

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ»

Κατεύθυνση: Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Hegel, Kojève, Deleuze.

Η διαλεκτική του κυρίου και δούλου στον 20^ο αιώνα.

Μπανιώτης Παναγιώτης

A. M. : 1109 M 041

Σύμβουλος Σπουδών: Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος

ΑΘΗΝΑ, 2013

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η ΑΡΝΗΣΗ	
1. Το σεμινάριο, 1933 – 1939	22
2. Η ανθρώπινη επιθυμία	24
3. Εναντίον της διαλεκτικής	29
4. Σπινόζα – Νίτσε	34
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΤΟ ΙΔΙΟ ΤΟ ΘΕΜΑ	
1. Πέραν των φαινομένων	38
2. Η ζωή	45
3. Ο άλλος	48
4. Ο αγώνας	53
5. Η ελευθερία	58
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΤΟ ΤΕΛΟΣ	
1. Η διάγνωση	60
2. Η επαλήθευση	64
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	70
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	76

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Δεν ισχυριζόμαστε ότι θα μπορούσαμε σήμερα, να επαναλάβουμε με τον ίδιο τόνο αισοδοξίας, αυτό που ο Έγκελος [Hegel] έγραφε, μεσούσης της μάχης της Ιένας, το 1806:

Άλλωστε δεν είναι δύσκολο να δούμε πως ο καιρός μας είναι καιρός γέννησης και μετάβασης σε νέα περίοδο. Ο νους ξέκοψε με τον ως τώρα κόσμο της ύπαρξης και παράστασής του, ετοιμάζεται να τον βυθίσει στο παρελθόν και κατεργάζεται τον ανασχηματισμό του. Βέβαια δεν ησυχάζει ποτέ, αλλά είναι σε κίνηση συνεχούς προόδου.¹

Από την εποχή του Έγκελου έως και την δική μας έχει μεσολαβήσει επαρκής ποσότητα και ποιότητα εμπειριών, ώστε να καθιστάμεθα πλέον δύσπιστοι απέναντι σε διαπιστώσεις που αφορούν στην ιστορία ως μία έλλογη διαδικασία ή ως το κατ'εξοχήν πεδίο πραγμάτωσης ενός, αρχικά τουλάχιστον, μή συνειδητού σκοπού· πολλώ δε μάλλον όταν οι προτάσεις αυτές προέρχονται από σκονισμένα γραπτά φιλοσόφων του 19^{ου} αιώνα.

¹ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σσ. 38 – 39.

Μαζί με την εποχή του Έγκελου αποφασίσαμε σταδιακά να εγκαταλείψουμε την ιδέα μίας κριτικής φιλοσοφίας, με την ολοκλήρωση της οποίας, θα είχαμε επιτύχει αυτοστιγμεί την θεμελίωση της επιστήμης, την χειραφέτηση της σκέψης και την κατάκτηση της προόδου. Αποφασίσαμε να εγκαταλείψουμε αυτή την ιδέα όταν η επιστήμη ανεστράφη σε μία τεχνική, η χειραφέτηση σε μία ιδεολογία ενώ η πρόοδος σε έναν αυτοσκοπό. Όσο για την φιλοσοφία, αποδεσμευμένη από τις παλιότερες της έγνοιες, κατέληξε, εν πολλοίς, ένα παιγνίδι με τον εαυτό της. Με την κατηγορία, ότι η επιθυμία της για την αλήθεια ταυτίζεται με την βούληση για δύναμη, να ανήκει πλέον στο παρελθόν, η φιλοσοφία απέμεινε να αναρωτιέται εάν και σε τί χρησιμεύει ακόμη· άλλοτε μελαγχολώντας και άλλοτε νιώθοντας ανακούφιση για την στιγμή της μη ολοκλήρωσής της, παρατηρεί αποτραβηγμένη έναν κόσμο που από την στιγμή που έπαψε να τον θεωρεί έλλογο το ίδιο έπαψε να την θεωρεί και εκείνος. Η φιγούρα της φιλοσοφίας ενόσω διατηρούμε μία απόσταση από εκείνη, μας φαίνεται συμπαθής και προσιτή, όσο όμως την πλησιάζουμε τόσο περισσότερο την αισθανόμαστε ως κάτι το απόκοσμο.

Τίποτε δεν θα ήταν πιο παράκαιρο σήμερα από το να αναζητούμε κάποια γνώση χρησιμοποιώντας τα κληρονομημένα από την φιλοσοφία εργαλεία· τίποτε δεν θα φάνταζε πιο ανεπίκαιρο από το να προσπαθούμε να προσδώσουμε κάποιο βαθύτερο νόημα στα γεγονότα, προϋποθέτοντας ότι αυτά περιέχουν όντως ένα τέτοιο νόημα. Πώς θα ήταν δυνατόν να διατυπώσουμε ξανά σήμερα -ιδίως μετά τις διακηρύξεις του Ζαρατούστρα- απόψεις όπως αυτή που διετύπωσε ο Καντ [Kant] το 1784, κατά την οποία:

Οι καθέκαστον άνθρωποι, ακόμα και ολόκληροι λαοί, λίγο στοχάζονται ότι, καθώς ο καθένας ακολουθεί τη δική του πρόθεση σύμφωνα με την αντιληψή του, συχνά μάλιστα ο ένας εναντίον του άλλου, πορεύονται χωρίς να το καταλαβαίνουν εκεί όπου κατευθύνει, νήμα οδηγητικό, η πρόθεση της Φύσης, η άγνωστη σε αυτούς, και εργάζονται για την πραγματοποιήσή της,

με όλο που, αν τυχόν ήξεραν πολύ λίγο θα τους ένοιαζε [να τη βοηθήσουν να γίνει].²

Μπορούμε να συζητούμε με πάθος για όσα συμβαίνουν ή να αδιαφορούμε για αυτά, αδυνατούμε όμως και να τα θεωρήσουμε ως κομμάτια μίας μεγαλύτερης εικόνας. Τα γεγονότα, καθώς διαδέχονται το ένα το άλλο, απλώς συμβαίνουν και χωρίς πια την γοητεία του αινίγματος, την στιγμή που συμβαίνουν ανήκουν ήδη στο παρελθόν· ενώ εμείς αναμένουμε με ανυπομονησία ή απάθεια το επόμενο, αυτό πολύ σύντομα αποδεικνύεται το ίδιο με το προηγούμενο. Το γεγονός, απογυμνωμένο από τα νοηματικά του πέπλα, παρουσιάζεται ως ένα ακόμη γεγονός και η συζήτηση γύρω από αυτό, όσο και αν διαρκεί, δεν οδηγεί πουθενά. Όταν ο χρόνος εξαφανίζεται κανείς δεν χρειάζεται μία φιλοσοφία της ιστορίας.

Αυτό το οποίο μπορεί να κάνει κάποιος, εάν επιθυμεί να διατηρεί ακόμη κάποια επαφή με την φιλοσοφία, είναι να *αντι-φιλοσοφεί* με τον τρόπο που ορίζει ο Μπόρις Γκρόους [Boris Groys]:

Ένας παραδοσιακός φιλόσοφος μοιάζει με έναν παραδοσιακό καλλιτέχνη: είναι ένας τεχνίτης που παράγει κείμενα. Ένας αντιφιλόσοφος μοιάζει με έναν σύγχρονο επιμελητή τέχνης: συνάπτει αντικείμενα και κείμενα αντί να τα παράγει. Η παραγωγή της φιλοσοφίας μπορεί να ερμηνευθεί ως μία ασυνήθης, μυστηριώδης, «ποιητική» διαδικασία που είναι προσιτή μόνο σε λίγους εκλεκτούς.³

Ο αντιφιλόσοφος, σημειώνει ο Γκρόους, δεν αντιστοιχεί στον σχετικιστή ή τον μηδενιστή που παραδοσιακά θέτουμε ως πολέμιο της φιλοσοφίας· ο αντι-φιλόσοφος γειτνιάζει με τον αντι-καλλιτέχνη της εποχής των έτοιμων, προκατασκευασμένων

² Ιμμάνουελ Καντ, «Ιδέα μίας γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1971, σσ. 24 - 25.

³ Boris Groys, *Introduction to Antiphilosophy*, tr. David Fernbach, Verso, London – New York 2012, σ. xiii.

αντικειμένων [readymades]. Όπως στην μοντέρνα τέχνη ένα οποιοδήποτε, καθημερινό αντικείμενο –είτε επρόκειτο για μία κρήνη είτε για μία κονσέρβα σούπας– μπόρεσε να καταστεί έργο τέχνης, με τον ίδιο τρόπο στην μοντέρνα φιλοσοφία, κοινές πρακτικές και εμπειρίες, όπως η αγωνία του Κίρκεγκωρ [Kierkegaard] ή η βούληση του Νίτσε [Nietzsche], απέκτησαν την αυταπόδεικτη καθολικότητα ενός φιλοσοφικού λόγου.⁴ Το μόνο που απαιτείτο ήταν η αφαίρεση αυτών των έτοιμων αντικειμένων και κοινών πρακτικών από το αρχικό τους πλαίσιο και η ένταξή τους σε ένα καλλιτεχνικό ή φιλοσοφικό αντίστοιχα. Τόσο η αντιφιλοσοφία όσο και η αντι-τέχνη προσδιορίστηκαν ως κριτικές των παραδοσιακών μορφών τους ενώ παράλληλα θεωρήθηκαν ότι προαναγγέλλουν το τέλος εκείνων.⁵

Στην εποχή της αντιφιλοσοφίας κανείς δεν προσπαθεί να πει τίποτε το καινούριο· κανείς δεν δημιουργεί -αυτό που κάνει είναι να χρησιμοποιεί ήδη συγκροτημένες έννοιες, κανείς δεν παράγει -αυτό που κάνει είναι να αναπαράγει ήδη γραμμένα κείμενα. Η μόνη δυνατότητα που υπάρχει για εκείνον που βρίσκεται μέσα στον χώρο της (αντι-)φιλοσοφίας είναι να αναδιοργανώνει, να αναδιατάσσει ή να αντιπαραθέτει τα στοιχεία αυτά, εκθέτοντάς τα σε διαφορετικούς, κάθε φορά, συνδυασμούς.

Θα μπορούσε να υποθέσει κάποιος ότι το πρώτο καίριο χτύπημα η φιλοσοφία το δέχθηκε κατά το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, από την, κατά τον Ρικέρ [Paul Ricœur], *σχολή της υποψίας* και τους τρεις -παρά τις μεταξύ τους διαφορές- δασκάλους της, Μαρξ [Marx], Νίτσε και Φρόυντ [Freud].⁶ Η σχολή της υποψίας θα θέσει υπό αμφισβήτηση τον τελευταίο εγγυητή της γνώσης και θα κλονίσει τις βεβαιότητές του. Οι τρεις δάσκαλοι θα επανενεργοποιήσουν την καρτεσιανή αμφιβολία και θα την κατευθύνουν, με ακόμη περισσότερη ορμή απ' ότι

⁴ Αυτόθι, σ. xi.

⁵ Στα κοινά αυτά χαρακτηριστικά θα μπορούσαμε να προσθέσουμε το γεγονός ότι τόσο η μία όσο και η άλλη κατέληξαν να αποτελούν μέρος και άρα συνέχεια της παράδοσης από την οποία προσπάθησαν να αποκοπούν.

⁶ Βλ. Paul Ricœur, "Interpretation as exercise of suspicion", στο *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, tr. Devis Savage, Yale University Press, New Haven - London 1970, σσ. 32 - 33.

ο δημιουργός της, στο εναπομείναν θεμέλιό της πραγματικότητας. Μετά τα πορίσματα των τριών, αρχίσαμε να αμφιβάλλουμε ξανά, όχι μόνο για την ύπαρξη των υλικών πραγμάτων αλλά και για την ίδια την συνείδηση. Συγκεκριμένα στον Μαρξ η συνείδηση δεν καθορίζει αλλά καθορίζεται από τον εκάστοτε τρόπο παραγωγής, του οποίου αποτελεί ένα ακόμη προϊόν· κατά τον Νίτσε η συνείδηση είναι μία μάσκα που καλύπτει δυσβάσταχτα συναισθήματα ενοχής λόγω της οφειλής ενός αέναου χρέους, ενώ μετά τον Φρόυντ η συνείδηση αναγκάζεται να συνυπάρχει με ένα ξένο στοιχείο που μιλά και πράττει μέσω αυτής, ανεξάρτητα από αυτήν.

Θα ήταν λάθος όμως εάν σπεύδαμε να ταξινομήσουμε αυτούς τους αποθεμελιωτές των βεβαιοτήτων ως φανατικούς σκεπτικιστές που αναμένουν, πότε η συνείδηση θα ισχυριστεί κάτι, προκειμένου να την διαψεύσουν ευθύς με τις απτές τους αποδείξεις. Ο σκεπτικισμός τους, ως προς την δυνατότητα της συνείδησης να αποκτήσει γνώση της πραγματικότητας, δεν αποτελούσε τον τελικό τους στόχο – κάτι που θα ήταν άλλως τε στείρο– αλλά μονάχα το αρχικό στάδιο, το οποίο διαδεχόταν μία αλγεινή διαδικασία αποκρυπτογράφησης. Η διαδικασία αυτή, είτε με την μορφή της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, είτε της γενεαλογίας της ηθικής ή της ερμηνείας των ονείρων, θα είχε ως συνέπεια την περιστολή των ψευδαισθήσεων και την διάρρηση των αυταπατών της συνείδησης:

Και οι τρεις τους καθαρίζουν τον ορίζοντα για μία πιο αυθεντική λέξη, για μία νέα κυριαρχία της Αλήθειας, όχι μόνο μέσω μίας «καταστρεπτικής» κριτικής αλλά με την επινόηση μίας τέχνης του *ερμηνεύειν*.⁷

Πρόθεση λοιπόν των εκπαιδευτών της αμφιβολίας δεν ήταν απλώς η εκθρόνιση της συνείδησης από την μέχρι τότε προνομιακή της θέση, αλλά αντιθέτως η δυναμική διαστολή της, μέσω της επενέργειας που θα προκαλούσε η άσκηση των συγκεκριμένων τεχνικών αποκωδικοποίησης. Οι εικονοκλαστικές αυτές τεχνικές

⁷ *Αυτόθι*, σ. 33.

είχαν ως ουσιαστικό σκοπό να βρεθεί η συνείδηση μέσα σε μία απομαγευμένη πραγματικότητα, από την οποία θα απουσίαζε κάθε ιδεώδες ή *αίνιγμα* και θα κυριαρχούσε αντιθέτως η *ανάγκη*. Η κατανόηση και η αποδοχή του αναπόδραστου της ανάγκης, θα αποτελούσε το πρώτο βήμα προκειμένου η συνείδηση να *απαλλαγεί* απ' ό,τι την εμποδίζει να αποδεχτεί μία διαφορετική από την κυρίαρχη ερμηνεία της πραγματικότητας.⁸

Παρ' ότι η κριτική στάση των Μαρξ, Νίτσε και Φρόυντ απέναντι στην ενάργεια της συνείδησης εκδηλώνεται, μεταξύ άλλων, ως μία αντίδραση ενάντια σε ό,τι παραδοσιακά θεωρείται ως η κατ' *εξοχήν* εκφρασή της –δηλαδή τον *εγελιανό* ιδεαλισμό– κατά παράδοξο τρόπο, αυτή ακριβώς η στάση εκπληρώνει την επιθυμία του Έγκελου –όπως διατυπώνεται στην *Φαινομενολογία του νού*– για την άσκηση ενός *αντεπιτελούμενου σκεπτικισμού* πάνω στις *φυσικές παραστάσεις, σκέψεις και δοξασίες* της συνείδησης, ως αναγκαία συνθήκη της επιστήμης.⁹ Μέσω της υποβολής της στον σκεπτικιστικό έλεγχο:

Η φυσική συνείδηση θ' αποδειχθεί μόνον έννοια του *επίσταμαι*, δηλαδή μή πραγματικό *επίσταμαι*. Εφ' όσον όμως άμεσα νομίζει ότι είναι πολλών μάλλον το πραγματικό *επίσταμαι*, ο δρόμος έχει κατ' αυτήν αρνητική σημασία, και ό,τι είναι πραγματοποίηση της έννοιας ισχύει γι' αυτήν μάλλον ως απώλεια του εαυτού της· διότι σ' αυτό τον δρόμο χάνει την αλήθεια της.¹⁰

Η φυσική συνείδηση –δηλαδή η κενόδοξη και φίλαυτη συνείδηση που ικανοποιείται με το να καταδεικνύει συνεχώς την δική της αλήθεια ως την μόνη αλήθεια– μέσα από την δοκιμασία του σκεπτικισμού, θα αποστερηθεί τόσο τον εαυτό της όσο και την αλήθεια της.

⁸ *Αυτόθι*, σ. 35.

⁹ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 106.

¹⁰ *Αυτόθι*, σ. 105.

Ο Έγγελος θα χαρακτηρίσει τον δρόμο που θα χαράξει η συνείδηση ως *δρόμο της αμφιβολίας ή ακριβέστερα της απόγνωσης*.¹¹ μία όχι τυχαία διευκρίνιση, με την οποία ενώ φαίνεται να ακολουθεί τους *Στοχασμούς* του Ντεκάρτ [Descartes] στην αναζήτηση μίας ελάχιστης ακλόνητης βεβαιότητας, εν τέλει απομακρύνεται από εκείνον. Η εγγελιανή απόγνωση, όπως και η πλατωνική απορία, είναι ένα ακόμη όνομα για την ριζική αμφιβολία, που στον Ντεκάρτ θα τεθεί σε λειτουργία εξ αιτίας εκείνου του κακόβουλου δαίμονα, ο οποίος διασκεδάξει με το να εμπαίζει και να εξαπατά την σκέψη μας.¹² Ενώ όμως ο Ντεκάρτ για να διαφύγει από αυτόν τον ίλιγγο της καθολικής αμφιβολίας –όπου αν και χωρίς σώμα (καθώς πρέπει να θεωρήσουμε ακόμη και αυτό το πασίδηλο ως ψευδές) εν τούτοις μπορούμε να κοιτάζουμε από το παράθυρό μας να περνούν αυτόματες μηχανές, καλυμμένες με καπέλα και παλτά, που κινούνται με την βοήθεια ελατηρίων–¹³ θα προσφύγει στην ιδέα του Θεού, ως την μόνη που εγγυάται την ύπαρξή μας.¹⁴ Ο Έγγελος, σε αντίθεση με τον Γάλλο φιλόσοφο, θα παραμείνει και θα εμμένει στην έκθεση της συνείδησης στο *μή νόημα*, αναζητώντας σε αυτό την δυνατότητα του νοήματος.

Η πραγμάτωση της έννοιας του *επίσταμαι*, παρουσιάζεται στην φυσική συνείδηση –η οποία προϋποθέτει ως γνώριμα, περισσότερα πράγματα απ’ όσα γνωρίζει–¹⁵ μάλλον ως *απώλεια του εαυτού της*. στην απομάκρυνση της συνείδησης από ό,τι θεωρεί ως δικό της περιεχόμενο, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε κατ’ αρχάς την βία με την οποία –όπως γνωρίζουμε από την ιστορία της φιλοσοφίας– συντελείται κάθε παρόμοια κίνηση αλλά και την δυσαρέσκεια που

¹¹ *Αυτόθι*.

¹² Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σ. 68.

¹³ *Αυτόθι*, σ. 82.

¹⁴ «Άπαξ και φτάσει σ’ αυτό το λυκαυγές, ο Ντεκάρτ γυρεύει να διασφαλιστεί, να εγγυηθεί το ίδιο το Cogito στον Θεό, να ταυτίσει το ενέργημα του Cogito με το ενέργημα ενός λογικού λόγου. [...] για τον Ντεκάρτ, ο Θεός μόνο με προστατεύει έναντι μιας τρέλας στην οποία το Cogito, στην *ιδιάζουσα αρχή* του, θα διανοιγόταν με τον πλέον φιλόξενο τρόπο», Ζακ Ντεριντά [Derrida], «Το Cogito και η ιστορία της τρέλας», στο *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998, σσ. 55 – 57.

¹⁵ Έγγελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 60.

–όπως δείχνει η εμπειρία– αυτή προκαλεί. Δεν θα ήταν υπερβολή εάν λέγαμε ότι η αποδοχή της αλήθειας αποτελεί για την εγωιστική συνείδηση μία τραυματική εμπειρία –ο Έγγελος δεν θα διστάσει να την ονομάσει *θάνατο*–¹⁶ την οποία κάθε φορά που αναγκάζεται εκ των πραγμάτων να αντιμετωπίσει, εκείνη επιλέγει αντίθετα να αρνηθεί με πείσμα.

Μεταξύ των τρόπων αντίστασης και αποφυγής της συνάντησης με την δυσεξέλεγκτη αλήθεια θα συναντήσουμε, εντός του εγγελιανού κειμένου, ορισμένους τρόπους του φιλοσοφείν, οι οποίοι διακρίνονται από το ότι εμφανίζονται κατά το πέρας μίας συγκεκριμένης εποχής.¹⁷ ανακλύπτουν δηλαδή την στιγμή που μία εποχή, παρ' ότι επιμένει να υφίσταται, η επιμονή της ωστόσο στην ύπαρξη δεν κατορθώνει να αποκρύψει το γεγονός ότι η ίδια έχει εξαντλήσει τα αποθεματά της. Ο Έγγελος θα προτείνει, για την δική του εποχή, ως κυρίαρχο τρόπο άρνησης, τον σκεπτικισμό· όχι αυτόν που είδαμε να προτιμά ο ίδιος, αλλά εκείνον που βλέπει πάντα στο αποτέλεσμα μόνο το καθαρό μηδέν:

Ο σκεπτικισμός που τερματίζει στην αφαίρεση του μηδενός ή του κενού δεν μπορεί να προχωρήσει πέραν αυτής, θα περιμένει μήν τού προκύψει τίποτε νέο και τι θάναι αυτό, για να το ρίξει στην ίδια κενή άβυσσο.¹⁸

Ο σκεπτικισμός που, κατά την πραγματοποίηση της έννοιας, αρέσκεται να διακρίνει και να καταδεικνύει μόνο το μηδέν, αν και αναγκαίως σε ένα πρώτο στάδιο, δεν προσφέρει τίποτε πέραν της ηδονής του να εντοπίζει κανείς παντού το μηδέν. Η προοπτική του μηδενός θα συνοδέψει την συνείδηση, σαν σκιά, καθ' όλη την διάρκεια της *Φαινομενολογίας* ενώ ο ίδιος ο Έγγελος θα αποφύγει τον πειρασμό του μηδενός, προσπαθώντας κάθε φορά να κατανοήσει πώς προκύπτει το μηδέν αλλά και τί νέο προκύπτει από αυτό. Με αυτό τον τρόπο ορίζεται η διαφορά μεταξύ

¹⁶ *Αυτόθι*, σ. 61.

¹⁷ Βλ. «Ελευθερία της αυτοσυνειδησίας. Στωικισμός, σκεπτικισμός και η δυστυχησμένη συνείδηση», *αυτόθι*, σ. 200.

¹⁸ *Αυτόθι*, σ. 107.

αφηρημένης και ορισμένης άρνησης· ενώ ο μονομερής σκεπτικισμός βλέπει σε κάθε αποτελέσμα απλώς το μηδέν ο Έγελος θα επιλέξει να δει το ίδιο το μηδέν ως αποτέλεσμα· μία κίνηση που, μεταξύ άλλων, εκφράζει με μιας την αμφιθυμία, δηλαδή την διαλεκτική μεταξύ αισιοδοξίας και απαισιοδοξίας, που χαρακτηρίζει το εγγελιανό κείμενο.

Εάν κάποιος αναζητούσε, σήμερα, έναν αντίστοιχο τρόπο απώθησης, αυτό που θα συναντούσε ως τέτοιο, θα ήταν ο κυνισμός της ύστερης νεωτερικότητας. Ο κυνικός παραδοσιακά ταυτίζεται με εκείνη την αποκομμένη από το πλήθος φιγούρα που κινείται στο περιθώριο της αγοράς και προκαλεί με τις απόψεις του τον κοινό που περιγελά και υπονομεύει την ευπιστία των άλλων ενώ ο ίδιος καταφέρνει και διατηρεί τις αποστάσεις του από την φθοροποιό ζωή της πόλεως. Ο κυνικός όμως, αν και εχθρός της ευπρέπειας και της σοβαροφάνειας που επικρατεί στην αγορά, αγαπά την πόλη που τον δέχθηκε, συμπάσχει με τους πολίτες της, δεν απομακρύνεται αλλά παραμένει κοντά τους· αυτό που πραγματικά θα ήθελε – μολονότι γνωρίζει πως δεν υπάρχει τίποτε πιο δύσκολο– είναι κάποια στιγμή αυτοί να ξυπνήσουν από τον γλυκό τους ύπνο και να αντικρύσουν τα πράγματα όπως ακριβώς έχουν, χωρίς να διαθλώνται ούτε από κάποια επιφάνεια ούτε από κάποιο βάθος. Ο κυνικός, με λίγα λόγια, είναι εκείνος που ισχυρίζεται πως δεν πιστεύει· δεν πιστεύει γιατί ξέρει, και ξέρει γιατί έχει διαψευστεί. Ο κυνικός όμως, παρά την οξύτητα των ερωτήσεών του, δεν θα αναρωτηθεί ποτέ, *ποιός άραγε πιστεύει ακόμη;*

Σύμφωνα με τον Σλότερνταϊκ [Sloterdijk] ο κυνισμός ως στάση έχει πάψει να αποτελεί μία εσωτερική εξαίρεση στην αστική κουλτούρα αλλά τουναντίον πρόκειται για ένα διάχυτο και καθολικό φαινόμενο.¹⁹ Ο κυνισμός δεν είναι κάτι που απαντά μόνο στα δυσπρόσιτα όρια της μοντέρνας πόλης αλλά διατρέχει απ' άκρου εις άκρον την επιφάνειά της. Ο κυνικός –ως πεφωτισμένη ψευδής συνείδηση, μία δηλαδή εκσυγχρονισμένη, δυστυχισμένη συνείδηση, πάνω στην οποία ο διαφωτισμός

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, tr. Michael Eldred, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, σ. 43.

εργάστηκε τόσο επιτυχώς όσο και ματαιώς—²⁰ κατανοεί ότι πλέον δεν υπάρχει τίποτε το προκλητικό, πόσω μάλλον το επικίνδυνο, στα διάφορα καυστικά σχόλια που αντιστρατεύονται την καθεστηκυία τάξη· συνδυάζοντας μία παιγνιώδη ειρωνεία με έναν αναγκαίο ρεαλισμό, ο κυνικός αρκείται στο να συνεχίσει να κάνει αυτό που κάνει, θεωρώντας, ότι μέσω μιας ιδιαίτερης γνώσης, ο ίδιος παραμένει εσωτερικά ελεύθερος από ό,τι συνεχίζει να κάνει. Ακολουθώντας τον Έγελο, θα λέγαμε ότι ο κυνικός μακράν από το να είναι ανεξάρτητος από τις κοινωνικές συνθήκες, αποτελεί μία ακόμη συνέπειά τους.²¹ Ο κυνικός είναι η φιγούρα που συμπυκνώνει τον τρόπο σκέψης και πράξης μιας κοινωνίας, από την οποία ο ίδιος πιστεύει ότι διαφοροποιείται· παραδόξως όσο προσπαθεί να μείνει μακριά από την πόλη τόσο περισσότερο πλησιάζει το κέντρο της. Ο κυνικός αγνοεί συνειδητά, ότι προκειμένου τα πράγματα να συνεχίσουν να λειτουργούν με τον τρόπο που λειτουργούν, η συνειδητή μας συμμετοχή είναι εν τέλει περιττή καθώς αρκεί γι' αυτό η τυπική.

Τί απομένει λοιπόν, όταν κάθε απόπειρα εξόδου από την πόλη, αντί να ικανοποιεί την επιθυμία μας για μία έστω πρόσκαιρη απόσπαση, καταδεικνύει ότι το εκτός της πόλεως δεν υπάρχει; Τί απομένει όταν σήμερα, περισσότερο από κάθε άλλη φορά, μπορούμε να κατανοήσουμε όσα έγραφε ο Φουκώ [Foucault], πενήντα χρόνια πριν, σχετικά με την έννοια της παραβίασης και την λειτουργία της στην αναπαραγωγή του κυρίαρχου λόγου:

Ίσως μια μέρα [ενν. η παραβίαση] φανεί τόσο αποφασιστική για τον πολιτισμό μας, τόσο βαθιά ριζωμένη στο έδαφός του, όσο ήταν κάποτε η εμπειρία της αντίφασης για την διαλεκτική.²²

²⁰ Αυτόθι, σ. 44.

²¹ G. W. F. Hegel, *Outlines of the philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford University Press, New York 2008, σ. 190. Παράγραφος 195. Προσθήκη.

²² Michel Foucault, «Πρόλογος στην παραβίαση» (1963), στο *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2012, σ. 14.

Όμως δεν πρέπει να παραβλέψουμε το τί εννοεί ο Έγγελος όταν χαρακτηρίζει τον καιρό του ως καιρό μετάβασης σε μία νέα περίοδο. Η αλλαγή από μία εποχή σε μία άλλη, από έναν συγκεκριμένο κόσμο σε έναν άλλον –διαφορετικό από τον προηγούμενο– εντοπίζεται, από τον Έγελο, πρώτα και κύρια στο επίπεδο του νού, δηλαδή στις ιδέες, τις έννοιες και τις κατηγορίες που χρησιμοποιούμε προκειμένου να σκεφτούμε, να κατανοήσουμε ή να πράξουμε. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τον Έγελο κάθε ιστορική, υλική αλλαγή συμβαίνει όταν έχει προηγηθεί μία αντίστοιχη εννοιολογική. Με ποιό τρόπο πραγματοποιούνται αυτές οι μεταβάσεις; Οποιαδήποτε απόπειρα μεταφοράς της εγγελιανής περιγραφής θα αδικούσε το ασυνήθιστα πρωτοποριακό ύφος της:

Όσα ακόμα παλούκια κι αν είναι κατά τάλλα μπηγμένα στην συνείδηση, η ίδια είναι στον εαυτό της εκείνη η απλότητα όπου όλα είναι διαλυμένα, ξεχασμένα και απονήρευτα, η οποία και είναι συνεπώς δίχως άλλο επιδεκτική της έννοιας. Γι' αυτό η μετάδοση της καθαρής διάγνωσης είναι συγκρίσιμη με ήρεμη εξάπλωση ή με την διάχυση ενός αρώματος, ας πούμε, στην χωρίς αντίσταση ατμόσφαιρα. Είναι κάτι το δριμέως κολλητικό το οποίο δεν γίνεται αντιληπτό εκ των προτέρων ως αντίθετο έναντι του αδιάφορου στοιχείου στο οποίο διεισδύει άρα δεν προλαμβάνεται [...]. Η μόλυνση μόνον αφού διαδοθεί υπάρχει κατά την συνείδηση που αφέθηκε αμέριμνα σ' αυτήν. [...] Άπαξ λοιπόν και η καθαρή διάγνωση υπάρχει κατά την συνείδηση, έχει ήδη διαδοθεί ο αγώνας εναντίον της προδίδει ότι η μόλυνση έχει συμβεί [...]. Αλλ' ως αόρατο και απαρατήρητο τώρα πνεύμα, εισδύει στα ευγενή μόρια πέρα για πέρα, και σύντομα έχει κυριεύσει σε βάθος όλα τα σπλάχνα και μέλη του ασύνειδου ειδώλου, και «μιά ωραία πρωία δίνει δίνει μια αγκωνιά στον σύντροφο, και γκούπ!, πάρτο κάτω το είδωλο». –Μιά ωραία πρωία της οποίας το μεσημέρι δεν είναι αιματηρό, όταν η μόλυνση έχει διαποτίσει όλα τα όργανα της νοητικής ζωής· μόνον η ανάμνηση διατηρεί τότε ακόμη τον νεκρό τρόπο ύπαρξης του προηγούμενου σχήματος του νού ως μία ιστορία

που έχει παρέλθει, κανείς δεν ξέρει πώς· και το νέο φίδι της σοφίας, υπερυψωμένο για να λατρεύεται, μ' αυτό τον τρόπο απεκδύθηκε μόνο ανώδυνα ένα μαραμένο δέσμα.²³

Κανείς δεν αντιλαμβάνεται ότι η συνείδηση εγκαταλείπει την πρωτινή μορφή της, παρά μόνο ίσως όταν είναι πλέον αρκετά αργά ώστε να ανακοπεί αυτή η διαδικασία μεταμόρφωσης. Η αρχικά αδιάφορη αίσθηση του αρώματος σύντομα αποδεικνύεται το πρώτο σύμπτωμα μίας μή αναστρέψιμης ασθένειας, η οποία οδηγεί στην απονέκρωση του παλαιού σχήματος του νού και στον σχηματισμό ενός νέου.

Εάν αποστρέψαμε για λίγο το βλέμμα μας από την κυκλοφορία των σωμάτων μέσα στην πόλη· εάν κλείναμε τα αφτιά μας στην βοή από τις φωνές της αγοράς, ίσως αποκτούσαμε την αίσθηση μίας παρόμοιας κίνησης, που κατά παράδοξο τρόπο απέχει αρκετά από το να χαρακτηριστεί ως διαδικασία γέννησης ή μετάβασης σε κάτι νέο. Θα διακρίναμε δηλαδή στον χώρο της φιλοσοφίας μία επιστροφή σε ό,τι άλλοτε αναγνωρίστηκε και κατηγορηθήκε, κάπως βεβιασμένα, ως ουσιοκρατία, λογοκεντρισμός, επιθυμία για την ολότητα κ.λπ. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, ως ενδεικτικές εκδηλώσεις της τάσης αυτής, την υπερ-μετάφραση από τον Μπαντιού [Badiou] της *Πολιτείας* του Πλάτωνα,²⁴ τον διάλογο της Μαλαμπού [Malabou] μέσω των κατηγοριών του Έγκελου με τις νευροεπιστήμες,²⁵ αλλά και την επανάγνωση από τον Τζαίμσον [Jameson] του πρώτου βιβλίου του *Κεφαλαίου* του Μαξ.²⁶

Πού άραγε έγκειται το νέο σε αυτή την επιστροφή; Τί διαφορετικό κομίζει αυτό που προσδιορίσαμε, με αρκετή επιφύλαξη, ως μία τάση, όταν η πιο πρόσφατη αναφορά της, απέχει από εμάς σχεδόν εκατόν πενήντα χρόνια; Έστω και αν υπάρχει πάντα κάτι το ευγενικό στο να αναλαμβάνει κάποιος ξανά μία χαμένη

²³ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, σσ. 495 – 497.

²⁴ Alain Badiou, *Plato's Republic*, tr. Susan Spitzer, Polity Press, Cambridge – Malden 2012.

²⁵ Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, tr. Lisabeth During, Routledge, London – New York 2005.

²⁶ Fredric Jameson, *Representing Capital: A reading of volume One*, Verso, London – New York 2011.

υπόθεση, δεν είναι μονάχα αυτό το χαρακτηριστικό που καθιστά γοητευτική μία τέτοια επιστροφή. Σε αντίθεση με την κοινοτοπία των *readymades* αντικείμενων και πρακτικών που προσεταιρίζονται το ιδιαίτερό τους νόημα από την ενταξή τους στον θεσμό του μουσείου ή ενός επιστημονικού κύκλου, στις περιπτώσεις που διεγνώσαμε ως εκδηλώσεις μίας στροφής προς το παρελθόν, έχουμε να κάνουμε με κάτι εντελώς διαφορετικό, που θα επιλέξουμε να αντιστοιχίσουμε με τον όρο – παρμένο από την θεματική της αρχιτεκτονικής– *spolia*:

Ο όρος «*spolia*» είναι ένας εξ ολοκλήρου μοντέρνος όρος, που βασίζεται σε μία λέξη από τον χώρο της ορολογίας της ιστορίας της τέχνης στην αρχιτεκτονική. Προέρχεται από το λατινικό «*spolium*», που σημαίνει «το γδαρμένο δέρμα ενός ζώου» και, κατά μία πιο γενική έννοια, «η λεία ενός στρατιώτη» ή «τα λάφυρα του πολέμου». Ο μοντέρνος όρος «*spolia*» αναφέρεται στα επαναχρησιμοποιηθέντα σε αρχιτεκτονικές κατασκευές τμήματα που έχουν παρθεί από ένα κατακρημνισμένο κτίριο –ένα κτίριο, δηλαδή, για να συνεχίσουμε με την ορολογία του κυνηγού, ξεγυμνωμένο από το δέρμα του.²⁷

Στην ιστορία της τέχνης, *spolia* ονομάζονται τα διάφορα μέρη, όπως κιονοστοιχίες, ανάγλυφα ή πλάκες, που αποσπάστηκαν από παλαιότερα οικοδομήματα της κλασικής περιόδου και τα οποία χρησιμοποιήθηκαν ξανά, κατά την ύστερη αρχαιότητα και τον πρώιμο χριστιανισμό, για την ανέγερση νέων κατασκευών· αποτελούσαν δηλαδή τα υλικά μίας οικοδομικής πρακτικής που συνέπλεκε με μία κίνηση το παρόν με το παρελθόν, την μνήμη με την λήθη, την δημιουργία με την καταστροφή. Ενσωματωμένες στα τείχη μίας αψίδας ή ενός ναού ξεχωρίζουν ακόμη και σήμερα ανάγλυφες μορφές και επιτύμβιες στήλες –πολύτιμες τόσο λόγω της προέλευσης όσο και λόγω της ποιότητάς τους– που σαν βωβά σημεία ενός

²⁷ Beat Brenk, “*Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*”, *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 41, 1987, σ. 103.

περασμένου χρόνου και χώρου φτάνουν σε εμάς κατεργασμένα από έναν επίσης περασμένο κόσμο.²⁸ Τα θραύσματα αυτά μας δείχνουν πως σε κάθε κατάρρευση υπάρχει κάτι που διασώζεται από την φθορά, που συνεχίζει να υφίσταται ακόμη και καταλυμένο· μας υπενθυμίζουν για άλλη μία φορά πως τίποτε δεν προέρχεται από το μηδέν και τίποτε δεν καταλήγει σε αυτό.

Με έναν παρόμοιο τρόπο, μέσα στις εργασίες των Μπαντιού, Μαλαμπού και Τζαίημσον διακρίνονται κάποια σπαράγματα από κείμενα του παρελθόντος, κάποια πολύτιμα κομμάτια που χρησιμοποιούνται ξανά για την επανενεργοποίηση, τον μετασχηματισμό ή την δημιουργία εννοιών που, όπως γνωρίζουμε από τον Ντελέζ [Deleuze], αποτελεί πάντα μία πράξη αντίστασης.²⁹ αντίσταση στην ασάφεια της γνώμης, στις αναγωγές του επιστημονισμού, στην άγνοια του κεφαλαίου. Σήμερα λοιπόν, που παρατηρούμε την εξέλιξη της κρίσης άλλης μίας μεγάλης αφήγησης, επιστρέφουν όλα αυτά από τα οποία ο προηγούμενος αιώνας πάσχιζε με όλες του τις δυνάμεις να απαλλαγεί.

Ο κίνδυνος που υπάρχει είναι να συμμορφωθούμε με τις επιταγές της τρέχουσας τάσης –που θέτει ως ανέφικτο ιδανικό της μία τελική αταραξία– και να συμπεράνουμε με ευκολία πως όλα αυτά δεν είναι παρά μία αντίδραση εξ αιτίας της τωρινής ατονίας της σκέψης· μία αδυναμία που μεταξύ άλλων καταδεικνύεται από την απουσία πράξεων· πράξεων που θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν χωρίς την παρουσία δρώντων.

Ας σημειώσουμε τέλος πως η επιστροφή στο παρελθόν –εάν θεωρήσουμε ότι αυτό έχει όντως ξεπεραστεί– δεν σημαίνει αυτομάτως το τετριμμένο συναίσθημα

²⁸ Η χρήση των *spolia* –όπως καταδεικνυεί ο αντιφατικός Σταυρός του Χέρμαν [Herimann Cross], στον οποίο συνδυάζονται το σταυρωμένο σώμα του Χριστού με ένα αρχαιότροπο γυναικείο κεφάλι λαξευμένο σε λάπις λάζουλι [lapis lazuli]– μολονότι συναντάται κυρίως στην αρχιτεκτονική δεν περιορίζεται μόνο σε αυτήν. Βλ. Dale Kinney, “Ancient Gems in the Middle Ages: Riches and Ready – mades”, στο *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, ed. Richard Brilliant - Dale Kinney, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2011, σ. 97.

²⁹ Επί παραδείγματι, στον Μπαντιού, την Μαλαμπού και τον Τζαίημσον θα βρούμε αντίστοιχα τις έννοιες *συμβάν/événement*, *πλαστικότητα/plasticité* και *εκλιπών μεσολαβητής/vanishing mediator*.

της νοσταλγίας για κάτι που χάσαμε και που προσπαθούμε με αυτό τον τρόπο να αναβιώσουμε. Υπάρχουν στιγμές που το παρόν φωτίζεται από το παρελθόν με τέτοιο τρόπο ώστε να εμφανίζεται ως η πραγματωμένη υπόθεση του παρελθόντος· στιγμές όπου, μέσα σε ένα χρονικό συνεχές, το παρελθόν παρουσιάζεται για το παρόν ως μέλλον και το παρόν ως το παρελθόν του. Πώς είναι δυνατή η νοσταλγία όταν το παρελθόν παρουσιάζεται ως να είναι εκείνο που έχει καταγράψει και στοχαστεί το παρόν;

Δεν υπάρχει τίποτε το νοσταλγικό στην καταστροφή των μνημείων και στην επαναχρησιμοποίηση των υλικών τους για την κατασκευή νέων οικοδομημάτων. Ας μην μάς διαφεύγει το ότι κατα βάθος πρόκειται για μία σύληση, για μία βεβήλωση που μεταξύ άλλων γίνεται για λόγους πρακτικούς· για λόγους που τους επιβάλλει μία ανάγκη ή μία έλλειψη. Στην ανακατασκευή, επομένως, ίσως να υπάρχει κάτι εξ ίσου το ασεβές όσο υπάρχει και σε μία αποκατασκευή. Ίσως η ανακατασκευή να είναι εκείνη που συμπληρώνει και ολοκληρώνει έτσι την αποκατασκευή.

Με την αφελή ελευθεριότητα που μας προσφέρουν αυτές οι βέβηλες ανασυνθέσεις, σήμερα, που εκ των πραγμάτων κανείς δεν αμφιβάλλει για την ύπαρξη των σωμάτων ή των γλωσσών, μπορούμε να θεωρήσουμε ξανά –χωρίς να διστάζουμε αλλά αφήνοντας προς το παρόν μετέωρες τις συνέπειες προσδιορισμού αυτής της πρότασης, αυτού του ρήματος και αυτού του γραμματικού αριθμού– ότι υπάρχουν αλήθειες.³⁰

Σε ό,τι αφορά εκείνη την μελαγχολική ματαιοδοξία του κυνικού –που σαν ομηρική Σειρήνα μάς καλεί κάθε στιγμή να κάνουμε αυτό το μικρό βήμα ώστε να βρεθούμε στην ίδια θέση με εκείνον– αρκεί να επαναλάβουμε την λεπτή διατύπωση του Έγελου:

αυτή η ματαιοδοξία πούχει την ικανότητα να καθιστά κάθε αλήθεια μάταιη, να επιστρέφει από αυτήν στον εαυτό της, κι αρέσκεται σ' αυτή την δική της

³⁰ Alain Badiou, *Logics of worlds*, tr. Alberto Toscano, Continuum, London – New York 2009, σ. 4.

διανοητική ικανότητα που πάντα ξέρει να διαλύει τις εκάστοτε σκέψεις και να βρίσκει μόνο το ξερό εγώ αντί του όποιου περιεχομένου, είναι μία ικανοποίηση που πρέπει ν' αφεθεί στον εαυτό της.³¹

³¹ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, σσ. 108 – 109.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στοχαζόμενος επάνω στην έννοια του νοήματος, ο Γάλλος φιλόσοφος Ντελέζ σημειώνει:

Η ιστορία ενός πράγματος, γενικά, είναι η διαδοχή των δυνάμεων που το σφετερίζονται, και η συνύπαρξη των δυνάμεων που μάχονται για να το σφετερισθούν. Το ίδιο αντικείμενο, το ίδιο φαινόμενο αλλάζει νόημα ανάλογα με τη δύναμη που το ιδιοποιείται.³²

Ένα πράγμα ή ένα φαινόμενο δεν υφίσταται, θα λέγαμε, ποτέ εν κενώ αλλά καθορίζεται πάντοτε από την δύναμη που κάθε φορά το έχει ιδιοποιηθεί και η οποία του προσδίδει το νοημά του. Το νόημα ενός πράγματος παράγεται μέσω της σχέσης του με την δύναμη που το έχει καταλάβει· η ιστορία του είναι η μετάβαση από μία ορισμένη σχέση με μία δύναμη σε μία άλλη, από ένα συγκεκριμένο νόημα σε κάποιο άλλο.

Όμως –συνεχίζει ο Ντελέζ– τα παραπάνω δεν σημαίνουν ότι, ακολουθώντας την σκέψη αυτή, καταλήγουμε σε έναν άφευκτο σχετικισμό όπου εφ' όσον δεν

³² Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2002, σ. 14.

υπάρχει ένα νόημα τότε τίποτε δεν έχει νόημα ή όπου εφ' όσον όλα τα νοήματα έχουν την ίδια αξία τότε κανένα νόημα δεν έχει αξία. Δεν έχουν όλα τα νοήματα την ίδια αξία.³³ Υπάρχουν δυνάμεις που βρίσκονται σε ορισμένη συμφωνία με το πράγμα που ιδιοποιούνται και άλλες οι οποίες προκειμένου να το ιδιοποιηθούν το αναγκάζουν να συμφωνήσει μαζί τους. Ουσία του πράγματος είναι το νόημα που του παρέχει εκείνη η δύναμη που βρίσκεται στην μέγιστη συμφωνία με εκείνο.

Στην εργασία μας επιχειρούμε να σκιαγραφήσουμε την ιστορία όχι ενός πράγματος αλλά ενός κειμένου· ακολουθούμε την πορεία αυτού του κειμένου και παρατηρούμε την μεταβολή των νοημάτων του, των διαφόρων ερμηνειών του· ενώ παράλληλα δοκιμάζουμε να καταγράψουμε τον αγώνα μεταξύ των δυνάμεων που προσπάθησαν να το σφετερισθούν. Αναφερόμαστε στο ολιγοσέλιδο κεφάλαιο «Αυθυπόσταση και μή της αυτοσυνειδησίας· κυριαρχία και υποτέλεια» ή άλλως «κύριος και δούλος», της Φαινομενολογίας του νού του Έγκελου και το πιο γνωστό από τα υπόλοιπα μέρη του έργου.

Τί είναι η Φαινομενολογία του νού; Ο Έγκελος την χαρακτηρίζει διονυσιακή μέθη, όπου κανένα μέλος δεν είναι ξεμέθυστο αλλά και πινακοθήκη εικόνων που η κάθε μία τους είναι εφοδιασμένη με ολόκληρο τον πλούτο του νου.³⁴ στις σελίδες της συμπλέκονται φιλόσοφοι, ήρωες αρχαίων τραγωδιών, επιστημονικές θεωρίες, θρησκείες, περασμένοι κοινωνικοί σχηματισμοί και ιστορικά γεγονότα. Η πληθώρα των μορφών που συγκροτούν την Φαινομενολογία θα μπορούσε να συγκριθεί με εκείνη που συναντούμε στους πίνακες του Τιντορέτο [Tintoretto]· το βλέμμα μας αδυνατεί να σταθεί για πολύ σε μία μορφή, καθώς κάθε μία από αυτές οδηγεί την ματιά μας σε μία άλλη και εκείνη με την σειρά της σε μία άλλη κ.ο.κ. Ενώ όμως απομακρυνόμαστε –ώστε μέσω της απόστασης να αποκτήσουμε κάποια εποπτεία– παρατηρούμε ότι οι μορφές χάνονται, συγχωνεύονται η μία με την άλλη, σχηματίζοντας εν τέλει μία ενιαία ελικοειδής κίνηση· την κίνηση του νού· την κίνηση που είναι ο νούς.

³³ Αυτόθι, σ. 15.

³⁴ Αυτόθι, σ. 74 και σ. 731 αντίστοιχα.

Θέμα της Φαινομενολογίας αποτελεί η μετάβαση από την μεταφυσική μίας εποχής σε μία άλλη· από ένα συγκεκριμένο σύνολο εννοιών και κατηγοριών –που χρησιμοποιούνταν σε μία δεδομένη χρονική περίοδο– σε ένα άλλο. Οι μεταβάσεις αυτές υποδεικνύονται μέσω της εμμενούς μεταβολής της συνείδησης· τον στωικισμό, για παράδειγμα, τον διαδέχεται ο σκεπτικισμός και αυτόν με την σειρά του ο πρώιμος χριστιανισμός. Αναφορικά με τις μεταβολές της συνείδησης, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε την τριλογία του Μπροχ [Broch], *Οι Υπνοβάτες*, ως το λογοτεχνικό αντίστοιχο της Φαινομενολογίας. Θυμίζουμε τους τίτλους των μυθιστορημάτων, βιβλίο πρώτο: 1888 – *Πάσενοβ ή ο Ρομαντισμός*· βιβλίο δεύτερο: 1903 – *Ες ή η Αναρχία*· βιβλίο τρίτο: 1918 – *Χούγκεναου ή ο Ρεαλισμός*.³⁵ Τρεις εποχές, τρία πρόσωπα, τρεις τύποι συνείδησης. Εκείνο που θέτει σε κίνηση, στο έργο του Μπροχ, την διαδικασία μεταβολής της συνείδησης είναι η σταδιακή υποβάθμιση των αξιών. Το περιεχόμενο των αξιών σταδιακά εξαντλείται έως ότου αυτές καταλήξουν κενά κελύφη. Από τον ρομαντισμό μεταβαίνουμε, έτσι, στην αναρχία και από την αναρχία στον ρεαλισμό. Τρεις εποχές, τρία πρόσωπα, τρία σχήματα συνείδησης, ένα θέμα. Σημασία, για τον Μπροχ, δεν έχουν ούτε τα πρόσωπα ούτε οι εποχές καθαυτές· εκείνο που έχει πρωτίστως σημασία είναι το πώς το ζήτημα της υποβάθμισης των αξιών ανακλάται διαδοχικά στις εποχές και τα πρόσωπα· το πώς αυτά αποτελούν συμπτώματα της εξασθένησης των αξιών.

Το κείμενό μας επικεντρώνεται στην έννοια της αυτοσυνειδησίας και την πρώτη της εμφάνιση μέσω των μορφών ενός κυρίου και ενός δούλου. Θέμα της εργασίας είναι η διαλεκτική αυτού του κυρίου και αυτού του δούλου, καθώς και οι παραλλαγές αυτού του θέματος στον 20^ο αιώνα.

³⁵ Χέρμαν Μπροχ, *Οι Υπνοβάτες*, μτφρ. Κώστας Κουντούρης, Μέδουσα, Αθήνα 1987.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΑΡΝΗΣΗ

1. Το σεμινάριο, 1933 – 1939

Το 1931, την ίδια περίπου χρονιά που οι φοιτητές του τμήματος φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ [Freiburg] παρακολουθούσαν τις διαλέξεις του Χάιντεγκερ [Heidegger] για την *Φαινομενολογία του νού*,³⁶ ο Αλεξάντρ Κουϋρέ [Alexandre Koyré] παρατηρούσε πως στην Γαλλία ο Έγκελος παραμένει απών.³⁷

Εκείνος που κατάφερε τελικά να εισάγει και να εγκαταστήσει τον Γερμανό φιλόσοφο στην γαλλική ακαδημαϊκή σκηνή –ολοκληρώνοντας έτσι μία προσπάθεια που είχε ξεκινήσει με την έκδοση της μελέτης του Ζαν Βαλ [Jean Wahl] για την *δυστυχία της συνείδησης στην φιλοσοφία του Έγκελου*–³⁸ ήταν ο επίσης καταγόμενος από την Ρωσία και φίλος του Κουϋρέ, Αλεξάντρ Κοζέβ [Alexandre Kojève]. Το 1933 ο Κουϋρέ προτρέπει τον Κοζέβ να αναλάβει το σεμινάριο του πρώτου με θέμα την

³⁶ Martin Heidegger, *Hegel's phenomenology of spirit*, tr. Parvis Emad – Kenneth Maly, Indiana University Press, Indiana 1988.

³⁷ Alexandre Koyré, "Rapports sur l'état des études hégéliennes en France", *Revue d'histoire de la philosophie*, (April-June, 1931), vol. 5, no. 2.

³⁸ Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929.

φιλοσοφία του Έγκελου. Ο Κοζέβ θα συμφωνήσει και θα διδάξει στην Πρακτική Σχολή Ανώτατων Σπουδών [École Pratique des Hautes Études] μέχρι και το 1939.

Ακροατές των διαλέξεων του Κοζέβ, τακτικοί ή μή, υπήρξαν μεταξύ άλλων, ο Σάρτρ [Sartre], ο Μερλώ - Ποντύ [Merleau – Ponty], ο Αρόν [Aron], ο Λακάν [Lacan], ο Μπατάιγ [Bataille], ο Μπρετόν [Breton] και ο Κενώ [Queneau]. Ο τελευταίος θα είναι εκείνος που θα επιμεληθεί το 1947 την έκδοση σε βιβλίο των μαθημάτων του Κοζέβ· ένα κολάζ συντεθειμένο από ερμηνευτικά σχόλια του Κοζέβ, αποσπάσματα από την *Φαινομενολογία του νου*, αλλά και σημειώσεις των ακροατών του.³⁹

Η κοζεβιανή ερμηνεία του Έγκελου γοήτευσε, ενέπνευσε και επηρέασε στο σύνολό της την μεσοπολεμική γενιά της γαλλικής διάνοησης, που την περίοδο εκείνη αναζητούσε μία διέξοδο από το δίλημμα της επιλογής ανάμεσα στην φιλοσοφία της ζωής του Μπερξόν [Bergson] και τον επιστημονικό νεο-καντιανισμό του Μπρουνσβίκ [Brunschvicg]. Βρισκόμαστε στις αρχές της δεκαετίας του '30, με την γαλλική κοινωνία να βρίσκεται σε εκείνη την κατάσταση σύγχυσης και κατάπτωσης που, με την ακρίβεια ενός ανατόμου, περιέγραψε ο Σελίν [Céline] στο *Ταξίδι του στην άκρη της νύχτας*.⁴⁰ Είναι η εποχή που οι νεαροί Γάλλοι διανοούμενοι –σε αντίθεση με τις τάσεις απομόνωσης που επικρατούσαν στην ακαδημαϊκή κοινότητα της Ανώτερης Κανονικής Σχολής [École Normale Supérieure]– θα αρχίσουν να ενδιαφέρονται για το συγκεκριμένο και τους τρόπους προσεγγισής του, την ύπαρξη και την σχέση της με τον κόσμο, την ιστορία και το νόημά της· όλα αυτά σε μία εποχή που η ίδια φαινόταν να μην περιέχει κανένα νόημα. Επιθυμώντας νέους τρόπους σκέψης και έκφρασης οι άγνωστοι ακόμη αλλά φιλόδοξοι αμφισβητίες θα στραφούν προς την γερμανική φιλοσοφική παράδοση και μαζί με την *Φαινομενολογία* του Έγκελου θα ανακαλύψουν επίσης –χάρις στο περιοδικό

³⁹ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel: lectures on the phenomenology of spirit*, ass. Raymond Queneau, ed. Allan Bloom, tr. James H. Nickols Jr., Cornell University Press, Ithaca – London 1980.

⁴⁰ Σελίν, *Ταξίδι στην άκρη της νύχτας*, μτφρ. Σεσίλ Ιγγλέση – Μαργέλου, Εστία, Αθήνα 2011.

Φιλοσοφικές Έρευνες [*Recherches philosophiques*], του οποίου υπεύθυνος σύνταξης ήταν ο Κοϋρέ– την φαινομενολογία του Χούσσερλ [Husserl] και του Χάιντεγγερ.⁴¹

Στην ανάγνωση του Έγκελ από τον Κοζέβ, στο κέντρο της οποίας τοποθετείται το κεφάλαιο «κύριος και δούλος», συναντούμε εν σπέρματι όλα εκείνα τα στοιχεία που στη συνέχεια μορφοποιούνται στις σημαντικότερες από τις έννοιες και θεματικές γύρω από τις οποίες συγκροτήθηκε και αναπτύχθηκε η σκέψη των τότε ακροατών του, όπως, για παράδειγμα, αυτές της αναγνώρισης, της επιθυμίας, της σχέσης του εαυτού με την ετερότητα, της αρνητικότητας, του Άλλου κ.λπ.

2. Η ανθρώπινη επιθυμία

Όταν σκεπτόμαστε κάτι με ένταση και διάρκεια, όταν προσπαθούμε ξανά να κατανοήσουμε κάτι που εκ πρώτης όψεως μας φαίνεται ακατανόητο, συμβαίνει συχνά –ενώ είμαστε προσηλωμένοι στο να ξεδιαλύνουμε τις συγκεχυμένες σκέψεις μας– να χάνουμε την αίσθηση του χρόνου και του περιβάλλοντός μας. Για τον φυσικό επιστήμονα ένα αποστειρωμένο εργαστήριο μετατρέπεται στον φυσικό του τόπο, για τον θεωρητικό μελετητή μία βιβλιοθήκη ισούται με έναν ολόκληρο και αυτάρκη κόσμο. Αυτό που θα μπορούσε να μας αποσπάσει από την αφηρημένη μας εργασία και να μας επαναφέρει στην πραγματικότητα θα ήταν η επιθυμία· η επιθυμία, λόγου χάριν, για τροφή, για ξεκούραση κ.λπ. Την στιγμή που επιθυμούμε κάτι, κατανοούμε ότι είμαστε εμείς που επιθυμούμε, εμείς που συνεχίζουμε να έχουμε επιθυμίες και τις οποίες πρέπει εμείς να ικανοποιήσουμε προκειμένου να συνεχίσουμε να ζούμε.

Όμως αυτό δεν είναι αρκετό, ούτε εξίσου σημαντικό σε σχέση με ό,τι επιμένει να απασχολεί τον νου μας. Όταν τραφούμε ή ξεκουραστούμε αρκετά δεν υπάρχει

⁴¹ Βλ. Ethan Kleinberg, “Alexandre Kojève and the Hegel seminar at the École Pratique des Hautes Études”, στο *Generation existential, Heidegger’s philosophy in France 1927 – 1961*, Cornell University Press, Ithaca – London 2005, σ. 49 κ.ε.

τίποτε που θα μπορούσε να μας εμποδίσει από το να χαθούμε ακόμη μία φορά μέσα στο λαβύρινθο των σκέψεών και των ερευνών μας.

Τί είναι λοιπόν εκείνο που μας επιτρέπει, ενώ έχουμε αφοσιωθεί στο αντικείμενο της σκέψης μας, να απομακρυνόμαστε όποτε νιώσουμε την ανάγκη αλλά και να επιστρέφουμε σε αυτό όταν έχουμε ικανοποιήσει την τελευταία; Τί είναι, με άλλα λόγια, αυτό που μας δίνει την δυνατότητα να μην ξεχνούμε ποτέ – όσο απορροφημένοι ή κουρασμένοι και αν είμαστε– πως παραμένουμε εμείς που σκεπτόμαστε, εμείς που γνωρίζουμε και συγχρόνως εμείς που επιθυμούμε να τραφούμε ή να ξεκουραστούμε; Σίγουρα δεν είναι οι υλικές, ζωικές επιθυμίες στις οποίες αναφερθήκαμε μόλις· αυτές, λέει ο Κοζέβ, δεν μας προσφέρουν παρά μία αίσθηση και όχι μία συνείδηση του εαυτού, που είναι άλλωστε και το ζητούμενο της διερώτησής μας.⁴²

Μολονότι η ανθρώπινη αυτοσυνειδησία δεν ταυτίζεται με τις ζωικές επιθυμίες, είναι αυτές ακριβώς οι επιθυμίες που αποτελούν το έδαφος επί του οποίου αυτή συγκροτείται. Η αυτοσυνειδησία, δηλαδή, σχηματίζεται μέσω της κίνησης πέραν αυτών, μέσω της προσπάθειας του ανθρώπου να ξεπεράσει τις άμεσες επιθυμίες του.

Για τον Κοζέβ όμως η μή ταύτιση της αυτοσυνειδησίας με τις ζωικές επιθυμίες δεν σημαίνει ότι αυτή αναδεικνύεται μέσω της πιο εξευγενισμένης γνωστικής μας ικανότητας. Το υποκείμενο, όταν προσπαθεί να γνωρίσει κάτι, καθίσταται παθητικό και αδιάφορο απέναντι στον εαυτό του, βυθισμένο στον κόσμο της έρευνας αυτό που κυρίως το ενδιαφέρει είναι να παρατηρήσει και να γνωρίσει το αντικείμενο.⁴³

Η κίνηση χάρις στην οποία μεταβαίνουμε πέραν των ζωικών επιθυμιών, η κίνηση χάρις στην οποία εμφανίζεται η αυτοσυνειδησία, είναι η κίνηση που έχει ως αιτία της όχι ένα υλικό, φυσικό αντικείμενο αλλά μία άλλη επιθυμία. Εάν η αυτοσυνειδησία σχετίζεται με μία από τις επιθυμίες, αυτή είναι η επιθυμία για την

⁴² Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, σ. 4.

⁴³ *Αυτόθι*, σ. 3.

επιθυμία, η επιθυμία δηλαδή για την επιθυμία του άλλου.⁴⁴ Αυτή η επιθυμία –που διακρίνεται από τις υπόλοιπες ως προς το ότι στοχεύει ένα μή υλικό πράγμα– είναι, κατά τον Κοζέβ, και η μόνη που αξίζει να χαρακτηρίζεται ως ανθρώπινη:

Με τον ίδιο τρόπο, στην σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας, για παράδειγμα, η Επιθυμία είναι ανθρώπινη μόνο εάν κάποιος επιθυμεί, όχι το σώμα, αλλά την επιθυμία του άλλου.⁴⁵

Το να επιθυμούμε την επιθυμία του άλλου σημαίνει ότι επιθυμούμε να μάς επιθυμεί ο άλλος· σημαίνει ότι επιθυμούμε να αποτελούμε για τον άλλον το αντικείμενο της επιθυμίας του· της ανθρώπινης και όχι της ζωικής· της ανθρώπινης που δεν είναι ζωική στο μέτρο που είναι επιθυμία της επιθυμίας.

Αλλά το γεγονός ότι η επιθυμία για την επιθυμία χαρακτηρίζεται ως ανθρώπινη, δεν την καθιστά, θα λέγαμε, περισσότερη εκλεπτυσμένη απ' ότι μία ζωική. Όπως και η ζωική, η ανθρώπινη επιθυμία είναι μία άρνηση της αυθυπαρξίας του επιθυμητού αντικειμένου· όπως και η ζωική, η ανθρώπινη επιθυμία είναι μία έλλειψη, ένα κενό που επιζητά την πλήρωσή της μέσω της κατοχής και της αφομοίωσης του στοχευμένου αντικειμένου· όπως και η ζωική, η ανθρώπινη επιθυμία είναι η καταστροφή της δεδομένης πραγματικότητας με σκοπό την δημιουργία μίας νέας, διαφορετικής από την πρώτη.

Η διάκριση της ανθρώπινης από την ζωική επιθυμία θεμελιώνεται, όπως αναφέραμε, στην διαφορά μεταξύ των αντικειμένων τους, ολοκληρώνεται όμως όταν η ανθρώπινη στραφεί κατά της ζωικής. Κάθε επιθυμία είναι επιθυμία για μία αξία. Η υπέρτατη αξία για την ζωική επιθυμία είναι η ζωή και μοναδικός σκοπός της η διαφύλαξη της τελευταίας· κάθε ενέργεια με βάση την ζωική επιθυμία αποβλέπει στην διατήρηση της ζωής. Η υπέρτατη αξία για την ανθρώπινη επιθυμία είναι αντιθέτως ο ίδιος ο άνθρωπος, ο άνθρωπος ως άνθρωπος. Η αυτοσυνειδησία

⁴⁴ *Αυτόθι*, σ. 5.

⁴⁵ *Αυτόθι*, σ. 6.

εμφανίζεται με τον πιο έντονο τρόπο όταν ο άνθρωπος καταφέρει να κυριαρχήσει επί των ζωικών του επιθυμιών προβάλλοντας ως μοναδική του επιθυμία την επιθυμία για την επιθυμία του άλλου.⁴⁶ Προκειμένου να ικανοποιηθεί η ανθρώπινη επιθυμία θα πρέπει ο άλλος να δεχτεί την αξία που εκφράζουμε –ήτοι την ανθρώπινη αξία– ως την μόνη επιθυμητή αλλά και να αναγνωρίσει αυτή την αξία σε εμάς τους ίδιους, να αναγνωρίσει στο πρόσωπό μας το ανθρώπινο ον που επιθυμεί να είναι.

Η ανθρώπινη αυτοσυνειδησία μπορεί να εμφανιστεί και να συγκροτηθεί ως τέτοια μόνο εντός ενός συνόλου επιθυμιών που επιθυμούν αμοιβαία η μία την άλλη ως επιθυμίες.⁴⁷ Τίποτε όμως δεν μας εγγυάται ότι η διαδικασία μέσω της οποίας θα οδηγηθούμε σε αυτήν θα διέπεται από αρμονία και συμπάθεια. Στην αυτοσυνειδησία καταλήγουμε μέσω της σύγκρουσης μεταξύ των επιθυμιών· μέσω δηλαδή ενός αγώνα κατά τον οποίο το κάθε άτομο απαρνείται την επιθυμία του να διατηρηθεί στην ζωή χάριν της επιθυμίας του να αναγνωριστεί από τον άλλον ως αξία, να αναγνωριστεί από τον άλλον η αξία του. Κατά τον Κοζέβ, σε αυτό τον βίαιο και θανατηφόρο αγώνα για αναγνώριση εντοπίζεται το καταγωγικό θεμέλιο της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας.

Ο Κοζέβ θα χρησιμοποιήσει τον αγώνα για αναγνώριση καθώς και την έκβασή του κατά το εγγελιανό κείμενο –ο κύριος που αναγνωρίζεται διότι διακινδύνευσε την ζωή του και ο δούλος που, εξ αιτίας του φόβου του για τον θάνατο, τον αναγνωρίζει και εξαναγκάζεται να εργαστεί για εκείνον– όχι μόνο για να κατανοήσει την φιλοσοφία του Έγγελου αλλά και για να ερμηνεύσει –μέσω αυτής της διαλεκτικής– το σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας· της ιστορίας που δεν είναι παρά η ιστορία των επιθυμητών μεταξύ τους Επιθυμιών.⁴⁸ Το σχήμα του κυρίου και δούλου –λειτουργώντας σύμφωνα με την ανάγνωση του Κοζέβ ως ερμηνευτικό υπόδειγμα– εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ελληνο-ρωμαϊκή εποχή και επανεμφανίζεται παραλλαγμένο τόσο στην χριστιανική όσο και την νεώτερη

⁴⁶ Αυτόθι, σ. 7.

⁴⁷ Αυτόθι, σ. 6.

⁴⁸ Αυτόθι.

περίοδο. Ο κύριος άλλοτε είναι ο αρχαίος πολίτης και άλλοτε ο Θεός, άλλοτε εκπροσωπείται από τον Ρωμαίο αυτοκράτορα και άλλοτε από το κεφάλαιο· με την σειρά του ο δούλος άλλοτε παρουσιάζεται ως ο αρχαίος δούλος και άλλοτε ως ο πιστός χριστιανός, άλλοτε ως ο στωϊκός φιλόσοφος και άλλοτε ως ο αστός.⁴⁹

Στις διαλέξεις του Κοζέβ για την *Φαινομενολογία του νού* διακρίνεται η προσπάθεια διατύπωσης ενός λόγου ο οποίος, σε αντίθεση με το γαλλικό φιλοσοφικό τοπίο της εποχής, επικέντρωνε το ενδιαφέρον του στον άνθρωπο και την ιστορία, στον άνθρωπο εντός της ιστορίας, τόσο ως δημιουργό όσο και ως συνέπεια αυτής. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με αυτή την *φαινομενολογική ανθρωπολογία*,⁵⁰ εμφορούμενος από την επιθυμία της άρνησης, καταστρέφει και δημιουργεί, δημιουργεί και καταστρέφει, απορρίπτει τις δεδομένες συνθήκες που τον καθορίζουν και συγκροτεί άλλες, περισσότερο συμβατές με την συνεχώς μεταβαλλόμενη καταστασή στην οποία βρίσκεται. Ο άνθρωπος επιθυμεί να μην είναι αυτό που είναι και να είναι αυτό που δεν είναι· ο άνθρωπος κατά συνέπεια θα είναι αυτό που έγινε αρνούμενος αυτό που ήταν.⁵¹ Ο Κοζέβ στις διαλέξεις του αφαιρεί τον άνθρωπο από το εργαστήριο ή την βιβλιοθήκη και τον τοποθετεί μέσα σε μία μάχη· μιλά για εκείνον σαν να τον ανακαλύπτει κατά την διάρκεια ενός πολέμου ή μίας επανάστασης. Ο άνθρωπος για τον Κοζέβ δεν είναι ένα ζώο ούτε ένας αμέτοχος παρατηρητής· ο άνθρωπος γίνεται άνθρωπος την στιγμή που αγγίζει το όριο που διακρίνει την ζωή από τον θάνατο, όταν αποφασίζει να θυσιαστεί για μία αξία ή όταν κατανοεί ότι πεθαίνει. Η ιστορία, αντίστοιχα, δεν αποτελεί μία αντικειμενική καταγραφή των γεγονότων αλλά το αποτέλεσμα της βίαιης διαλεκτικής μεταξύ του αγώνα για αναγνώριση και της εργασίας. Κατανοούμε λοιπόν για ποιο λόγο αυτή η αινιγματική φιγούρα προκάλεσε τέτοια εντύπωση και άσκησε τέτοια γοητεία στους μελλοντικούς υπαρξιστές, φαινομενολόγους, ψυχαναλυτές και ιδρυτές μυστικών εταιρειών ακροατές της. Όπως γράφει ο Αγκάμπεν [Agamben]:

⁴⁹ *Αυτόθι*, σ. 52 κ.ε.

⁵⁰ *Αυτόθι*, σ. 39.

⁵¹ *Αυτόθι*, σ. 5.

[...] στην ανάγνωση του Έγκελου από τον Κοζέβ, ο άνθρωπος δεν είναι ένα βιολογικά καθορισμένο είδος, ούτε είναι μία ουσία δεδομένη άπαξ διαπαντός· είναι, μάλλον, ένα πεδίο διαλεκτικών εντάσεων πάντα ήδη χαραγμένο από εσωτερικές τομές που κάθε στιγμή διαχωρίζουν – τουλάχιστον δυνάμει- την «ανθρωποφόρα» ζωικότητα και την ανθρωπότητα που λαμβάνει σωματική μορφή εντός της. Ο άνθρωπος υπάρχει ιστορικά μονάχα σε αυτή την ένταση· μπορεί να είναι άνθρωπος μόνο στον βαθμό που υπερβαίνει και μεταμορφώνει το ανθρωποφόρο ζώο που τον υποστηρίζει, και μόνο επειδή, μέσω της πράξης της άρνησης, είναι ικανός να τιθασεύσει και εν τέλει να καταστρέψει την ζωικότητά του (είναι με αυτή την έννοια που ο Κοζέβ μπορεί να γράψει ότι «ο άνθρωπος είναι μία μοιραία ασθένεια του ζώου»⁵²).

3. Εναντίον της διαλεκτικής

Το 1973, ο Ντελέζ απαντώντας σε μία κριτική που αφορούσε στον *Αντι-Οιδίποδα*,⁵³ ανέφερε τα εξής:

Η δική μου γενιά υπήρξε μια απ' τις τελευταίες που δολοφονήθηκε από τα βόλια της ιστορίας της φιλοσοφίας. Αυτή η τελευταία ασκεί μια έκδηλα καταπιεστική λειτουργία στο φιλοσοφικό πεδίο, είναι ο Οιδίπους των φιλοσόφων. «Δεν θα τολμούσα να μιλήσω σε πρώτο πρόσωπο μέχρι να διαβάσω αυτό κι εκείνο, κι εκείνο πάνω σ' αυτό, κι αυτό πάνω σ' εκείνο». [...] Σε ό,τι με αφορά, για πολύ καιρό «γέννησα» ιστορία της φιλοσοφίας,

⁵² Giorgio Agamben, *The Open: Man and animal*, tr. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford, California 2004, σ. 12.

⁵³ Ζιλ Ντελέζ – Φελίξ Γκουατταρί, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια: Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου – Ιουλιέτα Ράλλη, Ράππα, Αθήνα 1981.

διαβάζοντας βιβλία του ενός ή του άλλου συγγραφέα. Με αντάμειψαν, όμως, με αποζημιώσεις κάθε είδους: προπάντων προτιμώντας συγγραφείς που συγκρούονταν με την ορθολογική παράδοση, πάνω στην οποία στηρίχτηκε η φιλοσοφία της ιστορίας (υπάρχει, για μένα, μια μυστική σχέση ανάμεσα στον Λουκρήτιο, τον Χιουμ, τον Σπινόζα, τον Νίτσε, μια κόκκινη κλωστή αποτελούμενη από την κριτική του αρνητικού, την κουλτούρα της χαράς, το μίσος για την εσωτερικότητα, τον εξωτερικό χαρακτήρα των δυνάμεων και των σχέσεων, την κριτική της εξουσίας κ.ο.κ.). Αυτό που απεχθανόμουν περισσότερο απ' όλα, ήταν ο εγελιανισμός και η διαλεκτική.⁵⁴

Στην μελέτη του για τον Νίτσε, δέκα περίπου χρόνια πριν την απάντησή του, ο Ντελέζ θα ορίσει την ιστορία ως τον *θρίαμβο, στην πράξη, των κατώτερων και αντενεργών δυνάμεων*.⁵⁵ Σε αντίθεση με την κουλτούρα –η οποία, μέσω της τιθάσευσης των αντενεργών δυνάμεων, δημιουργεί τον ελεύθερο και ισχυρό άνθρωπο– η ιστορία ιδιοποιείται την κίνηση αυτής της γενολογικής δραστηριότητας, διαστρέφει τον σκοπό της και στην θέση του κυρίαρχου ατόμου παράγει τον άνθρωπο της αγέλης. Το ότι στην ιστορία επικρατούν οι αντενεργές δυνάμεις δεν είναι κάτι το συγκυριακό, ούτε κάτι που θα μπορούσε να αποφευχθεί. Η ιστορία είναι η διαστρέβλωση της κουλτούρας και των αποτελεσμάτων της, είναι η διαδικασία της μετατροπής των αντενεργών δυνάμεων σε κοινωνίες, τάξεις, Εκκλησίες, και Κράτη· σε ιστορικές κατασκευές που αρνούνται να συναινέσουν στην εξαφάνισή τους. Η ιστορία ως ιστορία αποδεικνύει την υπερίσχιση της μνησικακίας εις βάρος της δικαιοσύνης, της κακής συνείδησης εις βάρος της ψυχρότητας, του ασκητικού ιδεώδους εις βάρος της μέθης:

Ο θρίαμβος των αντενεργών δυνάμεων δεν είναι ένα επεισόδιο στην ιστορία αλλά η αρχή [principe] και το νόημα της «παγκόσμιας ιστορίας». Στο έργο

⁵⁴ Gilles Deleuze, «Γράμμα για μια δομεία κριτική», στο *Η Κοινωνία του ελέγχου*, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2001, σ. 17.

⁵⁵ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 198.

του Νίτσε, αυτή η ιδέα ενός ιστορικού εκφυλισμού της κουλτούρας κατέχει δεσπόζουσα θέση: θα χρησιμεύσει ως επιχείρημα στην πάλη του Νίτσε εναντίον της φιλοσοφίας της ιστορίας και εναντίον της διαλεκτικής.⁵⁶

Συγκρίνοντας τα δύο αποσπάσματα ως προς την πολεμική τους –καθένα εκ των οποίων μοιάζει σαν μία παραλλαγή του άλλου– κατανοούμε ότι, για τον Ντελέζ, μία παραδοσιακή ιστορία της φιλοσοφίας –με τις επιλογές και τις παραλείψεις της, τις ιεραρχήσεις και τις διακρίσεις της– αντιστοιχούσε σε ένα ακόμη παράδειγμα του θριάμβου της αντενεργού ζωής. Ποιές είναι οι συνέπειες αυτού του θριάμβου; Τίποτε περισσότερο από την επικράτηση της εγελιανής διαλεκτικής. Ίσως όχι με την ίδια μορφή με την οποία θεωρούσαμε ότι την γνωρίζουμε· ίσως μεταμορφωμένη, μεταμφιεσμένη, κρυμμένη σε άλλες περιοχές, πέραν της φιλοσοφίας, αλλά παρά ταύτα τελώντας πάντοτε την ίδια εργασία. Η διατήρηση εγελιανών στοιχείων σε πεδία όπως, λόγου χάριν, ο μαρξισμός ή η ψυχανάλυση είναι το γεγονός που επικυρώνει τον πραγματικό θρίαμβο των αντενεργών δυνάμεων.

Ο Ντελέζ θα αντιπροτείνει την δική του ελάχιστη ιστορία φιλοσοφίας –μία διαζευκτική σύνθεση– την οποία σχηματίζουν ονόματα όπως αυτά του Χιούμ [Hume], του Σπινόζα [Spinoza], του Μπερξόν, του Λάιμπνιτς [Leibniz] αλλά και αυτό του Προυστ [Proust], του Μαζόχ [Masoch] κ.α. Ο Νίτσε και οι νομαδικοί αφορισμοί του θα αποτελέσουν την αιχμή αυτής της ιδιόμορφης φιλοσοφικής μηχανής, που ο Ντελέζ θα θέσει σε λειτουργία εναντίον κάθε ιστορικής διαστρέβλωσης και εγκαθίδρυσης· εναντίον κάθε απογόνου ή κληρονόμου των αντενεργών δυνάμεων, καθορίζοντας συγχρόνως, μέσω της πρόθεσής του, το θεωρητικό πρόγραμμα μίας ολόκληρης γενιάς:

Το «ναι» του Νίτσε αντιπαρατίθεται στο διαλεκτικό «όχι»· η κατάφαση, στη διαλεκτική άρνηση· η διαφορά, στη διαλεκτική αντίφαση· η χαρά, η

⁵⁶ *Αυτόθι*, σ. 200.

απόλαυση, στη διαλεκτική εργασία· η ελαφρότητα, ο χορός στη διαλεκτική βαρύτητα· η ωραία ανευθυνότητα, στις διαλεκτικές υπευθυνότητες.⁵⁷

Η διαλεκτική, σε αντίθεση με την γενεαλογία, αντιστοιχεί στον τρόπο σκέψης και ύπαρξης του δούλου. Ο δούλος, το προϊόν του θριάμβου των αντενεργών δυνάμεων, δεν χορεύει, εργάζεται· δεν γελά, αρνείται. Ο δούλος είναι ουσιαστικά δέσμιος των αντενεργών δυνάμεων από τις οποίες και εξαρτάται. Ο δούλος αρνείται την διαφορά του –αυτό που ο ίδιος δεν είναι– αντιμετωπίζει την διαφορά ως μία αντίφαση που μέσω της εργασίας του προσπαθεί να αναιρέσει. Ο κύριος, από την άλλη, επιβεβαιώνει την διαφορά του –αυτό που ο ίδιος είναι– την δέχεται ως τέτοια χωρίς καμμία προσπάθεια μεταβολής ή μετουσίωσής της. Στον αγώνα ενάντια στην διαλεκτική θα πρέπει ακόμη και να εγκαταλείψουμε τους εγγελιανούς όρους που περιγράφουν την σχέση μεταξύ κυρίου και δούλου. Αυτή η σχέση δεν δίνεται παρά μόνο μέσα από την σκοπιά του δούλου· ακόμη και ο κύριος είναι μία δημιουργία, μία προβολή του δούλου. Η βούληση για δύναμη παρουσιάζεται με αυτό τον τρόπο ως μία επιθυμία για αναγνώριση της δύναμης· η ένταση και η επιθετικότητα μεταξύ των δυνάμεων διαστρέφεται σε μία διαλεκτική αντίθεση που ανατροφοδοτείται μονάχα από την αναμονή της διαλυσής της· ο πλούτος του συσχετισμού των δυνάμεων καταλήγει, έτσι, στην μονοδιάστατη οπτική της δύναμης που υποτάσσεται. Ο Νίτσε δημιουργεί ένα τελείως διαφορετικό σχήμα κατά το οποίο ο χαρούμενος Διόνυσος αντιτίθεται στην εξουσία του οικτίρμονα Χριστού, η πολλαπλότητα των νοημάτων στην έννοια της αλήθειας, η κατάφαση της ζωής στην άρνησή της προς χάριν μιας ανώτερης αξίας.

Όμως ποιά είναι αυτή η διαφορά με την οποία ο Νίτσε αντικαθιστά την αρχή της καντιανής καθολικότητας και, θα προσθέταμε εμείς, του εγγελιανού όλου· αυτό το πάθος της απόστασης που φανερώνει τον πλουραλισμό ως τον καθαυτό

⁵⁷ Αυτόθι, σ. 22.

φιλοσοφικό τρόπο του σκέπτεσθαι;⁵⁸ Η απάντηση βρίσκεται στο έργο του ίδιου του Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*:

Οι ίδιοι οι «καλοί» μάλλον, δηλαδή οι ευγενείς, δυνατοί με υψηλή κοινωνική θέση και υψηλό κοινωνικό φρόνημα, είναι εκείνοι που θεώρησαν τον εαυτό τους «καλό» και τις πράξεις τους «καλές», δηλαδή πρώτης τάξης, σε αντίθεση με καθετί ταπεινό, ευτελές αγοραίο, και πλήβειο. Ξεκινώντας από αυτό το πάθος της απόστασης, απόκτησαν το δικαίωμα να δημιουργούν αξίες και να δίνουν ονόματα στις αξίες: τι τους ένοιαζε η ωφέλεια! [...] Το πάθος της ευγένειας και της απόστασης, όπως είπα, το διαρκές δεσπόζον γενικό και θεμελιώδες συναίσθημα ενός ανώτερου, κυρίαρχου είδους σε σχέση με ένα κατώτερο είδος, με ένα «κάτω» - *ιδού* η προέλευση της αντίθεσης «καλό» και «άσχημο».⁵⁹

Την κοινωνική αλλά και πολιτική σημασία με την οποία ο Νίτσε επενδύει τους διαχωρισμούς του –την διαφορά δηλαδή μεταξύ ενεργών και αντενεργών δυνάμεων– θα την συναντήσουμε και σε άλλα αποσπάσματα,⁶⁰ όχι όμως και στο κείμενο του Ντελέζ. Σε αυτό, αντιθέτως, ο νοσταλγικός αριστοκρατικός ριζοσπαστισμός του Νίτσε γίνεται η χαρά που κινητοποιεί την απόπειρα μεταστοιχείωσης των αξιών· η ανησυχία του για τις εξελίξεις της εποχής του μεταστρέφεται σε μία καταγγελία των τελευταίων τεχνασμάτων των αντενεργών

⁵⁸ *Αυτόθι*, σσ. 12 - 14.

⁵⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 45 – 46.

⁶⁰ Βλ. *αυτόθι*, σ. 51: «[Π]οιός μας εγγυάται ότι η μοντέρνα δημοκρατία, ο ακόμη πιο μοντέρνος αναρχισμός και ιδίως εκείνη η τάση για «*Commune*», για την πιο πρωτόγονη κοινωνική μορφή, τάση κοινή σήμερα σε όλους τους σοσιαλιστές της Ευρώπης, δεν είναι κατ' ουσίαν μια φοβερή *αντεπίθεση*–», επίσης, *Ο Αντίχριστος*, σ. 54: «–Κι ας μην υποτιμάμε την καταστροφή που γλίστρησε από τον Χριστιανισμό στην πολιτική! Σήμερα κανένας πια δεν έχει θάρρος για προνόμια, για δικαιώματα κυριαρχίας, για μια αίσθηση σεβασμού προς τον εαυτό του και προς τον όμοιό του –για το πάθος της απόστασης...», μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008.

δυνάμεων· η απέχθειά για τον άνθρωπο καταδεικνύει την όλο πάθος κατάφαση της ζωής σε κάθε της έκφανση.⁶¹

4. Σπινόζα – Νίτσε

Παρά την απουσία της πολιτικής διάστασης, η εργασία πάνω στον Νίτσε παραμένει πρωτότυπη και ενδιαφέρουσα· αποτελεί ένα ακόμη δείγμα του τρόπου με τον οποίο ο Ντελέζ διάβαζε τους κλασικούς φιλοσόφους. Η ανάγνωση από τον Ντελέζ ενός παραδοσιακού φιλοσόφου –είτε αυτός ήταν ο Λάιμπνιτς είτε ο Μπερξόν– είχε τις περισσότερες φορές ως κατάληξη, όπως στην περίπτωση του Νίτσε, την συγγραφή ενός βιβλίου πάνω στην σκέψη του φιλοσόφου.⁶² Ο Ντελέζ θα συγκρίνει την διαδικασία αυτή με την γέννηση ενός τερατόμορφου παιδιού. Τερατόμορφο διότι ο φιλόσοφος, εάν κάποτε είχε την ευκαιρία να το αντικρίσει, θα αδυνατούσε να το αναγνωρίσει ως δικό του· παράλληλα, όμως, παιδί του, γιατί παρά την αλλόκοτη όψη του, ο ίδιος ο φιλόσοφος –που με δυσκολία θα το αναγνώριζε στην αρχή– στο τέλος δεν θα μπορούσε παρά να δεχθεί ότι όντως τού ανήκει.⁶³ Την αβεβαιότητα σχετικά με το τί ακριβώς –από ό,τι αποδίδεται κατά τις ντελεζιανές μονογραφίες σε έναν φιλόσοφο– ανήκει πράγματι στον περί ου ο λόγος φιλόσοφο, την αισθάνεται ορισμένες στιγμές και ο ίδιος ο αναγνώστης. Από την άποψη αυτή, η μελέτη για τον Νίτσε αποδεικνύεται υποδειγματική. Διαβάζουμε παραδείγματος χάριν:

Ο Νίτσε αποκαλεί αδύναμο ή δούλο όχι τον λιγότερο ισχυρό, αλλά εκείνον που όποια και αν είναι η δύναμή του είναι χωρισμένος από αυτό που μπορεί.⁶⁴

⁶¹ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σσ. 98 – 99.

⁶² Βλ. Gilles Deleuze, *Ο Μπερξονισμός*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Scripta, Αθήνα 2010, επίσης, *Η πτύχωση – ο Λάιμπνιτς και το μπαρόκ*, μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, Πλέθρον, Αθήνα 2006.

⁶³ Gilles Deleuze, «Γράμμα για μια δομική κριτική», σσ. 17 – 18.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 93.

Στο παραπάνω απόσπασμα, πίσω από την «ετυμολογία» των χαρακτηρισμών του Νίτσε, αυτό που διακρίνεται είναι το σπινοζικό ερώτημα: *τί μπορεί το σώμα;* Κανέννας δεν γνωρίζει ποιες είναι οι ικανότητές ενός σώματος, αναφέρει ο Σπινόζα στην *Ηθική* του.⁶⁵ Σε αντίθεση με την περίπτωση της συνείδησης ή του πνεύματος, κανείς δεν αναρωτιέται για τί πράγμα είναι ικανό το σώμα. Έως πού άραγε μπορεί να φθάσει αυτή η πολλαπλότητα δυνάμεων;⁶⁶ Στην ανάγνωση του Ντελέζ η νιτσεϊκή βούληση για δύναμη συγχρωτίζεται με την σπινοζική ικανότητα του επηρεάζεσθαι. Η βούληση για δύναμη εκδηλώνεται ως η ικανότητα της δύναμης να επηρεάζεται από άλλες δυνάμεις.⁶⁷ Υπάρχουν συσχετισμοί δυνάμεων εντός των οποίων η δύναμη του σώματος ή της σκέψης μας αυξάνεται και συσχετισμοί δυνάμεων εντός των οποίων αυτή συρρικνώνεται· η επαφή με ενεργές δυνάμεις καθιστά την κάθε δύναμή εξ ίσου παραγωγική ενώ η συνάντηση με αντενεργές την καθηλώνει στον ελάχιστο βαθμό έντασης. Μέσω της σύνθεσης του Νίτσε με τον Σπινόζα, ο δούλος γίνεται εκείνος που οι αντενεργές δυνάμεις τον διαχωρίζουν από αυτό που μπορεί· δούλος είναι εκείνος που δεν του επιτρέπεται να πραγματώσει την δύναμή του, να φθάσει ως τα άκρα, να πλησιάσει τα όριά του.

Επιχειρώντας μία αναλογία, θα λέγαμε ότι ο Ντελέζ, στο βιβλίο του για τον Νίτσε, προσπαθεί να αποτραβήξει τον δεύτερο από τον αστερισμό των αντενεργών δυνάμεων στον οποίο είχε περιέλθει και να τον επανασυνδέσει, μέσω του Σπινόζα αλλά και του Καντ, με αυτό που μπορεί. Για τον Ντελέζ ο Νίτσε είναι ο κατ' εξοχήν αντι-διαλεκτικός φιλόσοφος, είναι εκείνος που επανεπινοεί την καντιανή κριτική και την οποία πραγματώνει ως προς την σύλληψή της· είναι ακόμη ο στοχαστής της *συναισθηματικότητας*, του γέλιου, του παιχνιδιού και της χαράς.⁶⁸ Εν τέλει το βιβλίο του Ντελέζ αποτελεί ένα εξαιρετο παράδειγμα μεταξίωσης, αντάξιο της βούλησης του δασκάλου.

⁶⁵ Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βονταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 238.

⁶⁶ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 64.

⁶⁷ *Αυτόθι*, σ. 94.

⁶⁸ *Αυτόθι*, σ. 275.

Πουθενά όμως δεν θα βρούμε σε αυτό την υπόνοια της δυνατότητας μίας μεταξίωσης και της εγγελιανής φιλοσοφίας, την αναφορά στα πολλαπλά νοήματά της ανάλογα των δυνάμεων που ανα καιρούς την οικειοποιούνται, την επιθυμία ενός πειραματισμού με στόχο ένα διαφορετικό γίγνεσθαι δυνάμεων.⁶⁹ Η εγγελιανή διαλεκτική στο *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* παρουσιάζεται άκαμπτη, βραδυκίνητη και αποστεωμένη· είναι μία σκέψη που οδηγεί κατ' ανάγκην στην συμφιλίωση με την θρησκεία, την Εκκλησία και το Κράτος.⁷⁰ εκφράζει όλους τους δυνατούς συσχετισμούς των αντενεργών δυνάμεων, την ιστορία και την εξελιξή τους· αποτελεί την ιδιάζουσα σκέψη του θεωρητικού ανθρώπου, του ανθρώπου που απαρνείται την ζωή, την μισεί και επιθυμεί να την εκμηδενίσει.⁷¹ Η διαλεκτική είναι η σκέψη του δούλου και ο Έγγελος τίποτε άλλο παρά ένας εχθρός. Σε μια συνέντευξή του, από το 1968, ο Ντελέζ διατυπώνει συνοπτικά την αποψη του για τον Έγελο ως εξής:

Εάν δεν θαυμάζεις κάτι, εάν δεν το αγαπάς, δεν έχεις κανέναν λόγο να γράψεις για αυτό. Ο Σπινόζα ή ο Νίτσε είναι φιλόσοφοι που οι κριτικές και καταστρεπτικές δυνάμεις τους είναι χωρίς προηγούμενο, αλλά αυτή η δύναμη πάντοτε πηγάζει από κατάφαση, από χαρά, από μια λατρεία κατάφασης και χαράς, από την επείγουσα ανάγκη της ζωής εναντίον εκείνων που θα την ακρωτηρίαζαν και θα την απονέκρωναν. Για μένα, αυτο είναι η ίδια η φιλοσοφία. [...] Γιατί όχι ο Έγγελος; Ε, λοιπόν, κάποιος έπρεπε να παίξει τον ρόλο του προδότη. Αυτό που εσαρκώνεται φιλοσοφικά στον Έγελο είναι η προσπάθεια να «επιβαρύνεις» την ζωή, να την συντρίψεις με κάθε βάρος, να συμφιλιώσεις την ζωή με το Κράτος και την θρησκεία, να εγγράψεις τον θάνατο στην ζωή –η τερατώδης προσπάθεια να υποτάξεις την ζωή στην αρνητικότητα, η προσπάθεια της μνησικακίας και της δυστυχισμένης συνείδησης. Φυσικά, με αυτή την διαλεκτική της

⁶⁹ *Αυτόθι*, σ. 97.

⁷⁰ *Αυτόθι*, σ. 232.

⁷¹ *Αυτόθι*, σ. 278.

αρνητικότητας και της αντίφασης, ο Έγγελος ενέπνευσε κάθε γλώσσα προδοσίας, τόσο στην δεξιά όσο και στην αριστερά (θεολογία, σπιριτουαλισμός, τεχνοκρατία, γραφειοκρατία, κ.λπ.).⁷²

Το κύριο μέλημα ενός σχολιαστή του Νίτσε, σημειώνει ο Ντελέζ, πρέπει να είναι η αποφυγή οποιασδήποτε διαλεκτικοποίησης της νιτσεικής σκέψης.⁷³ Στην σκέψη αυτή –σύμφωνα με την ανάγνωση του Ντελέζ– δεν υπάρχει καμμία αντίφαση, καμμία άρνηση, καμμία διαλεκτική σχέση με το άλλο της, με την προδοσία της ζωής· υπάρχει μόνο μία βαθύτατη, αγεφύρωτη διαφορά μεταξύ των ενεργών και αντενεργών δυνάμεων. Το τί θα επιλέξει κάποιος είναι εν τέλει ζήτημα γούστου.

⁷² Gilles Deleuze, “Gilles Deleuze talks philosophy”, στο *Desert Islands and Other Texts 1953 – 1974*, trns. Michael Taormina, Semiotext(e), New York 2004, σ. 144.

⁷³ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 23.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΤΟ ΙΔΙΟ ΤΟ ΘΕΜΑ

1. Πέραν των φαινομένων

Το κεφάλαιο «Αυθυπόσταση και μή της αυτοσυνειδησίας· κυριαρχία και υποτέλεια» αποτελεί, ως μέρος της ενότητας «Αυτοσυνειδησία», έναν από τους σταθμούς της διαλεκτικής κίνησης της ομώνυμης έννοιας. Αυτό που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως εφαλτήριο στο κείμενό μας είναι το ερώτημα: τί περιγράφει ο Έγγελος με τον όρο αυτοσυνειδησία;

Ο Έγγελος προσδιορίζει την αυτοσυνειδησία ως:

[...] το νέο σχήμα του επίσταμαι, την επίγνωση εαυτού, σε αναφορά με το προηγούμενο, την επίγνωση άλλου, [...] ⁷⁴

Έχουμε λοιπόν μία μετάβαση από ένα σχήμα γνώσης σε ένα άλλο, από το σχήμα της συνείδησης σε αυτό της αυτοσυνειδησίας. Το αρχικό σχήμα διακρίνεται κυρίως από το ότι, η συνείδηση στην προσπάθειά της να συλλάβει το αντικείμενο, το προσεγγίζει ως κάτι εξωτερικό, ως κάτι χωριστό από την ίδια. Η εξωτερική σχέση με

⁷⁴ Έγγελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 177.

το αντικείμενο, η διαφορά μεταξύ αυτού και του υποκειμένου, ως προϋπόθεση της γνωσιακής σχέσης, επιδρά τόσο στη συνείδηση –η οποία λαμβάνει διαδοχικά την μορφή της κατ’ αίσθηση βεβαιότητας της αντίληψης ή της διάνοιας– όσο και στο αντικείμενο, το οποίο μετατρέπεται ανάλογα με τον τρόπο και τα μέσα προσέγγισής του σε απλώς ον, σε αντιληπτό πράγμα ή σε έννοια της δύναμης. Σκοπός της συνείδησης είναι το αληθές, δηλαδή η αντιστοιχία μεταξύ της έννοιας και του αντικειμένου, μεταξύ της βεβαιότητάς και της αλήθειας. Οι παραλλαγές της εξωτερικής στάσης της συνείδησης σε σχέση προς το αντικείμενο –η θέση δηλαδή που παραδοσιακά λαμβάνουμε ως συνέπεια του στόχου να συλλάβουμε το αντικείμενο όπως ακριβώς μας προσφέρεται, όσο το δυνατόν πιο άμεσα, χωρίς την παρεμβολή κάποιας περαιτέρω επεξεργασίας που θα αλλοίωνε την ένταση και τον πλούτο του περιεχομένου του– κατά την πρακτική τους εφαρμογή αποτυγχάνουν.

Η έννοια αυτού του αληθούς εξαφανίζεται όμως κατά την σχετική με αυτό εμπειρία· το αντικείμενο αποδεικνύεται ότι μάλλον δεν είναι στ’ αλήθεια έτσι όπως υπήρχε άμεσα αυτό τούτο, [...] αντίθετα τούτο το αυτό τούτο προκύπτει ότι είναι ένας τρόπος για το αντικείμενο να υπάρχει μόνο κατ’ άλλο.⁷⁵

Η εμπειρία –η οποία περιγράφεται από τον Έγελο στα αντίστοιχα κεφάλαια–⁷⁶ καταδεικνύει ότι η υιοθέτηση, εκ μέρους της συνείδησης, της εξωτερικής στάσης εν τέλει αυτοαναιρείται, καθώς καμμία έννοιά της δεν αντιστοιχεί απόλυτα σε αυτό που η ίδια θεωρεί ως αντικείμενο· είτε αυτό προσδιορίζεται ως πράγμα είτε ως δύναμη ή απλώς ως τούτο. Η ζητούμενη αμεσότητα κάθε φορά διαφεύγει της σύλληψής της και αναστρέφεται στο αδύνατο μιάς τέτοιας δυνατότητας. Οι προσπάθειες να συλλάβουμε το αντικείμενο όπως αυτό είναι καταλήγουν στην χρήση, από μέρους μας, καθολικών και αφηρημένων προσδιορισμών. Σε κάθε

⁷⁵ Αυτόθι, σ. 176.

⁷⁶ Αυτόθι, σ. 114 έως σ. 186.

περίπτωση όμως η συνείδηση κερδίζει, κάθε εμπειρία της διδάσκει κάτι που πριν αγνοούσε, κλονίζει την αρχική της βεβαιότητα.

Κατά τις μεταβάσεις από τον έναν τρόπο σκέψης στον άλλον –από αυτόν της κατ' αίσθηση βεβαιότητας σε εκείνον της αντίληψης και στη συνέχεια σε αυτόν της διάνοιας– παρατηρείται μία βαθμιαία κένωση του αντικειμένου από το οντολογικό του περιεχόμενο. Το αντικείμενο δεν είναι παρά ένα πράγμα με ιδιότητες και άρα χωριστό από τις ιδιότητές του. Η κένωση αυτή κορυφώνεται, αλλά δεν ολοκληρώνεται, στο σχήμα της διάνοιας όπου αντικείμενό της συνείδησης γίνεται πλέον η ίδια η έννοια.

Αντικείμενο της διάνοιας είναι η δύναμη. Η διάνοια αδυνατεί να συλλάβει τη δαιδαλώδη κίνηση της δύναμης στην ολότητά της· την κίνηση που προκαλείται από την διαφορά μεταξύ δύναμης και εκδηλώσής της· μεταξύ της έννοιας της δύναμης και της πραγμάτωσής της. Προκειμένου να ξεπεράσει το αδιέξοδο που προκαλείται από την αντίφαση μεταξύ έννοιας και αντικειμένου, η συνείδηση χωρίζει το τελευταίο σε εσωτερικό και εκτός εσωτερικού, διακρίνει δηλαδή το αντικείμενο σε φαινόμενο και ουσία. Το φαινόμενο αφορά στο πώς αυτό εμφανίζεται κατά την συνείδηση ενώ η ουσία στο πώς αυτό είναι ανεξάρτητα από αυτήν –μία διάκριση που αντιστοιχεί στην παραδοσιακή φιλοσοφική αντίθεση μεταξύ αισθητού και υπεραισθητού κόσμου. Στο επίπεδο των φαινομένων επικρατεί η ασάφεια και η αστάθεια, κάθε καθορισμός εναλλάσσεται συνεχώς με τον αντίθετό του, κάθε προσδιορισμός παραπέμπει στο ενάντιό του· η συνείδηση έρμαιο των φαινομένων, καθίσταται ανίκανη να αποφασίσει τί είναι κάθε φορά το πράγμα. Η παράδοξη αυτή κατάσταση ορίζεται από τον Έγελο ως *παίγνιο των δυνάμεων*.⁷⁷ Η δυσφορία εντός του φαινομένου κόσμου αντικαθίσταται από την ηρεμία του υπεραισθητού. Η συνείδηση κατανοεί ότι αυτό που επαναλαμβάνεται αέναα είναι η ίδια η διαφορά ως καθολική, η διαφορά ως νόμος, ως η σταθερή εικόνα του ασταθούς φαινομένου.⁷⁸

⁷⁷ *Αυτόθι*, σ. 149.

⁷⁸ *Αυτόθι*, σ. 157.

Αρκεί λοιπόν η συνείδηση να προσπεράσει το φαινόμενο ώστε να συλλάβει το αληθινό αντικείμενο, το αντικείμενο ως μόνιμο. Είναι όμως πράγματι έτσι;

Όταν η συνείδηση, αναφέρει ο Έγκελς, μεταβαίνει πέραν των φαινομένων, δεν συναντά παρά το κενό, που στην πραγματικότητα δεν είναι παρά το κενό της γνώσης, αφού το πέραν των φαινομένων, στην παράδοση της φιλοσοφίας, έχει συγκροτηθεί έτσι ώστε η συνείδηση εξ ορισμού να μην μπορεί να το γνωρίσει. Η αμφίσημη αφετηρία ή κατάληξη της διωλισμένης διαλεκτικής των δύο κόσμων, κατά τον Έγκελς, είναι ότι:

Το εσωτερικό ή το υπεραισθητό επέκεινα [...] προέρχεται από το φαινόμενο, και το φαινόμενο είναι η μεσολάβησή του· δηλαδή το φαινόμενο είναι η ουσία του και, στην πραγματικότητα η πλήρωσή του. [...] Το υπεραισθητό είναι άρα το φαινόμενο, ως φαινόμενο.⁷⁹

Δεν πρέπει λοιπόν να εγκαταλείψουμε τον κόσμο των φαινομένων προκειμένου να θεωρήσουμε το υπεραισθητό ως το επέκεινα μίας λειψής και άρα κατανοητής στο σύνολό της πραγματικότητας, αλλά παραμένοντας σε αυτόν τον κόσμο να καταφέρουμε να διακρίνουμε εντός του το υπεραισθητό ως φαινόμενο· κατανοώντας το τελευταίο όχι ως την επίφαση αλλά ως το μή αισθητό, ως το μή δεδομένο.⁸⁰

⁷⁹ Αυτόθι, σ. 155.

⁸⁰ Μία αντίστοιχη –τηρώντας τις αναγκαίες αποστάσεις– ιδέα απαντάται στις αναλύσεις του Ντεμπόρ [Debord] σχετικά με την κοινωνία του θεάματος. Για τον Ντεμπόρ, ο οποίος είχε διαβάσει τον Έγκελς, «μέσα στον πραγματικά ανεστραμμένο κόσμο, το αληθινό είναι μία στιγμή του ψεύτικου», βλ. *Η Κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Παναγιώτης – Δημήτρης Τσαχαγέας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986, σ. 26. Επεξηγητικό αυτής της μή διακριτής, τουλάχιστον όχι άμεσα, σχέσης αλήθειας και ψεύδους είναι ένα σχόλιο του ίδιου πάνω στη θεωρία του θεάματος: «Γιατί σε τελική ανάλυση το ενσωματωμένο θέαμα είναι αυτό, ότι δηλαδή ενσωματώθηκε στην πραγματικότητα στον ίδιο βαθμό που την περιέγραφε, και ότι ανοικοδόμησε ενώ την περιέγραφε. Ως αποτέλεσμα, αυτή η πραγματικότητα δεν αντιμετωπίζει το ενσωματωμένο θέαμα σαν κάτι ξένο. [...] Το θέαμα διαδόθηκε σε τέτοιο βαθμό, ώστε σήμερα διεισδύει σε κάθε πραγματικότητα», *Σχόλια πάνω στη Κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Παναγιώτης – Δημήτρης Τσαχαγέας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1988.

Ο νόμος που ανακάλυψε η διάνοια παραμένει εξωτερικός προς την πολλαπλότητα των νόμων του κόσμου, είναι μάλλον η έννοια του νόμου παρά ο συγκεκριμένος νόμος. Η διαφορά ως νόμος της δύναμης περιγράφει την πραγματικότητα αλλά δεν την εκφράζει· δεν εκφράζει την διαφορά ανάμεσα στην δύναμη και τον νόμο ή τις διαφορές εντός του ίδιου του νόμου. Μέσω μίας άρνησης της άρνησης τα χαρακτηριστικά του παιγνίου των δυνάμεων –η εναλλαγή και η μετάβαση των καθορισμών στα ενάντιά τους– επιστρέφουν στον υπεραισθητό κόσμο ως νόμος. Ο δεύτερος αυτός νόμος δεν εκφράζει την καθολική διαφορά ως παραμένονσα όμοια με τον εαυτό της αλλά αντιθέτως ότι το όμοιο είναι το ανόμοιο του εαυτού του ενώ το ανόμοιο το όμοιό του. Η διαφορά από καθολική γίνεται διαφορά εσωτερική στο ίδιο το φαινόμενο το οποίο διακρίνεται σε φαινόμενο –με την σημασία της επίφασης– και σε υπεραισθητό –με την σημασία του μή άμεσα ορατού.

Για τον Έγελο:

Πρέπει να διανοηθούμε την καθαρή εναλλαγή, ήτοι την εντός εαυτού αντιθετικότητα, την αντίφαση.⁸¹

Αυτή η παραίνεση, είναι τώρα το αντικείμενο της συνείδησης· είναι η σκέψη της εσωτερικής διαφοράς ως έννοιας και όχι του αντικειμένου ως σταθερά συγκροτημένου όντος. Πρέπει να σκεφτόμαστε κάτι, τόσο ως καθορισμένο όσο και ως το ενάντιο του καθορισμού του· να σκεφτόμαστε ότι περιέχει τόσο τον ίδιο τον καθορισμό του όσο και το ενάντιό του· το ίδιο το πράγμα ως ταυτόν και ως έτερον· να σκεφτόμαστε την αυτοσχισία ως διχασμό και την ομοιότητα ως διαφορά. Μέσω αυτής της σκέψης της διαφοράς ως εσωτερικής, μεταβαίνουμε από το σχήμα της συνείδησης σε αυτό της αυτοσυνειδησίας.

Η συνείδηση διασχίζοντας το φαινόμενο βρίσκεται εντός του κενού, κατανοεί ότι οι προηγούμενες θεωρίες της περί του εσωτερικού δεν ήταν παρά δικά της

⁸¹ Αυτόθι, σ. 168.

επινοήματα, όνειρα και φαντάσματα,⁸² που σκοπό είχαν να καλύψουν αυτό το κενό· το αυτό τούτο υπήρχε ως τέτοιο κατά την συνείδηση. Το μόνο που υπάρχει στο κενό είναι η κίνηση της ίδιας της συνείδησης προς αυτό:

Καταδεικνύεται, ότι πίσω από το λεγόμενο παραπέτασμα, που υποτίθεται ότι καλύπτει το εσωτερικό, δεν υπάρχει τίποτε να δούμε αν δεν πάμε εμείς οι ίδιοι πίσω του, τόσο ώστε κάτι να βλέπει όσο ώστε να υπάρχει κεί πίσω κάτι που να μπορεί να ιδωθεί.⁸³

Μέσα στο κενό η συνείδηση δε βρίσκει παρά τον εαυτό της· παρατηρεί τον εαυτό της ως κάτι το διαφορετικό ενώ συνάμα πρόκειται για την ίδια. Η συνείδηση ως αυτοσυνειδησία γίνεται συνείδηση της διαφοράς ως μή διαφοράς· μιας διαφοράς που την στιγμή που τίθεται, αίρεται αλλά που δεν παύει να τίθεται συνεχώς. Η συνείδηση δηλαδή διακρίνει κάτι που κατά την ίδια είναι μή διακριτό.⁸⁴ Παραδόξως λοιπόν, φαίνεται ότι η αυτοσυνειδησία δεν αναδύεται μέσω μίας αναδίπλωσης που θα είχε ως στόχο την γνώση ενός προϋποτιθέμενου εσώτερου εαυτού αλλά αυτή προκύπτει όταν υφίσταται μία νοητή απόσταση που μας χωρίζει από τον εαυτό μας, όταν με κάποιον τρόπο μπορούμε να δούμε τον εαυτό μας.

Ενα παρόμοιο σχήμα συναντάται στις φαινομενολογικές εμπειρίες του Σάρτρ. Ο Γάλλος φιλόσοφος στην προσπάθειά του να συγκροτήσει την σχέση με τον Άλλον ως μία σχέση με ένα άλλο υποκείμενο, περιγράφει την εμπειρία τού να αντιλαμβάνεται κάποιος το βλέμμα του Άλλου στραμμένο επάνω του.⁸⁵ Κάποιος, περιγράφει ο Σάρτρ, κατασκοπεύει, κρυφακούει ή κοιτά μέσα από μία κλειδαρότρυπα –εκείνη τη στιγμή είναι μόνο η συνείδηση των πραγμάτων που παρατηρεί· ξαφνικά ακούει βήματα, αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει και κάποιος άλλος

⁸² Αυτόθι, σ. 155.

⁸³ Αυτόθι, σ. 174.

⁸⁴ Αυτόθι, σ. 176.

⁸⁵ Jean – Paul Sartre, *Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology*, trns. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York 1992, σ. 259.

στον χώρο, αισθάνεται το βλέμμα του πάνω του. Η δυσαρέσκεια που μου προκαλεί η αίσθηση της παρουσίας του Άλλου, αυτή η βίαιη εκτόπισή μου από έναν καθορισμένο και συγκεκριμένο χώρο, ως συνέπεια της αιφνίδιας εισόδου της παρουσίας ενός άλλου, με υποχρεώνει να δω τον εαυτό μου ως κάποιον που κρυφοκοιτά. Το βλέμμα του Άλλου λειτουργεί ως το μέσο δια του οποίου αποκτώ συνείδηση του εαυτού μου. Βλέπω τον εαυτό μου γιατί κάποιος με βλέπει, βλέπω τον εαυτό μου ως κάποιον που παρατηρείται.

Κατά την εγελιανή περιγραφή, εντός του πέραν του φαινομένου καταδεικνύεται μία ανάλογη σύμπτωση βλεμμάτων. Ως αυτοσυνειδησία η συνείδηση αποκτά μία διπλή σημασία· λειτουργεί τόσο ως αυτό που παρατηρεί όσο και ως αυτό που παρατηρείται. Η συνείδηση βλέπει και την ίδια στιγμή βλέπεται, βλέπει ότι βλέπεται, διχάζεται ανάμεσα στις δύο λειτουργίες παρότι παραμένει η ίδια.

Η αυτοσυνειδησία πρωτοεμφανίζεται μέσα από αυτόν τον διχασμό, μέσα από το κενό που προκαλεί αυτός ο συνεχώς ανηρημένος διχασμός· μέσω της διαφοράς που προκύπτει ανάμεσα στη συνείδηση και τον εαυτό της. Ως αυτοσυνειδησία η συνείδηση έχει ως αντικείμενο τον εαυτό της που σημαίνει παράλληλα ότι είναι για τον εαυτό της το αντικείμενο.⁸⁶

Με την ανάδυση του σχήματος της αυτοσυνειδησίας έχουμε επομένως την ζητούμενη αντιστοιχία ανάμεσα στην έννοια και το αντικείμενο της συνείδησης, ανάμεσα στο κριτήριό της και την αλήθεια. Σύμφωνα με το εγελιανό λεξικό η συνείδηση υπάρχει ως το *αυτό τούτο* και ως το άλλο κατά το οποίο υπάρχει το *αυτό τούτο*.

⁸⁶ Εκτός από την φιλοσοφία –η τελευταία αντήχηση της οποίας ίσως εντοπίζεται στη θεωρία περί Πανοπτισμού του Φουκώ– η ιδέα αυτή δεν είναι σπάνια στον χώρο της μοντέρνας τέχνης σε περιπτώσεις όπου ο καλλιτέχνης, μέσω ενός καλλιτεχνικού αναστοχασμού, αποφασίζει να αναφερθεί στο έργο του μέσα από το ίδιο το έργο. Βλ. τεχνική της αυτοαπεικόνισης [*mise en abyme*].

2. Η ζωή

Εάν υπάρχουν κάποιες αποφάνσεις που προσδίδουν άμεσα ένα νόημα στην αυτοσυνειδησία αυτές είναι οι ακόλουθες: *η αυτοσυνειδησία είναι κίνηση και η αυτοσυνειδησία είναι επιθυμία*.⁸⁷ Η στεγανή, ακινητοποιημένη μορφή του *εγώ είμαι εγώ*, που υποθέτουμε ως το λεκτικό ισοδύναμο της αυτοσυνειδησίας, δεν ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο της έννοιας. Η αυτοσυνειδησία συγκροτείται μέσω της ανάκλασης, μέσω δηλαδή της επιστροφής από την ετερότητα· μία διαδικασία που προϋποθέτει το πέρασμα ή την στάση από την ετερότητα πριν την επιστροφή της συνείδησης στον εαυτό της. Η αυτοσυνειδησία είναι αναγκαίο να επιθυμεί την επιστροφή της καθώς αυτή δε μπορεί να είναι άμεση ούτε απολύτως όμοια με την αφετηρία της. Η απορία προκύπτει όταν διαβάζουμε:

εν όσω η διαφορά δεν έχει γί' αυτήν (ενν. η αυτοσυνειδησία) και το σχήμα του *είναι*, η αυτοσυνειδησία δεν είναι αυτοσυνειδησία.⁸⁸

Η μόνη ετερότητα που έχουμε συναντήσει μέχρι στιγμής είναι ο αισθητός κόσμος, ο οποίος όμως, με την κίνηση τη αυτοσυνειδησίας, αναιρείται, ήτοι καταργείται ως είναι και διατηρείται ως φαινόμενο. Άρα για ποιά διαφορά πρόκειται στο συγκεκριμένο απόσπασμα που, σε αντίθεση με τον αισθητό κόσμο, παραμένει ως *είναι*;

Με την επιστροφή της συνείδησης στον εαυτό της το αντικείμενο επαναλαμβάνει την ίδια κίνηση. Το αντικείμενο παύει να συλλαμβάνεται ως όν, πράγμα ή δύναμη κατά την συνείδηση, καθώς αυτή κατανοεί ότι ο κόσμος, τα πράγματα δεν είναι έτσι όπως της προσφέρονται μέσω της αίσθησης ούτε όπως τα αντιλαμβάνεται. Το αντικείμενο, μέσω της επιστροφής της συνείδησης στον εαυτό της, επιστρέφει και το ίδιο στον εαυτό του και με την επιστροφή γίνεται ζωή.

⁸⁷ *Φαινομενολογία του νού*, σ. 177 και σ. 178 αντίστοιχα.

⁸⁸ *Αυτόθι*, σ. 177 – 178.

Η εγγελιανή προτροπή σχετικά με την σκέψη της εσωτερικής αντίφασης –μία σκέψη διαφορετική από τους ήδη γνωστούς τρόπους– ίσως προαπαιτεί κάποιου είδους άσκηση πάνω σε αυτό το εγχείρημα. Την άσκηση αυτή μας την προσφέρει εν μέρει το ίδιο το εγγελιανό κείμενο με παραδείγματα. Ένα από αυτά τα παραδείγματα είναι ο εννοιολογικός προσδιορισμός της ζωής. Η ουσία της ζωής είναι:

[...] η απειρία ως το ότι όλες οι διαφορές είναι *ανηρημένες*, η καθαρή κίνηση περιστροφής, η ησυχία του εαυτού της ως απόλυτα ανήσυχης απειρίας· η ίδια η *αυθυπόσταση* όπου οι διαφορές της κίνησης έχουν καταλυθεί· η απλή ουσία του χρόνου η οποία, όντας έτσι όμοια με τον εαυτό της, έχει το στέρεο σχήμα του χώρου. Οι διαφορές υπάρχουν όμως εξ ίσου σ' αυτό το απλό καθολικό στοιχείο ως διαφορές· γιατί αυτή η καθολική ρευστότητα μετέχει της αρνητικής φύσης τους μόνο εφ' όσον είναι *άρση τους*· αλλά δεν μπορεί να άρει τα διακριτά αν δεν έχουν υπόσταση.⁸⁹

Στην ζωή αποδίδονται ταυτοχρόνως αντίθετα μεταξύ τους χαρακτηριστικά· σε αυτήν συναντώνται ο παλμός με την ακινησία, η συστροφή με την εκτύλιξη, η αναταραχή της περιδίνησης με την αταραξία της νηνεμίας.⁹⁰ Η ζωή είναι μία διαρκής σύγκρουση ανάμεσα στη ρευστότητα και τα σχήματά της, μία ασυνεχής μετάβαση από την ενότητα στον διχασμό και από τον διχασμό στην ενότητα, που δεν είναι παρά ένας ακόμη διχασμός.

Η ζωή κατά τον Έγελο δεν είναι αυτό που ο Ντελέζ –επηηρεασμένος κυρίως από την σκέψη του Σπινόζα– θα σκιαγραφήσει στο τελευταίο του κείμενο ως το υπερβατολογικό πεδίο:

Θα πούμε για την καθαρή εμμένεια ότι είναι ΜΙΑ ΖΩΗ, και τίποτε άλλο. Δεν είναι η εμμένεια στην ζωή αλλά το εμμενές που δεν είναι μέσα σε τίποτε,

⁸⁹ *Αυτόθι*, σ. 179 – 180.

⁹⁰ *Αυτόθι*, σ. 170.

είναι καθ' αυτό ζωή. Μια ζωή είναι η εμμένεια της εμμένειας, απόλυτη εμμένεια: είναι πλήρης δύναμη, πλήρης μακαριότητα. Είναι στο βαθμό που ξεπερνά τις απορίες του υποκειμένου και του αντικειμένου που ο Γιόχαν Φίχτε [Johann Fichte], στην ύστερή του φιλοσοφία, παρουσιάζει το υπερβατολογικό πεδίο ως μια ζωή, όχι πια εξαρτώμενη από ένα Είναι ή υποταγμένη σε μία Πράξη – είναι μία απολύτως άμεση συνείδηση που η ιδιαίτερή της δραστηριότητά δεν αναφέρεται πλέον σε ένα όν αλλά τίθεται ατελεύτητα μέσα σε μία ζωή. Το υπερβατολογικό πεδίο γίνεται έτσι ένα γνήσιο επίπεδο εμμένειας που επανεισάγει τον Σπinoζισμό στην καρδιά της φιλοσοφικής διεργασίας.⁹¹

Για τον Ντελέζ η ζωή είναι μία ανοιχτή πολλαπλότητα δυνητικών συμβάντων, εκ των οποίων ένα ενεργοποιείται ως η πραγματικότητα που γνωρίζουμε· η ζωή είναι εκείνη η ουδέτερη επιφάνεια ροών και εντάσεων που διέρχεται εγκαρσώς τα συγκεκριμένα σχήματα του κόσμου· η ζωή δεν αποδίδεται ως κατηγορημα αλλά υφίσταται ως μία και ενική ουσία. Για τον Έγελο αντίθετα η ζωή είναι πάντα ήδη ένα σχήμα, εμφανίζεται ως ένα έμβιο που αντιστέκεται στην συνέχεια της ρευστότητας και διατηρείται ως σχήμα με το να την αναλώνει. Με τον Έγελο δεν σκεφτόμαστε την ζωή ως καθολική ρευστότητα αλλά εξ ίσου ως σχήμα, που σημαίνει ότι η ζωή υπάρχει ως γένος, είναι η ενότητα που περιέχει τον διχασμό και ο διχασμός που περιέχεται στην ενότητα.

Η ζωή αποτελεί το άμεσο αντικείμενο της αυτοσυνειδησίας ως επιθυμίας. Η αυτοσυνειδησία ικανοποιώντας την επιθυμία της, κατακτώντας δηλαδή το αντικείμενο της επιθυμίας της, γίνεται βέβαιη για τον εαυτό της. Κατακτώντας όμως το αντικείμενο, η αυτοσυνειδησία το καταργεί ως αντικείμενο της επιθυμίας και μαζί με αυτό χάνεται η ίδια η επιθυμία, η ίδια ως επιθυμία. Το αντικείμενο της επιθυμίας λειτουργεί παράλληλα ως προϋπόθεση και όριο της επιθυμίας. Πώς θα

⁹¹ Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on a Life*, trns. Anne Boyman, Zone Books, New York 2001, σ. 27.

μπορούσε να υπάρξει μία επιθυμία χωρίς αντικείμενο; Η αυτοσυνειδησία λοιπόν αναγκάζεται να υποχωρήσει μπροστά στην αναγκαία αυτοδυναμία του αντικειμένου και να αναζητήσει την πλήρωσή της με διαφορετικό και όχι άμεσο τρόπο. Η αυτοσυνειδησία ικανοποιείται με το να θέτει το ίδιο το αντικείμενο την άρνηση στον εαυτό του, την διαφορά εντός του. Το αντικείμενο όμως με αυτό το τρόπο αποκτά τα γνωρίσματα της συνείδησης, δηλαδή την διαφορά και την αυτοδυναμία· το αντικείμενο είναι πλέον μία διαφορά που διατηρείται. Καταλήγουμε ότι:

Η αυτοσυνειδησία επιτυγχάνει την ικανοποίησή της μόνο μέσα σε μίαν άλλην αυτοσυνειδησία.⁹²

Η παρατήρηση αυτή με την οποία ο Έγγελος καταδεικνύει την έξοδο από το αδιέξοδο που προκαλεί το σχήμα της αυτοαναφοράς, όταν αυτό κατανοείται μέσα στο πλαίσιο ενός αυστηρού σολιψισμού –όταν δηλαδή το αποτέλεσμα της αυτοαναφοράς προϋποτίθεται ως αυτό που επιτελεί την αυτοαναφορά– μας συνδέει άμεσα με το κεφάλαιο κύριος και δούλος.

3. Ο άλλος

Το κεφάλαιο που βρίσκεται στο κέντρο του ενδιαφέροντός μας, αρχίζει ως εξής:

Η αυτοσυνειδησία υπάρχει αυτή καθ' εαυτήν εφ' όσον, και για για τον λόγο ότι, είναι αυτή καθ' εαυτήν κατ' άλλον· πράγμα που σημαίνει ότι υπάρχει μόνον ως κάτι αναγνωρισμένο.⁹³

⁹² Αυτόθι, σ. 185.

⁹³ Αυτόθι, σ. 187.

Στο σημείο αυτό έχουμε την εισαγωγή του άλλου, της έννοιας του άλλου, η χρήση της οποίας θα κρινόταν εφ' εξής απαραίτητη για κάθε μεταγενέστερη σκέψη που θα επιθυμούσε να κατανοήσει και να αναλύσει τα προβλήματα που ανακύπτουν στην σχέση του υποκειμένου με την ετερότητα. Ο άλλος, είναι αυτό που υπονοείται με την τελευταία λέξη του αποσπάσματος που παραθέσαμε. Η έννοια της αυτοσυνειδησίας συνδέεται με έμφαση με την έννοια της αναγνώρισης· η πρώτη υπάρχει ως τέτοια μόνον μέσω της δεύτερης, μόνον ως κάτι αναγνωρισμένο. Η συνείδηση είναι αυτοσυνειδησία, εάν και εφόσον αναγνωρισθεί ως αυτοσυνειδησία από κάποιον άλλον. Ποιός είναι αυτός ο άλλος;

Ο άλλος είναι επίσης μία αυτοσυνειδησία, που σημαίνει ότι και αυτός με την σειρά του έχει αναγνωρισθεί ως τέτοια από κάποιον άλλον. Ποιός είναι όμως αυτός που τον αναγνωρίζει ως αυτοσυνειδησία; Είναι επίσης ο άλλος, όχι ο οποιοσδήποτε άλλος, όχι ο κάθε άλλος –η ιδέα αυτή θα μας παρέπεμπε σε ένα σχήμα που θα μας ανάγκαζε σε μία επ' άπειρον αναζήτηση μίας πρωταρχικής αυτοσυνειδησίας που ξεκινά να αναγνωρίζει χωρίς να αναγνωρίζεται– αλλά ένας συγκεκριμένος άλλος, ο άλλος που και ο ίδιος τον αναγνωρίζει ως αυτοσυνειδησία.

Η αναγνώριση είναι μία αλληλοαναγνώριση, γράφει ο Έγκελς.⁹⁴ Η αυτοσυνειδησία αναγνωρίζεται στο βαθμό που αναγνωρίζει, αναγνωρίζεται ως αυτοσυνειδησία μόνο όταν αναγνωρίζεται από μία άλλη αυτοσυνειδησία· εάν και εφ' όσον, δηλαδή, αναγνωρίζεται από μία αυτοσυνειδησία την οποία αναγνωρίζει συνάμα η ίδια ως τέτοια:

[...] η κίνηση είναι δίχως άλλο η διπλή κίνηση αμφοτέρων των αυτοσυνειδησιών. Κάθε μία βλέπει την άλλη να κάμνει ό,τι κάμνει η ίδια· κάθε μία κάμνει η ίδια ό,τι απαιτεί από την άλλην· και άρα κάμνει κιόλας ό,τι κάμνει μόνον εφ' όσον η άλλη κάμνει το ίδιο· η μονομερούς ενέργεια

⁹⁴ Αυτόθι, σ. 189.

θάταν ανώφελη· γιατί ό,τι είναι να συμβεί μπορεί να γίνει μόνον από τις δύο.⁹⁵

Ο άλλος αποτελεί το αναγκαίο συμπλήρωμα της αυτοσυνειδησίας, είναι ο απαραίτητος τελεστής ώστε να προκύψει η ενότητα της αυτοσυνειδησίας. Η συνείδηση, όπως και στο παράδειγμα του Σάρτρ, έχει ανάγκη τον άλλον, το βλέμμα του άλλου, προκειμένου να συγκροτηθεί ως αυτοσυνειδησία. Χρειαζόμαστε τον άλλον ως μεσολαβητή, όμως δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι και ο ίδιος ο άλλος χρειάζεται κάποιον ως τελεστή της δικής του αυτοσυνειδησίας.

Έστω και εάν τώρα η εσωτερική διαφορά της αυτοσυνειδησίας εξωτερικεύεται στον άλλον, η αυτοσυνειδησία δεν παύει να διχάζεται ανάμεσα σε αυτόν που παρατηρεί και σε εκείνο που παρατηρείται, σε ένα ενεργητικό και σε ένα παθητικό μέρος. Ο άλλος επαναλαμβάνει τις κινήσεις μας, θα μπορούσαμε να τον σκεφτούμε σαν ένα μίμο ή ένα καθρέφτη μέσα στον οποίο παρατηρούμε τον εαυτό μας· μέσω του οποίου συντελείται η μή διάκριση της αυτοσυνειδησίας κατά τον αναδιπλασιασμό της. Η αυτοσυνειδησία μπορεί να είναι εξίσου ένα αντικείμενο, ένα βλέμμα, ένας καθρέφτης, μία επιφάνεια πάνω στην οποία βλέπουμε να σχηματίζεται το είδωλό μας. Αλλά η αυτοσυνειδησία όσο είναι αντικείμενο, άλλο τόσο είναι εγώ.⁹⁶ Όπως ο άλλος είναι ένας καθρέφτης για εμάς έτσι και εμείς θα

⁹⁵ *Αυτόθι*. Εάν αναζητούσαμε μία «αναπαράσταση» αυτού του παράξενου σχήματος, αυτή δεν θα ήταν άλλη από την γνωστή λιθογραφία του Έσσερ [Escher] η οποία απεικονίζει δύο χέρια να ζωγραφίζουν το ένα το άλλο. Στο παράδοξο αυτό σχέδιο μπορούμε να παρατηρήσουμε αυτή την διπλή, παλινδρομική κίνηση, μέσα από την οποία τα χέρια, ή για το κείμενο μας οι αυτοσυνειδησίες, αποκτούν υπόσταση. Καμμία «χειρονομία» δεν προηγείται της άλλης, αντιθέτως κάθε μία τροφοδοτεί την άλλη και με αυτόν τον τρόπο ανατροφοδοτείται η ίδια· κάθε συνείδηση επαναλαμβάνει την ίδια στιγμή τις κινήσεις της άλλης, με συνέπεια να μην είναι πλέον δυνατή μία αυστηρή διάκριση μεταξύ τους. Στην συγκεκριμένη εικόνα μπορούμε επιπλέον να διακρίνουμε εκείνο το στοιχείο της εξέλιξης που ενυπάρχει στην έννοια της αυτοσυνειδησίας. Η αυτοσυνειδησία δεν είναι κάτι που βρίσκουμε να υφίσταται κάπου ήδη περατωμένο αλλά συγκροτείται μέσω μίας μακράς διαδικασίας, της οποίας μία από τις δυνατές προσεγγίσεις θα ήταν η χαρτογράφηση των διαδοχικών της σταδίων.

⁹⁶ *Αυτόθι*, σ. 185-186.

λειτουργήσουμε ως το βλέμμα του άλλου· ως αυτή η χωρίς βάθος επιφάνεια πάνω στην οποία καθρεφτίζεται ο άλλος. Κάποια στιγμή θα κατανοήσουμε ότι δεν είναι πλέον δυνατή η διάκριση μεταξύ εμού ως του άλλου και του άλλου ως ένα εγώ. Η συνείδηση θα διακρίνει στον άλλον τον εαυτό της –μία αυτοσυνειδησία– και στον εαυτό της τον άλλον –εξίσου μία αυτοσυνειδησία. Το εγώ ως αυτοσυνειδησία απαλλάσσει το άλλο από την παρουσία του, παραιτείται των δικαιωμάτων του επί του άλλου, παύει να προσδιορίζεται ως εγώ και να προσδιορίζει το άλλο ως άλλο του.

Η περιγραφή της κίνησης του εγώ είναι παρόμοια με την κίνηση της συνείδησης δια της οποίας ο αισθητός κόσμος γίνεται ζωή. Θα μπορούσαμε να φανταστούμε δύο διακριτές κυκλικές, καίτοι όχι κλειστές, τροχιές που σε κάποιο σημείο της πορείας τους συναντώνται, εφάπτονται η μία της άλλης, γίνονται σχεδόν μία, μα που στη συνέχεια ξαναχωρίζουν συνεχίζοντας την πορεία τους. Το εγώ επιστρέφει στον εαυτό του και συνάμα επιστρέφει το άλλο του στο άλλο, με το να απολύει το άλλο ελεύθερο, αποδεσμεύεται και το ίδιο.⁹⁷ Κατά την αυτοσυνειδησία δεν υπάρχει ούτε εγώ ούτε άλλο παρά μόνο αυτοαναιρούμενα ως αυτοσυνειδησίες.

Δεν θα πρέπει όμως να υποθέσουμε ότι του σχήματος αυτού προηγείται μία εκ των προτέρων συμφωνία μεταξύ των συνειδήσεων για αμοιβαία παραχώρηση της κάθε μίας προς την άλλη, ώστε να λειτουργήσει η μία για την άλλη ως αυτό το μέσο. Δεν πρόκειται για ένα συμφιλιωτικό, αρμονικό σχήμα, ένα αποτέλεσμα μίας εκ των προτέρων καθορισμένης διαδικασίας. Δεν υπάρχει τίποτε το αρμονικό στην έννοια της αυτοσυνειδησίας. Η αυτοσυνειδησία περνά αναγκαστικά μέσα από την βίαιη εμπειρία ενός αγώνα ζωής και θανάτου.

Αυτό που έχουμε ως σημείο αφετηρίας είναι η συνάντηση μεταξύ δύο συνειδήσεων, η κάθε μία εκ των οποίων επιζητεί στην άλλη την βεβαιότητα για τον εαυτό της· να την αναγνωρίσει ως αυτοσυνειδησία. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται το κεντρικό στοιχείο της ανάγνωσης του Κοζέβ. Σύμφωνα με τον Ρώσο σχολιαστή, η

⁹⁷ *Αυτόθι*, σ. 188.

αυτοσυνειδησία συγκροτείται μέσω της επιθυμίας που αφορά όχι ένα φυσικό αντικείμενο αλλά μία άλλη επιθυμία. Η αυτοσυνειδησία εκδηλώνεται διπλασιασμένη ως η επιθυμία της επιθυμίας. Η επιθυμία της αυτοσυνειδησίας δεν ολοκληρώνεται πλέον με την ικανοποίηση των άμεσων πρωτογενών ενστίκτων – όπως συνέβαινε στην περίπτωση ενός εμβρίου το οποίο ήθελε απλώς να συνεχίσει να αυτοσυντηρείται και να αναπαράγεται. Η επιθυμία είναι τώρα η επιθυμία της αναγνώρισης· εγώ επιθυμώ ο άλλος να με αναγνωρίσει ως αυτοσυνειδησία.⁹⁸

Οι συνειδήσεις αυτές –περίκλειστες και σε άμεση ενότητα με το εγώ τους– αρχικά αποκλείουν οτιδήποτε υπάρχει εκτός τους. Κάθε συνείδηση αντιστέκεται στο αίτημα της άλλης αφού η κάθε μία για την άλλη εμφανίζεται σαν ένα κοινό, τυχαίο αντικείμενο, ένα από τα πολλά, ατάκτως ερριμένα, σχήματα της ζωής. Πώς θα μπορούσε να συναινέσει σε ένα τέτοιο αίτημα όταν αυτό θα σήμαινε την παραίτηση από την επιθυμία της, από την βεβαιότητα ότι μόνο αυτή υπάρχει; Κάθε συνείδηση αντιστέκεται στην απαίτηση της άλλης να αναγνωρίσει κάτι πέραν του εαυτού της, κάθε συνείδηση αντιστέκεται στην αλλοτρίωσή της. Η αλλοτρίωση όμως έχει ήδη συμβεί, έχει ήδη εμφανιστεί στην *Φαινομενολογία*. Η αλλοτρίωση είναι ένα δεδομένο, αν όχι ένα χαρακτηριστικό της συνείδησης.⁹⁹ Για την συνείδηση

⁹⁸ Την ερμηνεία αυτή, θα ενσωματώσει στην θεωρία του ο Γάλλος ψυχαναλυτής Λακάν για τον οποίο η επιθυμία ορίζεται ως η *επιθυμία του Άλλου*. Ο ορισμός αυτός, όπως και στον Κοζέβ, κατά το πρότυπο του εγγελιανού κειμένου, παραμένει ανοιχτός σε περισσότερους από έναν τρόπους ανάγνωσης: όπως λόγου χάριν επιθυμώ τον Άλλον, επιθυμώ να είμαι ο Άλλος, επιθυμώ να με επιθυμεί ο Άλλος, επιθυμώ αυτό που επιθυμεί ο Άλλος, σαν τον Άλλον κ.λπ.

⁹⁹ Η αντίσταση του εγώ στην αλλοτρίωση του, ο αγώνας του εγώ ενάντια στην αοριστία του άλλου και κατ' επέκτασιν ενάντια στην αβεβαιότητα, παρουσιάζεται από την αρχή κιόλας της *Φαινομενολογίας*, στο κεφάλαιο για την κατ' αίσθηση βεβαιότητα, όπου η συνείδηση διχάζεται σε ένα εγώ και σε ένα άλλο εγώ. Ο διχασμός αυτός οφείλεται στην ενύπαρκτη στην ομιλία αντίφαση· την διαφορά, δηλαδή, ανάμεσα στην ενικότητα της χειρονομίας του δεικνύειν και την καθολικότητα της λεκτικής εκφοράς αυτής της χειρονομίας: «Εγώ ο τάδε βλέπω το δέντρο και ισχυρίζομαι ότι το δέντρο είναι το εδώ, ένα άλλο εγώ βλέπει όμως το σπίτι και ισχυρίζεται ότι το εδώ δεν είναι δέντρο αλλά μάλλον σπίτι[...] όπως δεν μπορώ να πω τί εννοώ όταν λέω τώρα, εδώ, δεν μπορώ να το πω ούτε όταν λέω εγώ», Έγγελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 120. Η αλλοτρίωση φαίνεται να αντιστοιχεί σε μία κατάσταση όπου το εγώ διχάζεται σε ένα εγώ και σε ένα άλλο εγώ, με συνεπεία να καθίσταται ανίκανο να διακρίνει τον εαυτό του από το άλλο. Η μή δυνατότητα διάκρισης υποδεικνύεται στο

ισχύει, όχι ότι εγώ είμαι εγώ, αλλά, όπως ισχυριζόταν ο Ρεμπώ [Rimbaud], ότι εγώ είναι ένας άλλος.¹⁰⁰

Άρα γιατί η συνείδηση αναζητά την βεβαιότητά της σε μία άλλη συνείδηση; Γιατί επιθυμεί την αναγνώρισή της από μία άλλη συνείδηση; Γιατί συγχρόνως αρνείται να αποδεχθεί την παρουσία της άλλης; Η κάθε συνείδηση μέσω της αναγνώρισης, αυτό που επιθυμεί είναι να καταργήσει την ήδη παρούσα αλλοτρίωση. Αυτή η συνεχώς επανεμφανιζόμενη προοπτική της απώλειας του εαυτού –που σαν δαμόκλειος σπάθη αναγκάζει την συνείδηση προκειμένου να διαφύγει της οριστικής της επικράτησης, να αλλάζει συνεχώς μορφές– δεν αίρεται παρά μέσω της άρνησης, μίας διπλής άρνησης· τόσο της ετερότητας που εμφανίζεται να αμφισβητεί την βεβαιότητα που έχει κατακτήσει μέχρι στιγμής η συνείδηση στην πορεία της, όσο και του στοιχείου που την προσδένει στην μορφή ενός κοινού αντικειμένου· δηλαδή της ζωής που την εμποδίζει από το να καταστεί αυτοσυνειδησία. Αυτό που δεν πρέπει να ξεχνούμε αναφερόμενοι στην συνείδηση είναι ότι πλέον πρόκειται για δύο συνειδήσεις, άρα η ενέργεια της μιάς είναι ταυτόχρονα ενέργεια και της άλλης· όπως προαναφέραμε, η κάθε ενέργεια είναι διπλή ενέργεια αμφότερων των συνειδήσεων.

4. Ο αγώνας

Έχουμε λοιπόν το στήσιμο του, κάτι παραπάνω από γνωστού, αγώνα για αναγνώριση: κάθε συνείδηση προκαλεί την άλλη σε έναν αγώνα ζωής και θανάτου προκειμένου να αυτεπιβεβαιωθεί και να αλληλεπιβεβαιωθεί ως αυτοδύναμη. Η βεβαιότητα θα αποκτηθεί μέσω της άρνησης –κατ' αρχάς μέσω της άρνησης της εμφανιζόμενης ετερότητας και συνάμα μέσω της έκθεσης της ίδιας της ζωής· της

γεγονός ότι το άλλο επαναλαμβάνει, στο κεφάλαιο της κατ' αίσθηση βεβαιότητας, όχι τις ίδιες κινήσεις με εμάς αλλά τις ίδιες λέξεις.

¹⁰⁰ Από γράμμα του ποιητή στον Georges Izambard. Rimbaud, *Complete Works, Selected Letters*, trns. Wallace Fowlie, The University of Chicago Press, Chicago – London 2005.

άρνησης κάθε άμεσου είναι που κρατά δέσμια την συνείδηση, μακριά από την ευκταία μεταστροφή της σε καθαρή αυτοσυνειδησία· σε καθαρό καθ'εαυτόν είναι. Σε αυτόν τον αγώνα η συνείδηση είναι ταυτόχρονα ο κυνηγός και το θήραμα.

Ο αγώνας αυτός όμως, είναι απαραίτητο να μην καταλήξει στο φυσικό θάνατο κανενός από τους συμμετέχοντες διότι έτσι θα χαθεί η δυνατότητα της αναγνώρισης, αφού αυτή υφίσταται μόνον ως σχέση. Η άρνηση της ζωής και της ετερότητας προϋποθέτει ως αναγκαία συνθήκη την διατήρησή τους· η άρνηση είναι αναγκαίο να είναι μία αναίρεση [Aufhebung].¹⁰¹ Το αποτέλεσμα, συνέπεια του αγώνα, είναι η δημιουργία ενός κυρίου και ενός δούλου. Ο κύριος υπάρχει καθ'εαυτόν ενώ ο δούλος κατ'άλλον, κατά τον κύριο και κατά την ζωή. Ο κύριος αναγνωρίζεται ως τέτοιος διότι απέδειξε στην πράξη ότι δεν δίστασε να θυσιάσει την απλή υφιστάμενη ουσία του, δεν παραιτήθηκε της διεκδίκησής του να αναγνωριστεί ως ένα καθαρό καθ'εαυτό είναι· ο δούλος αντίθετα αρνήθηκε να εκθέσει τη ζωή του ως το τέλος, δεμένος με την ζωή παραμένει μία οντική συνείδηση.

Ο κύριος κυριαρχεί επί της ζωής και άρα επί του δούλου. Ο δούλος εξαρτημένος από την ζωή και άρα από τον κύριο υποχρεούται να εργαστεί για τον τελευταίο· με την εργασία του μεσολαβεί μεταξύ της αντίστασης των αντικειμένων της επιθυμίας και της απόλαυσης του κυρίου. Ο δούλος δουλεύει πάνω στο πράγμα, το μεταποιεί, το μετασχηματίζει, καταργεί την αυτοδυναμία του και το παρέχει ανηρημένο στον κύριο, ο οποίος ολοκληρώνει την αναίρεση με το να το καταναλώνει ως προϊόν της εργασίας του δούλου. Ο δούλος εργάζεται και ο κύριος απολαμβάνει –μία σχέση που, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε, απέχει αρκετά από την επιδιωκόμενη συμμετρία και την επιθυμία άρσης της αλλοτρίωσης.

Το συγκεκριμένο κεφάλαιο μας παρουσιάζει ουσιαστικά την πρώτη αποτυχία της αυτοσυνειδησίας, μας καταδεικνύει τι δεν είναι η αυτοσυνειδησία:

¹⁰¹ Με την διττή σημασία τόσο της κατάργησης όσο και της διατήρησης.

Πλην για την κυριολεκτική αναγνώριση λείπει η στιγμή σύμφωνα με την οποία ό,τι ο κύριος κάμνει εναντίον του άλλου, το κάμνει κι εναντίον του εαυτού του, κι ό,τι ο δούλος εναντίον του εαυτού του, το κάμνει και εναντίον του άλλου. Έτσι δημιουργήθηκε ένα μονομερές κι άνισο αναγνωρίζειν.¹⁰²

Ο δούλος δεν είναι η αυτοσυνειδησία που επιζητούσε αρχικά ο κύριος προκειμένου να τον αναγνωρίσει. Ο δούλος αναγνωρίζει τον κύριο αλλά όχι και ο κύριος τον δούλο· γι' αυτόν παραμένει το ίδιο αντικείμενο που αρνιόταν να αναγνωρίσει κατά την αρχική τους συνάντησή. Η απαιτούμενη αλληλοαναγνώριση είναι μονομερής άρα ατελής, η κίνηση της αναγνώρισης δεν επαναλαμβάνεται άρα δεν πραγματώνεται. Αυτό που έπεται στη συνέχεια είναι η διαλεκτική αναστροφή των καθορισμών –ένα ήδη εμφανιζόμενο εγελιανό θέμα. Κάθε συνείδηση αναστρέφεται στο ενάντιό της. Ο κύριος αποδεικνύεται στην πραγματικότητα ένας δούλος της απόλαυσης ενώ ο δούλος θα εμφανιστεί στην συνέχεια ως ο στωϊκός δούλος που κατακτά την εσωτερική ελευθερία, την ελευθερία της σκέψης, και μπορεί να αμφισβητεί την εξουσία του κυρίου που ασκείται πάνω στο σώμα του, περιορισμένη σε ένα κομμάτι από το σώμα του.

Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Γιατί αυτός που επικρατεί εν τέλει είναι ο δούλος; Τί είναι αυτό που αποδυνάμωσε τον κύριο; Ο κύριος είναι το μέρος της σχέσης που συμπίπτει, θα λέγαμε, απόλυτα με τον εαυτό του. Ο κύριος είναι απλώς ο κύριος, έχει αναγνωριστεί ως τέτοιος, δεν υπάρχει καμμιά διαφορά σε αυτόν, καμμιά εσωτερική αντίφαση που θα συνέβαλε στην διατήρηση της κίνησής του μέσα στην *Φαινομενολογία*. Ο κύριος παύει να κινείται άρα απονεκρώνεται, γίνεται ένα πράγμα, το πράγμα που καταναλώνει. Ο κύριος δεν επιθυμεί πια· απολαμβάνει μόνο, αναλώνοντας διαρκώς τα προϊόντα που του προσφέρονται μέσω της εργασίας του δούλου.

Αυτή η διαφορά μεταξύ επιθυμίας και απόλαυσης θα μεταγραφεί στην λακανική θεωρία με την μορφή του αμοιβαίου αποκλεισμού μεταξύ των δύο αυτών

¹⁰² Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 195.

εννοιών. Κατά τον Λακάν η επιθυμία δεν έχει αντικείμενο αλλά αιτία. Η επιθυμία δεν επιθυμεί να ικανοποιηθεί, δεν επιζητά την πλήρωσή της· αυτό που θέλει αντίθετα είναι να συνεχίσει να υπάρχει και αυτό σημαίνει ότι πρέπει να παραμείνει ανεκπλήρωτη, ελλιπής. Το δραματικό παράδοξο της επιθυμίας έγκειται στο ότι, όταν αυτή ικανοποιείται την ίδια στιγμή εξαφανίζεται. Θα μπορούσαμε να πούμε λοιπόν ότι ο κύριος απολαμβάνοντας παύει να υπάρχει ως επιθυμία, ως κίνηση – έννοιες που δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι αποτελούν σύστοιχα της αυτοσυνειδησίας.

Στον δούλο αντίθετα συνδυάζονται η άρνηση και η εργασία μετουσιωμένες στην εργασία του αρνητικού. Τι είναι όμως αυτή η καθαρή αρνητικότητα, της οποίας την εμπειρία είχε ο δούλος; Η απάντηση βρίσκεται στον *Πρόλογο* της *Φαινομενολογίας*:

Αλλά ότι το συμβεβηκός ως συμβεβηκός, χωρισμένο από το περιβάλλον του, ότι το δεσμευμένο και ενεργά πραγματικό μόνο στην συνάρτησή του με άλλο αποκτά ίδια ύπαρξη και ξεχωριστή ελευθερία, αυτό είναι η τεράστια δύναμη του αρνητικού. [...] Ο θάνατος, αν θέλουμε να ονομάσουμε έτσι αυτή την εξωπραγματικότητα, είναι ό,τι φοβερότερο και το να τηρείται το νεκρό είναι αυτό που απαιτεί την μέγιστη δύναμη.[...] Πλην η ζωή του νού δεν είναι η ζωή που σκιάζεται μπρος στον θάνατο και φυλάγεται καθαρή από την φθορά, αλλά εκείνη που τον αντέχει και διατηρείται μέσα του. Ο νούς κερδίζει την αλήθεια του μόνον εφ' όσον βρίσκει τον εαυτό του μες στον απόλυτο σπαραγμό. Ο νούς δεν είναι αυτή η ισχύς ως το θετικό που δεν κοιτάζει το αρνητικό, όπως όταν λέμε για κάτι ότι δεν είναι τίποτε ή είναι λάθος, πάει τέλειωσε, πάμε παρακάτω σε κάτι άλλο· είναι αυτή η ισχύς μόνον εφ' όσον αντικρίζει το αρνητικό καταπρόσωπα, εφ' όσον μένει σ' αυτό. Τούτη η παραμονή είναι η μαγική δύναμη που το μεταστρέφει σε είναι.¹⁰³

¹⁰³ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 60-61.

Για τον δούλο ο πραγματικός αντίπαλος, κατά τον αγώνα για αναγνώριση, αποδεικνύεται όχι ο κύριος αλλά ο θάνατος· ο φόβος του θανάτου· η αγωνία που προκαλεί η προοπτική της ανυπαρξίας. Αυτός ο φόβος ήταν που τον οδήγησε στην αιχμαλωσία και όχι η υπεροχή του κυρίου. Ο δούλος επιλέγοντας την ζωή συναινεί στην υποταγή του. Πρόκειται όμως για την ίδια ζωή; Ο δούλος συνεχίζει να ζει με τον ίδιο τρόπο που ζούσε προ της υποδούλωσής του; Η απάντηση είναι πως όχι.¹⁰⁴ Το ενδεχόμενο του θανάτου επιβάλλεται ως ήδη παρόν στον δούλο, αλλοιώνοντας για πάντα την ύπαρξή του. Η ζωή του δούλου είναι, θα λέγαμε, ένας αναβαλλόμενος θάνατος. Ο δούλος, έχοντας, όπως ο Μπλανσό [Blanchot], βιώσει την στιγμή του θανάτου του, δεν συνεχίζει να ζει αλλά να επιβιώνει, κινούμενος αέναα μέσα σε εκείνον τον ακαθόριστο τόπο μεταξύ ζωής και θανάτου.¹⁰⁵

Αυτός όμως ακριβώς ο τρόπος ύπαρξης –η τήρηση του νεκρού και η παραμονή στο αρνητικό για την οποία γράφει ο Έγκελς– είναι που θα μάς φέρει ακόμη πιο κοντά στην αυτοσυνειδησία. Για την αυτοσυνειδησία δεν αρκεί η ζωή ούτε η άμεση άρνησή της· αυτό που είναι αναγκαίο είναι η ορισμένη της άρνηση, η διατήρηση της ζωής παρά την αναίρεσή της.

Αναγκαία επίσης είναι η εργασία. Με την εργασία ο δούλος θέτει κάποια όρια στις διαλυτικές και φυγόκεντρες τάσεις που προκαλεί αυτός ο απόλυτος κύριος. Μέσω της εργασίας ο δούλος ανασυγκροτείται κατα τον εαυτό του ως το

¹⁰⁴ Ο Λακάν αναφέρει σε ένα από τα σεμινάρια του: «Στον Χέγκελ βρήκα εύλογα τη δικαίωση αυτής της ονομασίας του αλλοτριωτικού ή. Για τί πρόκειται κατ' αυτό; Ας κάνουμε οικονομία στις περιγραφές μας, πρόκειται για τη γέννηση της πρώτης αλλοτριώσης, εκείνης απ' όπου ο άνθρωπος μπαίνει στον δρόμο της σκλαβιάς. Την ελευθερία ή τη ζωή! Αν διαλέξει την ελευθερία χρατς! χάνει και τα δύο αμέσως – αν διαλέξει τη ζωή, έχει τη ζωή ακρωτηριασμένη από ελευθερία.[...] Διαλέγετε την ελευθερία, ε λοιπόν! έχετε την ελευθερία να πεθάνετε. Πράγμα περίεργο, μέσα στις συνθήκες που σας λένε ελευθερία ή θάνατο! η μόνη ελευθερία που μπορείτε να επιδείξετε στις συνθήκες που σας το υποδηλώνουν, είναι ακριβώς να διαλέξετε το θάνατο, γιατί έτσι, αποδείχνετε ότι έχετε την ελευθερία επιλογής», Ζακ Λακάν, Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, Το σεμινάριο, βιβλίο XI, μτφρ. Ανδρομάχη Σκαρπαλέζου, Κέδρος, Αθήνα 1982, σ. 270-271.

¹⁰⁵ Maurice Blanchot, Η στιγμή του θανάτου μου, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 2011.

καθαρό καθ' εαυτόν είναι· στα παράγωγα της εργασίας του βρίσκει ξανά τον εαυτό του και τον παρατηρεί ως αυτοδύναμο.

Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με μία ακόμη διαλεκτική αναστροφή:

Για την δουλεύουσα συνείδηση ως τέτοια αλληλεκπίπτουν όμως αυτές οι δύο στιγμές –του εαυτού της ως αυτοδύναμου αντικειμένου και του αντικειμένου αυτού ως συνείδησης, άρα ως δικής της ουσίας.[....] οπότε μάς έχει προκύψει ένα νέο σχήμα αυτοσυνειδησίας· μία συνείδηση η οποία είναι για τον εαυτό της η ουσία ως η απειρία, ως η καθαρή κίνηση της συνείδησης· μία συνείδηση η οποία σκέφτεται, δηλαδή είναι ελεύθερη αυτοσυνειδησία.¹⁰⁶

5. Η ελευθερία

Ολοκληρώνοντας το κείμενό μας, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι τα παραπάνω δεν εξαντλούν το νόημα της αυτοσυνειδησίας καθώς αυτό ξετυλίγεται παράλληλα με το κείμενο της *Φαινομενολογίας*, ενώ η εξέτασή της γίνεται κάθε φορά από διαφορετικό σημείο. Αυτό που επιχειρήσαμε ήταν να εντοπίσουμε και να συλλέξουμε τις πρώτες εμφανίσεις της έννοιας με σκοπό όχι την ανακάλυψη μίας μάλλον φαντασιακής εκκίνησης της διαλεκτικής της, αλλά την κατανόηση των συνθηκών γέννησής της. Προσπαθήσαμε να προσεγγίσουμε την έννοια αυτής της *εντός του αναδιπλασιασμού της ενότητάς της*, μέσω των όρων της διαφοράς και της επανάληψης, που περιγράφουν το γεγονός της αλλοτρίωσης· της απώλειας του εαυτού και της κατά συνέπεια δυσκολίας διάκρισης του από το άλλο. Η αυτοσυνειδησία προκύπτει μέσα από τον αγώνα της συνείδησης να άρει αυτή την αλλοτρίωση.

Η έννοια επανεμφανίζεται στην εγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου:

¹⁰⁶ Έγγελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 200.

–Η πολιτεία είναι η ενεργός πραγματικότητα της ιδέας του ήθους –ο νούς του ήθους, ως η φανερή, σαφής στον εαυτό της, ουσιακή βούληση, που νοείται και γνωρίζεται και εκτελεί ό,τι γνωρίζει και εφ'όσον το γνωρίζει. Στα ήθη έχει την άμεση και στην αυτοσυνειδησία του καθέκαστου ατόμου, στη γνώση και δραστηριότητά του, τη μεσολαβημένη ύπαρξή της, όπως το τελευταίο διαμέσου του φρονήματος, έχει την ουσιακή ελευθερία του στην πολιτεία ως ουσία του, σκοπό και προϊόν της δραστηριότητάς του.¹⁰⁷

Προκύπτει λοιπόν ότι η ελευθερία της αυτοσυνειδησίας πραγματώνεται εν τέλει στην πολιτεία, η αυτοσυνειδησία αποκτά παρουσία εντός της πολιτείας. Η εγγεληνή πολιτεία είναι το πλαίσιο εντός του οποίου πραγματοποιείται η αναγνώριση του εγώ από το εμείς και του εμείς από το εγώ.¹⁰⁸ Η πολιτεία αντιστοιχεί μάλλον εν τέλει σε εκείνο το συμφιλιοτικό ΝΑΙ μεταξύ της μοναδικότητας και της καθολικότητας, μεταξύ της ελευθερίας του ατόμου και της ύπαρξης της πολιτείας, που η *Φαινομενολογία* το όριζε ως τον ίδιο τον Θεό.¹⁰⁹ Εντός της πολιτείας το δικαίωμα είναι ένα καθήκον ενώ το καθήκον θεωρείται ένα δικαίωμα.

¹⁰⁷ Ζαν-Πιερ Λεφρέβρ – Πιερ Μασσερέ, *Ο Εγγελος και η κοινωνία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2006, σσ. 124 – 125.

¹⁰⁸ *Φαινομενολογία του νου*, σ. 186.

¹⁰⁹ *Αυτόθι*, σ. 608.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΤΟ ΤΕΛΟΣ

1. Η διάγνωση

Μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ο Κοζέβ εγκαταλείπει την φιλοσοφία για χάρη της πολιτικής. Έπειτα από πρόταση του, επίσης κάποτε ακροατή των διαλέξεών του στο Παρίσι, Ρομπέρ Μαρζολέν [Robert Marjolin], ο Κοζέβ αναλαμβάνει θέση ανωτέρου υπαλλήλου στο υπουργείο οικονομικών της Γαλλίας.¹¹⁰ Εκπροσωπώντας την Γαλλία στην Ευρωπαϊκή Επιτροπή, ο Κοζέβ συμμετέχει ενεργά στην δημιουργία του *Οργανισμού Ευρωπαϊκής Οικονομικής Συνεργασίας*, στις διεργασίες της *Γενικής Συμφωνίας Δασμών και Εμπορίου* αλλά και στην ίδρυση της *Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας*.¹¹¹ Γιατί ο Κοζέβ αποχωρεί από τις αίθουσες διδασκαλίας για να εισέλθει σε αυτές των διπλωματικών διαπραγματεύσεων; Τί ήταν αυτό που έκανε τον κατ' εξοχήν στοχαστή της αναγνώρισης να αρνηθεί τον γνώριμο κόσμο των ιδεών επιλέγοντας αντίθετα να χαθεί μέσα στο καφκικό σύμπαν της γραφειοκρατίας;

¹¹⁰ Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, New York 1987, σ. 92.

¹¹¹ Barry Cooper, "Voegelin, Strauss and Kojève on Tyranny", στο *Eric Voegelin and the Continental Tradition, Explorations in Modern Political Thought*, ed. Lee Trepanier–Steven F. McGuire, University of Missouri Press, Columbia 2011, σ. 219.

Στο κείμενό του, με θέμα την ερμηνεία του διαλόγου του Ξενοφώντα, *Ιέρων ή Τυραννικός*, από τον φίλο του Λέο Στράους [Leo Strauss], ο Κοζέβ θέτει το εξής ερώτημα:

Εξ ορισμού ο φιλόσοφος δεν κατέχει τη Σοφία (δηλαδή την πληρότητα της αυτοσυνειδησίας ή –πράγματι– την παντογνωσία)· αλλά (ένας εγγελιανός θα όφειλε να διευκρινίσει: σε μιά δεδομένη εποχή) έχει προχωρήσει περισσότερο πάνω στο δρόμο που οδηγεί στη Σοφία από κάθε μή φιλόσοφο, από κάθε «αμύητο» συμπεριλαμβανομένου και του τυράννου. Επίσης εξ ορισμού θεωρείται ότι ο φιλόσοφος «αφιερώνει τη ζωή του» στην αναζήτηση της Σοφίας. Ξεκινώντας απ' αυτόν τον διπλό ορισμό οφείλουμε να αναρωτηθούμε: μπορεί και θέλει ο φιλόσοφος να κυβερνήσει τους ανθρώπους ή να συμμετέχει στην κυβέρνησή τους, δίνοντας ιδίως συγκεκριμένες πολιτικές συμβουλές στον τύραννο;¹¹²

Ο φιλόσοφος, σημειώνει ο Κοζέβ, έχοντας ως μοναδικό εφόδιο την διαλεκτική τέχνη, προσεγγίζει –καλύτερα από τον καθένα– το πραγματικό και το συγκεκριμένο· την πραγματικότητα στην συγκεκριμένη της κατάσταση. Λόγω της διαλεκτικής του επιδεξιότητας, ο φιλόσοφος είναι ικανός όχι μόνο να συμμετέχει στην κυβέρνηση αλλά επιπλέον να υφαρπάξει και να ασκήσει ο ίδιος την εξουσία. Το ουσιαστικό ερώτημα επομένως δεν είναι εάν ο φιλόσοφος μπορεί να κυβερνήσει αλλά εάν θέλει πράγματι να το κάνει.¹¹³

Ο φιλόσοφος, παρά την θεωρητική του υπεροχή, παραμένει ένα ον χρονικό και πεπερασμένο· είναι δηλαδή, όπως όλοι, ένας άνθρωπος χρονικά περιορισμένος και χωρικά καθορισμένος. Ο φιλόσοφος, κατά συνέπεια, έρχεται αντιμέτωπος με το εξής δίλημμα: θα πρέπει να αποφασίσει εάν θα αφιερώσει τον χρόνο που διαθέτει στην αναζήτηση της αλήθειας ή στην διακυβέρνηση των συνανθρώπων του.

¹¹² Αλέξανδρος Κοζέβ, «Τυραννία και σοφία», στο *Πέρι Τυραννίας*, μτφρ. Ευριδίκη Παπάζογλου, Γνώση, Αθήνα 1995, σ. 205.

¹¹³ *Αυτόθι*, σ. 208.

Εάν επιλέξει να συμβάλλει με κάποιο τρόπο στην διακυβέρνηση, ο φιλόσοφος κατ' ανάγκην αρνείται αυτό που είναι. Ο φίλος της σοφίας προκειμένου να θεωρήσει το αγέννητον και ανώλεθρον *Ὀν* απομακρύνεται από τον αισθητό και συνεχώς μεταβαλλόμενο κόσμο, αποσύρεται σε έναν «κήπο» ή σε μία «ακαδημία»· αδιαφορεί για τα δημόσια πράγματα και τις υποθέσεις των άλλων, που άλλως τε μόνο εκνευρισμό θα μπορούσαν να προκαλέσουν. Η αναζήτηση και η σύλληψη της αλήθειας προϋποθέτει την επικούρεια ασκητεία.

Ο Κοζέβ υιοθετώντας την εγγελιανή σκοπιά αρνείται ένα τέτοιο αξίωμα και τον επακόλουθο παραδοσιακό ορισμό του φιλοσόφου. Το *Ὀν* δεν είναι άχρονο αλλά δημιουργείται εντός της ιστορίας, συγκροτείται ως ιστορία και εναπόκειται στον φιλόσοφο να βουτήξει μέσα της, ώστε να ανασύρει την αλήθεια στην επιφάνεια.¹¹⁴ Κατά τον ίδιο τρόπο ο φιλόσοφος δεν αναζητεί την ενόραση της αλήθειας περιπλανώμενος σε κάποια έρημο αλλά επιδιώκει να την συναντήσει μέσα στον κόσμο, στους δρόμους της πόλης, αντλώντας ηδονή κάθε φορά που αισθανέται να την πλησιάζει· νιώθοντας ικανοποίηση κάθε φορά που οι άλλοι τον θαυμάζουν επειδή εκείνος την πλησιάζει.¹¹⁵ Ὦντας μέσα στην ιστορία ο φιλόσοφος δεν μπορεί να απαρνηθεί την πολιτική.¹¹⁶

Επιπλέον η διαλεκτική ως μέθοδος ελέγχου του στοχασμού και εύρεσης της αλήθειας μέσω του διαλόγου –ο οποίος δεν παύει να συνεχίζεται εις το διηνεκές, χωρίς να αναιρεί καμμία από τις πραγματικές αντιφάσεις– απορρίπτεται από τον Κοζέβ ως ανεπαρκής. Στην θέση της διαλεκτικής που ενεργοποιείται δια του λόγου ο Κοζέβ καταδεικνύει, ως κατάλληλη για την αναζήτηση της αλήθειας, την διαλεκτική που διαδραματίζεται μέσα στην ιστορία· την διαλεκτική που αναπτύσσεται μέσω της εργασίας και του αγώνα, με απώτερο σκοπό την άρση κάθε αντίφασης:

¹¹⁴ *Αυτόθι*, σ. 211.

¹¹⁵ *Αυτόθι*, σ. 221.

¹¹⁶ *Αυτόθι*, σ. 226.

Βεβαίως η Αλήθεια δεν αναδύεται μέσα απ' αυτό τον ενεργό «διάλογο», από αυτή την ιστορική «διαλεκτική», παρά μόνο τη στιγμή όπου η ιστορία φθάνει στο οριστικό της τέρμα μέσα στο, και μέσα από το, οικουμενικό και ομοιογενές κράτος το οποίο, επιφέροντας την «ικανοποίηση» των πολιτών, αποκλείει κάθε δυνατότητα αρνητικής δράσης, επομένως κάθε *άρνησης* γενικά και συνεπώς κάθε νέας «συζήτησης» πάνω σε ό,τι έχει ήδη εγκαθιδρυθεί.¹¹⁷

Η αναζήτηση της αλήθειας ολοκληρώνεται την στιγμή που ολοκληρώνεται η ιστορία. Ο φιλόσοφος που θεωρεί τον εαυτό του άθεο, γίνεται άθεος την στιγμή που αντικαθιστά την ιδέα του Θεού με αυτήν του Κράτους.¹¹⁸ Σκοπός λοιπόν ή τέλος της ιστορίας δεν είναι η έλευση της *Βασιλείας των Ουρανών* αλλά η θεμελίωση του *οικουμενικού και ομοιογενούς κράτους*: η συγκρότηση δηλαδή ενός κράτους –του μοναδικού κράτους– το οποίο δεν προσδιορίζεται από γεωγραφικά σημεία, ούτε διακρίνεται εσωτερικά σε τάξεις. Στο οικουμενικό και ομοιογενές κράτος δεν υπάρχει καμμία ανάγκη επέκτασης των ορίων του, καμμία αντίφαση που να υπονομεύει την λειτουργία του· δεν υπάρχει ούτε εξωτερικό ούτε εσωτερικό, παρά μία μονοδιάστατη επιφάνεια. Το οικουμενικό και ομοιογενές κράτος είναι το κράτος εντός και δια του οποίου αναιρείται η σχέση κυρίου και δούλου· είναι το κράτος όπου η επιθυμία της αναγνώρισης ικανοποιείται πλήρως για όλους και για τον καθένα χωριστά. Ο Κοζέβ θα χαρακτηρίσει την ιδέα του ενός και καθολικού κράτους ως αυτό που κινεί –ακόμη και μέσω της *άρνησης*– την ιστορία και θα ταυτίσει την πραγμάτωσή της με την ολοκλήρωση της φιλοσοφίας. Δεν θα γνωρίσουμε ποτέ την ιδέα του Ανθρώπου παρά μόνο εντός του Κράτους, δεν θα πραγματώσουμε ποτέ αυτή την ιδέα παρά μόνο ως Πολίτες αυτού του Κράτους.

Το 1968, οι διαλέξεις του Κοζέβ για την *Φαινομενολογία* εκδίδονται για δεύτερη φορά. Ο Κοζέβ θα προσθέσει στην δεύτερη έκδοση μία υποσημείωση, με

¹¹⁷ *Αυτόθι*, σ. 232.

¹¹⁸ *Αυτόθι*, σ. 223.

την οποία προσπαθεί να αποσαφηνίσει το νόημα του τέλους της ιστορίας –εκείνης της παράδοξης κατάστασης κατά την οποία η πράξη ως άρνηση, η φιλοσοφία ως αναζήτηση της αλήθειας αλλά και ο ίδιος ο άνθρωπος ως υποκείμενο εξαφανίζονται.¹¹⁹ Ο Κοζέβ αναφέρει ότι το 1948, παρατηρώντας τα όσα συνέβαιναν γύρω του, κατένοησε ότι το τέλος της ιστορίας δεν ήταν κάτι που επρόκειτο να συμβεί στο άμεσο ή μακρινό μέλλον αλλά κάτι που –όπως ορθά συνέλαβε πρώτος ο Έγκελς καθώς άκουγε τις κλαγγές από την μάχη της Ιένας – είχε ήδη συμβεί τον 19ο αιώνα. Ότι είχε λάβει χώρα από τότε –οι δύο Παγκόσμιοι Πόλεμοι, οι επαναστάσεις κ.λπ.– δεν ήταν παρά η εδραίωση και η εξάπλωση της ιδέας του οικουμενικού και ομοιογενούς κράτους, η ευθυγράμμιση των περιφερειακών πολιτισμών με τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης.¹²⁰

Ίσως λοιπόν μπορούμε να υποθέσουμε τί ήταν αυτό που μετέστρεψε τον Κοζέβ σε έναν Ρεμπώ της μοντέρνας φιλοσοφίας.¹²¹ Στο τέλος της ιστορίας, ο φιλόσοφος ως υποκείμενο δεν έχει λόγο ύπαρξης, καθώς η αλήθεια που αναζητούσε έχει ήδη βρεθεί, η επιθυμία του με άλλα λόγια έχει ικανοποιηθεί. Το μόνο που τού έχει απομείνει να κάνει είναι, είτε να επαναλαμβάνει ως φιλόσοφος με δυσθυμία αυτή την αλήθεια, είτε να συμμετάσχει, ως μεσολαβητής ανάμεσα στην ιδέα και την δεδομένη πραγματικότητα, στην διαδικασία εφαρμογής της.

2. Η επαλήθευση

Η ιδέα του τέλους της ιστορίας επανεμφανίζεται το 1992 στις Ηνωμένες Πολιτείες, με την έκδοση του βιβλίου του Φουκουγιάμα [Fukuyama], *Το Τέλος της Ιστορίας και ο*

¹¹⁹ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, σ. 159.

¹²⁰ *Αυτόθι*, σ. 160.

¹²¹ Boris Groys, “Three ends of History: Hegel, Solovyov, Kojève”, στο *Introduction to Antiphrilosophy*, σ. 147.

Τελευταίος Άνθρωπος.¹²² Την κοζεβιανή σκέψη στην αμερικανική διανόηση την είχε εισάγει κατ' αρχάς ο Άλλαν Μπλουμ [Allan Bloom], μαθητής του Στράους, ακροατής του Κοζέβ στο Παρίσι και καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο [University of Chicago].¹²³ Στα πλαίσια αυτής της σκέψης κινείται και ο ιστορικός στοχασμός του Φουκουγιάμα.

Στον απόηχο της πτώσης του Τείχους του Βερολίνου, ο Φουκουγιάμα, υποστήριζε ότι:

[...] τα τελευταία χρόνια έχει αναδυθεί σε παγκόσμια κλίμακα μια σημαντική καθολική ομολογία περί της ορθότητας της φιλελεύθερης δημοκρατίας ως συστήματος διακυβέρνησης, καθώς αυτή υπέταξε τις αντίπαλες ιδεολογίες, όπως είναι η κληρονομική μοναρχία, ο φασισμός, και, πιο πρόσφατα, ο κομμουνισμός. [...] η φιλελεύθερη δημοκρατία μπορεί να αποτελεί το «ακροτελεύτιο σημείο της ιδεολογικής εξέλιξης της ανθρωπότητας» και την «τελική μορφή της ανθρωπίνης διακυβέρνησης», έτσι ώστε να συνιστά το «τέλος της ιστορίας».¹²⁴

Την ιδέα του οικουμενικού και ομοιογενούς κράτους αντικαθιστά ή πραγματώνει, κατά τον Φουκουγιάμα, το πρότυπο της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η φιλελεύθερη δημοκρατία αποτελεί την μόνη μορφή διακυβέρνησης που –μέσω της υλικής ευημερίας και της πλήρωσης της επιθυμίας για αναγνώριση– έχει καταφέρει να αποβάλει εκείνες τις εγγενείς αντιφάσεις που θα έθεταν σε κίνδυνο την συνέχεια της ύπαρξής της. Η κίνηση της ιστορίας δεν είναι γραμμική· μέσα στην πορεία της

¹²² Francis Fukuyama, *Το Τέλος της Ιστορίας και ο Τελευταίος Άνθρωπος*, μτφρ. Αχιλλέας Φακατσέλης, Λιβάνη, Αθήνα 1992. Της έκδοσης του βιβλίου είχε προηγηθεί η συγγραφή από τον, επηρεασμένο από τα γεγονότα της εποχής, Φουκουγιάμα, ενός άρθρου με τον ερωτηματικό τίτλο «Το Τέλος της Ιστορίας», βλ. Francis Fukuyama, "The End of History?", περιοδικό *The National Interest*, 1989.

¹²³ Βλ. την εισαγωγή του Μπλουμ στην αγγλική μετάφραση των διαλέξεων του Κοζέβ, Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, σ. vii.

¹²⁴ Francis Fukuyama, *Το Τέλος της Ιστορίας και ο Τελευταίος Άνθρωπος*, σ. 13.

ιστορίας παρατηρούνται στάσεις, παλινδρομήσεις, ακόμα και οπισθοδρομήσεις, όμως η φιλελεύθερη δημοκρατία παραμένει η τελική πολιτική επιδίωξη, το μόνο καθολικά αποδεκτό και εφαρμόσιμο ιδεώδες. Το τέλος της ιστορίας στον Φουκουγιάμα, όπως και στον Κοζέβ, δεν συνεπάγεται, όπως λανθασμένα εννοήθηκε, την απουσία γεγονότων αλλά το τέλος της φιλοσοφικής ιδέας της *Ιστορίας*: το τέλος της ιδέας της ιστορίας ως μια διαδικασία αναζήτησης της ιδανικής μορφής κοινωνίας.

Παραφράζοντας την άποψη του Φουκουγιάμα για τον Κοζέβ, θα λέγαμε ότι ο ισχυρισμός του συγγραφέα του *Τέλους της Ιστορίας* διατυπώθηκε με σοβαρότητα και οφείλουμε να τον αντιμετωπίσουμε και εμείς με σοβαρότητα.¹²⁵ Όταν κάποιος ισχυρίζεται ότι τα ίδια τα γεγονότα καταδεικνύουν ότι η ιστορία έχει τελειώσει, ότι αυτή παύει να υφίσταται πλέον ως ερώτημα, την ίδια στιγμή αναδύεται ένα πλήθος ερωτημάτων που για λόγους οικονομίας θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε σε ένα: *ισχύει ή όχι ότι η Ιστορία έχει τελειώσει;* Ισχύει δηλαδή ότι κατανοήσαμε τον σκοπό της ιστορίας; Ισχύει ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε την πορεία της ιστορίας βάσει αυτού του σκοπού; Ισχύει ότι τίποτε το αξιοσημείωτο δεν πρόκειται να συμβεί από τούδε και στο εξής; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να επιστρέψουμε στον Κοζέβ.

Η ίδια η ιστορία, γράφει ο Κοζέβ, είναι ικανή να λύσει κάθε πρόβλημα και κάθε σύγκρουση που παραδοσιακά οδηγούσε τις συζητήσεις των φιλοσόφων σε αδιέξοδο.¹²⁶ Εντός του ιστορικού χρόνου, όπως έχουμε αναφέρει, η ένταση της προφάνειας του *Όντος* ή η νίκη σε μια συζήτηση αντικαθίστανται, ως κριτήρια της αλήθειας, από την ιστορική επαλήθευση. Να ξεπεράσουν τη συζήτηση των φιλοσόφων, προτρέπει ο Κοζέβ τους αναγνώστες του, και να στραφούν στην ίδια την ιστορία: να μεταθέσουν την διαλεκτική από το επίπεδο του λόγου σε αυτό της ιστορίας, από την σφαίρα του διαλόγου σε εκείνη των συμβάντων. Φιλοσοφικά

¹²⁵ *Αυτόθι*, σ. 26.

¹²⁶ Αλέξανδρος Κοζέβ, «Τυραννία και σοφία», σ. 233.

έγκυρο με αυτό τον τρόπο θεωρείται ό,τι επαληθεύεται δια της ιστορίας· ό,τι αντέχει την δοκιμασία της ίδιας της ιστορίας:

Μπορούμε, κάνοντας αυτό, να υποθέσουμε ότι η Ιστορία θα αναλάβει η ίδια το έργο να θέσει στην κατάλληλη στιγμή τέρμα στην ατέρμονη συνέχιση της «φιλοσοφικής συζήτησης» του προβλήματος που η ίδια έχει λύσει ουσιαστικά.¹²⁷

Ακολουθώντας την λογική της πρότασης του Κοζέβ θα μπορούσαμε να δοκιμάσουμε, σήμερα, την αντοχή ενός εκ των επιχειρημάτων του Φουκουγιάμα, πάνω στο οποίο θεμελιώνει το 1992 την διαπίστωσή του περί του τέλους της ιστορίας· να το δοκιμάσουμε συγκρίνοντάς το, παραδείγματος χάριν, με ένα απόσπασμα του Μαρξ από το 1848. Σύμφωνα λοιπόν με τον Φουκουγιάμα:

[...] οι αρχές του φιλελευθερισμού στην οικονομία –η «ελεύθερη αγορά»– έχουν εξαπλωθεί έχοντας κατορθώσει να επιτύχουν πρωτόγνωρα επίπεδα υλικής ευημερίας και σε βιομηχανικά ανεπτυγμένες χώρες και σε χώρες που είχαν γίνει, με το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, τμήματα του φτωχού Τρίτου Κόσμου.¹²⁸

Αντιθέτως, κατά τον Μαρξ:

Η σύγχρονη αστική κοινωνία, με τις αστικές σχέσεις παραγωγής, ανταλλαγής και ιδιοκτησίας, μια κοινωνία που έχει ως διά μαγείας παρουσιάσει τέτοια γιγαντιαία μέσα παραγωγής και ανταλλαγής, μοιάζει με τον μαθητευόμενο μάγο που δεν είναι πια σε θέση να ελέγξει τις υποχθόνιες δυνάμεις που ο ίδιος επικαλέστηκε με τα τεχνάσματά του. [...] Αρκεί να

¹²⁷ *Αυτόθι*.

¹²⁸ Francis Fukuyama, *Το Τέλος της Ιστορίας και ο Τελευταίος Άνθρωπος*, σ. 16.

αναφερθούν οι εμπορικές κρίσεις που με την περιοδικότητά τους θέτουν υπό αμφισβήτηση, και κάθε φορά ακόμα πιο απειλητικά, την ύπαρξη σύνολης της αστικής κοινωνίας. Κατά τις εμπορικές κρίσεις, ένα μεγάλο μέρος όχι μόνο των υπαρχόντων προϊόντων, αλλά και των παραγωγικών δυνάμεων που ήδη έχουν αναπτυχθεί οδηγείται στον όλεθρο. Κατά τις κρίσεις αυτές ενσκήπτει ορμητικά μια κοινωνική επιδημία που, σε όλες τις προηγούμενες εποχές, θα είχε φανεί παραλογισμός: η επιδημία της υπερπαραγωγής. Η κοινωνία έξαφνα μοιάζει να έχει επιστρέψει σε μια κατάσταση στιγμιαίας βαρβαρότητας· σάμπως ένας λιμός, ένας γενικευμένος αφανιστικός πόλεμος να της έχουν στερήσει κάθε προμήθεια για τη διατήρηση της ύπαρξής της· η βιομηχανία και το εμπόριο μοιάζουν ολότελα κατεστραμμένα.¹²⁹

Είκοσι χρόνια μετά την έκδοση του βιβλίου του σχετικά με το τέλος της ιστορίας, ο Φουκουγιάμα σε ένα ακόμη άρθρο του –με τον τίτλο αυτή την φορά: «*Το Μέλλον της Ιστορίας*»– διερωτάται –καθώς παρακολουθεί με ανησυχία την εξέλιξη και τις συνέπειες της οικονομικής κρίσης του 2008– κατά πόσο η φιλελεύθερη δημοκρατία, ως η ιδεολογία του σύγχρονου δυτικού κόσμου, μπορεί να επιβιώσει της συνεχούς συρρίκνωσης του κοινωνικο-οικονομικού της στηρίγματος, δηλαδή της μεσαίας τάξης.¹³⁰

Ο Φουκουγιάμα καταγράφοντας μία σειρά φαινομένων υπονομευτικών ως προς την ύπαρξη της μεσαίας τάξης και απότοκων της οργάνωσης της φιλελεύθερης οικονομίας και της κοινής αγοράς –όπως είναι για παράδειγμα η μεταφορά και συγκέντρωση των βιομηχανικών μονάδων παραγωγής σε χώρες με χαμηλό κόστος εργασίας– συμπεραίνει ότι οι κοινωνικές ανισότητες όχι μόνο δεν θα πάψουν να υφίστανται αλλά τουναντίον θα συνεχίσουν να γίνονται όλο και πιο έντονες.

¹²⁹ Καρλ Μαξ – Φρίντριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, μτφρ. Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, Ερατώ, Αθήνα 1997, σσ. 27 – 29.

¹³⁰ Βλ. Francis Fukuyama, “The Future of History”, *Foreign Affairs*, January/February 2012 Issue.

Έως ότου η ίδια η ιστορία θέσει τέλος στο ανοικτό πρόβλημα του τέλους της Ιστορίας, η διαλεκτική, ως ο κατ' εξοχήν στοχασμός των αντιφάσεων, θα μας προφυλάσσει από το να μας ξεπεράσουν τα ίδια τα γεγονότα· θα μας επιτρέπει δηλαδή να παρατηρούμε και να κατανοούμε τον τρόπο με τον οποίο μία αναντίρρητη «αλήθεια» μετατρέπεται απροσδόκητα σε μία προκατάληψη, την διαστροφή των ιδεών καθώς μετατίθενται στο επίπεδο της πραγματικότητας· ήτοι την διεργασία του αρνητικού εκεί όπου αυτή δεν φαίνεται.¹³¹

¹³¹ Αλέξανδρος Κοζέβ, «Τυραννία και σοφία», σ. 240.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Τί είναι αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το «σκάνδαλο» της διαλεκτικής του κυρίου και του δούλου; Η συμπερασματική πρόταση του κεφαλαίου, σύμφωνα με την οποία η αλήθεια της αυθυπόστατης συνείδησης είναι η υποτελής συνείδηση,¹³² προβλημάτισε αρκετούς από τους μετέπειτα αναγνώστες της *Φαινομενολογίας του νου*.

Ο Ντερντά, σχολιάζοντας σε ένα από τα πρώτα του αποδομητικά κείμενα την οικονομία αυτής της διαλεκτικής –μία οικονομία συνδεδεμένη με τις έννοιες της αναπαραγωγής, της κυκλοφορίας και της διατήρησης– ανέφερε τα εξής:

Η αλήθεια του κυρίου έγκειται στον δούλο· και ο δούλος που έγινε κύριος παραμένει ένας «απωθημένος» δούλος. Αυτή είναι η συνθήκη του νοήματος, της ιστορίας, του λόγου, της φιλοσοφίας κλπ. [...] Η δουλική συνθήκη της κυριαρχίας και όλης της ιστορίας που καθιστά εφικτή είναι η διατήρηση της ζωής, η προσκόλληση σε αυτήν, η εργασία, η αναβολή της απόλαυσης, ο

¹³² Έγελος, *Φαινομενολογία του νού*, σ. 196.

περιορισμός του κινδύνου, ο σεβασμός του θανάτου, την στιγμή ακριβώς που τον κοιτάμε κατά πρόσωπο.¹³³

Παραδόξως, ο δούλος παράγει περισσότερα απ' όσα παραδοσιακά αναλογούν στην εργασία του. Ο δούλος, όντας δούλος, συγκροτεί το νόημα, δημιουργεί την ιστορία, συνθέτει τον λόγο. Τα τελευταία δεν είναι παρά η συνέπεια της αρχικής του απόφασης ή μάλλον της επιλογής του να θυσιάσει την ελευθερία του με αντάλλαγμα την ζωή του. Ο δούλος δεν είναι ο ήρωας του μύθου· ο δούλος επιθυμεί την ζωή και για αυτό είναι διατεθειμένος ακόμη και να στερηθεί την απόλαυση. Όμως η μορφή του δούλου, παρά τον αντι-ηρωισμό της, δεν καταργείται ποτέ απολύτως, διατηρείται μέσα σε όλη την *Φαινομενολογία*, παραμένει εντός της και συνοδεύει τον αφηγητή και τον αναγνώστη της μέχρι τέλους. Γιατί ο δούλος –σε αντίθεση με τον κύριο και παρά την αρχική του επιλογή– διατηρεί ενεργή την επιθυμία για αναγνώριση. Αυτή η δισυμμετρία, αυτό το απόλυτο προνόμιο του δούλου είναι κάτι που δεν έπαυσαν να διαλογίζονται οι αναγνώστες της *Φαινομενολογίας*.¹³⁴

Στο κείμενό του, ο Ντερντά αποπειράται να διαφύγει της φιλοσοφίας του Έγκελου, την κατ' εξοχήν φιλοσοφία του νοήματος και της γνώσης. Σε αυτή την φιλοσοφία το καθετί –από το πιο υψηλό έως το πιο ευτελές θέμα, από την ίδια την φιλοσοφία έως την φυσιολογική και την φρενολογία, από την ίδια την σκέψη έως την λειτουργία των οργάνων του σώματος– έχει νόημα· δεν υπάρχει τίποτε που να μην έχει νόημα –είτε αυτό είναι η ζωή, είτε ο θάνατος– καθώς το νόημα είναι το μόνο που υπάρχει. Το μάτι του νου άλλωστε, γράφει ο Έγκελος στην *Φαινομενολογία*, έχει πάψει να αναζητά το νόημα στον έναστρο ουρανό· εκείνο διαβίει πλέον μέσα στην κλειστούρα και την σύγχυση της επίγειας εμπειρίας.¹³⁵ Ο Ντερντά, ενάντια στις εγγελιανές προθέσεις, προσπαθεί να διαφύγει της αποκλειστικής παρουσίας του

¹³³ Ζακ Ντερντά, «Από την περιορισμένη οικονομία στη γενική οικονομία: ένας ανεπιφύλακτος εγγελιανισμός», στο *Η γραφή και η διαφορά*, σ. 392.

¹³⁴ *Αυτόθι*.

¹³⁵ Έγκελος, *Φαινομενολογία του νου*, σ. 36.

νόηματος· επιχειρεί να βραχυκυκλώσει την αναπόδραστη διαδικασία απόδοσης του νόηματος.

Στην προσπάθειά του αυτή χρησιμοποιεί –προκειμένου να αυξήσει την ένταση της ροής– ως υπόδειγμα, τον διαλογισμό του Μπατάιγ, την ανάγνωση του Έγγελου από τον Μπατάιγ· μία ανάγνωση που σκοπό είχε ακριβώς την διάρρηξη της εγγελιανής φιλοσοφίας και την εκ των έσω εκτροπή της κίνησης της. Ο Μπατάιγ επανερμηνεύει τις εγγελιανές έννοιες ενάντια στο πρωταρχικό τους νόημα, τις επανεγγράφει χρησιμοποιώντας έναν λόγο και μία γραφή που επιδιώκουν να μπλοκάρουν την διαλεκτική λειτουργία των εννοιών· να την αναστείλουν προτού καν αυτή εκδηλωθεί. Η *δεσποτεία* [souveraineté], ως το κύριο παράδειγμα αυτής της τεχνικής, αποτελεί την μπαταϊγική μετάφραση της εγγελιανής κυριαρχίας [Herrschaft]. Η *δεσποτεία* είναι η *κυριαρχία* εφ’ όσον δεν αναστρέφεται στην *δουλεία*, πράγμα που προϋποθέτει ότι η *κυριαρχία* δεν σχετίζεται με την έννοια της *δουλικότητας*. Η *δεσποτεία* είναι η *κυριαρχία* εφ’ όσον παραιτείται της επιθυμίας για αναγνώριση· η πρώτη δεν διακρίνεται από την δεύτερη εφ’ όσον εκείνη δεν εκδηλώνεται ως *κυριαρχία*.

Η *δεσποτεία* πλησιάζει την *κυριαρχία*, την παραπλανά –πείθοντάς την ότι είναι όμοιες– την καταλαμβάνει και την συμπαρασύρει εκεί όπου το νόημα εκλείπει. Μέσα από παρόμοιες διολισθήσεις και αλλοιώσεις καταλήγουμε σε έναν εγγελιανισμό από τον οποίο απουσιάζει η στιγμή της αναίρεσης:

Το να φτάσεις «ως το τέρμα» του «απόλυτου διχασμού» και του αρνητικού, χωρίς «μέτρο», χωρίς επιφύλαξη, δεν σημαίνει ότι ακολουθείς τη λογική με συνέπεια, ίσαμε το σημείο όπου, μέσα στον λόγο, το *Aufhebung* (ο ίδιος ο λόγος) την κάνει να συνεργαστεί στη συγκρότηση της μνήμης που εσωτερικεύει το νόημα, στην *Erinnerung*. Αντίθετα σημαίνει ότι ξεσχίζεις σπασμωδικά την όψη του αρνητικού, κάτι που το καθιστά την ετέρα καθησυχαστική επιφάνεια του θετικού, και εκθέτει σε μία στιγμή, εκείνο που δεν μπορεί πια να ονομαστεί αρνητικό. Επειδή ακριβώς δεν έχει αντίθετη

όψη, επειδή δεν μπορεί πλέον να μεταφραστεί σε θετικότητα, επειδή δεν μπορεί πια να *συνεργαστεί* στην αλληλουχία του νοήματος, της έννοιας, του χρόνου και του αληθούς μέσα στον λόγο, επειδή, κατά γράμμα, δεν μπορεί πια να *μοχθήσει* και να εκτιμηθεί ως «εργασία του αρνητικού».¹³⁶

Εμβαπτισμένες στην απουσία νοήματος οι οιονεί εγγελιανές έννοιες, έχοντας ως απώτερο σκοπό την εξάρθρωση της ίδιας της διαλεκτικής, συστρέφουν την κίνησή της, εμποδίζουν την ιδιοποίηση και παρέλευση του αρνητικού· την συμμετοχή του στην συγκρότηση του νοήματος. Αυτή η απουσία νοήματος εκφράζεται επίσης μέσω της γενικής οικονομίας. Σε αντίθεση με την εγγελιανή *περιορισμένη* οικονομία –μία οικονομία που, κατά τον Ντεριντά, περιορίζεται στην αναπαραγωγή, την κυκλοφορία και την διατήρηση της αξίας, που παράγεται μέσω της εργασίας του δούλου– η *μπαταϊγική γενική* οικονομία αναφέρεται στην καταστροφή των πλεονασμάτων αξίας, μελετά και αναδεικνύει μορφές μή παραγωγικής δαπάνης· όπως είναι, για παράδειγμα, η πολυτέλεια, τα θεάματα, η ανέγερση μεγαλοπρεπών μνημείων, το πότλατς [potlatch], οι πόλεμοι κ.α.

Δεν θα προσπαθήσουμε, στο σημείο αυτό, να διαπιστώσουμε την ύπαρξη ή όχι της δυνατότητας εγγραφής του χώρου που χωρίζει τη λογική της κυριαρχίας από τη μή λογική της δεσποτείας· να εξετάσουμε πώς είναι δυνατόν –εάν είναι δυνατόν– μέσω μίας άλλης γραφής, να αποτραπεί η συγκρότηση νοήματος.¹³⁷ Ένα ερώτημα –κατά βάθος απορία– κεντρικό και αρχέτυπο για ό,τι αποκαλούμε αποδόμηση. Δεν θα αναρωτηθούμε επίσης, εάν μπορούμε να φανταστούμε μία οικονομία που θα

¹³⁶ Ζακ Ντεριντά, «Από την περιορισμένη οικονομία στη γενική οικονομία: ένας ανεπιφύλακτος εγγελιανισμός», σσ. 399 - 400.

¹³⁷ «Πρέπει να βρούμε ένα λόγο που διατηρεί τη σιωπή. Αναγκαιότητα του ανέφικτου: να εκφραστεί στη γλώσσα –της δουλικότητας– αυτό που δεν είναι δουλικό. [...] Τις λέξεις λοιπόν πρέπει να «βρούμε που επανεισάγουν –ως ένα σημείο– την υπέρτατη σιωπή, η οποία διακόπτει την αρθρωμένη γλώσσα». [...] Αυτή η διολίσθηση είναι παρακινδυνευμένη. Αλλά έτσι όπως είναι προσανατολισμένη, αυτό που διακινδυνεύει είναι το νόημα, και να χάσει τη δεσποτεία μέσα στη μορφή του λόγου. Διακινδυνεύει να *ποιήσει νόημα*, να δώσει δίκιο στο λόγο. Στη φιλοσοφία. Στον Χέγκελ, που έχει πάντα δίκιο, από τη στιγμή που ανοίγει το στόμα του για να αρθρώσει το νόημα». *Αυτόθι*, σσ. 405 - 407.

βασιζόταν στην καταστροφή των περιττών αποθεμάτων, την άσκοπη ανάλωση της συσσωρευμένης αξίας· μία μορφή οικονομίας σύστοιχη, θα λέγαμε, της μορφής του εγγελιανού κυρίου.

Εκείνο που κυρίως μάς ενδιαφέρει είναι να διακρίνουμε, μέσα στο κείμενο του Ντεριντά, την εικόνα που σχηματίζεται για τον Έγελο και να την συγκρίνουμε με την εικόνα του φιλοσόφου όπως την συναντήσαμε στο κείμενο του Ντελέζ. Οι δύο εικόνες παρουσιάζουν μία βασική ομοιότητα: η εγγελιανή φιλοσοφία –για τον Ντεριντά όπως και για τον Ντελέζ– συνδέεται με την χάραξη των ορίων, τον περιορισμό εντός του συστήματος, τον μόχθο και την αναστολή της απόλαυσης· η άρνησή της συντελείται –έστω και αν ο Ντεριντά δεν μοιράζεται, στο κείμενό του, την αισιοδοξία του Ντελέζ για την επίτευξη μίας οριστικής απόσπασης από την κίνηση της διαλεκτικής– για άλλη μία φορά, μέσω του γέλιου, της ποίησης, της μέθης και της έκστασης.¹³⁸ Ο Έγγελος έχει κακή φήμη.¹³⁹

Μία τελευταία παρατήρηση ενισχύει την παραπάνω συμπερασματική πρόταση. Εάν ο Ντελέζ, προκειμένου να διαβάσει τον Έγελο, χρησιμοποιεί τους στοχασμούς του Νίτσε, ο Ντεριντά χρησιμοποιεί, για τον ίδιο λόγο, τον Μπατάιγ, την ανάγνωση του Μπατάιγ –μία ανάγνωση, ας μην το ξεχνούμε, μεσολαβημένη, με την σειρά της, από την ανάγνωση του Κοζέβ.

Πράγματι, ο Έγγελος έχει κακή φήμη. Εκείνο που δεν γνωρίζουμε είναι το εάν η φήμη αυτή ανταποκρίνεται στην ίδια την φιλοσοφία του Έγκελου, στην εγγελιανή φιλοσοφία πέραν των μεσολαβήσεών της. Η εργασία αυτή μένει να γίνει. Ως αφετηρία θα μπορούσε να λειτουργήσει ο ισχυρισμός του Ντεριντά –τριάντα περίπου χρόνια μετά την έκδοση του κειμένου για τον Μπατάιγ– ότι ο Έγγελος αποτελεί έναν στοχαστή του μέλλοντος (*avenir/ à-venir*).¹⁴⁰ Η θέση του Ντεριντά θα συνδεόταν έτσι με την άποψη του Τζαϊντμσον, κατά την οποία:

¹³⁸ *Αυτόθι*, σ. 395.

¹³⁹ Ζαν-Πιερ Λεφέβρ – Πιερ Μασερέ, *Ο Έγγελος και η κοινωνία*, σ. 11.

¹⁴⁰ Jacques Derrida, “A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by Malabou)”, στο Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, σ. viii.

[...] η διαλεκτική δεν είναι ένα στοιχείο του παρελθόντος, ούτε κάποιο κεφάλαιο στην ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά αντιθέτως αποτελεί μία θεωρητική έκθεση κάποιας σκέψης του μέλλοντος που δεν έχει ακόμη πραγματωθεί: ένα ημιτελές πρόγραμμα, όπως θα το έθετε ίσως ο Χάμπερμας [Habermas]: ένας τρόπος σύλληψης καταστάσεων και συμβάντων ο οποίος δεν υφίσταται ακόμη ως συλλογική έξη επειδή η συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής ζωής στην οποία αντιστοιχεί δεν έχει υπάρξει ακόμη.¹⁴¹

Μέσω μίας άρνησης της άρνησης, ο συγγραφέας αυτής της εργασίας θα αναλάμβανε να σκεφθεί, μεταξύ άλλων, την υπέρβαση των ορίων πλέον ως μία επιταγή και όχι ως απαγόρευση· την παρέκκλιση ως το κανονικό· ενώ την πλήρωση που προκαλείται από την απόλαυση ως έλλειψη. Το ερώτημα που θα καθοδηγούσε την σκέψη του θα ήταν το εξής: πώς μπορούμε, σήμερα, να παραβούμε την ίδια την παράβαση;

¹⁴¹ Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Verso, London – New York 2009, σ. 279.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben G., *The Open: Man and Animal*, tr. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford, California 2004.
- Badiou Al., *Logics of Worlds*, tr. Alberto Toscano, Continuum, London – New York 2009.
- Plato's Republic*, tr. Susan Spitzer, Polity Press, Cambridge – Malden 2012.
- Barnet St., *Hegel after Derrida*, Routledge, New York – London 1988.
- Beiser Fr., *Hegel*, Routledge, New York – London 2005.
- Bencivenga Ermanno, *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford University Press, Oxford – New York 2000.
- Butler J., *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.
- Blanchot M., *Η στιγμή του θανάτου μου*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 2011.
- Brenk B., “Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology”, *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 41, 1987.
- Broch H., *Οι Υπνοβάτες*, μτφρ. Κώστας Κουντούρης, Μέδουσα, Αθήνα 1987.
- Céline, *Ταξίδι στην άκρη της νύχτας*, μτφρ. Σεσίλ Ιγγλέση – Μαργέλου, Εστία, Αθήνα 2011.
- Debord G., *Η Κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Παναγιώτης – Δημήτρης Τσαχαγέας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986.
- Σχόλια πάνω στη Κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Παναγιώτης – Δημήτρης Τσαχαγέας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1988.
- Descartes R., *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003.

- Deleuze G., *Pure Immanence: Essays on a Life*, trns. Anne Boyman, Zone Books, New York 2001.
- Η Κοινωνία του Ελέγχου*, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2001.
- Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2002.
- Desert Islands and Other Texts 1953 – 1974*, trns. Michael Taormina, Semiotext(e), New York 2004.
- Η πτύχωση – ο Λάιμπνιτς και το μπαρόκ*, μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, Πλέθρον, Αθήνα 2006.
- Ο Μπερξονισμός*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Scripta, Αθήνα 2010.
- Deleuze G. – Guattari ., *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου – Ιουλιέτα Ράλλη, Ράππα, Αθήνα 1981.
- Derrida J., *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998.
- Foucault M., *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2012.
- Fukuyama Fr., *Το Τέλος της Ιστορίας και ο Τελευταίος Άνθρωπος*, μτφρ. Αχιλλέας Φακατσέλης, Λιβάνη, Αθήνα 1992.
- “The Future of History”, *Foreign Affairs*, January/February 2012 Issue.
- Groys B., *Introduction to Antiphilosophy*, tr. David Fernbach, Verso, London – New York 2012.
- Hegel G. W. F., *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007.
- Outlines of the Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford University Press, New York 2008.
- Heidegger M., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trns. Parvis Emad – Kenneth Maly, Indiana University Press, Indiana 1988.
- Hyppolite J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trns. Samuel Cherniac - John Heckman, Northwestern University Press, Evanston 1974.

- Logic and Existence*, trns. Leonard Lawlor – Amit Sen, State University of New York Press, Albany 1997.
- Studies on Marx and Hegel*, trns. John O’ Neill, Harper & Row, New York 1973.
- Jameson Fr., *Valences of the Dialectic*, Verso, London – New York 2009.
- The Hegel Variations: on the Phenomenology of Spirit*, Verso, London – New York 2010.
- Representing Capital: A Reading of Volume One*, Verso, London – New York 2011.
- Kant Im., *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1971.
- Kinney D. – Brilliant R., *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, ed., Ashgate Publishing Limited, Farnham 2011.
- Kleinberg Eth., *Generation Existential, Heidegger’s Philosophy in France 1927 – 1961*, Cornell University Press, Ithaca – London 2005.
- Kojève Al., *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ass. Raymond Queneau, ed. Allan Bloom, trns. James H. Nickols Jr., Cornell University Press, Ithaca – London 1980.
- «Τυραννία και Σοφία», *Πέρι Τυραννίας*, μτφρ. Ευριδίκη Παπάζογλου, Γνώση, Αθήνα 1995.
- Koyré Al., "Rapports sur l’état des études hégéliennes en France", *Revue d’histoire de la philosophie*, vol. 5, no. 2., April-June 1931.
- Lacan J., *Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, Το σεμινάριο, βιβλίο XI*, μτφρ. Ανδρομάχη Σκαρπαλέζου, Κέδρος, Αθήνα 1982.
- Lefèbvre J. P. – Macherey P., *Ο Έγελος και η κοινωνία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2006.
- Malabou C., *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, trns. Lisabeth During, Routledge, London – New York 2005.
- Malabou C. – Butler J., "You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*", *A Companion to Hegel*, ed. Stephen Houlgate – Michael Baur, Blackwell Publishing Ltd., Wiley – Blackwell 2011.
- Marx K. – Engels Fr., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, μτφρ. Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, Ερατώ, Αθήνα 1997.

Nietzsche Fr., *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008.

–Ο Αντίχριστος, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008.

Pippin R. B., *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2011.

Ricœur P., *Freud and Philosophy: An essay on interpretation*, tr. Devis Savage, Yale University Press, New Haven - London 1970.

Rimbaud A., *Complete Works, Selected Letters*, trns. Wallace Fowlie, The University of Chicago Press, Chicago – London 2005.

Rosen St., *Hermeneutics as politics*, Oxford University Press, New York 1987.

Sartre J. P., *Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology*, trns. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York 1992.

Sloterdijk P., *Critique of Cynical Reason*, tr. Michael Eldred, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

Solomon R. C., *In the spirit of Hegel*, Oxford University Press, New York 1983.

Spinoza, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βονταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Trepanier L., – McGuire St. F., *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia 2011.

Wahl J., "Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel", Rieder, Paris 1929.

Zizek S. – Crockett Cl. – Davis Cr., *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*, Columbia University Press, New York 2011.

Φαράκλας Γ., *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000.

–«Αλληλοαναγνώριση: εργασία, επιθυμία, επικοινωνία. Σημασίες του κεφαλαίου "Κυριαρχία και υποτέλεια" της Φαινομενολογίας του νου του Έγκελου», *Ψυχανάλυση*, 6, 2009, σ. 69-84.

–«Αναγνώριση και απειρία στον Έγελο. Μια πρόταση», *Αξιολογικά*, 26, 2011, σ. 25-41.

