



ΠΜΣ Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία
Διπλωματική Εργασία
Δήμητρα Μπέη Κωνσταντινίδη
Α.Μ. 1123m046

ΤΙΤΛΟΣ

**Από τον Althusser στο Deleuze: Έρευνα για την ενδεχομενικότητα
και την διαφορική οντολογία εντός της ταξικής πάλης**

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: Γ. ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ

Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2025

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή σελ. 3

A. Αντίφαση και Επικαθορισμός: Η εμμενής δομή στον Althusser

Ιστορική Συγκυρία σελ. 6

Η μαρξική κριτική στον εγγελιανό εμπειρισμό και η αλτουσεριανή συνεισφορά σελ. 8

Η αλτουσεριανή αναδιατύπωση των εννοιών αντίφαση και επικαθορισμός σελ. 11

Η θέση του ανθρώπου στον αλτουσεριανό δομισμό και η «τελική ανάλυση» σελ. 13

B. Η Ντελεζιανή Οντολογία της διαφοράς: Το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία

Η ντελεζιανή διαφορά σελ. 16

Οι Ιδέες ως πολλαπλότητες σελ. 21

Το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία σελ. 24

Γ. Η γέννηση του Νέου στον Althusser και τον Deleuze

Η θεωρητική συνάντηση Althusser και Machiavelli σελ. 27

Απάντηση στην κριτική της κριτικής του Deleuze στον Hegel σελ.29

Ο Υλισμός τη Συνάντησης και η ντελεζιανή οντολογία σελ. 34

Αντί Επιλόγου: Ταξική πάλη και πολιτική της ενδεχομενικότητας σελ.38

Βιβλιογραφία σελ.39

Εισαγωγή

Η έννοια της δομής αποτέλεσε το αντικείμενο ενδιαφέροντος μεγάλης μερίδας θεωρητικών του 20ου αιώνα, η οποία, ως βάση ανάλυσης και ως μεθοδολογικό εργαλείο, επαναπροσδιόρισε καθοριστικά την πορεία όχι μόνο της φιλοσοφίας αλλά και άλλων επιστημονικών κλάδων. Σε μια μεταπολεμική Γαλλία, που τα κλασσικά ιδεώδη αμφισβητούνται, και ο δρόμος προς τον μοντερνισμό έχει ανοίξει προ πολλού, η δομική κατανόηση της γλώσσας και η σημειωτική στροφή που συνετελέσθη, επαναφέροντας στο θεωρητικό προσκήνιο έναν γλωσσολόγο του περασμένου τότε αιώνα, τον Saussure, αποτέλεσε τη βάση μιας επιστημολογικής ρήξης¹ στην κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, της υποκειμενικότητας και της ιστορικής αλλαγής. Τόσο στους τομείς της ανθρωπολογίας (Lévi-Strauss), της ψυχανάλυσης (Lacan), της θεωρίας της λογοτεχνίας (Barthes), αλλά και της φιλοσοφίας (Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida κ.α.) που μας αφορά εδώ, η έννοια της διαλεκτικής, που αποτέλεσε το αντικείμενο ανάλυσης και ενδιαφέροντος μερίδας Γάλλων θεωρητικών (Hyppolite, Merleau-Ponty, Sartre κ.α.), βρέθηκε στο στόχαστρο ως ένα κατάλοιπο που αγκιστρώνει τη φιλοσοφία στην προτεραιοποίηση του υποκειμένου και της συνείδησης². Η επιρροή του Saussure συνοψίζεται ως εξής: η γλώσσα πλέον ορίζεται ως δομικό σύστημα σχέσεων και διαφορών, σε αντίθεση με τις προγενέστερες αντιλήψεις που προσλάμβαναν τις λέξεις ως άμεσες αναφορές σε προϋπάρχοντα νοήματα ή ιδεατά περιεχόμενα, τα οποία θεωρούνταν ότι διαθέτουν αυτοτελή και δεδομένη ουσία³. Ο Saussure εισήγαγε τις έννοιες του σημαίνοντος και του σημαινόμενου, για να περιγράψει τη γλώσσα ως ένα σύστημα κοινωνικά καθορισμένο, με το σημαίνον να αποτελεί τη λέξη, τον ήχο ή και τη χειρονομία που αναφέρεται, με διαφορετικό τρόπο κάθε φορά, σε μία έννοια, ένα σημαινόμενο, με αποτέλεσμα, κάθε σημείο (σημαίνον και σημαινόμενο) εντός του γλωσσικού συστήματος να έχει νόημα να αναλυθεί μόνο σε σχέση με τα άλλα⁴.

Αυτή η απομάκρυνση από μια σταθερή Ουσία, αποτέλεσε την κοινή προβληματική της φιλοσοφικής και επιστημολογικής τάσης του δορισμού⁵ και του μεταδορισμού, όπως εκφράστηκε εντός της λεγόμενης Γαλλικής Σχολής. Μιας προβληματικής που είχε δύο παράλληλες κατευθύνσεις: αφενός τη ριζική επαναδιαπραγμάτευση της έννοιας του υποκειμένου και αφετέρου την εδραίωση της επιστημονικής γνώσης ως το αντίβαρο της εμπειριοκρατίας.

¹Όρος του Bachelard που υποστηρίζει ότι η επιστήμη πρέπει να έρθει σε ρήξη με την εμπειρία της καθημερινής ζωής και να υπερκεράσει τα πρωταρχικά ανθρώπινα ένστικτα στην πορεία για την κατάκτηση της επιστημονικής γνώσης, βλ. Bachelard, G. (1938/2002). *The Formation of the Scientific Mind. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Μτφ. Jones M.M. Manchester: Clinamen Press.; Αυτή η ρήξη διαχωρίζει την επιστήμη από τις ιδεολογικές υποθέσεις, μετατρέποντας τα κλειστά συστήματα σε ανοιχτά και αναθεωρήσιμα, βλ. Μπαλτάς, Α. & Φουρτούνης, Γ. 1994. *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασσικού μαρξισμού*. Αθήνα: Ο Πολίτης. σελ. 55.

²Descombe, V. (1979/1998). *Modern French Philosophy*. Μτφ. Scott-Fox, L. & Harding J.M. Cambridge University Press. Βλ. Κεφ. 3.

³Homer, S. (2017). *Paris 1955–1968; or, Structuralism*. A Companion to Critical and Cultural Theory, Επιμ. I. Szeman, S. Blacker & J. Sully. Wiley. σ. 42.

⁴Saussure, F. (1959). *Course in General Linguistics*. Επιμ. Bally, C., Sechehay, A. & Reidlinger, A., Μτφ. Baskin, W. New York: The Philosophical Library.

⁵Dosse, F. (1997). *History of Structuralism. Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966*. Μτφ. Glassman, D. Minneapolis. London: University of Minnesota Press.

Αν ωστόσο, δεν υπάρχει μία καθορισμένη Ουσία ή ένα προϋπάρχον νόημα για τα φαινόμενα που επιχειρούμε να γνωρίσουμε, τότε αυτό δεν ανοίγει το δρόμο προς τον σχετικισμό; Πώς μπορούμε να «κάνουμε» επιστήμη, αν κάθε γνώση που παράγουμε είναι πάντοτε μερική και εξαρτημένη από τις δομές εντός των οποίων συγκροτούνται τα ίδια τα φαινόμενα; Αυτή είναι μια κριτική που έχει ασκηθεί πολλάκις στο δομισμό (και ιδίως στο μεταδομισμό, με τον τελευταίο μάλιστα να του αποδίδεται λανθασμένα η ριζική απόσχιση του από το δομισμό αλλά και μια ταύτιση με τον μεταμοντερνισμό⁶). Όσον αφορά το δομισμό ωστόσο, μπορεί η αξία του εκάστοτε σημείου καθαυτού να είναι σχετική, αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει για την ίδια τη δομή, μιας και ο δομισμός «στοχεύει στην ανίχνευση υποκείμενων καθολικών δομών και αρχών που είναι κοινές σε διαφορετικά συμβολικά συστήματα»⁷. Η απάντηση λοιπόν, για το πώς κάνουμε επιστήμη υπό το πρίσμα της δομιστικής θεώρησης του κόσμου, μπορεί να συμπυκνωθεί στη νομιναλιστική θέση του Althusser για την επιστήμη, την οποία αντιμετώπιζε ως μια οικογένεια πνευματικών προσπαθειών και όχι μια ενιαία οντότητα. Σύμφωνα με τον Μπαλτά⁸, η επιστήμη, κατά τον Althusser, δεν οριοθετείται (demarcation) αυστηρά όπως στους λογικούς θετικιστές, αλλά προσεγγίζεται δομικά, ιστορικά και γνωσιολογικά. Η επιστημονική γνώση δεν αποκαλύπτει απλώς την ουσία των αντικειμένων, αλλά παράγεται μέσω μιας διαδικασίας συν-κατασκευής του αντικείμενου και του εννοιολογικού συστήματος που το μελετά. Έτσι, κάθε επιστήμη, ως μια προοπτική επί του κόσμου, αποκόπτει μια «απειροελάχιστη» φέτα από το εκάστοτε εμπειρικό αντικείμενο που πραγματεύεται και το μετασχηματίζει στο επιστημονικό της αντικείμενο. Π.χ. από το μήλο «αποκόπτει» το ότι μπορεί να πέφτει στο «πεδίο βαρύτητας» και το μετατρέπει σε «υλικό σημείο» με μάζα». Ενώ π.χ. η χημεία μετατρέπει το ίδιο μήλο σε δέσμες χημικών αντιδράσεων.

Το ερώτημα που τίθεται όμως είναι αν μπορούμε να κινηθούμε βαθύτερα. Με βάση την παραπάνω λογική, η δομή που συνιστά το εκάστοτε αντικείμενο επιστημονικής μελέτης είναι ήδη ενεργοποιημένη στο πραγματικό. Ενεργοποιημένη από την άποψη ότι π.χ. το ψάρι που εξετάζουμε το βλέπουμε, ξέρουμε ότι αν λείπει το στομάχι του δεν είναι ζωντανό, ξέρουμε ότι αν έχει τα τάδε πτερύγια ανήκει σε αυτό το είδος ενώ και σε ευρύτερες δομές, ένα κοπάδι ψαριών το καταγράφουμε, παρακολουθούμε την κίνησή του, τον αριθμό των γεννήσεων κ.τ.λ. Τί γίνεται όμως με όλα αυτά που δεν μπορούμε να προβλέψουμε; Με όλα αυτά που δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εκ των προτέρων; Μπορούμε να ξέρουμε ότι ένα ψάρι πριν γεννηθεί, θα έχει τα τάδε πτερύγια καθώς ανήκει στο τάδε είδος ψαριού. Ωστόσο μπορούμε να ξέρουμε αν το πτερύγιο του ψαριού αυτού θα βρίσκεται στο τάδε σημείο και με τη δείνα κλίση; Μπορούμε να ξέρουμε την ακριβή απόχρωση που θα έχει; Ή αν έχει μεταλλαχθεί; Μάλλον όχι. Τουλάχιστον όχι τόσο εύκολα, αν λάβουμε υπόψη και την εξέλιξη της επιστήμης της γενετικής. Αν λοιπόν, τα πράγματα είναι σχετικά δύσκολα στο ζωικό βασίλειο, τότε τί συνεπάγεται αυτό για ένα βασίλειο μακράν πιο περίπλοκο, ενσυνείδητο και κατ'επέκταση περισσότερο απρόβλεπτο όπως το κοινωνικό;

⁶Posselt, G. & Seitz, S. (2020). *Relativism and poststructuralism*. Στο: The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism. Επιμ. Martin Kusch. London/New York: Routledge. σσ. 133-143.

⁷Posselt, G., & Seitz, S. 2020. ο.π.

⁸Baltas, A. (1993). *Looking at Demarcation from a Tilted Angle: Critical Notice on L. Althusser, Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*. Philosophy of Science. 60(4). σσ. 647-659.

Οι προβληματισμοί που θέσαμε ανωτέρω, αποτελούν τον πυρήνα της δομιστικής και μεταδομιστικής φιλοσοφικής σκέψης. Τουλάχιστον αυτό θα υποστηρίξουμε. Το πώς δηλαδή θεμελιώνεται οντολογικά τόσο η προβλεψιμότητα, όσο και η ενδεχομενικότητα που χαρακτηρίζει κάθε δομικό σύστημα, είτε αυτό είναι βιολογικό (ο Deleuze για παράδειγμα αντλεί άμεσα από τη μοναδικότητα του φυσικού κόσμου για να φτάσει στις φιλοσοφικές του διαπιστώσεις, ιδίως στο έργο του Διαφορά και Επανάληψη), είτε γλωσσολογικό (Derrida, Deleuze), είτε κοινωνικό (Foucault, Lacan) και πολιτικό (Althusser, Foucault) καθώς και το ποιές είναι οι συνέπειες αυτής της θεμελίωσης αναφορικά με την επιστημονική γνώση.

Η παρούσα εργασία, θα επιχειρήσει να εντοπίσει ομοιότητες και σημεία επαφής, μεταξύ δύο από τους ανωτέρω φιλοσόφους, του Althusser και του Deleuze, αναφορικά με την οντολογία της δομής και τον τρόπο που την πραγματεύονται ως έννοια στα κύρια έργα τους. Η βασική ερευνητική υπόθεση, είναι η ακόλουθη: τόσο ο Althusser όσο και ο Deleuze αναπτύσσουν μια οντολογία της δομής η οποία είναι εμμενής, διαφορετική και ενδεχομενική, μιλώντας έτσι όχι για μια κλασσική στατική και αέναη Ουσία ως πυρήνα της οντολογίας, αλλά για ένα διαρκές γίνεσθαι, μια διαδικασία σε εξέλιξη. Μία έμμεση απόπειρα της παρούσας εργασίας επομένως, είναι και η απόδοση ενός διαφορετικού περιεχομένου στην έννοια της οντολογίας από το σύνθητες (αυτό της στατικής Ουσίας), μιας εννοιολόγησης δηλαδή που θα προκύψει από την ανάλυση των μεταφυσικών θεμελίων που οι Althusser και Deleuze αναπτύσσουν στα έργα τους, μέσα από την ανάλυση της δομής. Με άλλα λόγια λοιπόν, θα υποστηρίξουμε ότι και για τους δύο φιλοσόφους, η δομή δεν είναι ένα στατικό, υπερβατικό πλαίσιο που διέπει την πραγματικότητα, αλλά ένα δυναμικό, εσωτερικά διαφοροποιημένο πεδίο του οποίου η συνοχή εξαρτάται από εμμενείς διαδικασίες και του οποίου οι μετασχηματισμοί είναι πάντα ενδεχομενικοί.

Ανιχνεύοντας αυτή την πορεία από τον Althusser στον Deleuze, ελπίζω να δείξω όχι μόνο μια φιλοσοφική ευθυγράμμιση μεταξύ των δύο, αναφορικά με την κοινή τους οντολογική θεώρηση για τη δομή, αλλά και τις πολιτικές συνέπειες αυτής της κοινής οντολογίας για τον τρόπο που κατανοούμε την ταξική πάλη αλλά και τις υφιστάμενες κυρίαρχες (και μη) δομές.

Η παρούσα εργασία χωρίζεται σε τρία κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο θα ανατρέξουμε στα πρώιμα έργα του Althusser, και θα εξετάσουμε τον τρόπο που επαναπροσδιορίζει την κλασσική ερμηνεία της δομής (ως δομής με κέντρο), σε ανοιχτή, επικαθοριζόμενη από άλλες δομές αλλά με εμμενή τρόπο. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα αναλυθούν μεταξύ άλλων οι ντελεζιανές έννοιες της διαφοράς, της πολλαπλότητας και της μοναδικότητας καθώς και το Δυνάμει και το Έν Ενεργεία, σε μια προσπάθεια να διαφωτιστούν σημεία επαφής και πιθανές ταυτίσεις μεταξύ των εννοιών των δύο φιλοσόφων. Κλείνοντας την εργασία, θα αναζητήσουμε με βάση τα θεωρητικά συμπεράσματα που προέκυψαν από την έρευνα τις συνθήκες ανάδυσης του Νέου, τη δυνατότητα δηλαδή μετασχηματισμού της δομής, εξετάζοντας την έννοια της ενδεχομενικότητας που διέπει όλο το φιλοσοφικό σύστημα των δύο φιλοσόφων καθώς και τη σημασία της για την ταξική πάλη.

Α. Αντίφαση και Επικαθορισμός: Η εμμενής δομή στον Althusser

Ιστορική Συγκυρία

Για να κατανοήσουμε το σημείο εκκίνησης της φιλοσοφίας του Althusser, την πορεία από τα πρώιμα μέχρι τα ύστερα έργα του, αλλά και τις φιλοσοφικές στοχεύσεις που αναδύονται από αυτά, θα πρέπει να ανατρέξουμε στην πολιτική πραγματικότητα της Γαλλίας στα μέσα του 20ου αιώνα, στη συγκυρία δηλαδή που ζει και γράφει ο Althusser. Ο Althusser αναζητούσε θεωρητικές λύσεις σε ζητήματα στρατηγικής του κομμουνιστικού κινήματος, υπερασπιζόμενος στην πρώτη «κίνησή» του⁹, την περίοδο δηλαδή της έκδοσης των «κλασσικών» έργων του (1960-65), την αντικειμενικότητα και την επιστημονικότητα τόσο του Ιστορικού Υλισμού (δηλαδή την επιστημονική μελέτη της κοινωνίας) όσο και του Διαλεκτικού Υλισμού (δηλαδή τη φιλοσοφική δέσμευση στον πολιτικό αγώνα εντός της ταξικής πάλης)¹⁰.

Στον σημείωμα για τον αναγνώστη του «Για τον Μαρξ» (1978), ο Althusser, με διάθεση κριτικής αλλά και αυτοκριτικής, εξηγεί του λόγους για τους οποίους επιλέγει να συγκεντρώσει όλα τα, μέχρι στιγμής, φιλοσοφικά του δοκίμια σε έναν ενιαίο τόμο, τον οποίο αντιλαμβάνεται ως μια απόπειρα διπλής παρέμβασης σε κρίσιμα και άλυτα ζητήματα που κατά την άποψή του απειλούν τη μαρξική θεωρία. Σε μια ιστορική συγκυρία κατά την οποία συντελείται μια μετάβαση, με το θάνατο του Στάλιν και το 20ο Συνέδριο του Κομμουνιστικού Κόμματος της Σοβιετικής Ένωσης, ο Althusser θα θέσει εαυτόν, απέναντι αφενός στον υποκειμενισμό, τον εμπειρισμό και τον ιστορικισμό και αφετέρου στις ιδεαλιστικές, ανθρωπιστικές, αστικές ερμηνείες του Marx από τους θεωρητικούς της εποχής του¹¹.

Συγκεκριμένα, στον Πρόλογο του ίδιου έργου, ο Althusser, σχολιάζει τη θεωρητική ένδεια που χαρακτήριζε το γαλλικό εργατικό κίνημα, εν μέρει και της απουσίας «δασκάλων» που θα μπορούσαν να καθοδηγήσουν τη νεολαία μακριά από τον δογματισμό και τα επαναστατικά τσιτάτα¹², σε αντιπαράβολή με την πλούσια μαρξιστική θεωρητική κουλτούρα που αναπτύχθηκε σε άλλες χώρες της Ευρώπης. Κι αυτό γιατί, ενώ οι επαναστάτες διανοούμενοι στις άλλες χώρες διώκονταν από τις κυρίαρχες τάξεις, βρίσκοντας καταφύγιο στην εργατική τάξη, η αστική τάξη της Γαλλίας κατάφερε να κάνει τη δική της επανάσταση, αφομοιώνοντας τους διανοούμενους και τιθασεύοντάς τους στις δικές της στοχεύσεις. Υποστηρίζει πώς η γενιά του βρέθηκε μπροστά σε ένα θεωρητικό κενό, κληρονομώντας έναν σοβινισμό που έβαζε φρένο στη δημιουργική φιλοσοφική παραγωγή και εξωθούσε τους πάντες αποκλειστικά στους πολιτικούς και ιδεολογικούς αγώνες, με την πλειοψηφία των αγωνιστών να προκηρύσσουν τον πρακτικό-θρησκευτικό θετικιστικό θάνατο της φιλοσοφίας, βασιζόμενοι στα πρώιμα έργα του Marx¹³. Ο Althusser αναφέρει ωστόσο ότι ο θάνατος της φιλοσοφίας όπως προτείνει ο Marx στο Κεφάλαιο, δεν μπορεί παρά να είναι κριτικός. Και αυτό είναι, όπως υποστηρίζει, που ανιχνεύεται στα δοκίμιά του,

⁹Μπαλτάς, Α. & Φουρτούνης, Γ. (1994). ο.π. σ.33.

¹⁰Σωτήρης, Π. (1999). *Η απόπειρα του Λονί Αλτουσέρ να ορίσει το ειδικό πεδίο της φιλοσοφίας και να ανασυνθέσει τη μαρξιστική πρακτική της φιλοσοφίας* (Μη εκδοθείσα Διδακτορική Διατριβή). Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Τμήμα Ψυχολογίας. σ. 117.

¹¹Αλτουσέρ, Α. (1978). *Για τον Μαρξ*. Μτφ. Καφετζής, Τ. Αθήνα: Εκδόσεις Γράμματα. σσ. 9-10.

¹²Αλτουσέρ, Α. 1978. *Για τον Μαρξ*, ο.π. σ. 23.

¹³Αλτουσέρ, Α. 1978. *Για τον Μαρξ*, ο.π. σ. 24.

μια προσπάθεια κριτικής των κυρίαρχων (αστικών)¹⁴ ιδεολογικών καταλοίπων που επικάθονται επί της επιστημονικής έρευνας του πραγματικού, με τη φιλοσοφία να ανάγεται σε αυτή την κριτική συνείδηση που συμπορεύεται αενάως με την επιστημονική γνώση¹⁵.

Αναφορικά με την υπεράσπιση του μαρξικού έργου, αν και μετέπειτα ο Althusser θα επαναδιατυπώσει τον ορισμό και το ρόλο της φιλοσοφίας¹⁶, η βασική συνισταμένη που διέπει τη σχέση μεταξύ επιστήμης (Ιστορικού Υλισμού), Θεωρίας (Διαλεκτικός Υλισμός) και ταξικής πάλης τόσο στο «Για τον Μαρξ» όσο και στα ύστερα έργα του¹⁷, παραμένει η ίδια και δεν είναι άλλη από την επιστημολογική τομή που συνετελέσθη από τον Marx (με τα πρώτα ψήγματα να εντοπίζονται ήδη στη Γερμανική Ιδεολογία), την εγκαίνιαση δηλαδή μιας νέας επιστημονικής Ηπείρου κατά τον Althusser, του Ιστορικού Υλισμού, γεγονός που οδήγησε και στην αυτόματη γέννηση μιας καινούργιας φιλοσοφίας, του Διαλεκτικού Υλισμού¹⁸.

¹⁴Αλτουσέρ, Λ. (1972/1983). *Στοιχεία Αυτοκριτικής*. Μτφ. Καφετζής. Τ. Αθήνα: Εκδόσεις Πολύτοπο. σσ. 35-36. Ο Althusser σχολιάζει τη ρασιοναλιστική και θεωρητιστική του στάση στα πρώιμα έργα του, όπου και άφησε να εννοηθεί, εσφαλμένα κατά τον ίδιο, ότι η ρήξη του Marx αφορούσε την επιστήμη και την ιδεολογία γενικά, όταν στην πραγματικότητα αφορούσε την αστική ιδεολογία ειδικά.; Ο Althusser κατά και μετά την αυτοκριτική του, επαναπροσδιορίζει τη φιλοσοφία, υποστηρίζοντας ότι δεν έχει ορισμένο αντικείμενο με τον τρόπο που έχουν οι επιστήμες. Αντίθετα, η φιλοσοφία μετατρέπεται σε πολιτική παρέμβαση, υπηρετώντας την ταξική πάλη αντί να θεμελιώνει ισχυρισμούς αλήθειας. Αν λοιπόν, κατά τη πρώτη κίνηση, η φιλοσοφία για τον Althusser διαχωρίζει ανάμεσα σε επιστήμη και ιδεολογία, κατά την δεύτερη κίνηση, στα έργα δηλαδή μετά την αυτοκριτική του, όπου αλλάζει και ο ορισμός της φιλοσοφίας, η φιλοσοφία διακρίνει ανάμεσα στο επιστημονικό και το ιδεολογικό, με τα ουσιαστικά επιστήμη και ιδεολογία να γίνονται επίθετα, βλ. Verikukis, H. (2008). *Knowledge versus "Knowledge": Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy from Ideology—A Reply to William S. Lewis. Rethinking Marxism*, 21(1), σ. 74.

¹⁵Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. ο.π. σ. 25-27.

¹⁶Βλ. Μπαλτάς, Α. & Φουρτούνης, Γ. (1994). ο.π. Ο Althusser κατά τη δεύτερη κίνηση αποδομεί-διαγράφει τις πρότερες θέσεις του, σε μια προσπάθεια να απεξαρτήσει την ταξική πάλη(πρακτική) από την κυριαρχία «των (επιστημονικών) θεωριών και της (φιλοσοφικής) Θεωρίας». βλ. ο.π. σ. 56. (οι παρενθέσεις στο απόσπασμα αναγράφονται όπως στο πρωτότυπο κείμενο).

¹⁷Ο Lewis (2005) υποστηρίζει ότι η ιδέα της επιστημονικής γνώσης ως απαραίτητης για τον πολιτικό μετασχηματισμό παραμένει άθικτη σε όλο το έργο του Althusser. Παρά την απομάκρυνση από την πρώιμη δομιστική του στάση, που τον οδήγησε και στην μετεξέλιξη του διαλεκτικού υλισμού σε υλισμό της συνάντησης με την εστίασή του στο ενδεχόμενο και το απρόβλεπτο των ιστορικών γεγονότων, καθώς και της «διαλεκτικής της διαγραφής», κατά την οποία διατυπώθηκαν φιλοσοφικές θέσεις που στη συνέχεια διαγράφηκαν από τις αντιθέσεις τους (βλ. Baltas, A. (1995). *Louis Althusser: the Dialectics of Erasure and the Materialism of Silence*. Strategies. 9(10). σσ. 152-194), η αντίληψη για την αντιφατική και δυναμική κοινωνική οντολογία της ταξικής πάλης, φαίνεται να διαπερνά τόσο περιεχόμενα όσο και μεθοδολογικά τα έργα του, γεννώντας έναν υλισμό της σιωπής, όπου η φιλοσοφία δεν ισχυρίζεται ότι παρέχει τις έσχατες αλήθειες αλλά αντίθετα ανοίγει χώρο για να ακουστούν οι φωνές της ταξικής πάλης και της επιστημονικής έρευνας. βλ. Lewis, W. S. (2005). *Knowledge versus "knowledge": Louis Althusser on the autonomy of science and philosophy from ideology. Rethinking Marxism*, 17(3), σσ. 455-470.

¹⁸Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. ο.π. σ. 25-27.

Η μαρξική κριτική στον εγγελιανό εμπειρισμό και η αλτουσεριανή συνεισφορά

Τομή όμως σε σχέση με τι; Σε σχέση με το υπόδειγμα που κυριαρχούσε πριν τον Marx αναφορικά με τον τρόπο που η φιλοσοφία αντιλαμβανόταν την ιστορική αλλαγή και την ανάλυση του κοινωνικού όλου. Μια ανάγνωση που βασιζόταν σε τρεις αρχές: την τελεολογία, τον εμπειρισμό και την ουσιοκρατία. Για αυτό δεν είναι τυχαίο που ο Althusser, επί μία σχεδόν 20ετία (ξεκινώντας από το «Για τον Μαρξ» μέχρι και τον υλισμό της συνάντησης) επιλέγει να αντιπαρατεθεί με αυτές τις έννοιες, μέσα από την κριτική του επιφανέστερου ίσως εισηγητή τους, του Hegel. Η θέση του Hegel αναφορικά με τη γνώση, μπορεί να αποδοθεί σχηματικά ως εξής: η γνώση δεν είναι μια εξωτερική καταγραφή της πραγματικότητας, αλλά η ίδια η διαδικασία με την οποία η Ιδέα ή το Πνεύμα αυτο-αναπτύσσεται και αυτο-γνωρίζεται μέσα στον χρόνο. Η πορεία αυτή δεν είναι απλά γραμμική, αλλά διαλεκτική. Συνίσταται δηλαδή στη σύγκρουση αντιθέσεων και την υπέρβασή τους (Aufhebung), μέσα από την οποία αναδύεται ένα ανώτερο επίπεδο κατανόησης. Σε αυτό το πλαίσιο, η επιστήμη και ο ορθός λόγος δεν νοούνται ως εργαλεία που εφαρμόζονται από έξω, αλλά ως εκφάνσεις αυτής της εσωτερικής κίνησης του Πνεύματος. Ο Althusser, ήδη από το «Για τον Μαρξ» θα εκφράσει τη ριζική του διαφωνία με την ανωτέρω ιδεαλιστική αντίληψη της ιστορίας ως προοδευτικής αποκάλυψης του ορθού λόγου, καθώς ο τελευταίος για τον Althusser, δεν είναι έκφραση μιας προϋπάρχουσας ουσίας, αλλά προϊόν ρήξης, τομής, μιας επέμβασης δηλαδή στο ιδεολογικό πλαίσιο της εκάστοτε εποχής¹⁹, ένα άλμα από τον προ-επιστημονικό κόσμο των ιδεών στον επιστημονικό κόσμο. Η εγγελιανή Aufhebung έτσι, η άρση δηλαδή των αντινομιών εντός του κοινωνικού, που εκφράζει την ιδεολογική συνέχεια και το όλο εννοιολογικό πλαίσιο των μεταβάσεων (θέση-αντίθεση-νέα θέση), διατηρώντας το παρελθόν εντός του παρόντος απλά σε ανηρημένη μορφή, αντιπαρατίθεται στον Althusser με την έννοια της τομής (που αντλεί από τον Bachelard), ως διαδικασία ριζικής ασυνέχειας στη συγκρότηση της επιστήμης. Η πεποίθηση επομένως ότι η κατάκτηση του ορθού λόγου κρύβεται μέσα στην προοδευτική κατάκτηση της ουσίας των αντικειμένων, αντλώντας από την εμπειρική πραγματικότητα και μόνον (η οποία είναι ιδεολογική), «είναι αποτέλεσμα της αναδρομικής ψευδαίσθησης ενός ορισμένου ιστορικού αποτελέσματος, που γράφει την ιστορία του σε “συντελεσμένο μέλλοντα”, νοεί δηλαδή την απαρχή του ως προοιωνισμό του τέλους του»²⁰.

Σύμφωνα με τον Althusser, ο Hegel παρέμεινε δέσμιος αυτής της ιδεολογικής αντίληψης επειδή αντιλαμβανόταν τη γνώση ως «έκφραση» (δηλαδή ως συνέχεια μιας προϋπάρχουσας λογικής ή διαλεκτικής κίνησης) και όχι ως «παραγωγή», που προϋποθέτει ρήξη και ασυνέχεια. Με αυτόν τον τρόπο, η εγγελιανή διαλεκτική εμφανίζεται να λειτουργεί ως μια διαδικασία εσωτερικής ανάπτυξης χωρίς πραγματική τομή. Για τον Hegel «Η ιστορία δεν είναι αλλοτρίωση του ανθρώπου αλλά του Πνεύματος»²¹. Για τον Althusser, αν και αυτή η θέση, μια ιστορία χωρίς υποκείμενο δηλαδή, αποτελεί από τα πιο βασικά κληροδοτήματα του Hegel στον Marx, εντούτοις σχολιάζει, ότι η τελεολογία που είναι εμποτισμένη και εγγενής

¹⁹Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Μτφ. Δημούλης, Δ., Βαλλιάνος, Χ. & Παπαοικονόμου, Β., Επιμ. Δημούλης, Δ. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα. σ. 60.

²⁰Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π.

²¹Αλτουσέρ, Λ. (1972). *Ο Λένιν και η Φιλοσοφία*. Μτφ. Αμπατζοπούλου, Φ. & Κύρκος, Λ. Αθήνα: Ηριδανός. σ. 84.

στο σχήμα της διαλεκτικής, γίνεται η ίδια υποκείμενο, μέσα από την αυτόνομη πορεία της αυτο-αποξένωσης της Ιδέας που θα οδηγήσει εν τέλει στη συμφιλίωση (Versöhnung) του Λογικού με το πραγματικό. Ο Althusser θα πει ότι το μοναδικό υποκείμενο στο εγγελιανό σχήμα «της διαδικασίας της αλλοτρίωσης είναι η ίδια η διαδικασία στην ιδεολογία της»²².

Το ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι το εξής: αν κατά τον Althusser στον Hegel το πρόβλημα επικύρωσης της θέσης για μια ιστορία χωρίς υποκείμενο, είναι η παρουσία υποκειμένου υπό μια άλλη μορφή, αυτή της αυτόνομης πορείας της ίδιας της Ιδέας, τότε μήπως εντοπίζουμε αντίστοιχο πρόβλημα και στον Marx, υπό τη μορφή μιας αντιστροφής, έχοντας αυτή τη φορά όχι την Ιδέα να υποκειμενοποιείται αλλά την υλική παραγωγή; Και εν τέλει αυτή η απουσία υποκειμένου τί σημαίνει;

Ξεκινώντας με το πρώτο σκέλος του ερωτήματος, το κατά πόσο δηλαδή στον Marx εντοπίζεται μια υποκειμενοποίηση της ύλης, αντίστοιχης αυτής στον Hegel αναφορικά με την Ιδέα, πρέπει αρχικά να εξετάσουμε την μαρξική κριτική στην τελεολογία του Hegel, η οποία εκφράζεται μέσα από τον κατά Althusser, εμπειρισμό του Hegel. Σύμφωνα με την ανασυγκρότηση του Althusser, ο εμπειρισμός προϋποθέτει την ύπαρξη ενός δοσμένου αντικείμενου και ενός δοσμένου υποκειμένου²³, με τη γνώση από τη μεριά του υποκειμένου να ανάγεται σε μια διαδικασία αφαίρεσης της ουσίας από το πραγματικό αντικείμενο. Το πραγματικό αντικείμενο έτσι έχει ένα ουσιαστικό και ένα επουσιώδες «μέρος», με την πορεία προς τη γνώση να αποτελεί ακριβώς εκείνη τη διαδικασία ανάδειξης αυτών των δύο μερών και την αφαίρεση του επουσιώδους μέρους ώστε να φανερωθεί γυμνό στο υποκείμενο, μόνο το ουσιαστικό μέρος²⁴. Στον πυρήνα του εμπειρισμού ωστόσο, ο Althusser, εντοπίζει ένα «λογοπαίγνιο» που αφορά το εξής: άπαξ και ο εμπειρισμός ορίζει την ουσία ως αντικείμενο της γνώσης, παραδέχεται εμμέσως ότι το αντικείμενο της γνώσης δεν ταυτίζεται με το πραγματικό αντικείμενο. Μια τέτοια διάκριση από μόνη της, για τον Althusser είναι γόνιμη. Το πρόβλημα δημιουργείται ωστόσο, όταν εμπειρισμός αναιρεί αυτή τη διάκριση, θεωρώντας το ουσιαστικό αλλά και το επουσιώδες μέρος, ως μέρη του ίδιου πράγματος, με αποτέλεσμα να εμφανίζεται ένα οξύμωρο: από τη μία να αναγνωρίζει την ασυμμετρία ανάμεσα στην πραγματικότητα και στην εμπειρική γνώση αυτής και από την άλλη τις συγχέει, αντιμετωπίζοντας την γνώση ως απλή αντανάκλαση της πραγματικότητας. Έτσι, από τη μία δεχόμαστε ότι αντικείμενο της γνώσης αποτελεί αρχικά το πραγματικό αντικείμενο μιας και ο σκοπός μας είναι να γνωρίσουμε αυτό. Από την άλλη όμως, για να το κάνουμε αυτό, ο εμπειρισμός ζητάει να αποκτήσουμε ένα άλλο αντικείμενο γνώσης, το ουσιαστικό μέρος του πραγματικού αντικείμενου, με αποτέλεσμα το πραγματικό αντικείμενο να εκπίπτει από το βάθρο του ως γνωστικό αντικείμενο και η ουσία να καθίσταται γενετική αρχή.

Το αντίπαλο δέος, είναι η φιλοσοφία που αντιστοιχεί στην επιστήμη της ιστορίας που ανακάλυψε ο Marx, η οποία διακρίνει ανάμεσα στο πραγματικό αντικείμενο και το αντικείμενο της γνώσης. Στη μαρξική θεώρηση, το πραγματικό αντικείμενο υπάρχει ανεξαρτήτως της ικανότητάς μας να το συλλάβουμε θεωρητικά. Ο Marx απορρίπτει

²²Αλτουσέρ, Λ. (1972). *Ο Λένιν και η Φιλοσοφία*. ο.π. σ. 85.

²³Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σ. 47.

²⁴Αλτουσέρ, Λ. κ.α. 2003. *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σσ. 48 επ.

την ιδέα ότι μπορούμε να αναγάγουμε μια συγκεκριμένη, ιστορικά προσδιορισμένη μορφή του πραγματικού π.χ. καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, σε μια αφηρημένη και οικουμενική ουσία. Μια τέτοια αναγωγή, που εντοπίζεται στην ιδεαλιστική και εμπειριστική σκέψη, συγγέει το ιστορικό και μερικό με το καθολικό, μετατρέποντας το συγκεκριμένο προϊόν μιας κοινωνικής και ιστορικής διαδικασίας σε διαχρονική Ιδέα. Αντίθετα, ο Marx υποστηρίζει ότι το θεωρητικό αντικείμενο της επιστήμης πρέπει να παραμένει πιστό στη συγκεκριμένη υλικότητα του πραγματικού, χωρίς να μετατρέπεται σε αφηρημένη αντανάκλαση. Η γνώση, συνεπώς, δεν ανακαλύπτει μια προϋπάρχουσα ουσία, αλλά παράγει θεωρητικά το συγκεκριμένο ως τέτοιο, εντός της ιστορικής του συνθήκης.

Για τον Marx λοιπόν, «η μέθοδος της ανόδου από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο δεν είναι παρά ο τρόπος που η σκέψη οικειοποιείται το συγκεκριμένο, το αναπαράγει σαν πνευματικό (θεωρητικό) συγκεκριμένο»²⁵. Ο Althusser επομένως υποστηρίζει ότι στο παράδειγμα της αστικής κοινωνίας, σκοπός του Marx δεν ήταν να εντοπίσει τις γενεσιουργές αιτίες της, αλλά τους μηχανισμούς μέσω των οποίων υπάρχει ως τέτοια²⁶. Κι αυτό γιατί αν αναζητούσαμε τις γενεσιουργές αιτίες της, θα αναζητούσαμε τις πηγές ή την πηγή της οποίας η μορφή της αστικής κοινωνίας αποτελεί έκφραση. Αντίθετα, κατά τον Marx, αυτό που πρέπει να μας αφορά και αυτό που πραγματικά μπορούμε να κατανοήσουμε είναι οι τρόποι που η αστική κοινωνία υφίσταται ως παραγόμενο ιστορικό αποτέλεσμα.

Ο Althusser συστηματοποιεί το ανωτέρω μοντέλο απόκτησης της γνώσης του Marx και αναδεικνύει ότι η γνώση είναι μία διαδικασία παραγωγής, που αφενός περνά από τρία στάδια (Γενικότητα 1 → Γενικότητα 2 → Γενικότητα 3), και αφετέρου πρέπει να αποκοπεί από την ιδεολογία για να γίνει επιστήμη²⁷. Η Γενικότητα 1 είναι η πρώτη ύλη της επιστήμης και δεν αφορά «καθαρές εμπειρίες», ούτε «αντικειμενικά δεδομένα» γιατί αυτά είναι ιδεολογικά φορτισμένα. Στον Hegel η ουσία που εξάγεται από το φαινόμενο, που ο Marx ονομάζει Γενικότητα 1, είναι ήδη γνώση. Εξάγει δηλαδή την αφηρημένη ουσία από το συγκεκριμένο φαινόμενο και έπειτα τη θεωρεί αρχή που εξηγεί το φαινόμενο. Ο Marx, θεωρεί ότι το συγκεκριμένο φαινόμενο δεν είναι ακόμα γνώση, αλλά υλικό που πρέπει να γίνει επεξεργάσιμο θεωρητικά. Το συγκεκριμένο δεν μας «δίνει την αλήθεια» γιατί αυτή πρέπει να παραχθεί θεωρητικά. Η Γενικότητα 2 είναι το θεωρητικό εργαλείο (πλαίσιο, σύστημα εννοιών, μεθοδολογία) με το οποίο επεξεργάζεται κανείς τη Γενικότητα 1. Ο Hegel δεν ξεχωρίζει αυτή τη βαθμίδα γιατί η διαλεκτική πορεία του Πνεύματος δεν διαχωρίζει επαρκώς τον μηχανισμό σκέψης από το αντικείμενο. Ο Marx, αντίθετα, συγκροτεί ρητά τη Γενικότητα 2 μέσα από τις έννοιες της πολιτικής οικονομίας του Κεφαλαίου (π.χ. υπεραξία, τρόπος παραγωγής κτλ) που αποτελούν θεωρητικά εργαλεία που επιτρέπουν τη θεωρητική παραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Τέλος, η Γενικότητα 3 είναι το επιστημονικό προϊόν, το αντικείμενο γνώσης που προέκυψε μέσα από την θεωρητική επεξεργασία. Ο Hegel θεωρεί ότι η έννοια, το καθολικό, εγκολπώνεται στο πραγματικό, με αποτέλεσμα η γνώση να είναι η πραγμάτωση της ουσίας. Η αυτοπραγμάτωση της Ιδέας δημιουργεί ένα κυκλικό σχήμα στο οποίο δεν μπορεί να υπάρξει η Γενικότητα 3 με την έννοια του αποτελέσματος. Για τον Marx, η επιστημονική γνώση π.χ. Κεφάλαιο είναι το αποτέλεσμα επεξεργασίας του εμπειρι-

²⁵ Άλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σσ. 54-55.

²⁶ Άλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σ. 90.

²⁷ Άλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σσ. 129 επ.

κού-ιδεολογικού π.χ. οι κατηγορίες της αστικής πολιτικής οικονομίας μέσω του θεωρητικού συστήματός του (Ιστορικός Υλισμός), και αναπαριστά το σύστημα των καπιταλιστικών σχέσεων. Είναι το νοητικά συγκεκριμένο, που έχει παραχθεί στη Σκέψη.

Το πρόβλημα που προκύπτει τώρα είναι το γεγονός ότι σε μια πρώτη ανάγνωση, οι κριτικές των Marx και Althusser εναντίον του Hegel, μοιάζουν να είναι αντικρουόμενες. Πώς γίνεται στον Hegel από το πραγματικό να παράγεται η Ουσία (κριτική Althusser) αλλά και από την Ουσία να παράγεται το πραγματικό (κριτική Marx); Στην πραγματικότητα όμως αν ενωθούν οι δύο κριτικές, αναδύεται το ακόλουθο σχήμα: Ουσία → πραγματικό → Ουσία → πραγματικό κ.ο.κ., σχήμα που ταυτίζεται με το κυκλικό μοντέλο του Hegel. Ο Althusser επομένως έρχεται για να ξεδιαλύνει το τοπίο όχι να αναιρέσει τον Marx, υποστηρίζοντας ότι κάθε ερμηνεία περί αντεστραμμένου διαλεκτικού σχήματος του Hegel στον Marx, θα υπονόμει τη σημασία της τομής του και θα την εγκλωβίζει στο ανωτέρω εγελιανό ιδεαλιστικό κυκλικό μοντέλο.

Η αλτουσεριανή αναδιατύπωση των εννοιών αντίφαση και επικαθορισμός

Ο Althusser υποστηρίζει έτσι, ότι πρέπει να διαφύγουμε τελείως από την προβληματική της ιδεολογίας, ανατρέποντας στο δοκίμιό του «Αντίφαση και Επικαθορισμός» (στο «Για τον Μαρξ»), την επικρατούσα στην εποχή του άποψη περί «ανεστραμμένης» διαλεκτικής, που εντόπιζαν οι κριτικοί αλλά και υποστηρικτές του μαρξικού έργου. Αυτό που θα υποστηρίξει ο Althusser είναι ότι το νέο πρίσμα από το οποίο θεωρεί τη διαλεκτική ο Marx δεν έχει να κάνει με κάποια αντιστροφή της ίδιας της «έννοιας» (sense) η οποία καλείται να αλλάξει την ουσία των αντικειμένων εφαρμογής της, δηλαδή αντικείμενα με υλική και όχι ιδεατή υπόσταση όπως στον Hegel, αλλά αφορά την ίδια τη διαλεκτική και δη τις ιδιαίτερες δομές της και τον μετασχηματισμό τους²⁸. Αυτή η αλτουσεριανή θέση δεν διακηρύττει την άρνηση της διαλεκτικής, αλλά επαναπροσεγγίζει την υλιστική διαλεκτική του Marx με τρόπο που καθιστά εμφανή την ταύτισή της με το μαρξικό επιστημολογικό μοντέλο απόκτησης της γνώσης (Γενικότητες 1, 2, και 3). Η διαλεκτική παύει έτσι να είναι μυστικιστική, δεν διαθέτει πια έναν υπερβατισμό, αλλά είναι «ορθολογική (και) αυτό το στοιχείο αναμένεται να εκδηλωθεί στην ουσία της, δηλαδή στους χαρακτηριστικούς προσδιορισμούς και τις δομές της»²⁹. Ο Marx έτσι, σύμφωνα με τον Althusser, φαίνεται να γειώνει τη διαλεκτική στις διεργασίες που λαμβάνουν χώρα εντός του πραγματικού. Στην ανάγνωση του Hegel αλλά και στην περίπτωση του αναποδογυρίσματος της διαλεκτικής, η διαλεκτική θα παρέμενε εντός της εκφραστικής αιτιότητας του ιδεαλιστικού σχήματος αποτελώντας μια εξωτερική του ρου της ιστορίας διαδικασία, ή αντίστροφα, ο κόσμος και η ιστορία θα αποτελούσαν κάτι εξωτερικό αυτής, στην πρώτη περίπτωση «υπηρετώντας» την Ιδέα, ενώ στη δεύτερη περίπτωση «υπηρετώντας» την ύλη. Αντίθετα, η ανάγνωση που ο Althusser προτείνει, θέτει τη διαλεκτική εντός της ιστορίας και του κόσμου, εντός των πραγματικών κοινωνικών συνθηκών, χωρίς να μπαίνει σε προτεραιότητα ούτε η βάση

²⁸ Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. ο.π. σ. 93.

²⁹ Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. ο.π. σσ. 93-94.

ούτε το εποικοδόμημα³⁰. Αν όμως δεν προτεραιοποιείται κανένα από τα δύο, τότε πώς συσχετίζονται, και πώς ακριβώς διαμορφώνεται η κοινωνική ολότητα από τον συσχετισμό αυτό; Στο ερώτημα αυτό επιχείρησε να απαντήσει ο Althusser μέσα από την επαναδιατύπωση των εννοιών της αντίφασης (ως δομή της διαλεκτικής) και του επικαθορισμού (όρος δάνειο από τον Freud).

³¹Ο Althusser, επιλέγει να εξετάσει αρχικά την μαρξική έννοια της αντίφασης μέσα από την υπόθεση της γέννησης μιας ρηξιακής ενότητας (ruptural unity). Χρησιμοποιώντας τα παραδείγματα της Γερμανίας και της Ρωσικής Αυτοκρατορίας στις αρχές του περασμένου αιώνα αλλά και την αποτυχημένη πρόβλεψη πραγμάτωσης της επανάστασης στην πρώτη, καταλήγει ότι δεν αρκεί η αντίφαση μεταξύ δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής, τουτέστιν μια ερμηνεία που θα υποστηρίξει ότι όσο μεγαλύτερο το χάσμα Κεφαλαίου-Εργασίας, τόσο πιο πιθανή η επανάσταση. Απαιτείται και η «συγχώνευση» συσσωρευμένων «συνθηκών» και «ρευμάτων». Ωστόσο, οι μικρο-αντιφάσεις, τα «ρεύματα», δεν είναι απλά φαινόμενα της κύριας αντίφασης Κεφαλαίου-Εργασίας, καθιστώντας τη δεύτερη απλή/καθαρή, δε διαλύονται δηλαδή μέσα σε αυτή άπαξ και συγχωνευθούν, αλλά συγκροτούν την ενότητα *«με την ιδιάζουσα ουσία και δραστικότητα τους, ξεκινώντας από αυτό που είναι, και σύμφωνα με τις ιδιαίτερες μορφικές διατακτικότητες της δράσης τους»*³² (σε αυτό το σημείο θα επανέλθουμε). Ο επικαθορισμός κατ' επέκταση, είναι στην ουσία αυτό το «παιχνίδισμα» των μικρο-αντιφάσεων μεταξύ όλων των δομημένων επιπέδων του κοινωνικού π.χ. πολιτικό, οικονομικό, ιδεολογικό κ.α., αποτελώντας τους συστατικούς όρους ευρύτερων μορφών αντιφάσεων και δομών. Η έννοια του επικαθορισμού ανταπαντάει τόσο στο εγελιανό Πνεύμα ως μοναδικό παράγοντα μεταβολής όσο και στην μαρξιστική οικονομιστική ερμηνεία του Marx, υποστηρίζοντας ότι κοινωνική αλλαγή πυροδοτείται από ένα διαρκές μεταβαλλόμενο κράμα παραγόντων εντός του κοινωνικού, όπου οι διαφορετικές *«πράξεις»* μεταξύ υποκειμένων και αντικειμένων θα μετασχηματιστούν σε σχέσεις μεταξύ δομικών στοιχείων που υπόκεινται στη δραστικότητα της δομής»³³.

³⁰Η μαρξιστική θεωρία πριν τον Althusser, επιχείρησε ανεπιτυχώς να ξεδιαλύνει τη συσχέτιση μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος. Οι οικονομιστές αποτύγχαναν καθώς απομόνωναν τις δυνάμεις παραγωγής από τις σχέσεις παραγωγής κάτι που από τη συνήθη εμπειρία δεν ευσταθεί μιας και κανένας μας δεν μπορεί να φανταστεί ότι οι δυνάμεις παραγωγής είναι άσχετες από τις πολιτικές, νομικές και ηθικές επιδράσεις. Ομοίως, η ουμανιστική εκδοχή πέφτει θύμα του αντίθετου προβλήματος. Αν πιστεύουμε, για παράδειγμα, ότι η βάση και το εποικοδόμημα συνδέονται διαλεκτικά μεταξύ τους με δεσμούς στενής εσωτερικής συγγένειας, τότε αυτό καθιστά δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να μιλήσουμε για οποιαδήποτε μορφής επιρροής των παραγωγικών δυνάμεων στον καθορισμό της κοινωνίας. βλ. Smith, S. B. (1984). *Althusser and the overdetermined self*. The Review of Politics, 46(4), σσ. 516-517.

³¹Η ακόλουθη παράγραφος βασίζεται στην εργασία μου με τίτλο «Η οντολογία της δομής στον ύστερο Αλτουσέρ και το Ντελέζ» για το μάθημα «Δομή, Ιδεολογία και η Απορία του Υποκειμένου στη Σύγχρονη Σκέψη» του ΠΜΣ Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία (Πάντειο Πανεπιστήμιο, Σεπτέμβριος 2024).

³²Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σσ. 99-101.

³³Φουρτούνης, Γ. (2023). *Αποδόμηση σε τελική ανάλυση. Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντεριντά*. Αθήνα: Νήσος. σσ. 243-244.

Η θέση του ανθρώπου στον αλτουσεριανό δομισμό και η «τελική ανάλυση»

Εδώ, αρχίζουμε να προσεγγίζουμε το δεύτερο σκέλος του αρχικού ερωτήματος που είχαμε θέσει, σχετικά με το ρόλο του ανθρώπου εντός του κοινωνικού όλου, το οποίο πλέον επαναδιατυπώνεται με αντι-ιδεαλιστικούς όρους. Η έννοια κλειδί που κατά τον Althusser είναι κομβικής σημασίας για να κατανοήσουμε την επιστημολογική τομή και τη μετάβαση από την εκφραστική αιτιότητα του Hegel στη δομική αιτιότητα του Marx, αναφορικά με την κατανόηση του τρόπου που κινείται η ιστορία και συγκροτείται το κοινωνικό, είναι η σπινοζική εμμένεια. Πρώτα όμως ας ξεκαθαρίσουμε γιατί ο Althusser υποστηρίζει τη θέση περί ιστορίας χωρίς υποκείμενο. Υπάρχει μια τεράστια διαφορά ανάμεσα στις έννοιες φορέας υποκειμενικότητας και υποκείμενο που κινεί την ιστορία. Τη δεύτερη περίπτωση, την ιδέα δηλαδή ότι η ιστορία κινείται από ένα ενιαίο και αυτόνομο υποκείμενο, την αναλύσαμε παραπάνω και είδαμε ότι για τον Althusser είναι θεμελιωδώς ιδεολογική και τελεολογική, ασύμβατη με το πρόταγμα του επιστημονικού σοσιαλισμού που υπερασπίζεται, τη συμβολή δηλαδή της επιστήμης στον υπερκερασμό των ιδεολογικών καταλοίπων και στην τελική πραγμάτωση της επανάστασης.

Αντίθετα, όπως καθίσταται ξεκάθαρο στους «Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους», ο άνθρωπος είναι φορέας μιας υποκειμενικότητας, δηλαδή μιας ορισμένης πρακτικής, μέσω της εγκλήσεως της κυρίαρχης ιδεολογίας, που επιτελεί τους ανθρώπους, διαπλάθοντάς τους σε υποκείμενα, συγκροτώντας δηλαδή την ταυτότητά τους³⁴. Σε αυτή την ανάλυση, καθίσταται σαφές από τον Althusser γιατί η ιδεολογία είναι αυτή «η φαντασιακή “αναπαράσταση” της φαντασιακής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής»³⁵. Από αυτόν τον ορισμό, μπορούμε να συναγάγουμε ότι η ιδεολογία δεν είναι κάτι σταθερό ή «αληθινό», αλλά κάτι το μεταβλητό, ιστορικά διαμορφωμένο και ρευστό. Αν η ιδεολογία αποτελεί φαντασιακή αναπαράσταση της φαντασιακής σχέσης, τότε αυτή υπόκειται σε αλλοιώσεις, μετατοπίσεις και διαρκείς αναπροσαρμογές. Δεν υπάρχει μια αμετάβλητη, αιώνια ιδεολογική «ουσία», αλλά μια σειρά από τρόπους με τους οποίους τα άτομα εντάσσονται (ή αναγκάζονται να ενταχθούν) στο κοινωνικό σύστημα μέσω του ιδεολογικού μηχανισμού. Από τη στιγμή που η ιδεολογία είναι φευγαλέα, μεταβαλλόμενη και ιστορικά καθορισμένη, τότε και το ίδιο το άτομο που συγκροτείται μέσα από την ιδεολογική διαμεσολάβηση, δεν διαθέτει μια πάγια Ουσία. Δεν υπάρχει «αληθινός εαυτός» έξω ή πέρα από την ιδεολογία. Αντιθέτως, η ταυτότητα του ατόμου διαμορφώνεται μέσω της υποκειμενοποίησης, της διαδικασίας δηλαδή με την οποία το άτομο αναγνωρίζει (και αποδέχεται) τον εαυτό του μέσα από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς (όπως το σχολείο, η οικογένεια, η θρησκεία, τα ΜΜΕ κ.λπ.). Αυτή λοιπόν, η φευγαλέα φύση της ιδεολογίας, αναιρεί την έννοια μιας σταθερής, μεταφυσικής ταυτότητας. Η «ουσία» του ατόμου δεν είναι δεδομένη, αλλά παράγεται και επομένως, είναι πάντα εν δυνάμει διαφορετική.

Για τον Althusser «δεν υπάρχει πορεία παρά μέσα σε ορισμένες σχέσεις: τις σχέσεις παραγωγής (στις οποίες περιορίζεται το Κεφαλαίο) και άλλες σχέσεις (πολιτικές, ιδε-

³⁴Althusser, L. (2014). On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Books. σσ. 184 επ.

³⁵Althusser, L. (2014). On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. ο.π. σ. 181.

ολογικές)»³⁶. Όλα είναι δομές. Στον Althusser δεν έχει καμία απολύτως σημασία η διάκριση ανθρώπινων και μη στοιχείων των δομών. Όλες οι δομές αλληλοεπηρεάζονται, σε ένα δίκτυο σχέσεων χωρίς κέντρο, μιας και ο διαρκής επικαθορισμός δεν αφήνει περιθώρια για στατικές Ουσίες. Τα άτομα επομένως, δεν δρουν αυτόνομα, έξω από το κοινωνικό σύνολο. Υπάρχουν πάντοτε μέσα σε δομές, σε πεδία σχέσεων που τα καθορίζουν. Η ιδεολογία έτσι, δεν είναι απλώς μια ατομική ψευδαίσθηση αλλά ένας δομικός μηχανισμός που λειτουργεί μέσα σε συγκεκριμένες υλικές συνθήκες και υπηρετεί τη διαιώνιση των σχέσεων παραγωγής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να πούμε πως το υποκείμενο δεν είναι πηγή της ιστορίας, αλλά προϊόν της δομής. Και εφόσον οι δομές μεταβάλλονται, ούτε το ίδιο το υποκείμενο είναι σταθερό. Η ταυτότητά του είναι πάντα υπό διαμόρφωση, φευγαλέα και ενταγμένη σε ένα σύστημα σχέσεων, που το ξεπερνά.

Ωστόσο, όσο ισχυρή κι αν είναι η δομική περιγραφή του Althusser, που υποδεικνύει ότι τα άτομα δεν δρουν ποτέ έξω από σχέσεις, αλλά πάντα εντός ενός πλέγματος παραγωγικών, πολιτικών και ιδεολογικών δομών, το ερώτημα της δυνατότητας αλλαγής παραμένει. Αν όλα είναι δομές, κι αν το υποκείμενο είναι πάντοτε το προϊόν αυτών των δομών, τότε πώς μπορεί να υπάρξει ρωγή; Πού εντοπίζεται η δυνατότητα για αποδέσμευση από την ιδεολογία; Και μπορεί να υπάρξει μετασχηματισμός της δομής;

Η δυνατότητα διαφυγής αλλά και ο ενεργός ρόλος του ατόμου που το επανατοποθετεί ριζικά στη συζήτηση, στη θεώρηση του Althusser, μπορούμε να πούμε ότι εδράζεται σε δύο στιγμές της θεωρητικής του παραγωγής. Την δεύτερη θα την δούμε σε κατοπινό κεφάλαιο. Η πρώτη όμως, είναι η «παράκαμψη» που έκανε μέσω του Spinoza, και συγκεκριμένα η εισαγωγή εντός της δομικής αιτιότητας που εντοπίζει στο μαρξικό έργο, της έννοιας της εμμενείας όπως αναφέραμε. Ο Althusser στο «Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο» αναφέρει ότι η δομή «είναι εμμενής στα αποτελέσματά της, είναι η αιτία που είναι εμμενής στα αιτιατά αποτελέσματά της με τη σπινοζική σημασία του όρου, ότι ολόκληρη η ύπαρξη της δομής συνίσταται στα αποτελέσματά της, με δύο λόγια ότι η δομή, που δεν είναι παρά ένας ειδικός συνδυασμός των στοιχείων της, δεν είναι τίποτε έξω από τα αποτελέσματά της»³⁷. Ο Althusser απομακρύνεται από τη θέση ενός δομισμού με κέντρο και κατευθύνεται προς μια σύλληψη της δομής ως πεδίο εμμενούς παραγωγής και αναπαραγωγής σχέσεων, ως εγγεγραμμένης μέσα στις ίδιες τις κοινωνικές και βιωματικές πρακτικές, και συνεπώς ανοιχτή σε ρήξεις και ανασυνθέσεις. Η εμμενής δομή συγκροτείται μεν από τη συνάρθρωση αντιφάσεων³⁸, αλλά όπως αναφέρει ο Althusser στο παράδειγμα της κύριας αντίφασης Κεφαλαίου-Εργασίας, οι αντιφάσεις δεν εξαφανίζονται εντός της κύριας αντίφασης, άπαξ και αναδυθεί, αλλά αναδραστικά και διηλεκτώς αποτελούν όρους συγκρότησής της. Η εμμενής αυτή δομή επομένως «δεν έπεται (ως μηχανιστικό αποτέλεσμα) αλλά ούτε προϋπάρχει (ως τελεολογική αιτία) των στοιχείων και των διαδικασιών συγκρότησής της»³⁹, με αποτέλεσμα να αναδεικνύεται μια εμμενής αυτή τη φορά αιτιότητα που «αντιτίθεται στην “καρτεσιανής προέλευσης”, μεταβατική ή αναλυτική αποτέλεσμα-

³⁶ Αλτουσέρ, Λ. (1972). *Ο Λένιν και η Φιλοσοφία*. ο.π. σ. 88.

³⁷ Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σ. 441.

³⁸ Resch, R.P. (1992). *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. Berkeley: University of California Press. σ. 62.

³⁹ Φουρτούνης, Γ. (2009). *Η απορία του Υποκειμένου: Φουκώ, Αλτουσέρ, Μπάτλερ*. Σύγχρονα Θέματα. 106 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος). σ. 55.

τικότητα και την υπερβατική ή εκφραστική αποτελεσματικότητα, που συναντάμε στη σκέψη του Leibniz και του Hegel»⁴⁰. Η δομή είναι η ίδια ένα πεδίο αντιφατικών σχέσεων που υλοποιούνται στις επιμέρους πρακτικές (οικονομική, πολιτική, ιδεολογική, κ.λ.π.) οι οποίες δεν «είναι επιφανόμενα» της δομής, αλλά πεδία όπου οι ίδιες οι αντιφάσεις της δομής παίρνουν υλική μορφή. Κάθε πρακτική είναι επομένως ταυτόχρονα αποτέλεσμα και όρος ύπαρξης της ολότητας. Άρα, η δομή δεν προηγείται των πρακτικών αλλά είναι εμμενής σε αυτές, υπάρχει μόνο δια του τρόπου με τον οποίο αυτές αλληλεπιδρούν και αλληλοκαθορίζονται.

Για τον Althusser όμως η πρακτική είναι η «διαδικασία μετατροπής μιας καθορισμένης πρώτης ύλης σε ένα καθορισμένο προϊόν, έναν μετασχηματισμό που πραγματοποιείται από μια καθορισμένη ανθρώπινη εργασία, χρησιμοποιώντας καθορισμένα μέσα (“παραγωγής”）」⁴¹. Η παραπάνω φράση καταδεικνύει ότι οι πρακτικές εντάσσονται στο πεδίο της ανθρώπινης δραστηριότητας, είναι με άλλα λόγια, οι πρακτικές των ανθρώπων όντων ως κοινωνικά υποκείμενα. Υποκείμενα δομημένα μεν από την ιδεολογία, αλλά επειδή η ιδεολογία έχει υλικότητα και φαίνεται να είναι συνδεδεμένη με τη ζωή και την πράξη, οι αντιφάσεις, οι εντάσεις και οι ρήξεις που γεννώνται μέσα στην καθημερινή πρακτική του υποκειμένου, φαίνεται να μπορούν να λειτουργήσουν ως σημεία εκτροπής προς μια διαφορετική μορφή υποκειμενικότητας που δεν υπηρετεί την τάξη αλλά την ανατρέπει. Για αυτό το λόγο είναι που ο Althusser δε διαχωρίζει ανάμεσα σε ανθρώπινα και μη ανθρώπινα στοιχεία των δομών. Τα άτομα καθίστανται και αυτά όπως είδαμε στοιχεία της δομής και μπορούν να νοηθούν και ως προϊόντα της δομής, μιας και διαμορφώνονται από τις κοινωνικές πρακτικές, αλλά και ως φορείς αναπαραγωγής ή μετασχηματισμού, μέσω των πράξεών τους (των πρακτικών τους), συμμετέχοντας στην αναπαραγωγή ή στην αλλαγή της δομής. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται και ο καθορισμός σε «τελική ανάλυση»⁴² της οικονομικής βαθμίδας εντός του κοινωνικού.

Για τον Althusser, το κοινωνικό αποτελείται από διαφορετικές βαθμίδες όπως αναφέραμε οι οποίες επικαθορίζονται. Σε τελική ανάλυση όμως, η οικονομική βαθμίδα είναι αυτή που στην εκάστοτε ιστορική συγκυρία, θα ρυθμίσει την ταξινόμηση των βαθμίδων και θα αναδείξει τη δεσπόζουσα σε μία δομή. Επειδή όμως οι μικρότερες βαθμίδες δε χάνουν την δραστηριότητά τους, διατηρώντας την σχετική τους αυτονομία, ο καθορισμός από την οικονομία εν τέλει «αναβάλλεται» επ’αόριστον καθώς αναπτύσσεται ένα κράμα σχέσεων όπως αναφέραμε, τόσο περίπλοκο, που η επιρροή της οικονομικής βαθμίδας, δεν προϋποτίθεται ως αξιωματική⁴³. Η οικονομική βαθμίδα (οι σχέσεις παραγωγής) έτσι είναι σαν το έδαφος, πάνω στο οποίο οργανώνονται και οι άλλες σχέσεις (πολιτικές, ιδεολογικές), χωρίς όμως να επιβάλλεται με άμεσο τρόπο, λόγω ακριβώς της σχετικής αυτονομίας των άλλων βαθμίδων. Όταν λοιπόν ο Althusser, αναφέρει ότι «Αυτός ο “σε τελική ανάλυση καθορισμός” αποτελεί την απόλυτη προϋπόθεση της αναγκαιότητας και της νοησιμότητας των μετατοπίσεων που υφίστανται οι δομές στην ιεράρχηση της δραστηριότητας, ή της μετατόπισης της “κυριαρχίας” ανάμεσα στα δομημένα επίπεδα

⁴⁰Φουρτούνης, Γ. (2007β). *Δομή, Ιδεολογία και Ιστορία. Στοιχεία για τη θεμελίωση του δομικού μαρξισμού*. Αξιολογικά. 17 (Μαΐος). σ. 214.

⁴¹Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. ο.π. σσ. 116.

⁴²Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σ. 314.

⁴³Φουρτούνης, Γ. (2023). *Αποδόμηση σε τελική ανάλυση. Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερντά*. ο.π. σ. 259.

του όλου»⁴⁴, περιγράφει ακριβώς το γεγονός ότι η οικονομική βαθμίδα δεν επιβάλλεται μηχανικά, αλλά λειτουργεί ως η τελική συνθήκη συμβαντοποίησης των επιμέρους βαθμίδων εντός του κοινωνικού όλου. Ο καθορισμός σε τελική ανάλυση, επομένως, δεν είναι ένα τέλος, αλλά ένας όρος της δυνατότητας. Και η κατηγορία που προσάπτουν στον Althusser αναφορικά με την κλειστότητα που προσδίδει αυτός ο καθορισμός στο δομικό μοντέλο του, υποθετικά λόγω της αναγόρευσης της οικονομίας σε κέντρο της δομής, ανατρέπεται μέσα από την παράλληλη ανάγνωση της τελικής ανάλυσης και της εμμένειας. Η δομή στον Althusser είναι «ανοιχτή» σε νέες πρακτικές, νέους μετασχηματισμούς ακριβώς λόγω της τελικής ανάλυσης, που είναι στην πραγματικότητα οι ανθρώπινες σχέσεις στην υλικότητά τους. Δεν μιλάμε επομένως εδώ για έναν στείο οικονομισμό που «ξανα-κλείνει» τη δομή, αλλά για την ίδια την εμμενή κοινωνική σχεσιακότητα της δομής, τις σχέσεις της δηλαδή με άλλες δομές και τις μικρο-αντιφάσεις που αναπτύσσονται, με αποτέλεσμα η ίδια η έννοια του επικαθορισμού να είναι το «σε τελική ανάλυση».

Β. Η ντελεζιανή οντολογία της διαφοράς: Το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία

Η ντελεζιανή διαφορά

Στο έργο του «Διαφορά και Επανάληψη» (1968/2024) ο Deleuze εκκινεί από ένα διαχρονικό πρόβλημα της μεταφυσικής: Τί είναι η διαφορά; Γιατί όμως πρόβλημα, και υπό ποιο πρίσμα εξεταζόμενο; Ο Deleuze για να θεμελιώσει τη δική του θέση για την έννοια της διαφοράς, ανατρέχει πρώτα στην επικρατούσα αναπαραστατική-ταυτοτική της ερμηνεία όπως εντοπίζεται στην κλασσική φιλοσοφία. Για τον Deleuze, τα αναπαραστατικά συστήματα δεν μπορούν να είναι καθολικά και συνεπή προς τον εαυτό τους, καθώς δεν μπορούν να περικλείσουν και να περιγράψουν ικανοποιητικά, την εντατική ποικιλομορφία που διέπει τον κόσμο. Σίγουρα, μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι ένα έμβιο ον είναι λ.χ. ψάρι (που χρησιμοποιήσαμε ως παράδειγμα στην εισαγωγή), εντάσσοντάς το στο εκάστοτε δομικό σύστημα υποκείμενο-κατηγορία, εντός δηλαδή του οποίου το εκάστοτε υποκείμενο κατηγοριοποιείται βάση μιας ουσιοκρατικής αντίληψης για τη διαφορά. Μπορούμε δηλαδή να πούμε ότι κάτι είναι αυτό, και κατ' επέκταση δεν είναι, διαφέρει, από το άλλο. Τέτοιας μορφής είναι το αναπαραστατικό σύστημα του Αριστοτέλη, που βασίζεται στη δομή Γένους-Είδους⁴⁵, με τη διαφορά να υποτάσσεται εδώ στις αρχές της ταυτότητας, της αναλογίας, της αντίθεσης και της ομοιότητας⁴⁶. Ένα Γένος μπορεί να είναι Είδος εντός ενός ανώτερου Γένους και ένα Είδος μπορεί να είναι Γένος εντός ενός κατώτερου Είδους, δημιουργώντας μια κλίμακα, η οποία δυνητικά θα έπρεπε να βαίνει επ' άπειρον, και προς το υψηλότερο επίπεδο αλλά και προς το κατώτερο, για να μπορεί να εντάξει εντός της όλες τις μοναδικές εκδηλώσεις της ύπαρξης. Το σύστημα αυτό όμως, «μπλοκάρει» σε δύο επίπεδα: στο επίπεδο των ατόμων και στο επίπεδο του ίδιου του Είναι.

⁴⁴ Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. ο.π. σ. 314.

⁴⁵ Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. Μτφ. Patton P. Bloomsbury Academic. σσ. 39-40.

⁴⁶ Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σσ. 38-39.

Από τη μία, οι μοναδικές αντιθέσεις (contrarities), η ποικιλομορφία (diversity) και η ετερότητα (otherness)⁴⁷ που επικρατεί στο επίπεδο των ατόμων (στο παράδειγμα του ψαριού η διαφορετική απόχρωση, η κλίση, η θέση κ.τ.λ. του πτερυγίου μεταξύ ψαριών του ίδιου Είδους), μαρτυρά την αδυναμία των αναπαραστατικών συστημάτων να σκάψουν βαθύτερα από την ειδική διαφορά (specific difference) (πχ θέση πτερυγίου) που μπορεί να φτάσει μόνο σε ένα σχεσιακό ζενίθ (relative maximum)⁴⁸ (π.χ. το πτερύγιο του ψαριού Α είναι 30εκ. πιο κάτω από το πτερύγιο του ψαριού Β), σε μία απλή αναγνώριση δηλαδή της διαφοράς που δεν αναζητεί κάποιο διαφοροποιητικό παράγοντα (differenciator) εντός της, ικανό να συνδέσει το πιο οικουμενικό με το πιο συγκεκριμένο⁴⁹ (πώς δηλαδή φτάνουν τα δύο ψάρια να έχουν πτερύγια με διαφορετική θέση). Από την άλλη, πρόβλημα ανακύπτει και με την κατηγοριοποίηση του ίδιου του Είναι, το οποίο καθίσταται, με βάση το ανωτέρω αναπαραστατικό σύστημα, αδύνατο να αναπαρασταθεί μιας και δεν υπάρχει τίποτε σε ανώτερη κλίμακα από αυτό, εντός του οποίου να εγκολπώνεται.

Για τον Deleuze, η πράξη του να ταξινομούμε, να κατηγοριοποιούμε και να αναπαριστούμε τα πράγματα, δεν είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της σκέψης, αλλά μια δευτερεύουσα λειτουργία. Με άλλα λόγια, η αναπαράσταση, δηλαδή η προσπάθεια να «αντιγράψουμε» ή να «απεικονίσουμε» την πραγματικότητα, δεν εξηγεί από μόνη της πώς γεννιέται η ίδια η δυνατότητα να σκεφτόμαστε. Πίσω από κάθε αναπαράσταση υπάρχει κάτι προγενέστερο, ένα προ-αναπαραστατικό πεδίο καθαρής παραγωγικότητας, διαφοράς και γίνεσθαι, από το οποίο οι αναπαραστάσεις αναδύονται. Αυτό το πεδίο είναι πρώτης τάξης, δηλαδή θεμελιώδες, και δεν μπορεί να γίνει το ίδιο αντικείμενο αναπαράστασης, γιατί είναι η συνθήκη που κάνει κάθε αναπαράσταση δυνατή. Είναι σαν να προσπαθούμε να δούμε το ίδιο το φως με τα μάτια, ενώ το φως είναι αυτό που μας επιτρέπει να βλέπουμε εξ αρχής.

Ο Deleuze επικαλείται δύο φιλοσόφους που επιχείρησαν να λύσουν αυτό το πρόβλημα, μέσα από τη σύλληψη της οργιαστικής αναπαράστασης (origiastic representation) ή άπειρης αναπαράστασης, τον Leibniz και τον Hegel. Η οργιαστική αναπαράσταση είναι εκείνη η μορφή σκέψης που δεν περιορίζει την αναπαράσταση σε στατικά σχήματα ή σύμβολα, αλλά επιχειρεί να περιλάβει μέσα της το άπειρο, τη συνεχή κίνηση και μεταβολή. Αυτή η «οργιαστική αναπαράσταση» είναι μια προσπάθεια να συλλάβουμε την ίδια τη μήτρα της αναπαράστασης, το σημείο όπου οι μορφές και οι έννοιες συνεχώς γεννιούνται, μεταμορφώνονται και εξαφανίζονται⁵⁰. Παρά όμως την προσπάθεια του Leibniz και του Hegel να συλλάβουν αυτό το «άπειρο» μέσα στην αναπαράσταση, ο Deleuze θεωρεί ότι και οι δύο παραμένουν, τελικά, μέσα στο πλαίσιο της αναπαραστατικής σκέψης, μιας και δεν κατορθώνουν να σκεφτούν αυτό που προηγείται της αναπαράστασης, τη διαφορά καθ' εαυτήν, την ίδια τη δημιουργική δύναμη που παράγει τις μορφές.

Στο έργο του Leibniz λοιπόν, ο Deleuze εντοπίζει τέσσερις αρχές⁵¹. Την αρχή της ταυτότητας, που αντιπροσωπεύει την παραδοσιακή λογική όπου το Α είναι Α. Αυτή η

⁴⁷Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 41.

⁴⁸Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 42.

⁴⁹Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 41.

⁵⁰Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 54.

⁵¹Smith, D. W. (2005). *Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and the Calculus*. Στο: Daniel, S. H., *Current continental theory and modern philosophy*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. σσ. 128 επ.

αρχή θεμελιώνει την ουσία των πραγμάτων. Την αρχή του Αποχρώντος Λόγου, όπου οτιδήποτε υπάρχει, έχει κάποιο λόγο που υπάρχει. Αυτή η αρχή συνεπάγεται ότι όλες οι έννοιες (concepts) εμπεριέχουν ήδη όλες τις πιθανές εκδηλώσεις της Ύπαρξης, που υπήρξαν, υπάρχουν και θα υπάρξουν. Έτσι κάθε μονάδα (monad) εκφράζει ολόκληρο το σύμπαν από τη δική της οπτική γωνία. Για παράδειγμα η έννοια βασιλιάς εμπεριέχει εντός της όλα τα άτομα που έφεραν, φέρουν και θα φέρουν αυτό τον τίτλο αλλά και όλα τα γεγονότα που ταυτίζονται με αυτή την έννοια. Την αρχή των Αδιακρίτων, όπου ποτέ δύο πράγματα δεν είναι εντελώς ίδια, αλλά υπάρχει πάντα μόνο μία ατομικότητα. Η εννοιολογική διαφορά μεταξύ δύο πραγμάτων έτσι κατευθύνεται στο επίπεδο της ατομικότητας, ταυτίζοντας έτσι την έννοια με το αντικείμενο αλλά υποτάσσοντας ταυτόχρονα την διαφορά στην ταυτότητα. Κι αυτό γιατί η έννοιες των αντικειμένων που θα καθορίσουν και τη διαφορά τους είναι εσωτερικά ήδη καθορισμένες, φέροντας μια ορισμένη ταυτότητα/ουσία. Έτσι κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι επειδή η έννοιά του τού «υπαγορεύει» να είναι αυτό. Άρα και στον Leibniz, η ταυτότητα προηγείται της διαφοράς, παρά το γεγονός ότι ο Deleuze αναγνωρίζει σε αυτόν τη στροφή στη μοναδικότητα (singularity) μέσα από την ανάπτυξη του διαφορικού λογισμού. Η έννοια της απειροστής (infinitesimal) ποιότητας (που είναι μικρότερη από οποιοδήποτε μετρήσιμο ποσό αλλά ποτέ δεν αγγίζει το μηδέν στις διαφορικές εξισώσεις) είναι συμβατή με την τέταρτη αρχή του Leibniz, την αρχή της Συνέχειας, που εκφράζει την πορεία της αλλαγής όχι μόνο μέσα από μεγάλες και ανιχνεύσιμες στιγμές, αλλά κυρίως από τις απειροστά μικρές και σταδιακές μεταλλάξεις.

Στην ίδια γραμμή αναπαράστασης, στο στόχαστρο του Deleuze, μπαίνει και ο Hegel. Για τον Deleuze, ο εγελιανισμός εκπροσωπεί την αποκορύφωση ενός φιλοσοφικού παραδείγματος που βασίζεται στην ταύτιση, στη διαμεσολάβηση και, τελικά, στην αναπαράσταση, μια φιλοσοφία που βλέπει δηλαδή τη διαφορά μόνο ως αρνητικότητα, ως παρέκκλιση από την ταυτότητα. Εντός αυτού, κάθε τι διαφορετικό εντάσσεται σε μια διαλεκτική κίνηση που καταλήγει στην άρση (Aufhebung), στην ενότητα του αντιθέτου, στην ταυτότητα μέσω της άρνησης. Συγκεκριμένα, ο Deleuze σχολιάζει ότι ο Hegel ακολουθεί την αντίθετη πορεία από αυτή του Leibniz, εντός ωστόσο της ίδιας άπειρης αναπαράστασης, αυτή τη φορά όχι προς το Μικρό αλλά προς το Μεγάλο (την Απόλυτη Ιδέα). Ο Deleuze αναφέρει ότι «*Η κριτική που ο Hegel απευθύνει στους προγενέστερους, είναι ότι σταμάτησαν σε ένα καθαρά σχετικό μέγιστο χωρίς να φτάσουν το απόλυτο μέγιστο της διαφοράς, δηλαδή την αντίφαση. Σταμάτησαν πριν φτάσουν το άπειρο (ως απειροστά μεγάλο) της αντίφασης*»⁵² και σχολιάζει ότι στον Hegel, η αντίφαση «*διαλύεται στον εαυτό της, και διαλυόμενη στον εαυτό της, διαλύει και τη διαφορά συσχετίζοντάς την με ένα έδαφος*»⁵³. Αυτό το έδαφος είναι η Απόλυτη Ιδέα. Το σχόλιο αυτό του Deleuze θυμίζει την κριτική του Althusser στην υποκειμενοποίηση της Ιδέας στο σύστημα του Hegel. Όπως και ο Althusser, έτσι και ο Deleuze, ερμηνεύουν τη διαφορά στον Hegel, τουτέστιν τις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων, ως καθοριζόμενη από την ταυτοτική-ουσιοκρατική-αναπαραστατική δράση της Απόλυτης Ιδέας, που κορυφώνεται μέσω της αντίφασης. Είναι δηλαδή σαν η αντίφαση, ως πυρήνας της διαλεκτικής, να αντιπροσωπεύει αυτή την αυτόνομη πορεία της Ιδέας στην αυτο-αποξένωσή της. Άρα, η ίδια αυτή πορεία της Ιδέας, είναι αυτό που αναδρομικά φαίνεται να καθορίζει τις σχέσεις όλων των πραγμάτων εντός

⁵²Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 56.

⁵³Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π.

του κοινωνικού. Σε παρόμοια κριτική είχε καταλήξει και ο Althusser: αυτό που κινεί την ιστορία στον Hegel (την ιστορία αντίστοιχα ως συσχετίσεις μεταξύ πραγμάτων) είναι η ίδια η Ιδέα, η οποία καθίσταται το υποκείμενο της ιστορίας.

Ο Deleuze, για να απομακρυνθεί από το όλο σύστημα της αναπαράστασης και να θεμελιώσει εν τέλει τη δική του αντίληψη για την διαφορά, αντλεί από τρεις φιλοσόφους, τον Scotus, τον Spinoza και τον Nietzsche, που του προσφέρουν την έννοια του αναμφίλεκτου Είναι (univocity). Αναμφίλεκτου από την άποψη ότι δεν επιδέχεται αμφισβήτησης ή δισημίας μιας και δεν προσδιορίζει ένα Είναι που απλώς έχει μία σημασία, αλλά αναφέρεται στη μία και την αυτή σημασία του, που δεν υπόκειται σε ιεραρχία ή αναλογία. Στον Scotus λοιπόν, ο Deleuze θα βρει το ξεπέραςμα της αναλογίας (αναπαράστασης) ανάμεσα στα πεπερασμένα (finite) πράγματα και το άπειρο, που στη μεσαιωνική θεολογία είναι ο Θεός. Ο Scotus θα υποστηρίξει ότι το Είναι του πεπερασμένου κόσμου μας, βάσει του οποίου, σύμφωνα με την μέχρι τότε κυρίαρχη φιλοσοφική θέση (κυρίως του Θωμά Ακινάτη), θα μπορούσαμε μέσω της αναλογίας να κατανοήσουμε πώς θα ήταν το άπειρο Είναι του Θεού, δεν ευσταθεί, γιατί ο μόνος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε αυτή την αναλογία, είναι αν γνωρίζαμε ήδη πώς είναι το άπειρο Είναι. Ωστόσο δεν το γνωρίζουμε. Η λύση επομένως που προτείνει είναι ότι το πεπερασμένο και το άπειρο δεν είναι διαφορετικά σε είδος, αλλά διαφορετικά σε βαθμό⁵⁴. Το «Είναι» έτσι, λέγεται με μία και την ίδια σημασία για όλα τα όντα (Θεό, ανθρώπους, πράγματα, ιδέες κ.λ.π.). Δεν σημαίνει ότι όλα τα όντα είναι το ίδιο, αλλά ότι όταν λέμε «Είναι» αναφερόμαστε στο ίδιο νόημα του Είναι, ανεξάρτητα από τον βαθμό ή τον τρόπο ύπαρξης κάθε όντος.

Ο Scotus θέτει έτσι τη βάση της εμμένειας που ο Deleuze εντοπίζει στον Spinoza. Ο Spinoza δεν προϋποθέτει καμία υπερβατική τάξη πραγμάτων, καμία θεότητα έξω από τη φύση. Η Ουσία/Φύση/Θεός και το πραγματικό ταυτίζονται συγκροτώντας την Ύπαρξη με τα άπειρα κατηγορήματά της (και τους τρόπους τους). Συγκεκριμένα, τα κατηγορήματα της Σκέψης (Ιδέες) και της Έκτασης (Σώματα), στα οποία ο άνθρωπος έχει πρόσβαση, αποτελούν την ίδια και ενιαία Υπόσταση. Για τον Spinoza, το σύμπαν δεν εκπορεύεται από τον Θεό ως μια ξεχωριστή δημιουργία. Ο Θεός δεν είναι «πρώτη αιτία» έξω από τον κόσμο, αλλά η ίδια η Ουσία του κόσμου. Πρόκειται για μία και μοναδική Υπόσταση, ο Θεός (ή Φύση), η οποία εκφράζεται μέσα από τα άπειρα κατηγορήματά της (όπως η Σκέψη και η Έκταση), καθένα από τα οποία αποτελεί διαφορετικό τρόπο κατανόησης της ίδιας ουσίας. Μεταξύ των κατηγορημάτων δεν υπάρχει οποιαδήποτε αιτιότητα. Το κατηγορήμα της Έκτασης δηλαδή δεν είναι αποτέλεσμα του κατηγορήματος της Σκέψης ή το αντίστροφο. Στο εκάστοτε κατηγορήμα αντίστοιχα, εμφανίζονται οι τρόποι του, οι οποίοι εντάσσονται σε μια αυτόνομη αιτιακή τάξη και σε αμοιβαία δραστηριότητα⁵⁵. Ο Spinoza ωστόσο αντιλαμβάνεται τις Ιδέες (στο πεδίο του κατηγορήματος της Σκέψης) όχι ως υπερβατικές, όπως είδαμε στα αναπααραστατικά συστήματα, αλλά ως φέρουσες μια προσδιάζουσα «υλικότητα». Είπαμε όμως ότι τα κατηγορήματα μεταξύ τους δεν εμφανίζουν κάποια αιτιακή σχέση. Πώς γίνεται επομένως οι Ιδέες να είναι στον

⁵⁴Widder, N., (2020). *The Univocity of Substance and the Formal Distinction of Attributes: The Role of Duns Scotus in Deleuze's Reading of Spinoza*. Parrhesia, (33). σσ. 157 επ.

⁵⁵Φουρτούνης, Γ. (2023). Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά. ο.π. σ. 404.

Spinoza πραγματικά αντικείμενα (με την ευρεία έννοια) και να φέρουν έτσι και υλικότητα⁵⁶; Η απάντηση είναι η εμμένεια. Βάση αυτής, οι Ιδέες έχουν το αντικείμενό τους, δηλαδή τον ορισμένο τρόπο τους κατά αντιστοιχία, στο κατηγορήμα της Έκτασης. Αντίστροφα, κάθε αντικείμενο εντός του κατηγορήματος της Έκτασης θα έχει τον αντίστοιχο τρόπο του, εκπεφρασμένο ως Ιδέα, στο κατηγορήμα της Σκέψης⁵⁷. Τα κατηγορήματα επομένως, είναι ενεργές και δυναμικές εκφράσεις της μονοσήμαντης Υπόστασης, τα οποία με τη σειρά τους «εμφανίζονται» εκφραστικά μέσα από τους τρόπους τους, οι οποίοι και αποτελούν την δομική ύλη του σύμπαντος.

Η ανάλυση αυτή του Spinoza ωστόσο, δημιουργεί χωρικούς συνειρμούς. Η περιγραφή της Υπόστασης, τοποθετεί την τελευταία σε ένα πεδίο ξέχωρο από τους τρόπους, μιας και μόνο οι τρόποι «απαντάνε» σε αυτή και όχι το αντίστροφο. Ο Deleuze υποστηρίζει, επομένως, ότι η Υπόσταση δεν πρέπει να νοηθεί ως κάτι που υπάρχει «πέρα» ή «πάνω» από τους τρόπους, αλλά ως κάτι που ανατροφοδοτείται από αυτούς, υπάρχει δηλαδή μόνο διαμέσου των ιδίων των τρόπων⁵⁸. Έτσι, η έννοια της έκφρασης παύει να δηλώνει μια στατική, χωρική σχέση (όπου η Υπόσταση βρίσκεται σε ανώτερο επίπεδο και οι τρόποι «εκφράζουν» κάτι που ήδη υπάρχει) και αποκτά μια χρονική και δυναμική διάσταση: η Υπόσταση εκφράζεται μέσα στον χρόνο, στο ίδιο το γίνεσθαι των τρόπων, με αποτέλεσμα το Είναι να μην προηγείται του γίνεσθαι. Η ταυτότητα (τρόποι) έτσι, υφίσταται όχι σαν πρωταρχική αλλά σαν δευτερεύουσα αρχή, σαν αυτό που έχει γίνει. Σε αυτή τη διαπίστωση εδράζεται και μια ανατροπή της κλασσικής σύλληψης της έννοιας της οντολογίας ως στατικής Ουσίας. Ο Deleuze, ως βαθιά μεταφυσικός φιλόσοφος, δεν αρνείται την οντολογία, αλλά επιχειρεί να αναδείξει τον πυρήνα της, που δεν είναι άλλος από το διαρκές γίνεσθαι.

Αυτό, υποστηρίζει, είναι που παρέχει ο Nietzsche στην φιλοσοφία, μέσα από την σύλληψη της αιώνιας επιστροφής. «*Η επιστροφή δεν φέρνει πίσω το “ίδιο”, αλλά συνιστά το μοναδικό Ίδιο αυτού που γίνεται*»⁵⁹ θα πει ο Deleuze. Η φράση αυτή εκφράζει τη μετατόπιση από μια οντολογία της ταυτότητας σε μια οντολογία της διαφοράς. Σύμφωνα με τον May⁶⁰, στην παραδοσιακή φιλοσοφία το Είναι ήταν ταυτισμένο με τη διάρκεια, το αμετάβλητο και το αέναο, αυτό που πάντα υφίσταται. Το γίνεσθαι αντίθετα θεωρούνταν πάντα το εφήμερο και το ασταθές, αποτελώντας μια απλή μεταβολή του Όντος. Στην πραγματικότητα όμως, μέσα από τον Nietzsche βλέπουμε ότι συμβαίνει το αντίστροφο. «*Η υπόσταση δεν βρίσκεται πίσω ή έξω από τους τρόπους. Αν οι τρόποι αλλάζουν και εξελίσσονται, είναι επειδή η υπόσταση πτυχώνεται, εκπτυχώνεται και αναπτυχώνεται*»⁶¹. Έτσι, το Είναι δεν βρίσκεται «πίσω» από το γίνεσθαι ως σταθερή υπόσταση, αλλά παράγεται μέσα στο ίδιο το γίνεσθαι. Αυτές οι πτυχώσεις, εκπτυχώσεις και αναπτυχώσεις της υπόστασης είναι η διαφορά καθεαυτή (difference in itself) που τροφοδοτεί εμμενώς την υπόσταση, η εσωτερική δυναμική που κινεί το Είναι από μέσα του. Η Υπόσταση δεν είναι, λοιπόν, ένα σταθε-

⁵⁶Φουρτούνης, Γ. (2023). *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά.* ο.π.

⁵⁷Φουρτούνης, Γ. (2023). *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά.* ο.π. σ. 405.

⁵⁸Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition.* ο.π. σ. 52.

⁵⁹Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition.* ο.π.

⁶⁰May, T. (2005/2021). *Εισαγωγή στον Ζιλ Ντελέζ.* Μτφ. Στανιμεράκη. Ι. Αθήνα: Εκδόσεις Opposito. σ. 96.

⁶¹May, T. (2005/2021). *Εισαγωγή στον Ζιλ Ντελέζ.* ο.π. σ. 97.

ρό θεμέλιο πάνω στο οποίο εγγράφονται τα όντα, αλλά μια διαδικασία συνεχούς γίνεσθαι. Η διάρκεια, από ταυτόσημο της σταθερότητας, μετατρέπεται σε παραγωγή διαφοράς εντός ενός χρονικού πλαισίου που δεν «μετρά» μεταβολές ενός ίδιου όντος, αλλά καθιστά δυνατή τη γένεση του νέου. Υπό αυτό το πρίσμα, η αιώνια επιστροφή δεν σημαίνει την επανάληψη του ίδιου, αλλά την επιστροφή του ίδιου ως καθαρής διαφορά, την αέναη δηλαδή ανακύκλωση του γίνεσθαι μέσα από την διαφοροποίηση.

Έτσι αν κάτι μπορεί να θεωρηθεί διηνεκές και αμετάβλητο, αυτό είναι το ίδιο το γίνεσθαι, ως η εμμενής παραγωγικότητα της διαφοράς. Η αιώνια επιστροφή επομένως, δεν αναπαράγει ποτέ πλήρως το παρελθόν. Κάθε επιστροφή εγκαθιδρύει και νέες σχέσεις, νέες μορφές. Σε αντίθεση με τον Hegel όπου το νέο περιέχει μέσα του το παλιό σε ανηρημένη μορφή, στον Deleuze το παλιό δεν υφίσταται καν ούτε σαν ίχνος, σαν κατάλοιπο, αλλά μετασχηματίζεται πλήρως μέσα από τη διαφορά. Η ταυτότητα, η ορισμένη δηλαδή εκδήλωση ενός τρόπου, προκύπτει πάντα κατόπιν της επιστροφής, δηλαδή της ενεργοποίησης της διαφοράς, η οποία φέρεται ως οντολογική συνθήκη μέσα στον τρόπο, καθιστώντας τον ικανό για μετασχηματισμό. Έτσι η αιώνια επιστροφή μπορεί να κατανοηθεί ως η κατεξοχήν εμφάνιση της πολλαπλότητας, η πραγματοποίηση δηλαδή ενός πεδίου στο οποίο η ύπαρξη δεν είναι ενότητα αλλά συνεχές πλέγμα διαφορών που επιστρέφουν, μεταμορφώνονται και παράγουν το νέο. Τί σημαίνει όμως πολλαπλότητα και τί είναι αυτή η νέα κάθε φορά πραγματοποίησή της;

Οι Ιδέες ως πολλαπλότητες

Για να κατανοήσουμε τον όρο πολλαπλότητα, πρέπει να πάμε ένα βήμα πίσω, σε μία έννοια που διατρέχει καταστατικά την φιλοσοφία, την έννοια της Ιδέας. Η διαλεκτική των Ιδεών στην κλασσική φιλοσοφία, δηλαδή η ίδια η διαδικασία του ανθρώπινου σκέπτεσθαι που αποτελεί το αντικείμενο της φιλοσοφίας, ήταν πάντα συνδεδεμένη με την ορισμένη Ουσία. Ο Deleuze θα γράψει τη Διαφορά και Επανάληψη, ακριβώς για να ερευνήσει αυτή τη διαλεκτική, τη σύνθεση δηλαδή των Ιδεών και να προτείνει μια διαλεκτική εκ διαμέτρου αντίθετη από αυτή του Hegel που βασίζεται στην άρνηση.

Ο Deleuze λοιπόν, κληρονομεί μια δημιουργική ώθηση από τον Kant αναφορικά με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τις Ιδέες, αλλά την ριζοσπαστικοποιεί, μιας και βλέπει σε αυτόν τα μέσα, αλλά όχι και το τελικό όραμα, για τη χάραξη μιας φιλοσοφίας που επαναπροσδιορίζει την ταυτότητα και την ύπαρξη, μέσω της διαφοράς⁶². Ο Kant αρχικά διαχωρίζει ανάμεσα στις εμπειρικές έννοιες (πχ τραπέζι), τις *a priori* έννοιες ή κατηγορίες (πχ αιτιότητα)⁶³ και τις Ιδέες, με πιο χαρακτηριστικές την Ψυχή, τον Κόσμο και το Θεό. Οι τελευταίες είναι υπερβατικές, γιατί ενώ μπορούμε να τις σκεφτούμε, δεν μπορούμε ποτέ πραγματικά να τις γνωρίζουμε. Δεν μπορούμε να έχουμε ποτέ δηλαδή μια δυνατή εμπειρία αυτών των εννοιών. Μπορούμε μόνο, μέσα από μια επέκταση της κατηγορίας της αιτιότητας, δηλαδή ενός υποθετικού συλλογισμού (αν το Α προκαλεί το Β, τότε το Β προκαλεί το Γ κ.ο.κ.) να

⁶²Smith, D.W. (2006). *Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas*. Deleuze and philosophy. Επιμ. Constantin V. Boundas. Edinburgh: Edinburgh University Press. σ. 46.

⁶³Εδώ δεν θα αναφερθούμε στο πώς ο Deleuze διαχειρίζεται τις εμπειρικές και *a priori* έννοιες, λόγω έκτασης, μιας και εντάσσονται στην ανάλυση του υπερβατολογικού εμπειρισμού που προτάσσει ο Deleuze, ζήτημα αρκετά σύνθετο για τα όρια της παρούσης εργασίας.

προχωρήσουμε μέχρι να φτάσουμε να σκεφτούμε την ολότητα που μας αφορά πχ Κόσμος. Μπορούμε δηλαδή να τις συλλάβουμε νοητικά, να σκεφτούμε την Ιδέα, αλλά ποτέ η τελευταία δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο της εμπειρίας μας⁶⁴.

Από τη μία λοιπόν, οι Ιδέες στον Kant επιτελούν μια ρυθμιστική λειτουργία, μιας και καθοδηγούν την ανθρώπινη κατανόηση στην ατελείωτη επιδίωξη της για γνώση, όσο το δυνατόν πιο συστηματική και ολιστική, προωθώντας την επιστήμη, χωρίς ποτέ όμως να της επιτρέπουν να φτάσει σε ένα τελικό, μεταφυσικό συμπέρασμα⁶⁵. Από την άλλη λοιπόν, αποτελούν και ένα όριο, πέρα από το οποίο η ανθρώπινη κατανόηση ως πεπερασμένη, δεν μπορεί να συνεχίσει. Το τελευταίο σημείο αποτελεί ένα πρόβλημα.

Ο Deleuze ξεκινάει από αυτή την προβληματική ιδιότητα της Ιδέας που εντοπίζει στον Kant και αναφέρει: «Ο Kant ακόμα αναφέρεται στις Ιδέες ως προβλήματα στα οποία δεν υπάρχει καμία λύση»⁶⁶. Αυτή η μη δυνατότητα για κάποια οριστική λύση, φανερώνει στον Kant ένα υπερβατικό επέκεινα, απρόσιτο δια παντός στην ανθρώπινη γνώση. Για τον Deleuze ωστόσο, αν αντιστρέψουμε την οπτική μας πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, μάλλον θετικά και παραγωγικά είναι τα συμπεράσματα: το πραγματικό αντικείμενο της Ιδέας, δεν είναι η ολότητα που υποδεικνύει π.χ. ο Θεός, ο Κόσμος κ.τ.λ. αλλά το ίδιο το πρόβλημα ως πρόβλημα. Οι Ιδέες έτσι, είναι ο εμμενής ορίζοντας που βρίσκεται εκτός της εμπειρίας, που έχει ως αντικείμενο το μη προσδιορισμένο, αυτό δηλαδή που δεν έχει καταστεί ακόμα μια εκάστοτε ορισμένη λύση, με αναφορά στα αντικείμενα της εμπειρίας. Η Ιδέα λοιπόν, ταυτίζεται με το πρόβλημα. Το πρόβλημα, δεν είναι η προσωρινή έλλειψη γνώσης που αναμένεται να αποκατασταθεί από μία λύση, αλλά ένα πραγματικό οντολογικό πεδίο. Η σχέση έτσι, μεταξύ της Ιδέας (πρόβλημα) και του εμπειρικού κόσμου (λύση) είναι ανεστραμμένη. Δεν είναι ότι ο εμπειρικός κόσμος δεν ανταποκρίνεται σε μια υπερβατική Ιδέα. Αντίθετα, ο εμπειρικός κόσμος είναι ένα σύνολο λύσεων που παράγονται από εμμενής προβλήματα.

Επειδή λοιπόν, δεν υπαγορεύουν οι ίδιες το αποτέλεσμα, αλλά θέτουν τον «ορίζοντα» εντός του οποίου οι εμπειρικές μορφές μπορούν να διαφοροποιηθούν και να προσδιοριστούν, οι Ιδέες αποκτούν δομοποιητική δύναμη, γιατί οργανώνουν το εμπειρικό πεδίο έμμεσα, μέσω σχέσεων ταυτότητας, ομοιότητας, αναλογίας και αντίθεσης, παρέχοντας ενότητα στα διάσπαρτα δεδομένα. Γι' αυτό ο Deleuze μιλά για τρεις αλληλένδετες στιγμές, εγγενείς της Ιδέας, που βρίσκονται σε μια προβληματική και αντικειμενική ενότητα, α) τη στιγμή του μη προσδιορισμού, β) του προσδιορισμού και γ) της δυνατότητας άπειρου προσδιορισμού⁶⁷. Με αυτόν τον τρόπο, η Ιδέα δεν είναι πια απλώς υπερβατική, όπως στον Kant, αλλά εμμενής, δεν περιορίζεται να θέτει όρια στη γνώση, αλλά λειτουργεί ως γενετική δύναμη που καθιστά δυνατή την ίδια την παραγωγή νοήματος και εμπειρίας. Για αυτό και αυτές οι τρεις στιγμές της Ιδέας καθορίζουν και τα τρία κριτήρια για την εμφάνισή της, δηλαδή 1) την ύπαρξη στοιχείων που δεν έχουν αυτόνομο προσδιορισμό, 2) τη θεμε-

⁶⁴Jovićević, A. (2021). *Concepts Between Kant and Deleuze: From Transcendental Idealism to Transcendental Empiricism*. Epoch Magazine, (41).

⁶⁵Deleuze, G. (1978). *On Kant: Synthesis and Time*. Lecture 1 (14 Μαρτίου). The Deleuze seminars.

⁶⁶Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 224.

⁶⁷Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 225.

λίωση της σημασίας τους μέσα από τις διαφορικές τους σχέσεις, εντός του πεδίου εμμένειας, και 3) τη δυνατότητα πολλαπλών υλοποιήσεων αυτής της σχέσης στον χώρο και τον χρόνο. Το παράδειγμα που αναφέρει ο Deleuze, το οποίο ικανοποιεί και τα τρία κριτήρια, αφορά τις μαρξιστικές κοινωνικές δομές, όπως τις αναλύει ο Althusser⁶⁸. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Althusser όπως είδαμε, ο Marx ασχολείται λιγότερο με τις προσδιορισμένες μορφές που εμφανίζονται εντός της αστικής κοινωνίας, όπως το είδος της εργασίας ή των μέσων παραγωγής. Αντίθετα, επικεντρώνεται στον να αναδείξει τις βαθύτερες δομικές πολιτικές, οικονομικές και ιδεολογικές σχέσεις που συγκροτούν την κυρίαρχη κοινωνική δομή, δηλαδή την αστική κοινωνία, ως τέτοια. Οι δομικές σχέσεις υφίστανται πάντα εμμενώς σε σχέση με την εκάστοτε δομή και υπό τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες εκδηλώνονται με τον έναν προσδιορισμένο τρόπο. Αυτές οι σχέσεις, που είναι διαφορετικά προσδιορισμένες ή επικαθορίζονται όπως θα πει ο Althusser (ακριβώς λόγω της θέσης τους εντός του πεδίου εμμένειας), δεν έχουν νόημα να ειδικωθούν μεμονωμένα, αλλά η ερμηνεία τους εξαρτάται από την ερμηνεία των εκάστοτε ιστορικών συνθηκών εντός των οποίων τις αναλύουμε. Σε αντιπαράθεση λοιπόν με τα τρία κριτήρια που εντοπίζει ο Deleuze: τα στοιχεία της δομής από μόνα τους δεν έχουν νόημα, αλλά αποκτούν νόημα όταν συνάπτουν σχέσεις μεταξύ τους, οι οποίες μπορούν να λάβουν πολλές πραγματικές υλοποιήσεις υπό διαφορετικές οικονομικές, ιδεολογικές και πολιτικές συνθήκες.

Βάση της ανωτέρω ανάγνωσης, για τον Deleuze, οι Ιδέες δεν περιορίζονται σε ένα επίπεδο καθαρής γνώσης, αλλά αποκτούν οντολογική ισχύ. Οι Ιδέες δεν αποτελούν πια σχήματα σκέψης αλλά γίνονται τα οντολογικά πεδία διαφορών από τα οποία παράγεται το πραγματικό και κατ' επέκταση όλες οι εμπειρικές μορφές. Κάθε εμπειρική μορφή συνιστά λύση ενός εμμενούς προβλήματος, που σημαίνει ότι το πραγματικό δεν προϋπάρχει των Ιδεών. Με βάση όλα τα παραπάνω, γίνεται φανερό το πέρασμα από την καντιανή υπερβατική ολότητα στη ντελεζιανή πολλαπλότητα. Εφόσον, όπως είδαμε, οι Ιδέες δεν αντιστοιχούν σε μια ενιαία και τελική λύση, αλλά λειτουργούν ως προβληματικά πεδία που παράγουν πολλαπλές δυνατές εκδοχές στη βάση ενός εμμενούς πεδίου, έτσι η ίδια η πραγματικότητα νοείται ως πολλαπλή. Η πολλαπλότητα δεν είναι λοιπόν άθροισμα από μερικές οντότητες ή στοιχεία, αλλά ο ίδιος ο τρόπος ύπαρξης της Ιδέας: η παραγωγή διαφορικών λύσεων σε ένα ανοιχτό, εμμενές πεδίο, τουτέστιν τα προβλήματα καθαυτά. Ο Deleuze θα πει επομένως ότι «[...] η Ιδέα έχει την διαφορική σχέση σαν αντικείμενό της. Μετά εντάσσει το παραλλαγμένο (*variation*), όχι ως ένα μεταβλητό (*variable*) προσδιορισμό μιας υποθετικά σταθερής σχέσης (“μεταβλητότητα”/“*variability*”), αλλά αντίθετα, ως έναν βαθμό παραλλαγής (*variation*) της ίδιας της σχέσης (“ποικιλία”/“*variety*”) στην οποία “απαντάει” [...]. Αν η Ιδέα εξαλείφει την μεταβλητότητα (*variability*) είναι για χάρη της πολλαπλότητας»⁶⁹.

Το Είναι επομένως, δεν συγκροτείται από σταθερές οντότητες αλλά από διαφορικές σχέσεις, από «πολλαπλότητες» (*multiplicities*) που γεννούν τις μορφές του πραγματικού και δεν είναι απλώς θεωρητικά εργαλεία, αλλά αποτελούν την ίδια τη λογική του πραγματικού, το υπόστρωμα του γίνεσθαι, το υλικό της διαφοράς. Η

⁶⁸Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 229.

⁶⁹Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σσ. 244-245.

έννοια της πολλαπλότητας στον Deleuze, αντλημένη αρχικά από τον Bergson, αποτελεί έναν θεμελιώδη τρόπο κατανόησης του Είναι πέρα από την κλασική μεταφυσική της ενότητας. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή φιλοσοφία που κατανοούσε την πραγματικότητα με όρους σταθερών ουσιών ή ενιαίων ολικοτήτων, η πολλαπλότητα εισάγει μια μη ιεραρχική, μη αναπαραστατική και εμμενή οντολογία, όπου η διαφορά είναι συγκροτητικός όρος και όχι παράγωγο.

Οι πολλαπλότητες, σύμφωνα με τον Deleuze, διακρίνονται σε δύο αλληλένδετους τύπους: τη *συνεχή* και τη *διακριτή* πολλαπλότητα. Η συνεχής πολλαπλότητα αφορά ένα ανοιχτό πεδίο διαφοροποίησης, ένα δυναμικό και μη προσδιορισμένο επίπεδο του Είναι, όπου κυριαρχεί η ποιοτική μεταβολή και η δυναμικότητα. Ταυτίζεται, έτσι, με το πεδίο της Ιδέας, όχι ως στατική μορφή αλλά ως γενετική δύναμη που καθιστά δυνατή την ανάδυση νέων μορφών. Η αξία της έγκειται στις εσωτερικές της σχέσεις και στη δυνατότητα μετασχηματισμού, λειτουργεί με άλλα λόγια, ως πεδίο γένεσης, ως εμμενές υπόβαθρο διαφοροποίησης, από το οποίο η διακριτή πολλαπλότητα αντλεί τις συνθήκες πραγματικής εκδήλωσής της⁷⁰. Αντίθετα, η διακριτή πολλαπλότητα αντιστοιχεί στα αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας: στις μορφές και τις οντότητες που έχουν αποκτήσει συγκεκριμένα, μετρήσιμα χαρακτηριστικά και καθίστανται αντικείμενα εμπειρικής γνώσης και ταξινόμησης⁷¹.

Η συνεχής πολλαπλότητα δεν προηγείται χρονικά ούτε αιτιοκρατικά της διακριτής αλλά συνιστά το πεδίο γένεσης μέσα στο οποίο η διακριτή μπορεί να πραγματωθεί. Η σχέση τους δεν είναι γραμμική ή μεταβατική, αλλά εμμενής: κάθε προσδιορισμένη μορφή παραμένει σχετική ως προς το ανοιχτό πεδίο διαφοροποίησης που τη γεννά. Αυτή η εμμένεια, που αντιτίθεται σε κάθε μορφή εξωτερικής ή εκφραστικής αιτιότητας, υποδεικνύει ότι η πραγματικότητα δεν είναι στατική, αλλά διαρκώς ανοιχτή σε μετασχηματισμούς. Οι ταυτότητες και οι μορφές έχουν πάντοτε προσωρινό χαρακτήρα, καθώς η ύπαρξή τους εξαρτάται από τη συνεχή δραστηριότητα της διαφοράς, από το ίδιο το γίνεσθαι. Για τον Deleuze, το καθοριστικό στοιχείο δεν είναι η αναπαράσταση ήδη δεδομένων μορφών, αλλά η παραγωγή νέων μορφών μέσα από τη διαδικασία της διαφοροποίησης με αποτέλεσμα το εκάστοτε όλον να μην είναι μια προϋπάρχουσα ενότητα, αλλά να προκύπτει μέσα από τον συσχετισμό και την αλληλεπίδραση των πολλαπλοτήτων. Εφόσον κάθε μορφή προκύπτει από το ίδιο το πεδίο διαφοροποίησης, η πολλαπλότητα συνιστά ένα δυναμικό πλέγμα σχέσεων, ένα *καθαρό μωσαϊκό*⁷² του πραγματικού, όπου καμία οντότητα δεν είναι αυτόνομη, αλλά κάθε μία αντλεί την υπόστασή της από τη συμμετοχή της σε ένα συνεχές γίνεσθαι.

Το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία

Όπως είδαμε παραπάνω, οι πολλαπλότητες εκφράζονται με δύο τρόπους. Ως συνεχείς διαθέτοντας μια εσωτερικότητα και εμφανίζουν μια ποιοτική δυναμική και ως διακριτές που διαθέτουν μια εξωτερικότητα, εμφανίζοντας αντίστοιχα μια ποσοτική δυναμική. Είδαμε επίσης, ότι οι πρώτες, είναι οι Ιδέες στην προβληματική μορφή τους, οι οποίες δύναται να καταστούν μετρήσιμες, εκφραζόμενες ως διακριτές. Το

⁷⁰Deleuze, G. & Guattari, F. (1987/2023). *A Thousand Plateaus*. Bloomsbury. σ. 562.

⁷¹Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 240.

⁷²Deleuze, G. & Guattari, F. (1987/2023). *A Thousand Plateaus*. Bloomsbury. ο.π.

συνειρμικό συμπέρασμα στο οποίο θα μπορούσαμε να καταλήξουμε, είναι ότι οι δύο αυτές μορφές εμπίπτουν σε δύο διαφορετικές οντολογικές διαστάσεις. Το ζήτημα όμως είναι πώς ακριβώς εννοούμε τη λέξη *διαφορετικές*.

Ο Deleuze επανεισάγει από τον Bergson τη διάκριση ανάμεσα στο Δυνάμει (virtual) και το Εν Ενεργεία (actual), προκειμένου να περιγράψει τις δύο αλληλοσυμπληρώμενες διαστάσεις της πραγματικότητας. Η διάκριση αυτή δεν αφορά δύο διαφορετικούς κόσμους ή επίπεδα ύπαρξης, αλλά δύο τρόπους του Είναι, δύο όψεις του ίδιου εμμενούς πεδίου γίνεσθαι. Πριν εξετάσουμε τη μεταξύ τους σχέση, είναι αναγκαίο να οριστούν συνοπτικά οι δύο αυτοί όροι.

Για τον Deleuze, το Εν Ενεργεία αναφέρεται σε εκείνο που εκδηλώνεται στη χωροχρονική πραγματικότητα, δηλαδή στις μορφές, τα γεγονότα και τις οντότητες που μπορούμε να αντιληφθούμε εμπειρικά. Αντιστοιχεί, συνεπώς, στη διακριτή πολλαπλότητα, στις προσδιορισμένες μορφές που έχουν λάβει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, καθιστώντας τες μετρήσιμες και αναπαραστάσιμες. Το Δυνάμει, αντίθετα, αφορά το πεδίο από το οποίο οι μορφές αυτές αναδύονται, το πεδίο της συνεχούς πολλαπλότητας ή των προβληματικών Ιδεών, δηλαδή το οντολογικό υπόβαθρο των διαφορικών σχέσεων που καθιστούν δυνατή την ανάδυση του νέου. Το Δυνάμει, συνεπώς, δεν είναι απλώς μια «αποθήκη» ανεκπλήρωτων δυνατοτήτων ούτε μια υποθετική μορφή του πραγματικού. Δεν πρόκειται για κάτι λιγότερο υπαρκτό από το Εν Ενεργεία, αλλά για μια διαφορετική διάσταση της πραγματικότητας. Για να κατανοηθεί αυτή η διάκριση, ο Deleuze ανατρέχει στον Bergson, ο οποίος, στο «Το Δημιουργικό Μυαλό» (1946), ασκεί κριτική στην κοινή αντίληψη που θεωρεί το δυνατό ως μια υποδεέστερη μορφή του πραγματικού. Ο Bergson επισημαίνει: *«Το δυνατό είναι μόνο το πραγματικό με την προσθήκη μιας πράξης του νου που πετάει την εικόνα του πίσω στο παρελθόν μόλις αυτή έχει εκτελεστεί»*⁷³. Αυτό σημαίνει ότι έχουμε την τάση να σκεφτόμαστε το δυνατό ως απλό απομένον μέρος του πραγματικού, το οποίο δεν πραγματοποιήθηκε. Ο Bergson εντοπίζει εδώ μια θεμελιώδη αντίφαση: αν το δυνατό θεωρείται λιγότερο από το πραγματικό, τότε στην ουσία υποθέτουμε ότι υπάρχει μια προϋπάρχουσα πραγματικότητα από την οποία «αφαίρεσε» το μυαλό μας όσες δυνατότητες δεν πραγματώθηκαν. Δεν θα ήταν όμως σε αυτή την περίπτωση η εν λόγω πραγματικότητα πιο «πλούσια» από αυτή στην οποία μόνο μία δυνατότητα πραγματώνεται; Αυτή η αντίφαση, κατά τον Bergson, μπορεί μόνο να ξεπεραστεί αν απομακρυνθούμε από το διαχωρισμό δυνατού και πραγματικού, και κινηθούμε προς μια οντολογική θεώρηση που θα προτάσσει το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία.

Ο Deleuze συνδέει τη διάκριση αυτή με μια μακρά φιλοσοφική παράδοση, ασκώντας κριτική σε εκείνες τις θεωρίες της σκέψης που, από τον Πλάτωνα έως τους μετακαντιανούς, αναγάγουν το πραγματικό σε ένα σύνολο ηθικο-λογικών ή θεολογικών προσταγών. Στη «Διαφορά και Επανάληψη» θα σχολιάσει, ότι η σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας, από τον Πλάτωνα μέχρι τους μετα-καντιανούς, η πορεία της Σκέψης, δηλαδή η διαλεκτική, θεμελιωνόταν *«(σ)το σημείο εκκίνησης που βρίσκεται σε μια «υπόθεση» ή πρόταση της συνείδησης που επηρεάζεται από έναν συντελεστή αβεβαιότητας (όπως με την καρτεσιανή αμφιβολία) και στο σημείο άφιξης*

⁷³Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*. Μτφ. Andison, M. L. New York: The Philosophical Library. σ. 117.

που βρίσκεται σε μια κατεξοχήν ηθική αποδεικτικότητα ή προσταγή (το Ένα Αγαθό του Πλάτωνα, ο μη απατηλός Θεός του καρτεσιανού Cogito, η αρχή του καλύτερου όλων των πιθανών κόσμων του Leibniz, η κατηγορική προσταγή του Kant, ο Εαυτός του Fichte, η «Επιστήμη» του Hegel)»⁷⁴. Αυτό που περιγράφει στην ουσία δεν είναι τίποτε άλλο από την αναγωγή των εμπειρικών αναπαραστάσεων σε γενετικές και επεξηγηματικές αρχές των ίδιων των αναπαραστάσεων. Είναι αυτή η εμπειριστική έλλειψη διάκρισης του αντικειμένου της γνώσης ως Γενικότητα 1 από την παραγόμενη γνώση ως Γενικότητα 3, στην οποία ασκεί κριτική ο Marx και μετέπειτα ο Althusser, με αποτέλεσμα η τελευταία να λογίζεται ως η πραγμάτωση όλων αυτών των ηθικολογικών προσταγών. Κι αυτό, γιατί σε αυτά τα μοντέλα, δεν λαμβάνεται υπόψη η προβληματική ιδιότητα των Ιδεών, ως πεδίο διαφορικών σχέσεων, ως πεδίο δηλαδή το οποίο διέπεται από το διαρκές γίνεσθαι και την εμμενή αιτιότητα, και το οποίο είναι ικανό να γεννήσει το νέο. Είναι σαν να λέμε, ότι η γεωμετρία θα παρέμενε για πάντα ευκλείδεια μιας και μόνο αυτή μπορούμε να συλλάβουμε εμπειρικά.

Όπως είδαμε, η Ιδέα στον Deleuze, ή συνεχής δηλαδή πολλαπλότητα, δεν είναι παρά ένα πλέγμα διαφορικών σχέσεων στη διάσταση του Δυνάμει, οι οποίες εκδηλώνονται σε χωροχρονικές μορφές, σε διακριτές δηλαδή πολλαπλότητες, στη διάσταση του Εν Ενεργεία. Τέτοιες διακριτές πολλαπλότητες είναι οι αναπαραστάσεις και τα εμπειρικά αντικείμενα που προκύπτουν από την ενεργοποίηση των διαφοροποιητικών διαδικασιών. Ο Deleuze, ακολουθώντας αυτή τη συλλογιστική, θα καταλήξει ότι η Ιδέα μπορεί να οριστεί ως δομή⁷⁵. Η δομή αυτή δεν αναφέρεται σε στατικές μορφές ή εξωτερικές αρχές οργάνωσης, αλλά στις εσωτερικές διαφορικές σχέσεις που συνδέουν τα στοιχεία της Ιδέας σε ένα συνεκτικό σύστημα. Με αυτή την έννοια, η δομή εκφράζει την ίδια την οργάνωση της διαφοράς, το δυναμικό υπόβαθρο μέσα από το οποίο προκύπτουν οι καθορισμοί των μορφών. Αν λοιπόν, η συνεχής πολλαπλότητα εμφανίζει δομικότητα, έτσι και η πραγματικότητα του πεδίου εντός του οποίου υπάρχει, δηλαδή του Δυνάμει, είναι και αυτή μια δομή⁷⁶. Εδώ όμως τίθεται κάτι φαινομενικά αντιφατικό. Είπαμε, ότι οποιοσδήποτε προσδιορισμός, εμπίπτει στο πεδίο του Εν Ενεργεία. Πώς γίνεται επομένως να μιλάμε για καθορισμούς; Η απάντηση βρίσκεται στις δύο μορφές καθορισμού που ξεχωρίζει ο Deleuze, τον αμοιβαίο (reciprocal) καθορισμό και τον πλήρη (complete) καθορισμό που ενυπάρχουν εντός του Δυνάμει⁷⁷. Ο αμοιβαίος καθορισμός είναι εκείνη η διαδικασία με την οποία τα διαφορικά στοιχεία μέσα σε μια Ιδέα (συνεχή πολλαπλότητα) προσδιορίζουν το ένα το άλλο αμοιβαία, χωρίς να καθορίζονται από εξωτερικούς παράγοντες. Αυτά τα στοιχεία δεν αποκτούν χαρακτηριστικά από μόνα τους, αλλά μόνο σε σχέση μεταξύ τους. Ο πλήρης καθορισμός, αντίθετα, αφορά το στάδιο κατά το οποίο αυτή η εσωτερική διάρθρωση αποκτά συγκεκριμένη, πραγματοποιημένη μορφή. Είναι το σημείο στο οποίο οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις του Δυνάμει εκδηλώνονται στο επίπεδο του Εν Ενεργεία, δίνοντας γένεση σε ένα προσδιορισμένο αντικείμενο με καθορισμένα γνωρίσματα.

Από ότι φαίνεται λοιπόν, το αντικείμενο λαμβάνει καθορισμούς τόσο στη διάσταση του Δυνάμει όσο και στην διάσταση του Εν Ενεργεία. Αν όμως έχει καθοριστεί μια φορά, πώς γίνεται να καθοριστεί και δεύτερη; Σύμφωνα με τον Deleuze «Πρέπει να αποφεύγουμε να δίνουμε στα στοιχεία και στις σχέσεις που διαμορφώνουν μια δομή,

⁷⁴Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σσ. 257-258.

⁷⁵Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 241.

⁷⁶Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 272.

⁷⁷Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 232.

μια ενεργοποίηση (*actuality*) που δεν έχουν, και να τους παίρνουμε πίσω μια πραγματοποίηση (*reality*) που έχουν»⁷⁸. Αυτή η φράση υποδηλώνει ότι το Δυνάμει είναι πλήρως πραγματικό μετά την ολοκλήρωση των δύο προαναφερθέντων σταδίων (αμοιβαίος και πλήρης καθορισμός) που συγκροτούν τη διαδικασία της αυτογενούς διαφοροποίησης (*differentiation*). Το Δυνάμει έτσι δεν αντιτίθεται στο πραγματικό, αλλά στο Εν Ενεργεία. Το ότι κάτι όμως είναι πλήρες δεν σημαίνει ότι είναι και ολοκληρωμένο (*whole*). Ο πλήρης καθορισμός του αντικειμένου στη διάσταση του Δυνάμει αφορά μόνο την μία πλευρά του αντικειμένου αυτού. Για να ολοκληρωθεί το αντικείμενο (όντας ήδη πραγματικό), πρέπει να ενεργοποιηθεί στο Εν Ενεργεία. Οι καθορισμοί επομένως, που θα λάβει το αντικείμενο στη διάσταση του Εν Ενεργεία, συνιστούν τη διαδικασία της διαφοροποίησης (*differentiation*). Η διαδικασία αυτή δεν είναι ούτε απλή προέκταση ούτε γραμμική μετάβαση από το Δυνάμει στο Εν Ενεργεία. Αντίθετα, το Εν Ενεργεία εκδηλώνει, σε χωροχρονική μορφή, τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις που ήδη πραγματώνονται εντός του Δυνάμει, χωρίς ωστόσο να το εξαντλούν. Έτσι, το Δυνάμει παραμένει ένα πεδίο πραγματικότητας που δεν προηγείται χρονικά του Εν Ενεργεία, αλλά το συνυποστηρίζει εμμενώς, προσφέροντας το δυναμικό υπόβαθρο για την ανάδυση νέων μορφών και καθορισμών.

Η σχέση μεταξύ Δυνάμει και Εν Ενεργεία επομένως, δεν εμφανίζει μια μηχανιστική αιτιότητα ή αναγωγική εξάρτηση, αλλά μια δυναμική εμμενούς αλληλεξάρτησης. Κάθε ενεργοποίηση αποτελεί έκφραση μιας ήδη πραγματικής, αυτογενούς διαδικασίας διαφοροποίησης, ενώ κάθε νέα διαφοροποίηση που ενεργοποιείται, εμπλουτίζει το ίδιο το πεδίο του Δυνάμει, παράγοντας νέες συνθήκες για περαιτέρω ενεργοποιήσεις. Η πραγματικότητα, επομένως, δεν διαρθρώνεται ως διχοτόμηση μεταξύ δυνατότητας και πραγματοποίησης, αλλά ως ενιαίο και αναμφίλεκτο πεδίο εμμένειας, εντός του οποίου το Δυνάμει και το Εν Ενεργεία συνυπάρχουν σε συνεχή αμοιβαίο καθορισμό. Πρόκειται για μια οντολογία όπου, κατά το σπινοζικό πρότυπο, η Υπόσταση δεν προϋπάρχει των τρόπων της, αλλά εκφράζεται εμμενώς μέσα από αυτούς. Με αυτόν τον τρόπο, ο Deleuze αποφεύγει κάθε μορφή υπερβατολογικής διάκρισης και προτείνει ένα ριζικά εμμενές γίνεσθαι, στο οποίο η διαφορά δεν είναι παρά η ίδια η κίνηση της πραγματικότητας να παράγει συνεχώς νέες μορφές ύπαρξης.

Γ. Η γέννηση του Νέου στον Althusser και τον Deleuze

Η θεωρητική συνάντηση Althusser και Machiavelli

Όπως είδαμε παραπάνω, τόσο ο Althusser, με περισσότερο εμφανή τα πολιτικά κίνητρα, όσο και ο Deleuze, εκκινώντας από μια μεταφυσική βάση, επιχείρησαν να πραγματευτούν την έννοια της δομής με τρόπο που να καθίσταται αναγνωρίσιμη η δυνατότητα του μετασχηματισμού της.

Ο Althusser, όπως αναφέραμε, καταφέρνοντας να ξεφύγει από την υπερβατικότητα του κλασσικού δομισμού μέσα από την ανακήρυξη της δομής σε «ανοιχτής», αναλαμβάνει κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του, επηρεαζόμενος ίσως από τα

⁷⁸Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 272.

έργα των Derrida και Deleuze που προηγήθηκαν⁷⁹, ένα εγχείρημα που θέτει στο προσκήνιο έναν παλιό γνώριμο της πολιτικής φιλοσοφίας, τον Machiavelli. Όταν οι κυρίαρχες ερμηνείες επιχειρούσαν να κατονομάσουν τον Machiavelli ως τον θεωρητικό της απολυταρχίας ή του ρεπουμπλικανισμού, ο Althusser θα κατονομάσει τον Machiavelli ως τον θεωρητικό που συνέλαβε το Νέο, το Ξεκίνημα⁸⁰. Και όχι μόνο αυτό, αλλά και ότι ο ίδιος ο φιλόσοφος είναι το Νέο, η φρέσκια ματιά που απομακρύνθηκε από τις ανθρωπολογικές και φυσικοδικαϊκές ερμηνείες των προκατόχων του⁸¹.

Πώς φτάνει όμως ένας φιλόσοφος, που έχει ταυτίσει το όνομά του με τον οπορτουνισμό και τις συντηρητικές πολιτικές προσεγγίσεις, να μετασχηματίζεται στον κατεξοχήν θεωρητικό του Συμβάντος, της ρηξιακής στιγμής που μπορεί να γεννήσει μια νέα πολιτική τάξη; Με έναν περίτεχνο ελιγμό, μέσα από τρεις φαινομενικά αντιπαρατιθέμενες θέσεις, ο Althusser υποστηρίζει ότι ο Machiavelli προτείνει το δικό του μοντέλο πραγμάτωσης της ιστορίας, προτάσσοντας έναν ριζικό υλισμό, που εντοπίζει την ιστορική κίνηση όχι στην αναγκαιότητα, αλλά στην ασυνέχεια, στην τυχαιότητα, στην πολλαπλότητα των συνθηκών και στη δυνατότητα της συνάντησης.

Πιο συγκεκριμένα, η πρώτη θέση του Machiavelli κατά τον Althusser είναι ότι «η πορεία των φυσικών και ανθρώπινων πραγμάτων είναι αμετάλλακτη»⁸². Η δεύτερη θέση που μοιάζει να αντικρούει την πρώτη, είναι ότι όλα είναι μεταβλητά και υποκείμενα μιας απρόβλεπτης αναγκαιότητας⁸³. Η τρίτη θέση είναι η κυκλική θεώρηση της ιστορίας, όπου οι κυβερνήσεις εναλλάσσονται αέναα, από μοναρχία σε τυραννία, από αριστοκρατία σε ολιγαρχία και τελικώς από δημοκρατία σε αναρχία που θα οδηγήσει ξανά στην μοναρχία⁸⁴. Η δομή των εν λόγω θέσεων, φαίνεται να διέπεται από μια σειρά αρνήσεων όπου η επόμενη θέση αρνείται την προηγούμενη. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει ο Althusser, αυτές οι αρνήσεις έχουν στρατηγικό χαρακτήρα, μιας και εξυπηρετούν τον τελικό σκοπό του Machiavelli ο οποίος είναι ο εξής: σε αντίθεση με τους πρότερους φιλοσόφους που κατηγοριοποιούσαν τις μορφές διακυβέρνησης σε καλές και κακές, ο Machiavelli πιστεύει ότι όλες τους είναι ελαττωματικές⁸⁵. Κι αυτό γιατί αυτό που τον απασχολεί δεν είναι οι κυβερνήσεις καθαυτές, αλλά η ικανότητά τους να προσδίδουν διάρκεια και αντοχή στο κράτος. Το κράτος όμως δεν μπορεί να σταθεί διηνεκώς επαναλαμβάνοντας επ'αόριστον τις μορφές διακυβέρνησης που εντάσσονται στον ανωτέρω κύκλο λόγω ακριβώς της

⁷⁹«Αυτά τα θέματα, τα οποία, από τον Νίτσε έως τον Ντελέζ και τον Ντεριντά, από τον Αγγλικό εμπειρισμό (Ντελέζ) στον (με τη βοήθεια του Ντεριντά) Χάιντεγκερ, έχουν γίνει γνώριμα σε εμάς μέχρι τώρα, είναι γόνιμα για κάθε κατανόηση όχι μόνο της φιλοσοφίας, αλλά και όλων των υποτιθέμενων “αντικειμένων” της (είτε είναι η επιστήμη, ο πολιτισμός, η τέχνη, η λογοτεχνία ή οποιαδήποτε άλλη έκφραση της ύπαρξης). Είναι ζωτικής σημασίας για αυτόν τον υλισμό της συνάντησης, όσο καλά και να είναι κρυμμένα πίσω από άλλες έννοιες». Althusser, L. (1993/2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. Επιμ. F. Matheron & O. Corpet. Μτφ. G. M. Goshgarian. London & New York: Verso. σελ. 189.

⁸⁰Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. Επιμ. Matheron, F. Μτφ. Elliott, G. London. New York: Verso. σσ. 6-7.

⁸¹Althusser, L., (1988). *Machiavelli's solitude*. International Journal of Human Resource Management. 17 (4). σσ. 468-479.

⁸²Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 34.

⁸³Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 35.

⁸⁴Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 35-36.

⁸⁵Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 38.

ελαττωματικότητάς τους. Κάποια στιγμή θα καταρρεύσει ή θα κατακτηθεί από ένα άλλο κράτος. Έτσι ο Althusser υποστηρίζει ότι ο Machiavelli βασίζεται σε αυτό το σαθρά θεμελιωμένο μοτίβο της ιστορικής εξέλιξης, για να θέσει τις προϋποθέσεις και να υπερτονίσει την αναγκαιότητα ύπαρξης της μορφής διακυβέρνησης που έχει στο μυαλό του, η οποία θα αποτελεί κάτι ριζικά διαφορετικό από την προηγούμενη τυπολογία που εντοπίζεται στην κυκλική ανάγνωση της ιστορίας.

Ο Althusser θα πει επομένως ότι, αν λάβουμε υπόψη την ενδοκειμενική λειτουργία της κάθε θέσης, θα δούμε ότι: η πρώτη θέση στην ουσία αναφέρεται σε ένα ριζικό υλισμό που θέτει τα θεμέλια της αντικειμενικότητας. Ο κόσμος δηλαδή είναι αυτό που είναι μέσα στην υλικότητά του. Η δεύτερη θέση, δεν αντιπροσωπεύει παρά τον ενδεχομενικό διαλεκτικό καθορισμό αυτής της αντικειμενικότητας⁸⁶, αποφεύγοντας έτσι στο να καταλήξει απλώς σχετικισμός. Η ίδια η αντικειμενικότητα δηλαδή γίνεται κατανοητή ως συνεχής αλλαγή, με την άρνηση εδώ να υπηρετεί τον σπινοζικό της ρόλο όχι ως ακύρωση αλλά ως προσδιορισμός (*omnis determinatio est negatio*). Εδώ, η κοινή χρήση των επιθέτων ενδεχομενικός και διαλεκτικός μοιάζει αρχικά αυτοαναιρετική. Ωστόσο, όπως θα δούμε στην συνέχεια, σε αυτό το σημείο μπορεί να εντοπιστεί η απαρχή μιας νέας οντολογικής ματιάς του Althusser, που αναζητάει κάτι πέρα από τη διαλεκτική, στο ύστερο έργο του για τον Υλισμό της Συνάντησης, έργο άμεσα επηρεασμένο από την ανάγνωση του Machiavelli. Σε μια πρωταρχική επεξήγηση, ο Althusser, θα δει μέσα στον Machiavelli, την τυχαία (ενδεχομενική) αλλά όχι χαοτική συνάντηση των πραγμάτων του κόσμου, χωρίς να αποδέχεται κάποια προϋπάρχουσα αναγκαιότητα ή τελικό σκοπό, αναγνωρίζοντας ωστόσο ότι οι τυχαίες αυτές συναντήσεις εκ των υστέρων μπορούν να αποκτήσουν τη μορφή μιας φαινομενικής αναγκαιότητας, μιας διαλεκτικής αντίφασης που συγκροτείται μέσα στην ίδια την ενδεχομενικότητα. Αν δηλαδή, λαμβάνει χώρα μια επανάσταση, ο Althusser θα έλεγε ότι οι προϋποθέσεις και οι συναντήσεις των συμβάντων που συντελέστηκαν ήταν καθαρά ενδεχόμενα, δεν μπορούν ποτέ να προβλεφθούν. Ωστόσο, μετά την ολοκλήρωσή της και ίσως την πάροδο κάποιων δεκαετιών, η ιστορική μελέτη μπορεί να αποδώσει την πραγμάτωση της επανάστασης σε αυτές τις τυχαίες συναντήσεις, πολλές φορές καθιστώντας τες αναγκαίες συνθήκες πραγμάτωσης κάθε επανάστασης. Τέλος, η τρίτη θέση, αναιρεί τη δεύτερη όχι για να την εξαφανίσει, αλλά πάλι για να την προσδιορίσει, καταφέροντάς το μέσα από τη σύνθεση των δύο πρώτων θέσεων: η διαρκής αλλαγή δεν είναι χαοτική αλλά βασίζεται σε ένα μοντέλο εναλλαγής ορισμένων μορφών διακυβέρνησης, γεγονός που της αποδίδει μιας σχετική σταθερότητα. Έτσι, το αμετάβλητο των πραγμάτων (πρώτη θέση) συναντάει την αέναη ροή (δεύτερη θέση) και το κόστος αυτής της κίνησης είναι ότι ο Machiavelli προς το παρόν πρέπει να σκεφτεί τις ίδιες τις μορφές διακυβέρνησης ως τις μεσολαβητικές δομές μέσω των οποίων εκδηλώνεται η αλλαγή.

Απάντηση στην κριτική της κριτικής του Deleuze στον Hegel

Όπως όμως, όλες οι μέχρι τώρα θέσεις αρνούνται τις προηγούμενές τους, ο Althusser θα υποστηρίξει ότι ο Machiavelli, μια τελευταία φορά, προχωράει σε μια τέταρτη θέση ή μάλλον σε μία άποψη που δεν είναι άλλη από την αναγκαιότητα διάρκειας του Κράτους μέσα από τη διάρρηξη του αμετάβλητου κύκλου των διαρκώς ίδιων και

⁸⁶Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 41.

αναγκαίων επαναστάσεων⁸⁷. Όπως είδαμε όμως, η απάντησή που θα δώσει σε αυτό το οξύμωρο, πώς δηλαδή δεχόμαστε ότι επικρατεί διαχρονικά μια εναλλαγή ελαττωματικών κυβερνήσεων που δεν εξασφαλίζουν τη διάρκεια του Κράτους, παρόλο που είναι αναγκαία, είναι το κάτι ριζικά Νέο, κάτι που δεν έχει υπάρξει μέχρι στιγμής. Δεν υποστηρίζει δηλαδή ότι μπορούμε π.χ. να μετασχηματίσουμε κάποια σημεία στη διακυβέρνηση της αριστοκρατίας ώστε να γίνει καλύτερη. Το παλιό στην πρόταση του Machiavelli εξαφανίζεται παντελώς. Έτσι, εδώ έχουμε μια νέας μορφής άρνηση που επιχειρεί να εξαλείψει την τρίτη θέση όχι απλώς να την προσδιορίσει. Να την εξαλείψει όμως υπό την έννοια να σκεφτεί πέρα από αυτή, όπως θα δούμε. Φαίνεται δηλαδή ότι «Αυτή τη φορά η άρνηση δεν είναι όρος προς όρο - μη Α έναντι Α - αλλά περιλαμβάνει μια ανισότητα: είναι μια θετική αντι-θέση στην οποία ο νέος όρος καθορίζεται όχι από μια απλή τυπική άρνηση αλλά από ένα διαφορετικό περιεχόμενο, που εισάγεται υπό τη μορφή άρνησης»⁸⁸.

Η παραπάνω διατύπωση αναφορικά με αυτή τη νέα άρνηση που επιτελεί τόσο μια νέα λειτουργία όσο φέρει και νέο περιεχόμενο, θυμίζει έντονα την έννοια της διαφοράς στον Deleuze ως ανταπάντηση στην ταυτοτική αναπαράσταση και την εγγεληνική άρνηση. Η άρνηση στον Hegel εμφανίζεται διαλεκτική, που σημαίνει ότι το «Α» παράγει το «μη-Α», και η αντίθεση αυτή οδηγεί σε μια σύνθεση που διατηρεί κάτι από το Α και το μη-Α. Η *Aufhebung* (άρση) χαρακτηρίζεται ακριβώς από αυτήν τη διατήρηση: το «παλιό» ενυπάρχει στο «νέο» υπό την ανωτέρω μορφή, εξασφαλίζοντας τη συνέχεια της λογικής ανάπτυξης του Πνεύματος. Στην περίπτωση του Machiavelli, ωστόσο, η κίνηση της άρνησης που μοιάζει να χρησιμοποιεί, δεν συνίσταται σε μια τέτοια διαλεκτική μετουσίωση. Το «παλιό», δηλαδή οι φθαρτές μορφές διακυβέρνησης που ορίζουν τον αέναο κύκλο, δεν μετουσιώνεται, κινούμενο σε κάποιο ανώτερο επίπεδο ούτε εμπεριέχεται εντός του Νέου. Αντιθέτως, εξαλείφεται ολοκληρωτικά προκειμένου να καταστεί εφικτή η ανάδυση ενός ριζικά άλλου. Το «Νέο» εδώ δεν νοείται ως αποτέλεσμα της εσωτερικής άρσης ενός προηγούμενου όρου όπως στον Hegel («το πράγμα πρέπει να είναι στον εαυτό του η άρνηση κάποιου άλλου [πράγματος]»)⁸⁹, αλλά ως παραγωγή ενός διαφοροποιημένου περιεχομένου που θεμελιώνεται εκτός των όρων του παλιού. Αυτή η λογική παραπέμπει άμεσα στον Deleuze, όπου η «διαφορά» δεν προκύπτει από την άρνηση μιας ταυτότητας, αλλά συνιστά τον ίδιο τον θετικό και παραγωγικό όρο της γένεσης. Έτσι, τόσο στον Machiavelli όσο και στον Deleuze, η τομή με το παλιό αποτελεί ταυτόχρονα και τομή/ρήξη με το διαλεκτικό αδιέξοδο που είναι «αναγκασμένο» να αναπαράγει το παλιό, καθιστώντας δυνατή την εμφάνιση του πραγματικά Νέου.

Ο Deleuze ωστόσο, έχει βρεθεί στο στόχαστρο αρκετές φορές από σημαντικούς σύγχρονους φιλοσόφους όπως ο Houlgate, το Butler και η Malabou, κυρίως σε σχέση με το κατά πόσο η σκέψη του συνιστά πράγματι μια ριζική αποστασιοποίηση από τον Hegel ή εάν, αντίθετα, εμφανίζει ακόμη μια ισχυρή σύνδεση με τη λογική της εγγεληνικής διαλεκτικής⁹⁰. Οι κριτικές τους, εστιάζουν στο γεγονός ότι ενώ ο Deleuze φαίνεται να απορρίπτει τη διαλεκτική λογική της αντίφασης ως κινητήρια αρχή του γίνεσθαι, τελικά θέτει τη θετικότητα της διαφοράς σε αντιπαράθεση με την άρνηση,

⁸⁷Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π.

⁸⁸Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π.

⁸⁹ όπως αναφέρεται στο πρωτότυπο κείμενο του Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press. σελ. 7.

⁹⁰Faucher, K.X. (2010). *Critical Forces: True Critique or Mere Criticism of Deleuze contra Hegel?*. Deleuze Studies, 4(3), σσ. 329-355.

αναπαράγοντας έτσι έναν λογικό δυϊσμό, καθώς η θετικότητα της διαφοράς εξακολουθεί να ορίζεται σε αντιπαράθεση με αυτό που αρνείται, δηλαδή την άρνηση και επομένως δεν απελευθερώνεται πλήρως από το διαλεκτικό πλαίσιο που επιχειρεί να υπερβεί. Έτσι η διαφορά τίθεται όχι ως ριζικά αυτόνομη παραγωγική δύναμη, αλλά ως μια παραλλαγμένη μορφή άρνησης που επιχειρεί να εξαλείψει το παλιό άρα συγκροτείται και με βάση το παλιό. Η παρούσα εργασία δεν μπορεί, λόγω περιορισμών έκτασης, να αναπτύξει εξαντλητικά μια συστηματική αντιμετώπιση όλων αυτών των κριτικών θέσεων. Ωστόσο, θεωρούμε ότι μια κεντρική έννοια του ντελεζιανού έργου, η οποία έχει ήδη απασχολήσει αναλυτικά προγενέστερο κεφάλαιο, δύναται να προσφέρει μια συνεκτική, αν και πρωτόλεια, απάντηση σε αυτές τις ενστάσεις και δεν είναι άλλη από την έννοια της επανάληψης.

Η έννοια της επανάληψης στον Deleuze μπορεί να θεωρηθεί καθοριστική για δύο λόγους που άπτονται άμεσα της παρούσης εργασίας: αφενός, διότι επιτρέπει να αρθεί η σύγχυση στην οποία συχνά εδράζονται οι κριτικές εναντίον του, και αφετέρου, διότι καθιστά δυνατή μια φιλοσοφική γέφυρα ανάμεσα στη σκέψη του Deleuze και εκείνη του Althusser. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μια έννοια που δεν αφορά απλώς την εσωτερική συνεκτικότητα της ντελεζιανής φιλοσοφίας, αλλά επιτρέπει να συλλάβουμε τη συνάρθρωσή της με μια υλιστική κατεύθυνση σκέψης που ενδιαφέρει καίρια την παρούσα εργασία.

Κατ' αρχάς, η επανάληψη συνιστά την κατεξοχήν αντανάκλαση της διαφοράς. Σε αντίθεση με τη διαλεκτική του Hegel, η οποία στηρίζεται σε μια μεταβατική μορφή αιτιότητας (όπου το ένα στοιχείο γεννά το αντίθετό του και αυτό, μέσω της άρσης, οδηγεί σε μια σύνθεση), στην ντελεζιανή επανάληψη, που έχει στον πυρήνα της τη διαφορά καθαυτή, αποκαλύπτεται ότι οι κάθε λογής μεσολαβήσεις, όπως της ταυτότητας, της ομοιότητας, της αναλογίας και της αντίθεσης, δεν είναι παρά επιφανόμενα ενός πρωταρχικού συστήματος διαφοροποίησης⁹¹. Κάθε ερμηνεία επομένως της επανάληψης με βάση τους ανωτέρω δευτερεύοντες οντολογικά όρους, δημιουργεί πλάνες, και δη εμπειριστικές. Κι αυτό γιατί τα εν λόγω επιφανόμενα, δεν εμφανίζονται παρά στη διάσταση της αναπαράστασης, δηλαδή το Εν Ενεργεία, στο οποίο αναδρομικά επιχειρείται να «μολυνθεί» η καθαρή διαφορά, με τις κάθε λογής περιοριστικές θετικότητες. Περιοριστικές από την άποψη της τελεολογίας που θέτει ένα όριο στον ορίζοντα που ανοίγει π.χ. η θετικότητα του Πνεύματος στον Hegel ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας. Για τον Deleuze, το παιχνίδι δεν παίζεται αποκλειστικά ανάμεσα σε τέτοιες θετικότητες, αλλά και σε αυτές, μόνο σε ένα πλαίσιο συσχέτισης με τα συνεπαγόμενα ερωτήματα που τίθενται, θα λέγαμε εδώ τα προβλήματα, τις Ιδέες με την ντελεζιανή ερμηνεία, και τις αποφάσεις που προκύπτουν από αυτά, τουτέστιν τις εκάστοτε λύσεις αυτών⁹². Αυτό το παιχνίδι, μπορεί να νικηθεί μόνο αν επιβεβαιώσουμε την καθολικότητα της τύχης, της ενδεχομενικότητας. Αν αποδεχτούμε την πολλαπλότητα, όλους τους πιθανούς συνδυασμούς της, και όλα αυτά που είναι δυνατόν να προκύψουν. Αν δεν προκαταβάλουμε το μέλλον με τελεολογίες, αλλά αναγνώσουμε το παρόν ως μια τέτοια πολλαπλότητα που εμμένει στον εαυτό της ως παρελθόν και μέλλον

⁹¹Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 149

⁹²Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 148.

ταυτόχρονα⁹³, όντας εσωτερικά διαφοροποιημένη, με την διαφορά να καθίσταται η ίδια η κίνηση του χρόνου, το γίνεσθαι. Δεν είναι έτσι το παρόν που επιστρέφει, αλλά η επιστροφή που συνιστά το παρόν. Χωρίς τον παραδοσιακό χρονικό γραμμικό άξονα, που θέτει δύο σημεία, συνδεδόμενα με τη σχέση αιτίου-αποτελέσματος, γεγονός που προϋποθέτει το θάνατο του ενός μέσα από το ξεπέραςμα του, την άρνησή του, την υπέρβασή του, ο Deleuze θα πει ότι η μόνη ουσιαστική σχέση που έχει μια τέτοια επιστροφή με το θάνατο, είναι ότι δια παντός κηρύττει αφενός «το θάνατο του Ενός ή της ταυτότητας μια υποτακτικής έννοιας, και [αφετέρου] το αρνητικό της συνθήκης που θα συσχετίζε αυτό που επαναλαμβάνεται με το όμοιο και κατ'επέκταση θα διασφάλιζε αυτή την υποταγή»⁹⁴.

Η γενεαλογία της έννοιας της επανάληψης στον Deleuze, εντοπίζεται στην έννοια της αιώνιας επιστροφής του Nietzsche, δηλαδή στην ιδέα ότι το Είναι δεν προκύπτει από μια διαδικασία άρνησης και υπέρβασης, αλλά συνιστά πάντοτε την παραγωγή του ίδιου του γεγονότος ως Νέου, χωρίς της παρεμβολές του αιτιακού εμπειρικού χρόνου. Το Νέο είναι παραχθέν, παραγόμενο και δυνητικά παραχθέν. Στη θέση της άρνησης, ο Deleuze προτείνει μια λογική όπου κάθε γεγονός, κάθε ύπαρξη, κάθε γίνεσθαι διαθέτει τη δική του αυταξία, δηλαδή δεν αντλεί την ύπαρξή του από την αναφορά σε κάτι άλλο, ούτε από τη διαδικασία άρνησης κάποιου προηγούμενου πράγματος. Η αυταξία αυτή συνεπάγεται ότι κανένα πράγμα δεν μπορεί να αναπαραχθεί ή να αντιγραφεί αυτούσιο. Αντίθετα, κάθε πράγμα εμφανίζεται ως μοναδικό και ριζικά Νέο, όχι ως απλή έκφραση ή επανεμφάνιση της διαφοράς, αλλά ως παραγωγική πραγμάτωσή της. Το Νέο, επομένως, δεν είναι το αποτέλεσμα μιας εσωτερικής άρσης του πράγματος ως αντίδραση σε κάποιο εξωτερικό συμβάν που έρχεται να τροποποιήσει το ήδη υπάρχον όπως στον Hegel, αλλά η ίδια η εσωτερική δυνατότητα που ενυπάρχει σε κάθε πράγμα και το συνοδεύει ως όρος της ύπαρξής του. Το Νέο λοιπόν, εκφράζει αυτό που πάντα ενυπάρχει εντός των πραγμάτων και υπό αυτό το πρίσμα το Είναι καθίσταται γίνεσθαι.

Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια του Νέου αποκτά κομβικό ρόλο. Το Νέο, στον Deleuze, δεν είναι απλώς μια καινοτομία ή μια αλλαγή μορφής. Είναι η εσωτερική δυναμική του ίδιου του Είναι, η τάση κάθε ύπαρξης να υπερβαίνει τον εαυτό της χωρίς να προσφεύγει σε κάποια εξωτερική αιτία. Το Νέο είναι πάντοτε προϊόν της ίδιας της επανάληψης, αφού κάθε επανάληψη παράγει κάτι διαφορετικό, μια νέα οργάνωση του υλικού, μια νέα διάταξη των διαφορών. Αυτή η παραγωγική φύση της επανάληψης υπονοεί, όπως είδαμε, ότι το Νέο δε διαδέχεται το παλιό, αλλά συνυπάρχει με αυτό, ως εμμενής δυνατότητα διαφοροποίησης που ενυπάρχει σε κάθε πραγματικότητα. Το Νέο είναι το διαρκώς δυνητικά παρόν, αυτό που βρίσκεται ήδη μέσα στα πράγματα ως ενδεχόμενο ανασχηματισμού, ως δυνάμει διαφοροποίηση. Το γίνεσθαι, επομένως, δεν είναι η μετάβαση από κάτι σε κάτι άλλο, αλλά η ίδια η συνεχής διαφοροποίηση του ίδιου. Αυτή η σύλληψη του Νέου βρίσκει μια σημαντική αντήχηση στη σκέψη του Althusser. Ερμηνεύοντας την υλιστική διαδικασία ως παραγωγή χωρίς υποκείμενο, ο Althusser επισημαίνει ότι «Το Νεό επηρεάζει όλους του καθορισμούς (του πράγματος) και δεν εξαφανίζεται με (το πέραςμα της) στιγμή (ς)

⁹³Mollison, J., (2023). *Gilles Deleuze's Interpretation of the Eternal Return: From Nietzsche and Philosophy to Difference and Repetition*. Στο: Deleuze and Time. Επιμ. Luzecky R & Smith DW. Edinburgh University Press. σ. 83.

⁹⁴Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σ. 147.

αλλά διαρκεί με το ίδιο το πράγμα»⁹⁵. Σε αυτή τη φράση, διαφαίνονται δύο θέσεις: αφενός ότι Το Νέο δεν ενυπάρχει σαν παρελθοντικό κατάλοιπο, όπως στον Hegel, αλλά σαν εμμενής δυνατότητα που αφορά το μέλλον, και η επανάληψη είναι αυτή που του δίνει μορφή. Η διαδικασία της αλλαγής έτσι, δεν νοείται ούτε ως εξωτερική ρήξη αλλά ούτε και ως τελεολογική αναγκαιότητα, αλλά ως εσωτερική ιδιότητα του ίδιου του πραγματικού. Για τον Althusser, όπως και για τον Deleuze, η πραγματικότητα δεν είναι ένα στατικό πεδίο μορφών που δέχονται επιδράσεις από κάποιο εξωτερικό αίτιο, αλλά ένα σύστημα εμμενών σχέσεων μέσα στο οποίο κάθε στοιχείο φέρει εγγενώς τη δυνατότητα μετασχηματισμού του. Το Νέο, επομένως, δεν εμφανίζεται ως αποτέλεσμα μιας πράξης υποκειμενικής δημιουργίας ή μιας ιστορικής τομής που έρχεται από κάποιο επέκεινα, αλλά ως κάτι που αναδύεται από την ίδια τη διαδικασία της παραγωγής, από την εσωτερική δραστηριότητα των σχέσεων που συγκροτούν το πεδίο του πραγματικού. Αφετέρου, η εμφάνιση του Νέου δεν επιδρά μόνο εξωτερικά, μεταβάλλοντας μερικά επιφανειακά γνωρίσματα, αλλά αναδιοργανώνει ολόκληρη τη δομή μέσα στην οποία αυτό προκύπτει. Κάθε πράγμα, είτε πρόκειται για ένα φυσικό αντικείμενο είτε για μια κοινωνική μορφή, ορίζεται από ένα πλέγμα σχέσεων και καθορισμών. Το Νέο, όταν αναδύεται, μετατοπίζει τις ίδιες αυτές σχέσεις, επανακαθορίζοντας τους όρους της ύπαρξης του πράγματος. Το Νέο, λοιπόν, δεν ανήκει σε μια στιγμή που χάνεται, αλλά διαρκεί με το ίδιο το πράγμα, γιατί εγγράφεται μέσα στην ίδια του τη σύσταση, τροποποιώντας διαρκώς το πλέγμα των σχέσεών του. Είναι μια εμμενής χρονικότητα, που δεν εξαντλείται στην αλλαγή των φαινομένων, αλλά συνιστά την ίδια τη δυναμική της ύπαρξης.

Αυτό λοιπόν που φαίνεται να συνδέει και τους τρεις στοχαστές, είναι η άρνησή τους να αποδεχτούν το σχήμα της διαλεκτικής και τη συνακόλουθη εμμονή στην άρνηση ως θεμελιώδεις οντολογικούς όρους της ιστορίας και του πραγματικού (ο Machiavelli φυσικά χωρίς να το γνωρίζει). Η απόρριψη αυτή, ωστόσο, δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως αδυναμία κατανόησης της εμπειρικής λειτουργίας της άρνησης ή της διαλεκτικής μεθόδου. Όλοι τους αναγνωρίζουν ότι, στο επίπεδο της εμπειρίας, μπορεί να παρατηρηθούν διαδικασίες αντίθεσης, αντιπαράθεσης και εναλλαγής καθεστώτων/δομών/συμβάντων. Το κρίσιμο όμως σημείο είναι ότι αυτές οι διαδικασίες δεν συγκροτούν τον οντολογικό πυρήνα του πραγματικού, δεν αποτελούν δηλαδή τις συνθήκες δυνατότητας του ιστορικού γίνεσθαι.

Στον Machiavelli, όπως τον ερμηνεύει ο Althusser, το πρόβλημα της ιστορίας ως έκφραση ενός αέναου κύκλου εναλλαγής ελαττωματικών κυβερνήσεων που δεν εξασφαλίζουν τη διάρκεια του Κράτους, δεν μπορεί να λυθεί με έναν σταδιακό μετασχηματισμό του ήδη υπάρχοντος, αλλά απαιτεί την εμφάνιση του ριζικά Νέου: μιας μορφής που δεν προκύπτει ως άρση του παλιού, αλλά ως τομή, ως ρήξη που το εξαλείφει και «εισάγεται» στο ιστορικό γίνεσθαι ως καθαρή δυνατότητα, πέρα από τα όρια της μέχρι τώρα εμπειρίας. Με παρόμοιο τρόπο, ο Deleuze θα υποστηρίξει ότι «η ιστορία δεν προχωράει μέσω της άρνησης ή της άρνησης της άρνησης, αλλά από την απόφαση προβλημάτων και την κατάφαση των διαφορών [...]. Η θετικότητα είναι πρωταρχική: επιβεβαιώνει τη διαφορά, όταν το αρνητικό είναι μονάχα μια συνέπεια ή μια αντανάκλαση στην οποία η θετικότητα αναπαράγεται [...]. Η αντίφαση δεν είναι το όπλο του προλεταριάτου, αλλά περισσότερο ο τρόπος με τον οποίο η αστική τάξη αμύνεται και διατηρείται»⁹⁶. Η άρνηση, με άλλα λόγια, δεν συνιστά τη μήτρα της

⁹⁵Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. ο.π. σ. 6.

⁹⁶Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. ο.π. σσ. 352-353.

ιστορίας αλλά είναι απλώς μια δευτερογενής μορφή, ένα παράγωγο της ίδιας της θετικής παραγωγής της διαφοράς. Ο Deleuze, όπως και ο Machiavelli, απορρίπτει την άρνηση όχι επειδή παραγνωρίζει την εμπειρική παρουσία της, αλλά επειδή αρνείται να της αποδώσει την οντολογική λειτουργία της θεμελίωσης του πραγματικού. Υπό αυτή την έννοια, ο Deleuze μπορεί να θεωρηθεί ότι προσεγγίζει τον Hegel με τρόπο ανάλογο προς εκείνον του Marx και του Althusser. Και οι δύο τελευταίοι, είχαν τονίσει ότι στον Hegel το συγκεκριμένο φαινόμενο υποτάσσεται στην αφηρημένη ουσία, η οποία εξάγεται από αυτό και στη συνέχεια αναγορεύεται σε γενετική αρχή του. Με άλλα λόγια, ο Hegel μετασχηματίζει την εμπειρική πολλαπλότητα σε ένα ενιαίο λογικό σχήμα, όπου η διαλεκτική λειτουργεί ως αρχή παραγωγής του πραγματικού. Αντίθετα, τόσο ο Deleuze όσο και ο Althusser απορρίπτουν αυτή τη λογική μετατροπής του εμπειρικού σε αφηρημένο, και από εκεί σε γενετικό. Ο πρώτος προκρίνει την κατάφαση της διαφοράς ως πρωταρχικό θετικό όρο της ιστορίας, ενώ ο δεύτερος, ερμηνεύοντας τον Machiavelli, αναδεικνύει την ανάγκη για την εμφάνιση μιας ριζικά νέας πολιτικής τάξης. Στη βάση αυτή καθίσταται δυνατή η φιλοσοφική τους συνάντηση.

Ο Υλισμός τη Συνάντησης και η ντελεζιανή οντολογία

Υπό αυτό το φως, μπορούμε να πούμε ότι ο Althusser και ο Deleuze συγκλίνουν σε μια κοινή αντι-τελεολογική και αντι-ανθρωποκεντρική κατανόηση της γένεσης του Νέου. Και για τους δύο, η πραγματικότητα είναι διαρκώς ανοιχτή, όχι γιατί κινείται προς έναν προκαθορισμένο σκοπό, αλλά γιατί φέρει εντός της την αρχή της μεταβολής. Ο Deleuze, μίλησε όπως είδαμε για το Δυνάμει, το οντολογικό εκείνο πεδίο στο οποίο ενυπάρχουν όλες οι δυνατότητες που περιμένουν να ενεργοποιηθούν στο Εν Ενεργεία. Αυτό που θα επιχειρήσουμε στο παρόν κεφάλαιο, είναι να αναδείξουμε την κοινή κλωστή που συνδέει το Δυνάμει του Deleuze με την έννοια του κενού στον Althusser, όπως εντοπίζεται στο ύστερο έργο του για τον υλισμό της συνάντησης, που δεν είναι άλλη από την ενδεχομενικότητα ως προϋπόθεση για την εμφάνιση του Νέου.

Σύμφωνα με τον Speer⁹⁷, ο Ηγεμόνας αντιπροσωπεύει εκείνο τον κενό πολιτικό χώρο που περιμένει να γεμίσει και να επαναπροσδιοριστεί από τον καθένα από εμάς ως πολιτικοί δρώντες, ή ορθότερα όπως θα υποστήριζε ο Althusser, ως πολιτικές κοινωνικές δομές. Λειτουργεί δηλαδή ως το ανοιχτό εκείνο πεδίο που κρατά ζωντανές όλες τις ενδεχομενικές μορφοποιήσεις του πολιτικού γίνεσθαι. Ο Machiavelli μας δείχνει μέσα από το έργο του, πώς η πολιτική τάξη (ο Ηγεμόνας) προκύπτει όχι από το νόμο ή την ηθική, αλλά από μια ενδεχόμενη συνάντηση μεταξύ των πολιτικών δομών και της συγκυρίας, της τύχης (fortuna), και, ως εκ τούτου, όχι από την απουσία πολιτικής ουσίας αλλά από την απουσία πολιτικής μορφής. Αυτή η ανάγνωση του Machiavelli, οδηγεί τον Althusser σε μια ουσιαστική επαναδιαπραγμάτευση του κλασσικού διαλεκτικού υλισμού και ανοίγει το δρόμο προς τον ενδεχομενικό υλισμό ή υλισμό της συνάντησης.

Κενός χώρος λοιπόν, όπως το κενό στην φιλοσοφία του Επίκουρου στην οποία ανέτρεξε ο Althusser, ίσως όχι τυχαία, αν σκεφτούμε ότι και η διδακτορική διατριβή του Marx αφορούσε τον ίδιο φιλόσοφο. Ο Althusser θα αντλήσει από τον αρχαίο

⁹⁷Speer, R., (2016). *The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci*. Décalages, 2(1), σ.7.

φιλόσοφο την αντίληψή του για την «παρέγκλιση» (clinamen) δηλαδή τις τυχαίες αποκλίσεις που διαταράσσουν την ντετερμινιστική ροή των ατόμων που πέφτουν νομαδικά σαν σταγόνες βροχής στο κενό, οδηγώντας σε νέες και απρόβλεπτες μορφοποιήσεις. Όπως εξηγεί ο Σωτήρης⁹⁸, εδώ η μορφή δεν προϋπάρχει των στοιχείων που τη συνιστούν. Τα στοιχεία κυκλοφορούν χωρίς μορφή, μέσα στο «κενό», μέχρι να συναντηθούν. Η συνάντηση αυτή δεν είναι προδιαγεγραμμένη, δεν υπακούει σε κάποιον υπερβατικό νόμο ή σκοπό. Είναι αστάθμητη, μοναδική και αθεμελίωτη. Βάσει αυτού του θεωρητικού πλαισίου «ξεπηδάει» και ιδέα ότι η ιστορία δεν είναι μια προκαθορισμένη, γραμμική διαδικασία αλλά μάλλον μια σειρά απρόβλεπτων και ενδεχόμενων συναντήσεων.

Η παραπάνω διαπίστωση καθιστά ευκρινέστερο ότι μια διαλεκτική, τουλάχιστον όπως την πραγματεύεται ο Althusser στα πλαίσια των πρώιμων έργων του, εμφανίζει ζητήματα αναφορικά με τη θέση της στο μαρξικό σύστημα. Από κινητήρια δύναμη της ιστορίας στο εγελιανό σύστημα, ο Althusser θα πει ότι στον Marx είναι μέθοδος αποκάλυψης της πραγματικότητας πέρα από τις πλάνες που επιβάλλει η ιδεολογία στα πράγματα, με τη μαρξιστική φιλοσοφία ή διαλεκτικό υλισμό, να αποτελεί εκείνη τη μέθοδο που αποδίδει επιστημονικότητα στα ευρήματα. Το όριο ωστόσο του ανωτέρω συμπεράσματος εμφανίζεται επειδή ακριβώς, αν χρησιμοποιούσαμε ντελεξιανούς όρους, αφορά μόνο το Εν Ενεργεία. Η διαλεκτική εδώ δηλαδή, καταφέρνει μόνο να αποτελεί έναν *ex post* επεξηγηματικό εργαλείο. Τί γίνεται όμως με το οντολογικό έδαφος πάνω στο οποίο ξεδιπλώνονται τα πράγματα; Πώς υπερασπιζόμαστε τον υλισμό και τί επιθετικό προσδιορισμό του αποδίδουμε; Πώς μοναδική αναγκαιότητα αυτού του κόσμου καθίσταται η ενδεχομενικότητα;

Απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, προσπάθησε να δώσει ο Althusser, «ξεθάβοντας» ένα φιλοσοφικό ρεύμα που όπως υποστήριζε είχε χαθεί ή είχε ουδετεροποιηθεί ανά τους αιώνες, έναν υλισμό της συνάντησης, που μετέπειτα θα μετονομάσει αστάθμητο υλισμό, και παρότι υλισμός, φαίνεται αφενός να μην εγκλωβίζεται στην κλασσική υλιστική προσέγγιση των Marx, Engels και Lenin, και αφετέρου, λόγω ακριβώς της επικινδυνότητάς του για τις κυρίαρχες μορφές εξουσίας, φαίνεται να έχει αλλοιωθεί σε ιδεαλισμό της ελευθερίας⁹⁹.

Σύμφωνα με τον Φουρτούνη^{100, 101}, ο Althusser στον ύστερο υλισμό του αστάθμητου, εντοπίζει δύο «επεισόδια», ένα που αφορά την πρωταρχική συγκρότηση μιας ενικής οντότητας, και ένα που αναφέρεται στον απροσδιόριστο χρόνο της αντοχής της και της συντήρησής της. Το πρώτο, ο Althusser το ονομάζει αστάθμητη συνάντηση ενώ για το δεύτερο ο Φουρτούνης προτείνει τον όρο δομική ιστορία. Η δομική ιστορία εδράζεται σαν έννοια στον διακηρυγμένο νομιναλισμό του Althusser που εντοπίζει μονάχα «ενικές ιστορίες»¹⁰², τουτέστιν μόνον ενικότητες που φέρουν η κάθε μία τη

⁹⁸Sotiris, P. (2006). *Contradictions of Aleatory Materialism: on Louis Althusser's later Writings*. Historical Materialism Annual Conference.

⁹⁹Althusser, L., (2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. ο.π. σσ. 167-168.

¹⁰⁰Φουρτούνης, Γ. (2007β). *Δομή, Ιδεολογία και Ιστορία. Στοιχεία για τη θεμελίωση του δομικού μαρξισμού*. Αξιολογικά. 17 (Μαΐος). σσ. 211-234.

¹⁰¹Το ακόλουθο επιχείρημα βασίζεται στην εργασία μου με τίτλο «Η οντολογία της δομής στον ύστερο Αλτουσέρ και το Ντελέζ» για το μάθημα «Δομή, Ιδεολογία και η Απορία του Υποκειμένου στη Σύγχρονη Σκέψη» του ΠΜΣ Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία (Πάντειο Πανεπιστήμιο, Σεπτέμβριος 2024).

¹⁰²Althusser, L. (1997), σ. 8 όπως αναφέρεται στο Φουρτούνης, Γ. (2007α). *Ο ύστερος υλισμός του Α. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή*. Θέσεις. 98 (Ιανουάριος-Μάρτιος).

δική της διακριτή ιστορία. Αυτή η παραδοχή συνεπάγεται σύμφωνα με τον Φουρτούνη, ότι ιστορία υφίσταται εφόσον και όσο ένα ενικό άτομο παραμένει συγκροτημένο ως δομή, με την επακόλουθη δομική αιτιότητα, δηλαδή την προτεραιότητα της δομής επί των στοιχείων της¹⁰³. Πριν επομένως τη σύσταση της δομής, δεν υφίσταται ιστορία. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι όπου δεν υπάρχει ιστορία δεν υπάρχει κίνηση, η ορθότερα δεν υπάρχει η δυνατότητα για κίνηση. Ο Althusser, θα υποστηρίξει ότι αντικείμενο της φιλοσοφίας για τον Spinoza είναι το κενό, τουτέστιν ο Θεός, πέρα από τον οποίο δεν υπάρχει τίποτα¹⁰⁴. Αφού τα άπειρα κατηγορήματα είναι ο Θεός πέρα από τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει κάτι άλλο, βρισκόμενος εκτός κάθε σχεσιακότητας, γίνεται ο ίδιος το τίποτα. Αν λοιπόν ο Θεός είναι η φύση, δηλαδή η ίδια η Ύπαρξη, τότε το μοναδικό οντολογικό έδαφος, είναι το κενό ή το τίποτα. Το κενό και για τον Althusser, είναι το έδαφος που όλα δύναται να υπάρξουν. Είναι εκεί που όλα τα στοιχεία πέφτουν νομαδικά σαν σταγόνες βροχής.

Όταν αυτά τα στοιχεία συναντηθούν, προκύπτουν δομές με στοιχεία συγκροτημένα και συγκεκριμένα, οι οποίες σύμφωνα με τον Φουρτούνη είναι, αν και παραδόξως, αναδραστικά παρούσες κατά τη στιγμή του «δεσίματος»¹⁰⁵. Τίποτε όμως δεν εγγυάται ότι από μια συνάντηση θα προκύψει το οτιδήποτε: «Αυτό σημαίνει ότι κανένας προσδιορισμός του όντος που απορρέει από το “δέσιμο” της συνάντησης δεν προδιαγράφεται, έστω και σε επίπεδο περιγράμματος, στο είναι των στοιχείων που συγκλίνει στη συνάντηση. Το αντίθετο μάλιστα: κανένας προσδιορισμός αυτών των στοιχείων δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί παρά μόνο με την ανάδρομη εργασία από το αποτέλεσμα στο γίνεσθαι, στην αναδρομή του»¹⁰⁶. Αυτή η περιγραφή, και η αναφορά στον προσδιορισμό του όντος, στις δομές δηλαδή που θα ανακύψουν, που για τον Althusser είναι ανοιχτές, χωρίς κέντρο, θυμίζει έντονα την έννοια της πολλαπλότητας στον Deleuze. Η πολλαπλότητα (είτε η συνεχής, είτε η διακριτή) για τον Deleuze, δεν εκφράζει οντολογικά μια αθροιστική ενότητα διάφορων μερών αλλά είναι μια μη αναπαραστατική, μη ιεραρχική οντολογική μορφή, όπου το όλο δεν προηγείται των μερών, και τα μέρη δεν υφίστανται ως σταθερές μονάδες. Για τον Deleuze, η πολλαπλότητα είναι μια σύνθετη δομή, που δεν αναφέρεται σε κάποια πρότερη ενότητα¹⁰⁷. Κι αυτό, γιατί ο συγκροτητικός της όρος είναι η διαφορά, που «ωθεί» τα μέρη σε έναν ενδεχομενικό συσχετισμό, με την πολλαπλότητα να καθίσταται ο ίδιος ο συσχετισμός τους, ο οποίος μετά δύναται να καταστεί μετρήσιμος, λόγω της ανάδειξης της πρόσκαιρης διακριτής δομής που θα ξεπηδήσει (πρόσκαιρης ακριβώς λόγω του διαρκούς γίνεσθαι, της διαρκής δυνατότητας για μετασχηματισμό). Μπορούμε δηλαδή μόνο μέσα από μια αναδρομική ματιά να δούμε το καθαυτό συσχετισμό, αλλά ποτέ να τον προβλέψουμε ή να τον ανάγουμε σε μια εξωτερική αναγκαιότητα. Αν στον Deleuze δηλαδή, η πολλαπλότητα, ως αποτέλεσμα της διαφοροποιητικής διαδικασίας, καθίσταται μετρήσιμη, δηλαδή παρατηρήσιμη ως γνωστικό αντικείμενο από το υποκείμενο, μέσα από την υλικότητά της στο Εν

¹⁰³ Althusser, L. (1994). σ.579 όπως αναφέρεται στο Φουρτούνης, Γ. (2007α). *Ο ύστερος υλισμός του Α. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή*. ο.π.

¹⁰⁴ Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. ο.π.. σσ. 176-177.

¹⁰⁵ Althusser, L. (1994). σ. 555-6 όπως αναφέρεται στο Φουρτούνης, Γ (2007α). *Ο ύστερος υλισμός του Α. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή*. ο.π.

¹⁰⁶ Althusser, L. (2006.) *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. ο.π.. σ. 193.

¹⁰⁷ Roffe, J. (2010). *Multiplicity*. Στο: *The Deleuze Dictionary*. Επιμ. Parr. A. Edinburgh University Press. σ.181.

Ενεργεία, έτσι και στον Althusser, οι ευρύτερες δομές προκύπτουν μέσα από τον συσχετισμό/επικαθορισμό, μερών/μικρο-αντιφάσεων που αντίστοιχα εκφράζονται εντός του πεδίου της ανθρώπινης υλικότητας ή πρακτικής όπως είδαμε. Επιπλέον, και στις δύο αναλύσεις, η μετρήσιμη δομή είναι δεκτική μετασχηματισμού, ακριβώς λόγω της εξάρτησής της από την δομική αιτιότητα που διέπει τη σχέση μεταξύ των μερών και της δομής. Η πολλαπλότητα επομένως και στον Deleuze είναι στην ουσία ένα σύστημα διαφορών, χωρίς κάποιο πρότερο στατικό υπόστρωμα ή κέντρο, όπως ακριβώς η δομή είναι ανοιχτή στον Althusser.

Ταυτόχρονα, όπως το κενό του Althusser, δεν αποτελεί ένα απόλυτο μηδέν αλλά το πεδίο εντός του οποίου μπορεί να αναδυθεί κάθε συνάντηση, έτσι και το Δυνάμει στον Deleuze δεν είναι απλώς μια αφηρημένη δυνατότητα, αλλά συνιστά το πεδίο επί του οποίου αναδύεται η διαφορά για να αποκρυσταλλωθεί εν συνεχεία σε μια ορισμένη μορφή. Το κενό και το Δυνάμει αποτελούν, καθένα στο δικό του θεωρητικό σύστημα, οντολογικές συνθήκες εμμενούς παραγωγής: είναι τα πεδία όπου η μορφή δεν έχει ακόμη παγιωθεί, όπου το γίνεσθαι προηγείται της ύπαρξης των καθορισμένων, σταθερών οντοτήτων. Για τον Althusser, αφενός η συνάντηση είναι πάντα αστάθμητη και δεν υπακούει σε κάποια αιτία ή σκοπό και αφετέρου το αποτέλεσμα της, η συγκρότηση δηλαδή μιας δομής, είναι εξίσου ενδεχομενικό. Κατ' ανάλογο τρόπο, για τον Deleuze, η πραγμάτωση μιας Ιδέας (δηλαδή η ενεργοποίησή της στο Εν Ενεργεία) δεν αποτελεί έκφραση κάποιας τελεολογικής αιτιότητας, αλλά είμαι το παράγωγο κάθε φορά της εκάστοτε διαφορικής επικαθίδρυσης ενός ορισμένου μοτίβου διαφορικών σχέσεων μεταξύ στοιχείων που έχουν συναντηθεί. Και στους δύο, επομένως, η πραγματικότητα δεν είναι ποτέ δεδομένη, αλλά συντίθεται εκ νέου σε κάθε στιγμή μέσα από μια ανοιχτή, ασταθή, ενδεχομενική και εμμενή διαδικασία.

Το κενό του Althusser και το Δυνάμει του Deleuze συναντώνται έτσι στην κοινή τους αντι-ουσιολογική και αντι-τελεολογική θεμελίωση του πραγματικού. Ούτε το ένα ούτε το άλλο είναι υποδοχέας μορφών ή υπόστρωμα ουσιών. Αμφότερα συνιστούν δυναμικά και εμμενή πεδία ενδεχομενικότητας, διεπόμενα από τη διαφορά. Το κενό δεν είναι ανυπαρξία, όπως και το Δυνάμει δεν είναι απλή δυνατότητα, αλλά αυτό που καθιστά δυνατή την ύπαρξη, επειδή ακριβώς δεν προϋποθέτει τίποτα. Για τον Deleuze το Δυνάμει είναι πραγματικό χωρίς να είναι ενεργό, δηλαδή προηγείται της διάκρισης ύπαρξης και ανυπαρξίας, όπως ακριβώς και το κενό του Althusser προηγείται της διάκρισης μεταξύ ύπαρξης και μη ύπαρξης της δομής, τουτέστιν της ανάδειξης της ενικής της ιστορίας. Και στα δύο συστήματα, το πραγματικό αναδύεται από ένα μη-θεμελιωμένο έδαφος, από μια απουσία σταθερού κέντρου, όπου οι διαφορές και οι συναντήσεις αποτελούν τη μόνη μορφή ύλης του κόσμου. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο Deleuze θεμελιώνει το Δυνάμει στη λογική της εμμένειας και της διαφοράς καθαρής, ενώ ο Althusser, κινούμενος εντός μιας υλιστικής οντολογίας, τοποθετεί το κενό στο σημείο της τομής μεταξύ τυχαιότητας και συγκρότησης, εκεί όπου η ύλη αποκτά μορφή όχι επειδή υπακούει σε κάποιο νόμο, αλλά επειδή η ίδια η απουσία νόμου λειτουργεί ως κινητήρια αρχή. Έτσι, το κενό και το Δυνάμει δεν είναι απλώς παράλληλες έννοιες αλλά αποτελούν δύο διαφορετικές εκδοχές μιας κοινής σύλληψης του πραγματικού ως μη-θεμελιωτικού εδάφους, ως ενός πεδίου όπου το Είναι δεν είναι, αλλά γίνεται.

Αντί Επιλόγου: Ταξική πάλη και πολιτική της ενδεχομενικότητας

Σκοπός της παρούσας εργασίας, ήταν να αναδείξει τον τρόπο που η έννοια της ενδεχομενικότητας, αν και όχι πάντα ρητά διατυπωμένη στα έργα των Althusser και Deleuze, δεν αποτελεί ένα δευτερεύον χαρακτηριστικό της πραγματικότητας, αλλά την ίδια τη συνθήκη της δυνατότητας για καθετί που υφίσταται σε αυτή. Ο άνθρωπος προσπαθεί διαρκώς να την οριοθετήσει, να τη συγκρατήσει, αλλά εκείνη πάντα διαφεύγει, γεννώντας το Νέο, το μη οικείο, το πρωτόγνωρο, επαναπροσδιορίζοντας την κλασσική οντολογία, από οντολογία της ουσίας σε οντολογία της διαφοράς. Σύμφωνα με τον Althusser, τα πάντα σε αυτόν τον κόσμο είναι δομές, και η δομή όπως είδαμε δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει ένα κλειστό και οριοθετημένο σχήμα, αλλά μοιάζει περισσότερο να είναι ένα σύνολο πρακτικών που σταθεροποιούνται πρόσκαιρα, μέσα από ενδεχομενικές συναντήσεις. Κάτι αντίστοιχο αποτελεί και η πολλαπλότητα για τον Deleuze. Η ιστορία δεν υπακούει σε κάποια προδιαγεγραμμένη αναγκαιότητα, αλλά σε ασταθείς ισορροπίες, ρήξεις και απρόβλεπτες μετατοπίσεις. Το Νέο δεν προκύπτει από την «άρση» του παλιού, όπως στη διαλεκτική του Hegel, αλλά από την παραγωγή της διαφοράς, από το γεγονός ότι καθετί φέρει τη δυνατότητα να γίνει αλλιώς, να γίνει κάτι που δεν έχει ξαναυπάρξει, επανανοηματοδοτώντας εμμένως την ίδια την Ύπαρξη.

Η πολιτική συνέπεια αυτής της φιλοσοφικής σύλληψης, είναι ότι η ίδια η πολιτική δεν μπορεί να νοηθεί ως εφαρμογή ενός γενικού σχεδίου, ούτε ως το αποτέλεσμα μιας «φυσικής» ωρίμανσης αντιφάσεων. Αντίθετα, πρέπει να κατανοηθεί ως η τέχνη της συγκυρίας, ως πρακτική που αναγνωρίζει την ανοιχτότητα του πεδίου, παρεμβαίνει σε σημεία αστάθειας και δημιουργεί νέους δεσμούς, νέες μορφές και νέες δυνατότητες. Ο Althusser μίλησε για τον «υλισμό της συνάντησης», ο Deleuze για τη δημιουργική δύναμη της διαφοράς αλλά και οι δύο συναντώνται στη θέση ότι το πολιτικό γεγονός είναι απρόβλεπτο, αστάθμητο, αλλά και ριζικά παραγωγικό.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ταξική πάλη δεν μπορεί να ειπωθεί ως μια «αναγκαστική» διαδικασία με προκαθορισμένο αποτέλεσμα. Μέχρι και ο Althusser, πιστός κομμουνιστής και μαρξιστής μέχρι το τέλος της ζωής του, αναγνωρίζει την τελεολογία που υπάρχει στην κυρίαρχη μαρξική θεωρία. Αντίθετα, η ταξική πάλη θα πρέπει να θεωρείται ως το πεδίο όπου η ενδεχομενικότητα πραγματώνεται, εκεί όπου οι συγκρούσεις, οι συμμαχίες και οι παρεμβάσεις μπορούν να σταθεροποιήσουν μια νέα μορφή πολιτικής πρακτικής ή να ανοίξουν δρόμους απελευθέρωσης. Η ενδεχομενικότητα, την οποία η κυρίαρχη εξουσία εργαλειοποιεί για να ενισχύσει την επισφάλεια (στην εργασία, στη ζωή, στο διεθνές πεδίο), δεν είναι μονοπώλιό της. Η αβεβαιότητα που το κεφάλαιο χρησιμοποιεί για να αναπαράγει την κυριαρχία του, μπορεί να μετατραπεί σε όπλο ταξικής πάλης, σε πρακτική που αξιοποιεί την ίδια την αστάθεια των δομών για να δημιουργήσει ρήξεις και νέες μορφές συλλογικοποίησης.

Η ενσωμάτωση της ενδεχομενικότητας ωστόσο στον πολιτικό σχεδιασμό, δεν συνεπάγεται μια πολιτική παθητικής αναμονής του συμβάντος, αλλά μια πολιτική ενεργής παραγωγής συναντήσεων. Πρόκειται για μια στρατηγική που στοχεύει όχι στην πρόβλεψη του αναγκαίου αλλά στη δημιουργία του αδύνατου. Αντί να αναζητούμε τη μία αντίφαση που θα ρίξει τον καπιταλισμό, καλούμαστε να καλλιεργούμε εκείνες τις πρακτικές που μπορούν να γεννήσουν απρόβλεπτες μορφές αγώνα, να πειραματιστούμε με νέες μορφές οργάνωσης και να ανοίξουμε χώρο για την ανάδυση του ριζικά Νέου. Συμπερασματικά λοιπόν, αν κάτι είναι αναγκαίο, αυτό

είναι μόνο το ενδεχόμενο, το τυχαίο, και είναι αναγκαίο ακριβώς για να συνεχίσει να κινείται η ιστορία, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια παρτίδα ασταθών συγκυριών και απρόβλεπτων μετατοπίσεων. Σε μια εποχή λοιπόν, που η κυριαρχία μεταφράζει την ενδεχομενικότητα σε αβεβαιότητα και φόβο, το στοίχημα της ταξικής πάλης είναι να την ανακτήσει ως δυνατότητα, ως θετική δύναμη ικανή να ανοίξει νέους δρόμους χειραφέτησης.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αλτουσέρ, Λ. (1972). *Ο Λένιν και η Φιλοσοφία*. Μτφ. Αμπατζοπούλου, Φ. & Κύρκος, Λ., Ηριδανός. Αθήνα. Διαθέσιμο στο: https://mpineiolibrary.espinblogs.net/files/2015/03/O_Lenin_kai_h_filosofia.pdf (Τελευταία πρόσβαση: 29 Ιουλίου).

Αλτουσέρ, Λ. (1972/1983). *Στοιχεία Αυτοκριτικής*. Μτφ. Καφετζής, Τ. Αθήνα: Εκδόσεις Πολύτοπο.

Αλτουσέρ, Λ. (1978). *Για τον Μαρξ*. Μτφ. Καφετζής, Τ. Αθήνα: Εκδόσεις Γράμματα.

Αλτουσέρ, Λ. κ.α. (2003). *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Μτφ. Δημούλης, Δ., Βαλλιάνος, Χ. & Παπαοικονόμου, Β., Επιμ. Δημούλης, Δ. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

May, T. (2005/2021). *Εισαγωγή στον Ζιλ Ντελέζ*. Μτφ. Στανιμεράκη, Ι. Αθήνα: Εκδόσεις Opposito.

Μπαλτάς, Α. & Φουρτούνης, Γ (1994). *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασσικού μαρξισμού*. Αθήνα: Ο Πολίτης. Διαθέσιμο στο: <https://kokkinogati.files.wordpress.com/2014/08/1-16-cebf-cebbcebf85ceaf-ceb1cebbcf84cebf85cf83ceadcf81-cebaceb1ceb9-cf84cebf-cf84ceadcebbcebf82-cf84cebf85-cebacebbceb1cf83ceb9.pdf> (Τελευταία πρόσβαση: 17 Ιουλίου 2025).

Σωτήρης, Π. (1999). *Η απόπειρα του Λουί Αλτουσέρ να ορίσει το ειδικό πεδίο της φιλοσοφίας και να ανασυνθέσει τη μαρξιστική πρακτική της φιλοσοφίας* (Μη εκδοθείσα Διδακτορική Διατριβή). Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Τμήμα Ψυχολογίας. Διαθέσιμο στο: <https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/11385?lang=el#page/1/mode/2up> (Τελευταία πρόσβαση: 29 Ιουλίου 2025).

Φουρτούνης, Γ. (2007α). *Ο ύστερος υλισμός του Α. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή*. Θέσεις. 98 (Ιανουάριος-Μάρτιος). Διαθέσιμο στο: http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=968:category-968&catid=18&Itemid=113 (Τελευταία πρόσβαση: 29 Αυγούστου 2025).

Φουρτούνης, Γ. (2007β). *Δομή, Ιδεολογία και Ιστορία. Στοιχεία για τη θεμελίωση του δομικού μαρξισμού*. Αξιολογικά. 17 (Μαΐος). σσ. 211-234. Διαθέσιμο στο: <https://pasithee.library.upatras.gr/axiologika/article/view/1740/1671> (Τελευταία πρόσβαση: 29 Αυγούστου 2025).

Φουρτούνης, Γ. (2009). *Η απορία του Υποκειμένου: Φουκώ, Αλτουσέρ, Μπάτλερ. Σύγχρονα Θέματα*. 106 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος). Διαθέσιμο στο: <https://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2020/10/Fourtounis-G.-H-aporia-tou-ypokeimenou.-Foucault-Althusser-Butler.pdf> (Τελευταία πρόσβαση: 29 Αυγούστου 2025).

Φουρτούνης, Γ. (2023). *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δορισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Ξενόγλωσση

Althusser, L. (1988). *Machiavelli's solitude*. *Economy and Society*, 17(4), 468–479. Διαθέσιμο στο: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148800000019> (Τελευταία πρόσβαση: 1 Οκτωβρίου 2025).

Althusser, L. (1993/2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. Επιμ. F. Matheron & O. Corpet. Μτφ. G. M. Goshgarian. London & New York: Verso. Διαθέσιμο στο: <https://kokkinogati.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/philosophy-of-the-encounter.pdf> (Πρόσβαση: 12 Σεπτεμβρίου 2025).

Althusser, L. (2000). *Machiavelli and Us*. Επιμ. Matheron, F. Μτφ. Elliott, G. London. New York: Verso. Διαθέσιμο στο: <https://dokumen.pub/machiavelli-and-us-1859842828-9781859842829.html> (Τελευταία πρόσβαση: 30 Σεπτεμβρίου 2025).

Althusser, L. (2014). *On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses*. Μτφ. Goshgarian G. M. Verso Books. Διαθέσιμο στο: <https://legalform.blog/wp-content/uploads/2017/11/althusser-on-the-reproduction-of-capitalism.pdf> (Τελευταία πρόσβαση: 25 Αυγούστου 2025).

Bachelard, G. (1938/2002). *The Formation of the Scientific Mind. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Μτφ. Jones M.M. Manchester: Clinamen Press. Διαθέσιμο στο: <https://www.topoi.net/wp-content/uploads/2012/12/The-Formation-of-the-Scientific-Mind.pdf> (Τελευταία πρόσβαση: 20 Σεπτεμβρίου 2025).

Baltas, A. (1993). *Looking at Demarcation from a Tilted Angle: Critical Notice on L. Althusser, Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*. *Philosophy of Science*. 60(4). 1993. σσ. 647-659.

Baltas, A. (1995). *Louis Althusser: the Dialectics of Erasure and the Materialism of Silence*. *Strategies*. 9(10). σσ. 152-194.

Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*. Μτφ. Andison, M. L. New York: The Philosophical Library. Διαθέσιμο στο: <https://libarch.nmu.org.ua/bitstream/handle/GenofondUA/27413/f806710d56b11abe3157fdbf83110528.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. (Τελευταία πρόσβαση: 14 Σεπτεμβρίου 2025).

Deleuze, G. (1968/2024). *Difference and Repetition*. Μτφ. Patton P. Bloomsbury Academic.

Deleuze, G. (1978). *On Kant: Synthesis and Time*. Lecture 1 (14 Μαρτίου). The Deleuze seminars. Διαθέσιμο στο <https://deleuze.cla.purdue.edu/lecture/lecture-01-6/>. (Τελευταία πρόσβαση: 09 Σεπτεμβρίου 2025).

Deleuze, G. & Guattari, F. (1987/2023). *A Thousand Plateaus*. Bloomsbury.

Descombe, V. (1979/1998). *Modern French Philosophy*. Μτφ. Scott-Fox, L. & Harding J.M. Cambridge University Press. Διαθέσιμο στο: https://monoskop.org/images/7/7e/Descombes_Vincent_Modern_French_Philosophy.pdf (Τελευταία πρόσβαση: 11 Ιουλίου 2025).

Dosse, F. (1997). *History of Structuralism. Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966*. Μτφ. Glassman, D. Minneapolis. London: University of Minnesota Press. Διαθέσιμο στο: https://monoskop.org/images/0/03/Dosse_Francois_History_of_Structuralism_1_The_Rising_Sign_1945-1966.pdf (Τελευταία πρόσβαση: 12 Ιουνίου 2025).

Faucher, K.X. (2010). Critical Forces: True Critique or Mere Criticism of Deleuze contra Hegel?. *Deleuze Studies*, 4(3), σσ. 329-355.

Homer, S. (2017). *Paris 1955–1968; or, Structuralism*. A Companion to Critical and Cultural Theory. Επιμ. I. Szeman, S. Blacker and J. Sully. Wiley. Διαθέσιμο στο: https://www.researchgate.net/publication/318294810_Paris_1955-1968_or_Structuralism (Τελευταία πρόσβαση: 10 Ιουλίου 2025).

Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University. Διαθέσιμο στο: <https://pdfcoffee.com/hegel-nietzsche-and-the-criticism-of-metaphysics-stephen-houlgate-pdf-free.html> (Τελευταία πρόσβαση: 2 Οκτωβρίου).

Jovićević, A. (2021). *Concepts Between Kant and Deleuze: From Transcendental Idealism to Transcendental Empiricism*. *Epoch Magazine*, (41). Διαθέσιμο στο: <https://epochmagazine.org/41/concepts-between-kant-and-deleuze-from-transcendental-idealism-to-transcendental-empiricism/> (Τελευταία πρόσβαση: 7 Σεπτεμβρίου 2025).

Lewis, W. S. (2005). *Knowledge versus “knowledge”: Louis Althusser on the autonomy of science and philosophy from ideology*. *Rethinking Marxism*, 17(3), σσ. 455-470. Διαθέσιμο στο: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935690500122354> (Τελευταία πρόσβαση: 23 Ιουνίου 2025).

Mollison, J., (2023). *Gilles Deleuze’s Interpretation of the Eternal Return: From Nietzsche and Philosophy to Difference and Repetition*. Στο: *Deleuze and Time*. Επιμ. Luzecky R & Smith DW. Edinburgh University Press. Διαθέσιμο στο: <https://philarchive.org/archive/MOLCG> (Τελευταία πρόσβαση: 4 Οκτωβρίου 2025).

Posselt, G. & Seitz, S. (2020). *Relativism and poststructuralism*. Στο: *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*. Επιμ. Martin Kusch. London/New York:

Routledge. σσ. 133-143. Διαθέσιμο στο:https://www.academia.edu/41638135/Relativism_and_poststructuralism_In_The_Routledge_handbook_of_philosophy_of_relativism_Ed_Martin_Kusch_London_New_York_Routledge_2020_133_143 (Τελευταία πρόσβαση: 22 Ιουνίου 2025).

Resch, R.P. (1992). *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. Berkeley: University of California Press. Διαθέσιμο στο:<https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft3n39n8x3;brand=ucpress> (Τελευταία πρόσβαση: 31 Αυγούστου 2025).

Roffe, J. (2010). *Multiplicity*. Στο: The Deleuze Dictionary. Επιμ. Parr. A. Edinburgh University Press. σσ. 181-182. Διαθέσιμο στο: <https://chilonas.com/wp-content/uploads/2018/11/thedeleuzedictionary.pdf> (Τελευταία πρόσβαση 12 Οκτωβρίου 2025).

Saussure, F. (1959). *Course in General Linguistics*. Επιμ. Bally, C., Sechehaye, A. & Reidlinger, A., Μτφ. Baskin, W. New York: The Philosophical Library. Διαθέσιμο στο:https://ia600204.us.archive.org/0/items/SaussureFerdinandDeCourseInGeneralLinguistics1959/Saussure_Ferdinand_de_Course_in_General_Linguistics_1959.pdf (Τελευταία πρόσβαση: 10 Ιουνίου 2025).

Smith, D. W. (2005). *Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and the Calculus*. Στο: Daniel, S. H., Current continental theory and modern philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. Διαθέσιμο στο: <https://philarchive.org/rec/SMIDOL> (Τελευταία πρόσβαση: 1 Σεπτεμβρίου 2025).

Smith, D.W. (2006). *Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas*. Deleuze and philosophy. Επιμ. Constantin V. Boundas. Edinburgh: Edinburgh University Press. σσ. 43-61. Διαθέσιμο στο:https://www.academia.edu/17043817/Deleuze_Kant_and_the_Theory_of_Immanent_Ideas (Τελευταία πρόσβαση: 5 Σεπτεμβρίου 2025).

Smith, S. B. (1984). *Althusser and the overdetermined self*. The Review of Politics, 46(4), σσ. 516-538. Διαθέσιμο στο: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/althusser-and-the-overdetermined-self/AAD367A7421A9A570DCC5D07378A34A3> (Τελευταία πρόσβαση: 29 Ιουλίου 2025).

Sotiris, P. (2006). Contradictions of Aleatory Materialism: on Louis Althusser's later Writings. Άρθρο που παρουσιάστηκε στο Historical Materialism Annual Conference. Διαθέσιμο στο: <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Article-Sotiris.pdf> (Πρόσβαση: 19 Μαρτίου 2025).

Speer, R. (2016). *The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci*. Décalages, 2(1), σσ. 1-15. Διαθέσιμο στο: <https://core.ac.uk/download/pdf/73345866.pdf> (Τελευταία πρόσβαση: 20 Αυγούστου 2025).

Verikukis, H. (2008). *Knowledge versus "Knowledge": Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy from Ideology-A Reply to William S. Lewis*. Rethinking Marxism, 21(1). σσ. 67-84. Διαθέσιμο στο:

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935690802542440> (Τελευταία πρόσβαση: 4 Αυγούστου 2025).

Widder, N. (2020). *The Univocity of Substance and the Formal Distinction of Attributes: The Role of Duns Scotus in Deleuze's Reading of Spinoza*. *Parrhesia*, (33).

Διαθέσιμο στο: https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2023/07/parrhesia33_widder.pdf (Τελευταία πρόσβαση: 2 Οκτωβρίου 2025).