



# Η φιλοσοφία της ενατένισης και οι σκοποί



γράφει ο ΜΠΑΜΠΗΣ ΣΥΡΙΟΠΟΥΛΟΣ

Στην αφετηρία του παρόντος κειμένου βρίσκεται ο «υλισμός της συνάντησης», όπως ορίστηκε από τον Λουί Αλτουσέρ, με ιδιαίτερη αναφορά στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Στην ίδια κατεύθυνση ο Ζιλ Ντελέζ και ο Αντόνιο Νέγκρι απορρίπτουν την τελεολογία στην ιστορία, προκρίνουν την κατάφαση, τη θετικότητα και την εμμένεια έναντι της άρνησης. Η πρόσληψη του Σπινόζα, παρόμοια και στους τρεις στοχαστές παρέχει τη βάση για μια ιδιαίτερη ερμηνεία των παραπάνω όρων καθώς και την απόρριψη από μέρους τους της συνειδητής δράσης στην ιστορία, την ύπαρξη ή την ανάγκη κοινωνικών και πολιτικών υποκειμένων με καθολικά σχέδια. Οι φιλοσοφικές αυτές προτιμήσεις και η νοηματοδότηση των όρων καταλήγουν σε σημαντικά πολιτικά συμπεράσματα σχετικά με την ιστορία και τις τροπικότητές της, τους κοινωνικούς αγώνες και τα αποτελέσματά τους, εντέλει σχετικά με την μακροήμευση ή όχι του σύγχρονου καθολικού καπιταλισμού.

## Τελεολογία και αιτιοκρατία

Κατά το πρώτο μισό της δεκαετίας του 1980 ο Λουί Αλτουσέρ όρισε την έννοια «ενός υλισμού της συνάντησης», επομένως του αστάθμητου και της ενδεχομενικότητας, ο οποίος αντιτίθεται ως τελείως διαφορετική σκέψη στους διάφορους κα-

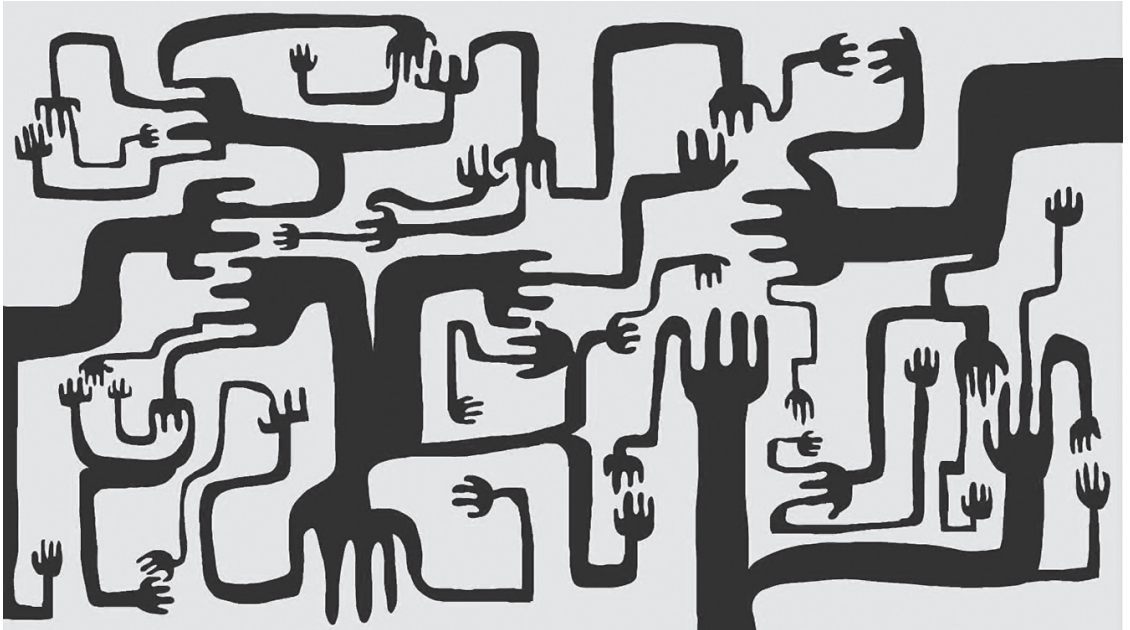
ταγεγραμμένους υλισμούς, συμπεριλαμβανομένου του υλισμού που συνήθως αποδίδεται στον Μαρξ, τον Ένγκελς και τον Λένιν, ο οποίος, όπως κάθε υλισμός της ορθολογιστικής παράδοσης, είναι ένας υλισμός της αναγκαιότητας και της τελεολογίας, δηλαδή μια μετασχηματισμένη και μεταμφιεσμένη μορφή ιδεαλισμού» (Althusser, 2018: 32). Ο Αλτουσέρ

απορρίπτει κάθε φιλοσοφία της Ουσίας, του Λόγου και αναπόφευκτα, σύμφωνα με τον ίδιο, του Τελικού Σκοπού, υπέρ μιας φιλοσοφίας που «αρνείται το Όλο και κάθε Τάξη», «υπέρ της διασκόρπισης και της αταξίας» (Althusser, 2018: 59). Ο πυρήνας της θεώρησης αυτής είναι ο παρακάτω: «Επίσης, θα πούμε ότι ο υλισμός της συνάντησης έγκειται καθ' ολοκληρίαν στην άρνηση του Τελικού Σκοπού, στην άρνηση κάθε τελεολογίας, είτε είναι ορθολογική, είτε εγκόσμια, είτε ηθική, είτε πολιτική, είτε αισθητική. Τέλος, θα πούμε ότι ο υλισμός της συνάντησης δεν είναι ο υλισμός ενός υποκειμένου (είτε πρόκειται για τον Θεό είτε για το προλεταριάτο) αλλά μιας διαδικασίας χωρίς υποκείμενο, η οποία όμως επιβάλλει στα υποκείμενα (άτομα ή άλλα) επί των οποίων κυριαρχεί την τάξη της ανάπτυξής της, χωρίς προσδιορισμό τελικό σκοπό» (Althusser, 2018: 61).

Το ζήτημα της κατεύθυνσης των φυσικών και των ανθρώπινων πραγμάτων δεν ήταν καινούργιο, έχει μεγάλη ιστορία. Η αντίληψη της σιδερένιας αναγκαιότητας, που οδηγεί στο σοσιαλιστικό μέλλον ήταν κυρίαρχη και στον ορθόδοξο μαρξισμό της Β' Διεθνούς και στον σοβιετικό ορθόδοξο μαρξισμό που ακολούθησε. Στη θέση του Θεού (ή των θεών) που κατεύθυναν τη φύση και τις ανθρώπινες υποθέσεις από ψηλά, μπήκαν οι απαρέγκλιτες νομοτέλειες της ιστορίας που, σαν τις φυσικές ομολογές τους, αποφάσιζαν ντετερμινιστικά (αιτιοκρατικά) τι θα γίνει και τι δεν θα γίνει. Εξάλλου υπήρχαν κι άλλες φιλοσοφίες της ιστορίας με βάση τις οποίες τα ιστορικά πράγματα είχαν ένα συγκεκριμένο σκοπό («τέλος»), είτε ήταν η αυτοπραγμάτωση της Ιδέας (Χέγκελ), είτε η ευημερία της ανθρωπότητας μέσω της τεχνικής προόδου. Σ' αυτές τις φιλοσοφίες της ιστορίας οι άνθρωποι, οι κυβερνήσεις κι οι μονάρχες, τα έθνη και οι τάξεις, οι στρατηγικοί και οι στρατιώτες είχαν τις επιδιώξεις και τους σκοπούς τους, ατομικούς και συλλογικούς, αλλά χωρίς να το ξέρουν εξυπηρετούσαν ένα μεγάλο σχέδιο, διαφορετικό από ή και αντίθετο με τα δικά τους («ετερογονία των σκοπών»).

Ο Αλτουσέρ ανατρέχει προνομιακά στον Σπινόζα, καθώς εκεί βρίσκει τον αποκλεισμό «κάθε τελικής σκοπιμότητας, κάθε θρησκείας και κάθε υπερβατικότητας» (Althusser, 2018: 47). Όντως ο Σπινόζα υποστηρίζει «ότι η φύση δεν έχει κανένα προδιαγεγραμμένο τελικό σκοπό και ότι όλα τα τελικά αίτια δεν είναι παρά ανθρώπινες μυθοπλασίες» (Σπινόζα, 2009: 136) δίνοντας και την εξήγηση γιατί αυτή η πλάνη είναι τόσο διαδεδομένη ανάμεσα στους ανθρώπους: «Διότι, αφού θεώρησαν τα πράγματα ως μέσα, δεν μπορούσαν να πιστέψουν ότι έγιναν από μόνα τους· αλλά, από τα μέσα που παρασκευάζουν συνήθως για τον εαυτό τους, πήγαν και συμπέραναν ότι υπάρχει κάποιος ή κάποιοι διοικητές της φύσης, προικισμένοι με ανθρώπινη ελευθερία, που φρόντισαν τα πάντα για τους ανθρώπους και έκαναν τα πάντα για τις ανάγκες τους» (Σπινόζα, 2009: 134). Εδώ, πρέπει να σημειωθεί ότι στη φύση συμπεριλαμβάνει αδιαφοροποίητα και τους ανθρώπους (Σπινόζα, 2009: 231). Ο Σπινόζα παρουσιάζει τη δική του εκδοχή της «οντολογικής απόδειξης» για την ύπαρξη του Θεού (Σπινόζα, 2009: 91), κοινό τόπο από τον Άνσελμο του Καντέρμπουρι του 11ου αιώνα μέχρι τον Χέγκελ. Ωστόσο, ο Θεός του ήταν πολύ διαφορετικός από αυτούς της εβραϊκής κοινότητας του Άμστερνταμ ή της Καθολικής Εκκλησίας ή των σκληροπυρηνικών καλβινιστών της εποχής του (17ος αιώνας). Όπως έλεγε «ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων» (Σπινόζα, 2009: 109), δεν υπάρχει δηλαδή πάνω ή πριν από τα πράγματα αλλά μέσα τους, δεν είναι «διοικητής» του κόσμου αλλά ο κόσμος ο ίδιος. Ο κόσμος δεν έχει υπερβατικούς σκοπούς. Επειδή ένα δέντρο κατάληξε να γίνει καυσόξυλο δεν σημαίνει ότι φύτρωσε γι' αυτό το σκοπό, επειδή η εισβολή των γερμανικών φυλών στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία τον 5ο αιώνα οδήγησε τελικά στην ευρωπαϊκή φεουδαρχία δεν σημαίνει ότι ο Οδός ακρος υπηρέτούσε αυτό το σχέδιο.

Ο Μαρξ έχει κατηγορηθεί (όχι τελείως αδικαιολόγητα) για την αντίληψη ενός



ιστορικού αυτοματισμού, αυτού της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και της σύγκρουσής τους με τις παραγωγικές σχέσεις, με βάση την *Εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. Ωστόσο, το σύνολο του έργου του Μαρξ, καθώς και η πολιτική του δράση, δεν ταιριάζει καθόλου με την αντίληψη της κοινωνικής επανάστασης ως νομοτελειακή, οιονεί φυσική, διαδικασία. Όπως έγραψε στη *Γερμανική Ιδεολογία*: «Η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επαλληλία των μεμονωμένων γενεών, από τις οποίες η καθεμιά εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που τις έχουν μεταβιβάσει οι άλλες, [...] πράγμα το οποίο μπορεί να διαστρεβλωθεί τώρα θεωρησιακά με τέτοιο τρόπο, ώστε η ύστερη ιστορία να καταστεί σκοπός της πρότερης, φέρ' ειπείν ότι η ανακάλυψη της Αμερικής καθίσταται σκοπός που εξωθεί στο ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης, με αποτέλεσμα η ιστορία να διατηρεί τους διακριτούς σκοπούς της και να καθίσταται “ένα πρόσωπο δίπλα σε άλλα πρόσωπα” (όπως: “αυτοσυνείδηση, κριτική, Μοναδικός” κ.λπ.), ενώ αυτό που υποδεικνύεται με τις λέξεις “προσδιορισμός”, “σκοπός”, “σπέρμα”,

“ιδέα” της πρότερης ιστορίας δεν είναι παρά τίποτε άλλο από μια αφαίρεση από την ύστερη ιστορία, μια αφαίρεση από την ενεργό επιρροή που ασκεί η πρότερη ιστορία στην ύστερη» (Marx, 2014: 386). Αλλιώς: «Η ιστορία δεν είναι άλλο παρά η δραστηριότητα του ανθρώπου, που επιδιώκει τους σκοπούς του» (Μαρξ-Ένγκελς, χ.χ.έ.: 115). Όπως βλέπουμε ο Μαρξ απορρίπτει με σαφήνεια κάθε υπερβατική τελεολογία στην ιστορία *υπέρ της σκόπιμης δράσης των ιδίων των ανθρώπων*. Η αντίληψη των σιδερένιων νομοτελειών επικράτησε στον ορθόδοξο μαρξισμό της Β' και της Γ' Διεθνούς αλλά ποτέ χωρίς αντίπαλο. Ο ίδιος ο Μαρξ, ο Λένιν, η Ρόζα Λούξεμπουργκ, ο Λούκατς και άλλοι μαρξιστές έδειξαν άλλους δρόμους για την ιστορική δράση πέρα από τον παραγωγιστικό ντετερμινισμό.

## Τα σχέδια και η εμφάνιση

Οι Αλτουσέρ, Ντελέζ και Νέγκρι δεν ακολουθούν κανένα τέτοιο δρόμο γιατί είναι αντίθετοι όχι μόνο σε υπερβατικούς σκοπούς αλλά σε κάθε σκοπό απ' όπου κι αν

προέρχεται («είτε πρόκειται για το Θεό είτε πρόκειται για το προλεταριάτο») και σε κάθε υποκείμενο. Αυτή η αντίληψη οδηγεί σε μια προνομιακή σχέση με τη σπινοζική οντολογία. Σ' αυτό το σημείο ο Ζιλ Ντελέζ, στο δικό του βιβλίο για τον Σπινόζα είναι αναλυτικός: «Υπάρχουν δύο σφόδρα αντικρουόμενες αντιλήψεις της λέξης “σχέδιο”, ή της ιδέας του σχεδίου, ακόμη κι αν οι δύο αυτές αντιλήψεις αναμειγνύονται μεταξύ τους, και αν περνάμε από τη μια στην άλλη ασυναίσθητα. Ονομάζουμε θεολογικό σχέδιο κάθε οργάνωση που έρχεται από ψηλά και αναφέρεται σε μια υπερβατικότητα, έστω και κρυμμένη: σχέδιο στο μυαλό ενός θεού, αλλά επίσης εξέλιξη στα υποτιθέμενα βάθη της Φύσης, ή ακόμη οργάνωση της εξουσίας μιας κοινωνίας. Ένα τέτοιο σχέδιο μπορεί να είναι δομικό ή γενετικό, και τα δύο συγχρόνως. Αφορά πάντα τις μορφές και τις αναπτύξεις τους, τα υποκείμενα και τους σχηματισμούς τους. Ανάπτυξη μορφών και σχηματισμός υποκειμένων: αυτός είναι ο βασικός χαρακτήρας του πρώτου είδους σχεδίου. Είναι επομένως ένα σχέδιο οργάνωσης και ανάπτυξης. Και άρα θα είναι πάντα, ό,τι κι αν λέει κανείς, ένα σχέδιο υπερβατικότητας που κατευθύνει τόσο τις μορφές όσο και τα υποκείμενα, και που μένει κρυμμένο, που δεν δίδεται ποτέ, που μπορούμε μόνο να το μαντέψουμε, να το συμπεράνουμε, να το συναγάγουμε βάσει αυτού που δίνει. Και πράγματι, διαθέτει μία επιπλέον διάσταση, συνεπάγεται πάντα μία διάσταση επιπρόσθετη στις διαστάσεις αυτού που δίδεται. Απεναντίας ένα επίπεδο εμμένειας δεν διαθέτει καμία επιπρόσθετη διάσταση: η διαδικασία σύνθεσης πρέπει να νοείται για τον εαυτό της, μέσω αυτού που δίνει, μέσα σ' αυτό που δίνει. Είναι ένα σχέδιο σύνθεσης, όχι οργάνωσης ή ανάπτυξης. [...] Δεν υπάρχει πια μορφή, υπάρχουν μόνο σχέσεις ταχύτητας ανάμεσα σε απειροελάχιστα σωματίδια μιας αμορφοποίησης ύλης. Δεν υπάρχει πια υποκείμενο, υπάρχουν μονάχα ατομικευτικές εμπνηματικές καταστάσεις της ανώνυμης ισχύος» (Ντελέζ, 1996: 187).

Εδώ θεολογικό ονομάζεται οποιοδήποτε σχέδιο σχηματίζει υποκείμενα και μορφές, αποβλέπει στην «οργάνωση της εξουσίας μιας κοινωνίας», οργανώνει και αναπτύσσει. Το δεύτερο «σχέδιο εμμένειας» δεν αναπτύσσει, ούτε οργανώνει, μόνο συνθέτει, δεν έχει υποκείμενο αλλά απειροελάχιστα σωματίδια με «ατομικευτικές» καταστάσεις. *Το δεύτερο σχέδιο δεν είναι σχέδιο γιατί κανείς δεν σχεδιάζει τίποτα.* Στο εκτεταμένο απόσπασμα από τον Ντελέζ έχει συμβεί μια σοβαρή αλλαγή σημασίας των όρων «υπερβατικό» και «εμμένεις». Η έννοια του υπερβατικού («θεολογικό») δεν αναφέρεται μόνο σε ό,τι εκπορεύεται από πάνω από το συγκεκριμένο επίπεδο (της κοινωνίας ή της ανθρωπότητας), αλλά και σε ό,τι εκπορεύεται από ένα εγκόσμιο υποκείμενο, όταν στοχεύει σε μια συνολική αλλαγή ενεργοποιώντας μια διαδικασία που ταυτόχρονα με τον κόσμο αλλάζει ταυτόχρονα και το υποκείμενό της. Από την άλλη πλευρά, εμμένεις δεν είναι απλά το εγκόσμιο, αλλά και ό,τι μη αποβλέποντας σε κάτι ριζικά διαφορετικό, «δεν διαθέτει καμία επιπρόσθετη διάσταση». *Εμμένειαι, κατά τον Ντελέζ, μάλλον σημαίνει ότι κανείς δεν κινδυνεύει να βρεθεί κάπου αλλού από εκεί που βρίσκεται ήδη.* Αυτή η πολύ σημαντική νοηματική μετατόπιση θεμελιώνεται στον Σπινόζα.

## Η ελευθερία

Για τον φιλόσοφο από το Άμστερνταμ ο Θεός είναι η μοναδική «Υπόσταση» και περιλαμβάνει τα πάντα (Σπινόζα, 2009: 96, 97). Η «έκταση» (η υλικότητα των πραγμάτων) και η «σκέψη» (το σύνολο των σκέψεων) είναι «κατηγορήματα» του Θεού. Από την άπειρη φύση του απορρέουν «αναγκαία [...] τα πάντα, με τον ίδιο τρόπο που από τη φύση του τριγώνου έπεται ανέκαθεν και εσαεί ότι οι τρεις γωνίες του ισούνται με δύο ορθές» (Σπινόζα, 2009: 107). Καθώς ο Θεός υπάρχει και ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, «στη φύση των πραγμάτων

δεν υπάρχει τίποτα ενδεχόμενο» (Σπινόζα, 2009: 120). «Ο Θεός δεν πράττει από ελευθερία βούλησης» (Σπινόζα, 2009: 124) και τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς από ό,τι είναι.

Όσον αφορά την ανθρώπινη ελευθερία, «οι άνθρωποι σφάλλουν στο ότι νομίζουν πως είναι ελεύθεροι, γνώμη που έγκειται μόνο στο ότι έχουν συνείδηση των ενεργειών τους και άγνοια των αιτίων από τα οποία καθορίζονται» (Σπινόζα, 2009: 196). Εξάλλου, όλα τα πράγματα (μαζί και οι άνθρωποι) προσπαθούν να *εμμείνουν* στο είναι τους (Σπινόζα, 2009: 245) και «δεν μπορούν να κάνουν άλλο από αυτό που έπεται κατ' ανάγκη από την καθορισμένη φύση τους» (Σπινόζα, 2009: 246). Επίσης, «κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο» (Σπινόζα, 2009: 244). Ο άνθρωπος «όπως δεν έχει καμιά αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ύπαρξης, έτσι δεν έχει και καμιά αρχή ή κανέναν τελικό σκοπό ενέργειας» καθώς έχει μεν συνείδηση των ενεργειών και των ορέξεών του, αλλά αγνοεί τα αίτια από τα οποία καθορίζεται να ορέγεται κάτι (Σπινόζα, 2009: 345). Καλό είναι το ωφέλιμο καθώς «η προσπάθεια για *αυτοσυντήρηση* είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής» (Σπινόζα, 2009: 374).

Με τη μέχρι τώρα ανάγνωση του Σπινόζα, οι άνθρωποι όπως και όλα τα πράγματα ξεδιπλώνουν τις ιδιότητες που απορρέουν αναγκαία από την ουσία τους, επιβεβαιώνουν τη φύση τους, επιδιώκουν την αυτοσυντήρησή τους, καταφάσκουν τον εαυτό τους ενώ συγκρούονται με οτιδήποτε εξωτερικό τους απειλεί, καθώς μόνο απ' έξω μπορούν να καταστραφούν. Οι επιθυμίες είναι μόνο συνείδηση των ορέξεών τους και η συνείδηση πηγή αυταπατών και ονείρων. Οι άνθρωποι νομίζουν ότι αποφασίζουν με την ελεύθερη βούλησή τους αλλά υπακούν στην εσωτερική τους αναγκαιότητα, νομίζουν ότι έχουν σκοπούς αλλά απλά επιδιώκουν να ικανοποιήσουν τις ορέξεις τους, νομίζουν ότι είναι ενάρτετοι ενώ προσπαθούν απλά να ζήσουν. Δεν υπάρχει κανένα επουράνιο σχέδιο αλλά υπάρχει η σιδερένια αναγκαιότητα

για την αυτοσυντήρηση του κάθε ανθρώπου. Η κατάφαση και η θετικότητα έγκεινται στη φύση του κάθε πράγματος ενώ η άρνηση έρχεται απ' έξω, συνίσταται σε ό,τι το πράγμα δεν είναι και σε ό,τι το πράγμα δεν έχει. *Τίποτα δεν ξεφεύγει από τον εαυτό του, οι άνθρωποι κάνουν ό,τι είναι*. Όπως λέγεται, «η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος» (Σπινόζα, 2009: 245).

Ο Μαρξ ορίζει τη διαφορά του ανθρώπου από το ζώο: «Το ζώο είναι άμεσα ένα και το αυτό με τη βιοτική δραστηριότητά του. Δεν διακρίνεται από αυτήν, είναι *αυτή*. Ο άνθρωπος καθιστά την ίδια τη βιοτική δραστηριότητά του αντικείμενο της βούλησης και της συνειδήσής του. Έχει συνειδητή βιοτική δραστηριότητα» (Marx, 2014: 254). Αντίθετα, ο Σπινόζα θεωρεί τη βούληση και τη συνείδηση απατηλές, γι' αυτόν ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που ονειρεύεται ότι είναι άνθρωπος.

Όπως βλέπουμε, ο Σπινόζα εξαφανίζει κάθε σχέδιο και σκοπό, θεϊκό ή ανθρώπινο εκτός από την εμμένεια στο ατομικό «είναι» του καθενός, στην πραγματικότητα εξαφανίζει και τη συνείδηση στην πλήρη της έννοια. Γι' αυτό και διαφωνεί με όσους «συλλαμβάνουν τον άνθρωπο στη φύση ωσει κράτος εν κράτει» πιστεύοντας «ότι έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του» (Σπινόζα, 2009: 231). Μετά απ' όλα αυτά τι μένει για την ανθρώπινη λογική, για το «λόγο», την «ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων»; Ο φιλόσοφος απαντά ότι «δεν είναι στη φύση του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία» (Σπινόζα, 2009: 209). Ο Μαρξ αναγνωρίζει στη φιλοσοφία του Σπινόζα «τη μεταφυσικά παραποιημένη φύση στο χωρισμό της από τον άνθρωπο» (Μαρξ-Ενγκελς, x.x.ε.: 175). Στο όνομα του Σπινόζα απορρίπτεται η συλλογική «δραστηριότητα των ανθρώπων που επιδιώκουν τους σκοπούς τους» (Μαρξ) και η συγκρότηση υποκειμένων ως «θεολογικό σχέδιο», όχι μόνο ιδεαλιστικό και μεταφυσικό αλλά κι επικίνδυνο, όπως θα δούμε παρακάτω.

## Ο νομιναλισμός

Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ η φιλοσοφία της συνάντησης είναι «κατά το μάλλον ή ήττον ατομικιστική, καθώς το άτομο κατά την “πτώση” του είναι η απλούστερη μορφή της ατομικότητας» (Althusser, 2018: 59). Το μόνο νόημα που «μπορεί να υπάρχει εντός της ιστορίας» μπορεί να γεννηθεί «από μια ενεργώς πραγματική και ενεργώς αίσια συνάντηση, ή καταστροφική» (Althusser, 2018: 67). Η κοινωνία από ουσία του ανθρώπινου είδους γίνεται μια «κατάσταση συνάντησης» που πρέπει να «επιβληθεί στους ανθρώπους» μετά από φυσικές καταστροφές και ειδικές συνθήκες (Althusser, 2018: 54). Κάθε συνάντηση παίζεται στα ζάρια, «μπορεί να μη λάβει χώρα, αλλά μπορεί και να λάβει χώρα» (Althusser, 2018: 39). Για τον Αλτουσέρ η ιστορία είναι, όπως είδαμε, μια «διαδικασία χωρίς υποκείμενο» αλλά αυτό δεν είναι αρκετό. Συμφωνεί με τον Σπινόζα ότι η σκέψη είναι το σύνολο των «τρόπων» του κατηγορήματος της σκέψης και δεν παραπέμπει σε ένα Υποκείμενο (Althusser, 2018: 45). Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, «ο υλισμός της συνάντησης έγκειται στη θέση του πρωτείου της θετικότητας επί της αρνητικότητας (Ντελέζ)» (Althusser, 2018: 60). καθώς βλέπουμε, υπάρχει επίγνωση της συμφωνίας με τον Ντελέζ στο πρωτείο της θετικότητας.

Η φιλοσοφία της συνάντησης είναι ατομικιστική και στο γνωσιολογικό της μέρος. Ο κόσμος αναγνωρίζεται ως «μοναδική ολότητα» που «δεν ολοποιείται αλλά βιώνεται στη διασκόρπισή της» (Althusser, 2018: 46). Ο Αλτουσέρ ανατρέχει στον Βιγκενστάιν (Althusser, 2018: 61) και στο νομιναλισμό ο οποίος είναι «ο μόνος διανοητός στον κόσμο υλισμός» (Althusser, 2018: 111). Για τον Βιγκενστάιν «Γενικότητα σημαίνει μόνο συμπωματική ισχύς για όλα τα πράγματα» (Wittgenstein, 1978: 6. 1231). Ο Τζον Λοκ, εκπρόσωπος της εμπειριστικής-νομιναλιστικής σχολής, ισχυριζόταν πως «[...] το Γενικό και το Καθολικό δεν ανήκουν στην πραγματική ύπαρξη

των πραγμάτων, αλλά είναι επινοήσεις και πλάσματα της νόησης, που έχουν δημιουργηθεί από την ίδια για τη δική της χρήση, και αφορούν μόνο σημεία, είτε λέξεων είτε ιδεών» (Locke, 2016: Βιβλίο III, Κεφ. III, παρ. 11). Οι γενικοί και καθολικοί όροι δεν εκφράζουν τίποτε πραγματικό, είναι μόνο σημεία, αναπαραστάσεις, «νόματα». Το μόνο πραγματικό είναι οι ενικές οντότητες, όλα τ' άλλα είναι πλάσματα της σκέψης.

Για τον Μαρξ ο νομιναλισμός «γενικά είναι η πρώτη έκφραση του υλισμού» (Μαρξ-Ενγκελς, χ.χ.έ.: 160). Ο νομιναλισμός όντως σηματοδότησε από το Μεσαίωνα και μετά την αποκαθίλωση του πρωτείου των ανθρώπινων αφαιρέσεων είτε στην αμιγή εκδοχή των πλατωνικών «ιδεών» είτε στην αμφίσημη των αριστοτελικών «καθόλου». Εγκατέστησε έτσι μια πιο υγιή σχέση με την πραγματικότητα βασισμένη στην αισθητηριακή εμπειρία και διαχωρίζοντας τα πράγματα και τις ιδιότητές τους που υπάρχουν αντικειμενικά από τις παραστάσεις και τις ιδέες μας γι' αυτά. Ταυτόχρονα βέβαια, η εικόνα του για τον κόσμο ήταν λίγο-πολύ ένας σωρός μεμονωμένων («ενικών») αντικειμένων. *Τι γίνεται όμως όταν το γενικό και το αφηρημένο υπάρχουν στην ίδια την πραγματικότητα; Ο νομιναλισμός απλά αποκλείει κάτι τέτοιο.*

Ας δούμε όμως το παράδειγμα της συγκεκριμένης και της αφηρημένης εργασίας στην παραγωγή και ανταλλαγή εμπορευμάτων. Η διπλή φύση κάθε εμπορεύματος –αξία χρήσης και ανταλλακτική αξία– «διπλασιάζει» και την εργασία που συμπυκνώθηκε σ' αυτό. Ο Μαρξ το διατυπώνει ως εξής: «Ενώ η εργασία που δημιουργεί ανταλλακτική αξία είναι *αφηρημένη γενική* και *όμοια* εργασία, η εργασία που παράγει αξίες χρήσης είναι συγκεκριμένη και ειδική εργασία η οποία, ανάλογα με τη μορφή και το υλικό, διακρίνεται σε άπειρα διαφορετικά είδη εργασίας» (Μαρξ, 2016 α: 44). Εδώ η αφηρημένη γενική εργασία («παραγωγικό ξόδεμα ανθρώπινου μυαλού, μυώνων, νεύρων, χεριών κτλ.») υποστασιοποιείται, ιδεαλιστικά θα μπορούσαμε να πούμε, και τίθεται δίπλα στη συγκεκριμέ-

νη τέτοια, ως κάτι αντικειμενικά υπαρκτό. Δεν έγινε ξαφνικά ο Μαρξ ιδεαλιστής, αντίθετα η εμπορευματική ανταλλαγή καθιστά υποχρεωτική την αναγωγή της κάθε συγκεκριμένης εργασίας στη γενική έκφρασή της και «η αναγωγή αυτή εμφανίζεται ως αφαίρεση, αλλά πρόκειται για μια αφαίρεση η οποία συντελείται καθημερινά στην κοινωνική διαδικασία της παραγωγής» (Μαρξ, 2016α: 35).

Στους άλλους τρόπους παραγωγής που η εμπορευματική παραγωγή δεν κυριαρχεί, η ατομική εργασία είναι άμεσα κοινωνική (με περιορισμένο μερικό τρόπο στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, με καθολικό στην κομμουνιστική), ενώ στον καπιταλιστικό οι ατομικές εργασίες γίνονται κοινωνικές μόνο μέσω της εμπράγματης αφαιρέσεως της αξιακής μορφής. Οι προσωπικές σχέσεις εξάρτησης έχουν πια αντικατασταθεί από εμπράγματα σχέσεις εξάρτησης «ώστε τα άτομα κυριαρχούνται τώρα από αφαιρέσεις, ενώ προηγουμένα ήταν εξαρτημένα το ένα από το άλλο» (Μαρξ, 1989: 115). Αν γράφονταν αυτά τον 19ο αιώνα, τι θα μπορούσαμε να πούμε για τον 21<sup>ο</sup> όπου οι εμπορευματοκρατικές σχέσεις γνωρίζουν μια επέκταση σε σφαίρες που δύσκολα θα μπορούσε τότε κανείς να φανταστεί; Σήμερα πωλούνται ως εμπορεύματα «προϊόντα» που δεν περιέχουν συμπεκνωμένη εργασία, όπως προσωπικά δεδομένα και ανθρώπινες σχέσεις· όπως έχει ειπωθεί, «η ανταλλακτική αξία είναι ο μισθοφόρος της αξίας χρήσης που καταλήγει να διεξάγει τον πόλεμο για λογαριασμό του» (Ντεμπόρ, 1986: παρ. 46). Η «εργασία γενικά», η αφηρημένη εργασία, όχι μόνο υπάρχει αυτοτελώς δίπλα στη συγκεκριμένη, αλλά και πριν από και συχνά χωρίς αυτή!

Ο νομιναλισμός τότε αποκαθίλωσε τις ιδεοκρατικές αυθαιρέσεις της Εκκλησίας και της σχολαστικής φιλοσοφίας του Μεσαίωνα αναδεικνύοντας τον πλούτο της πραγματικότητας και την ουσία που μπορεί να βρεθεί στα ίδια τα πράγματα μετά από παρατήρηση και όχι a priori από τις ιδέες που έχουμε γι αυτά. Ο σημερινός νομιναλισμός και θετικισμός, αντίθετα, συσκοτίζει την πραγματικότη-

τα που κυριαρχείται από υλικές και θανατηφόρες αφαιρέσεις, τα κριτήρια που διασφαλίζουν τις παγκόσμιες ροές του κεφαλαίου. Αν τότε υπονόμει τις ελέω Θεού επίγειες εξουσίες, σήμερα τις καθιστά αόρατες και απροσπέλαστες.

Εδώ πρέπει να σημειωθεί πως δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση για απόπειρα συνολικής αποτίμησης του έργου, της θεωρητικής προσφοράς καθώς και της πολιτικής δράσης του Αλτουσέρ, αλλά μόνο για τις «ύστερες» απόψεις του, όπως ο ίδιος τις εκφράζει, παρότι υπάρχει κάποια συνέχεια με πρότερες θέσεις του.

## Η άρνηση

Ο Ντελέζ θεωρεί ότι η αγνόηση του αρνητικού και της δύναμής του «είναι η δόξα και η αθωότητα του Σπινόζα, είναι η προσωπική του ανακάλυψη» καθώς «έχει αρκετή εμπιστοσύνη στη ζωή, στη δύναμη της ζωής» (Ντελέζ, 1996: 25). Για τη συνείδηση αναφέρει: «Δεν αρκεί καν να πούμε πως η συνείδηση κατασκευάζει ψευδαισθήσεις: είναι αδιαχώριστη από την τριπλή ψευδαίσθηση που την συνιστά, ψευδαίσθηση της σκοπιμότητας, ψευδαίσθηση της ελευθερίας, θεολογική ψευδαίσθηση. Η συνείδηση είναι απλώς ένα όνειρο με τα μάτια ανοιχτά» (Ντελέζ, 1996: 36). Η συνείδηση και το αρνητικό αντικαθίστανται από τη χαρά και το ασυνείδητο. Σχολιάζοντας την *Ηθική* του Σπινόζα σημειώνει πως «η *Ηθική* είναι κατ' αναγκαιότητα ηθική της χαράς: η χαρά μόνον αξίζει, η χαρά μονάχα μένει, αυτή μόνο μας φέρνει κοντά στη δράση, και στη μακαριότητα της δράσης» (Ντελέζ, 1996: 46). Καταλήγει επί του θέματος: «Ο δρόμος της *Ηθικής* ξετυλίγεται μέσ' στην εμμένεια· αλλά η εμμένεια είναι το ίδιο το ασυνείδητο και η κατάκτηση του ασυνείδητου. Η ηθικοπρακτική *χαρά* είναι το σύστοιχο της θεωρητικής *κατάφασης*» (Ντελέζ, 1996: 47).

Ο Ντελέζ δεν εκθέτει απλά, αλλά υιοθετεί τις αντιλήψεις του Σπινόζα. Ιδιαίτερη σημασία έχει η άποψή του για την

ελευθερία: «Πάντα η ελευθερία συνδέεται με την ουσία και ό,τι απορρέει από αυτήν, όχι με τη βούληση και ό,τι την ρυθμίζει» (Ντελέζ, 1996: 106). Αν ο Σπινόζα με θεωρητική συνέπεια αρνείται ολοκληρωτικά την ελευθερία, ο Ντελέζ την αποπρωχέει μέχρι εξαφάνισης, την αποσυνδέει από τη βούληση και τη συνδέει με την ουσία· *ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να είναι, ό,τι ήδη είναι, καταφατικά και χαρωπά*.

Ο Ντελέζ ενσωματώνει τις αντιλήψεις του Σπινόζα στο δικό του σύστημα σκέψης. Αρχικά παραθέσαμε την αντίληψή του για τα «σχέδια». Είδαμε επίσης τη σύνδεση της εμμένειας κατά Ντελέζ με το ασυνείδητο. Η σκέψη αποσυνδέεται από τη βούληση, «έχει μόνο ακούσιες περιπέτειες», ενώ «συναντά» το αντικείμενό της τυχαία (Ντελέζ, 2019: 221). Το ίδιο συμβαίνει και με την Ιστορία: «Η παγκόσμια ιστορία πράγματι υπάρχει, αλλά είναι μια ιστορία της τυχειότητας».

Η διαπραγμάτευση της διαλεκτικής της ταυτότητας, της διαφοράς και της άρνησης προσομοιάζει με αυτήν του Σπινόζα, του ύστερου Αλτουσέρ καθώς και του Νέγκρι, όπως θα δούμε παρακάτω. Για τον Ντελέζ υπάρχουν κυρίως «διαφορές» που ορίζονται καταφατικά με την ελάχιστη δυνατή αρνητικότητα. Για να το πετύχει αυτό αποψιλώνει την έννοια της ταυτότητας ως μια εκβιαστική ή και αυθαίρετη επιβολή της σκέψης απέναντι στις διαφορές που υπάρχουν στην πραγματικότητα. Ωστόσο, το επίπεδο της ταυτότητας είναι αυτό που εξαναγκάζει τις διαφορές, εκτός από το να καταφάσκουν τον εαυτό τους, να ορίζονται αρνητικά, να διαχωρίζονται από το περιβάλλον τους. Όταν λέμε για κάτι τι είναι, λέμε και τι δεν είναι, θέτουμε τα όριά του. Ο Ντελέζ όμως αναρωτιέται: «Υπό ποιον όρο η διαφορά φέρεται ή προβάλλεται σε έναν επίπεδο χώρο; Ακριβώς όταν αναγκάζεται να υποστεί μια ταυτότητα εκ των προτέρων δοσμένη, όταν τοποθετείται στον κατήφορο του ταυτώσμου που την κάνει να αντικατοπτρίζει και να επιθυμεί ταυτότητα και αναγκαστικά να την σέρνει εκεί όπου η ταυτότητα τη θέλει να πάει – στο αρνητικό» (Ντελέζ, 2019: 108).

Η άρνηση έχει κι αυτή τη θέση της στο σύμπαν του Ντελέζ, είναι όμως μια ντροπαλή άρνηση, εντός παρενθέσεων. Το «μη ον» είναι «έτερον, όχι ενάντιον» του όντος και «θα έπρεπε να γράφεται “(μη) ον” ή, καλύτερα “; ον”» (Ντελέζ, 2019: 123). Η «φιλοσοφία της διαφοράς», σύμφωνα με τον ίδιο, απορρίπτει την πρόταση «κάθε προσδιορισμός είναι άρνηση», ταυτίζοντας τη διαφορά με την κατάφαση (Ντελέζ, 2019: 109). Η άρνηση εξοβελίζεται στο χώρο των «ψευδών προβλημάτων», των «σκιών» και των «φαντασμάτων».

Η τοποθέτηση και ιεράρχηση των λογικών κατηγοριών της ταυτότητας και της διαφοράς, της κατάφασης και της άρνησης, του θετικού και του αρνητικού δεν είναι καθόλου ουδέτερη πολιτικά και ιδεολογικά. Ο Ντελέζ υποστηρίζει την άποψη ότι στο *Κεφάλαιο* του Μαρξ η κατηγορία της διαφοροποίησης (ο καταμερισμός της εργασίας) βρίσκεται «στην καρδιά της κοινωνικής πολλαπλότητας» αντικαθιστώντας «τις εγγεγραμμένες έννοιες της αντίθεσης, της αντίφασης και της αλλοτρίωσης» (Ντελέζ, 2019: 296). Η ιστορία προχωρεί με την κατάφαση διαφορών, «γι’ αυτό και οι πραγματικές επαναστάσεις μοιάζουν με γιορτή» (Ντελέζ, 2019: 370). Αυτή η θετική, χαρωπή επανάσταση ταιριάζει με την απόρριψη της διαλεκτικής. Γράφει για το «διαλεκτικό βόδι» με τη «φοβερή όρεξη για ευθύνη, ωσάν να μην μπορεί κανείς να καταφάσκει χωρίς να πληρώνει για τις αμαρτίες του, ωσάν να πρέπει να περάσει μέσα από τις κακοτυχίες της διάσπασης και της διαίρεσης για να είναι ικανός να πει “ναί”» (Ντελέζ, 2019: 110).

Η αντίληψη του Ντελέζ για το εμμένει (με τη δική του ερμηνεία) και όχι θεολογικό σχέδιο είναι η κατάληξη (ή μήπως η αφετηρία;) της φιλοσοφικής απόρριψης της διαλεκτικής της ταυτότητας και της άρνησης. Αφού δεν υπάρχει μια ισχυρή καπιταλιστική ταυτότητα (το «επίπεδο») οι διαφορές (ακόμα και η επανάσταση) μπορούν να αναδύονται χωρίς μια ριζική άρνηση. Δεν χρειάζεται η οργάνωση μορφών σύγκρουσης. *Πάνω απ’ όλα δεν χρειάζεται για τον Ντελέζ η συγκρότηση*



ενός υποκειμένου που –σαν το «διαλεκτικό βόδι»– να φέρει στην πλάτη του την ευθύνη της άρνησης του κόσμου του κεφαλαίου, για να είναι ικανό να πει «ναι» σε ένα «διαφορετικό» κόσμο.

Ο Αντόνιο Νέγκρι αναγνωρίζει στους Σπινόζα και Μαρξ το στοιχείο της εμμέλειας, χωρίς όμως αυτή να είναι πλήρης, κατά τη γνώμη του. Στον Σπινόζα βλέπει την επιδίωξη του «απόλυτου» μέσω της δημοκρατίας, της απόλυτης μορφής διακυβέρνησης. Για τον Μαρξ, υποστηρίζει, «κάθε απελευθερωτική προσπάθεια, από τους αγώνες για την αύξηση των ημερομισθίων ως τις πολιτικές επαναστάσεις, αποβλέπει στην ανεξαρτησία της αξίας χρήσεως έναντι του κόσμου της ανταλλακτικής αξίας [...]» και συνεχίζει γενικεύοντας: «Σ' όλες τις προηγούμενες περιπτώσεις, η κριτική της νεωτερικότητας τοποθετείται μέσα στην ιστορική εξέλιξη των εξουσιαστικών μορφών, ως ένα έξω που αναζητά το έξω του» (Negri-Hardt, 2002: 253).

Ο Νέγκρι σωστά αναγνωρίζει ότι κάθε πραγματική απελευθερωτική προσπάθεια είναι εμμελής, ξεκινάει μέσα από την υπάρχουσα πραγματικότητα για να την αρνηθεί, αυτή η εμμέλεια όμως δεν μπορεί παρά να έχει και το αρνητικό, ουτοπικό στοιχείο που παραπέμπει

έξω από το υπάρχον, σ' ένα τόπο ριζικά διαφορετικό. Για τον Μαρξ η αφητηρία είναι η αστική κοινωνία, οι αντιφάσεις και οι κρίσεις της με κέντρο πάντα την ατομική ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής για κάποιους και την έλλειψή της για κάποιους άλλους. «Το προλεταριάτο εκτελεί την απόφαση που έχει βγάλει η ατομική ιδιοκτησία για τον εαυτό της», ωστόσο για να νικήσει δεν επιβεβαιώνει τη φύση του, ούτε «εμμένει στο είναι του», αλλά ακριβώς το αντίθετο, «νικάει μόνο εφόσον αναιρεί τον εαυτό του και το αντίθετό του» (Μαρξ'Ενγκελς, x.x.έ.: 43). Για την απελευθέρωσή του δεν καταφάσκει τον εαυτό του γιατί αυτός συμπεκνώνει την αθλιότητα και τη στέρση της αστικής κοινωνίας, αντίθετα τον αρνείται μαζί με τις συνθήκες (την ατομική ιδιοκτησία) που το αναπαράγουν.

Καμία έξοδος από τον κόσμο της ατομικής ιδιοκτησίας, του κεφαλαίου και του κέρδους δεν μπορεί να γίνει με τη θετική εμμέλεια αλλά μόνο με μια εμμέλεια διαλεκτική που βλέπει την άρνηση μέσα στο «πράγμα» και όχι μόνο έξω. Ο ύστερος Αλτουσέρ αντιμετωπίζει με «φρίκη» τον διαλεκτικό υλισμό υπέρ του «αστάθμπτου υλισμού» (Althusser, 2018: 86). Ωστόσο, η χεγκελιανή διαλεκτική είναι πιο γόνιμη από τη σπινόζικη

κατάφαση του εαυτού που υιοθετούν οι Αλτουσέρ, Ντελέζ και Νέγκρι. Για τον Χέγκελ, «Κάτι» προσδιορίζεται ως αυτό που είναι από αυτό που δεν είναι, άρα το όριό του «έτσι τεθειμένο από τούτο (το Κάτι), ως ένα αρνητικό, το οποίο συγχρόνως είναι ουσιαστικό, δεν είναι μόνο όριο ως τέτοιο αλλά *φραγμός*» (Χέγκελ, 2013: 244). Με τη σειρά του το όριο ως φραγμός, ως η αρνητική αναφορά στον εαυτό του (του Κάτι) είναι «δέον» (Χέγκελ, 2013: 245). Σε ελεύθερη ερμηνεία, Κάτι έχοντας μέσα του την άρνησή του (το έξω του), για να είναι αυτό που είναι τείνει να ξεπεράσει τον εαυτό του και από αυτό που είναι προχωρεί σ' αυτό που δεν είναι, αλλά οφείλει να είναι (δέον). *Ο προσδιορισμός του (η άρνηση που το περιορίζει) γίνεται ο προορισμός του (η άρνηση αυτού που το περιορίζει)*. Εξάλλου στα γερμανικά *προσδιορισμός* και *προορισμός* είναι η ίδια λέξη (*bestimmung*). Παρακάτω υπογραμμίζει: «Ως δέον λοιπόν Κάτι εξυψώνεται πάνω από τον φραγμό του· αλλά αντιστρόφως μόνο ως δέον έχει το φραγμό του» (Χέγκελ, 2013: 247). Η δεύτερη πρόταση σημαίνει (πάλι σε ελεύθερη ερμηνεία) ότι μόνο αν κάτι προσπαθήσει να κινηθεί (δέον) αντιλαμβάνεται τα δεσμά του (φραγμό).

Ο Χέγκελ ως ιδεαλιστής ταυτίζει ή συγχέει τα πράγματα με τις σκέψεις που κάνουμε γι' αυτά. Δύσκολα ξεχωρίζει κανείς αν η διαλεκτική του ορίου-φραγμού-δέοντος είναι μια λογική ανάπτυξη των κατηγοριών ή μια διαδικασία που συμβαίνει στην πραγματικότητα. Τα παραδείγματα που δίνει για το δεύτερο είναι για πέτρες και ζώα επιδιώκοντας να προσδώσει φυσικό χαρακτήρα στη διαλεκτική αυτή. Επίσης, το λογικό στοιχείο στο ξεδίπλωμα των κατηγοριών εμφανίζει τη διαδικασία ως νομοτελειακή και αναπότρεπτη. Ένα γνώρισμα ειδικά ανθρώπινο –το να αντικρίζει κάποιος τη δραστηριότητά του ως κάτι άλλο από τον εαυτό του, αντικείμενο της συνείδησης και της βούλησής του, και να αρνείται το περιβάλλον του αρνούμενος ταυτόχρονα τον εαυτό του– το αποδίδει στη φύση γενικά. Ωστόσο, *μόνο ο άνθρω-*

*πος οφείλει να είναι κάτι άλλο από αυτό που ήδη είναι*. Αν ο Σπινόζα φυσικοποιεί τον άνθρωπο, ο Χέγκελ προσωποποιεί τη φύση. Κάποιος που στοχεύει στην απελευθέρωση του ανθρώπου μπορεί να προσγειώσει τη διαλεκτική στην πραγματικότητα, να εξαλείψει τυχόν ιδεαλιστικά στοιχεία, να αφαιρέσει την όποια υπερβατική τελολογία της και τον πιθανό νομοτελειακό της χαρακτήρα, να την υποβάλλει στη δοκιμασία της εμπειρίας και του πειραματισμού· όλα αυτά μπορεί να τα κάνει, εκτός από το να την απορρίψει υπέρ της επιστροφής στην «εμμένεια στο είναι».

Ο Μαρξ στην 3η «θέση για το Φόιερμαχ» ασκεί κριτική στον «εποπτικό υλισμό» του τελευταίου ως εξής: «Η υλιστική θεωρία για τη μεταβολή των συνθηκών και της εκπαίδευσης ξεχνά ότι οι συνθήκες μεταβάλλονται από τον άνθρωπο και ότι ο εκπαιδευτής πρέπει να εκπαιδευτεί ο ίδιος. Πρέπει λοιπόν να διαχωρίσει την κοινωνία σε δύο μέρη – εκ των οποίων το ένα είναι υπεράνω αυτής. Η σύμπτωση της μεταβολής των συνθηκών και της ανθρώπινης δραστηριότητας ή της αυτομεταβολής μπορεί να συλληφθεί και να κατανοηθεί με έλλογο τρόπο μόνο ως *επαναστατική πράξη*» (Marx, 2014: 360). Εδώ μας δίνεται το γενικό περίγραμμα μιας διαλεκτικής εμμένειας όπου, χωρίς καμία υπερβατικότητα (τίποτα δεν βρίσκεται υπεράνω της ιστορίας), οι άνθρωποι μεταβάλλουν τις συνθήκες ταυτόχρονα με τον εαυτό τους.

Ο Νέγκρι τιμά τις επαναστάσεις και το κίνημα που αναζητούσαν ένα «έξω» από τον κόσμο της ατομικής ιδιοκτησίας και της ανταλλακτικής αξίας, ωστόσο η εκτίμηση και η διαφανιζόμενη προσαλία του είναι επικριτικές για μια προσπάθεια που απέτυχε οριστικά. Σήμερα «αντιθέτως, οποιαδήποτε μετανεωτερική απελευθέρωση πρέπει να επιτευχθεί στο πλαίσιο αυτού του κόσμου, στο επίπεδο της εμμένειας, χωρίς καμία δυνατότητα οποιουδήποτε ουτοπικού έξω» (Negri-Hardt, 2002: 103). Η εμμένεια, που στηρίζει εδώ ο Νέγκρι, είναι ριζικά διαφορετική από την υλιστική διαλεκτική του Μαρξ, δεν είναι απλά εγκόσμια, εντός

της ιστορίας, αλλά είναι η γνωστή μας πια «εμμένεια στο είναι» που βλέπουμε στον Ντελέζ και στον Σπινόζα, η εμμένεια «στο πλαίσιο αυτού του κόσμου» χωρίς κανένα «ουτοπικό έξω». Ο Νέγκρι τεκμηριώνει την άποψή του παρουσιάζοντας έναν κόσμο όπου με τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού, το «έξω» εσωτερικεύτηκε και «τα δυαδικά ζεύγη που καθόριζαν τη νεωτερική διαπάλη έχουν απολέσει τη σαφήνιά τους» (Negri-Hardt, 2002: 259) ενώ «ο χώρος της αυτοκρατορικής κυριαρχίας, αντίθετα, είναι εξομαλυσμένος» (Negri-Hardt, 2002: 260). Αυτές οι διαπιστώσεις αποτυπώνουν τη νίκη του κεφαλαίου πάνω στην εργασία, στον άνθρωπο και στη φύση, την εισχώρησή του σε νέα πεδία κερδοφορίας και εκμετάλλευσης σε έκταση και σε βάθος, την κυριαρχία του σε τέτοιο βαθμό ώστε να γίνεται αδιόρατη. Ωστόσο, ο Νέγκρι δεν διαπιστώνει απλά τον σημερινό συσχετισμό δύναμης, αλλά τον θεωρεί και μη αντιστρέψιμο. Η καπιταλιστική πραγματικότητα κραυγάζει ότι έτσι είναι ο κόσμος κι έτσι θα μείνει, ο Νέγκρι μάς προτρέπει να μείνουμε στο πλαίσιο αυτού του κόσμου καθώς δεν υπάρχει «δυνατότητα για οποιοδήποτε ουτοπικό έξω». Η έξοδος δεν είναι μόνο αδύνατη, είναι κι επικίνδυνη: «Σήμερα, όταν γίνεται ακόμη λόγος για πολιτική υπερβατικότητα, αμέσως αυτή εκπίπτει σε τυραννίδα και βαρβαρισμό» (Negri-Hardt, 2002: 472).

Το κενό της άρνησης του κόσμου της ατομικής ιδιοκτησίας καλύπτεται από τη δραστηριότητα του «πλήθους»: «Εργαζόμενο το πλήθος παράγει εαυτό ως μοναδικότητα, [...] μια μοναδικότητα που συνιστά μια πραγματικότητα η οποία παράγεται δια της συνεργασίας, αναπαρίσταται από τη γλωσσική κοινότητα και αναπτύσσεται από τις κινήσεις της υβριδικοποίησης. Το πλήθος *καταφάσκει* τη μοναδικότητά του [...]» (Negri-Hardt, 2002: 521). Η δύναμη του πλήθους έγκειται στη συνεργασία και την επικοινωνία «σε όλες τις σφαίρες της βιοπολιτικής παραγωγής» (Negri-Hardt, 2002: 522). Οι επαναστάσεις και οι ηρωικές εφορμήσεις σε ένα «ουτοπικό έξω» απέτυχαν, οπότε «οι πραγματικοί ήρωες της

απελευθέρωσης του Τρίτου Κόσμου ίσως υπήρξαν οι μετανάστες και οι πληθυσμιακές ροές που κατέλυσαν παλιά και νέα σύνορα» (Negri-Hardt, 2002: 481). Ειδικά σχετικά με τη στάση απέναντι στην εργασία υπάρχει πλήρης αντιστροφή από την «άρνηση της εργασίας» που πρέσβευε παλιότερα, στην υπογράμμιση της «παραγωγικής δύναμης» που προσδίδει στο πλήθος η εργασία σήμερα. Το κοινό στοιχείο των δύο τοποθετήσεων, φαινομενικά αντίθετων, είναι ότι καμία από τις δύο δεν αμφισβητεί τον εκμεταλλευτικό, αποξενωτικό χαρακτήρα ειδικά της μισθωτής εργασίας στην υπηρεσία του κεφαλαίου.

Το πλήθος, σύμφωνα με τον Νέγκρι, είναι μια υπερμεγεθυμένη μοναδικότητα δισεκατομμυρίων ανθρώπων που καταφάσκουν τον εαυτό τους. Η απελευθερωτική δραστηριότητα του πλήθους συνίσταται στο ότι αυτά τα δισεκατομμύρια εργάζονται, μιλάνε, επικοινωνούν και συνεργάζονται στη σημερινή «βιοπολιτική παραγωγή» και μεταναστεύουν όταν η εξαθλίωση και η βία γίνονται ανυπόφορες. *Το πλήθος δεν οφείλει να κάνει κάτι άλλο απ' αυτό που ήδη κάνει, απλά εμμένει στο είναι του, κάνει ό,τι είναι.* Υπάρχει, παρ' όλα αυτά, στον Νέγκρι χώρος για μια «επαναστατική πολιτική μαχητικότητα» που κι αυτή όμως είναι εγκλωβισμένη στο ίδιο πλαίσιο. Όπως γράφει: «Γνωρίζει μόνο ένα έσω, μια ζωτική και αναπόδραστη συμμετοχή σε ένα σύνολο κοινωνικών δομών, χωρίς καμία δυνατότητα υπέρβασής τους. Αυτό το έσω είναι η παραγωγική συνεργασία της μαζικής διανοητικότητας και των συναισθηματικών δικτύων, η παραγωγικότητα της μετανεωτερικής βιοπολιτικής» (Negri-Hardt, 2002: 545).

## Η δύναμη της ζωής

Ο Νέγκρι συμφωνεί με τον Σπινόζα στην άρνηση για την ανθρώπινη φύση νόμων διαφορετικών «από τους νόμους της φύσεως ως όλου» (Negri-Hardt, 2002: 133). Αρνείται τον «Άνθρωπο» θεωρώντας τον

κληρονόμο της υπερβατικότητας του Θεού που «οδηγεί γρήγορα στην επιβολή κοινωνικής ιεραρχίας και κυριάρχησης». Αντίθετα, μας δείχνει ένα νέο δρόμο: «[...], μόλις δούμε τους εαυτούς μας ως τα πιθηκοειδή και τα cyborgs που είμαστε, χρειάζεται κατόπιν να ερευνήσουμε τις νίσινα, τις δημιουργικές δυνάμεις που μας ζωογονούν όπως ζωογονούν όλη τη φύση, και που πραγματώνουν τις δυνατότητές μας» (Negri-Hardt, 2002: 134). Την αποδοχή του συνόλου των κοινωνικών δομών, την απόρριψη της άρνησης και του «ουτοπικού έξω», την υιοθέτηση της σημερινής δραστηριότητας του πλήθους ακολουθεί και η άρνηση της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας στη φύση. Αν δεν βλέπουμε τον εαυτό μας, τη δραστηριότητά μας και την ιστορία (τον «κόσμο του ανθρώπου») σαν άλλα από εμάς, σαν αντικείμενα που οφείλουμε να σκεφτόμαστε, να θέτουμε σκοπούς και ν' αποφασίζουμε γι' αυτά, αν η αναγκαία συνείδηση για όλα αυτά είναι άχρηστη και επομένως περιττή, τι μας χρειάζεται το κατηγόρημα του «Ανθρώπου»; Είμαστε πιθηκοειδή ή cyborgs υποστηρίζει, μεταφράζοντας τη θέση του Σπινόζα στη sci-fi εκδοχή της: *είμαστε ρομπότ που ονειρεύονται ότι είναι άνθρωποι*. Ο κύκλος έκλεισε.

Είναι όμως η εκμετάλλευση και η κυριαρχία ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους αποτέλεσμα της αντίληψης ότι ο Άνθρωπος «στέκει χωριστά από και πάνω από τη φύση»; Μάλλον συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο. Η ατομική ιδιοκτησία εμφανίζεται ως συνέχεια του φυσικού δικαιώματος του προϊστορικού ανθρώπου στο κυνήγι, η κοινωνική ανισότητα ως φυσική ανισότητα των ανθρώπων, η ρατσιστική καταπίεση ως φυσική φυλετική ανωτερότητα, ο homo economicus ως η φυσική πραγματικότητα του ατόμου που φροντίζει ορθολογικά για την αυτοσυντήρησή του και ο ακραίος ατομικισμός του σύγχρονου καθολικού καπιταλισμού ως η σημερινή εκδοχή της «φυσικής» κατάστασης του πολέμου όλων εναντίον όλων. Μια εμβληματική προσπάθεια φυσικοποίησης της ακραίας αστικής βαρβαρότητας ήταν η εμφάνιση του επεκτατισμού της ναζιστικής

Γερμανίας ως διεκδίκηση του «ζωτικού χώρου» της. Γνωρίζουμε και από την ελληνική εμπειρία της τελευταίας δεκαετίας πόσο η εθνικιστική-φασιστική ρητορική βαρυφορτωμένη με σύμβολα και αξίες (πίστη, τιμή, αίμα, έθνος κτλ.) έχει υπόβαθρό της τον πιο απάνθρωπο ωφελιμισμό –τρόφιμα, σχολεία, σπίτια, νοσοκομεία μόνο για «μας»– καθώς οι «άλλοι» περισσεύουν. Έγραψε ο Χέρμπερτ Μαρκούζε το 1942 αναφερόμενος στη μαζική στήριξη στο ναζισμό: «ο Γερμανός “οραματιστής” και “ιδεαλιστής” έγινε ο πιο ωμός “πραγματιστής” του κόσμου. Βλέπει το ολοκληρωτικό καθεστώς αποκλειστικά και μόνο από τη σκοπιά των δικών του άμεσων υλικών πλεονεκτημάτων» (Μαρκούζε, 2019: 50).

Η «ζωντανή δύναμη», η «φυσική κατάσταση», η αυτοσυντήρηση και η «εμμένεια στο είναι» δεν επαρκούν για την απελευθέρωση από απάνθρωπους κοινωνικούς θεσμούς. Αντίθετα, η βιολογική ορμή για επιβίωση, διαμεσολαβημένη από εκμεταλλευτικές κοινωνικές σχέσεις, εύκολα γίνεται εφιαλτήριο για καταστροφή και θάνατο.

Ανακεφαλιώνοντας, οι Αλτουσέρ, Ντελέζ και Νέγκρι συγκλίνουν, έχοντας προνομιακή σχέση με την οντολογία του Σπινόζα, σε μια σειρά φιλοσοφικές αφετηριακές αρχές που παραπέμπουν σε ιδεολογικές θέσεις για την διεξαγωγή των κοινωνικών αγώνων στο σύγχρονο καπιταλισμό.

Συνέπεια αυτών των αρχών αποτελεί η απόρριψη κάθε καθολικού σχεδίου στην κοινωνική δράση. Κάθε τέτοιο σχέδιο χαρακτηρίζεται μεταφυσικό ή θεολογικό.

Η εμμένεια που υιοθετείται δεν σημαίνει απλά εγκοσμιότητα και ιστορικότητα ως τα πεδία της ανθρώπινης πράξης, αλλά παραμονή στον εαυτό.

Η άρνηση απορρίπτεται από δύο σκοπιές, α) λογικά και οντολογικά, ως «στιγμή» κάθε ταυτότητας και εσωτερικό στοιχείο κάθε πραγματικής οντότητας, εξοβελίζεται δε ως κάτι εξωτερικό, ως κάτι το μη υπάρχον, β) απορρίπτεται ως πρωταρχικό στοιχείο της ανθρώπινης κοινωνικής δράσης. Τη θέση της παίρνει η θετική δράση, η κατάφαση της ύπαρ-

ξης και της ουσίας των ατόμων, των διαφορών ή του πλήθους.

Αναγκαία λογική συνέπεια όλων των προηγουμένων είναι η απαξίωση της συνείδησης. Η τελευταία χαρακτηρίζεται ως το πεδίο των ψευδαισθήσεων (της σκοπιμότητας, της ελευθερίας και του θεού). Τη θέση της παίρνει το ασυνείδητο, η χαρά, η αυτοσυντήρηση, η δύναμη της ζωής. Έτσι εξαφανίζεται το υποκείμενο και τελικά και ο ίδιος ο άνθρωπος.

Τη θέση των σκοπών και των σχεδίων παίρνουν οι συναντήσεις που μπορεί να γίνουν ή να μη γίνουν, η ενδεχομενικότητα.

## Ο άνθρωπος, το προλεταριάτο και οι σκοποί

Είδαμε ότι για τον Μαρξ ο επαναστατικός ρόλος του προλεταριάτου συνδέεται αξεδιάλυτα με την άρνηση και την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας και επομένως των τάξεων και της κοινωνίας που βασίζονται πάνω σ' αυτήν. Η άρνηση αυτή δεν είναι ποτέ δεδομένη και φυσική, «εδώ δεν πρόκειται για το τι κάθε φορά φαντάζεται σαν σκοπό του αυτός ή εκείνος ο προλετάριος ή ακόμα και όλο το προλεταριάτο» (Μαρξ-Ενγκελς, χ.χ.έ.: 43). Η ένταση ανάμεσα στη «στιγμιαία» συνείδησή του και στην «ιστορική αποστολή» του ήταν παρούσα εξαρχής. Ο Μαρξ και όλοι οι επαναστάτες μαρξιστές στη συνέχεια, αποτιμούν τη δράση του σε κάθε χώρα και σε κάθε συγκυρία σε σχέση με αυτό το σκοπό, είναι το κριτήριο και η «ρυθμιστική αρχή».

Για την εξέγερση των υφαντών στη Σιλεσία τον Ιούνιο του 1844 ο Μαρξ υπογραμμίζει θετικά ότι «δεν αναφέρονται διόλου η εστία τους, το εργοστάσιο, η περιφέρεια, αλλά το προλεταριάτο δι-ατυμπανίζει αμέσως την αντίθεσή του ενάντια στην κοινωνία της ατομικής ιδιοκτησίας με κραυγαλέο, οξύ, απροκατάληπτο, αδίστακτο τρόπο» (Μαρξ, 2014: 354). Αντίθετα, στη 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη αποδοκιμάζει τις πρακτικές του γαλλικού προλεταριάτου μετά

την ήττα του Ιούνιο του 1848: «Εν μέρει στρέφεται σε δογματικά πειράματα, σε τράπεζες συναλλαγών και σε εργατικούς συνεταιρισμούς, δηλαδή σε ένα κίνημα με το οποίο αποφεύγει να ανατρέψει τον παλιό κόσμο με τα δικά του μεγάλα συνολικά μέσα, ενώ πολύ περισσότερο επιδιώκει να επιτύχει τη λύτρωσή του πίσω από τις πλάτες της κοινωνίας, με ιδιωτικό τρόπο, εντός των περιορισμένων τρόπων ύπαρξής του, και συνεπώς αποτυγχάνει αναγκαστικά» (Μαρξ, 2018: 314). Αυτήν ακριβώς την κριτική, δηκτική και ανευλαβή του στάση απέναντι στις προλεταριακές επαναστάσεις εκφράζει το πασίγνωστο απόσπασμα από το ίδιο έργο: «Αντιθέτως, οι προλεταριακές επαναστάσεις, όπως εκείνη του 19ου αιώνα, υποβάλλουν διαρκώς σε κριτική τον ίδιο τον εαυτό τους, αυτοδιακόπονται συνεχώς στην πορεία τους, επιστρέφουν στο φαινομενικά συντελεσμένο για να ξεκινήσουν ξανά εξαρχής, κοροϊδεύουν με αμείλικτα ριζικό τρόπο τα ημίμετρα, τις αδυναμίες και τις αξιολύπτες καταστάσεις των πρώτων προσπαθειών τους, φαίνονται να καταρρίπτουν τον αντίπαλό τους ώστε αυτός να αντλεί νέες δυνάμεις από τη γη και να ορθώνεται απέναντί τους πιο γιγαντωμένου, υποχωρούν φοβισμένους διαρκώς εκ νέου μπροστά στον απροσδιόριστο πελώριο χαρακτήρα των δικών τους σκοπών, έως ότου δημιουργηθεί η κατάσταση που καθιστά αδύνατη κάθε επιστροφή και που οι ίδιες οι σχέσεις φωνάζουν: *Hic Rhodus, hic salta!*» (Μαρξ, 2018: 310).

Ο Μαρξ, ιδίως στα ιστορικά του έργα, εξηγεί αλλά δεν δικαιολογεί τις αυταπάτες και τις υποχωρήσεις της αγωνιζόμενης εργατικής τάξης, καλλιεργεί πνεύμα απαιτητικότητας και αυτοκριτικής στις γραμμές της, δεν αρκείται στις συνήθειες εξηγήσεις της «προδοσίας» και της εξαπάτησης από ηγεσίες και πολιτικούς. Η κοινωνική της θέση στον πυρήνα των εκμεταλλευτικών σχέσεων («τάξη καθεαυτή») είναι αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη για να γίνει επαναστατικό κοινωνικό υποκείμενο («τάξη για τον εαυτό της»).

Για τη Ρόζα Λούξεμπουργκ, «οι άνθρωποι δεν κάνουν την ιστορία σύμφωνα με

την ελεύθερη βούλησή τους. Ωστόσο, κάνουν αυτοί οι ίδιοι την ιστορία» (Λούξεμπουργκ, 2011: 45). Συνεχίζει στην ίδια σελίδα: «Ο σοσιαλισμός είναι το πρώτο λαϊκό κίνημα στην παγκόσμια ιστορία που έχει θέσει στον εαυτό του το καθήκον και έχει επιφορτισθεί από την ιστορία να φέρει μέσα στην κοινωνική δράση των ανθρώπων ένα συνειδητό νόημα, μια σχεδιασμένη σκέψη και μέσα απ' αυτήν την ελεύθερη θέληση». Η Λούξεμπουργκ δεν απορρίπτει την ελεύθερη βούληση όπως φαίνεται στην αρχή. Απορρίπτει την «ελεύθερη βούληση» των φιλοσόφων, του απομονωμένου ατόμου που τάχα ανυψώνεται πάνω από την κοινωνία και την ιστορία, την ελεύθερη βούληση στον κόσμο των «νουμένων» του Καντ, των αφηρημένων ηθικών κανόνων του «πρακτικού λόγου», της «κατηγορικής προσταγής» πέρα από την εμπειρική φυσική και κοινωνική πραγματικότητα. Αντίθετα, προσγειώνει την ελεύθερη βούληση από τον ουρανό στη γη, της προσδίδει συλλογικό χαρακτήρα προσίδιο με την κοινωνική αντικειμενικότητα, την συνδέει με την πολιτική πράξη. Από την άλλη, ο σοσιαλισμός δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας αναπότρεπτης νομοτέλειας ούτε σκοπός της ιστορίας ως «προσώπου δίπλα σε άλλα πρόσωπα», αλλά πραγμάτωση της ελεύθερης –και όχι αυθαίρετης– βούλησης της εργαζόμενης πλειονότητας. *Το προλεταριάτο είναι κοινωνικό υποκείμενο με βούληση και, επομένως, με ευθύνη τόσο για τις νίκες όσο και για τις ήττες, τόσο για τις επαναστάσεις όσο και τους ιμπεριαλιστικούς πολέμους*: «Η σκληρή ανενδοίαστη αυτοκριτική που πηγαιίνει στον πυρήνα των πραγμάτων είναι η ανάσα και το φως του προλεταριακού κινήματος. Η κατρακύλα του σοσιαλιστικού προλεταριάτου στον παρόντα παγκόσμιο πόλεμο είναι χωρίς προηγούμενο» (Λούξεμπουργκ, 2011: 33).

Η δυνατότητα και η ανάγκη του προλεταριάτου να αντικρίζει το δικό του κίνημα, τις δικές του επαναστάσεις και τους δικούς του ανεπίτρεπτους συμβιβασμούς ως κάτι ξεχωριστό από την απλή κοινωνική του ύπαρξη, είναι εκδήλωση της

ιδιότητας του ανθρώπου ως είδος να καθιστά τη δραστηριότητά του «αντικείμενο της βούλησης και της συνειδήσής του», σύμφωνα με τον Μαρξ, όπως είδαμε στην αρχή. Η μέλισσα κατασκευάζει την κηρήθρα της ενστικτωδώς, όμως ο άνθρωπος στην εργασία «δεν επιτελεί απλώς μια μορφική μεταβολή του Φυσικού· πραγματοποιεί ταυτόχρονα στο Φυσικό το σκοπό του, τον οποίο γνωρίζει [...]» (Marx, 2016 β: 154). Ο άνθρωπος αίρει με την εργασία –με την ανθρώπινη πράξη εν γένει– «μια πανάρχαιη φιλοσοφική αντινομία, δηλαδή την άκαμπτη αντίθεση στην οντολογία ανάμεσα σε μια τελεολογία με υπερβατική κατεύθυνση και σε μια αποκλειστική κυριαρχία της αιτιότητας» (Λούκατς, 2015: 112). Η ανθρώπινη πράξη αίρει την τρίτη Αντινομία του Καντ (Kant, 2006: A 444-445, B 472-473) ανάμεσα στην ελευθερία και στην άτεγκτη αιτιοκρατία, η αιτιότητα στη φύση και στην κοινωνία γίνεται η αναγκαία προϋπόθεση για μια εμμενή και όχι υπερβατική τελεολογία.

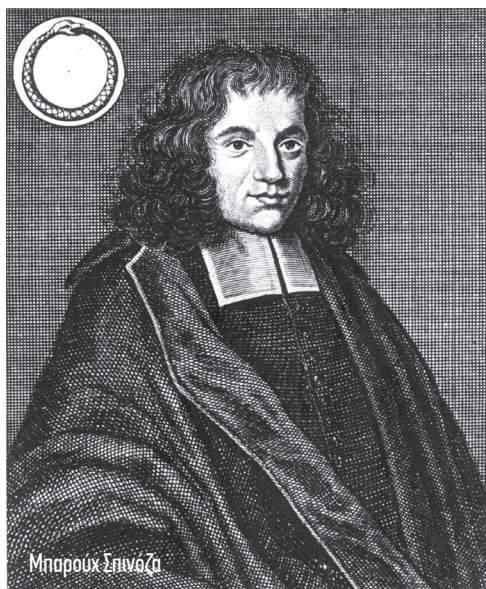
Η άρνηση –όχι μόνο στη λογική της μορφή αλλά και στην περιοχή του κοινωνικού είναι– συνάγεται «από το γεγονός ότι κάθε κοινωνική–ανθρώπινη δραστηριότητα αναγκαστικά προκύπτει από εναλλακτικές λύσεις, προϋποθέτει μια επιλογή, μια απόφαση σε σχέση με αυτές» (Λούκατς, 2015: 100). Η εργασία δίνει το πρότυπο των δύο αληθοτιμών (αληθές-ψευδές) για κάθε κατηγορημα. Ο πρωτόγονος άνθρωπος πρέπει να αποφασίσει ποιες από τις περικείμενες πέτρες φαίνονται κατάλληλες για τις απαιτήσεις του και ποιες όχι. Η ταυτότητα, η άρνηση και η κατάφαση ως άρνηση της άρνησης είναι δομικά στοιχεία –λογικά και οντολογικά– της ανθρώπινης δραστηριότητας. *Όχι μόνο στη μορφή «θα κάνω αυτό και όχι το άλλο» αλλά και στη μορφή «θα κάνω αυτό, ακριβώς για να μην κάνω το άλλο».*

## Το θέμα μας δεν είναι ο Σπινόζα

Ο Σπινόζα ξεκινά από την ατομική αυτοσυντήρηση ως βάση της αρετής αλλά

καταλήγει ότι «τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο» (Σπινόζα, 2009: 370) και υποτάσσει την αυτοσυντήρηση στα «κοινά δικαιώματα» (Σπινόζα, 2009: 438). Εξαρτά τη «γνώση του καλού» από τη «Χαρά» (Σπινόζα, 2009: 358) αλλά καταλήγει ότι «μόνο η ικανοποίηση που προέρχεται από τον λόγο είναι η ύψιστη που μπορεί να υπάρξει» (Σπινόζα, 2009: 412). Στην *Πολιτική Πραγματεία* ξεκινά από την επέκταση του «φυσικού δικαίου» της ισχύος του Χομπς στην κοινωνία και στο κράτος. Ωστόσο θεωρώντας το «πλήθος» ως μια συλλογική οντότητα και μάλιστα στην πραγματικότητα παντοδύναμη (Σπινόζα, 2003: 185) αντιστρέφει τα συμπεράσματα του Χομπς για την υποχρέωση υπακοής άνευ όρων στον κρατικό «Λεβιάθαν». Το πλήθος για τον Σπινόζα μπορεί να υπακούει αν κρίνει ότι είναι προς το συμφέρον του ή από φόβο (Σπινόζα, 2003: 128), αλλά «στη βία του βασιλιά, οι υπήκοοι δεν μπορούν να αντισταθούν παρά μόνο με βία» (Σπινόζα, 2003: 179). Η επιδίωξη της χαράς σε έναν κόσμο που ήταν και έπρεπε να είναι «κοιλιάδα των δακρύων» για την εκμεταλλευόμενη πλειονότητα ήταν σε μεγάλο βαθμό ανατρεπτική. Ο φιλόσοφος από το Άμστερνταμ, μπορούμε να ισχυριστούμε με μια δόση αυθαιρεσίας, αποτέλεσε τη γέφυρα από τον Χομπς στον Ρουσσώ, παρακίνησε τους ανθρώπους –ατομικά και συλλογικά («πλήθος»)– να σκεφτούν με βάση τη λογική αν οι ελέω θεού εξουσίες της εποχής τούς ωφελούσαν ή όχι, και στη δεύτερη περίπτωση να τις ανατρέψουν.

Το θέμα μας, επομένως, δεν είναι ο Σπινόζα αλλά η επιλεκτική αξιοποίηση και ενσωμάτωσή του από τους Αλτουσέρ-Ντελέζ-Νέγκρι, η επιστροφή στις φυσιοκρατικές, ντετερμινιστικές και ατομικιστικές αφητηρίες του με τη σημασία που αποκτούν στον σημερινό καπιταλισμό. Για παράδειγμα: «Η υπακοή στις μέρες μας παίρνει τη μορφή της κατεργασίας και της μεγιστοποίησης του εαυτού. Κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, η αξίωση της ατομικής ευτυχίας ενείχε παραβατικές διαστάσεις. Συνι-



στά, επομένως, ειρωνεία της ιστορίας ότι η ευτυχία είναι πλέον αρμονικά ενσωματωμένη στο πλέγμα της σύγχρονης εξουσίας» (Ilouz-Cabanas, 2020: 281). Όσον αφορά την εργασία, τι άλλο ζητάει το κεφάλαιο από το «πλήθος» εκτός από το να ξεδιπλώνει την παραγωγική του δύναμη με «την παραγωγική συνεργασία της μαζικής διανοητικότητας», πάντα βέβαια προς όφελός του; Ο Ντελέζ έχει επίγνωση τι μπορεί να σημαίνει η κατάφαση των διαφορών: «Διαφορές και μόνο διαφορές, σε μια ειρηνική συμβίωση στην Ιδέα των κοινωνικών τόπων και των λειτουργιών. Αλλά το όνομα του Μαρξ αρκεί να τη γλιτώσει από αυτό τον κίνδυνο» (Ντελέζ, 2019: 296). Το όνομα του Μαρξ όμως, όπως και κανένα όνομα, δεν είναι αρκετό.

## Η αστική τάξη και τα σχέδιά της

Σύμφωνα με την τεχνοκρατική ιδεολογία της εποχής μας η καπιταλιστική κοινωνία αυτοπαρουσιάζεται ως μία μεγάλη παραγωγική μηχανή με μοναδικό σκοπό την αέναη λειτουργία της. Οι αρχές λειτουργίας αυτής της μηχανής, η ατομική ιδιοκτησία και η εκμετάλλευση, και ο

σκοπός της, η καπιταλιστική κερδοφορία, εμφανίζονται τόσο αυτονόητες και φυσικές ώστε δεν συζητιούνται, συχνά δεν γίνονται καν αντιληπτές. Καθώς οποιαδήποτε επιδιόρθωση γίνεται από «τεχνικούς» που ξέρουν να διαβάζουν το manual, δεν υπάρχει χώρος για πολιτικές αποφάσεις.

Αυτή η αυτοπαρουσίαση απέχει πολύ απ' την αλήθεια. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής επικράτησε στην Αγγλία μετά την κρατικά επιβαλλόμενη «πρωταρχική συσσώρευση» του κεφαλαίου. Η αποικιοκρατία, οι ιμπεριαλιστικοί πόλεμοι, οι «περιφράξεις» γης και φυσικών αγαθών συνδυασμένες με κατάκτηση, υποδούλωση ή/και εξόντωση ιθαγενών πληθυσμών, οι σύγχρονες περιφράξεις θαλάσσιων ζωνών, ανθρώπινου γονιδιώματος και ψηφιακών προσωπικών δεδομένων έγιναν και γίνονται με κρατικές αποφάσεις και εξωοικονομική βία. «Η αναπαραγωγή του κεφαλαίου δεν επιτελείται στην πραγματικότητα με τόσο απόλυτο τρόπο, ώστε να τα καταφέρει χωρίς έναν “εξωοικονομικό” φορέα βίας» (Agnoli, 2020: 122). Οι ίδιες οι κοινωνικές τάξεις δεν συγκροτούνται απλά ως φορείς παραγωγικών σχέσεων, αλλά «ως υποκείμενα μέσω της πάλης τους και μέσω της σχέσης τους με το κράτος, αποτελώντας τις πρακτικές ανταγωνιστικών σχέσεων» (Τζαρέλλας, 2020: 116). Η κεφαλαιοκρατική παραγωγή είναι εξαρχής αδιανόητη χωρίς το κράτος, όπου υπάρχει κράτος υπάρχει πολιτική κι όπου υπάρχει πολιτική υπάρχει βούληση, πάθος και σχέδια.

Μήπως το πραξικόπημα του Πινোসέτ στη Χιλή, όπως και κάθε πραξικόπημα, έγινε χωρίς σχέδιο; Πώς συγκροτήθηκε η ΕΕ και πώς υλοποιήθηκε και προστατεύεται πεισματικά η ΟΝΕ και το ευρώ; Ο σημερινός ολοκληρωτικός καπιταλισμός, αυτή η διαρκής αντεπανάσταση σε βάρος της εργασίας, προέκυψε αβίαστα από τους νόμους κίνησης του κεφαλαίου; Θα μπορούσε να προκύψει χωρίς τα ιδεολογικά επιτελεία του νεοφιλελευθερισμού και το βίαιο ξήλωμα εργατικών και κοινωνικών δικαιωμάτων από τις αστικές κυβερνήσεις «απ' όπου

κι αν προέρχονταν»; Τι άλλο ήταν το μνημονιακό καθεστώς που επιβλήθηκε στην Ελλάδα καθώς και η μεταμνημονιακή ενισχυμένη εποπτεία, από μια «συνάντηση» της ελληνικής αστικής τάξης, των ευρωπαϊκών τραπεζών, του συνόλου των αστικών κομμάτων (της ΧΑ συμπεριλαμβανομένης), διεθνών καπιταλιστικών οργανισμών (ΕΕ, ΕΚΤ, ΔΝΤ), των αστικών κρατών των χωρών της ΕΕ και όχι μόνο, με σκοπό την αντιδραστική ανασυγκρότηση του ελληνικού καπιταλισμού και τη ρεβάνς απέναντι στο ριζοσπαστισμό της Μεταπολίτευσης; Μπορεί να επιβληθεί ένα νέο καθεστώς υπερεκμετάλλευσης της εργατικής τάξης χωρίς το μόνιμο καθεστώς έκτακτης ανάγκης που επιβάλλει μέσω «του νόμου και της τάξης» τη μεγιστοποίηση των κερδών ως γενική κοινωνική προτεραιότητα;

Με λίγα λόγια, οι αστικές τάξεις δεν έχουν διόλου σταματήσει να εκπονούν σχέδια, καθολικά, μακροπρόθεσμα και στρατηγικά, «τα αλλάζουν όλα για να μην αλλάξει τίποτα», κάνουν την ιστορία από την πλευρά τους και το ξέρουν. Τι προτείνεται από τους τρεις στοχαστές σε αντίθετη κατεύθυνση; Εμμένεια στον εαυτό, δύναμη της ζωής, κατάφαση των διαφορών και θετικότητα, δημιουργικότητα και παραγωγικότητα, ασυνείδητο, ενδεχομενικότητα και καλές συναντήσεις· συναντήσεις που μπορεί να γίνουν ή να μη γίνουν, να δέσουν ή να μη δέσουν. Δεδομένου ότι η αυτοσυντήρηση και η ζωτικότητα, οι «διαφορές» και η παραγωγική δημιουργικότητα όχι μόνο είναι ενσωματώσιμες αλλά έχουν γίνει σημαίες του σημερινού καπιταλισμού, απομένουν οι τυχαίες συναντήσεις.

Εύλογο είναι το ερώτημα αν μπορούμε να κάνουμε κάτι για τις καλές συναντήσεις. Ο Αλτουσέρ αναφερόμενος στον Μακιαβέλλι και στην αδυναμία του να προτείνει κάτι για την ιταλική ενοποίηση σημειώνει: «Τούτη η σιωπή είναι μια πολιτική προϋπόθεση για τη συνάντηση. Ο Μακιαβέλλι εύχεται απλώς να λάβει χώρα η συνάντηση στην καταταμημένη Ιταλία [...]» (Althusser, 2018: 38). Συνεχίζει ότι «μέσα ακριβώς στο πολιτικό κενό πρέπει να γίνει η συνάντηση» χωρίς

καμιά «Αιτία» ή «διέπουσα Αρχή ηθικού ή θεολογικού χαρακτήρα» αλλά «εντός της ενδεχομενικότητας του προς τέλεση γεγονότος» (Althusser, 2018: 39). Οι οπαδοί του αστισμού δεν έχουν σταματήσει στιγμή να ενεργούν, να μιλάνε και να πείθουν, αλλά οι πολέμιοι της ατομικής ιδιοκτησίας δεν έχουν κάτι άλλο να κάνουν, εκτός από το να αιωρούνται στο κενό, να σιωπούν και να εύχονται οι συναντήσεις να γίνουν και να δέσουν!

### Κομμουνιστική πολιτική, συναντήσεις και ενατένιση

Ο Παναγιώτης Σωτήρης, στην παρουσίαση της εν λόγω θεωρίας του Αλτουσέρ, απαξιώνει τις «ουκ ολίγες παραλλαγές σχεδίων (ανα)συγκρότησης της Αριστεράς και του κομμουνιστικού κινήματος, σύμφωνα με την οποία το κομβικό είναι ένας κρίσιμος πυρήνας να συγκροτήσει ορθή θεωρία και στη συνέχεια να διευρυνθεί και να αναπαραχθεί, ελπίζοντας μετά ότι θα ηγηθεί των υποτελών τάξεων που αναμένουν με ένα είδος μεσοιανικής προσμονής τη διαμόρφωση του “φορέα” (“τους” ...) [...]» (Σωτήρης, 2018: 144). Η «κομμουνιστική πολιτική», σύμφωνα με τον Π. Σωτήρη, οργανώνει τις καλές συναντήσεις «βοηθώντας τη διαρκή επιπόνηση νέων κοινωνικών μορφών, λειτουργώντας ως πειραματικό εργαστήριο για την παραγωγή των σκέψεων και των εννοιών που θα επιτρέψουν νέους τρόπους σκέψης, δράσης και κοινωνικότητας, ψηλαφώντας διαρκώς το ασύμπτωτο νήμα του κομμουνισμού, το μονοπάτι που είναι πάντα εκεί αλλά και που πάντα πρέπει να το ξαναφτιάξουμε βαδίζοντάς το» (Σωτήρης, 2018: 147).

Η κομμουνιστική πολιτική, σύμφωνα με τα προηγούμενα, χρειάζεται νέες σκέψεις και μορφές, τρόπους δράσης και κοινωνικότητας καθώς και πειραματισμούς, όλα εκτός από θεωρία και κόμμα· για την ακρίβεια χρειάζεται μια θεωρία για το μη αναγκαίο της θεωρίας. Το ερώτημα για το πώς οργανώνονται οι συναντήσεις παραμένει. Είδαμε

πώς οργανώνει η αστική τάξη τις δικές της «συναντήσεις» γύρω από το «πρόγραμμα» της, στόχους κοινωνικούς και πολιτικούς, δηλαδή τη διασφάλιση της καπιταλιστικής κερδοφορίας, την επιβολή νέων και παλιών μορφών απόσπασης υπεραξίας, την αταλάντευτη υπεράσπιση των οργάνων της εξουσίας της (του εθνικού κράτους και της ΕΕ) κ.ά. Η αστική πολιτική επιτρέπει ή και ευνοεί την πολυμορφία και τις «διαφορές», προβαίνει σε κάθε πειραματισμό –από φασιστικές και ακροδεξιές οργανώσεις και πολιτικές μέχρι τον κυβερνητικό αντιφασισμό, την πολιτική των ταυτοτήτων και την πολιτική ορθότητα– είναι όμως άτεγκτη και μονολιθική όσον αφορά τους προαναφερθέντες στρατηγικούς σκοπούς.

Η σύγχρονη εργατική τάξη πολυεθνική και πολύχρωμη, πολύμορφη και πλειοψηφική, όσοι και όσες ασφυκτιούν όχι μόνο κάτω από το ζυγό της εκμετάλλευσης αλλά και στην ομοφωνία του ΤΙΝΑ, για να αντιστρέψουν τον σημερινό δυσμενή συσχετισμό δύναμης πρέπει να ενοποιηθούν στο δικό τους σχέδιο και πρόγραμμα. Δεν χρειάζεται αυτή η ενοποίηση να είναι «εγκεφαλική και θεωρησιακή-μεταφυσική» (Σωτήρης, 2018: 144), το ίδιο το κεφάλαιο ενοποιεί τον κόσμο για τη δική του αξιοποίηση, ακόμα και τα σχίσματα και οι ανισορροπίες που τον διαπερνούν είναι αποτελέσματα αυτής της ενοποίησης. Η αστική τάξη δεν έχει κανένα δισταγμό να θέτει «κωνιστικές αρχές» στα σχέδιά της, όποιοι πειραματισμοί και αυτοσχεδιασμοί της κρίνονται με βάση αυτές τις αρχές, είναι ανενδοίαστα και πεισματικά δογματικά, υποδέχεται το αναπάντεχο και δημιουργεί τις δικές της εκπλήξεις και «καταστάσεις έκτακτης ανάγκης», γι’ αυτό και συνήθως τα σχέδιά της πετυχαίνουν. *Για την κομμουνιστική πολιτική πρώτη αναγκαία «συνάντηση» είναι αυτή των κομμουνιστών στη δική τους οργάνωση.*

Η υπερβατική τελεολογία σ’ οποιαδήποτε μορφή –Θεός, Φύση, Λόγος, Ιστορία, Αγορά ως «πρόσωπο δίπλα σε άλλα πρόσωπα»– τακτοποιεί τα γεγονότα, τα καθιστά οικεία στον απομονωμένο

άνθρωπο που αποφεύγει να κάνει χρήση της ελευθερίας του και ταυτόχρονα συσκοτίζει τις ανθρώπινες κοινωνικές δυνάμεις που κρύβονται πίσω τους. Αυτή η αντίληψη και ο ντετερμινισμός (η αναπόδραστη αιτιοκρατία) καθιστούν τον άνθρωπο από δημιουργό της ιστορίας παίγνιο απρόσωπων δυνάμεων, ήταν εξ αρχής εκθροιστική στην επαναστατική πρακτική. Ο Σπινόζα, κοινό σημείο αναφοράς των τριών στοχαστών, ενώ απορρίπτει αμετάκλητα την τελεολογία μαζί και την οποιαδήποτε ελευθερία (ακόμα και του Θεού), υιοθετεί τη φυσική, απαρτέγκλιτη αναγκαιότητα. Έχει μικρή σημασία αν η αναγκαιότητα με τους φυσικούς (ή οιονεί φυσικούς, κοινωνικούς) της νόμους οδηγεί σε απολύτως ακριβή ή στατιστικά προβλέψιμα αποτελέσματα (η διαλεκτική τυχαίου και αναγκαίου είναι ένα άλλο μεγάλο ζήτημα), το σημαντικό είναι ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να κάνει τίποτα γι' αυτά, προκύπτουν μέσω αυτού και όχι από αυτόν.

Είναι προφανής η υποχώρηση από την 3η θέση για τον Φόιερμπαχ όπου παρουσιάζεται ο υλισμός του Μαρξ σε αντίθεση με τον «εποπτικό» υλισμό. Αυτό που απομένει για τους ανθρώπους

–αντί για την ταυτόχρονη μεταβολή των συνθηκών και του εαυτού τους διαμέσου της επαναστατικής πράξης– «είναι η εποπτεία των μεμονωμένων ατόμων και της αστικής κοινωνίας» (Marx, 2014: 362, 9η Θέση για τον Φόιερμπαχ). Σε κάθε περίπτωση –της υπερβατικής τελεολογίας, της αιτιοκρατίας και της ενδεχομενικότητας– οι άνθρωποι κοιτάζουν την αστική κοινωνία, αναμένουν και εύχονται. Όπως σημειώνει επιδοκιμαστικά ο Ντελέζ, «ο Σπινόζα δεν πίστευε στην ελπίδα, δεν πίστευε καν στο θάρρος· πίστευε μόνο στη χαρά και στη θέαση» (Ντελέζ, 1996: 27). Με την απαξίωση των σκοπών, ο υλισμός της συνάντησης καταλήγει σε μια φιλοσοφία της εναντίωσης.

Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν είχε διαγνώσει από τη δεκαετία του 1930 ότι «τίποτε δεν έχει διαφθείρει τη γερμανική εργατική τάξη σε τόσο μεγάλο βαθμό, όσο η άποψη πως αυτή πλέει με το ρεύμα» (Benjamin, 2014: XI). Η απάντησή του ήταν «ότι αποστολή μας είναι να δημιουργήσουμε μια πραγματική κατάσταση έκτακτης ανάγκης» [...]» (Benjamin, 2014: VIII). Μπορούμε ν' αφήσουμε κάτι τέτοιο στις τυχαίες συναντήσεις; **T**

**b**

**Agnoli J.** (2020), *Κείμενα για το κράτος και την πολιτική*, Αθήνα, ΚΨΜ

**Althusser L.** (2018), *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, Αθήνα, Εκτός Γραμμής

**Benjamin W.** (2014), *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, Αθήνα, λέσχη κατασκόπων του 20ού αιώνα

**Ilouz E.-Cabanas E.** (2020), *Ευτυχοκρατία*, Αθήνα, Πόλις

**Kant I.** (2006), *Κριτική του καθαρού λόγου, υπερβατική διαλεκτική και υπερβατική μεθοδολογία*, Αθήνα, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου

**Locke J.** (2016), *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, Αθήνα, Παπαζήση

**Λούκατς Γ.** (2015), *Ψευδής και αληθινή Οντολογία του Χέγκελ*, Αθήνα, Ηριδανός

**Λούξεμπουργκ Ρ.** (2011), *Μπροσούρα του Γιούνιους*,

Αθήνα, Πρωτοποριακή Βιβλιοθήκη

**Marx K.** (2014), *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*, Αθήνα, ΚΨΜ

**Marx K.** (2018), *Κείμενα από τη δεκαετία του 1850, μια ανθολογία*, τ. Α, Αθήνα, ΚΨΜ

**Μαρξ Κ.** (2016 α), *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή

**Marx K.** (2016 β), *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, Αθήνα, ΚΨΜ

**Μαρξ Κ.** (1989), *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*

(*Grundrisse*), τ. Α, Αθήνα, Στοχαστής

**Μαρξ Κ.-Ενγκελς Φρ.** (χ.χ.έ.), *Η αγία οικογένεια* (ή *Κριτική της κριτικής*), Γερ.

Αναγνωσιδίη

**Μαρκούζε Χ.** (2019), «Η νέα γερμανική νοοτροπία», *Τετράδια Μαρξισμού* τ. 10, ΚΨΜ

**Negri A.-Hardt M.** (2002), *Αυτοκρατορία*, Αθήνα, Scripta

**Ντελέζ Ζ.** (1996), *Σπινόζα Πρακτική φιλοσοφία*, Αθήνα, Νήσος

**Ντελέζ Ζ.** (2019), *Διαφορά και επανάληψη*, Αθήνα, Εκκρεμές

**Ντεμπόρ Γ.** (1986), *Η κοινωνία του θεάματος*, Αθήνα, Ελευθερος Τύπος

**Σπινόζα Μ.** (2003), *Πολιτική πραγματεία*, Αθήνα, Πατάκι

**Σπινόζα Μ.** (2009), *Ηθική*, Αθήνα, Εκκρεμές

**Σωτήρης Π.** (2018), *Υλισμός, συνάντηση και κομμουνιστική πολιτική*, *Ουτοπία* τ. 127, Τόπος

**Wittgenstein L.** (1978), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Αθήνα, Παπαζήση

**Τζαρέλλας Δ.** (2020), *Συμβολή σε μια κριτική θεωρία του Κράτους*, Αθήνα, ΚΨΜ

**Χέγκελ Γ.** (2013), *Η διδασκαλία περί του Είναι Α*, Αθήνα, Νόηση

**T**  
200