυμίζουμε: «Δεν υπάρχει επιθυμία για δύναμη· είναι η ίδια η δύναμη που είναι επιθυμία. Όχι

¹⁰² Αυτό δείχνει αναλυτικά το Voss 2021.

μία επιθυμία-έλλειψη, αλλά η επιθυμία ως πληρότητα, άσκηση και λειτουργία (...) Καθώς είναι συναρμογή [assemblage], η επιθυμία είναι ακριβώς ένα με τα εξαρτήματα και τα μέρη της μηχανής, ένα με την δύναμη της μηχανής» (Deleuze & Guattari, 1986, 56). Οι Ντελέζ και Γκουατταρί ανασυγκροτούν μία έννοια επιθυμίας που ταυτίζεται με την παραγωγική δύναμη (force, puissance, potentia) χωρίς να εξαρτάται ή να προϋποθέτει κανένα αντικείμενο (Voss, 2021) ακριβώς επειδή έχει μετατοπιστεί από το δίπολο υποκείμενο-αντικείμενο, desiderans-desideratum, στο ρήμα και στο απαρέμφατο, desiderare (Schrift, 2000, 176). Η θεωρία του ΑΟ αντλεί ευθέως από την *Ηθική* του Σπινόζα: η έννοια της επιθυμίας-παραγωγής παραπέμπει την έννοια της αιτιακής δύναμης που είναι το ίδιο το άτομο, δύναμης του να υπάρχει και να είναι ικανό να αποτελεί αιτία μεταβολών στο άπειρο δίκτυο (μηχανικής) αιτιότητας που συνδέει όλα τα ενικά πράγματα μεταξύ τους (όλους τους τρόπους)— αντλεί, με άλλα λόγια, από την σπινοζική έννοια του conatus (Voss, 2021). «Το μόνο που υπάρχει είναι η επιθυμία και το κοινωνικό, τίποτα άλλο» (Deleuze & Guattari, 2016, 41): εδώ, είναι, επίσης ευθεία η σχέση με τον Σπινόζα: δύο επίπεδα απολύτως εμμενής, η παραγωγή του κοινωνικού ως εκτύλιξη δύναμης και επιθυμίας. Είδαμε την έννοια του έξω στο Τι είναι Φιλοσοφία (επίπεδο εμμένειας) και στο Φουκώ (γίνεσθαι των δυνάμεων). Στους *Διαλόγους*, σε συνεργασία με την Claire Parnet, ο Ντελέζ ισχυρίζεται:

Μόλις η επιθυμία συναρμόζ/σει κάτι σε σύνδεση με ένα Έξω, σε σύνδεση με ένα γίνεσθαι, η συναρμογή σπάει. (Deleuze & Parnet, 1987, 78)

Επιθυμία: ποιοι εκτός από τους ιερείς, θα την αποκαλούσαν “έλλειψη”. Ο Νίτσε την ονόμασε “βούληση για δύναμη” ((Deleuze & Parnet, 1987, 91)

Δεν πιστεύουμε σε εσωτερικές ενορμήσεις που θα κινητοποιούσαν την επιθυμία. Το επίπεδο της εμμένειας δεν έχει καμία σχέση με μία εσωτερικότητα: είναι σαν το Έξω απ’ όπου έρχεται η επιθυμία. (Deleuze & Parnet, 1987, 96-7)

Ο Ντελέζ δεν επιβάλλει αυτήν την έννοια του Έξω στο Φουκώ κατά κάποιον προφανή τρόπο. Επιτρέπει, όμως, σ’ εμάς αυτήν την ανασύνδεση. Η ντελεζιανή επιθυμία και η ντελεζιανή εμμενής ηθική αντλούν από το «συμπλήρωμα» Νίτσε-Σπινόζα (Schrift, 2022, Smith, 2011). Και αυτό το «συμπλήρωμα» είναι δυναμικά πραγματικό εντός Φουκώ στον βαθμό ο Ντελέζ χρησιμοποιεί την έννοια της επήρειας αλλά και τις έννοιες ενεργό/αντενεργό. Αυτό που πραγματικά μ’ ενδιαφέρει, ακόμη κι αν δεν μπορώ να το αναπτύξω στην πληρότητά του εδώ, είναι ότι αυτή η ηθική καθιστά δυνατή την επινόηση εαυτού, ακριβώς γιατί προσφέρει την έννοια της ηθικής *διαφοράς*. Επιπλέον, ο σπινοζισμός προσφέρει μία έννοια επιθυμίας που πληροί τα φουκωϊκά κριτήρια: είναι στα όρια του υποκειμένου, έξω από το υποκείμενο, στο μεταξύ των υποκειμένων. Στην τελευταία ενότητα, λοιπόν, θα ήθελα απλώς να προλογίσω σε πολύ αδρές γραμμές αυτό που είναι δυναμικό μέσα στο Φουκώ —δείχνοντας παράλληλα την βαθιά συγγένεια της ντελεζογκουατταριανής επιθυμίας με την σπινοζική— ακριβώς γιατί «[...] Η εγκαθίδρυση τρόπων ύπαρξης ή στυλ της ζωής δεν είναι μόνο θέμα αισθητικής, είναι αυτό που ο Φουκώ ονόμαζε ηθική (ethics) σε αντίθεση με την ηθικότητα/ηθικολογία (morality). Η διαφορά είναι ότι η ηθικότητα μας παρουσιάζει ένα σετ περιοριστικών κανόνων

ενός συγκεκριμένου είδους, κανόνες που κρίνουν τις δράσεις και τις προθέσεις σε σχέση με υπερβατικές αξίες [...] η ηθική αφορά προαιρετικούς κανόνες που αξιολογούν αυτό που κάνουμε, αυτό που λέμε αναφορικά με τους σχετικούς τρόπους ύπαρξης (ways of existing). Λέμε αυτό, κάνουμε εκείνο: με τι τρόπους ύπαρξης εμπλέκεται; Υπάρχουν πράγματα που μπορεί να κάνει ή να πει κανείς μόνο μέσω της μνησικακίας, μίας ζωής βασισμένης στο μίσος ή στην πικρία απέναντι στην ζωή. [...] Είναι στυλ ζωής που εμπλέκονται σε κάθε τι που μας καθιστά εκείνο ή το άλλο. [Αυτή η σκέψη] υπήρχε ήδη στην σπινοζική ιδέα των “τρόπων” (modes)» (Deleuze, 1995, 100).

Ο Ντελέζ έχει “κρύψει” την σπινοζική έννοια της επιθυμίας μέσα στο *Φουκώ* — την έχει κρύψει σε κοινή θέα:

Η άσκηση της εξουσίας εμφανίζεται ως *επήρεια*, δεδομένου ότι η δύναμη ορίζεται από την ικανότητά της να επηρεάζει άλλες δυνάμεις (με τις οποίες σχετίζεται) ή να επηρεάζεται απ’ αυτές. Ως ενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος προτρέπει, υποκινεί ή παράγει [...]. Ή ως αντενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος *προτρέπει, υποκινείται, αναγκάζεται να παραγάγει κάτι* [...] Οι περιπτώσεις αντενεργούς επήρειας δεν συνιστούν απλά τον «αντίκτυπο» ή την «παθητική πλευρά» των περιπτώσεων ενεργητικής επήρειας, αλλά μάλλον ένα «μη αναγώγιμο ενώπιος ενωπίω» —ιδίως αν αναλογιστούμε ότι η δύναμη που επηρεάζεται από άλλες δυνάμεις διαθέτει πάντα μία ικανότητα αντίστασης. **Κάθε δύναμη έχει ταυτόχρονα μία ικανότητα να επηρεάζει (άλλες δυνάμεις) και να επηρεάζεται (από άλλες δυνάμεις), και υπό αυτήν την έννοια ενέχει σχέσεις εξουσίας.** Τέλος, κάθε πεδίο δυνάμεων διαμοιράζει τις δυνάμεις βάσει αυτών των σχέσεων και των μεταβολών που υφίστανται. (Deleuze, 2005, 125-6).

Ας δούμε την κεφαλαιώδη έννοια της επήρειας που δημιούργησε ο Σπινόζα. Διακρίνουμε τον *επηρεασμό- affectio* από την *επήρεια-affectus*. Είδαμε ότι η δύναμη είναι αναγκαία *ενεργεία* και υφίσταται *τροποποιήσεις* ή *επηρεασμούς*: οι επηρεασμοί που εξηγούνται από μόνη την ουσία του τρόπου είναι ενεργητικοί (ενεργητικές *διαθέσεις*), ενώ οι επηρεασμοί που εξηγούνται από την ουσία άλλου τρόπου είναι παθητικοί (παθητικές *διαθέσεις*) —πάντοτε υπό την σκοπιά του *τρόπου* και όχι της υπόστασης που έχει μόνο ενεργητικές διαθέσεις ή τροποποιήσεις (τους τρόπους *της* υπόστασης). Ο Ντελέζ στο *Ευρετήριο όρων* της *Ηθικής* εξηγεί ότι οι επηρεασμοί¹⁰³ «δηλώνουν αυτό που συμβαίνει στον τρόπο, τις τροποποιήσεις του τρόπου, τα αποτελέσματα των άλλων τρόπων πάνω του» (1996, 137). Επηρεασμός/τροποποίηση εκφράζουν την ιδέα ότι ο επηρεασμός, η *affectio* είναι μία *διαδικασία και συνάμα το αποτέλεσμα της διαδικασίας, μία κατάσταση του επηρεαζόμενου*. Οι επηρεασμοί συμβαίνουν στο σώμα και στο πνεύμα υπό το θεμελιώδες σπινοζικό αξίωμα της *ενότητας σώματος και πνεύματος* (Η, ΙΙ, 13, σχ.). (Όμως, πρόκειται για μία ενότητα υπό το αξίωμα της *παράλληλας*: της *εμμένειας* και της *αιτιακής μόνωσης*: *παράλληλα* χωρίς το ένα να είναι

¹⁰³ Κρατώ την μεταφραστική επιλογή επηρεασμός (affectio) - επήρεια (affectus) και δεν υιοθετώ το πάθησι-πάθημα (επιλογή της Κικής Καψαμπέλη στην μετάφραση του λεγόμενου “μικρού” βιβλίου του Ντελέζ για τον Σπινόζα [1981], με χρονολογία πρώτης μετάφρασης στα ελληνικά το 1993) για να κρατήσω και μεταφραστικά την σχέση της *Ηθικής* σε μετάφραση Βανταράκη το 2009 με τις τρεις μονογραφίες που χρησιμοποιούμε εδώ για τον Νίτσε (2002), τον Σπινόζα (2002α) και τον Φουκώ (2005), όπου προτιμάται το δίδυμο επηρεασμός-επήρεια. Σε κάθε περίπτωση, οι εξηγήσεις για τις επιλογές των όρων και η σύνολη μετάφραση της Καψαμπέλη παραμένουν εξαιρετικά χρήσιμες.

αιτία του άλλου¹⁰⁴). Κάθε συνάντηση¹⁰⁵ εκτατών σωμάτων είναι/παράγει επηρεασμούς στο σώμα και στο πνεύμα—ο επηρεασμός στο σώμα είναι/παράγει ένα αποτύπωμα, ένα σωματικό ίχνος — οι ιδέες αυτών των επηρεασμών, τα ίχνη αυτά από την σκοπιά της ψυχής, είναι και ονομάζονται *επήρειες* (*affectus*). (Ο Ντελέζ ονομάζει επίσης τα *affectus* «αισθήματα» (2002α, 266).) Κάθε τροποποίηση/επηρεασμός συνεπάγεται μία μετάβαση, μία αύξηση ή μία μείωση της δύναμης ενεργείας του τρόπου¹⁰⁶. Η *επήρεια* εκφράζει αυτήν ακριβώς την μετάβαση και διακρίνεται σε ενεργητική και παθητική:

«Επαρκές αίτιο ονομάζω αυτό που το αποτέλεσμά του μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ ανεπαρκές ήτοι μερικό καλώ εκείνο που το αποτέλεσμά του αδυνατεί να κατανοηθεί μέσω μόνο του ίδιου» (H III, Ορ. 1).

«Λέω ότι ενεργούμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι του οποίου είμαστε επαρκές αίτιο, τουτέστιν (κατά τον προηγ. Ορ.) όταν, από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι που μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής. Και αντιθέτως, λέω ότι πάσχουμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου δεν είμαστε παρά μερικό αίτιο» (H III, Ορ. 2).

Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Έτσι, αν μπορούμε να είμαστε επαρκές αίτιο κάποιου από τούτους τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος (H, III, Ορ. 3)

Η δύναμη ενεργείας, κατά Σπινόζα, αυξάνεται ή μειώνεται στο μέτρο της μεταβολής και της αναλογίας ενεργητικών και παθητικών επηρειών και διακρίνεται σε δύναμη του πάσχειν και δύναμη του ενεργείν (Deleuze, 2005, 269). Ορολογικά και ουσιαστικά κρίσιμο σημείο: Όταν είμαστε εμείς αιτία του επηρεασμού, η *επήρεια* είναι ενεργητική —κατ' αντιστοιχία προς το Ντελέζ-Νίτσε: ενεργός· όταν η αιτία

¹⁰⁴ Για το θέμα αυτό στο οποίο είναι αδύνατον να επεκταθώ βλ. Φουρτούνης, υπό εκδ., 225 επ.

¹⁰⁵ Σύμφωνα με την Jaquet: «Στη γραμμή της σκέψης του Spinoza, η συναισθηματική *επήρεια* είναι, αντιθέτως, κατ' εξοχήν κοινωνική. Εμπεριέχει το σύνολο των σωματικών και ψυχονητικών τροποποιήσεων που αφορούν τη δύναμη δράσης μας, την ενισχύουν ή τη μειώνουν. Προϊόν της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην αιτιακή δύναμη ενός ανθρώπου και αυτήν των εξωτερικών αιτιών, είναι η έκφραση των διανθρώπινων σχέσεων και των ανταλλαγών με το περιβάλλον. Η συναισθηματική *επήρεια* εξιστορεί την ιστορία της συνάντησής μας με τον εξωτερικό κόσμο [...]» (Jaquet, 2022· υπό εκδ.: μετάφρ. Ι. Πρελορέντζος) Ο Σπινόζα, ισχυρίζεται ο Μορώ, «δεν έχει ανάγκη από έναν ιδεατό ορισμό του ανθρώπου· η μόνη υποκειμενικότητα που ανακύπτει στην Ηθική, είναι «τοπική, μερική, με χάσματα» (Moreu, 2016, 93). Αν μπορεί να νοηθεί υποκειμενικότητα ή -καλύτερα- ατομικότητα στον Σπινόζα, αυτή είναι ένα (πάντοτε) προσωρινό αποτέλεσμα των συναντήσεων. Ο Σπινόζα, πριν τον Νίτσε, ασκεί κριτική στην ελευθερία της βούλησης, το αυτεξούσιο και την τελεολογία (Moreu, *ibid*: H, I, Παρ.) και την θεμελιακή ενότητα του υποκειμένου, καθώς έχει διαλύσει την ιδέα μίας υπερβατικής υποκειμενικότητας ως τέτοιας με τον ισχυρισμό ότι νοείται μόνο μία υπόσταση, Θεός ή Φύση, που είναι ένα και το αυτό πράγμα. Η σπινόζική έννοια της επιθυμίας, λοιπόν, δεν προϋποθέτει ούτε συνεπάγεται ένα συγκροτητικό υποκείμενο, αναφέρεται και στο νου και στο σώμα χωρίς το ένα να καθορίζει το άλλο—είναι συναισθηματική *επήρεια* στην ψυχή και επηρεασμός στο σώμα—, αλλά συμβαίνει καθώς τα ενικά άτομα συναντιούνται και στο ενδιάμεσα της συνάντησής τους τότε, είναι με φουκωικούς όρους «έξω από το υποκείμενο, ή στο όριο του υποκειμένου ή μεταξύ δύο υποκειμένων, που είναι κάτι που δεν ανήκει ούτε στην ψυχή ούτε στο σώμα, που δεν βρίσκεται ούτε έξω ούτε μέσα».

¹⁰⁶ «Το ανθρώπινο σώμα μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς τρόπους με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του αυξάνεται ή μειώνεται, καθώς και με άλλους που δεν καθιστούν τη δύναμη ενέργειάς του ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη» (H III, Αίτ. 1)

του επηρεασμού είναι εξωτερική, η επήρεια είναι παθητική: αντενεργός. Είναι αδύνατον να βρεθούμε εκτός επηρεασμών από εξωτερικά αίτια γιατί υπάρχουμε κατ' ανάγκην σε συνάντηση με εξωτερικά σώματα¹⁰⁷.

Στην εξήγηση του παθητικού στον Σπινόζα, ο Ντελέζ επιστρατεύει το σχήμα που χρησιμοποιεί για την αντενεργό δύναμη στον Νίτσε και διακρίνει την φυσική από την μεταφυσική και την ηθική έμπνευση του Σπινόζα: Η αντίληψη της συσχετικής μεταβολής της δύναμης του πάσχειν και της δύναμης του ενεργείν με όρους αλληλοαποκλειστικής διαβάθμισης εντός ενός και του αυτού σώματος είναι αληθής φυσικά: «Σύμφωνα με την φυσική έμπνευση, μία ικανότητα του επηρεάζεσθαι παραμένει σταθερή για μία και την αυτή ουσία είτε αυτή πληρούται με ενεργητικές είτε με παθητικές διαθέσεις· άρα ο τρόπος είναι πάντοτε τόσο τέλειος όσο μπορεί να είναι.» (2002α, 273). Όμως, δεν είναι αληθής μεταφυσικά γιατί η δύναμη του πάσχειν δεν εκφράζει τίποτε και στον σπινοζισμό ό,τι δεν εκφράζεται δεν είναι: «Η ισχύς μας του πάσχειν δεν βεβαιώνει τίποτε, γιατί δεν εκφράζει απολύτως τίποτε: «περικλείει μόνο την αδυναμία μας, δηλαδή τον περιορισμό μας του ενεργείν [...] είναι η αδυναμία μας, η δουλεία μας, δηλαδή ο πιο χαμηλός βαθμός δύναμης μας του ενεργείν» (ibid). Συνεπώς, από την σκοπιά της ηθικής, η δύναμη του πάσχειν, κατ' αντιστοιχία προς τη νιτσεϊκή αντενεργό δύναμη, χωρίζει την ενεργητική από αυτό που μπορεί¹⁰⁸ (Deleuze, 2005α, 274). Συνεπάγεται, ότι ο Ντελέζ δημιουργεί το διπλό του αντενεργού/ενεργού γίνεσθαι: γνωρίζουμε μόνο το αντενεργό γίνεσθαι των δυνάμεων όπως ακριβώς και επειδή, σύμφωνα με τον Σπινόζα, δεν γνωρίζουμε καν τι μπορεί ένα σώμα (Η, ΙΙΙ, 3, σχ.), δηλαδή, «δεν γνωρίζουμε καν για ποιες διαθέσεις είμαστε ικανοί ούτε μέχρι που φθάνει η δύναμή μας» (Deleuze, ibid).

Γι' αυτό, το προεξάρχον ηθικό ερώτημα που θέτει ο σπινοζισμός, είναι «πώς θα κατορθώσουμε να γίνουμε ενεργητικοί;» Στον βαθμό που δεν γνωρίζουμε την δύναμη του ενεργείν, η δύναμη του πάσχειν αποκτά ένα άλλο νόημα, γιατί αναγκαία ξεκινάμε από εκεί: «ο πεπερασμένος τρόπος γεννιέται μέσα σε συνθήκες τέτοιες, ώστε εκ των προτέρων είναι χωρισμένος από την ουσία του ή από το βαθμό δύναμής του» (2002α, 274). **Η παθητική επήρεια περικλείει έναν βαθμό δύναμης του ενεργείν οσοδήποτε χαμηλός κι αν είναι.** Η αλληλουχία μέχρι στιγμής είναι η εξής:

ουσία τρόπου: δύναμη - ικανότητα του επηρεάζεσθαι :

α) δύναμη του ενεργείν - ενεργητική επήρεια β) δύναμη του πάσχειν - παθητική επήρεια

Θα χρειαστεί να προσθέσουμε την αλληλουχία ορισμών του conatus για να δούμε πώς αναγκαία ξεκινάμε πάντοτε από την παθητική επήρεια για να γίνουμε ενεργητικοί/ες — πώς ενεργοποιείται το γίνεσθαι ενεργό.

¹⁰⁷ Η θεωρία των επηρεασμών, του *ίχνους* και του *αποτυπώματος* του εξωτερικού στο εσωτερικό είναι *ευθέως* ανάλογη με την εννοιολόγηση της υποκειμενικότητας ως το *μέσα του έξω*. Η Jaquet ισχυρίζεται ότι ο Σπινόζα αποκαλύπτει πώς ότι θεωρούμε “εσωτερικό” είναι εξωτερικό, «ότι εμφανίζεται ως καθορισμός από μέσα, είναι ένας καθορισμός απ' έξω, ο οποίος ως τέτοιος αγνοείται [...] η συγκρότηση των ανθρώπων δεν ακολουθεί ένα αξίωμα εσωτερικότητας, αλλά είναι το αποτέλεσμα μίας εσωτερικοποίησης του εξωτερικού [interiorization of the exterior] [...] Τα ίχνη των εξωτερικών σωμάτων μας δίνουν την ψευδαίσθηση μίας αυθεντικής εσωτερικότητας, όταν στην πραγματικότητα είναι ένα [...] αντίγραφο του κόσμου, μέσα από το πρίσμα του σώματός μας» (Jaquet, 2017, 72).

¹⁰⁸ Η ακριβής διατύπωση είναι: «Όσο αυτή η ικανότητα πληρούται με παθητικές διαθέσεις, περιορίζεται στο ελάχιστο της: [...] είμαστε κατά κάποιον τρόπο χωρισμένοι από την ουσία μας ή από το βαθμό δύναμης μας, δηλ. χωρισμένοι απ' αυτό που μπορούμε.» (Deleuze, 2002α, 274)

Η επιθυμία έχει ήδη παρελάσει επί σκηής: Το σχήμα είναι ίδιο. Μία βούληση για δύναμη επισυνάπτεται στην δύναμη και αυτή η βούληση για δύναμη είναι η επιθυμία (Schrift, 1995, 67-70· Schrift, 2000, 177; Smith, 2016). Στον σπινωζισμό, μια ικανότητα του επηρεάζεσθαι, μία επήρεια επισυνάπτεται στην δύναμη: «Όλες οι συναισθηματικές επήρειες αναφέρονται στην Επιθυμία, τη Χαρά ή τη Λύπη.» (H III, Πρότ.37, Απ.) Κατά τον γενετικό της ορισμό, η επιθυμία είναι μία συναισθηματική επήρεια, είναι επηρεασμός στο σώμα και ιδέα του επηρεασμού στην ψυχή· διακρίνεται σε επιθυμία-πάθος και επιθυμία-ενέργεια.

Μία σύνθετη αλληλουχία ορισμών του conatus εκτίθεται στην *Ηθική*: 1) «Κάθε πράγμα προσπαθεί [conatur], όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του» (H, III,6). Στην Απόδειξη της Πρότασης 7 διαβάζουμε: «[η δύναμη (potentia) οποιουδήποτε πράγματος, ήτοι η προσπάθεια (conatus) με την οποία [...] προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από τη δοθείσα ήτοι την ενεργή ουσία του ίδιου πράγματος]» (H, III, 7A). Η πρώτη αλληλουχία ορισμών προκύπτει ως εξής: conatus-essentia-potentia. Το conatus είναι η ίδια η ουσία του πράγματος, βαθμός δύναμης.

Όμως, το conatus «καθόσον καθορίζεται από μία διάθεση ή από ένα συναίσθημα που μας είναι ενεργεία δεδομένο, ονομάζεται “επιθυμία”» (Deleuze, 2002α, 281). Επιθυμία και conatus ταυτίζονται στον ονομαστικό ορισμό: καθόσον το ίδιο conatus καθορίζεται να πράξει τούτο ή το άλλο υπό μία δεδομένη διάθεση: «όταν αυτή η προσπάθεια (conatus) αναφέρεται στο Πνεύμα και στο Σώμα συγχρόνως καλείται Ορεξη (appetitius)» και «η επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής..» (H, III, 9Σχ.)

Στο τέταρτο μέρος, ο Σπινόζα ταυτίζει ευθέως conatus και επιθυμία: δεν έχουμε επιθυμία, είμαστε επιθυμία: «Η επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου [...] τουτέστιν [...] η προσπάθεια με την οποία προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του» (H, IV, 18A). Και: «Η Επιθυμία (κατά τον Ορ.1 των συναισθ.Επληρ.) θεωρημένη με απόλυτο τρόπο είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη με οποιονδήποτε τρόπο να ενεργήσει κάτι» (H, IV, 61, Απ.)

Σχηματικά, λοιπόν: Το conatus ως ουσία του τρόπου, καθόσον εκφράζει την υπόσταση είναι δύναμη και καθόσον καθορίζεται από μία επήρεια, να ενεργεί ή να πάσχει, είναι επιθυμία. Η αναίρεση της υπερβατικής ηθικής του καθολικού κανόνα εκτυλίσσεται δεδομένων αυτών των ορισμών: «Έτσι απ’ όλα αυτά εδραιώνεται ότι δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε» (H, III, 9, Σχ.). «Η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο από τη συναισθηματική επήρεια της Χαράς ή της Λύπης καθόσον έχουμε συνείδηση αυτής» (H, IV, 8). «Καθένας βάσει των νόμων της φύσης του ορέγεται ή αποστρέφεται αναγκαία αυτό που κρίνει πως είναι καλό ή κακό» (H, IV, 19). «Η αρετή είναι η ίδια η ανθρώπινη δύναμη που ορίζεται μόνο με την ουσία του ανθρώπου [...] τουτέστιν [...] που ορίζει μόνο με την προσπάθεια με την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του. Άρα, όσο περισσότερο προσπαθεί και μπορεί καθένας να συντηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι προικισμένος με αρετή, και συνεπώς [...] καθόσον κάποιος παραμελεί τη συντήρησή του, είναι αδύναμος» (H, IV, 20, Απ.)

Είναι δεδομένο ότι δεν έχουμε παρουσιάσει παρά μία (πολύ) γενική εικόνα της σπινοζικής θεωρίας των συναισθηματικών επηρειών. **Αυτό που με ενδιαφέρει είναι να καταστεί κατ' αρχήν δυνατή η υπόθεση ότι το εννοιολογικό υπόστρωμα των σχέσεων εξουσίας περιλαμβάνει τόσο την έννοια της δύναμης όσο και την έννοια της επιθυμίας.** Ο Ντελέζ, λοιπόν, γράφοντας πώς «η άσκηση της εξουσίας εμφανίζεται ως *επήρεια*» εισάγει την επιθυμία στην συζήτηση για τις σχέσεις εξουσίας ως σχέσεις δυνάμεων. Φυσικά, όλα τα ρήματα που χρησιμοποιεί και στις δύο γραμματικές φωνές (προτρέπω/προτρέπομαι, υποκινώ/υποκινούμαι) είναι παραλλαγές του *διάγω/διάγομαι*, ώστε η φουκωϊκή εξουσία ως οργάνωση του «δυνατού πεδίου δράσης» των *δυνάμεων* μπορεί να κατανοηθεί ως *οργάνωση των (δυνατών) συναντήσεων, οργάνωση των (δυνατών) επηρειών και άρα, οργάνωση των επιθυμιών*. Δεν λέω ότι είναι *καταρχήν οργάνωση των επιθυμιών*, αλλά *στο βαθμό που είναι οργάνωση των δυνάμεων* είναι και οργάνωση των επιθυμιών — και εδώ, επιστρατεύεται η διάκριση του Ντελέζ: όταν μιλάμε για δυνάμεις θα πρέπει να ξεχωρίζουμε το φυσικά αληθές, το μεταφυσικά αληθές και το ηθικά αληθές.

«Κάθε δύναμη έχει ταυτόχρονα μία ικανότητα να επηρεάζει (άλλες δυνάμεις) και να επηρεάζεται (από άλλες δυνάμεις), και υπό αυτήν την έννοια ενέχει σχέσεις εξουσίας»: εμπλεκόμαστε πάντοτε-ήδη σε σχέσεις εξουσίας, καθόσον είμαστε αιτίες των επηρεασμών άλλων και άλλοι είναι αιτίες των δικών μας επηρεασμών *αλλά* δεν υπάρχει έξω από τις σχέσεις εξουσίας, είμαστε πάντοτε εντός και σε διαρκή τροποποίηση¹⁰⁹, ενώ το διακύβευμα της αντίστασης είναι *να αναλάβουμε τις τροποποιήσεις*.

Επιστρέφω, λοιπόν, στο ενεργό-αντενεργό, ενεργητικό-παθητικό: «Οι περιπτώσεις αντενεργούς επήρειας δεν συνιστούν απλά τον «αντίκτυπο» ή την «παθητική πλευρά» των περιπτώσεων ενεργητικής επήρειας, αλλά μάλλον ένα «μη αναγώγιμο ενώπιος ενωπίω» —ιδίως αν αναλογιστούμε ότι η δύναμη που επηρεάζεται από άλλες δυνάμεις διαθέτει πάντα μία ικανότητα αντίστασης.» (Deleuze, 2005, 110) Ποιο είναι το πρόβλημα εδώ; Δημιουργείται η εντύπωση ότι η ικανότητα αντίστασης *επιπροστίθεται* στην ικανότητα του επηρεάζειν, ενώ δεν είναι ακριβώς έτσι. Θα κάναμε λάθος επίσης να ταυτίσουμε αντίσταση και επιθυμία, ούτε περί αυτού πρόκειται.

Ο κανόνας της μη εξωτερικότητας της αντίστασης και της εξουσίας μπορεί να θεωρηθεί *ανάλογος* της συνύπαρξης ενεργών- αντενεργών δυνάμεων (Νίτσε) και δύναμης του ενεργείν και του πάσχειν, ενεργητικών επιθυμιών και παθητικών επιθυμιών (Σπινόζα). Εάν η αντίσταση διακρίνεται σε *καθαυτό* αντίσταση και δημιουργία τρόπων ύπαρξης, αντίσταση-επινόηση, *η πρώτη πρέπει να τοποθετηθεί στον πόλο*

¹⁰⁹ Στον βαθμό που αισθανόμαστε, ίσως, “μακρυνά” από το δεύτερο κεφάλαιο, υπενθυμίζω: «[...] είναι πάντα παρούσα η εξουσία: εννοώ τη σχέση που ο ένας επιδιώκει να καθοδηγήσει τη σχέση του άλλου. [...] Αυτές οι σχέσεις εξουσίας είναι *ευμετάβλητες*, είναι επομένως σχέσεις που μπορούν να *τροποποιηθούν*, που δεν είναι δεδομένες άπαξ δια παντός» (Foucault, 2008, 371)

του αντενεργού¹¹⁰ και της δύναμης του πάσχειν, η δεύτερη στον πόλο του ενεργού, του καταφατικού, της ενεργητικής επιθυμίας. Γιατί είμαστε αναγκαία μέσα στο αντενεργό, αναγκαία μέσα στο παθητικό, αναγκαία εντός εξωτερικών αιτιών και μπορούμε να *κινούμαστε* προς την αύξηση της δύναμης του ενεργείν γιατί *δεν γνωρίζουμε* το γίνεσθαι ενεργό, «τι μπορεί ένα σώμα», τι τρόποι ύπαρξης είναι δυνατοί. Αυτή είναι η σημασία της δύναμης του πάσχειν. Είναι *απαράκαμπτη* αφετηρία¹¹¹. Η “καθαρή” δύναμη του ενεργείν, η πλήρωση της ικανότητας του επηρεάζεσθαι από αποκλειστικά ενεργητικές επιθυμίες είναι «αφηρημένη» (Deleuze, 2002a, 275) Επιστρέφω στο conatus: ακόμη κι όταν τελούμε υπό συγκεκριμένες και ατελείς ιδέες, ακόμη κι όταν «η ικανότητα μας να επηρεαζόμαστε πληρούται με παθητικές διαθέσεις», «ακόμη [...] και σ’ αυτήν την περίπτωση η δύναμή μας του ενεργείν ενεργοποιείται»: «το conatus ταυτίζεται πάντοτε με την ίδια δύναμη του ενεργείν» (Deleuze, 2002a, 282). Θα μπορούσαμε εκεί όπου ο Φουκώ μυστηριωδώς τοποθέτησε ένα “ελάχιστο” ελευθερίας, να τοποθετήσουμε το conatus, έναν —έστω— ελάχιστο βαθμό της δύναμης του ενεργείν;¹¹² Οι καλές συναντήσεις, οι συναντήσεις με σώματα που συμφωνούν με το δικό μας, καίτοι παραμένουν πάθη, είναι *χαρούμενα πάθη* και κατά τούτο αυξάνουν ή υποβοηθούν την δύναμή μας του ενεργείν (Deleuze, 2002a, 290-1)· θα ήταν τότε έργο ακόμη παθητικό αλλά προς την κατεύθυνση του ενεργείν, η εκ μέρους μας *οργάνωση των συναντήσεων* έναντι αυτής που παρουσιάζεται σε εμάς ως τυχαία —από την άποψη ότι δεν την γνωρίζουμε— και ως αναγκαία —από την άποψη ότι μας παρουσιάζεται ως η μόνη δυνατή. Έργο μίας “παθητικής” αντίστασης, αλλά *αντίστασης* θα ήταν η παρεμβολή άλλων συναντήσεων εντός του διαγράμματος που οργανώνει τις επήρειες — αυτό που ο Φουκώ αποκαλούσε «τακτική αντιστροφή». Το έργο των *χαρούμενων παθών* είναι *ιδιαζόντως* σημαντικό, γιατί το “αμιγώς” ενεργητικό παραμένει αφηρημένο. Συνεπώς, το ηθικό ζήτημα, κατά Ντελέζ, «διπλασιάζεται: πώς μπορούμε να παράγουμε *ενεργητικές* διαθέσεις; Όμως, πρώτα: πώς μπορούμε να δοκιμάζουμε ένα *μάξιμουμ χαρούμενων παθών*;» (2002a, 300). Δεν πρέπει να πάρουμε την χαρά “ελαφρά”.

¹¹⁰ Αναγκαία ξεκινάμε από το αντενεργό αλλά δεν πρέπει να ταυτίσουμε παθητικό και αντενεργό στο Νίτσε: « [...] οι αντενεργές δυνάμεις έχουν πάντοτε ως ρόλο να περιορίζουν την δράση [...] Τη διαιρούν, την καθυστερούν ή την εμποδίζουν, σε συνάρτηση με μία άλλη δράση της οποίας υφιστάμεθα την επίδραση. Αντίστροφα, όμως, οι ενεργές δυνάμεις προκαλούν την έκρηξη της δημιουργίας: την επισπεύδουν σε κάποια επιλεγμένη στιγμή, σε μία στιγμή ευνοϊκή, προς μία ορισμένη κατεύθυνση με μέλημα μία γρήγορη και συγκεκριμένη προσαρμογή. [...] Γι’ αυτό και ο Νίτσε επισημαίνει: . Ο ενεργός τύπος, με αυτό το νόημα, δεν είναι ένα τύπος ο οποίος θα περιείχε αποκλειστικά ενεργές δυνάμεις. Εκφράζει την «κανονική» σχέση μεταξύ μίας αντίδρασης που καθυστερεί τη δράση και μίας δράσης που επισπεύδει την αντίδραση. Ο κύριος [maitre] λέγεται ότι αντι-δρά ακριβώς επειδή ενεργοποιεί τις αντιδράσεις του. Ο ενεργός τύπος εμπεριέχει, συνεπώς, τις αντενεργές δυνάμεις, σε τέτοια όμως κατάσταση ώστε να ορίζονται από μία δύναμη του υπακούειν ή του ενεργοποιείσθαι. Ο ενεργός τύπος εκφράζει μία σχέση μεταξύ των ενεργών και των αντενεργών δυνάμεων, ώστε οι αντενεργές δυνάμεις να είναι οι ίδιες ενεργοποιημένες. Αντιλαμβανόμαστε ως εκ τούτου ότι δεν αρκεί μία αντίδραση για να δημιουργηθεί μνησικακία. Η μνησικακία υποδηλώνει έναν τύπο όπου οι αντενεργές δυνάμεις υπερσχύουν των ενεργών. Όμως, κατορθώνουν να υπερσχύσουν μόνο κατά έναν τρόπο: παύοντας να ενεργοποιούνται. [...] Εάν αναρωτηθούμε τι είναι ο μνησικακός άνθρωπος, δεν πρέπει να λησμονούμε την ακόλουθη αρχή: δεν αντιδρά. Και η λέξη μνησικακία δίνει μία αυστηρή ένδειξη: η αντίδραση παύει να ενεργοποιείται, για να μεταβληθεί σε κάτι που αισθανόμαστε.» (Deleuze, 2002, 161) Και: «Παθητικό στο Νίτσε δεν σημαίνει μη-ενεργό. Μη ενεργό είναι το αντενεργό. Όμως, παθητικό σημαίνει μη-ενεργοποιημένο. Το παθητικό είναι, απλώς, η αντίδραση στο μέτρο που δεν είναι ενεργοποιημένη. Το παθητικό δηλώνει τον θρίαμβο της αντίδρασης, την στιγμή που, παύοντας να ενεργοποιείται, γίνεται ακριβώς μνησικακία.» (ibid, 170)

¹¹¹ Σημειώνει επ’ αυτού ο Ντελέζ: «[...] Οδηγούμαστε πάντοτε σε μία ορισμένη συνθήκη του τρόπου, η οποία είναι εκείνη του ανθρώπου ιδιαιτέρως: οι ιδέες που του είναι δεδομένες αρχικά, είναι παθητικές διαθέσεις, ατελείς ιδέες ή φαντασίες: άρα τα συναισθήματα που απορρέουν από αυτές είναι πάθη [...] Δεν κατανοούμε πώς ένας πεπερασμένος τρόπος, κυρίως στην αρχή της ύπαρξής του θα μπορούσε να έχει κάτι άλλο εκτός από ατελείς ιδέες: δεν βλέπουμε πώς από εκείνη τη στιγμή θα μπορούσε να νιώσει κάτι άλλο εκτός από παθητικά συναισθήματα.» (2002a, 268)

¹¹² Ομολογώ ότι εξαρχής εκεί ήθελα να φτάσουμε ακόμη κι αν δεν μπορούμε να περιηγηθούμε στον προορισμό μας...

Κυρίως, διότι η λύπη και το κακό είναι «δηλητηρίαση», ώστε η αποφυγή της δηλητηρίασης μέσω αυτού που ο Ντελέζ ονομάζει “χαρά” ανάγεται σε έργο εξαιρετικά απαιτητικό και κοπιώδες...

Θα πρέπει να σταματήσω εδώ και να ανακεφαλαιώσω επιχειρώντας κάποιες τελευταίες ανασυνδέσεις. Είναι δυνατόν να υποθέσουμε ότι το επίπεδο του γίνεσθαι ή της “υπόστασης” ή του μυστηριώδους “Εξω” δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα γενικό, δυναμικό υπόστρωμα δύναμης και επιθυμίας («ικανότητας του επηρεάζεσθαι») το οποίο αδιάλλειπτα παράγει την πραγματικότητα στην ιστορικότητά της, *όπως ακριβώς τη ζούμε*. Οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης είναι οι ιστορικές εκπτώσεις αυτού του γίνεσθαι των δυνάμεων. Στα όρια αυτής της εννοιολογικής ανακατασκευής για την δημιουργία της οποίας διαβάσαμε τον Φουκώ μέσω Ντελέζ (και Ντελέζ-Σπινόζα και Ντελέζ-Νίτσε), η έννοια της αντίστασης *εκφράζει* την έννοια της δύναμης που είναι αδιαχώριστη από την επιθυμία. Ο λόγος για τον οποίο αυτή η επισύναψη είναι θεμιτή, είναι ότι κατ’ αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να ξεκινήσουμε να μιλάμε για την ηθική διαφορά της αντίστασης, τόσο ως αντιπαράθεσης όσο και ως δημιουργίας ή επινόησης εαυτού ή απο-υποκειμενοποίησης, *δείχνοντας έστω προς τα κάπου*, λαμβάνοντας υπόψιν ότι η εμμένεια των σχέσεων —την οποία καταφάσκει ο Φουκώ— συνεπάγεται μία σειρά από συνέπειες *ηθικώς*¹¹³. Να το θέσω απλά: από ποιά ηθική κινητοποιείται η αντίσταση, ποια επιθυμία φέρει αυτή η δύναμη; Από ποια ηθική διέπεται η επήρεια του εαυτού επί του εαυτού, η εργασία του εαυτού επί του εαυτού; Από μία ηθική (ethics) και όχι από μία κανονιστική ηθική (morality).

Η απο-υποκειμενοποίηση προϋποθέτει ακριβώς την εκκέντρωση του υποκειμένου. Αυτή η κατάργηση της υπερβατικής βαθμίδας του υποκειμένου τελείται από τον Σπινόζα (και, στην συνέχεια από τον Νίτσε) τόσο αναφορικά με το υποκείμενο άνθρωπος όσο και το κατεξοχήν Υποκείμενο¹¹⁴. Η μεταφυσική αυτή χειρονομία συμπαρασύρει την κατάργηση των *υπερβατικών αξιών, Καλό-Κακό*¹¹⁵. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, επιτρέπει την *ηθική διαφορά* έναντι της *ηθικής αντίθεσης*, διαφορά που διέπει την επινόηση εαυτού¹¹⁶. Η δύναμη επηρεάζει τον εαυτό της — αναζητά αυτό που είναι καλό *γι’ αυτήν* (αυτή είναι η ηθική βάση της άρνησης της ολοποιητικής-σφαιρικοποιούσας εξουσίας). Γράφει ο Ντελέζ: «Δεν υπάρχει καλό ούτε κακό μέσα στη φύση, δεν υπάρχει ηθικολογική αντίθεση, υπάρχει όμως ηθική διαφορά. Αυτή η διαφορά είναι εκείνη των εμμενών τρόπων ύπαρξης, που περικλείονται μέσα σε εκείνο που δοκιμάζουμε, πράττουμε, σκεπτόμαστε.» (Deleuze, 2002, 331) «Δεν υπάρχει ούτε Καλό ούτε Κακό, υπάρχει *καλός* [για μένα] και

¹¹³ Για την δικαιοπολιτική σχέση Φουκώ-Σπινόζα, ήτοι μία συν-ανάγνωση που διακρίνει σχέσεις δυνάμεων/ potentia από σχέσεις εξουσίας/potestas βλ. την προηγούμενη διπλωματική εργασία της υποφαινόμενης *Κριτικές Προσλήψεις του Δικαίου: Εξερευνώντας τις συμβολές των Μισέλ Φουκώ και Αντόνιο Νέγκρι*. Το παρόν συνιστά μία ευρεία κίνηση διόρθωσής της, ανοίγοντας τον δρόμο για επόμενες διορθώσεις...

¹¹⁴ Στην *Ηθική*: «Ούτε ο Θεός συνιστά υποκείμενο, ούτε οι πεπερασμένοι τρόποι συνιστούν αντικείμενα· ούτε οι άνθρωποι είναι υποκείμενα (κατ’ εικόνα του Θεού), ούτε και τα πράγματα που τους περιτριγυρίζουν είναι αντικείμενα, τουλάχιστον όχι με το παραδοσιακό νόημα που τους αποδίδει αυτό το αντιθετικό δίπολο.» (Φουρτούνης, υπό εκδ., 118-19)

¹¹⁵ βλ. το Παράρτημα του πρώτου μέρους της Ηθικής και την υποσ. 111 του παρόντος.

¹¹⁶ Θυμίζω ότι η βούληση για δύναμη είναι επιθυμία και η καταφατική βούληση για δύναμη επιβεβαιώνει και απολαμβάνει τη διαφορά της: υπακούει σε έναν «ενικό νόμο».

κακός [για μένα]. «Πέραν του Καλού και του Κακού, αυτό τουλάχιστον δεν σημαίνει: πέραν του καλό για μας και του κακού για μας» [Νίτσε, *Γενεαλογία*, I, 17]» (Deleuze, 1996, 39).» Το καλό και το κακό κρίνονται πάνω στην σύνθεση των σχέσεων: μία καλή συνάντηση είναι μία σύνθεση σχέσεων που αυξάνει τη δύναμή μας— μία κακή συνάντηση αποσυνθέτει τις δικές μας σχέσεις, μας δηλητηριάζει. Προκύπτει, όμως, και μία δεύτερη τάξη «που χαρακτηρίζει δύο τύπους, δύο τρόπους ύπαρξης του ανθρώπου:

θα ειπωθεί καλός (ή ελεύθερος ή λογικός ή ισχυρός) όποιος πασχίζει όσο εξαρτάται απ' αυτόν, να οργανώσει τις συναντήσεις, να ενωθεί με ό,τι συμφωνεί με την φύση του, να συνθέσει τις σχέση του με συνδυάσιμες σχέσεις και ως εκ τούτου να αυξήσει τη δύναμη του· διότι η ιδιότητα του καλού είναι υπόθεση δυναμισμού, δύναμης και σύνθεσης δυνάμεων. Θα ειπωθεί κακός, ή σκλάβος ή αδύνατος ή άνους, όποιος ζει αφημένος στο τυχαίο των συναντήσεων και περιορίζεται να υφίσταται τα αποτελέσματά τους, ενώ οδύρεται και κατηγορεί όποτε συμβεί το αποτέλεσμα που υφίσταται να αντιβαίνει στη φύση του και να του αποκαλύπτει την δική του αδυναμία. (Deleuze, *ibid*)

Από αυτήν την άποψη, η αντίσταση-αντιπαράθεση είναι το χαρούμενο πάθος του όχι ενόσω η αντίσταση-επινόηση εαυτού είναι η *ενέργεια* του να στην σύνθεση των σχέσεων που παράγουν τον εαυτό: η επιλογή των συναντήσεων που αυξάνουν την δύναμη μας.

Τέλος: Τι θα μπορούσαμε, λοιπόν, να απαντήσουμε στο ερώτημα *Αντίσταση ή Επιθυμία*, τι θα λέγαμε γι' αυτή την συζήτηση που έμεινε γνωστή ως “διαφωνία”; Υπό τις προϋποθέσεις που σχεδιάσαμε περισσότερο ή λιγότερο επισταμένα, η έννοια της αντίστασης δεν είναι καθόλου ασυμβίβαστη με την έννοια της επιθυμίας. Τουναντίον· είναι ίσως προτιμότερο να τοποθετήσουμε στην θέση της ελευθερίας, τη δύναμη/ επιθυμία, το *conatus*, έναν ελάχιστο βαθμό δύναμης του ενεργείν ή το αντενεργό που ενεργοποιείται, την «αντίδραση της δράσης». Κι αυτό γιατί για τον Νίτσε, τον Σπινόζα και τον Φουκώ η ελευθερία είναι πάντοτε αποτέλεσμα, αποτέλεσμα άσκησης, εργασίας, γνώσης. Είναι θεμιτό επίσης να ισχυριστούμε ότι μέσω αυτής της επισύναψης της επιθυμίας στην δύναμη, η δύναμη της αντίστασης μπορεί να καταφάσκει την διαφορά της και να γίνεται δύναμη επινόησης. Η επινόηση εαυτού ενέχει την κριτική ως προϋπόθεσή της, η επήρεια του εαυτού από τον εαυτό είναι η ενεργητική επιθυμία, δηλαδή το συναίσθημα που προκύπτει από τις εντελείς, τις επαρκείς ιδέες. Η εμμενής ηθική είναι (ο) *ορίζοντας* της αντίστασης και ενέχει την έννοια της επιθυμίας *αναγκαία*.

Το φαινόμενο Kelvin



Επίλογος

«Πίστευα ότι έπιανα λιμάνι...»

Η ανά χείρας εργασία προσπάθησε να εξετάσει τις προϋποθέσεις που θα καθιστούσαν δυνατό τον εξής ισχυρισμό: η έννοια της αντίστασης, τόσο ως αντιπαράθεσης όσο και ως δημιουργικής επινόησης (ατομικού ή συλλογικού «εαυτού», δηλαδή: μίας αυτόνομης διαγωγής εντός καθεστώτος ετερονομίας, πρακτικών γνώσης —μάθησης, εκπαίδευσης, πειραματισμού—, πρακτικών εξουσίας —πώς συμπεριφέρομαι στον/στην εαυτό/η μου, πώς συμπεριφέρομαι σε άλλους/ες και με άλλους/ες έναντι άλλων—) εκφράζει και απαιτεί δύο εννοιακές συνιστώσες: την δύναμη και την επιθυμία, «αυτό που μπορώ» και το «πώς το μπορώ» ή «πώς ασκώ αυτό που μπορώ». Εάν διακρίνουμε το γίνεσθαι από την ιστορία όχι ως αντίποδες, αλλά ως εμμενή στρώματα της ίδιας πραγματικότητας, όπου το ένα εκφράζει μία οντολογία και το άλλο μία γενεαλογία, τότε το εννοιολογικό ζεύγος δύναμη/επιθυμία ανήκει στο γίνεσθαι και η αντίσταση στην ιστορία, χωρίς κανένα κενό ανάμεσά τους. Εξαιτίας της δύναμης η αντίσταση/δημιουργία «μπορεί» και στην άσκηση της εκφράζει αυτή τη δύναμη· εξαιτίας της επιθυμίας είναι και αντίσταση και δημιουργία. (Αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι η εξουσία —στις καθημερινές της χειρονομίες και στις σφαιρικές αποκρυσταλλώσεις της, εκεί που είναι «η» — δεν ανάγεται στο ίδιο σύμπλοκο εννοιών υπό τους αντίθετους προσδιορισμούς: επειδή είναι δύναμη μπορεί, επειδή είναι αντενεργός είναι εξουσία.)

Κάθε αντίσταση είναι ένας βαθμός αντιπαράθεσης και ένας βαθμός δημιουργίας: σε κάθε καθαυτό αντίσταση υπάρχει ένας βαθμός δημιουργίας και σε κάθε επινόηση ένας βαθμός αντιπαράθεσης. Ένας κόσμος δυνάμεων (Σπινόζα, Νίτσε, Ντελέζ, Φουκώ) δεν είναι ένας μηχανιστικός κόσμος και δεν είναι ένας αμιγώς φυσιοκρατικός κόσμος χωρίς ηθική διαφορά. Η επιθυμία επισυνάπτει στην δύναμη την ηθική της διαφορά. Η κατεύθυνση δεν είναι μονή. Δεν “παράγεται” μόνο αντίσταση από αυτήν την επισύναψη. Δεν ενεργοποιεί μόνο την αντίσταση η επιθυμία: δεν είναι κάποιο αμιγές “καλό” η επιθυμία (και αν κάτι τέτοιο μας έχει ξεφύγει, χρειάζεται να επισημανθεί). Το εννοιολογικό ζεύγος δύναμη/επιθυμία παράγει εμμενώς τους ιστορικούς σχηματισμούς που ζούμε, με τον διακριτό τρόπο που έδειξαν αφενός οι Ντελέζ και Γκουαταρί, αφετέρου ο Φουκώ. Υπάρχει η μία κατεύθυνση: Σχηματισμοί δύναμης/επιθυμίας που αρνούνται την διαφορά, την υποτάσσουν στην ταυτότητα και έπειτα κατασκευάζουν εκ νέου τη διαφορά στη βάση της ταυτότητας (ο καπιταλισμός είναι η παραγωγή μίας αντεστραμμένης και ψευδούς διαφοράς) και στρέφουν την δύναμη ενάντια στον εαυτό της. Σχηματισμοί δύναμης/επιθυμίας που πάσχουν και πάσχουν αποκλειστικά από τα λυπημένα πάθη, σχηματισμοί που καθώς αρνούνται τα χαρούμενα πάθη, μειώνουν στο ελάχιστο τις ενεργητικές διαθέσεις και τις αποτρέπουν από την αύξηση, μειώνοντας την δύναμη (δεν χρειάζεται βέβαια καμία καταστολή αυτή η αποτροπή): ο ενικός καθορισμός του «πράγματος», ο καθορισμός με βάση την διαφορά, ο καθορισμός του πράγματος «σύμφωνα με την δική του φύση» δηλαδή υπό εντελείς/επαρκείς ιδέες, μία ενική ηθική, μία ηθική των ενεργητικών διαθέσεων, αυτή είναι η ηθική της επιθυμίας και τίποτε δεν της λείπει: της λείπει η δηλητηρίαση... Υπάρχει, δηλαδή και η άλλη κατεύθυνση: η

εργασία για να γίνει κανείς ελεύθερος (όπου το κανείς δεν υποσημαίνει αναγκαία μία ατομικότητα), διαμέσου της άσκησης των χαρούμενων παθών και των ενεργητικών διαθέσεων.

Είναι αλήθεια ότι ο πόλος αντίσταση μας απασχόλησε εδώ. Και όσα ισχυρίστηκαμε τελούν υπό προϋποθέσεις:

—την προϋπόθεση ότι μεταξύ Ντελέζ και Φουκώ δεν βρίσκουμε μία ριζική ασυμβατότητα αλλά ένα γίνεσθαι: μία συνθετική διάζευξη, μία σπονδύλωση στη βάση της διαφοράς τους.

—την προϋπόθεση μίας ντελεζιανής ανάγνωσης του Νίτσε και του Σπινόζα.

—την προϋπόθεση μίας αναδημιουργίας μίας συζήτησης περί αντίστασης και επιθυμίας διαμέσου πολλαπλών υπερθέσεων.

Γι' αυτό και αυτός ο ισχυρισμός δεν είναι ερμηνεία του Φουκώ ή του Ντελέζ αλλά ένα σχεδιάσμα απάντησης στην ερώτηση *σε τι μας είναι χρήσιμοι σήμερα*. Μία άσκηση ιχνηλάτησης: των αμοιβαίων αποτυπωμάτων του ενός επί του άλλου αλλά και του δρόμου που διανοίγουν.

«...αλλά μ' έριξαν μεσοπέλαγα»¹¹⁷

Όλοκληρώσαμε έναν κύκλο ενασχόλησης με τον Φουκώ. Γνωρίσαμε λίγο καλύτερα τον Ντελέζ. Εξερευνήσαμε το γίνεσθαι μεταξύ τους. Όμως, δεν προσεγγίσαμε παρά από μακριά τον Σπινόζα σαν ένα νησί που το βλέπουμε από ένα καράβι που δεν μπορεί να δέσει. Η ακτινοβολία του Νίτσε φώτισε το ταξίδι μας, αλλά δεν ήταν μεσημέρι, ήταν ίσως σούρουπο. Πρέπει να αναγνωρίσω το μείζον μειονέκτημα του παρόντος, το σφάλμα του βολонταρισμού του: προϋποθέτει πολλά διαφορετικά εννοιολογικά “σει” ταυτόχρονα, χωρίς να έχει τις ικανότητες να τα εκθέσει ή να είναι βέβαιο για την ορθή τους χρήση. (Ένα μόνο παράδειγμα: η αδυναμία εξήγησης του τι κάνει στην δική του φιλοσοφία ο Ντελέζ με την υπόσταση...) Είμαστε τελικά, λίγο μπαρόκ και θα πρέπει να κινηθούμε μινιμαλιστικά στην συνέχεια, έστω απομονώνοντας τους φιλοσόφους σε ζεύγη· έστω διαλέγοντας μία έννοια τη φορά· διακρίνονται τρεις γενικές κατευθύνσεις:

- 1) Να επιστρέψουμε στην δεκαετία της ρητής φιλίας των Φουκώ και Ντελέζ, στο 1960. Θα πρέπει εδώ να βρούμε το θάρρος να στραφούμε στο μείζον έργο του Ντελέζ, στο *Διαφορά και Επανάληψη* και το *Η Λογική του Νοήματος*. Να εξετάσουμε κατόπιν την ανταπόκριση του Φουκώ: το *Η Αριάδνη κρεμάστηκε*, το *Theatrum Philosophicum*. Να πιάσουμε πιο αφηρημένες έννοιες και να δούμε την εκατέρωθεν χρήση τους: διαφορά, πολλαπλότητα κ.α. Να εξετάσουμε την σχέση διαφορικής οντολογίας και γενεαλογίας στην ιστορικότητά της: 1968-1971...
- 2) Αφού κάναμε το ταξίδι που εξιστορεί η παρούσα εργασία, να προσεγγίσουμε την σχέση Φουκώ - Σπινόζα χωρίς τη διαμεσολάβηση του Ντελέζ αλλά στην κατεύθυνση που μας έδωσε. Πράγμα που απαιτεί να διαβάσουμε και να κατανοήσουμε την θεωρία των επηρεασμών και της συγκρότησης του υποκειμένου στην *Ηθική* και να επιστρέψουμε στο σώμα στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Να ψάξουμε τον επηρεασμό και τις επήρρειες εντός της πολιτικής τεχνολογίας της πειθαρχίας.

¹¹⁷ Πρόκειται για πρόταση του Λάμπνιτς που αρέσκειται να επαναλαμβάνει ο Ντελέζ υποστηρίζοντας ότι η σκέψη προχωρά μέσω κρίσεων, βλ. Deleuze, 1995,

3) Να προβληματοποιήσουμε την σχέση που θεωρήσαμε εδώ δεδομένη. Σπινόζα και Νίτσε, οι δύο θάνατοι του Θεού, πρωτότυπο με πρωτότυπο. Άραγε, γιατί ο Ντελέζ δεν μίλησε για «απόλυτη εμμένεια» στον Νίτσε; Θα έπρεπε να εξιστορήσουμε την αμφιθυμία του Νίτσε απέναντι στον Σπινόζα. Υπάρχουν πολλές θεματικές πάνω στις οποίες μπορούν να αντιπαρατεθούν: θεός (η κριτική της υπόστασης εκ μέρους του Νίτσε), υποκείμενο, δύναμη, *conatus* και βούληση για δύναμη, σώμα, συνείδηση, ενόρμηση-επιθυμία, θεωρία των επηρεασμών, γνώση, αλήθεια. Φυσική, μεταφυσική, φιλοσοφική ψυχολογία, ηθική, γνωσιολογία... Τι κάνει ο καθένας με το «επίπεδο εμμένειας» του;¹¹⁸

Για όλες τις ασυνέπειες που βαρύνουν το παρόν, επιφυλάσσομαι να συνεχίσω το κολύμπι.

¹¹⁸ Στην βιβλιογραφία υπάρχουν μέχρι στιγμής λίγες εκτενείς μελέτες και περισσότερα επιμέρους άρθρα. Στην πρώτη κατηγορία ανήκει η διδακτορική διατριβή του Wurzer (1975), *Nietzsche und Spinoza* και του Ioan (2019), *The Body in Spinoza and Nietzsche* αλλά και το Pethick (2015). *Affectivity and philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making knowledge the most powerful affect*: στην δεύτερη κατηγορία, το σημαντικό άρθρο του σπινοζικού μελετητή Yovel (1986), *Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei*, το Spencer (1931). *Spinoza and Nietzsche: A Comparison*, το Sparrow (2010), *A physiology of encounters: Spinoza, Nietzsche, and strange alliances*, το Armstrong (2013) *The passions, power, and practical philosophy: Spinoza and Nietzsche contra the stoics*, το Whitlock,(1999) Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-Examination.

Βιβλιογραφία

- Alcoff, L. M. (2013). *Foucault's normative epistemology*. In Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). *A companion to Foucault*. (pp.207-225). John Wiley & Sons.
- Allen, A. (2013). *Power and the Subject*. In Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). *A companion to Foucault*. (pp.337-352). John Wiley & Sons.
- Althusser, L. (2018). *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*. Εκτός Γραμμής.
- Althusser et al. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Ελληνικά Γράμματα.
- Balibar, E. (2010). *Ο Φόβος των Μαζών. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*. Πλέθρον.
- Baltas, A. (2012). *Peeling potatoes or grinding lenses: Spinoza and young wittgenstein converse on immanence and its logic*. U. of Pittsburgh Press.
- Βεργέτης, Δ. (2006). *Φουκώ και Λακάν: η επιστροφή του υποκείμενου στον ορίζοντα της βιο-εξουσίας*.
- Bignall, S. (2008). *Deleuze and Foucault on desire and power*. Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, 13(1), 127-147.
- Boundas, C. V. (2019). *Εισαγωγή. Στο Deleuze. G. (2019). Διαφορά και Επανάληψη*. Εκκρεμές.
- Γουδέλη, Κ. (2016). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*.
- Casarino, C. (2018). *Grammars of Conatus; or, On the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault, and Deleuze*. In Vardoulakis, D., & Kordela, K. (2018). (Eds) *Spinoza's Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*. (pp.57-85). Bloomsbury Publishing.
- Cisney, V. W. (2014). *Becoming-Other: Foucault, Deleuze, and the political nature of thought*. *Foucault Studies*, 17(1).
- Cecchi, M. (2021). *The primacy of resistance: power, opposition and becoming*. Bloomsbury Publishing.
- Cecchi, M. (2014). *Spotting the primacy of resistance in the virtual encounter of Foucault and Deleuze*. *Foucault Studies*, 197-212.
- Collett, G. (2020). *Assembling Resistance: From Foucault's Dispositif to Deleuze and Guattari's Diagram of Escape*. *Deleuze and Guattari Studies*, 14(3), 375-401.
- Colombo, A., (2022). *On Foucault's and Deleuze's disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an object of Veridiction*. In Colombo, McGuschi & Pfeifer (Eds.) (2022). *The Politics of Desire: Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*. Rowman & Littlefield.
- De Beistegui, M. (2018). *The government of desire: A genealogy of the liberal subject*. University of Chicago Press.
- Defert, D. (2007). *Chronology*. In O'Leary, T., Sawicki, J., & Falzon, C. (2013). *A companion to Foucault*.
- Defert, D. (2013). *Course Context*. In Foucault, M. (2013). *The Will to Know, Lectures at the College de France, 1970-71*. Palgrave Macmillan.

- Davidson, A. I. (2011). In praise of counter-conduct. *History of the Human Sciences*, 24(4), 25-41.
- . (2006). Introduction. In *Foucault, M. (2006). Psychiatric Power. Lectures at the College de France 1973-74*. Palgrave Macmillan.
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations, 1972-1990*. Columbia University Press.
- . (1996). *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*. Νήσος.
- . (2002). Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία. Πλέθρον.
- . (2002α). Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης. Κριτική
- . (2005). Φουκώ. Πλέθρον.
- . (2014). What is a dispositif? In Lawlor, L., Nale, J. (Eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. (pp. 126-132) Cambridge University Press.
- . (2019). Διαφορά και Επανάληψη. Εκκρεμές.
- . (2020). Desert islands and other texts. Semiotext(e)
- . *Foucault. Seminar at the University of Paris, Vincennes-St. Denis, 1985-1986, Lecture 12, 28/01/1986 . The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/foucault/lecture-11>)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1986). *Kafka: Toward a minor literature* (Vol. 30). U of Minnesota Press.
- . (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. U of Minnesota P.
- . (2004). *Τι είναι Φιλοσοφία*. Καλέντης
- . (2016). *Ο Αντι-Οιδίπους: Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*. Πλέθρον.
- Deleuze, G & Parnet, C. (1987). *Dialogues II*. Columbia University Press.
- Δημητράκος, Θ., (υπό εκδ.) Η Ιστορική Επιστημολογία του Gaston Bachelard. Στο Μπαλτάς, Α., Δημητράκος, Θ. (Επιμ.) (υπό εκδ.). *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον Εικοστό Αιώνα, Τόμος 2, Κοινωνικές Επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου: ο γαλλικός δρόμος της έννοιας*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Δοξιάδης, Κ., (2015). *Ο Foucault της Φιλοσοφίας και της Αριστεράς*. Νήσος.
- Dosse, F., (2016), Deleuze and Foucault: A Philosophical Friendship. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 223-231) Edinburgh University Press.
- Eribon, D. (2009). *Μισέλ Φουκώ. Φιλόσοφος, Δανδής και Ταραξίας*. Lector.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- . (1983). Prologue. In Deleuze, G., Guattari, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, I*. (1983). U. of Minnesota Press.
- . (1987). *Εξουσία, Γνώση και Ηθική. Ύψιλον*.
- . (1993). *Οι Λέξεις και τα Πράγματα. Μία Αρχαιολογία των Επιστημών του Ανθρώπου*. Γνώση.
- . (2001). *Essential Writings of Michel Foucault. III, Power*. New Press.
- . (2002). *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνία*. Ψυχογιός.
- . (2003). *Τι είναι Διαφωτισμός*. Έρασμος
- . (2005). *The Order of Things*. Routledge.
- . (2006). *Psychiatric Power. Lectures at the College de France 1973-74*. Palgrave Macmillan

- . (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977-78*. Palgrave Macmillan.
- . (2008). *Το μάτι της εξουσίας*. Βάνιας.
- . (2011). *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, I. Βούληση για Γνώση*. Πλέθρον.
- . (2011α). The gay science. *Critical Inquiry*, 37(3), 385-403.
- . (2011β). *Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία*. Πλέθρον.
- . (2011γ). *Επιτήρηση και Τιμωρία, Η γέννηση της φυλακής*.
- . (2012). *Ετεροτοπίες*. Πλέθρον.
- . (2014). *Dits et écrits: (1954-1969)* (Vol. 1). Editions Gallimard.
- . (2013). *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, II. Η Χρήση των Ηδονών*. Πλέθρον.
- . (2013α). *Lectures on the Will to Know. College de France 1970-71*. Palgrave Macmillan.
- . (2016). *Η Τιμωρητική Κοινωνία. Διαλέξεις στο College de France 1971-72*. Πλέθρον.
- . (2016α). *Τι είναι Κριτική*. Πλέθρον.
- . (2016β). *Ο Στοχασμός του Έξω*. Πλέθρον.
- . (2017). *Φυλακή/Κυβερνολογική. Ακυβέρνητες Πολιτείες*.
- . (2017α). *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*. Πλέθρον
- . (2018). The Analytic Philosophy of Politics. *Foucault Studies* (2018): 188-200.
- . (2021). To Escape Their Prison. In Zurn, P., Thompson, K. (2021). *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group, 1970-1980*.
- Fourtounis, G. (2013). “An immense aspiration to being”: the causality and temporality of the aleatory. In Diefenbach, M. et al (eds) (2013). *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Bloomsbury.
- Gao, J. (2013). Deleuze's conception of desire. *Deleuze studies*, 7(3), 406-420.
- Gilliam, C. (2017). *Immanence and Micropolitics: Sartre, Merleau-Ponty, Foucault and Deleuze*. Edinburgh University Press.
- Gilliam, C. (2018). Vrais Amis: Reconsidering the Philosophical Relationship Between Foucault and Deleuze. *Foucault Studies*, 191-212.
- Gougelet, D-O. (2014). *Outside*. In Lawlor, L., & Nale, J. (Eds.). (2014). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.
- Grace, W. (2009). Faux amis: Foucault and Deleuze on sexuality and desire. *Critical Inquiry*, 36(1), 52-75.
- Gros, F., (2016). Deleuze's Foucault, A metaphysical fiction. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W., (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh University Press.
- Gutting, G. (1989). Michel Foucault's archaeology of scientific reason: Science and the history of reason. Cambridge University Press.
- Huffer, L. (2022). Twisted (A Tribute). *The Politics of Desire: Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*, 101.
- Jaquet, C., (2017). From the Self to Oneself: Subject and Interiority in Spinoza. *CR: The New Centennial Review* 17, no. 2 (2017): 63-76.
- . (υπό εκδ.). *Η κοινωνική κινητικότητα υπό το πρίσμα του Spinoza. Μετάφραση: I. Πρελορέντζος. ζ*

- Καρκαγιάννη, Μ. (2022). Η θεωρία του χρόνου στη φιλοσοφία της διαφοράς του Ζιλ Ντελέζ. Στο Μπουρντάς, Κ. (επ.) (2022). *Αποκλίσεις και Συνηγήσεις, Εισαγωγή στο έργο του Ζιλ Ντελέζ*. Εκκρεμές.
- Kelly, M. G. (2010). *The political philosophy of Michel Foucault*. Routledge.
- Kelly, M. G. (2013). *Foucault's History of Sexuality Volume I, the Will to Knowledge: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh University Press.
- Κλήμης, Ι. (υπό εκδ.). Ζιλ Ντελέζ: Μονοσημαντότητα του Είναι και Διαφορά. Στο Μπαλτάς, Α., Δημητράκος, Θ. (Επιμ.) (υπό εκδ.). *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον Εικοστό Αιώνα, Τόμος 2, Κοινωνικές Επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου: ο γαλλικός δρόμος της έννοιας*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Lawlor, L. (2012). *Early twentieth-century continental philosophy*. Indiana University Press.
- Macherey, P. (2010). Από τον Κανγκιλέμ στον Φουκώ. Η δύναμη των κανόνων. Πλέθρον
- May, T. (2021). Εισαγωγή στην φιλοσοφία του Ζιλ Ντελέζ. *Opposito*.
- McLaren M.A. (2014). Desire. In Lawlor, L., & Nale, J. (Eds.). (2014). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.
- . (2014). Pleasure. In Lawlor, L., & Nale, J. (Eds.). (2014). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.
- Medina, J. (2011). Toward a Foucaultian epistemology of resistance: Counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism. *Foucault Studies*, 9-35.
- Morar, N., Gracieuse, M. (2016). *Against the Incompatibility Thesis: A rather Different Reading of the Desire-Pleasure Problem*. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 232-246) Edinburgh University Press.
- Μπαλτάς, Α., Δημητράκος, Θ. (υπό εκδ.) Εισαγωγή. Στο Μπαλτάς, Α., Δημητράκος, Θ. (Επιμ.) (υπό εκδ.). *Φιλοσοφία και Επιστήμες στον Εικοστό Αιώνα, Τόμος 2, Κοινωνικές Επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου: ο γαλλικός δρόμος της έννοιας*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μπουρντάς, Κ. *Εισαγωγή στο Ντελέζ* (2019) *Διαφορά και Επανάληψη*, Εκκρεμές.
- Nale, J. (2014). *Strategies (and Tactics)*. In Lawlor, L., & Nale, J. (Eds.). (2014). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (2005). Νίτσε: Η Ζωή σαν Λογοτεχνία. Αλεξάνδρεια.
- Nietzsche, F., (2010). *Πέρα από το καλό και το κακό*. Πανοπτικόν.
- . *Χαραυγή*
- . *Γενεαλογία*
- Olkowski, D. (2000). *Deleuze and Guattari: Flows of desire and the body*. In Silverman, H. J., (2000) (ed.) *Philosophy and desire*. (pp. 186-207). Routledge
- Oksala, J. (2005). *Foucault on freedom*. Cambridge University Press.
- Patton, P. (2016). Deleuze and Foucault: Political Activism, History and Actuality. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh University Press.
- Πρελορέντζος, Ι. (2022). Κριτική διάσταση και χειραφετητικές όψεις της λογοτεχνία στο φιλοσοφικό έργο του Gilles Deleuze. Στο Μπουρντάς, Κ. (επ.) *Αποκλίσεις και Συνηγήσεις, Εισαγωγή στο έργο του Ζιλ Ντελέζ*. Αθήνα: Εκκρεμές.

- Protevi, J., (2016). Foucault's Deleuzian Methodology of the Late 1970s. In In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh University Press.
- Rajchman, J. (1985). Michel Foucault: The freedom of philosophy. Columbia U Press.
- Sabot, P., (2022). Psychoanalysis in Question. Foucault, Castel, Deleuze-Guattari. In Colombo, A. (2022). (Ed.) *The Politics of Desire: Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*. Rowman & Littlefield.
- Simons, J. (2013). Power, Resistance and Freedom. In Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). *A companion to Foucault*. John Wiley & Sons.
- . (2013a). *Foucault & the political*. Routledge.
- Sauvagnargues, A., & FELDMAN, T. B. A. (2016). *Becoming and History: Deleuze's Reading of Foucault*. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 174-99). Edinburgh University Press.
- Schrift, A. D. (1995). *Nietzsche's French legacy*. Routledge.
- . (2000). *Spinoza, Nietzsche, Deleuze: an other discourse of desire*. In Silverman, H. J., (2000) (ed.) *Philosophy and desire*. (pp. 173-185). Routledge
- . (2022). *Ο Ντελέζ διαβάσει Νίτσε που διαβάσει Σπινόζα*. Στο Μπουντάς, Κ., (2022), (επιμ.) *Αποκλίσεις και Συνηγήσεις, Εισαγωγή στο έργο του Ζιλ Ντελέζ*. Αθήνα: Εκκρεμίες
- Sluga, H. (2005). Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche. In Gutting, G. (2005), (ed.) *The Cambridge companion to Foucault*, 2, 210-239.
- Smith, D. W. (2008). Gilles Deleuze. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . (2011). Deleuze and the question of desire: Towards an immanent theory of ethics. In Jun, N., Smith, D. (Eds.) *Deleuze and ethics*. (pp. 123-141). Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- . (2016). *Two concepts of resistance: Foucault and Deleuze*. In Morar, N., Nail, T., Smith, D.W. (2016). (Eds.) *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 264-84) Edinburgh University Press.
- . (2022). *Η ντελεζιανή επανάσταση: Δώδεκα καινοτομίες στην Διαφορά και Επανάληψη*. Στο Μπουντάς, Κ. (επ.) *Αποκλίσεις και Συνηγήσεις, Εισαγωγή στο έργο του Ζιλ Ντελέζ*. Αθήνα: Εκκρεμίες.
- Στυλιανού, Α. (2016). Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία. Πόλις.
- Toymentsev, S. (2010). Active/reactive body in Deleuze and Foucault. *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 5(11), 44-56.
- Thornton, E. (2020). On Lines of Flight: The Theory of Political Transformation in A Thousand Plateaus. *Deleuze and Guattari Studies*, 14(3), 433-456.
- Thompson, K. (2003). Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation. *Continental Philosophy Review*, 36(2), 113-138.
- . (2015). The final word on power: Foucault and Deleuze on Resistance (ανακοίνωση συνεδρίου, παραχώρηση από τον συγγραφέα)
- . (2016). Foucault and the "Image of Thought": Archaeology, Genealogy and the Impetus of Transcendental Empiricism. In Morar, N. (Ed.). (2016). *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh University Press.
- Τσακιστράκη, Χ. (2006). Αλήθεια, εξομολόγηση, υποκείμενο: στοιχεία για τη γενεαλογική κριτική της ψυχανάλυσης στον Φουκώ.

- Φουρτούνης, Γ. (2011). Ο ύστερος Φουκώ επιστρέφει στον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;. *Αξιολογικά*, τ. 25.
- . (υπό εκδ.). Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960 – 1969) και ο πρώιμος Ντερριντά: αποδόμηση σε «τελική ανάλυση».
- Voss, D. (2021). *On Desire: Spinoza in Anti-Oedipus*. in *Crisis and Critique*, 8(1), 5-11
- Zurn, P., & Thompson, K. (2021). *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group, 1970-1980*.
- Widder, N. (2004). Foucault and power revisited. *European Journal of Political Theory*, 3(4), 411-432.