

όπως ήξερε, με τεκμηριωμένα επιχειρήματα. Αλλά και πάλι έσφαλε. Ο «χορός» που τον κατέτρεχε ήταν πλέον ένας λαϊκός χείμαρρος, χωρίς κανένα ενδιαφέρον για επιστημονική συζήτηση. Βρέθηκε έτσι σε εξαιρετικά δυσχερή θέση και χωρίς καμία υποστήριξη (με ελάχιστες φωτεινές εξαιρέσεις από τον μη ακαδημαϊκό χώρο).

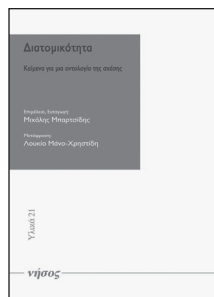
Ο Συκουτρής ισχυρίστηκε ότι τα σωματεία που ξεσηκώθηκαν εναντίον του ήταν έντιμα και ότι υπέκυψαν σε φιλικές πιέσεις ή τον δημοκοπικό θόρυβο, υπογράφοντας με καλή πίστη ένα έγγραφο που δεν ήξεραν πώς θα χρησιμοποιηθεί. Στην εκτίμησή του αυτή είχε πιθανότατα δίκιο. Πολύς κόσμος ασφαλώς παραπλανήθηκε και παρασύρθηκε, αλλά το θέμα δεν μπορεί να κλείσει έτσι εύκολα. Είναι άλλωστε αμφίβολο αν τόσο πολλά σωματεία θα παρασύρονταν με την ίδια ευκολία από διαφορετικές κατηγορίες. Κλειδί στην υπόθεση ήταν ο φόβος της ομοφυλοφιλίας, όχι η αγάπη για τις κλασικές σπουδές ή για τον Πλάτωνα. Η ελληνική κοινωνία του Μεσοπολέμου υπερασπιζόταν μια κυρίαρχη ερωτική ηθική με νύχια και με δόντια.

Γύρω από το θέμα αυτό θα μπορούσε να ανοίξει μια πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση. Εντοπίζοντας τους φόβους και τις ελπίδες κάθε εποχής, όλα όσα τη συσπειρώνουν και την περιχαράκωνουν, μπορούμε να την κατανοήσουμε και να την ερμηνεύσουμε καλύτερα. Σήμερα, για παράδειγμα, δεν υπάρχουν σοβαρά επαγγελματικά ή συντεχνιακά σωματεία που θα αφήνονταν να παρασυρθούν εύκολα από μια ρητορεία γύρω από θέματα ερωτικής ηθικής. Πολλά, ωστόσο, θα προσυπέγραφαν με μεγάλη ευκολία καταγγελίες για υποχώρηση σε εθνικά δίκαια. Η δημόσια συζήτηση για το παρελθόν περιστρέφεται, άλλωστε με πάθος, γύρω από ζητήματα που δίνουν την εντύπωση ότι συνδέονται με εθνικές διεκδικήσεις ή εθνικές απώλειες.

Όπως και να έχει, ο Συκουτρής σκόνταψε, χωρίς να θέλει, σε ένα εμπόδιο που ήταν σχεδόν αδύνατο να υπερβεί. Η ασφαλέστερη διέξοδος θα ήταν να αναχωρήσει από την Ελλάδα και να συνεχίσει μια λαμπρή καριέρα σε κάποια άλλη χώρα με ενδιαφέρον στις κλασικές σπουδές. Αλλά η λύση αυτή δεν φαίνεται να τον δελέασε (η Γερμανία είχε άλλωστε εισέλθει σε μια πολύ επικίνδυνη πορεία). Από πολύ νωρίς θεώρησε ότι εκτός από την επιστήμη ήθελε να υπηρετήσει την ελληνική παιδεία – με την ευρύτερη δυνατή έννοια. Έναν μόλις χρόνο πριν από τον θάνατό του άρχισε να επεξεργάζεται μια ιδέα για την πνευματική αφύπνιση της επαρχίας. Καλούσε, έτσι, ανθρώπους των γραμμάτων και της επιστήμης να αφιερώνουν 3 ή 4 ημέρες κάθε χρόνο σε εξορμήσεις από την Αθήνα για τη διοργάνωση ομιλιών, παραστάσεων, αρχαιολογικών εκδρομών, φιλολογικών συγκεντρώσεων και εκθέσεων βιβλίων. Ο ίδιος συμμετείχε άλλωστε ενεργά σε προγράμματα που θα χαρακτηρίζαμε σήμερα επιμороφωτικά. Κάθε σκέψη για εγκατάλειψη της Ελλάδας ισοδυναμούσε με εγκατάλειψη του οράματός του.

Ο Συκουτρής βρέθηκε έτσι σε ένα τραγικό αδιέξοδο. Όπως το διατυπώνει πολύ σωστά ο Θεοδωρόπουλος, αν οι εχθροί του δεν δίστασαν να του επιτεθούν όταν μιλούσε στο όνομα του Πλάτωνα, θα τον κατακρεουργούσαν όταν αποφάσιζε να μιλήσει μόνος του, στο όνομα της δικής του σκέψης. Φαίνεται λοιπόν πιθανό ότι επέλεξε να ενεργήσει ακολουθώντας το σωκρατικό παράδειγμα. Ο θάνατός του θα μπορούσε να γίνει μια μεγάλη παρακαταθήκη. Μπορεί να έβαζε τέλος στην επιστημονική του παραγωγή, αλλά θα δυνάμωνε το πλούσιο έργο που είχε ήδη εκπονήσει. Όπως το διατύπωνε ο ίδιος σε δημόσια διάλεξη, λίγο πριν από την αυτοκτονία του, ο θάνατος επισφραγίζει όλες τις άλλες πράξεις και τους δίνει νόημα, μπορεί μάλιστα να θεωρηθεί έκρηξη ηφαιστείου και, περισσότερο, ως τελείωση παρά τέλος.

Αλλά ακόμα και αν δεν επέλεξε τον θάνατο ως συνειδητή παρακαταθήκη, το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο. Ο Συκουτρής παραμένει ένα μεγάλο παράδειγμα. Το έργο του επιζεί και διαδίδεται. Το Συμπόσιό του έχει γίνει σημείο αναφοράς και θεωρείται ως η μεγαλύτερη δικαίωση του προγράμματος που ξεκίνησε με τόση επιτυχία ο πατριώτης του, ο Κοραΐς. Το ευτύχημα είναι ότι υπάρχει σήμερα στην Ελλάδα ένας σημαντικός αριθμός ικανών φιλολόγων που μεταφράζουν και σχολιάζουν έργα της αρχαίας γραμματείας με μεγάλη επάρκεια (μολονότι λίγοι προχωρούν, όπως αυτός, σε κριτικές εκδόσεις). Και αν προσθέσουμε σε αυτούς τους έλληνες φιλόλογους που εργάζονται στο εξωτερικό, από επιλογή ή, συνηθέστερα, από ανάγκη, το συμπέρασμα είναι εντυπωσιακό. Η κλασική φιλολογία έχει κάνει στην Ελλάδα άλματα μέσα σε μόλις δύο με τρεις γενεές. Ο Συκουτρής δεν θα μπορούσε να προβλέψει μια τέτοια εξέλιξη. Είναι, ωστόσο, πιθανόν ότι την οραματίστηκε.



## Η ΣΚΕΨΗ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

### ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ

Για το βιβλίο:

Μιχάλης Μπαρτσιδής (επιμ.), *Διατομικότητα: κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λουκία Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014, 479 σ.

As μην μετρήσουμε τα λόγια μας. Ο τόμος που επιμελήθηκε ο Μιχάλης Μπαρτσιδής είναι ένα πολύ σημαντικό βιβλίο, μια συμβολή στα ελληνικά γράμματα, καθώς μας εισάγει στην έννοια και την προβληματική της *διατομικότητας*, αλλά και εισάγει την έννοια στην εγχώρια φιλοσοφική συζήτηση, την πολιτογραφεί. Αλλά η σημασία του δεν εξαντλείται σε αυτό. Δεν πρόκειται για ένα βιβλίο που απλώς παρακολουθεί, με κάποια χρονική υστέρηση, μια τάση της διεθνούς έρευνας: το βιβλίο *μετέχει* μιας τάσης αιχμής, σε πραγματικό χρόνο. Ως εκ τούτου, η επικαιρότητα του βιβλίου, με το πλέον ουσιαστικό νόημα, ο *καιριος* χαρακτήρας του, μόνο κατά συμβεβηκός περιορίζεται στα όρια που αναγκαστικά επιβάλλει η γλώσσα του: το βιβλίο θα μπορού-

*Ο Γιώργος Φουρτούνης διδάσκει φιλοσοφία στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου.*

σε επάξια να κυκλοφορούσε ταυτόχρονα στη διεθνή αγορά των ιδεών και των λόγων, και θα ήταν εξίσου σημαντικό. Όλα αυτά συμπυκνώνονται στην «Εισαγωγή» του τόμου, του ίδιου του Μιχάλη Μπαρτσίδα, ένα κείμενο περίπου 130 σελίδων, που κάλλιστα θα μπορούσε να συνιστά μια αυτοτελή μονογραφία για τη διατομικότητα σε όλες τις όψεις της, τις ποικίλες καταβολές της, την πολύπλευρη συνδιαλλαγή της με ολόκληρη την ιστορία της φιλοσοφίας, ξεκινώντας από τους προσωκρατικούς και φτάνοντας μέχρι τα πλέον πρόσφατα ρεύματα της σύγχρονης κριτικής σκέψης, πολλά από τα οποία τροφοδοτεί ευθέως. Αλλά επίσης, και ίσως κυρίως, όπως θα δούμε, είναι ένα κείμενο που αναδεικνύει τις επιτακτικές και απαράκαμπτες πολιτικές και ηθικές επιπτώσεις της έννοιας σήμερα.

Πέραν αυτού του εισαγωγικού κειμένου, θα ήθελα να επισημάνω το «Σημείωμα για τη μετάφραση», που έπεται, της Λουκίας Μάνο-Χρηστίδη, της μεταφράστριας των περισσότερων κειμένων του βιβλίου. Το σημείωμα δεν είναι μόνο φιλολογικής, αλλά και φιλοσοφικής σημασίας: ένα μικρό, αλλά πυκνό και ουσιαστικό φιλοσοφικό δοκίμιο, το οποίο εν πολλοίς αποτυπώνει τη σπουδαία *φιλοσοφική* –και όχι μόνο γλωσσική– δουλειά που αντιπροσωπεύει η μετάφραση των κειμένων. Έχουμε λοιπόν, εκτός των άλλων, και ένα μεταφραστικό γεγονός, *μεταφραστικό-φιλοσοφικό*, που δεν πρέπει να παραλείψουμε να χαιρέτισουμε.

Το κυρίως μέρος του βιβλίου απαρτίζεται από μια μεγάλου εύρους, εξαιρετικά στοχασμένη και σταθμισμένη επιλογή κειμένων, μια *ανθολογία της διατομικότητας*, που παρέχει τη χαρτογράφηση του τοπίου της σύγχρονης διατομικής προβληματικής και την τοποθετεί στο πλέγμα των άμεσων ή έμμεσων, διακειμενικών αναφορών της. Η αρχιτεκτονική της ανθολόγησης διαμορφώνεται από 4 ενότητες: κλασικά κείμενα, στα οποία ο Μπαρτσίδης εντοπίζει τις πηγές της έννοιας (κείμενα των Σπινόζα, Χέγκελ, Μαρξ και Φρόιντ)· άμεσες αναφορές στην έννοια: κείμενα των Κοζέβ (Κοζένε), Λακάν (Lacan), Γκολντμάν (Goldman), και βέβαια του Σιμοντόν (Simondon), «του βασικού υπεύθυνου για την ανάδυση της νέας προβληματικής» (σ. 108) της διατομικότητας· κείμενα που συνιστούν συναφείς προσεγγίσεις, έστω και αν η έννοια δεν πρωταγωνιστεί αυτοπροσώπως σε αυτά: κείμενα των Ζίμελ (Simmel), Βέμπερ (Weber), Χάμπερμας (Habermas), Κουλιολί (Culioli)-Νορμάν (Normand) και Λεσερέκλ (Lecerclé)· τέλος, κείμενα που ανήκουν στην πρόσφατη επεξεργασία της προβληματικής της διατομικότητας: κείμενα των Μπαλιμπάρ (Balibar), Ντελέζ (Deleuze), ντελ Λουκέζε (del Lucchese), Βίρνο (Virno), Κιέζα (Chiesa) και Μορφίνο (Morfino).

Μέσα από αυτή τη διάρθρωση του βιβλίου διακρίνονται κυρίως δύο άξονες, δύο γενεαλογίες συναντήσεων και οι προεκτάσεις τους: ο άξονας Μαρξ-Φρόιντ, και ο άξονας Σπινόζα-δομισμός, όπως εξάλλου αφήνει να εννοηθεί ο Μπαρτσίδης στην «Εισαγωγή» του (σ. 38-39, 59). Και στο σημείο συνάντησης αυτών των αξόνων, ως «απούσα αιτία» της τρέχουσας διατομικής προβληματικής, θα εντοπίζαμε το όνομα που λείπει από τα περιεχόμενα αλλά αποτελεί ίσως τη συχνότερη αναφορά των πρόσφατων επεξεργασιών, εκείνου του Αλτουσέρ (Althusser).

Από τη μια πλευρά, ο Αλτουσέρ υπήρξε αναμφίβολα ο καταλύτης της συνάντησης ενός διακριτού δομισμού και ενός διακριτού ρεύματος σπινοζικών σπουδών, μια συνάντηση με *διατομικό χαρακτήρα*, καθώς κανένας από τους πόλους της δεν προϋπήρχε της συνάντησης: ήταν μια συνάντηση που συγκρότησε τους όρους που την καθόρισαν, η συγκροτητική σχέση ενός *σπινοζικού δομισμού* και ενός *δομιστικού σπινοζισμού*, που περυστράφηκε γύρω από την έννοια της *εμμένειας*. Από την άλλη

πλευρά, παρήγαγε, αλλά και παρήχθη ο ίδιος, από τη συνάντηση Μαρξ και Φρόιντ, χωρίς να χρειαστεί να υπαχθεί σε καμία εκδοχή φροϋδο-μαρξισμού: βρισκόμαστε εδώ στην καρδιά της διατομικής προβληματικής, στον βαθμό που, όπως σημειώνει ο Μπαρτσίδης, με τη διατομικότητα «η ψυχική και η κοινωνική ατομικότητα δεν [...] νοούνται ως δύο διαδοχικές αλλά ως συγχρονικές ατομικεύσεις, ως η ίδια διαδικασία που παράγει κάτι εσωτερικό και κάτι εξωτερικό» (σ. 42). Ο Μορφίνο μάλιστα θα *ορίσει* το διατομικό ως τη συνάρθρωση του ιδεολογικού και του ασυνείδητου, την οποία υποδεικνύει το αλτουσεριανό εγχείρημα, υπό τον όρο «να τολμήσουμε να διασχίσουμε το αδιαπέραστο πεδίο που χωρίζει την ψυχανάλυση και τον μαρξισμό, αυτή τη γη του κανενός, που είναι πιο εύκολο κανείς να την παρακάμψει παρά να την αντιμετωπίσει εννοιολογικά» (σ. 472-473).

Αλλά ήδη συζητάμε την έννοια της διατομικότητας. Για να συνεχίσουμε, ας ακολουθήσουμε το νήμα που προτείνει ο Μπαρτσίδης για την προσπέλασή της. Η διατομικότητα, λοιπόν, επιχειρεί να απαντήσει στο (πανάρχαιο άλλωστε) πρόβλημα της *ατομικεύσης*: *πώς ένα άτομο γίνεται αυτό που είναι*, και *συγχρόνως ξεχωρίζει από τα άλλα*;

Στο ερώτημα αυτό έχουν δοθεί ιστορικά δύο πολύ γενικές απαντήσεις, που καθόρισαν αυτό που ο Μπαρτσίδης επισημαίνει ως το δίλημμα μεταξύ *ατομιστικής* (με την έννοια του atom) και *ολιστικής* προσέγγισης – ή, με αναφορά ειδικά στα ανθρώπινα, μεταξύ μιας ατομιστικής (αλλά εδώ κυρίως με την έννοια του individual) και μιας κοινοτιστικής απάντησης. Έχουμε δηλαδή την αντιπαράθεση, εξαιρετικά γενική και με αναρίθμητες παραλλαγές, δύο φαινομενικά αντίπαλων ή και αντιθετικών, αλλά ουσιαστικά συνένοχων αντιλήψεων για τη *σχέση όλου και ατόμου*. Στην ολιστική (ή υλομορφική) προσέγγιση, το όλο, ως *μορφή ή ουσία*, προϋπάρχει και λειτουργεί ως τελικό αίτιο, εκ των προτέρων δεδομένο και ενεργό, *υπερβατικό* ως προς το πεδίο των ατόμων ή της ύλης. Η μορφή «μορφοποιεί» ή «διαμορφώνει» την ύλη, υποτάσσει τα άτομα, τα καθιστά οργανικά μέρη της, σε μια *τελεολογική* διαδικασία. Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με την ατομιστική προσέγγιση (που έρχεται και αυτή από την αρχαιότητα, αλλά συμπεριλαμβάνει και τον σύγχρονο, «απομαγευμένο» φυσικαλισμό), το όλο ή η μορφή κατανοείται ως *μεταβατικό*, αιτιοκρατικό αποτέλεσμα «επαρκών» αιτιών, ως παράγωγο της αλληλεπίδρασης των εκ των προτέρων δεδομένων ατόμων της. Εν ολίγοις, θα λέγαμε ότι το δίλημμα αυτό ορίζεται από την κατανομή προτεραιότητας στο πλαίσιο της σχέσης όλου και ατόμων: είτε αποδίδουμε προτεραιότητα στο όλο, είτε στα άτομα. Μοιάζει, λοιπόν, συμμετρικό.

Ωστόσο, όπως έχει δείξει ο Ντερριδά (Derrida),<sup>1</sup> και όπως ο ίδιος ο Μπαρτσίδης μας θυμίζει (σ. 118, σημ. 3), τα δίπολα της μεταφυσικής, όπως και αυτό, δεν είναι συμμετρικά, δεν είναι ισότιμα ως προς τους πόλους που συσχετίζουν. Πάντα ένας πόλος κυριαρχεί, και αυτός, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, παραπέμπει στο *ιδεατό*, με την πλέον γενική έννοια, δηλαδή σε μια υπερβατική διάσταση του Είναι. Έτσι και εδώ, παρά τη φαινομενική συμμετρικότητα του διλήμματος, ο ολισμός κυριαρχεί έναντι του ατομισμού, που αποτελεί τον υποτελή πόλο. Αυτή η κυριαρχία βρίσκεται στην καρδιά μιας εγγενούς αντινομίας της ατομιστικής απάντησης στο ερώτημά μας: σε αυτήν, τα άτομα, ενώ υποτίθεται ότι έχουν την προτεραιότητα, προϋποτίθενται ως *εξαρχής ολοποίησιμα* – είναι, θα λέγαμε, ήδη «μορφοποιημένα»: τα άτομα φέρουν εξ υπαρχής τη σφραγίδα του όλου, συνιστούν ήδη, τουλάχιστον εν δυνάμει, οργανικά στοιχεία του. Η κατηγορία του όλου, δηλαδή, διέπει και την ατομιστική αντίληψη.

Αυτή η ιεραρχημένη συνεννοχία ολισμού και ατομισμού έχει ως συνέπεια η απάντηση και των δύο στο πρόβλημα της ατομίκευσης να παίρνει τη μορφή μιας γενέσεως, με εκκίνηση μια αρχή: σύμφωνα με τη διατύπωση του Σιμοντόν: «εκκινώντας από το ήδη συγκροτημένο και δεδομένο άτομο, προσπαθούν να συναγάγουν τις συνθήκες της ύπαρξής τους»: παρατίθεται από τον Μορφίνο (σ. 449). Όπως σχολιάζει ο Μορφίνο, η ιδέα της αρχής ή της προέλευσης, από την οποία εκπορεύεται η γένεση του ατόμου, «δεν είναι παρά ο εννοιολογικός αναδιπλασιασμός του ατόμου» ή «το εννοιολογικό διπλότυπό του» (σ. 449). Με άλλα λόγια, το ιεραρχικό σύστημα αυτών των δύο γενικών τοποθετήσεων υποτάσσει την ατομίκευση, τη διαδικασία ανάδυσης του ατόμου, στο ήδη συγκροτημένο άτομο, που ταυτοποιείται ως ουσία.

Η διατομικότητα, τώρα, έχει ως θέμα αυτήν ακριβώς τη σχέση όλου και ατόμου, ή κοινωνίας και (ανθρώπινου) ατόμου, και επιχειρεί τη δική της απάντηση στο πρόβλημα της ατομίκευσης. Υπό αυτήν την έννοια, τοποθετείται στη μεγάλη μεταφυσική συζήτηση, που ανάγεται στην προκλασική αρχαιότητα. Ωστόσο, η διατομικότητα δυσλειτουργεί στο μεταφυσικό πλαίσιο στο οποίο εξαρχής εντάσσεται: παράγει και αναδεικνύει εντάσεις. Η διατομικότητα αρνείται τη (λεόντειο) συνεννοχία των δύο μεγάλων και γενικών τοποθετήσεων που μόλις επισκοπήσαμε, δηλαδή το παιχνίδι εναλλαγής στην απόδοση προτεραιότητας στον έναν ή τον άλλο πόλο, την κοινωνία ή το άτομο. Η αντιπαλότητα της διατομικότητας χαρακτηρίζεται από *ασυμμετρία* – με μια χαλαρά κουνιανή έννοια: δεν ανάγεται σε μια αντιστροφή προτεραιότητας, η οποία θα προβλεπόταν από το όλο σύστημα και θα σεβόταν την ιεραρχική δομή του, αλλά προσβλέπει στην *αποδόμηση* αυτής της εντέλει μεταφυσικής δομής, όπως θα έλεγε ο Ντερνιτά, αλλά και όπως μας θυμίζει ο Αλτουσέρ, ο οποίος αναζητούσε έναν άλλο ολισμό, μια ασύμμετρη υλιστική διαλεκτική, που δεν θα προέκυπτε από την αντιστροφή της ιδεαλιστικής, υπαγόμενη έτσι στο ίδιο σύστημα που καθιστούσε αυτήν την τελευταία κυρίαρχη.<sup>2</sup>

Αυτή η ασύμμετρη αντιπαλότητα, όχι προς τη μια ή την άλλη τοποθέτηση, αλλά προς το σύστημά τους, ισοδυναμεί, όπως λέει ο Μπαρτσίδη, με το γεγονός ότι η διατομικότητα είναι «μια έννοια που μας βοηθά να ξεπεράσουμε τη θέση προτεραιότητας του ατόμου έναντι της κοινωνίας ή το αντίστροφο, [και] να θέσουμε πλέον τη σχέση των δύο όρων ως ανοικτή σχέση καθορισμού αλλά και ως σχέση δημιουργική» (σ. 16). Εν ολίγοις, απέναντι στην προτεραιότητα του ατόμου ή της κοινωνίας/όλου, τώρα πλέον είναι η ίδια η σχέση τους που αποκτά προτεραιότητα. «Σε όλες τις εκδοχές του προηγούμενου διλήμματος», συνεχίζει ο Μπαρτσίδη, «οι οντότητες των δύο όρων ταυτοποιούνται ως παγιωμένες μεταφυσικές κατηγορίες ενός δυισμού, η υπέρβαση του οποίου υποβάλλει την ιδέα ενός τρίτου όρου (την ίδια τη σχέση) που θα αναλάβει την προτεραιότητα επί αυτών» (σ. 16-17).

Η διατομικότητα θέτει λοιπόν το αίτημα μιας οντολογίας της σχέσης, που δεν συσχετίζει πλέον ήδη συγκροτημένους και ταυτοποιημένους όρους, αλλά όρους που συγκροτούνται εντός της σχέσης, η οποία αποκτά έτσι προτεραιότητα, και, με την ίδια κίνηση, οι όροι, δηλαδή η κοινωνία και τα ανθρώπινα άτομα, δεν συγκροτούνται πλέον διά μιας «γένεσεως», με αφητηρία την ουσία του συγκροτημένου όντος, που απλώς προβάλλεται στο παρελθόν του: τώρα, στη συγκρότηση του ατόμου, συλλογικού ή ενικού, προτεραιότητα δεν έχει πλέον το ταυτοποιημένο άτομο έναντι της διαδικασίας, αλλά η διαδικασία, η ατομίκευση, έναντι του ατόμου. Το άτομο πλέον εκλαμβάνεται

ως μια φάση της διαδικασίας ατομίκευσης, ως «μια μεταβατική ισορροπία των διαδικασιών παραγωγής του» που το ξεπερνούν, ως μια *σχετική πραγματικότητα*, και αυτό, όπως λέει ο Σιμοντόν, κατά δύο έννοιες: «επειδή δεν είναι όλο το ον και επειδή προκύπτει από μια κατάσταση του *είναι* κατά την οποία δεν υπήρχε ούτε ως άτομο ούτε ως αρχή της ατομίκευσης»: παρατίθεται από τον Μορφίνο (σ. 449): η έμφαση έχει προστεθεί). Με τα λόγια του Μπαρτσίδη, «μέσω της κριτικής επανεξέτασης της κλασικής διχοτομίας ατόμου/κοινωνίας, οι θεωρίες της διατομικότητας προτείνουν μια εννοιολόγηση τόσο του “ατομικού” όσο και του “συλλογικού” ως σχέσης και υποστηρίζουν την προτεραιότητα της διαδικασίας της ατομίκευσης έναντι της απλής και μεμονωμένης ή ιδιαίτερης και χωριστής ατομικότητας και της συναθροιστικής συλλογικότητας» (σ. 15).

Έχουμε λοιπόν μια οντολογία, όπου «η σχέση δεν συλλαμβάνεται ως κάτι που συμβαίνει μεταξύ δύο ουσιών αλλά, αντιθέτως, η σχέση είναι η ίδια η πραγματικότητα» (Μπαρτσίδη, σ. 31). Αλλά, ισχυρίζομαι, εδώ ο όρος οντολογία αλλάζει νόημα, όπως εξάλλου και ο όρος *πραγματικότητα* ή ο όρος *ον*, στο μέτρο που αναφέρονται στη σχέση – όπως, π.χ., όταν γράφει ο Σιμοντόν ότι πρέπει «να θεωρούμε την πραγματική σχέση ως έχουσα τάξη όντος»: παρατίθεται από τον Μορφίνο (σ. 452). Δεν έχουμε να κάνουμε πλέον με μια ουσιοκρατική οντολογία, που θα ανήγαγε πλέον σε ουσία την ίδια τη σχέση, μια οντολογία που, ενώ θα απο-υποστασιοποιούσε τους όρους θα είχε το ειρωνικό αποτέλεσμα, παράδοξο αλλά ωστόσο νοητό, να υποστασιοποιεί τη σχέση. Γνωρίζουμε ότι ο κίνδυνος αυτός έχει λάβει, μεταξύ πολλών άλλων μορφών, και εκείνη ενός «ημερημένου» δομισμού, αν μου επιτρέπετε, ή, όπως λέει ο Μπαρτσίδη, «μιας λανθασμένης πρόσληψης της δομιστικής σχέσης, που κατανούσε τη δομή ως σταθερή τάξη» (σ. 43), δηλαδή ως λογικά παγιωμένη σχέση ή σύστημα σχέσεων. Η διατομικότητα διαφεύγει αυτού του κινδύνου με έναν τρόπο συνεπή προς τον εαυτό της, που την καθιστά μια *ριζική* οντολογία της σχέσης: υπάγοντας τη σχέση στη δική της, σχεσιακή οντολογία, προτείνοντας δηλαδή μια *σχεσιακότητα της ίδιας της σχέσης*, αποδεχόμενη –ή μάλλον υπερασπιζόμενη ενεργητικά– την άπειρη αναδρομή που ενέχεται σε αυτή τη θέση. Πρόκειται για την κατηγορία της «σχέσης σχέσεων», που διαπερνά τη διατομική προβληματική, και μάλιστα ad infinitum. Π.χ., η γνώση, που δεν γίνεται πλέον αντιληπτή ως *ιδιοποίηση* της σχέσης κοινωνία-ατομο, από έναν σταθερό παράγοντα, δηλαδή ως αφαίρεση και κατοχή (από ένα προϋπάρχον *υποκείμενο της γνώσης*) της ουσίας αυτής της σχέσης, πράγμα που θα ανήγαγε τη σχέση σε ένα ταυτοποιημένο *αντικείμενο γνώσης*: στη διατομική προβληματική, η γνώση της σχέσης κατανοείται πλέον ως μια *σχέση* προς τη σχέση κοινωνία-ατόμο, με τη διατομική έννοια της σχέσης, όπου «η οντολογία της σχέσης επιτελεί τη γένεση της σκέψης συγχρόνως με την γένεση του αντικειμένου της» (Μπαρτσίδη, σ. 17).

Δεν έχουμε λοιπόν μόνο τη σχέση ατόμου-περιβάλλοντος, ή υποκειμένου και κοινωνίας, αλλά τη σχέση και των δύο αυτών πόλων (στη μεταξύ τους σχέση) με ένα *προ-ατομικό* επίπεδο, τη σχέση της σχέσης τους με ένα *προ-ατομικό* επίπεδο – ή, ακολουθώντας τον Μορφίνο (σ. 449-450), έχουμε τη *διττή* σχέση του ατόμου όχι μόνο με το περιβάλλον ή την κοινωνία, αλλά και με το *προ-ατομικό*.

Δεν έχω το περιθώριο να συζητήσω εδώ αυτό το *προ-ατομικό*. Αυτό που κυρίως με ενδιαφέρει είναι ότι έχουμε εδώ τη *σχεσιακότητα της ίδιας της σχέσης*, μια διαρκή αναδίπλωση της σχέσης, που σε κάθε «οριζόντιο» επίπεδο σχέσεων προσθέτει μια «κάθετη» διάσταση, ένα σχετισμό της ίδιας της σχέσης. Εί-

ναι υπ' αυτούς τους όρους, κατά τη δική μου ανάγνωση, που το προ-ατομικό στη διατομικότητα μπορεί να κατανοηθεί «κατ' αναλογία με τη σπινοζική υπόσταση ως αιτιακή ενότητα των διαφοροποιήσεων», όπως επισημαίνει ο Μπαρτσίδης (σ. 42-43). Η σχεσιακότητα της σχέσης είναι το ανάλογο της σπινοζικής εμμένειας ανάμεσα στην υπόσταση και το σύμπαν των τρόπων, δηλαδή την ανοιχτή ολότητα και διάδραση των τρόπων μεταξύ τους· η σχεσιακότητα της σχέσης είναι το ανάλογο της εμμένειας μεταξύ *natura naturans* και *natura naturata*, στον Σπινόζα.

Εδώ έγκειται, κατά κύριο λόγο, κατά τη δική μου ανάγνωση πάντα, η κρίσιμότητα της διατομικότητας, το πολύ σημαντικό που έχει να συνεισφέρει στην κατανόηση της εμμένειας και της επίπτωσής της στον σπινοζικό δομισμό και τα ρεύματα κριτικής σκέψης που αυτός τροφοδότησε. Η διατομικότητα, με αυτήν την ανεξάλειπτη σχεσιακότητα της σχέσης, έρχεται να επιρρώσει αυτό που υποστηρίζω ότι αποτελεί ουσιώδες στοιχείο της εμμένειας, το οποίο παίρνει τη μορφή μιας *συγκροτησιακής αντινομίας*.<sup>3</sup> Μιλώ για αντινομία επειδή, κατά μια έννοια, η εμμένεια *καταργεί* ακριβώς αυτήν την κάθετη διάσταση της σχεσιακότητας: η εμμένεια στον Σπινόζα αναιρεί τον dualισμό μεταξύ της Υπόστασης και του κόσμου των τρόπων. Αυτό φέρει η έννοια, αυτό λέει σε ένα προφανές επίπεδο. Από την άλλη πλευρά, όμως, η εμμένεια δηλώνει ακριβώς μια *σχέση*, όπου κάτι είναι εμμενές *σε* κάτι «άλλο», πράγμα που συνεπάγεται ότι η αναιρούμενη δικιότητα μεταξύ των όρων της σχέσης δεν μπορεί ποτέ να εξαλειφθεί: αποτελεί το όριο πέραν του οποίου η εμμένεια παύει να αποτελεί αυτό που είναι.

Ο ισχυρισμός αυτός μοιάζει να υπονομεύει το κριτικό και ανατρεπτικό δυναμικό της εμμένειας: την άρση κάθε υπερβατικού dualισμού, ακριβώς. Θυμίζω την περίφημη φράση του Ντελέζ: «κάθε φορά που ερμηνεύουμε την εμμένεια ως εμμενή *σε* κάτι, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι αυτό το κάτι επανεισάγει το υπερβατικό».<sup>4</sup> Σύμφωνα με μια δημοφιλή ερμηνεία, αυτό είναι το σημείο όπου ο Ντελέζ απομακρύνθηκε από τον Σπινόζα για να θέσει το αίτημα μιας «απολυτοποίησης της αρχής της εμμένειας»,<sup>5</sup> αίτημα που θα εκπληρωνόταν εν τέλει στην «καθαρή εμμένεια» του Ντελέζ,<sup>6</sup> όπου «η εμμένεια είναι εμμενής μόνο στον εαυτό της [...] δεν είναι *σε* κάτι».<sup>7</sup> Σύμφωνα με έναν επιφανή ειδικό του Ντελέζ, το πρόγραμμα αυτό ισοδυναμούσε με «ένα είδος Σπινοζισμού χωρίς υπόσταση» (*Spinozism minus substance*),<sup>8</sup> ένα σύμπαν αποκλειστικά τρόπων.

Αλλά, ισχυρίζομαι (κατ' ανάγκη μόνο υπαινικτικά και διακηρυκτικά εδώ), αυτή η απάλειψη της υπόστασης, στην κάθετη διάσταση, θα τη μετέφερε στο οριζόντιο επίπεδο των τρόπων, υπό τη μορφή *υποστασιακών τρόπων*, δηλαδή τρόπων που θα είχαν *προτεραιότητα* επί των σχέσεών τους. Δηλαδή, η «καθαρή εμμένεια» θα αναιρούσε την ίδια την εμμένεια, που θα εξέπιπτε στους καταστατικούς αντιπάλους της, τη μεταβατικότητα ή τον ατομισμό, και κατ' επέκταση στην υπερβατικότητα ή τον ολισμό, στον οποίο η πρώτη είναι υποτελής. Με άλλη διατύπωση: η εμμένεια, για να έχει νόημα και περιεχόμενο ως έννοια, δηλαδή για να διατηρεί την κριτική και ανατρεπτική δραστηριότητά της, *εξαρτάται από αυτό ακριβώς που αντιμάχεται και αναιρεί*: η εμμένεια, για να είναι η έννοια που είναι, είναι υποχρεωμένη να *καταφάσκει αυτό που αρνείται*, δηλαδή το «μεταξύ» μεταξύ των όρων της. Σε αυτό το πλαίσιο τοποθετώ, εγώ τουλάχιστον, την ερμηνεία του Μπαρτσίδη για το γεγονός ότι ο Ντελέζ «συναντήθηκε με την έννοια της διατομικότητας [στον Σιμοντόν] αλλά διήλθε και έφυγε προς τις δικές του κατευθύνσεις, που διακατέχονταν από την εμμονή του στην απαραιτήτως μονοσημία του είναι» (σ. 57). Συνεπώς, η απάλειψη της υπό-

στασης, όπως ακριβώς και η παράλειψη της σχεσιακότητας της ίδιας της σχέσης, θα ακύρωναν τόσο την εμμένεια όσο και τη διατομικότητα. Αντιθέτως, και στις δύο περιπτώσεις, η συνέπεια προς τις αντίστοιχες προβληματικές, ή, ενδεχομένως, την κοινή προβληματική τους, επιβάλλει μια ανεξάλειπτη δικιότητα ανάμεσα στον κόσμο των τρόπων και την υπόσταση, ή ανάμεσα στην οντολογική κατηγορία της σχέσης και τον αναδιπλασιασμό της, τη σχεσιακότητα της ίδιας της σχέσης, έναν αναδιπλασιασμό που όχι μόνο δεν εξαλείφεται αλλά πολλαπλασιάζεται επ' άπειρον, προς τα πάνω και προς τα κάτω, ως επάλληλες *σχέσεις σχέσεων*, χωρίς απαρχή ή τέλος, χωρίς τελικό άτομο προς τα κάτω, άτομο που δεν θα επιδεχόταν περαιτέρω τμήσης, και χωρίς τελικό όλο προς τα πάνω, το όλο όλων των όλων, που δεν θα μπορούσε, με τη σειρά του, να αποτελέσει άτομο ή μέρος σε ένα ακόμα ευρύτερο όλο.

Το ζήτημα αυτό είναι έμπλοκο θεωρητικών και πολιτικών επιπτώσεων. Θέλω να σταθώ στο παράδειγμα διατομικής συγκρότησης που ευθύς εξαρχής δίνει ο Μπαρτσίδης: το διακύβευμα της ολοκλήρωσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης, όπως επανακαθορίζεται από το συμβάν των μεταναστών, «που δεν αθροίζονται στο όλον ως πολίτες κάποιου κράτους-μέλους, συνεπώς αποτελούν ένα "υπόλειμμα" που κυκλοφορεί ανάμεσα στα κράτη-έθνη και το οποίο θέτει, από την ύπαρξή του και μόνο, το αίτημα της θεσμικής αναγνώρισης». Το αίτημα αυτό αναδεικνύει ως ανεπαρκή «τη συνάθροιση των κρατών (ως ατόμων) σε μια διεθνή (inter-national) ένωση», επειδή ακριβώς αυτή «αποτελεί μια *απλή σχέση*»: αντίθετα, «η συνθετότερη και *εντατικότερη*, υπερ-εθνική ή δια-εθνική (trans-national)<sup>9</sup> ένωση [...] προσφέρει τη δι-ατομική σύνδεση μεταξύ του υπολείμματος, που εντοπίζεται *οριζόντια* "ανάμεσα στα άτομα", και του νέου ολοκληρωμένου θεσμού. Ο συνδυασμός της *οριζόντιας δικτύωσης* και της *κάθετης ολοκλήρωσης* δείχνει [...] τις δυνατότητες κατανόησης της πραγματικότητας με βάση το σύνθετο μοντέλο της διατομικότητας» (Όλα τα παραθέματα αυτής της παραγράφου είναι από τη σ. 18· όλες οι εμφάσεις είναι δικές μου, Γ.Φ.).

Αυτό το παράδειγμα για τη διατομική συγκρότηση που δίδει ο Μπαρτσίδης είναι με τη σειρά του παραδειγματικό της διαρκούς συνύφανσης του θεωρητικού και του πολιτικού στο κείμενό του –όχι ως εφαρμογή του θεωρητικού, ούτε παίρνοντας το πολιτικό ως πρώτη ύλη του θεωρητικού (δηλαδή όχι αποδίδοντας προτεραιότητα στο θεωρητικό ή το εμπειρικό/πραγματικό), αλλά ως ουσιώδης και αμοιβαίος προσδιορισμός *και των δύο*, ως *διατομική σχέση*, που *σχετίζεται η ίδια*, ούτε λίγο ούτε πολύ, με μια νέα κατανόηση και πράξη της *ελευθερίας*: ο Μπαρτσίδης θα ορίσει την «ελευθερία ως σχέση γνώσης και πολιτικής», με αναφορά στο «τρίτο είδος γνώσης» του Σπινόζα.

Δεν μπορώ να επεκταθώ εν προκειμένω. Ένα μόνο ακόμα παράδειγμα, κατά τη γνώμη μου εξαιρετικά σημαντικό. Ο Μπαρτσίδης προβαίνει στον (προφανή) συσχετισμό της διατομικής σχέσης κοινωνίας και ατόμου με τη *σχέση κοινωνίας και υποκειμένου*, που περνά από την εξίσου διατομική συγκρότηση του ατόμου σε υποκείμενο, σημείο συνάντησης μεταξύ μαρξισμού και ψυχανάλυσης, όπως είδαμε. Βάζει έτσι στη συζήτηση την «απορία του υποκειμένου». Πρόκειται για μια σχέση που οι κλασικές προσεγγίσεις προσπαθούσαν να διερευνήσουν με τους όρους του διπόλου καθυπόταξη-ελευθερία, σε συνάρτηση με το παιχνίδι της προτεραιότητας της κοινωνίας ή του ατομικού υποκειμένου. Σε αυτό το παιχνίδι, η σχέση ήταν σχέση αντίστροφης αναλογίας: όσο ισχυρότερη η κοινωνική συγκρότηση τόσο ελλειμματική η ισχύς ή η ελευθερία του υποκειμένου, και τόσο λιγότερο «υποκείμενο» ήταν το υποκείμενο.

Απεναντίας, η διατομική προβληματική, όπως συνδέεται με το ρεύμα του δομισμού, στην πλέον κριτική εκδοχή του, του *σπινοζικού δομισμού* και των προεκτάσεών του, συναντάται με την όλη προβληματική της *υποκειμενοποίησης*, πέραν της αντίθεσης καθυπόταξης και ελευθερίας, πέραν της «υπόθεσης της καταστολής», δηλαδή αναδεικνύει την ενιαία διαδικασία που παράγει το υποκείμενο στην εδραία αμφισημία του, τόσο υποκείμενο σε μια αρχή όσο και υποκείμενο των σκέψεων, των λόγων και των πράξεών του.

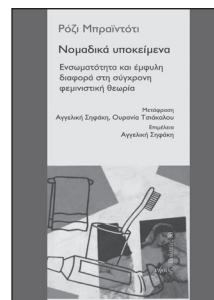
Οι θεωρητικές και πολιτικές συνέπειες είναι εξαιρετικά σημαντικές. Αρνητικά, ας πούμε, καταργεί όλη την παραφιλολογία περί του δομισμού ως κατάργησης της κατηγορίας του υποκειμένου – αντιθέτως, με τη συνδρομή της διατομικότητας, ο δομισμός αναδεικνύεται ως η σκέψη των *συνθηκών δυνατότητας του υποκειμένου*. Θετικά, με αυτόν τον τρόπο «αποφεύγεται η σύλληψη της κοινωνικής συγκρότησης αποκλειστικά ως καθυπόταξης και αποκαθίσταται η διασυρμένη έννοια της ελευθερίας ως “ελευθερία μαζί με τους άλλους” ή, σε σπινοζική γλώσσα, ως “αναγκαία ελευθερία”» (Μπαρτασίδης, σ. 24). Και όλα αυτά κατατείνουν σε ένα συμπέρασμα μεγάλης πολιτικής εμβέλειας, σε ένα «θεώρημα», θα γράψει ο Μπαρτασίδης, όπου «η αυτονομία ή η δύναμη ενός ατόμου δεν μειώνεται αλλά αντιθέτως αυξάνεται και επεκτείνεται με τη συγκρότηση του Κράτους-Πολιτείας ή της πολιτικής κοινωνίας. Αλλά και αντιστρόφως, η κυριαρχία ή η ισχύς της Πολιτείας δεν μειώνεται αλλά αυξάνεται και επεκτείνεται με την αυξανόμενη αυτονομία των πολιτών. Με διαφορετικά λόγια, η απελευθέρωση του ατόμου στην πράξη πολλαπλασιάζει τη συλλογική δύναμη» (σ. 22-23).

Έτσι, εν κατακλείδι, διανοίγοντας χώρους σκέψης που έκλειναν εκ προοιμίου τα τόσο οικεία διλήμματα μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, υποκειμένου και δομής, ελευθερίας και καθυπόταξης, δίδοντας δηλαδή ένα νέο, απρόβλεπτο νόημα στους υποτελείς όρους αυτών των διπλών, η διατομικότητα, έτσι όπως εισάγεται και αναπτύσσεται από τον Μιχάλη Μπαρτασίδη, συνιστά μια υπόσχεση για και προς τη φιλοσοφική πρακτική, υπόσχεση που μοιάζει να διαρρηγγύει ακόμα ένα παγιωμένο δίπολο: ανάμεσα στην εργαλειακή χρήση της φιλοσοφίας εν όψει σκοπών του εξω-φιλοσοφικού κόσμου και στη φιλοσοφία ως αφηρημένη, απόκοσμη και ασώματη νοητική δραστηριότητα: κλείνοντας το δικό του εισαγωγικό κείμενο, ο Μπαρτασίδης θα γράψει ότι η διατομικότητα μας καλεί σε μια εργασία «αυστηρά φιλοσοφική και ωστόσο εγγεγραμμένη στη συγκυρία, μια ριζοσπαστική σκέψη που τολμά τους μετασχηματισμούς χωρίς να μηρυκάζει γνωστές θέσεις αλλά ούτε και καινοφανείς κοινοτυπίες. Πρόκειται για το στοίχημα μιας ριζοσπαστικής αναθεμελίωσης αρχών και εννοιών, για το στοίχημα μιας υπέρβασης που δεν οδηγεί στην προσαρμογή» (σ. 97).

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J. Derrida, *Θέσεις*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006.
2. L. Althusser, *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, πρόλ. Étienne Balibar, επίμετρο Παναγιώτης Σωτήρης, εκδ. Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2015.
3. Γ. Φουρτούνης, «Deleuze, Derrida and the Question of “Pure Immanence”: is it still Immanence?», ανακοίνωση στο συνέδριο: «Gilles Deleuze & Felix Guattari: Refrains of Freedom», Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα (24-26 Απρ. 2015).
4. G. Deleuze / F. Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, εκδ. Καλέντης, Αθήνα 2004, σ. 57.

5. G. Agamben, *Potentialities*, Stanford University Press, Στάνφορντ 1999, σ. 227.
6. G. Deleuze, *Pure Immanence: A Life*, Zone Books, Ν. Υόρκη 2001.
7. Deleuze / Guattari, *Τι είναι*, ό.π.
8. D. W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2012, σ. 37.
9. Ο Μπαρτασίδης εδώ, καταδεικνύοντας την ανεπάρκεια της προβληματικής του διεθνικού (ως inter-national) έναντι του υπερ-εθνικού ή δια-εθνικού (ως trans-national), υπαινίσσεται την αντίστοιχη ανεπάρκεια της προβληματικής του διυποκειμενικού (inter-subjective) ως προς εκείνη του διατομικού (trans-individual). Το κρίσιμο εδώ είναι η αντιπαράθεση του προθέματος inter- και του προθέματος trans- : το πρώτο αναφέρεται σε σχέσεις όρων που έχουν συγκροτηθεί ανεξαρτήτως, ενώ το δεύτερο σε όρους που συγκροτούνται εντός της σχέσης τους· βλ. και το «Σημείωμα για τη μετάφραση» της Λουκίας Μάνο-Χρησιτίδη (137 κ.εξ.).



## ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟΣ ΝΟΜΑΔΙΣΜΟΣ

ΙΟΥΛΙΑ ΜΕΡΜΗΓΚΑ

Για το βιβλίο:

Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά υποκείμενα: ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, μτφρ. Αγγ. Σηφάκη / Ουρ. Τσιάκαλου, επιμ. Αγγ. Σηφάκη, Νήσος, Αθήνα 2014, 488 σ.

Το βιβλίο φεμινιστικής φιλοσοφίας και πολιτικής *Νομαδικά υποκείμενα* της Ρόζι Μπραϊντότι (Rosi Braidotti) εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1994. Τότε, η έννοια του κοινωνικού φύλου ως κοινωνικής κατασκευής και παραστασιακής επιτέλεσης, σε αντιδιαστολή με το βιολογικό φύλο, φαινόταν ότι θα επικρατούσε ως θεωρητικό και μεθοδολογικό σχήμα στις φεμινιστικές/γυναικείες σπουδές, ή στις σπουδές φύλου, όπως αργότερα ούδετερα ονομάστηκαν. Η Μπραϊντότι, με εντατική και εκτατική

*Η Ιουλία Μέρμηγκα, διδάσκει στο Τμήμα Επικοινωνίας και ΜΜΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών.*